

DIMENSIONE SIMBOLICA

Attualità e prospettive di ricerca

A cura di
Vincenzo Rapone

Questo volume è pubblicato grazie a un finanziamento di ricerca ("Reges 2018") del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", fondo il cui titolare è il Prof. Carlo Amatucci.

INDICE

PREFAZIONE <i>Giuseppe Acocella</i>	7
INTRODUZIONE IL SIMBOLISMO, OGGI <i>Vincenzo Rapone</i>	11
AGGREGAZIONI E DISAGGREGAZIONI NEOLIBERALI ATTRAVERSO IL PRISMA LACANIANO <i>Laura Bazzicalupo</i>	41
VIOLENZA SIMBOLICA E SOGGETTIVAZIONE. SUL RAPPORTO TRA PSICOANALISI E SOCIOLOGIA IN PIERRE BOURDIEU <i>Gianvito Brindisi</i>	55
LA FUNZIONE IMMAGINARIA DELL'INCONSCIO TRA SCIENZE UMANE E FILOSOFIA <i>Fabio Ciaramelli</i>	81
DEI DELITTI E DEI SOGGETTI. SULL'APPORTO DELLA PSICOANALISI LACANIANA ALLA CRIMINOLOGIA <i>Deborah De Rosa, Fabrizio Palombi</i>	91
EFFERESCENZA COLLETTIVA E FATTO SOCIALE DIMENSIONE INCONSCIA E FUNZIONE SIMBOLICA DELLA VITA ASSOCIATA IN ÉMILE DURKHEIM <i>Marianna Esposito</i>	103
DURKHEIM CARTESIANO, OVVERO, DELLA COSTRUZIONE CRITICA DELLA NOZIONE DI "FATTO SOCIALE" <i>Vincenzo Rapone</i>	117

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofia politica*, n. 11
Isbn: 9788857553627

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

LA LEGGE DEL DESIDERIO
Sarantis Thanopoulos

143

TRA EVOLUZIONISMO E STRUTTURALISMO.
IL DOPPIO CORPO (TESTUALE) DI LACAN
Markos Zafropoulos

157

GIUSEPPE ACOCELLA
PREFAZIONE

Il volume curato da Vincenzo Rapone affronta – nei differenti saggi che lo compongono – un tema, fondamentale nella filosofia politica, riguardante, nell'età contemporanea, la crisi dell'autorità e le conseguenze che essa ha comportato nel Novecento, coinvolgendo aspetti psicanalitici (si legga tra gli altri il testo di Sarantis Thanopoulos), di storia della cultura, nonché profili relativi alla riflessione sulle scienze sociali, in specie sulla crisi della figura paterna e del modello da essa incarnata per la rappresentazione dell'autorità politica. Quasi un ventennio prima della pubblicazione dell'illuminante saggio lacaniano su *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Giuseppe Capograssi, in Italia, nel 1921, scrutando la natura profonda del sommovimento generato dalla prima guerra mondiale, in quel grande saggio di critica storica intitolato appunto *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*, dopo la fine della prima guerra mondiale e dopo aver avvertito che “solo se si riguarda attraverso la famiglia si può vedere al nudo la vera sostanza dell'autorità”, precocemente svelava che “l'autorità del padre e della madre nella quale l'unità familiare si fonda, e senza la quale la famiglia non esiste, si può dire che è sperimentazione e *rebus ipsis*, la riduzione vivente dell'autorità alla sua vera essenza”, per cui “dal fatto che, soprattutto nell'età moderna e soprattutto nella pratica politica dell'età moderna, l'autorità è stata concepita più come forza e potenza che come creazione etica e come volontà razionale e concreta, è derivata la negazione di ogni valore autonomo e per sé stante di autorità familiare”.

La figura del padre come icona della potestà e dell'ordine politico entra in crisi con l'accesso di nuovi attori sulla scena sociale e su quella direttamente istituzionale, mutando non solo la percezione dell'obbligo politico e della autorità dello Stato, ma anche la natura stessa dell'approccio e della ricerca degli strumenti della conoscenza sociale in materia, come documenta il saggio di Rapone su Durkheim e *Le forme elementari della vita religiosa*. Anticipando le riflessioni di Lacan sulla crisi dell'autorità paterna *simbolica*, in una coincidenza, naturalmente non priva di intenzione, con il

VINCENZO RAPONE

DURKHEIM CARTESIANO, OVVERO, DELLA COSTRUZIONE CRITICA DELLA NOZIONE DI "FATTO SOCIALE"

Epistemologia e realismo nella costruzione della sociologia

"Sociologia", scienza della società, è una brutta commistione linguistica, per metà latina e per metà greca. Il carattere artificioso e arbitrario della parola rimanda alla nascita tarda della cosa: la sociologia non si trova come tale nell'edificio del sapere. Il termine "sociologia" risale ad Augusto Comte, che si considera in genere come il fondatore della disciplina, e la cui principale opera sociologica, il *Cours de philosophie positive*, apparve tra il 1830 e il 1842. L'aggettivo "positivo" fissa qui con esattezza l'accento che la sociologia ha sempre mantenuto, come scienza in senso stretto.¹

Se — come pertinentemente evidenziato da Horkheimer e Adorno nelle *Lezioni di sociologia* — è Comte² a coniare il "brutto"³ neologismo di sociologia, Durkheim⁴, pur riconoscendo l'atto fondativo del suo nobile predecessore, mostra palesemente la volontà di pensare questa disciplina *ex nihilo*, in uno spazio vuoto, o reso vuoto da un lavoro critico preliminare. Così, la definizione durkheimiana di "fatto sociale", a tutti gli effetti prodromica di quella di "funzione simbolica", si situa in uno spazio reso possibile da una significativa presa di distanza nei confronti di Comte, "padre nobile", "fondatore" della sociologia: così, si colloca in uno spazio problematico con la sua fondazione, che riconosce a carico del suo illustre prede-

- 1 ISTITUTO PER LA RICERCA SOCIALE DI FRANCOFORTE, *Soziologische Exkurse*, vol. IV dei *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, a cura di T. W. Adorno e Walter Dirks, trad. it., *Lezioni di sociologia*, Torino 1966, p. 13.
- 2 Si veda, sul punto, la lezione 47 del *Cours de Philosophie positive* (1830-42) di Augusto Comte.
- 3 ISTITUTO PER LA RICERCA SOCIALE DI FRANCOFORTE, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 13.
- 4 Per una esaustiva ricostruzione bio-bibliografica del sociologo francese, comprensiva di ricchissime, se non esaustive informazioni bibliografiche, cfr. Marcel FOURNIER, *Émile Durkheim* (1858-1917), Fayard, Paris 2007.

cessore. *Le regole del metodo sociologico*⁵, in questo senso, può esser definita opera di ripensamento e di (ri-)fondazione al tempo stesso, che prende corpo a partire da uno spazio non libero in quanto tale ma, per dir così, reso tale, "svuotato" da un precedente lavoro teorico forgiato nello spirito critico, epistemologicamente emendato.

In questione non è, però, la semplice costruzione *in più tempi* di uno spazio concettuale ricavato da un lavoro preliminare di critica, che assomiglia a questo lavoro ad una creazione a partire "dal nulla" (in questo senso *ex-nihilo*), da cui ricavare le coordinate di una scienza sociologica positiva, e nemmeno, altra ammosa questione, quella dell'iscrizione a pieno titolo di questo spazio, quello della sociologia come impresa scientifica, nel "discorso dell'università", istanza pure, peraltro, costitutiva della disciplina in questa fase. Il fatto che — come vuole Durkheim — l'edificazione della sociologia come scienza necessiti della rimozione di ogni precedente elaborazione, e quindi di ogni pre-giudizio, e che si debba situare in un'area sottratta al comune rappresentare, pone alla sua definizione come scienza problemi radicali, che riguardano l'economia concettuale complessiva dell'impianto posto in opera dallo studioso, impianto che si leggerà in questa sede come emendato criticamente dal criticismo cartesiano. L'oggettività, cui la sociologia durkheimiana anela in quanto ideale regolativo vive, di fatto, non nel solco del realismo metafisico pre-moderno, quanto, piuttosto, in una "piega" del soggetto epistemico della modernità. Né siamo di fronte ad un percorso lineare: nonostante le distanze, di certo non sono assenti punti di contatto tra Durkheim e Comte: anche senza fare riferimento alla declinazione durkheimiana dello "spirito positivo" e del suo rapporto con la religione, basterà fare riferimento all'osservazione, in virtù della quale:

Quando un nuovo ordine di fenomeni diventa oggetto di scienza, tali fenomeni sono già presenti nello spirito non soltanto da immagini sensibili, ma anche da concetti rozzamente formati. Prima di scoprire i primi rudimenti della fisica e della chimica, gli uomini già possedevano intorno ai fenomeni fisico-chimici nozioni che oltrepassavano la pura percezione — per esempio quelle che troviamo frammitte a tutte le religioni. Ciò dipende dal fatto che la riflessione è anteriore alla scienza, la quale non fa altro che servirsi con

5 Cfr. Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), trad. it., *Le regole del metodo sociologico - Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996. Per quanto concerne la genesi della metodologia durkheimiana, cfr. J.-M. BERTHELOT, 1895. *Durkheim. L'avènement de la sociologie scientifique*, Presses Universitaires du Miral, Toulouse 1995.

maggior metodo. L'uomo non può vivere in mezzo alle cose senza farsene un'idea in base alla quale regola la sua condotta.⁶

Come non associare l'analisi dello "stato teologico" all'insieme delle teorie con cui, ingenuamente, l'uomo elaborerebbe "teorie spontanee" per far fronte alle esigenze della vita sociale? Il semplice riferimento alla lettera di questo testo è tale che, quando vengono descritti l'emergere dei saperi e l'insieme delle condizioni, per il cui tramite una serie di discorsi accedono ad un tenore discorsivo di tipo scientifico, vi è palesemente riconoscibile la teoria comtiana dell'accesso alla "positività". Le molteplici assonanze che avvicinano la lettera del testo di Durkheim a Comte non possono però confutare la tesi della distanza esistente tra i due pensatori, né è esemplificazione quanto sostenuto in un altro passo, anch'esso estrapolato da *Le regole del metodo sociologico*:

Effettivamente, fino ad oggi, la sociologia ha più o meno trattato non di cose, ma di concetti. È vero che Comte ha proclamato che i fenomeni sociali sono fatti naturali, sottoposti a leggi naturali; e con ciò egli ha implicitamente riconosciuto il loro carattere di cose, poiché nella natura non vi sono che cose.⁷ Ma quando — uscendo da queste generalità filosofiche — egli tenta di applicare il suo principio egli tenta di applicare il suo principio e di farne scaturire la scienza in esso contenuta, quelle che assume come oggetti di studio sono idee.⁸

6 Émile DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico - Sociologia e filosofia*, cit., p. 35.

7 "Il rapporto esplicito di Durkheim a Comte oscilla tra la filiazione generica di una stessa concezione globale della scienza e la rottura specifica, propria dell'istallazione di una sociologia che si sottomette ad una logica positiva o sperimentale", in J. M. BERTHELOT, *Durkheim lecteur de Comte?*, in BOURDEAU, M. et CHAZEL, F. (a cura di), *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, l'Harmattan, Paris 2002, pp. 185-206.

8 Quest'idea dei "fatti sociali" da intendersi "come cose" ha provocato un fecondo filone di critica oppostiva, dipanatosi a partire dal celebre *pamphlet*, intriso di un misto di genealogia e fenomenologia, di J. Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris 1946. Si tratta quasi di un segnale dell'insofferenza nei confronti della sua opera: nello stesso anno in cui è pubblicato il testo di Monnerot, in maniera antitetica, ma pressoché simultanea, nell'ambito di una conferenza tenuta in marzo, Jean Stozziel formatosi sulla base metodologica offerta dalla psicologia sociale d'oltreoceano, delinea un bilancio molto critico nei confronti della sociologia di Durkheim, accusata di aver "inventato una flogistica sociologica, sterile e paralizzante". *L'esprit de la sociologie contemporaine. Conférence faite à Bordeaux le 24 mars 1946*, in "Revue française de sociologie", 32 (3), p. 451.

9 É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 38.

La critica di Durkheim a Comte può esser riassunta nell'argomento, in virtù del quale quest'ultimo non riuscirebbe ad essere all'altezza dei principi da lui stesso teorizzati, permanendo la sua teoria nell'ambito dell'enunciazione di una legge, quella dei "tre stadi", che non fuoriesce dal sapere assoluto di idealistica memoria e che non sarebbe in grado di sottrarsi da una declinazione di tipo universalistico, dal tenore teologico-filosofico.

L'argomentazione verte proprio sulla necessaria dissoluzione (questa sì, "positiva") di ogni concettualizzazione idealistica che abbia come oggetto l'umanità in quanto tale, che, nella sua universalità, non sarebbe altro che il retaggio di una concezione astratta e idealistica del mondo; così:

E che si tratti di una rappresentazione affatto soggettiva è dimostrato dal fatto che in realtà il progresso dell'umanità non esiste. Quelle che esistono, e che sono date esse soltanto all'osservazione, sono le società particolari, che nascono, si sviluppano e muoiono indipendentemente le une dalle altre.¹⁰

Nella fondazione della sociologia quale scienza, il cui metodo è quello sperimentale, che verte su di un oggetto determinato, la posta in gioco sembra essere la creazione di un sapere la cui giustificazione riposi su un'area "terza", non coincidente né con la deduzione logico dall'universale, inclusa la sua declinazione in senso trascendentale, di cui Durkheim peraltro aveva preconizzato la crisi, né, tantomeno, con l'elevamento del particolare ad elemento rilevante, di cui aveva anticipato l'affermazione. Il dibattito sulla questione dell'oggettività in Durkheim è centrato sull'ipotesi che quella di "fatto sociale", definita alla luce della categoria di generalità, sia una nozione "intrinsecamente" realistica, anzi, meglio, ideal-realistica, nella misura in cui sintetizza fatto e valore, essere (*Sein*) e dover-essere (*Sollen*), validità formale ed efficacia materiale. Da qui, una netta presa di distanza nei confronti dell'uso di concetti apriori e di coordinate metafisiche: per il tramite della prossimità concettuale con il *cogito* cartesiano, Durkheim pone in essere una netta presa di distanza rispetto a Comte, che, pur partendo da premesse empiriche, avrebbe universalizzato il sapere so-

10 Ivi, p. 38. La posizione di Durkheim rileva non solo nella fondazione scientifica della sociologia, cui resta interdotta tanto una sistemazione complessiva di tipo filosofico, quanto ogni definizione di carattere logico-concettuale delle entità oggetto dell'analisi. Non è stato a sufficienza sottolineato quanto la problematica della presupposizione dell'unità del genere umano abbia avuto conseguenze anche sulla ricerca antropologica: Freud, ad esempio, sembra iscriversi del tutto in questa linea, situandosi pienamente nell'alveo della tradizione giudaico-cristiana. Per quanto concerne il rapporto tra antropologia (strutturale ed evoluzionista) ed ipotesi poligenica, cfr. C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, cit., p. 161 e ss.

ciologico, conferendogli lo statuto di un vero e proprio sapere filosofico. Ne *La Sociologie en France au XIX^e siècle*, Durkheim ribadisce di avere già criticato negativamente Comte e la sua "legge dei tre stadi",

che si propone di determinare la legge secondo cui si propone di determinare la legge secondo cui avviene lo sviluppo, non *delle società* ma *della società umana* in generale. Egli ragiona come se l'umanità formasse una totalità realizzata, come se in genere umano, nella sua interezza, fosse una sola ed un'unica società che si sviluppasse sempre nello stesso senso, seguendo una traiettoria rettilinea.¹¹

Quando il sociologo si appresta ad introdurre per la seconda volta *Le regole del metodo sociologico*, la sociologia quale disciplina scientifica è definita nei seguenti termini: "Si è potuto vedere che essa non è condannata a rimanere parte della filosofia generale e che, dall'altro, può entrare in contatto con i fatti particolari, senza per questo degenerare in pura erudizione"¹². Ancora nel 1905, Durkheim ribadisce con forza la possibilità di definire un'area di rapporti, oggetto del suo interesse di studioso ed intermedia tra la deduzione logica e il ricorso alla singolarità degli accadimenti umani, quindi tra scienze nomotetiche e ideografiche, indirizzando quest'ultimo propugnato dagli epigoni della scuola storica, di cui si elogia l'erudizione, e, al tempo stesso, si critica l'incapacità di dare un vero impulso alla conoscenza, causa un eccesso di "coscienza storica".

In definitiva, siamo di fronte alla definizione metodologica di un'area di rapporti dotati del crisma della generalità, investigati con spirito critico, considerati ontologicamente reali in virtù del proprio statuto epistemologico, che rende possibile la materializzazione di un sapere "positivo", quello sociologico, attraverso la ricerca delle sue "condizioni di possibilità", oggettive e sperimentabili. Questa ricerca, cui resta interdotta non solo ogni presupposta definizione logica, ma anche la definizione rapporti di causalità materialmente intesi, ha luogo per il tramite del riferimento e della mediazione della riflessione di un filosofo, cui generalmente si riconduce l'istituzione del soggetto filosofico-giuridico moderno: per Descartes, la categoria stessa di realtà del soggetto pensante (*cogito ergo sum*) non è più dedotta nell'alveo di una dimostrazione metafisica della realtà dell'ente, quanto, piuttosto, problematicamente definita in rapporto ad una dimensione "terza".

11 É. DURKHEIM, *La Sociologie en France au XIX^e siècle*, in "Revue Blue", IV serie, XIII, 1900, n° 20, p. 119, trad. it. *La sociologia in Francia nel XIX secolo*, ne *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 128-129.

12 Id., *Prefazione alla Seconda Edizione de Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 9.

Quello di Durkheim è, innanzitutto, un progetto teorico, legato all'introduzione del metodo sperimentale, metodo che si declina in più tempi: porsi di fronte ai fatti senza giudizi di valore anteposti all'analisi, in tal senso pregiudiziali, classificarli e compararli provvisoriamente sulla base della loro ridefinizione, renderne ragione sulla base delle concomitanti variazioni, derivare da tutto ciò leggi generali. Ecco, in maniera quanto mai sintetica, le linee di una "scienza nuova", la sociologia, nuova perché rinnovata, che non si legittima materialmente in virtù del fatto che si danno concretamente nella storia delle società, quanto, piuttosto, dal reperimento della sua ragion d'essere verificando l'esistenza di "fatti sociali". Non appaia paradossale l'asserzione in virtù della quale oggetto del progetto scientifico di Durkheim non è la società in quanto tale, quanto, piuttosto, la possibilità di predicame scientificamente: in questo senso, ad essere interrogata è la sociologia come scienza possibile. Siamo di fronte ad un'indagine che, con la società quale entità storica potrebbe, al limite, non intrattenere nessun tipo di rapporto: quest'ultima, infatti, potrebbe darsi come un semplice "fatto", storicamente rilevabile, ma non per questo oggetto possibile di una scienza ispirata criticamente. Interrogarsi sulla possibile costituzione della sociologia come scienza, non ha il senso della messa in questione dell'esistenza o della rilevanza delle società storiche in quanto tali, né, tantomeno, di quella dell'esistenza di fenomeni sufficientemente estesi da poter essere qualificati come sociali.

Per Durkheim, va da sé che, al livello di un'esperienza che potremmo definire pre-critica, e quindi al livello del "senso comune", l'esistenza di società e di fatti sufficientemente estesi da poter essere qualificati come sociali non è in discussione. Non è quindi l'oggetto in quanto tale, non è la società in sé (che potrebbe essere anche irrilevante dal punto di vista teorico) a costituire l'oggetto dell'interesse del sociologo, quanto, piuttosto, la possibile costituzione della sociologia come scienza, incardinata sull'esistenza di fatti sociali "rilevanti", e, quindi, la possibilità di definire "fatti sociali", rilevanti ai fini della possibile costituzione della sociologia come scienza. Correlato essenziale dell'approccio metodologico che Durkheim persegue preliminarmente alla costituzione della sociologia come scienza, è, dunque, la possibilità di definire le coordinate di "fatti sociali", senza i quali quest'ultima non potrebbe esistere: nella misura in cui, però, il rapporto tra oggetto della riflessione scientifica e metodo è di natura circolare, è vero anche l'inverso, ossia che la società, non come oggetto *tout-court*, ma come oggetto scientificamente rilevante, è presupposto dell'esistenza della sociologia come scienza, centrata sulla nozione di "fatto sociale". Così, il sapere sociologico si erge in un'area tutt'altro che rea-

listicamente ingenua, configurandosi, piuttosto, realisticamente "critico", essendo la realtà della nozione di "fatto sociale" del tutto equiparabile, *mutatis mutandis*, a quella del *cogito* cartesiano.

Che Descartes possa essere un riferimento assai solido per Durkheim è ipotesi che potrà apparire peregrina per chi è abituato, quale conseguenza di un approccio critico di natura idealistica, ad equiparare positivamente ed oggettivamente. Durkheim e Descartes convergono, innanzitutto per lo "spazio concettuale" in cui si situano: se l'autore del *Discorso sul metodo* e delle *Meditazioni metafisiche* elabora il suo lavoro di "svuotamento" e di fondazione *ex-nihilo* della soggettività filosofica e scientifica moderna a partire dalla filosofia scolastica, per il sociologo francese, si tratta di definire, come già precedentemente evidenziato, *ex-novo* il senso del termine oggettività¹³, situandosi a cavallo tra spirito scientifico ed empirismo. Oltre alla comune volontà di edificare concettualmente su uno spazio vuoto, e quindi in posizione di costruttori di un nuovo sapere, la possibilità di cogliere in Descartes una possibile referenza di Durkheim è evidente anche, e non può trattarsi di una coincidenza, a nel duplice riferimento de *Le regole del metodo sociologico* da un lato al *Discorso sul metodo*, dall'altro alle *Regole per la direzione dell'intelletto*. A questi argomenti è possibile aggiungere alcuni riferimenti di natura testuale: Durkheim, che pure "intendeva portare a compimento la critica di un certo cartesianesimo, così in voga all'università, così come di un certo spirito filosofico, che preferiva le idee ai fatti"¹⁴, cita nelle sue *Regole*, in almeno due punti Descartes, e lo fa quando è in questione la definizione del primo corollario della sua regola fondamentale, che consiste nello "scartare sistematicamente tutte le prenozioni"¹⁵, laddove, in assenza di una "dimostrazione specifica", è chiarendo in causa il filosofo che conferisce legittimità scientifica al primo corollario di questa regola. Così:

Non è necessaria una dimostrazione specifica di questa regola; essa risulta da ciò che abbiamo detto precedentemente. Essa è d'altronde la base di ogni metodo scientifico. Il dubbio metodico di Descartes non è, in fondo, che una sua applicazione: se, nel momento in cui ci si accinge a fondare la scienza, Descartes assume come legge quella di mettere in dubbio tutte le idee che ha rice-

- 13 Sulla portata e il valore della questione dell'oggettività in Durkheim, con particolare riferimento agli ultimi sviluppi della sua opera, interessanti notazioni in G. PAOLETTI, *Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse*, in "Revue française de sociologie", 43-3, 2002, pp. 437-39.
- 14 C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, cit., p. 66.
- 15 É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 47.

vuto precedentemente, ciò significa che egli vuol servirsi solo di concetti scientificamente elaborati, cioè costruiti in base al metodo che istituisce; tutti quelli che derivano da un'altra origine devono quindi venir respinti, per lo meno provvisoriamente.¹⁶

Dichiarazione che, in una certa ottica, può essere chiarita anche risituando il sociologo francese nella rete delle relazioni accademiche che intrattiene in quanto scienziato: notoriamente, le sue tesi, quella principale e quella in latino, sono dedicate, rispettivamente, a Émile Boutroux e a Numa-Denys Fustel de Coulanges, entrambi, soprattutto il primo, conoscitori profondi del pensiero di Descartes.

Se il parallelismo tra Durkheim e Descartes restasse limitato a questi argomenti, non si darebbero effettivi motivi né per iscrivere la definizione di "fatto sociale" nell'ambito di quella che volentieri definiremo "fondazione critica del soggetto della modernità", né, tantomeno, per sottrarre il pensiero del sociologo francese a quella pleora di interpretazioni, che ne riduce il pensiero alle tendenze oggettivistiche, nel cui ambito l'intero positivismo viene rubricato: l'ambizione di questo lavoro consiste nel mostrare che il riferimento di Durkheim all'opera di Descartes, è più profondo, riguardando non solo la definizione di "fatto sociale", quantanche i suoi successivi sviluppi, sì da riportare all'interno della problematica epistemologica una nozione come quella di "funzione simbolica", la cui plurivocità, nonché la cui oscillazione concettuale è, a parere di chi scrive, da riportare nei limiti e nei termini della già citata "fondazione del soggetto moderno". È in questi termini che ci sembra di poter rendere ragione a Durkheim, nella misura in cui afferma:

la sola [qualificazione] che accettiamo è quella di razionalista. Il nostro principale obiettivo è, infatti, quello di estendere alla condotta umana il razionalismo scientifico, mostrando, come – considerata nel passato – essa sia riducibile a rapporti di causa ed effetto, che un'operazione non meno razionale può trasformare poi in regole d'azione per l'avvenire. Il nostro cosiddetto positivismo non è altro che una conseguenza di questo razionalismo. Si può essere tentati di oltrepassare i fatti – sia per renderne conto che per dirigerne il corso – soltanto nella misura in cui si crede che essi siano irrazionali. Se sono interamente intellegibili, essi bastano alla scienza quanto alla pratica – alla scienza, perché in tal caso non c'è motivo per cercare al di fuori di essi la loro ragion d'essere; è una di queste ragioni. Ci sembra dunque che – soprattutto in questi tempi di rinascite misticismo – un'impresa di questo genere possa e debba venir accolta senza inquietudine, ed

16 *Ibidem.*

anzi con simpatia, da tutti coloro che – pur dissentendo su certi punti – condividono la nostra fede nell'avvenire della ragione.¹⁷

La contiguità tra Durkheim e Descartes, dunque, sarà bene ribadirla, non si limita all'esegesi letterale dei rispettivi testi, riguardando, piuttosto, la definizione del soggetto epistemico sotteso alla sociologia in quanto "scienza positiva", materializzandosi in un tratto comune tra i due pensatori, presente finanche nello sviluppo diacronico dei rispettivi sistemi, identificabile nella connessione, estremamente problematica, se non addirittura irrisolta, tra elemento epistemologico ed elemento ontologico in Durkheim, che si struttura in maniera speculare a quella tra pensiero ed essere in Descartes, patandone peraltro lo stesso esito concettuale, quello di rimanere sospesa tra le dimensioni dell'intellegibile e del reale, con conseguenze che saranno evidenti, laddove declinate rispetto alla problematica della dimensione simbolica.

Tra metodo ed oggetto: la definizione di "fatto sociale"

Fino a che punto il "fatto sociale", a tutti gli effetti antesignano della nozione di "funzione simbolica" esiste realmente, e fino a che punto, invece, è il frutto di una, seppur realistica, presupposizione?

In termini più espliciti, ci chiediamo: fino a che punto è possibile considerarsi "fatto sociale" un'ipotesi a parte *subjecti*, e fino a che punto, invece, è una realtà? La risposta è che, in maniera parzialmente contraddittoria, in Durkheim il "fatto sociale" si declina in entrambe le fattispecie. Il "tratto cartesiano" del sociologo francese è rinvenibile così tanto nella problematica oscillazione tra epistemologia e ontologia nella definizione di "fatto sociale", quantanche nel modo in cui essa si ripresenta nelle opere successive, particolarmente ne *Il suicidio* (1897)¹⁸, nonché ne *Le Forme elementari della vita religiosa* (1912)¹⁹.

In altri termini, come annunziato in precedenza in maniera in un certo senso apodittica, ciò che si dalla lettura complessiva dell'opera di Durkheim è la pregnanza del parallelismo tra le problematiche indotte dallo statuto

17 *Ivi*, p. 7.

18 Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide: Étude de sociologie* (1897), trad. it., *Il Suicidio. L'educazione morale*, Utet, Torino 1969.

19 Cfr. *Ib.*, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), trad. it., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di M. Rosati, Meltemi, Roma 2005.

epistemologico della nozione di "fatto sociale" e quelle relative allo statuto di realtà del *cogito* cartesiano.

Al livello de *Le regole del metodo sociologico* non si dà accesso univoco alla nozione di "fatto sociale": piuttosto, due sono le vie che ne consentono la costruzione concettuale: quella che si costruisce a partire dal soggetto e quella che dipana, invece, dall'oggetto, ossia, in questo caso, dalla società stessa, a testimonianza di un certo grado di "divisione" del soggetto della scienza. Così, il fatto che l'esito finale di tutta la costruzione concettuale segni una certa incompatibilità complessiva della questione — che, in parte, ricalca la problematica relazione tra *res cogitans* e *res extensa* in Descartes, su cui il soggetto moderno erge la sua problematica costituzione — rende palese una certa "divisione" interna al soggetto della scienza, in polemica contrapposizione ad ogni prospettiva unitaria, ad ogni sintetica conciliazione, propria dell'idealismo speculativo: se due sono le vie d'accesso che conducono ad una definizione complessiva di "fatto sociale", la lettera del testo di Durkheim rivela un'oscillazione tra polo soggettivo e polo oggettivo della conoscenza, che rende la nozione di "fatto sociale" estremamente problematica, se non ad un'analisi superficiale, contraddittoria.

In Durkheim, si assiste, ad un certo punto, ad un repentino cambio della direzione impressa alle sue ricerche, che fa virare la discussione da un piano squisitamente metodologico ad uno ontologico. Se, nello stadio iniziale del suo discorso, fondare la sociologia come scienza vuol dire pensarla come "scienza positiva", iscriverla nel positivismo come corrente di pensiero che tematizza la conoscenza come legata, costitutivamente e non accidentalmente, alla dimensione fenomenica, si assiste ad una vera e propria "curvatura ontologica", che mira, direttamente, alla definizione dello statuto realtà in quanto tale dell'oggetto in questione.

Inizialmente, proprio l'esigenza di tenersi solo ed esclusivamente alla dimensione fenomenico-metodologica fa sì, dunque, che, almeno quanto al discorso sociologico, il suo oggetto, la società, sia sostanzialmente indecrivibile in sé, essendo, piuttosto, metaforizzata. Prima dal diritto e poi dalla religione, legittimando pienamente quella *querelle*, di estremo interesse, relativa alla continuità tra queste due prospettive interpretative, che configurano, in ogni caso una simbolizzazione del vincolo sociale, indicibile in sé, di cui la solidarietà è solo una prima declinazione. In questa prima fase, della società in quanto tale si può presupporre l'esistenza come entità in generale, ma, se considerata come oggetto di studio, la questione cambia. Non è più in questione della sua esistenza "in sé", essendo rinvenibile solo ed esclusivamente attraverso qualcosa che le è esterno, e che ne costituisce un "simbolo percepibile", il cui accesso è possibile per il trami-

te dell'elaborazione del fatto sociale, in guisa di ipotesi. In altri termini, in un primo momento, non basta la presupposizione dell'esistenza della società per inferire da ciò la possibilità di una disciplina scientifica, come la sociologia. Essenziale, invece, la possibilità di discriminare metodologicamente un'entità, che nella fattispecie concreta è il "fatto sociale", su cui ruoterà l'edificazione della sociologia come scienza, di cui, necessariamente, si dovrà predicare l'esistenza.

A partire da questa limitazione, relativa all'oggetto, può dipanarsi un rinnovato "discorso sul metodo", teso a segnare una profonda differenza tra realismo critico e realismo metafisico, tra positivismo scientifico criticamente emendato e modello aristotelico.

La prospettiva cartesiana, assunta consapevolmente da Durkheim, trapiantata nel suo impianto concettuale, non ha come oggetto l'interrogazione sull'esistenza del mondo in quanto tale, investendo la necessità che i risultati dell'analisi metodologica debbano essere vagliati non solo rispetto alla loro esattezza, ma anche alla presunzione della loro realtà, fenomenicamente intesa. Se Descartes interroga il senso comune, ciò accade in subordine all'acquisizione della coscienza individuale come luogo di interrogazione circa l'esperire il mondo: all'interno di un medesimo paradigma teorico, quello cartesiano, relativo ad un dubbio che si è lasciato alle spalle le scempi radicali, si mette in discussione il senso comune, quale indice dell'esperienza sociale. In altre parole, è necessario disambiguare i fenomeni, e ciò accade rispetto ad un'entità "terza", che in Descartes si chiama Dio e in Durkheim "società". L'interrogazione, a questo livello, non verte sull'esistenza della società in se stessa, quale sostanza-sostrato del discorso sociologico, quanto, piuttosto, sulla possibilità di categorizzare adeguatamente la nozione di "fatto sociale", affinché la società stessa possa essere, seppur indirettamente, eretta a soggetto di un discorso scientifico: in questo primo approccio al problema, il senso comune, in quanto tale, in fondo, non è mai chiamato in causa, anzi, è oggetto di un'attenta presa di distanza. Semplicemente, è possibile dire che, di per sé, non significhi alcunché, epifenomeno, a pari titolo, tanto di manifestazioni sostenute da "fatti sociali", quanto di fenomeni del tutto superficiali, epidermici, legati al contagio, alla moda, etc... Rispetto alla prospettiva indotta dal senso comune, diremo che, se assunta come punto di riferimento, qualsiasi manifestazione fenomenicamente rilevabile è un fatto sociale, laddove la sociologia come scienza sarà possibile solo a patto di isolare dei fatti rilevanti dietro la "scorza variopinta del reale". In questo senso, la costituzione della sociologia come scienza "positiva" non concerne, semplicemente, né l'esistenza della società, né l'assunzione della sfera fenomenica ad oggetto

dell'attenzione dello studioso. Diversamente dalla prospettiva indotta dall'assunzione del "senso comune" come punto d'osservazione privilegiato, qualsivoglia fenomeno sociale rileva, solo ed esclusivamente, nella misura in cui è espressione di un'entità fondativa (non logicamente, ma empiricamente, come deposito delle esperienze precedenti), "il fatto sociale": la genesi della nozione di funzione simbolica, al pari di quella di un certo atteggiamento concettuale, l'ideal-realismo, che stringe fatto e valore, si situa esattamente in questo punto.

Simbolica sarà, allora, quella funzione in grado di supportare la significazione sociale, in quanto serbatoio di esperienze precedenti, sedimentate e realisticamente intese: ma di realismo qui si deve certamente parlare ancora quanto al metodo, ma non esclusivamente. La scienza sociologica, oggetto della costruzione durkheimiana, risponde certamente alla questione metodologica, ed è, in questo senso, passata al vaglio della soggetto della modernità, istituendosi nell'impossibilità a rispondere all'aristotelica questione dell'essenza (τί ἐστιν εἶναι), circoscrivendo l'indagine al *come*? L'approccio è qui di stampo metodologico, ma un certo essenzialismo, che prenderà maggiormente corpo nella seconda parte della sua opera, già fa capolino in questo testo, nelle cui pieghe fa capolino una sorta di "approccio immediato all'oggetto".

La discussione si dipana prima *a parte subjecti*, e poi, seppur a margine della precedente, *a parte objecti*: stando al "polo soggettivo" della sua analisi, la risposta all'interrogativo ha luogo su un piano strettamente metodologico: si risponde al *che cosa?* attraverso il *come?*, risolvendo la questione ontologica sul piano epistemologico. Lo studioso transalpino si inerpica sulla difficile strada di una definizione dell'oggetto inteso fenomenicamente, in grado di rispondere ad un'istanza critica, giustificando questa sua scelta con la necessaria sottrazione alle pastoie di un logicismo deduttivistico. L'*apriori* è messo radicalmente in discussione: se i giudizi matematici sono costituiti dal solo aspetto interno del concetto, se la dialettica hegeliana, invece, è la costituzione di quel sapere che tiene insieme in un rapporto biunivoco e costante la scorza variopinta del reale e la sua essenza, in Durkheim, com'è stato giustamente sottolineato, l'oggetto, colto fenomenicamente, quindi esterno all'interiorità della coscienza, ma pur sempre percepito, è in posizione primaria, tale da garantire un approccio critico alla sua stessa definizione. Nella prima parte de *Le regole del metodo sociologico*²⁰, Durkheim, non si esime dal rispondere alla domanda: *che cos'è un fatto sociale?*

20 É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 25-33.

Dunque, possiamo dire che l'istanza metodologica sia declinata inizialmente come antiessenzialistica, soprattutto rispetto all'impossibilità di definire l'oggetto della ricerca a partire dal suo concetto, dal suo in sé, avendo riguardo solo rispetto al suo disporsi fenomenico, esterno, nella ricerca di un collegamento, significativo, ma non necessario tra fenomeno e fatto sociale.

Correlato di questa definizione di "fatto sociale" è la prima delle regole del metodo, forse la più importante, quella in virtù della quale i "fatti sociali" "devono essere considerati come cose"²¹. A partire da questa prima regola, la scientificità dell'elaborazione della nozione di fatto sociale è possibile in virtù del ribaltamento della concezione idealistica della deduzione dell'oggetto dall'idea. Ma che cos'è una "cosa"? Ce lo chiediamo perché la risposta a questa domanda è inclusiva anche di un essenziale chiarimento, relativo a quel troppo spesso trascurato "come": Durkheim, infatti, letteralmente, non dice che i fatti sociali sono cose, ma che, ed è ben diverso, "vanno studiati come cose", anche se non ritiene che la questione della "cosalità" sia risolvibile sul piano del metodo. Una "cosa" è definita alla stregua di "[...] ogni oggetto di conoscenza che non sia naturalmente compenetrabile dall'intelligenza"²², in questo senso, è ideologico e non scientifico quell'atteggiamento che presuppone che tutte le "cose" siano l'effetto di un accesso senza mediazione simbolica, che si diano "a portata di mano", e, quindi, che siano spiegabili e razionalizzabili attraverso il ricorso, per l'appunto, al senso comune. Condizione imprevedibile della conoscenza essenziale dei fatti sociali è la considerazione della loro (in parte relativa) eterogeneità rispetto ai fatti individuali, nonché agli stati di coscienza soggettivi.

È una cosa [...] tutto ciò di cui non possiamo farci una nozione adeguata mediante un semplice procedimento di analisi mentale, tutto ciò che lo spirito giunge a comprendere solo a condizione di uscire da se stesso, per mezzo di osservazioni e di sperimentazioni, passando progressivamente dai caratteri esteriori e più immediatamente accessibili a quelli meno visibili e più profondi.²³

21 Ivi, p. 10. Per Durkheim, tuttavia (*ibidem*): "Non diciamo infatti che i fatti sociali sono cose materiali, bensì che essi sono cose allo stesso titolo in cui lo sono le cose materiali - per quanto in un'altra maniera", ovvero, non esistono "cose in sé", ma solo cose rappresentate socialmente come tali.

22 *Ibidem*.

23 É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 10.

Sicuramente, si potrà cogliere un riferimento, nemmeno tanto velato, alla nozione kantiana di "cosa in sé" (*Dinge an sich*), seppure riletta in termini del tutto originali.

[...] la lezione kantiana del "noumeno" va pensata in termini rigorosamente inversivi: il suo carattere di "illusione" dipende dall'istinto sregolato dell'intelletto intuitivo, che non trova limiti alla sua tendenza naturale a pensare, cioè a produrre forme.²⁴

Purtuttavia, se fuorusciamo da una certa vulgata, tradizionalmente propria di buona parte della manualistica filosofica, possiamo far risalire, in armonia con la nostra ipotesi di fondo, alle problematiche interne pensiero di Descartes lo sviluppo dei filoni razionalistico ed empiristico della filosofia moderna, nonché della stessa problematica composizione kantiana²⁵, per cui l'ascendenza kantiana della riflessione di Durkheim può essere considerata prodromica ad una più ampia lettura in chiave cartesiana del suo pensiero. In questo senso, l'invito a disambiguare il ricco materiale impresso sui sensi da una realtà inaccessibile in sé, è l'esatto corrispettivo di un fenomenismo la cui referenza è in capo ad un soggetto che si interroghi sul carattere di pensabilità del legame sociale. La garanzia di questo procedimento è ricercata proprio nel presupposto, in virtù del qua-

24 A. SIMONICCA, *Il problema della costalità in Durkheim: una rilettura*, in AA. VV., *Dalle Regole al Suicidio. Percorsi durkheimiani*, cit., p. 134

25 Si tratta di una lettura dello sviluppo filosofico della modernità che dobbiamo a Ferdinand Alquié, che coglie in Descartes, seppur in maniera embrionale, tutto lo sviluppo successivo del pensiero moderno, che egli interpreta come una risposta a quella che si definirebbe "divisione soggettiva", tra ragione e sensi, propria del soggetto filosofico-giuridico della modernità, di cui Descartes è, a tutti gli effetti, corifeo. Per lo storico della filosofia francese (*L'idea di causalità da Descartes a Kant*, in *La Filosofia dell'Illuminismo*, vol. IV di AA. VV., *Storia della Filosofia*, sotto la direzione di François Chatelet, ed. it., Milano 1976, p. 141): "Vediamo così giustapposti in Descartes due ispirazioni contrarie, di cui una preannunzia Leibniz e l'altra Kant: l'ispirazione propriamente razionalistica, quella del primo assioma delle *Risposte alle seconde obiezioni*, in cui la causa è detta ragione e in cui Descartes scrive: "Non c'è nessuna cosa esistente della quale non ci si possa chiedere quale sia la causa per cui esiste", e quella espressa dal secondo assioma: "il tempo presente non dipende da quello che lo ha immediatamente preceduto: perciò, per conservare una cosa non ci vuole una causa minore di quella che è servita a produrla la prima volta". Questo secondo assioma invoca la dottrina della creazione continuata: se, in effetti, non possiamo scoprire la causa di un fenomeno in un fenomeno anteriore, Dio diviene l'unica causa concepibile e ogni spiegazione del tipo naturalistico e intratemporale deve essere considerata insufficiente".

le l'oggetto è pensato come esterno tanto alla psiche individuale, quanto al pensiero: se il "fatto sociale" non è inteso secondo questo procedimento, le conseguenze sono rappresentate come un piegare la conoscenza ad influenze soggettive, subordinando quest'ultima ai bisogni del momento, col risultato di produrre un oggetto irreali. Dedurre l'oggetto dall'idea sarebbe, inevitabilmente, degradare ogni acquisizione scientifica, interponendola con dati soggettivi, legati al pensare e al sentire individuale o comunque soggettivo, e, quindi, a desideri, a scopi, ad interessi che non possono aver parte nella costituzione di un sapere scientifico su un qualsiasi oggetto. In questo caso:

In luogo di cercare di comprendere i fatti acquisiti e realizzati, essa si accinge a realizzarne immediatamente di nuovi, di più conformi agli scopi perseguiti dagli uomini: quando si crede in cosa consista l'essenza della materia, ci si mette subito alla ricerca della pietra filosofale. Questo sconfinamento dell'arte nella scienza, che impedisce a quest'ultima di svilupparsi, è d'altronde agevolato dalle circostanze stesse che determinano il risveglio della coscienza scientifica. Infatti, nascendo soltanto per soddisfare necessità vitali, essa si trova naturalmente orientata verso la pratica. I bisogni che è chiamata ad alleviare sono sempre urgenti, e la spingono sempre ad una riuscita: essi reclamano non spiegazioni, ma rimedi.²⁶

La sfida di Durkheim consiste tanto nel voler dimostrare che solo a partire da un radicale spiazzamento (*déplacement*) rispetto al senso comune è possibile giungere ad una conoscenza rigorosa, quanto nel mantenere questa conoscenza ad un livello formale, a-contenutistico, la cui referenza è in capo ad un soggetto individuale, chiamato a misconoscersi come "io attivo" per scoprirsi "semplice effetto" di una costituzione che lo trascende e lo supera di gran lunga. Il sociologo francese constatata come vi sia così scarsa abitudine a trattare scientificamente i fatti sociali che alcune delle sue affermazioni sorprenderanno il lettore. Aggiungeremo, volentieri, l'avverbio necessariamente: non può che esservi che effetto di sorpresa, lì dove l'invito è quello a scartare sistematicamente ogni *prae-notiones*, ogni falsa evidenza, ogni concetto acriticamente formulato da quel soggetto che eleva senza mediazione il suo esser-costituito ad entità attiva, dicendo "io", lì dove, semplicemente, dovrebbe dire "Altro".

Postulare la realtà dell'oggetto, la sua indipendenza da ogni rappresentazione (ribadiamo: postulare, ossia presupporre), è condizione della scientificità dell'impianto complessivo: è in quanto presupposto reale ed ester-

26. É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 36-37.

no ad ogni rappresentazione, che l'oggetto garantisce l'"impresa" scientifica. In questa prima fase della sua ricerca, è solo ed esclusivamente attraverso il ricorso ai sensi che Durkheim fonda questa capacità dell'intelletto di produrre forme: l'oggetto non si dà al soggetto se non "in guisa mediata", e quindi, attraverso quelle impressioni, quelle tracce che, opportunamente disambiguate, consentono al soggetto di circoscrivere un'area di pensabilità scientifica, distinta dal senso comune. Il primo passo di rilievo in questa direzione è proprio la definizione di "fatto sociale", i cui tratti sono delineati nei seguenti termini:

[...] ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una pressione esterna, oppure un modo di fare che è generale nell'estensione della società data pur avendo esistenza propria, indipendente dalle sue manifestazioni individuali.²⁷

Appartiene dunque all'insieme dei "fatti sociali" tutto quell'insieme di segni, convenzioni, stati di coscienza, che mi costringono, nella misura in cui percepisco con chiarezza che la mia opposizione genererebbe una risposta, anch'essa di natura sociale. Non potendo essere confusi né con i fenomeni organici, né con i fenomeni psicologici, perché sono osservati dall'individuo, ma per loro natura lo trascendono, essi costituiscono quindi una nuova specie, e ad essi solo deve essere data la definizione di sociali²⁸; essi, e questo è un punto dirimente, presuppongono l'esistenza della società, in posizione di sostrato, seppure inaccessibile nomenclativamente alla conoscenza.

Purtuttavia, i "fatti sociali" possono essere anche reperiti a partire dall'oggetto, ed è questa la seconda opzione, quella che si dipana a parte *objecti*: si assiste qui ad una "curvatura ontologica" del discorso che supera la prospettiva strettamente metodologica: si tratta di una posizione che viene ribadita ulteriormente anche per quel genere di fenomeni classificabili in quelle che Durkheim definisce "correnti sociali", "fatti sociali" che hanno le stesse caratteristiche di quelli definiti in precedenza, l'essere esterni alla coscienza ed avere un potere di costruzione sull'individuo, ma che sono incarnati in veri e propri "flussi organizzati", e che aprono alla seconda via d'accesso ai fatti sociali, quella della loro diffusione all'interno del gruppo. Per mantenere il tenore critico della sua argomentazione senza scivolare in semplificazioni ontologizzanti, lo studioso transalpino presuppone comunque un certo grado di discordanza

27 Ivi, p. 33.

28 Ivi, p. 27.

tra "fatti sociali" e loro diffusione sociale: sostenere, infatti, che tutto ciò che è diffuso in società equivale ad un fatto sociale, vorrebbe dire negare ogni tenore critico alla sua esposizione, riducendo la sociologia a mera ricognizione del dato.

Il sociologo francese postula l'esistenza di entità, certamente empiriche e non logiche dietro ai fenomeni, e lo fa proprio per mantenersi su un piano di scientificità; così, fenomeno collettivo non equivale, meccanicamente, a fenomeno degno di poter essere generalizzato. Piuttosto: è il fatto che il fenomeno inerisca "essenzialmente" alla dimensione del collettivo che lo rende generale, e non il contrario: dunque, non tutto ciò che è diffuso in società può essere considerato alla stregua di un "fatto sociale", ed è ridondante sottolineare qui come appaia chiaramente quello che è il bersaglio polemico di Durkheim in questo punto: Gabriel Tarde.

Ipostatizzazione?

Certamente: al livello di quello che abbiamo definito "polo oggettivo", l'incedere di Durkheim situa la sua riflessione in un rapporto estremamente problematico, se non critico, con la nozione di generalità; da un lato, infatti:

[...] non è la loro generalità che possa servire a caratterizzare i fenomeni sociologici: un pensiero che si trova in tutte le coscienze particolari, un movimento che tutti gli individui ripetono, non è per questo un fatto sociale.²⁹

Dall'altro, come osserva, in maniera del tutto pertinente, Besnard:

[...] al centro della seconda definizione di fatto sociale fornita da Durkheim, si trova la generalità del fenomeno di una società data, a condizione, è vero, - e Durkheim insiste su questo punto -, che a questa caratteristica se ne aggiunga una seconda che è "essenziale", vale a dire che questo fenomeno deve avere "un'esistenza propria, indipendente dalle sue forme individuali".³⁰

Quest'oscillazione, pur rilevando in questo campo, non può essere spiegata esclusivamente tramite il ricorso all'opposizione polemica a Tarde, per il quale ogni fenomeno individuale, e da qui la rilevanza dell'imitazione, è *de jure*, sociale.

Al livello della costruzione e degli sviluppi teorici successivi della nozione di "fatto sociale", a rilevare è la problematica connessione tra sogget-

29 Ivi, p. 29.

30 P. BESNARD, *Un momento di svolta nella biografia intellettuale di É. Durkheim*, in AA. VV., *Dalle Regole al Suicidio. Percorsi durkheimiani*, cit., p. 33.

to e oggetto, tra una definizione che si fa prima tramite il metodo e poi attraverso l'oggetto stesso e che, in quest'ipotesi ricostruttiva, avvicina Durkheim a Descartes, ben oltre la lettera e l'intenzione dei suoi testi.

La nostra definizione comprenderà quindi tutto l'oggetto da definire se diremo che è un fatto sociale ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una costrizione esterna - oppure un modo di fare che è generale nell'estensione su una società data, pur avendo esistenza propria, indipendente dalle sue manifestazioni individuali.³¹

Il legame con cui il sociologo francese tenta di legittimare la sua costruzione, giustapponendo costrizione e generalità, non rende più solido il tutto. Per quanto si sforzi di pensare empiricamente a questo sostrato, con l'argomento che esso si impone nelle singole parti della vita sociale perché appartiene *de iure* alla totalità sociale, costituendo un insieme di pratiche sedimentate nel tempo e tramandate con l'autorità della tradizione, col procedere dell'argomentazione si assiste ad un progressivo conferimento di sostanza ontologica all'argomentazione da parte di Durkheim, che ne rende equivoco lo statuto epistemologico, che inizialmente si disponeva sul versante dell'ipotesi, compromettendo, seppure in parte, la sua stessa ispirazione.

Seppur con finalità legate al tenore epistemologico dell'argomentazione, si ipostatizza la realtà di determinate entità, dietro quei fenomeni che dovevano restare l'unico ambito di osservazione verificabile, in ossequio a quell'ispirazione positivistica che, anche in polemica con Comte, Durkheim non ha mai rinnegato. In un primo tempo, è la coscienza individuale, in quanto tale a valutare l'esistenza di un fatto sociale, seppur non introspezzionisticamente, attraverso la percezione del grado di costrizione sociale esercitato su di essa, poi, si pone come esistente in sé quella società che si vuole conoscere in posizione di sostanza-sostrato, infine, si presuppone l'esistenza di un "deposito organico" di fenomeni collettivi, che soli possono render ragione della fenomenologia sociale, conferendo ad essi lo statuto di fatti-valori.

Primo tra tutti, il diritto positivo. Pur non condividendone il tenore complessivo, sembra, in definitiva, estremamente plausibile sul punto la posizione di Paoletti, quando sostiene: "La connessione fra il discorso epistemologico e quello ontologico resta problematica: le Regole sono come sospese nel vuoto"³².

31 *Ibidem*.

32 G. PAOLETTI, *Durkheim e il senso comune*, in *Dalle Regole al Suicidio. Percorsi durkheimiani*, p. 124.

Sviluppi successivi: Il Suicidio e Le forme elementari della vita religiosa

Né si comprende la difficoltà di Durkheim, se non tenendo conto anche del fatto che la sua tensione è rivolta alla concettualizzazione di ciò che, nella vita sociale, si dà come spontaneo, invisibile, profondo, inaccessibile al lavoro dell'astrazione concettuale: tutto ciò conferisce ulteriore spessore alla biforcazione del suo discorso, i cui momenti esplicativi si dispongono su di un duplice asse, esterno ed interno. Quella che resta è una palpabile tensione, tutta interna ad un metodo, che "fa oscillare la spiegazione sociologica durkheimiana tra l'esterno e l'interno, aprendo, infine, una frattura senza mediazione tra l'oggettivo e il soggettivo"³³.

La strada intrapresa nella definizione della nozione di "fatto sociale" costituisce i poli, soggettivo e oggettivo, in posizione dissimmetrica, tentando un superamento di quest'aporìa e ricentrando, di fatto, la sua definizione intorno al "senso comune", con l'effetto di riabilitarlo, almeno formalmente, dopo la destituzione, pure precedentemente operata, in nome di ragioni legate al metodo. La torsione radicale, in base alla quale in precedenza si era cercato di fondare la scienza sociologica sulla messa in discussione radicale del comune sentire, si affievolisce progressivamente, e l'esperienza "normale" diviene il luogo per eccellenza nel cui alveo valutare la possibile esistenza di fatti sociologicamente rilevanti. Di fatto, nello sviluppo successivo della teoria durkheimiana, sarà all'interno della varietà fenomenica del sociale che si tratta, sempre più, di discernere tra fenomeni-estesi *tout court* e quindi "semplicemente", e fenomeni estesi, perché, invece, rilevanti scientificamente.

L'essenziale di quest'approccio è presente negli ulteriori sviluppi della ricerca del sociologo, con la particolarità che il "punto archimedeo" che fa da fulcro alla definizione di "fatto sociale" è costituito dalle "rappresentazioni collettive"; su cui progressivamente finisce per convergere tutta la prospettiva durkheimiana. Il fatto che queste ultime siano al centro della riflessione, fa sì che si riproponga la necessità di discernere tra stati psichici inessenziali, soggettivi, legati all'imitazione e comunque relegabili alla dimensione immaginaria, e idee "oggettive", che riposano sull'esistenza di un ente più esteso e irriducibile alla dimensione individuale, che resta pur sempre la referenza di ogni "rappresentazione collettiva"³⁴.

33 C. TAROT, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, cit., p. 233.

34 Pienamente condivisibile, sul punto, l'affermazione di Paoletti, in virtù della quale (*Durkheim e il senso comune*, cit., pp. 127-28): "In quanto Durkheim considerava adesso la società essenzialmente fatta da rappresentazioni collettive, fra essa e

Quest'ultima, notoriamente, è percepita come tale da singoli, e il problema è di appurarne la rilevanza da un punto di vista ontologico, premesso che in questione, qui, non è la loro essenza logica, quanto piuttosto il fatto che costituiscono, come già evidenziato poco sopra, un "deposito" di consuetudini stratificate nel corso del tempo, che finiscono per costituire, in maniera del tutto inconscia, la "stoffa" dell'azione individuale.

Per quanto la nozione di "fatto sociale" sia progressivamente sostituita dalla nozione di "rappresentazione collettiva", ciò non muta il tenore generale dell'argomentazione di Durkheim: sul punto in questione, il riferimento a Descartes, e in particolare, alle sue *Meditationes*, si rivela in tutta la sua stringenza. Ne *Il suicidio*, l'argomentazione di Durkheim è fedelmente cartesiana, riprendendo per intero le argomentazioni proprie della *Mediazione Terza*, il cui titolo è *L'esistenza di Dio*.

La teoria cartesiana dell'idea è tutt'altro che univoca, strutturandosi su due versanti: da un lato, essa è l'immagine di un modello, che solo può essere considerato reale, dall'altro, è considerata essa stessa cosa. Nel *Discorso sul metodo*, in questione non ci sarà mai la differenza tra idea vera e falsa, perché vero e falso si danno solo ed esclusivamente in rapporto ad una realtà esterna, cosa che non è in questione al livello metodologico: essendo quest'ultimo tutto interno alla scienza, non affrontando dunque questioni metafisiche, non fornisce alcuna risposta su questo piano, che possiamo definire senza tema di smentite, ontologico.

Se la questione della verità dell'idea si pone ad un livello che è, piuttosto, strettamente metafisico, il suo statuto teorico è l'oggetto delle *Meditazioni*, allorché Descartes distingue, dell'idea, ciò che è oggettivo (che cade, cioè, nel dominio del soggetto) e che è pura rappresentazione, differenziandolo da ciò che è oggettivo (che cade, cioè, nel dominio dell'oggetto), e che è, necessariamente, oltre il rappresentato. Così, l'idea, oltre alla sua realtà psicologica, sarà considerata in base alla sua realtà "oggettiva", ossia al legame che si istituisce tra la sua realtà psicologica e la realtà formale del suo oggetto.

Nella *Terza Mediazione*, lo sforzo di Descartes va nella direzione della ricerca di quelle che tra tutte le rappresentazioni soggettive possono essere considerate oggettive, ossia aventi la propria ragion d'essere in un essere infinito che ne giustifichi l'estensione. In questo senso, l'io stesso, non può che essere pensato, se non a partire da una sostanza infinita, ma quest'af-

la sua rappresentazione (simbolica o scientifica) c'è omogeneità di natura. Questo rafforza, almeno in apparenza, la posizione di Durkheim, perché non è più questione di un salto dall'idea/rappresentazione all'esistenza del suo contenuto (la società), ma la rappresentazione è già la realtà sociale per eccellenza".

fermazione non può essere ridotta al solo io: piuttosto, di ogni essere finito è necessario pensare che la sua esistenza non possa essere pensata, prescindendo da un ente infinito. Descartes può così elaborare un criterio, che renda intellegibile, all'interno delle rappresentazioni soggettive, quelle ontologicamente connotate:

Mi si presenta però ancora un'altra strada, per ricercare se fuori di me non esista pur qualcosa, di ciò di cui ho in me le idee. Per cominciare, in quanto le idee sono soltanto modi di pensare, fra esse non riconosco differenza alcuna, che sembrano procedere da me tutte nella stessa maniera; però è chiaro che sono alquanto diverse una dall'altra, in quanto una rappresenta una cosa, l'altra rappresenta un'altra cosa. Senza dubbio, infatti, quelle che mi rappresentano delle *sostanze* sono qualcosa di più, o, per dir così, contengono più realtà "oggettiva", che non quelle che non mi rappresentano soltanto dei modi, ossia degli accidenti; e, fra le idee di sostanze, a sua volta quella con cui concepisco un Dio sommo, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente, creatore di tutto quanto sia fuori di lui, di certo ha più realtà "oggettiva", che non le idee, che mi rappresentano sostanze finite.³⁵

Allo stesso modo, al centro dell'attenzione di Durkheim vi sono le rappresentazioni "oggettive", nel senso che sono da interpretarsi non come semplici stati individuali, ma come "cose", rappresentazioni dotate di sostanza perché riferibili a qualcosa di maggiormente esteso dell'oggetto su cui vertono quando sono considerate come entità psicologiche. Solo in questo senso le rappresentazioni possono essere intese come "idee-forza", come esterne ed obbligate all'individuo: ciò comporta, innanzitutto, che quelle tendenze proprie dei pensieri collettivi siano di natura diversa da quelli individuali, al punto che le forze collettive non possono essere risolte in una considerazione di tipo psicologico, avendo una propria referenza in una realtà più estesa di quella individuale.

Per il sociologo:

Quando si parla di tendenze o di passioni collettive, si è di solito portati a vedere, in queste espressioni, semplici metafore o modi di esprimersi non indicati nulla di reale se non una specie di media tra un certo numero di stati individuali. Ci rifiutiamo di considerarli cose, forse *sui generis* che dominano le coscienze singole. Nondimeno quella è la loro natura, e la statistica lo dimostra con estrema evidenza.³⁶

35 R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641), trad. it., *Meditazioni metafisiche*, trad. e cura di S. Landucci, Roma-Bari 1997.

36 E. DURKHEIM, *Il Suicidio. L'educazione morale*, cit., p. 367.

La disamina delle statistiche relative al suicidio porta alla conclusione che gli stati sociali differiscono qualitativamente dagli stati individuali, e che esistono indipendentemente dagli individui, per quanto si fenomenizzino sono all'interno della dimensione individuale. In questo senso:

Dunque, poiché atti morali quali il suicidio si riproducono con una uniformità non soltanto eguale, ma superiore, noi dobbiamo ammettere che essi dipendano anche da forze esterne all'individuo. Ma essendo tali forze solo morali e non essendoci al mondo al di fuori dell'uomo singolo altra entità morale che la società, debbono per forza essere sociali.³⁷

Cartesiana è, in definitiva, l'intera costruzione della nozione di "fatto sociale" prima, di "coscienza collettiva" poi, imperniata sulla perfetta simmetria generata dall'adozione di un modello di causalità che esclude l'elemento materiale, a favore della sola "causa efficiente": una cosa che ha una certa realtà formale, cioè un certo grado di perfezione, non può che essere prodotta da una causa che contenga formalmente o eminentemente quella stessa realtà o perfezione.

Così come, ancora, cartesiano è il giudizio negativo, se non sprezzante, nei confronti della coscienza comune e dei suoi contenuti che dà a Durkheim l'occasione per ribadire la superiorità delle rappresentazioni collettive, nonché la consistenza ontologica di fatti sociali come la morale e il diritto. In questo senso:

Il più non può, miracolosamente, nascere dal meno. Se la coscienza comune altro non è che la coscienza più generale, non può elevarsi al di sopra del livello volgare. Allora, donde provengono quei precetti elevati e imperativi che la società si sforza di inculcare nei suoi figli, e di cui impone il rispetto ai suoi membri? Non è senza ragione che le religioni e, al loro seguito, tante filosofie, considerano la morale come una entità che può esistere solo in Dio. Il pallido e tanto incompleto abbozzo contenuto nelle scienze individuali non può considerarsi il tipo originale, ma semmai una riproduzione infedele e grossolana del modello che, quindi, deve trovarsi in qualche posto, fuori dall'individuo. Ecco perché l'immaginazione popolare, col suo semplicismo, la realizza in Dio. La scienza, certo, non può fermarsi a questa concezione, e nemmeno dovrebbe conoscerla. Ma se lo accantoniamo, non ci rimane altra alternativa se non lasciare la morale campata in aria, non spiegata, oppure di farne un sistema di stati collettivi. O essa non proviene da alcunché che sia dato nel mondo dell'esperienza, oppure viene dalla società. Essa può esistere solo nella coscienza, e se non è quella dell'individuo, è quella del gruppo.

37 Ivi, p. 371.

Dobbiamo però ammettere che la seconda, lungi dal confondersi con la coscienza media, la supera da ogni parte.³⁸

Il sociologo incardina la sua riflessione sempre più all'interno di quello che abbiamo indicato come "il polo oggettivo" della definizione di fatto sociale³⁹, cosa che procede di pari passo con un ricentramento sempre maggiore della sua attenzione sulle "rappresentazioni collettive" in campo morale e sullo Stato in campo normativo.

Stato e rappresentazioni collettive, realtà inizialmente oggetto di una problematica significazione concettuale, sono successivamente colte in un rapporto "organico", "realistico", con la dimensione dell'oggettività, per il fatto di costituirsi come entità qualitativamente complesse.

Per quanto Durkheim non ceda mai sul versante della sua prossimità al materialismo storico⁴⁰, nel senso che la storia di una società non può essere colta che a partire dalla coscienza che i soggetti ne hanno, quella che prima era una semplice rappresentazione esterna, che simbolizzava il legame sociale senza identificarsi completamente con quest'ultimo, ora diviene il luogo elettivo dell'analisi, con delle ricadute politicamente equivocate, funzionali ad una ricomposizione organica della società, e quindi, tendenzialmente elusive della dimensioni del conflitto politico.

Possiamo collocare *Le Forme elementari della vita religiosa*⁴¹ in continuità con quest'ispirazione, con una specificazione: Durkheim non valida semplicemente gli stati della coscienza collettiva in sé, né si premura stavolta di vagliarne la realtà-oggettività sondandone l'eventuale consonanza con forze morali qualitativamente superiori, in grado di legittimarne lo statuto. Piuttosto, il discrimine tra rappresentazioni collettive rilevanti e non, è ricercato sovrapponendo all'origine logica del fenomeno, origine sempre cartesianamente intesa, l'inizio materiale del fenomeno oggetto di osservazione. Qui, è un processo che definiremmo "socializzazione dell'origine logica" a realizzare un duplice scopo: da un lato quello della costruzione di un discrimine tra rappresentazioni collettive, che non possono essere considerate alla luce del medesimo statuto di realtà, dall'altro, quello realizza-

38 É. Durkheim, *Il Suicidio. L'educazione morale*, cit., p. 380.

39 *Ibidem*.

40 Durkheim delinea un bilancio del suo rapporto teorico con il materialismo storico in occasione della recensione a: A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, in "Revue philosophique", XLIV, 1897, pp. 645-651, trad. it., *La concezione materialistica della storia*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 261-271.

41 Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), *Le forme elementari della vita religiosa*, cit.

zione comitiana della "legge dei tre stadi", ossia di una considerazione del tutto immanente, positivizzata, del fenomeno religioso, che ne faccia emergere il sostrato e le funzioni sociali. Come il "fatto sociale" legittimava l'attribuzione di oggettività di alcune forme di coscienza solo in quanto fenomeno empirico, sedimento consuetudinario realizzato nel corso degli anni e in grado di influenzare lo stato delle società attuali, così l'origine logica del fenomeno è reperito nella sua "forma elementare" più pura, che non è una forma logica, bensì storica. Per Durkheim, pur fuoriuscendo da un paradigma di causalità materiale, si tratta di ritrovare l'intelligibilità dei fenomeni sociali rilevanti (credenze religiose, regole morali, precetti giuridici, di tecniche estetiche), di renderne ragione risalendo ad un loro archetipo, inteso come forma pura, per poi dimostrare come questa, contaminandosi, abbia dato luogo alla forma attuale, oggetto dell'interesse del sociologo:

Orbene, si comprende facilmente l'importanza che riveste, per questa serie di spiegazioni progressive, la determinazione del punto di partenza dal quale esse si muovono. Era un principio cartesiano che, nella catena delle verità scientifiche, il primo anello ha un'importanza fondamentale. Certamente, non si tratta di porre alla base della scienza delle religioni una nozione elaborata in modo cartesiano, cioè un concetto logico, un puro possibile, costruito con le sole forze dello spirito.⁴²

Cartesiano è il metodo, ma non il contenuto: non un concetto logico, ma una rappresentazione oggettiva sarà all'origine della catena degli effetti successivi, nell'ambito di un procedimento in virtù del quale:

Semplice che sia il sistema che noi abbiamo studiato, vi abbiamo ritrovato tutte le grandi linee e tutte le principali attitudini rituali che sono alla base delle religioni, anche di quelle più avanzate: distinzione delle cose in sacre e profane, nozioni di anima, mente, personalità mitica, di divinità nazionale e anche internazionale, culto negativo con le pratiche ascetiche che ne rappresentano la forma esasperata, riti d'oblazione e di comunione, riti imitativi, riti commemorativi, riti piaculari, niente vi manca di essenziale.⁴³

Gli esiti del reperimento di quella che abbiamo definito "socializzazione dell'origine" sono tali che, progressivamente, la sua ricerca si centra sulle forme delle "rappresentazioni collettive": non per questo, però, intendere cedere sul versante critico, nel senso di considerare queste ultime di per

42 Ivi, pp. 53-54

43 Ivi, p. 54.

sé oggettive. Da un lato, la rappresentazione non è più, come nell'ipotesi soggettiva delle regole, esterna alla realtà sociale, e quindi in grado di rendere ragione del modo in cui da questa era prodotta, nonché della distorsione ideologica che si operava in questo *transfert*. Dall'altro, e questo è vero sia per il *Suicidio* che per *Le forme elementari*, sarebbe errato considerare come "vere" le rappresentazioni collettive, solo perché esistenti: esse restano sempre "oggettive", solo alla luce di un discrimine, che non può che essere frutto di un lavoro preliminare, proprio della scienza sociale. Purtroppo, questo discrimine posto dal metodo si assottiglia davvero molto nel corso dell'opera di Durkheim.

In un suo importante studio, Pickering cita Parsons, per il quale le *Forme elementari* starebbero a percorrere lo strutturalismo francese, per la loro insistenza sul "realismo simbolico". A questo livello, la simbolizzazione in Durkheim, sostanzialmente schiacciata sulla nozione di "rappresentazione collettiva", può essere considerata una modalità per risolvere l'opposizione tra due modalità di spiegazione (soggettiva/oggettiva), entrambe insufficienti; resta, però, un problema di fondo: quale il suo statuto?

In definitiva, ci sembra di poter validare la tesi che l'opera di Durkheim tenti costantemente di realizzare, con una sua coerenza interna, un sincretismo che si vuole efficace tra filosofia critica e istanze positivistiche: a fondarsi è una nuova categoria di oggettività, che in un certo senso è pensata in grado di superare la dicotomia epistemologica realtà/dover essere, la cui esemplificazione riposa sul sincretismo tra rappresentazione collettiva e sfera simbolica.

La posta in gioco della creazione del sapere sociologico, in grado di imporsi anche al livello del "discorso dell'università", è, lo si ribadisce, la creazione di un sapere che, avendo ben presente la crisi dei saperi tradizionali e i rischi dell'incombente pragmatismo, si impianti su di un'area "terza", che tiene insieme, nell'incrocio tra istanze epistemologiche ed esperienza sociale, validità ed efficacia. Sulla base di questa ipotesi, ci sembra di poter entrare nel vivo delle questioni su cui gli studiosi di Durkheim a lungo si sono confrontati, sostenendo che non è in questione l'esistenza o meno della società come supporto ontologico del suo edificio teorico, essendo questa funzione assolta dalla nozione di "fatto sociale", né, tantomeno, che ci possa essere una differenza sostanziale tra il "pensare i fatti sociali come cose" e il loro "essere cose".

La nozione di generalità, così come s'impone nella riflessione sociologica, centrata su un accertamento critico della regolarità di certe manifestazioni, pur dipanandosi da un'istanza epistemologica, è essenzialmente realistica. Così, quella che, in barba ad ogni oggettivismo "ingenuo", vuole

qualificarsi come impresa epistemologica, legata essenzialmente alla definizione realistica delle proprie categorie così come alla sperimentabilità dei propri assunti, nel corso del suo sviluppo pare trascinare da un ordine di questioni legate al metodo, per costituirsi ontologicamente, quale sostrato, pur sempre empirico, dell'ordine fenomenico.

Durkheim e Descartes, in altri termini, patiscono entrambi, su versanti per certi versi affini, per altri meno, un certo sviluppo sostanzialistico, se non idealistico del proprio metodo, inaugurando quella tendenza, così trisamente in auge nella contemporaneità, ad ipostatizzarne i risultati in senso realistico, a sua volta regolativo di assunti normativi, con il risultato, sorprendente quanto paradossale, di invocare una politica per far funzionare una teoria. Durkheim non riesce ad esimersi dall'elevare al rango di "tipicità" quelli che pure sono semplici dati, senza giustificare appieno la matrice teorica: esemplare, in questo senso, la confusione tra "semplice" ed "elementare" a proposito della vita religiosa: come correttamente evidenzia Lévi-Strauss: "È evidente che qui ci troviamo di fronte a una confusione tra il punto di vista storico e quello logico; tra la ricerca delle origini e quella delle funzioni"⁴⁴.

In fondo, le vicissitudini novecentesche del concetto di funzione sociale, *in nuce*, sono presenti già al livello della costituzione della sociologia come impresa scientifica: nel passaggio alla positivizzazione del sapere sociologico attraverso la ricerca delle sue "condizioni di possibilità", la nozione di "fatto sociale" in Durkheim, in maniera esattamente speculare al *cogito* cartesiano, è oggetto di un processo di progressiva ipostatizzazione, che determinerà in maniera sempre crescente l'orientamento della sua riflessione, nel senso che i fatti sociali, da momenti concettuali propri dell'edificazione della sociologia come scienza corrono il rischio di costituirsi, progressivamente, alla stregua di quella "funzione simbolica" che, pur configurandosi come ipotesi, nata da un'istanza critica, finisce per essere pensata, ingenuamente, come condizione materiale dell'esistenza della società. In un certo senso, il *cogito* cartesiano e la nozione di "fatto sociale" in Durkheim, rivelano non solo una genesi comune, ma un comune destino: l'impropria declinazione idealistica che ne hanno fatto i rispettivi esecuti, in virtù della quale si vorrebbe muovere la politica per il ripristino delle condizioni (sociali) di intellegibilità della vita psichica, segno (prognostico, direbbe qualcuno) della barbarie concettuale fortemente caratteristico del nostro tempo.

44 C. LÉVI-STRAUSS, *La sociologie française* (1947), trad. it. *La sociologia francese. Dalle origini al 1945*, trad. it., Mimesis, Milano 2013, pp. 53-54.

SARANTIS THANOPOULOS

LA LEGGE DEL DESIDERIO

Desiderio e soggettività

Sebbene non lo ignorasse, Freud non ha fatto uso del concetto di *soggetto-Io*. Certamente non usava il concetto di *Io* come suo corrispettivo: non poteva vedere nell'*Io* il soggetto filosofico della coscienza, cioè nel senso "forte" in cui tradizionalmente è stato posto, visto che lo concepiva come dimensione organizzata dell'*Es* e in parte inconscio. Freud era ugualmente lontano da intendere l'*Io* come soggetto sbarrato, radicalmente diviso tra il soggetto (pulsionale) dell'inconscio e il soggetto della parola, secondo la prospettiva lacaniana. Dicendo che "l'*Io* non è padrone in casa propria", ha messo l'accento sul l'esistenza di una casa comune dell'*Io* e della vita pulsionale. In questa casa l'*Io* non può certo pretendere di farla da padrone: Ma le due spiegazioni – che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono per sé stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'*Io* e gli si sottomettono – equivalgono all'asserzione che l'*Io* non è padrone in casa propria¹.

Nella metafora che Freud ha usato per rendere più vivida la sua asserzione, l'*Io* è il *Re*, la coscienza è il primo ministro e le forze pulsionali e i processi inconsci ad esse associate sono il popolo. L'*Io* non può governare "come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere fra il popolo per ascoltarne la voce". Tra l'*Io* e il suo coinquilino Freud non mette una divisione insormontabile, ma un *principio di continuità nella discontinuità*, un equilibrio conflittuale tra parti differenziate della materia umana, che ha il suo centro di gravità nella rimozione. Se quindi Lacan, riprendendo un tema

1 S. FREUD, *Eine Schwerkheit der Psychoanalyse* (1917), trad. it., *Una difficoltà della psicoanalisi* (1917), in Cesare L. MUSATTI, *Freud. Con Antologia freudiana*, Bollati-Boringhieri, Torino 1986, pp. 244-252.