

UN DELIRIO BEN FONDATO: ASPETTI PSICOLOGICI DEL PENSIERO DI DURKHEIM (1)

Ornella Mastrobuoni

A leggere *Le forme elementari della vita religiosa* di Emile Durkheim si rimane colpiti da quella che lì per lì sembra un'evidente contraddizione. L'immagine di Durkheim che le letture sociologiche e antropologiche trasmettono è quella di uno studioso fermamente positivista – l'erede per eccellenza di Comte – e dal razionalismo intransigente. La letteratura antropologica inglese, in particolare, disegna le linee di un sociologo palesemente ostile alla psicologia, che appare a lui (e agli antropologi inglesi, fedeli persecutori della sua opera) un territorio torbido, infido, perturbante. Si sa inoltre che era un uomo profondamente segnato dalle sue origini ed educazione: era e si sentiva "figlio di rabbino". Insomma: una personalità nel complesso rigida, monolitica, senza aperture.

Tutt'altro che conforme a questo è il ritratto che di lui presentano le *Forme elementari*. L'opera più letta e la più contestata di Durkheim, opera complessa, che racchiude idee e materiale sufficienti per ben più di un libro solo, le *Forme elementari* rivelano un Durkheim che indubbiamente conosceva la psicologia del suo tempo o, quanto meno, quella "psicologia delle folle" di cui Le Bon era il rappresentante più noto, e di cui lo stesso Freud si era interessato. Anzi, egli appare tanto aperto alle suggestioni che essa offriva da servirsi del suo stesso linguaggio.

Arrivati alle pagine centrali – numericamente centrali, ma soprattutto concettualmente – di quel libro, ci si accorge che non solo la sua terminologia è quella dell'ottocentesca "scienza dell'anima", ma che lo stesso nucleo fondamentale dell'ultima grande opera di Durkheim è un'ipotesi psicologica. Insomma: non solo Durkheim faceva uso di parole come sensazioni, sentimenti, passioni, emozioni, eccitazione, delirio; e poi: anima sociale, spirito,

coscienza collettiva, energia mentale, forze morali. Ma, di più, adoperando questo linguaggio aveva elaborato la "teoria dell'effervescenza", in virtù della quale spiegava (e scusate se è poco) l'origine della religione e le riaffermazioni continue della società.

La sfida è intrigante: come conciliare il Durkheim positivista – e si ricordi che Comte negava la necessità di una scienza psicologica – e razionalista, con il Durkheim delle *Forme elementari*, così attratto dal frasario e dalle concezioni della psicologia del suo tempo? A ciò si aggiunga che la letteratura, quando non sottolinea l'atteggiamento anti-psicologico di Durkheim, arriva ad ignorare del tutto la presenza di una tematica psicologica nelle opere del sociologo francese. Si conosce in antropologia quel fenomeno che Firth ha ironicamente chiamato l'"evitazione rituale" della psicologia, e ci si può chiedere se il silenzio diffuso della critica sugli aspetti psicologici del pensiero di Durkheim non sia da attribuire appunto a quel fenomeno.

Questo lavoro nasce dalla curiosità di capire come e perché un uomo vissuto a cavallo tra XIX e XX secolo, di cultura ebraica e sostanzialmente laico, un moralista, uno scienziato che aborrisce tutto ciò che sospettava di irrazionalismo, fosse poi affascinato dal mondo delle forze irrazionali per eccellenza: le emozioni e i sentimenti umani, e dalla sfera dell'inconscio collettivo: i comportamenti degli uomini riuniti nel corso di cerimonie religiose.

Lo studio ha confermato l'esistenza del secondo Durkheim, che tuttavia non cancella la realtà del primo: se mai si sovrappone ed intreccia ad essa, creando il ritratto di un personaggio complesso, a volte ambiguo – e forse per questo più moderno e fecondo.

Si intuiva che Durkheim, figlio, come tutti, del suo tempo, doveva aver trovato nel proprio ambiente culturale i germi di quell'ambiguità: nella cultura francese tra '800 e '900, e in particolare nelle concezioni psicologiche correnti, andavano cercate le fonti delle teorie che egli avrebbe poi originalmente elaborate.

È stato possibile accertare che il sociologo francese non solo aveva studiato, e a fondo, la psicologia del suo tempo, ma la sua sociologia si poteva definire – e lo aveva fatto lui stesso – una psicologia, sia pure "speciale" (Durkheim 1901: 704), sia pure "collettiva" (Durkheim 1963c: 163). Tuttavia Durkheim non ha mai dedicato uno studio, una monografia alla psicologia *tout court*, non ha mai elaborato una teoria sistematica, comprensiva e finita delle sue concezioni psicologiche. Egli ha, sì, scritto alcuni articoli essenziali di contenuto prettamente psicologico; ma, al di là di questi, si può dire che non esista un suo scritto nel quale non

siano presenti, in modo più o meno esplicito, considerazioni di carattere psicologico.

I temi fondamentali della psicologia durkheimiana si sono rivelati, per la maggior parte, gli stessi che i filosofi dell'anima da una parte e i più moderni psicologi sperimentali dall'altra andavano dibattendo tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo: la natura delle idee e dei concetti, il meccanismo del pensiero collettivo, l'esistenza dell'inconscio, le modalità di comportamento delle folle. Questo lavoro, senza avere la pretesa di esaurire un argomento tanto ampio quanto poco sondato dalla critica, vuol mettere in luce, attraverso riflessioni sparse, la complessità e la problematicità di Durkheim psicologo.

Racconta Lukes (1973: 53) che, dopo una rapida incursione nel campo della ricerca psicologica compiuta nel secondo anno di frequenza dell'*Ecole Normale Supérieure*, l'attenzione del giovane Durkheim si spostò decisamente verso la filosofia: ciò non significa tuttavia che, a partire da quel momento, egli abbia perso di vista il dibattito psicologico in corso in quegli anni.

Non si dimentichi, innanzitutto, che la psicologia era parte del programma della filosofia insegnata nelle università francesi e — scrive lo stesso Durkheim (1975b: 422) — «essa sembra addirittura esservi in primo piano». La psicologia francese alla fine dell'800 era infatti «quella parte della filosofia che ha per oggetto la conoscenza dell'anima e delle sue facoltà considerate in se stesse, e studiate attraverso il solo mezzo della coscienza» (cit. in Lazzeroni 1956: 20). Ma di quale filosofia, e, di conseguenza, di quale psicologia si trattava? Per buona parte del XIX secolo, a esercitare una vera supremazia sul pensiero francese, diffondendovi un orientamento spiritualistico ed idealistico, fu la scuola di Victor Cousin (1792-1876) e degli «spiritualisti eclettici». La psicologia ch'essi insegnavano era una nebulosa e astratta «teoria delle facoltà mentali» tutta fondata sulla semplice introspezione: bastavano l'osservazione e la riflessione interiore per scoprire che ad ogni facoltà della psiche corrisponde una distinta operazione mentale.

Era questa dottrina, superficiale mescolanza di postulati metafisici e popolare buon senso, che aveva indotto Comte ad escludere la psicologia dal novero delle scienze, e ancora Durkheim in essa si era imbattuto nel corso dei suoi studi.

Ma il panorama della psicologia europea e francese in particolare era, negli anni a cavallo tra '800 e '900, estremamente sfaccettato e complesso: campo di studi per filosofi e metafisici, la psico-

logia era anche dominio di fisici, anatomo-fisiologi, psichiatri e medici di professione, e si avviava proprio allora a diventare una disciplina sperimentale. Tra 1800 e 1870, soprattutto in Germania, sotto la spinta delle recenti scoperte della chimica, della fisica e della fisiologia, si intraprendono ricerche sulla localizzazione cerebrale delle funzioni della mente e sui processi di sensazione e percezione: queste ricerche portano alla definizione di una "psicofisica" prima e di una "psicofisiologia" o "psicologia fisiologica" poi, i cui rappresentanti – Herbart, J. Müller, Helmholtz, Lotze, Fechner – tentano di formulare leggi positive sul funzionamento della mente, grazie all'introduzione della misura in psicologia, cioè attraverso l'analisi sperimentale in laboratorio. Da questi studi prese avvio la psicologia scientifica o sperimentale.

Anche di questa psicologia Durkheim mostra di possedere ampia e approfondita conoscenza; anzi rimpiange spesso di essere entrato in contatto con essa piuttosto tardi, solo dopo la sua *agrégation* (cfr. Davy 1919: 181-198). Fu infatti nel 1885 che il sociologo conobbe il grande clinico e sperimentatore francese Theodule Ribot a Parigi – e ne seguì i corsi – e nel 1886 Wilhelm Wundt, considerato il fondatore della psicologia sperimentale, a Lipsia, e di essi studiò e apprezzò l'opera.

Se è vero che Durkheim espresse in più occasioni un'esplicita sfiducia nei confronti della psicologia – e la critica sembra essersi genericamente fermata a queste asserzioni –, è necessario tuttavia precisare che la psicologia che egli condannava era in primo luogo quella filosofia dell'anima, superficiale e inaffidabile metafisica, teorizzata dagli spiritualisti eclettici, e in secondo luogo la psicofisiologia, i cui esiti riduzionistici e materialistici (troppo spesso, infatti, essa riportava le manifestazioni psichiche al piano del "fisico") non potevano certo convincere l'"iperspiritualista" Durkheim (2). In alcuni suoi scritti troviamo, al contrario, chiara testimonianza della sua stima per la psicologia sperimentale di Ribot e Wundt.

A Ribot (1839-1916) – che ebbe il merito di costruire una psicologia finalmente autonoma, con un proprio oggetto di studio: i fenomeni psicologici, le loro leggi e le loro cause immediate, e un proprio metodo ispirato a quello delle scienze naturali –, alla sua "grande rivoluzione" (Durkheim 1963a: 46), Durkheim dedica forte attenzione nell'articolo del 1898, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, anche se il nome del padre della psicologia sperimentale francese non vi appare espressamente.

In contrapposizione al vecchio introspezionismo che si limi-

tava a descrivere i fenomeni mentali senza riconoscerne affatto la complessità, e contro la psicofisiologia che trascurava il loro tratto distintivo, cioè il loro essere psichici e non solo organici, tutta la stima di Durkheim va ad una nuova scuola che si propone di spiegare i fenomeni mentali riconoscendo loro una specificità. «... A metà strada tra l'ideologia degli introspezzionisti e il naturalismo biologico (degli psicofisiologi) è sorto così un naturalismo psicologico» (Durkheim 1963c: 163), quello appunto di Ribot. Questo "naturalismo psicologico" sarà scelto da Durkheim come modello per il suo "naturalismo sociologico", una scienza cioè che studi i fatti sociali "come cose" (secondo la nota e tanto discussa definizione durkheimiana), come fatti di cui va rispettata "religiosamente" la specificità.

A Wundt (1832-1920) e al suo *Seminar für experimentelle Psychologie*, tenuto all'università di Lipsia dall'inverno 1879-80, Durkheim riserva numerose pagine di un articolo sulla filosofia tedesca, scritto al ritorno dal viaggio di studio in Germania compiuto nel 1885-86. Il sociologo spiega innanzitutto come la psicologia "empirica" che viene insegnata in Germania sia ancora troppo legata alla filosofia dello spirito (che è una parte della metafisica) e come il suo metodo sia costituito confusamente dall'introspezione, da riflessioni speculative che sfiorano la metafisica, nonché da analisi fisiologiche dei fenomeni psichici più elementari.

Durkheim condanna poi la separazione che compiono i Tedeschi fra psicologia, da una parte, e logica e teoria della conoscenza dall'altra, separazione che «ha per effetto di sottrarre all'osservazione psicologica le forme superiori dell'intelligenza» (Durkheim 1975c: 455): noi sappiamo invece quanto Durkheim fosse attento allo studio di quelle forme (ideazione, immaginazione, formazione dei concetti, ragionamento) e quanto il suo interesse per la psicologia fosse guidato soprattutto dalla necessità di ricercare l'origine – ontogenetica e filogenetica – di quelle forme.

Ciò che Durkheim apprezza dell'opera di Wundt (come accadeva per Ribot) è l'aver fatto, unico tra i Tedeschi, della psicologia una scienza autonoma, non più soggetta ai vaneggiamenti della metafisica, ma che si avvale di un metodo sperimentale ispirato a quello delle scienze naturali. Sarà questo uno dei postulati della sociologia durkheimiana: solo ciò che appartiene alla natura può essere soggetto di studio scientifico; ed è l'analogia che lega i fenomeni, naturali appunto, della psicologia individuale a quelli della psicologia collettiva – che «è l'intera sociologia», scrive Durkheim

(1963c: 163) – a consentire e assicurare l'autonomia e la scientificità di quest'ultima.

In realtà egli deriva questo postulato da Comte e dagli evoluzionisti, alla cui prepotente influenza culturale, pur contestandola, non poté sottrarsi del tutto. Comte era stato uno dei primi a sostenere che lo studio della società appartiene alle scienze naturali. In questo modo gli evoluzionisti garantivano di poter trovare le leggi che governano la vita sociale, così come accadeva nella natura, e soprattutto di poter ricostruire l'evolversi delle civiltà umane, passato attraverso fasi necessarie di continuo sviluppo.

L'ammirazione di Durkheim va anche al Wundt maestro e pedagogo: nel 1879 questi aveva fondato a Lipsia il primo laboratorio di psicologia sperimentale, attorno al quale si riunì un'attiva *équipe* di ricercatori con un proprio organo di informazione indipendente, i *Philosophische Studien* (dal 1903 *Psychologische Studien*): a questo modello – di cui ammirava soprattutto la vivacità e laboriosità, e il senso di impegno comune che lo animava – si ispirò Durkheim nella strutturazione del gruppo di lavoro dell'*Année sociologique*. Secondo il sociologo francese nulla più delle ricerche sperimentali effettuate dagli studenti nel laboratorio di Lipsia sotto l'eccellente guida di Wundt è

«in grado di risvegliare presso i giovani spiriti l'amore per l'esattezza scientifica; di disabituarli alle generalizzazioni vaghe e alle possibilità metafisiche; di far loro comprendere infine come sono complessi i fatti psichici e le leggi che li governano, mostrando loro che se questa complessità è un inconveniente, essa non ha niente che debba scoraggiare l'osservatore» (Durkheim 1975c: 478).

Amore per l'esattezza scientifica e orrore della metafisica: proprio il fervido razionalismo di Durkheim costituisce un interessante nodo problematico, utile a illuminarci sui suoi rapporti con la psicologia.

Per quanto nel corso della sua vita Durkheim abbia elevato numerosi inni alla ragione e alla scienza; per quanto abbia ingaggiato una lotta senza quartiere contro le forze dell'irrazionalismo (3) e contro il "risorgente misticismo" (Durkheim 1963a: 7) dei quali avvertiva pericolosamente il diffondersi nella propria epoca; per quanto, infine, si conservi di lui un'immagine di studioso positivista e nemico di tutto ciò che non è scientifico, e perciò è anarchico, dilettesco, mistico, irrazionale, tuttavia non si può non

osservare che quello stesso Durkheim dovette riconoscere, almeno implicitamente, l'esistenza dei fenomeni irrazionali. E, paradossalmente, si dedicò con passione allo studio del fenomeno irrazionale per eccellenza – la religione – sia pure per illuminarlo con la luce della ragione; e volle spiegarne l'origine ricorrendo a teorie e concetti in buona parte ereditati dalla “psicologia delle folle” allora in voga.

Dunque, illuminista quanto si vuole, ma nello stesso tempo attratto dalle manifestazioni ancora oscure del comportamento collettivo inconscio: ed era certo difficile sottrarsi a questa attrazione quando tanti fenomeni nella cultura del tempo sembravano caratterizzarsi proprio per quell'irrazionalismo tanto paventato. Non si dimentichi che erano quelli gli anni in cui l'azione delle masse – con la crescente industrializzazione, l'incremento demografico, l'urbanizzazione e soprattutto con le lotte e gli scioperi del proletariato urbano – saliva prepotente alla ribalta e si offriva all'interpretazione irrazionalistica di tanti sociologi e psicologi delle folle. Era quello un tempo di *revival* religioso e mistico, della reazione cattolica di Brunetière, con la sua *Revue des deux mondes*, e di Bourget, Huysmans, Barrès, Peguy. Era l'epoca dei simbolisti, col loro gusto per le suggestioni arcane e per il mistero. Nel mondo filosofico regnavano i seguaci dello spiritualismo eclettico e, a un più alto livello, Bergson e il bergsonismo.

Nel campo più specificamente psicologico stava allora nascendo la scienza che studia i fenomeni irrazionali dell'inconscio: in ambito clinico, contro una tendenza organicista che attribuiva le cause delle malattie mentali a deficienze o lesioni del sistema nervoso, si era fatta strada – in mezzo all'ostilità e talvolta alla derisione degli ambienti accademici – la nuova “psichiatria dinamica”, che cercava nei conflitti tra le forze pulsionali dell'individuo l'origine dei disturbi psichici.

Nel 1882, quando il neurologo J. M. Charcot (1825-1893) legge davanti al prestigioso uditorio dell'*Académie des Sciences* a Parigi la propria comunicazione sull'ipnotismo, la medicina accademica accoglie quel vasto e antico corpo di studi e teorie sui fenomeni inconsci della psiche – il sonnambulismo spontaneo e quello artificiale o ipnosi, le cosiddette malattie magnetiche (letargia, catalessi, estasi maniacale e visione estatica), lo spiritismo, l'isteria – che per più di un secolo erano stati considerati dominio della magia, della superstizione, dei prestigiatori da baraccone. La nascita della psicoanalisi segue di pochi anni questi avvenimenti.

Durkheim, come sempre attento ai fermenti intellettuali del

suo tempo, non dovette rimanere indifferente a questi studi (4) se un intero paragrafo, il terzo, dell'articolo del 1989 sulle *Rappresentazioni* è tutto teso a dimostrare l'esistenza di una psiche inconscia. Mentre la psicologia classica escludeva che la vita rappresentativa (5) potesse estendersi al di là della coscienza attuale (una rappresentazione esiste solo per l'istante in cui è presente nella coscienza), Durkheim afferma che, come si conoscono fenomeni fisici – la trasmissione delle onde luminose e sonore – la cui realtà è innegabile pur essendo essi sconcertanti e difficilmente spiegabili, allo stesso modo «possono esistere stati psichici privi di coscienza, per quanto l'immaginazione stenti a raffigurarseli» (Durkheim 1963c: 152). Una ricca casistica di questi fenomeni è presente nel libro di P. Janet *L'Automatisme psychologique* (1888), che Durkheim cita con ammirazione.

Non è questa la prima volta che il sociologo francese afferma la natura inconscia delle rappresentazioni. L'anno precedente (1897), in una recensione del libro di A. Labriola *La concezione materialista della storia*, aveva scritto:

«...Gli uomini non vedono i veri motivi che li fanno agire... Poiché le idee, le ragioni che si sviluppano nella coscienza e i cui conflitti costituiscono le nostre deliberazioni pertengono più spesso a stati organici, a tendenze ereditarie, ad abitudini inveterate di cui non abbiamo il sentimento» (Durkheim 1897: 646)

e aggiungeva, poco oltre:

«La psicologia individuale è giunta ad insegnarci che la coscienza dell'individuo non fa assai spesso che riflettere lo stato soggiacente dell'organismo; che il corso delle nostre rappresentazioni è determinato da cause che non sono rappresentate al soggetto. Da qui è naturale estendere questa concezione alla psicologia collettiva» (Durkheim 1897: 649).

L'idea di inconscio espressa in queste parole è tuttavia più vicina a quella della psicologia classica – secondo la quale solo ciò che è cosciente appartiene allo psichico, mentre ciò che è inconscio può solo essere organico e quindi di pertinenza della fisiologia: a distanza di un anno Durkheim avrebbe condannato questa stessa psicologia come troppo “facile”, e avrebbe riconosciuto l'esistenza di un inconscio propriamente psichico, la sua complessità e quella della scienza destinata a studiarlo (cfr. Durkheim 1963c: 154).

Provare la realtà dell'inconscio individuale serve di fatto a Durkheim – lo si vedrà meglio in seguito – per giustificare, attraverso l'analogia, l'affermazione di una psiche collettiva il cui contenuto (le rappresentazioni collettive) è in gran parte inconscio.

Se è vero che Durkheim aveva studiato con grande interesse la psicologia del suo tempo, se si teneva al corrente dei progressi di questa disciplina, se ne stimava i nuovi metodi sperimentali, se infine ne suggeriva l'insegnamento "solido e sostanziale" (Durkheim 1975b: 421) nelle scuole, non si possono ancora nutrire dubbi sull'importanza che egli attribuiva a questa scienza.

Ci si chiede allora come è potuta nascere l'idea di un Durkheim decisamente avverso alla psicologia. Certo, se alla letteratura sociologica e antropologica va imputata la responsabilità di una lettura troppo spesso sbrigativa e comoda del suo pensiero psicologico – se non addirittura l'aver ignorato l'esistenza di una problematica psicologica all'interno della sua dottrina –, va detto che lo stesso Durkheim si è reso colpevole di una certa ambiguità. Ambiguità che è tuttavia, a ben guardare, più terminologica che sostanziale, dovuta più alla cultura del suo tempo che ad una sua scarsa chiarezza concettuale.

Non dev'essere stato difficile incorrere in un'interpretazione – certo genericamente – anti-psicologica di Durkheim: in effetti tutta la sua opera non è che un poderoso sforzo di separare la sociologia dalla psicologia individuale, e per raggiungere lo scopo niente di meglio che mostrare l'inabilità della psicologia a offrire risposte efficaci ai problemi dell'uomo in società. L'ostilità di Durkheim non è dunque rivolta alla psicologia in quanto tale, né a tutta la psicologia (si è visto quanto egli stimasse la psicologia scientifica di Ribot e Wundt): erano i tentativi di spiegare i fatti sociali in termini di coscienza individuale che incontravano la sua ostinata opposizione.

E, senza voler ripercorrere la storia delle dottrine sociologiche precedenti e contemporanee a Durkheim, basta citare quelle più note di Comte, Spencer e Tarde per riconoscere in esse l'errore – che Durkheim per primo condannò – di voler rendere conto dei fenomeni sociali in base alle leggi della psicologia individuale, col far risalire le cause del comportamento collettivo a stati della coscienza individuale. In realtà le teorie sociologiche dell'800 si basavano su alcuni presupposti che una più recente sociologia ha smascherato come "falsi problemi" o depistanti confusioni (cfr. Gurvitch 1965 e Duprat 1925-26): si ricordi ad esempio l'apparente

insanabile opposizione tra individuo e società (mentre si sa oggi che un individuo non socializzato non esiste), o l'erronea identificazione tra il concetto di "individuale" e quello di "psicologico" (mentre uno studio sull'individuo non è automaticamente psicologico: perché lo sia occorre che siano applicate certe regole metodologiche).

Durkheim, servendosi dello stesso linguaggio dei sociologi "individualisti", si trova impigliato in questioni che pure ha concettualmente già contestato o superato. Pur rendendosi perfettamente conto, ad esempio, che un individuo avulso dalla società è un'astrattezza priva di riscontro effettivo, nel corso delle polemiche con i sociologi "individualisti", «si pone in qualche modo sul terreno dei suoi avversari e utilizza il termine "individuo" in un senso che non è il suo» (Filloux 1965: 42).

Nelle *Regole del metodo sociologico* (1895), prima, e nell'articolo sulle *Rappresentazioni* poi, Durkheim afferma dunque, contro tutti gli psicologismi, la specificità dei fatti sociali e della scienza incaricata di studiarli, la sociologia: i fatti sociali, l'insieme delle manifestazioni che la società include, la coscienza collettiva (6) che ne costituisce il substrato sono tutte realtà *sui generis* e in quanto tali oggetto di studio di una disciplina *sui generis*. La causa dei fatti sociali, se si rifiuta la loro origine individuale, non può essere cercata che nella società, unica forza esterna agli individui che li supera e impone loro dei comportamenti.

Eppure la società – è ciò che si ribatte di solito – è costituita da individui: si torna così ad una spiegazione fondata sulla psicologia individuale. Forte del "principio delle risultanti creatrici", che aveva trovato anche in Wundt, Durkheim afferma invece che, come in chimica due sostanze messe a reagire danno origine a una terza sostanza le cui proprietà risultano del tutto originali rispetto a quelle degli elementi che le compongono, così

«la società non è una semplice somma di individui; al contrario, rappresenta una realtà specifica dotata di caratteri propri. Indubbiamente nulla di collettivo può prodursi se non sono date delle coscienze particolari: ma questa condizione necessaria non è sufficiente. 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, compenetrandosi, fondendosi, le anime individuali danno vita ad un essere (psichico, se vogliamo) che però costituisce una individualità psichica di nuovo genere» (Durkheim 1963a: 101).

La sociologia, insomma è una scienza speciale che ha un oggetto e un metodo speciali, e «ogni volta che un fenomeno sociale è spiegato direttamente da un fenomeno psichico – “individuale” avrebbe dovuto dire Durkheim! – possiamo esser certi che la spiegazione è falsa» (Durkheim 1963a: 102).

Come suggerisce Filloux, Durkheim, mosso come era da una volontà pratica di migliorare la società, si era andato convincendo che solo una conoscenza scientifica della società poteva costituire la base per una riforma efficace:

«determinato a consacrarsi all'elaborazione di una tale scienza della società, Durkheim aveva bisogno di affermare, contro le numerose tesi che volevano trarre la conoscenza del sociale dalla conoscenza dell'individuo, la specificità dei fenomeni sociali: esigenza “epistemologica” che si traduceva, di fatto, nella regola metodologica dell'esplicazione dei fatti sociali con dei fatti sociali, e non, come faceva ad esempio Tarde, con dei fatti individuali. Attaccando lo psicologismo, rappresentato da Tarde, Durkheim pensava semplicemente di rivendicare per la sociologia il diritto di esistere» (Filloux 1965: 41).

Non di una mirata condanna della psicologia *tout court* si trattava, dunque, ma di una battaglia contro la fuorviante tendenza a fare della sociologia una branca secondaria della psicologia.

E nell'articolo sulle *Rappresentazioni* Durkheim si serve delle argomentazioni psicologiche che provano l'indipendenza dei prodotti della coscienza (le rappresentazioni individuali) dal loro substrato organico per dimostrare, attraverso l'analogia, l'indipendenza delle rappresentazioni collettive dai singoli caratteri della struttura sociale entro la quale sono nate: «l'autonomia della psicologia e del fatto psicologico prepara, implica e comanda l'autonomia della sociologia e del fatto sociale» (Blondel 1927: 499).

L'articolo del 1898 appare, per noi, particolarmente importante: in primo luogo perché Durkheim, entrando, e con cognizione di causa, nel merito di tematiche strettamente psicologiche (l'associazione delle idee, il problema della memoria, l'esistenza dell'inconscio) rivela un'attenta conoscenza, determinata e non occasionale, delle teorie e problematiche psicologiche dell'epoca. In secondo luogo perché l'autore tratta qui un tema di grande interesse antropologico, e cioè l'origine sociale delle rappresentazioni e il loro rapporto con le menti che le hanno prodotte, forse «il problema centrale dell'antropologia – secondo le parole di Lé-

vi-Strauss (1964: 140) – che è quello del passaggio dalla natura alla cultura».

Questo saggio testimonia la centralità delle rappresentazioni collettive nel sistema concettuale durkheimiano: esse non sono solo, o non sono più, uno tra gli oggetti di studio della sociologia, come le istituzioni o la struttura sociale, ma acquistano sempre maggior peso come basilare strumento euristico, chiave di lettura di tutti i fenomeni sociali. Non è allora casuale la scelta di Durkheim, che si farà col passare degli anni più chiara e decisa, di eleggere campo di studi privilegiato la religione, proprio in quanto “luogo” in cui, secondo lo studioso, sarebbero nate e da cui si sarebbero sviluppate le rappresentazioni collettive fondamentali: le categorie del pensiero.

Nel corso del tempo si è fatta dunque strada nel pensiero di Durkheim una crescente considerazione per gli aspetti più specificamente psichici della vita sociale, le rappresentazioni collettive appunto: basta rilevare la sua posizione – alquanto incerta nelle *Regole* e più netta nell'articolo sulle *Rappresentazioni* – a proposito delle cause dei fatti sociali, delle molle della trasformazione sociale. Così, mentre in un punto delle *Regole* Durkheim indica all'origine di tutti i processi sociali due aspetti morfologici (il numero delle unità sociali o volume della società, e il grado di concentrazione della massa o densità dinamica), in un altro passo dello stesso saggio include tra i fattori che impongono dall'esterno determinati comportamenti agli individui le “correnti d'opinione” e le “spinte collettive”: delle forze, cioè, di carattere nettamente psicologico.

Nell'articolo sulle *Rappresentazioni* la sua opinione è meno oscillante, anche se non priva di ombre: «... a partire dal momento in cui un primo fondo di rappresentazioni si è così costituito» sulla base del numero delle persone che compongono la società e del modo in cui sono raggruppate e distribuite sul territorio, queste rappresentazioni «diventano realtà... parzialmente autonome che vivono di vita propria» (Durkheim 1963c: 161) e, reagendo sulle loro stesse cause, possono originare altri fatti sociali.

La sociologia durkheimiana, ch'era nata emancipandosi dalla psicologia, ad essa ritorna: ma è una psicologia “speciale” (Durkheim 1901: 704), destinata allo studio della mentalità collettiva – e non a quello della psiche individuale – e con leggi sue proprie che in nessun modo devono ripetere pedissequamente quelle della psicologia individuale, se si vuole costruire la sociologia «su un terreno stabile e non già su sabbie mobili» (Durkheim 1963a: 57).

E allo studio specifico della mentalità dei popoli "primitivi" si dedicherà prevalentemente Durkheim a partire dal 1902 (anno in cui occupò la cattedra di Scienze dell'Educazione alla Sorbona): con quali "cadute" nel disprezzato psicologismo – che tuttavia in lui non è mai individualista – lo vedremo tra breve.

Già qualche anno prima, nel 1899, aveva pubblicato nell'*Année sociologique* un articolo in cui definiva i fenomeni religiosi «credenze obbligatorie connesse a determinare pratiche correlate a degli oggetti dati dalle prime» (Durkheim 1976a: 36). L'inseparabile unità di pensiero e azione caratterizza insomma la religione.

Durkheim, considerando i fenomeni religiosi come stati mentali *sui generis*, prodotti dello spirito collettivo, vuole – oltre che prendere le distanze dalle definizioni di religione, tutte individualistiche, degli etnografi a lui finora noti: Max Müller, Spencer, Reville – renderne possibile una spiegazione finalmente scientifica, laica, "non partecipata", si vorrebbe dire;

«Le forze davanti alle quali si inclina il credente ... – conclude infatti Durkheim (1976a: 38) – sono delle forze sociali. Sono il prodotto diretto di sentimenti collettivi cui si è dato un rivestimento materiale... Sotto questo profilo la religione, pur conservando in rapporto alle ragioni individuali la trascendenza che la caratterizza, diventa qualcosa di naturale e di spiegabile per l'intelligenza umana».

Tuttavia, se il sociologo francese tenta in questo modo di fare della religione un oggetto di studio scientifico, indicando i sentimenti, sia pure collettivi, come la fonte diretta dei fenomeni religiosi, stabilisce in realtà più un limite all'analisi che una soluzione chiarificatoria. Nell'inesplorato mondo dei sentimenti Durkheim credeva di trovare l'origine della religione, come pure la fonte delle operazioni classificatorie del pensiero, e dei valori morali: partito dalla volontà di tutto illuminare con la luce della ragione, Durkheim non s'accorgeva di piombare in un territorio – quello delle emozioni – che, ben lontano dal fornire strumenti che aprissero la strada alla comprensione di altri campi, cominciava appena allora ad essere riconosciuto oggetto di indagine scientifica.

La religione, si è già detto, è senza dubbio il tema più caro a Durkheim nel periodo parigino, (1902-1914). Ragioni personali e ragioni culturali stanno alla base di questa scelta. Si è visto come Durkheim fosse progressivamente giunto ad attribuire alle rappresentazioni collettive un ruolo di capitale importanza nella vita so-

ziale; egli si era andato convincendo che l'origine delle rappresentazioni collettive fondamentali, le categorie del pensiero, andava cercata nella religione: dunque un intento storico-conoscitivo lo spingeva a studiare i fenomeni religiosi. Ma anche una necessità etica: egli finirà col vedere infatti nella religione l'unico argine morale contro il dilagare dell'individualismo, la temibile forza che da sempre, ma in modo eclatante ai suoi tempi, spinge l'uomo a mettere i propri personali bisogni e le proprie passioni al di sopra del bene comune.

La religione era anche un tema di grande attualità negli ambienti intellettuali della Francia *fin de siècle*: una reazione neo-cattolica polemizzava contro chi affermava che il progresso della scienza e l'industrializzazione avevano ormai debellato ogni traccia di religione dalle menti illuminate; un nuovo misticismo veniva inalberato contro il pericolo rappresentato dal materialismo e dal socialismo; molti spiriti, che vivevano come un'angoscia collettiva la coscienza della crisi di fine secolo, sentivano rinascere le fiamme della fede.

Il problema religioso e sociale dell'antisemitismo, esploso con l'*affaire Dreyfus*, era all'ordine del giorno, e forniva argomento di discussione sui giornali e nei salotti. Anche le pubblicazioni letterarie pullulavano di temi religiosi, conversioni, crisi mistiche.

La religione veniva infine studiata dagli uomini di scienza: dall'ultimo trentennio del XIX secolo gli etnografi avevano rivolto la loro curiosità alle religioni "primitive", attratti come erano dagli aspetti ai loro occhi più stravaganti e anormali (le strane superstizioni e gli occulti rituali della magia e della religione) delle culture di cui si occupavano.

Ad uno studio sociologico della religione Durkheim arriva attraverso la letteratura etnografica, il cui metodo aveva per molto tempo disprezzato: il ruolo essenziale della religione nella vita sociale gli fu chiaro solo in seguito ad un corso su *L'origine e la natura della religione* da lui tenuto nel 1895-96 (di cui non è rimasto purtroppo nulla di scritto) e, come egli stesso dichiarò, in seguito «agli studi di storia delle religioni che avevo appena intrapreso, soprattutto alla lettura delle opere di Robertson Smith e delle sua scuola» (cit. in Lukes 1973: 236).

Grazie a Robertson Smith, Durkheim non solo ebbe un primo sostanzioso contatto con una teoria etnologica che analizzava la religione in termini sociali e non più individuali, ma fece suoi, per elaborarli compiutamente nelle *Forme elementari*, i principi

della teoria del totemismo, contenuti *in nuce* nella grande opera dello storico inglese, *The religion of Semities* (1889).

Il primo saggio propriamente etnologico di Durkheim, *Alcune forme primitive di classificazione*, del 1903, scritto in collaborazione con Marcel Mauss, è in realtà, come recita il sottotitolo, un «contributo allo studio delle rappresentazioni collettive» più primitive (7), le categorie fondamentali del pensiero che consentono la classificazione delle cose, del mondo.

Dopo aver riportato numerosi esempi di classificazioni primitive tratte dalla letteratura etnografica e storico-religiosa, Durkheim e Mauss (1976: 135-136) concludono che il modello secondo il quale ha «lavorato il pensiero classificatore» è la società: modelli per la classificazione delle cose sono stati i raggruppamenti, la gerarchia, i legami sociali.

«Lungi dall'ammettere, come sembra fare Frazer, che siano state le relazioni logiche tra le cose a servire da base alle relazioni sociali degli uomini, risulta che sono state queste a far da prototipo a quelle».

Ma gli autori si trovano in una nuova *impasse* quando si tratta di comprendere «quali siano le forze che hanno indotto gli uomini a ripartire le cose tra queste classi in base al metodo da loro adottato» (Durkheim & Mauss 1976: 137). Qui Durkheim ricorre alla consueta soluzione, affascinante quanto indeterminata: alla ripartizione logica delle cose avrebbero presieduto gli stessi «sentimenti» che sono alla base dell'organizzazione sociale: l'affetto familiare e il bisogno di vendetta, il rispetto per l'anzianità e la dipendenza del più giovane, il timore del superiore e il senso di inferiorità.

A rileggere le sue parole ci si accorge di quanto il linguaggio, suggestivo ma vago e oggi certo poco convincente, della filosofia ottocentesca condizionasse il sociologo francese:

«Sono dunque gli stati dell'anima collettiva che hanno dato vita a questi raggruppamenti; e, per giunta, questi stati sono manifestamente affettivi. Vi sono affinità sentimentali tra le cose così come tra gli individui, e si classificano proprio secondo questa affinità... Perché delle nozioni possano così disporsi sistematicamente per delle ragioni di sentimento, bisogna che non siano idee pure, ma che esse stesse siano opera di sentimento. E invero, per quelli che chiamiamo primitivi, una specie di cose non è un semplice oggetto di conoscenza, ma corrisponde prima di tutto a un certo atteggiamento sentimentale. Ogni tipo di elemento affettivo concorre alla rap-

presentazione, le emozioni religiose, principalmente, non solo comunicano alla rappresentazione una particolare coloritura, ma le attribuiscono anche proprietà più essenziali» (Durkheim & Mauss 1976: 138) (8).

Ancora i sentimenti collettivi si trovano, secondo Durkheim, alla base dei valori morali che determinano la condotta degli uomini (cfr. Durkheim 1963*d* e 1963*e*). Obbligatorie e desiderabili al tempo stesso, le regole morali non hanno certo significato di per sé, ma sono un prodotto dell'opinione: «le cose non hanno valore che in rapporto a degli stati di coscienza», cioè – secondo Durkheim (1963*d*: 83) – a dei sentimenti. Ora, i soli sentimenti che soddisfino alla condizione di smisurato prestigio che caratterizza i valori morali sono i sentimenti collettivi, «proprio perché essi sono l'eco in noi della grande voce della collettività».

Le scienze, storicamente e psicologicamente assai legate, della morale e della religione si confermano i temi più appassionanti per il sociologo francese.

«Se ci proponiamo di studiare i fenomeni religiosi – scrive nel 1909 Durkheim (1975*a*: 184-185) – è nella speranza che questo studio getterà qualche luce sulla natura religiosa dell'uomo, ed è a spiegare la coscienza morale che deve infine giungere la scienza dei costumi. In generale, noi stimiamo che il sociologo non abbia assolto completamente il suo compito finché non è disceso nell'intimo degli individui per toccare le istituzioni con le quali egli spiega le loro condizioni psicologiche».

Nelle *Forme elementari della vita religiosa*, pubblicato nel 1912, sono raccolti e coordinati tutti quei temi di interesse psicologico che Durkheim aveva variamente affrontato nel corso degli anni precedenti: la formazione delle rappresentazioni collettive, le fonti della religione, la nascita degli ideali da quella fucina potente e originale che è la società, la forza dei sentimenti collettivi.

Ma non solo le questioni che qui tratta sono di natura psicologica, né solo il linguaggio è quello della psicologia ottocentesca: il nucleo stesso delle *Forme elementari* – la “teoria dell'effervescenza” – è un'ipotesi psicologica. Eccola riassunta. Durante le periodiche feste tribali, suppone Durkheim, eccitati dalla musica ossessiva e dai canti, gli uomini “primitivi” proietterebbero fuori di sé quell'energia psichica che sentono in sé in virtù del loro stesso essere riuniti insieme, attribuirebbero al mondo reale dove si svolge la loro vita profana proprietà eccezionali che esso non pos-

siede affatto; in altre parole, sovrapporrebbero ad esso il sacro, che esiste – in verità – solo nella loro testa sotto forma di ideale.

Ciò che risveglia, e poi perpetua nel tempo, il sentimento della collettività, della comunione sociale, sono degli oggetti materiali sui quali sono stati impressi i simboli del gruppo, i totem. È così che i “selvaggi” inventerebbero, in una sorta di delirio collettivo, le loro divinità, che altro non sarebbero se non la società stessa idealizzata.

In questo modo – ambiente effervescente, atmosfera surriscaldata, uomini sovraccitati – è nata, per Durkheim, la più primitiva delle religioni, il totemismo; in questo modo esso si rinnova e conferma funzionalmente l'esistenza stessa della società che lo pratica.

Il sociologo francese aveva condannato, nella stessa opera (1973: 79), le spiegazioni animista e naturista dell'origine delle credenze religiose in quanto riducevano fenomeni così essenziali nella vita della civiltà a «rappresentazioni allucinatorie, senza alcun fondamento oggettivo...», pensate dall'uomo in una specie di delirio quotidiano». Com'è noto, infatti, la teoria animista, sostenuta da Tylor e da Spencer, riconduce il carattere fondamentale della religione alla nozione di anima individuale, che i “primitivi” si formerebbero scoprendo l'esistenza di un loro “doppio” nei sogni e in altri fenomeni di perdita temporanea della coscienza; il “doppio” o anima sarebbe in seguito diventato, per il crescente investimento affettivo su esso operato, uno spirito o una vera e propria divinità, cui attribuire un culto. Invece, secondo la teoria naturista, elaborata da Max Müller e fatta propria da Steinthal e dalla scuola tedesca della *Völkerpsychologie*, la religione sarebbe nata in seguito alla sensazione di sbigottita meraviglia che suscitava l'osservazione dei fenomeni naturali nei “primitivi”; il linguaggio, poi, influenzando il pensiero, avrebbe trasformato i *nomina* in *numina*, quella sensazione di stupore in esseri, spiriti e divinità potenti.

Ciò che – per Durkheim – rende inaccettabili queste teorie è che si fondano su presupposti psicologici la cui realtà collettiva non è affatto provata. Come animisti e naturisti, anche altri studiosi alla fine dell'800 tentarono di spiegare la religione con la psicologia individuale, vedendone la causa in semplici stati psicologici: tensioni, frustrazioni, emozioni e sentimenti, complessi e delusioni.

Ebbene, Durkheim, che aborrisce queste interpretazioni, nelle *Forme elementari* elabora una concezione della religione come de-

lirio: uomini eccitati che attribuiscono ad oggetti inanimati un potere soprannaturale. Ma, si badi, un "delirio collettivo" e "ben fondato", secondo le parole di Durkheim: «le immagini di cui è fatto non sono mere illusioni come quelle che naturisti e animisti pongono alla base della religione; esse corrispondono a qualcosa di reale» (Durkheim 1973: 234), poiché le forze sociali che costituiscono il motore e insieme l'oggetto di quelle immagini – o proiezioni, come diremmo oggi – sono "reali". La religione è un delirio ben fondato perché si basa su energie sociali (sentimenti, emozioni, stati psichici collettivi) la cui realtà è, per Durkheim, innegabile.

Rileggere con la dovuta attenzione queste pagine di Durkheim offre la possibilità di ricostruire la trama sottile dei mille rapporti che animavano la cultura della Francia tra '800 e '900; una trama spesso sconosciuta, certo ancora poco studiata e che costituisce, ai nostri occhi, l'aspetto più intrigante di quella cultura.

Non ancora sufficientemente indagata, ad esempio, è l'influenza che senza dubbio operarono le teorie di Le Bon, e tutta la "psicologia delle folle", su Durkheim (cfr. Mucchi-Faina 1983). Mentre la critica ha rilevato soprattutto le differenze profonde tra il pensiero durkheimiano e quello di Le Bon, vale a dire l'opposto atteggiamento interpretativo nei confronti della storia: razionalista il primo, antipositivista, ascientifico e irrazionalista il secondo, non ci si è soffermati abbastanza sugli elementi che in qualche modo avvicinano i due studiosi. Anche se è indubbio che gli esiti dei loro percorsi intellettuali siano stati, infine, differenti, tuttavia alcune tappe furono comuni. La conoscenza delle opere di Ribot e Charcot richiamò l'attenzione di entrambi sull'importanza delle passioni nella vita collettiva; la lettura di Taine (9) li convinse della dolorosa duplicità della natura umana, insieme istintiva e razionale. I concetti di contagio e suggestione furono usati da entrambi come facili espedienti per spiegare il diffondersi a macchia d'olio delle idee entro una folla, nonché il potere di un oratore o del *meneur* su di essa. Le nozioni di "coscienza collettiva" per Durkheim e "anima della razza" per Le Bon hanno anch'esse caratteristiche non dissimili. Più in generale, è curioso quanto intere pagine delle *Forme elementari* richiamino con forza alla memoria analoghe espressioni del linguaggio di Le Bon nel suo *Psychologie des foules* (1885).

Più volte abbiamo rilevato – a testimonianza del vivo interesse di Durkheim per la psicologia – ch'egli si serve con naturalezza del linguaggio psicologico, sia esso quello della vetusta filosofia

dell'anima, o quello della nascente psicologia sperimentale, o, ancora, quello della psicologia delle folle. Si potrebbe obiettare allora che è questo un fenomeno frequente nella storia delle scienze; come già insegnava Comte, tutte le discipline al loro sorgere non possono che adoperare la terminologia della scienza che, storicamente e concettualmente, le precede: non ne conoscono un altro.

Per la sociologia Durkheimiana, tuttavia – e questo lavoro intendeva appunto mostrarlo –, non si è trattato solo dell'utilizzazione, necessaria e inconsapevole, del linguaggio della psicologia ottocentesca. La sociologia elaborata da Durkheim – anch'egli lo ha scritto più volte – è essa stessa una psicologia, anche se speciale, collettiva. Non solo le parole, ma anche i principi informatori (l'autonomia, il naturalismo, la scientificità) e i temi fondamentali della durkheimiana scienza della società sono in buona parte comuni alla psicologia del tempo.

Nelle opere di Durkheim, in effetti, è possibile ritrovare proprio i tre caratteri che D. Parodi, nel suo saggio del 1919 sulla filosofia francese agli inizi del XIX secolo, segnala come rappresentativi della psicologia di quell'epoca. Essi sono: una crescente attenzione rivolta ai fenomeni emozionali e sentimentali, quasi una reazione all'eccessivo intellettualismo che aveva caratterizzato il periodo precedente; la scoperta e lo studio della natura inconscia di tanti fatti della psiche, che apriva agli studiosi un campo affascinante e inesplorato e la possibilità di interpretazioni nuove; infine l'affermazione dell'idea di evoluzione anche nel regno delle manifestazioni psichiche, talvolta portata a conseguenze organicistiche estreme, cioè alla subordinazione della cultura stessa all'evoluzione delle cellule cerebrali.

Queste tendenze si traducono fedelmente, in Durkheim, nel suo interesse tutto rivolto ad emozioni e sentimenti, tanto da vedere in essi il motore immobile dell'intera vita sociale; nella sua attrazione verso il mondo dell'inconscio, in seguito alla verifica che le rappresentazioni collettive non sono presenti *in toto* nelle singole coscienze individuali; infine nella sua concezione evolutivista delle civiltà – tutte le *Forme elementari* ne sono una prova – e della cultura, che si sviluppa senza soluzione di continuità dalla mentalità primitiva alla logica moderna.

Al problema centrale di tutta la sua vita di studioso – capire cosa tiene uniti gli uomini in società, o, in altre parole, qual'è la natura dell'autorità morale – Durkheim credette di dare una risposta plausibile in chiave psicologica: in chiave cioè di bisogni e sen-

timenti, di emozioni collettive, quasi che nulla si possa trovare negli uomini di più arcaico, primitivo ed essenziale.

Note

1. Ho trattato più diffusamente lo stesso tema nella mia tesi di laurea in Lettere, discussa nell'aprile 1987.

2. È lo stesso Durkheim (1963a: 164) ad affermare che la proprietà distintiva della vita sociale è l'“iperspiritualità”.

3. Gabriel Tarde (1843-1904), giurista, criminologo e statista, famoso per quella legge psicologica dell'imitazione, con la quale spiegava tutti i fenomeni sociali, fu il grande nemico del razionalista Durkheim in questa lotta. Cfr. Lukes (1973: 302 e sgg.).

4. In particolare, sui rapporti tra la sociologia durkheimiana e la psicoanalisi cfr. Ferrarotti (1981).

5. Il termine “rappresentazione” è stato largamente usato per tutto l'800 e nei primi del '900 da filosofi, psicologi e psichiatri, per significare il contenuto del pensiero, ciò che oggi chiamiamo idea, immaginazione. L'espressione “rappresentazioni collettive” era di uso comune presso i sociologi del tempo e traduceva il tedesco *Vorstellung*. Per Durkheim le rappresentazioni collettive sono idee e credenze proprie di una società, di un gruppo, non presenti nella loro interezza in nessuna coscienza individuale.

6. Per Durkheim la “coscienza collettiva” di un gruppo – lungi dall'essere la materializzazione di un fenomeno psichico – non è altro che l'insieme delle coscienze individuali, «la maniera *sui generis* con cui gli uomini pensano quando pensano collettivamente» (Durkheim 1976: 39).

7. La continua ricerca dell'“origine” o della “causa prima” dei fenomeni sociali è un'evidente eredità evoluzionistica. Ed evoluzionista è Durkheim anche quando aderisce al principio di Haeckel, per cui l'ontogenesi è una ricapitolazione della filogenesi, e dunque il bambino, il “selvaggio” e l'uomo ai primordi dell'umanità si trovano nelle stesse condizioni psichiche primitive e “semplici”.

8. Che la mentalità primitiva fosse in verità guidata dai sentimenti fu opinione sostenuta anche da Lévy-Bruhl: ma mentre Durkheim riteneva vi fosse continuità storica e psicologica tra il pensiero primitivo e la nostra logica, tra le forme della religione “primitiva” – che è anche un modo per ordinare l'universo secondo categorie – e la scienza e la filosofia moderne, per Lévy-Bruhl il “sentimentalismo” caratterizza solo la mentalità primitiva.

9. Hippolyte-Adolphe Taine (1828-1893), filosofo e storico, fu definito la *conscience vivante* della sua epoca (cit. in Mangoni 1985: 22).

Bibliografia

Blondel, C. 1927. La psychologie selon Comte, Durkheim et Tarde. *Journal de psychologie normale et pathologique* 24: 381-399, 493-519, 501-609.

- Duprat, G. L. 1925-1926. La psychosociologie en France. Etude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie, en France, depuis A. Comte. *Archive für Geschichte der Philosophie und Soziologie* 37: 133-160.
- Durkheim, E. 1897. Antonio Labriola. Essai sur la conception materialiste de l'histoire. *Revue philosophique* 44: 645-651.
- — 1901. Lettre au Directeur. *Revue philosophique* 52: 704.
- — 1963a. *Le regole del metodo sociologico*. Milano: Edizioni di Comunità [ed. or. 1895].
- — 1963b. "Prefazione" alla II ed. fr. (1901) de *Le regole del metodo sociologico*. Milano: Edizioni di Comunità.
- — 1963c. "Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive", in *Sociologia e filosofia*. Milano: Edizioni di Comunità [ed. or. 1898].
- — 1963d. "Determination du fait moral", in *Sociologie et philosophie*, a cura di C. Bouglé, pp. 49-90. Parigi: P.U.F. [I ed. 1906].
- — 1963e. "Jugements de valeur et jugements de réalité", in *Sociologie et philosophie*, a cura di C. Bouglé, pp. 117-141. Parigi: P.U.F. [I ed. 1911].
- — 1973. *Le forme elementari della vita religiosa*. Roma: Newton Compton [ed. or. 1912].
- — 1975a. "Apport de la sociologie à la psychologie et à la philosophie", in *Textes*, a cura di V. Karady, vol. 1: 184-188. Parigi: Editions de Minuit [I ed. 1909].
- — 1975b. "L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie", in *Textes*, a cura di V. Karady, vol. 3: 403-434. Parigi: Editions de Minuit [I ed. 1895].
- — 1975c. "La philosophie dans les universités allemandes", in *Textes*, a cura di V. Karady, vol. 3: 437-486. Parigi: Editions de Minuit [I ed. 1887].
- — 1976. "Definizione dei fenomeni religiosi", in *Sociologia e antropologia*, pp. 17-42. Roma: Newton Compton [ed. or. 1899].
- Durkheim, E. & M. Mauss. 1976. "Alcune forme primitive di classificazione", in *Sociologia e antropologia*, pp. 72-140. Roma: Newton Compton [ed. or. 1903].
- Evans-Pritchard, E. E. 1971. *Teorie sulla religione primitiva*. Firenze: Sansoni [ed. or. 1965].

- Ferrarotti, F. 1981. "L'individuo in E. Durkheim e in S. Freud: convergenze", in J. Duvignaud, F. Ferrarotti, A. Izzo, *Individuo e società in Durkheim*. Roma: Iana.
- Filloux, J.-C. 1965. Notes sur Durkheim et la psychologie. *Bulletin de psychologie* 19, 1: 40-51.
- Gurvitch, G. 1965. "I falsi problemi della sociologia dell'800", in *La vocazione attuale della sociologia*, pp. 36-78. Bologna: Il Mulino. [ed. or. 1963].
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Il totemismo oggi*. Milano: Feltrinelli [ed. or. 1962].
- Lukes, S. 1973. *E. Durkheim. His life and work*. Londra: Penguin Books.
- Parodi, D. 1919. "Les psychologues", in *La philosophie contemporaine en France*, pp. 77-112. Parigi: Alcan.
- Per la storia delle idee e della psicologia *fin de siècle* sono stati inoltre consultati:
- Chateaux, J. et al. 1977. *Les grandes psychologies modernes. Du temps des philosophes au temps des scientifiques*. Bruxelles: Mardaga.
- Dwuelshauvers, G. 1912. "W. Wundt et la psychologie expérimentale", in Aa.Vv., *La philosophie allemande au XIX^e siècle*, pp. 127-159. Parigi: Alcan.
- Ellenberger, H. 1976. *La scoperta dell'inconscio*. Torino: Boringhieri [ed. or. 1970].
- Hameline, O. & H. Lesage. 1969. *Anthologie des psychologues français contemporains*. Parigi: P.U.F.
- Lazzeroni, V. 1956. *Le origini della psicologia contemporanea*. Firenze: Universitaria - G. Barbera.
- Mangoni, L. 1985. *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento*. Torino: Einaudi.
- Norero, H. 1912. "La socio-psychologie de Wundt", in Aa.Vv., *La philosophie allemande au XIX^e siècle*, pp. 161-187. Parigi: Alcan.
- Stuart-Hughes, H. 1967. *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*. Torino: Einaudi [ed. or. 1959].
- Woodworth, R. S. 1948. *Contemporary school of psychology*. New York: The Ronald Press Company.

Sommario

In genere, la critica antropologica e sociologica, quando non ignorano del tutto la presenza di una problematica psicologica nell'opera durkheimiana, tendono a dare di Durkheim l'immagine di uno studioso palesemente ostile alla psicologia. L'autrice mostra come il sociologo francese non solo conoscesse, e a fondo, le teorie psicologiche correnti in Francia e fuori alla fine del secolo (la psicologia fisiologica, quella sperimentale, la *psychologie des foules*); ma anche come il nucleo stesso della sua ultima grande opera, *Le forme elementari della vita religiosa*, non sia altro che un'ipotesi psicologica: la "teoria dell'effervescenza", con la quale Durkheim spiega l'origine della religione. Razionalista e laico, Durkheim appare qui tuttavia profondamente affascinato dal mondo delle forze irrazionali per eccellenza, le emozioni e i sentimenti, e dai comportamenti collettivi inconsci: e le ragioni di questa ambiguità sono state cercate e analizzate entro la mentalità e la cultura del suo tempo.

Summary

Anthropological and sociological criticism usually ignores the fact that problems of psychology are treated in the work of Durkheim or else considers him a scholar clearly hostile to psychology. The present author shows that the French sociologist was deeply knowledgeable about psychological theories that were current in France and elsewhere at the turn of the century (physiological psychology, experimental psychology, and *psychologie des foules*). She also shows that the very heart of his last major work, *The elementary forms of religious life*, is actually a psychological hypothesis, the "theory of effervescence", which Durkheim uses to explain the origin of religion. Although rationalist and secular, Durkheim here seems deeply fascinated by the world of irrational forces *par excellence* – emotion and feelings – and by collective unconscious behavior. The reasons for this ambiguity have been sought out and analyzed in terms of the thought and culture of Durkheim's time.