

Figure del *preindividuale*. Una lettura di Émile Durkheim attraverso Gilbert Simondon

Lorenzo Bruni, Matteo Santarelli¹

*This paper aims at analyzing Émile Durkheim's theory of the relation between the individual and the social through the lenses of Gilbert Simondon's concept of preindividual. Simondon defines the individual as a reality of the possibility, which makes possible the emergence of new collective and psychical individuations. We will employ the concept of preindividual in order to discuss some aspects of Durkheim's theory and in order to open the path to an original comparison between Simondon's ontology and George Mead's social theory, which will be just sketched in the final section of the paper. Specifically, both the discussion of Durkheim and Mead point to a possible sociological translation of Simondon's ontological concept of preindividual. In the first part we will discuss Simondon's definition and articulation of the concept of preindividual. In the second part we will employ this concept in order to discuss Durkheim's understanding of the relation between the social and the individual. By focusing on the 1912's volume *The elementary forms of religious life*, we aim at showing how the tension between the individual and social in Durkheim's thought paves the way to dynamic and collective processes, through which new social relations and new individuations arise. Specifically, we will discuss the phenomena of 'collective effervescence' described by Durkheim by means of Simondon's concept of the preindividual. Through this discussion we aim at highlighting two impasses in Durkheim theory: his definition of the individual consciousnesses; the unclear role played by symbolism in relation to preindividual phenomena. In the last part of the paper we will sketch preliminarily a possible overcoming of Durkheim's impasses through a convergence between Mead and Simondon.*

Introduzione

In questo articolo ci proponiamo di analizzare la particolare declinazione del rapporto tra sociale e individuale in Émile Durkheim attraverso la lente concettuale del *preindividuale*. La categoria di *preindividuale* non è propria del sociologo francese, ma caratterizza l'ontologia sociale di Gilbert Simondon. Con *preindividuale* Simondon intende la *realtà del possibile* che consente sempre nuove

¹ Per quanto il presente saggio è stato pensato ed elaborato nel suo complesso da entrambi gli autori, si vuole precisare che Lorenzo Bruni ha scritto l'Introduzione, il primo e il terzo paragrafo; Matteo Santarelli ha scritto il secondo paragrafo.

individuazioni psichiche e collettive. Ci rifaremo al concetto in questione così come viene formulato nell'opera di Simondon *Individuazione psichica e collettiva*, senza tuttavia concentrarci su di esso in termini filologici. La lettura del *preindividuale* che si vuole qui proporre sarà in parte autonoma, ma non contraddittoria, rispetto a quella formulata dal pensatore francese per due ordini di ragioni: la prima è relativa ad un inevitabile processo interpretativo; la seconda ha invece a che fare con il carattere strumentale e selettivo dell'impiego di tale concetto, operativamente usato per poter analizzare alcuni aspetti della teoria durkheimiana e per poter aprire, nella parte conclusiva del saggio, la possibilità di un confronto originale tra il pensiero sociale di George Herbert Mead e l'ontologia di Gilbert Simondon.

Un approccio strettamente critico-filologico, oltre che essere distante dagli intenti inevitabilmente parziali del presente saggio, rappresenterebbe inoltre un compito estremamente gravoso per il fatto che all'interno di *Individuazione* non si rintraccia una definizione univoca di *preindividuale*. In particolare, tanto l'analisi della teoria durkheimiana quanto la convergenza con Mead – che in questa sede verrà soltanto accennata – mirano a una possibile traduzione sociologica del concetto di *preindividuale*, che in Simondon trova invece una connotazione prettamente ontologica. Proprio per questa ragione di carattere strutturale e logico-argomentativo, la ricostruzione dell'ontologia di Simondon non sarà accompagnata da una sua «traduzione» in un linguaggio più prossimo alla teoria sociale. Sarà infatti la messa a confronto della proposta filosofica simondoniana con approcci apertamente sociologici a svelarne il potenziale interpretativo più marcatamente teorico sociale.

Nello svolgimento del primo paragrafo si affronterà la tematizzazione del concetto di *preindividuale* all'interno dell'ontologia simondoniana. La concettualizzazione di Simondon sarà così impiegata nel corso del secondo e terzo paragrafo al fine di avanzare un'ipotesi di lettura del rapporto tra sociale e individuale in Durkheim. A prima vista il dualismo durkheimiano tra la sfera dell'individuo e la dimensione del sociale appare incompatibile con la dimensione concettuale del *preindividuale*. Tuttavia, uno sguardo più attento tanto alla letteratura primaria quanto a quella secondaria fa emergere come il presunto dualismo durkheimiano debba essere più correttamente inteso nei termini di una tensione tra l'affermazione del primato del sociale e il riconoscimento del ruolo dell'individuo all'interno delle società moderne. Ne *Le forme elementari della vita religiosa* questa tensione dà luogo all'emergere di dinamiche collettive processuali, all'interno delle quali si sviluppano relazioni sociali inedite e nuove individuazioni. Si tratta del noto fenomeno dell'*effervescenza collettiva*, che proveremo a leggere attraverso la categoria simondoniana del *preindividuale*. Mediante questo tentativo, cercheremo di mostrare due criticità

centrali della tesi durkheimiana: il carattere non sufficientemente processuale del rapporto tra dinamiche sociali e identità individuale; il ruolo ambiguo che il simbolismo svolge in rapporto ai fenomeni preindividuali.

Nel paragrafo conclusivo indicheremo infine in via preliminare una possibile linea di sviluppo argomentativo ulteriore attraverso il pensiero di George Herbert Mead. In particolare, il ricorso a Mead può rappresentare una via d'uscita ai problemi sollevati in merito alla teoria durkheimiana. Laddove in Durkheim la natura processuale del rapporto tra individuale e sociale risulta in alcuni tratti oscura, e tendenzialmente appesantita dal permanere dell'impostazione dualistica, in Mead, d'altra parte, prevale la dimensione pragmatico-processuale, linguistica e intersoggettiva. Facendo riferimento alla teoria sociale di Mead, del concetto di *preindividuale* saranno enfatizzati soprattutto gli aspetti legati alla marcata impronta di processualità che attraversa il rapporto tra aspetti preindividuali e aspetti individuati dell'esperienza; al rapporto non dicotomico tra individuale e sociale; all'idea che il *preindividuale* costituisca una *riserva di significati* che funge da motore della dinamica di individuazione.

1. Il preindividuale, o della realtà del sociale in quanto possibile

Il concetto di *preindividuale* costituisce con tutta certezza uno dei momenti centrali della filosofia di Gilbert Simondon.² Il riferimento al *preindividuale* porta altresì con sé aspetti di problematica complessità. Piuttosto chiare sono, invece, le intenzioni programmatiche dell'autore nel proporre e discutere tale concetto. Per quanto il nodo fondamentale da cui muove il pensiero simondoniano sia di carattere ontologico e non sociologico, l'impiego della concettualizzazione del filosofo francese è orientato alla de-sostanzializzazione del *problema dell'individuo*, guidando di conseguenza, come vedremo, l'orientamento verso un'ipotesi di de-sostanzializzazione del sociale. Tale operazione de-sostanzializzante – che investe da una parte l'individuo, dall'altra la società – trova svolgimento mediante la formulazione del concetto di *preindividuale*.

Se è quindi vero che Simondon prende le mosse da una riflessione sull'essere individuale e non da una riflessione apertamente rivolta al *problema della*

² Per quanto la riflessione di Gilbert Simondon si estenda ad ambiti quali la tecnica, la comunicazione, etc., ci sembra legittimo ribadire la centralità teoretica del concetto di *preindividuale*, il quale viene trattato con ampiezza all'interno di *Individuazione* e sembra definirsi come un presupposto teorico di ordine generale impiegato da Simondon anche in riferimento ad altri particolari ambiti di studio.

società, è altrettanto vero che essa è tutta orientata a mostrare il carattere processuale della costituzione dell'individuo. Per Simondon, infatti, l'individuo è strutturalmente costituito da processi e la scienza dell'individuo diventa una «teoria dell'operazione di individuazione» (Simondon 1989 [2006]: 35). La filosofia, in particolare la speculazione metafisica tradizionale, ha lungamente approcciato il *problema dell'individuo* in chiave essenzialistica, concentrandosi sull'individuo stesso in quanto ente dato e vigente piuttosto che sui processi che presiedono la sua costituzione: al conoscere l'individuazione a partire dall'individuo dovrebbe progressivamente subentrare, a parere di Simondon, una modalità che porti a conoscere l'individuo attraverso l'individuazione (*ivi*: 27). La dimensione concettuale che il *preindividuale* tende a definire è quella di una processualità aperta, di una operazione potenziale e in-conclusa rivolta verso una sempre ulteriore individuazione.

La critica rivolta contestualmente allo psicologismo e al sociologismo costituisce un nodo decisivo in rapporto allo svolgimento concettuale proposto da Simondon. Individuo e società vengono de-sostanzializzati e psicologismo e sociologismo diventano due momenti del sostanzialismo, l'uno di tipo molecolare, l'altro di tipo molare (*ivi*: 175). Il sostanzialismo psicologista considera l'individuo come anteriore al sociale, mentre quello sociologista il sociale come anteriore all'individuo. La critica simondoniana allo psicologismo si sviluppa rimarcando la difficoltà con cui questo rappresenta la vita sociale, poiché le relazioni sociali vengono viste come sola estensione delle relazioni intrapsichiche, mentre al sociologismo viene attribuito il difetto di occultare il carattere relazionale della vita sociale, sostanzializzando il sociale a partire da una exteriorità già data. La società, per Simondon, non è una realtà costruita a partire dalla presenza di una molteplicità di individui e non è nemmeno una «realtà sostanziale da sovrapporre agli esseri individuali» (*ivi*: 173).

La società è definita piuttosto come «condizione operativa con cui si determina un modo di presenza più complesso di quanto sia la presenza dell'essere individuato isolato» (*ivi*: 186). Il processo di individuazione configura la società come un *preindividuale* ulteriore rispetto alla carica preindividuale che dà vita a individui individuati in una dimensione esclusivamente organica e biologica. Il *preindividuale organico* si estende nell'individuazione collettiva, dando luogo ad un *preindividuale sociale*, che Simondon definisce appunto collettivo o transindividuale. Tale individuazione collettiva diviene a sua volta *fase e operazione*, ossia momento del processo e processo stesso in quanto presupposto mobile dell'ulteriorità di individuazioni individuali e collettive.

È bene ribadire che Simondon giunge ad elaborare il concetto di *preindividuale* a partire da una dimensione ontologica, relativa alla formulazione di

una *teoria delle fasi dell'essere*³. Nel processo di ontogenesi proposto dal filosofo francese si rintracciano tre differenti ambiti che corrispondono ad altrettante fasi dell'essere: il *preindividuale*, l'individuazione e l'ulteriorità di individuazione. Come già accennato, l'ontologia simondoniana non assume le vesti di una teoria sociale dell'individuazione, ma, nonostante ciò, essa prende forma a partire da un contesto di problematizzazione della relazione tra individuo e società: l'essere è «un insieme formato da realtà individuata e da realtà preindividuale» (Bardin 2010: 39). Sebbene il *preindividuale* faccia riferimento ad una sua prima declinazione organica e naturale, una sorta di indistinto e inintenzionale «fondo biologico della specie» (Virno 2006: 276), esso si estende successivamente in un *preindividuale* che potremmo definire *sociale*. L'individuo individuato, ossia configurato provvisoriamente nella sua singolarità, è tale in quanto reca presso di sé il *preindividuale organico*⁴ che lo costituisce e in quanto il *preindividuale* si manifesta sempre in modalità differenziate e a livelli differenziati: il *preindividuale organico* è così la base di una sua successiva differenziazione sociale, la quale consente un'ulteriore individuazione. Il *preindividuale organico* dà luogo ad una prima individuazione, la quale, estendendosi all'interno del collettivo cui l'essere individuato partecipa, fornisce il potenziale di svolgimento di ulteriori individuazioni. Il *preindividuale* è presupposto ontogenetico dell'individuazione dell'essere individuato e della sua permanenza nell'individuazione del collettivo, la quale realizza sempre nuove individuazioni successive dell'essere individuato. L'essere, dice Simondon, è *più che unità, più che identità* e lo è proprio in virtù di un serbatoio potenziale, organico e sociale, sempre attivo di mutamento e trasformazione dell'essere individuato. Il *preindividuale*, dopo l'avvenuta individuazione, o forse sarebbe meglio dire dopo le avvenute individuazioni, si configura come *fase* e al tempo stesso permane come *operazione*. Il *preindividuale* si realizza nell'individuazione e permane come carica preindividuale di un processo di individuazione *non-ancora-esaurita*.

³ Il discorso filosofico di Simondon non affronta il concetto di *preindividuale* mediante un approccio epistemologico di carattere sociologico in senso stretto. Seppure non immediatamente traducibile in termini teorico-sociali, ricorrendo ad un linguaggio filosofico a tratti di comprensione non del tutto agevole, la riflessione di Simondon risulta essere particolarmente efficace nel tematizzare il rapporto aperto e processuale tra costituzione preindividuale del soggetto e autonome possibilità di mutamento dell'identità individuale. In questi termini, allora, il ricorso a tale riflessione filosofica mostra sia una efficacia e un valore in sé, affrontando a viso aperto questioni di fondamentale rilievo sociologico, sia un valore strumentale, definendosi come riferimento utile per poter dare sviluppo al cuore argomentativo del presente saggio.

⁴ La distinzione tra *preindividuale organico* e *preindividuale sociale* non figura nell'opera di Simondon, ma si tratta di una nostra ipotesi interpretativa.

Ciò che sembra particolarmente utile enfatizzare in questa sede è dunque il carattere coestensivamente ambivalente del *preindividuale*: esso è struttura e processo (Bardin 2010: 8). In quanto *operazione*⁵, esso si prospetta come propagazione di sequenze aperte di individuazione. In quanto struttura, esso si fissa in una determinazione, intesa come condizione differenziata (vitale, biologica e sociale) di individuazione. Da un lato il *preindividuale* è una struttura, configurandosi sempre come il presupposto dell'individuazione; ma poichè l'individuazione non è mai stabilizzata definitivamente, il *preindividuale* permane come operazione continuamente in corso. Il *preindividuale* si delinea come processo di individuazione aperto e in divenire.⁶

Proviamo a rendere più facilmente accessibile il linguaggio di Simondon ribadendo la centralità di una questione sociologica fondamentale all'interno dell'economia complessiva della sua teoria, ovvero la problematizzazione del rapporto tra individuo e società. Il *preindividuale* consente a Simondon di definire una relazione aperta e processuale tra sociale e individuale. Se l'individuo non può rappresentare un punto di partenza già costituito, allo stesso modo la società non può essere definita come una sostanza. D'altra parte, la società potrebbe essere considerata alla stregua di una sostanza solo come riflesso di una sostanzializzazione dell'individuo e dell'identità individuale. Poiché l'essere individuato non è l'esito di un processo sociale di individuazione definitiva, ma «continua a vivere trasformandosi» (Simondon 1989 [2006]: 172), allora anche la società stessa non può essere ridotta a termine ipostatizzato di una relazione dicotomica tra individuo e società. L'essere individuato porta con sé il *preindividuale* che lo costituisce come continua ripresa in divenire del processo di individuazione. L'essere individuato è «un essere a sua volta sociale nella misura in cui ha una coscienza attiva attuale, ossia nella misura in cui prolunga e perpetua il movimento di individuazione da cui è nato, anziché figurare solo come il risultato di tale individuazione» (*ibidem*).

Per meglio chiarire come il processo di individuazione trovi svolgimento in una differenziazione di individuazioni – organica e psichica/collettiva – è utile provare a seguire interpretativamente il pensiero di Simondon, con particolare attenzione ai concetti di soggetto, transindividuale e significato. Scrive Simondon:

⁵ Come sottolinea Bardin (2010: 8), il termine operazione è in Simondon sinonimo di processo.

⁶ Allo stesso modo, l'individuo è definibile sia come struttura che come processo. L'individuo è definito infatti come *sistema metastabile*, cioè come determinazione provvisoria di una fase dell'essere e come eccedenza immanente al *preindividuale* inteso come processo. Per questo motivo Simondon rimette in discussione l'idea di identità, riducendola a caso limite ideale. L'identità, per Simondon, è una relazione povera, definizione di un individuo concepito come costituito da una sola fase, mentre l'individuo è sempre *più che unità, più che identità* (*ivi*: 9).

questa seconda individuazione (*individuazione collettiva o preindividuale sociale*, corsivi miei) non si sovrappone del tutto alla prima (*individuazione organica e biologica*, corsivi miei): malgrado il collettivo, l'individuo muore in quanto individuo; la partecipazione al collettivo non può salvarlo da questa morte, che della prima individuazione è conseguenza. La seconda individuazione, quella del collettivo e dello spirituale, dà luogo a significati transindividuali che non muoiono con gli individui tramite i quali si sono costituiti; quel che vi è di natura preindividuale nel soggetto può sopravvivere come significato nell'individuo che ha vissuto (*ivi*: 199).

Il *preindividuale organico* dà luogo ad una individuazione ancora in-intenzionale. Come suggerisce Paolo Virno, in questa prima individuazione non è ancora possibile parlare di individuazione collettiva e psichica, poiché «si tratta di un autoriferimento [...] è la specie che si autoavverte non una singolarità autocosciente» (Virno 2006: 277). È con il *preindividuale sociale*, o collettivo, che l'individuo è individuato psichicamente, facendosi soggetto. Riprendendo la citazione di Simondon riportata poco sopra, l'individuo muore come materia organica, come sottrazione biologica alla relazione tra individuazione individuale e individuazione collettiva, ma sopravvive come persistenza *più che biologica*, intenzionale e significativa, della stessa relazione tra le due individuazioni. Il soggetto permane in qualche modo come individuazione individuale/individuazione collettiva fattesi – nella loro relazione costituente – individuazione di significato. Il soggetto muore come materia, ma permane come relazione soggetto-mondo declinata nei termini di relazione *transindividuale*, ossia come significato integrato nel collettivo e fonte di ulteriore individuazione. L'emersione del significato mette bene a fuoco lo statuto della relazione soggetto-oggetto come costituzione del sé nella relazione con l'altro, o nella individuazione collettiva: una costituzione del collettivo contestuale alla costituzione del sé. Individuazione, appunto, psichica e collettiva, come ben sintetizza il titolo dell'opera simondoniana. Il collettivo è al tempo stesso ciò che consente la relazione tra individui, rendendoli soggetti psichicamente individuati, e la relazione stessa, cioè la connessione del soggetto con altri soggetti: «gli esseri sono connessi gli uni agli altri nel collettivo non già in quanto individui, ma in quanto soggetti cioè in quanto esseri che contengono un che di preindividuale» (Simondon 1989 [2006]: 197). Il significato, o la significazione, inteso quindi come incontro relazionale tra individuazione psichica e individuazione collettiva, si delinea anch'esso nella sua dimensione di processualità, poiché appare sia come operazione di produzione di significato costitutiva del soggetto psichicamente e socialmente individuato, sia come struttura, ovvero come significato costituito (Bardin 2010: 122).

Per quanto anche il collettivo rifletta l'ambivalenza tra processualità e struttura – tra *operazione* e *fase* – che caratterizza tutta la concettualizzazione simondoniana,⁷ esso non è un ambiente⁸; il collettivo non è sinonimo di *società come sostanza*, non è un dato, una *cosa*. Il collettivo è relazione, all'interno della quale la riflessività si costituisce *nell'emersione* del collettivo e si ricostituisce in quanto scelta sempre riattualizzata di partecipazione ad esso. Il collettivo traccia allora l'(onto-) genesi della libertà, della singolarità e della esperienza irripetibile, e stabilisce le condizioni (*collettive*, relazionali) del suo farsi come riflessività, scelta di partecipazione al collettivo che l'ha costituita.

Le due individuazioni, la psichica e la collettiva, stanno in un rapporto di reciprocità e consentono di definire la categoria del transindividuale: quest'ultima intende dar conto dell'unità sistematica dell'individuazione interna (psichica) e dell'individuazione esterna (collettiva) [...] la relazione con il mondo e con il collettivo è una dimensione dell'individuazione, cui l'individuo partecipa a partire dalla realtà preindividuale che si individua passo dopo passo (Simondon 1989 [2006]: 29).

Il soggetto, allora, non è una fase dell'essere contrapposta ad un oggetto sociale che dà meramente seguito e sviluppo ad una prima individuazione organica, ma sia lo psichico che il collettivo si costituiscono e ricostituiscono in quanto processo di significazione transindividuale nel quale si realizza continuamente la ripresa della carica di potenzialità preindividuale (Bardin 2010: 52-53). Il *preindividuale* si estende nel transindividuale, all'interno del quale il

⁷ Come ben evidenziato da Bardin, la matrice ambivalente che caratterizza la nozione di significazione si estende anche ad altre nozioni che partecipano alla definizione del campo semantico della teoria di Simondon. Così come il significato viene inteso sia come operazione che come struttura, anche i concetti di collettivo e di soggetto sembrano essere attraversati dalla medesima ambivalenza. Il concetto di collettivo, ad esempio, non può essere fatto coincidere né con il sistema entro il quale i soggetti si costituiscono, poiché i soggetti, in quanto prima individuazione organica, ossia combinazione di individuo e eccedenza preindividuale, sono antecedenti alla strutturazione del collettivo, né con l'esito di una relazione tra soggetti, poiché i soggetti, in quanto individuazione psichica, presuppongono il collettivo come operazione costitutiva. A parere di Bardin, una possibile soluzione interpretativa potrebbe essere data dal distinguere il sistema inteso come sistema di relazioni dal collettivo inteso come operazione processuale. In questa sede, per i fini del presente saggio, ci interessa enfatizzare il carattere di operazione processuale del collettivo. Il collettivo può essere allora legittimamente considerato come una operazione transindividuale di significazione. *Il collettivo si costituisce producendo soggetti.*

⁸ Si riporta qui il termine ambiente così come impiegato da Simondon, consapevoli del fatto che non è scontata una sovrapposizione concettuale tra ambiente e sostanza.

collettivo e lo psichico emergono. Il *preindividuale* si riattualizza incessantemente in un processo aperto di reciproca individuazione psichica e collettiva.

Se è vero che il *preindividuale* si configura in un certo senso come struttura di possibilità del collettivo e dello psichico, l'individuazione psichica e collettiva riconfigura il *preindividuale* restituendogli la sua propria dimensione processuale. La persistenza del *preindividuale* nelle individuazioni è aperta e la configurazione della relazione tra l'uno e le altre è riemessa al tessuto delle significazioni transindividuali.

La forma patologica di relazione diviene allora, per Simondon, quella «priva di significati, che si dissolve nella neutralità delle cose e lascia la vita senza polarità» (Simondon 1989 [2006]: 196). La relazione patologica non consente l'emersione dei significati, dilatando la separazione tra individuazione collettiva e individuazione psichica e stabilendo una sorta di sostanzializzazione, o assolutizzazione, del *preindividuale*. Il *preindividuale* traccia dunque un incontro tra aspetti preindividuali e aspetti individuati dell'esperienza: se il *preindividuale* viene staccato dalla relazione costitutiva che intrattiene con l'individuato, esso si irrigidisce in una stabilizzata oggettività neutralizzante, all'interno della quale sfumerebbe, fino a perdersi del tutto, il carattere processuale che lo caratterizza in maniera così marcata.

2. Il pre-individuale in Émile Durkheim

2.1 Il dualismo di Durkheim: una vicenda complessa

A prima vista, l'applicazione del concetto simondoniano di *preindividuale* al pensiero di Durkheim pare essere un azzardo. La dimensione *preindividuale* è infatti caratterizzata dai tratti fondamentali della processualità e dell'apertura e implica dunque una concezione non dicotomica del rapporto tra individuale e sociale. Una dicotomia che apparentemente trova in Durkheim il suo padre ispiratore. La relazione oppositiva tra la dimensione individuale e la dimensione sociale sembra rappresentare infatti l'architrave della costruzione durkheimiana della scienza sociologica. Di conseguenza, la possibilità dell'impiego del concetto di *preindividuale* all'interno del sistema teorico elaborato da Durkheim dipende strettamente dalla risposta che riceve la seguente domanda: è possibile ridurre la concezione durkheimiana del rapporto tra individuale e sociale a un rigido dualismo? Se così fosse, il concetto di *preindividuale* non avrebbe alcuna cittadinanza teorica all'interno della sociologia di Durkheim.

La sociologia, afferma Durkheim nel celebre saggio metodologico del 1895, è scienza dei fatti sociali. I fatti sociali presentano tre caratteristiche

elementari: esteriorità – il fatto sociale è parte del mondo esterno, e non della sfera interiore del singolo -; generalità – i fatti sociali esistono pubblicamente, a prescindere dalle inclinazioni soggettive e individuali -; costrizione – i fatti sociali esercitano una forza obbligatoria nei confronti degli individui. I tre criteri fondamentali che delimitano l'oggetto della scienza sociologica suggeriscono una concezione oppositiva del rapporto tra individuale e sociale. I fatti sociali sono modi di fare e pensare che esistono al di fuori degli individui, i quali si conformano ad essi in ogni momento (Durkheim 1895: XXII). Questa esteriorità non si traduce in un'indifferenza e indipendenza reciproca tra i due ambiti. Al contrario, i fatti sociali esercitano un'influenza coercitiva sulle coscienze particolari (*ivi*: 246). La costrizione (*contrainte*) è posta così da Durkheim al centro di una precisa scelta metodologica (Gautier 2012): la capacità di esercitare costrizione nei confronti degli individui è un segno di distinzione dei fatti sociali in quanto tali, e non una loro caratterizzazione empirica o contingente.

Tre anni più tardi, in un articolo dedicato all'analisi della distinzione tra rappresentazioni individuali e collettive, Durkheim esprime l'esigenza di ribadire la natura metodologica del concetto di costrizione:

A tal proposito, rettifichiamo un'interpretazione inesatta del nostro pensiero. Quando abbiamo detto che l'obbligazione, o costrizione, è la caratteristica dei fatti sociali, non ci siamo in nessun modo sognati di proporre una spiegazione sommaria di questi ultimi; abbiamo solo voluto indicare un segno agevole a partire dal quale il sociologo può riconoscere i fatti che hanno a che fare con la propria scienza. (Durkheim 1898: 35)

Tuttavia le scelte metodologiche di Durkheim non sembrano essere prive di ripercussioni ontologiche. La definizione del fatto sociale in termini di esteriorità, generalità e soprattutto di costrizione delinea un'immagine piuttosto determinata tanto del sociale, quanto dell'individuo. Durkheim afferma esplicitamente che la centralità della costrizione e dell'obbligazione non comporta alcuna specifica definizione dei fatti sociali, ponendosi al contrario come un criterio epistemologico e metodologico finalizzato a rendere possibile in modo chiaro il loro riconoscimento nel bailamme delle rappresentazioni e dei pregiudizi. Allo stesso tempo, la preminenza del sociale configura un'immagine determinata non solo dello stesso *fait social*, ma anche dell'individuo. Se il sociale è il soggetto della costrizione, viene spontaneo pensare che l'individuale ne sia l'oggetto. Se il fatto sociale è 'forte', e se la sua forza si esercita sull'individuo, allora l'individuo sarà in qualche misura 'debole'.

Senza dubbio, esse (le tendenze collettive, ndA) non possono realizzarsi se non a patto che le nature individuali non le siano refrattarie: ma quest'ultime non sono che la materia indeterminata che il fattore sociale determina e trasforma. Il loro contributo consiste esclusivamente in stati molto generali, in predisposizioni vaghe e, di conseguenza, plastiche che in se stesse non potrebbero assumere le forme definite e complesse che caratterizzano i fenomeni sociali, se non intervenissero altri agenti (Durkheim 1895: 105).

Il presupposto metodologico della costrizione comporta così delle conseguenze a livello ontologico e descrittivo. Esso delinea i tratti di un individuo che è in linea di principio destinato a soccombere alla prevalenza del sociale. Questa prevalenza non va necessariamente identificata con una forza brutta e puramente meccanica. Il primato del sociale sull'individuale si esercita attraverso elementi di mediazione quali il riconoscimento della superiorità, l'attaccamento, la desiderabilità e il rispetto:

La riflessione, facendo comprendere all'uomo quanto l'essere sociale sia più ricco, più complesso e più durevole dell'essere individuale, non può che rivelargli le ragioni intellegibili della subordinazione che gli viene richiesta e dei sentimenti d'attaccamento e di rispetto che l'abitudine ha fissato nel suo cuore (*ivi*: 262).

L'esistenza di queste mediazioni non esclude, anzi rafforza l'idea che il sociale sia altro rispetto all'individuale – altrimenti non servirebbe alcuna mediazione ai fini di imporre il proprio dominio – e che questa alterità vada intesa nei termini di una superiorità. La scelta metodologica della costrizione pare implicare una concezione dualistica del rapporto tra individuale e sociale, in cui l'indiscutibile primato della società si esercita sull'individuo secondo diversi gradi di attaccamento e consenso riflessivo. «Ciò che è sociale», scrive Durkheim nel suo corso dedicato al pragmatismo, «possiede sempre una dignità più alta rispetto a ciò che è individuale» (Durkheim 1955: 144). In virtù di questa maggiore dignità, i fatti sociali si impongono all'individuo, «che egli voglia o meno» (Durkheim 1895: 4).

La concezione dualistica del rapporto tra individuale e sociale viene confermata e sistematizzata in *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* del 1914. In questo tardo saggio di Durkheim il piano individuale e il piano sociale vengono identificati con due gruppi di stati di coscienza, uniti ed allo stesso tempo separati da un profondo antagonismo. I segni di questa contrapposizione li possiamo osservare in opera nella nostra morale. Ogni volta che compiamo un dovere etico, noi sacrifichiamo una parte della nostra individualità.

L'uomo si trova così immerso nella seguente ambiguità: non poter non essere un individuo, un corpo particolare, ed allo stesso tempo non poter non obbedire all'impersonalità delle regole morali e del pensiero. Gli uomini e le donne sono accompagnati da questo disagio in tutte le epoche storiche ed in ogni lato del globo. La dualità umana e la condizione di sofferenza che ne deriva vanno ricondotte alla differente natura del '*social*' e dell'*individuel*'. La dimensione individuale e quella sociale hanno origini diverse, esprimono diversi interessi, rispondono a diverse esigenze. La società non è il semplice prolungamento dell'individuo e delle sue componenti naturali. Al contrario, essa non può né affermarsi né mantenere il suo potere senza esigere il sacrificio degli individui.

Non è senza ragione che l'uomo si sente essere doppio: egli è realmente doppio. (...) Questa dualità corrisponde, in breve, alla doppia esistenza che noi conduciamo correntemente: l'una puramente individuale, che ha le sue radici nel nostro organismo, l'altra sociale, la quale non è che il prolungamento della società. La natura stessa degli elementi tra i quali sussiste l'antagonismo che abbiamo descritto testimonia quale ne sia l'origine. Difatti, i conflitti di cui abbiamo fornito esempi hanno luogo tra le sensazioni e gli appetiti sensibili da un lato, e la vita morale e intellettuale dall'altro. È evidente che le passioni e le tendenze egoistiche derivino dalla nostra costituzione individuale, laddove la nostra attività ragionevole, sia teorica che pratica, dipende strettamente da cause sociali (Durkheim 1914: 219-220).

La definizione del fatto sociale come oggetto principale della sociologia e la sua definizione in termini di costrizione, esteriorità e generalità proposta nel saggio metodologico del 1895 si risolve così a distanza di vent'anni in un vero e proprio dualismo tra sociale ed individuale. Un dualismo che struttura la vita umana nel suo essere determinata da un lato da passioni e tendenze individuali, dall'altro da *cause sociali*. In una concezione così marcatamente dualistica, non sembra esservi alcuno spazio per una dimensione preindividuale, nel senso aperto e processuale che Simondon attribuisce al termine. L'interpretazione dualistica e anti-individualista di Durkheim è stata oggetto di numerosi ripensamenti critici nel corso degli scorsi decenni. Autori come Alexander (1988), Watts Miller (1996), Stedman Jones (2001; 2002), Joas (1993; 2000), Rosati e Santambrogio (2002) hanno mostrato come l'individuo non possa essere ridotto a semplice materiale di scarto della sociologia durkheimiana. Ad esempio, la dimensione individuale svolge un ruolo cruciale nell'economia di un problema fondamentale per Durkheim: la costruzione di una nuova morale all'interno della complessità della società moderna. Durkheim è stato uno dei primi pensatori ad aver colto il legame essenziale che intercorre

tra modernità ed individualizzazione. Nella lettura durkheimiana, la società moderna ha conosciuto un incremento esponenziale della sua complessità attraverso il fenomeno della divisione del lavoro. La crescente differenziazione dei ruoli sociali ha frantumato la stabilità e la relativa semplicità dell'organizzazione sociale premoderna, rendendo così possibile l'emergere prepotente dell'individuo come attore sociale. Lungi dall'essere un fenomeno puramente privato e soggettivo, il nuovo protagonismo individuale rappresenta uno dei tratti caratteristici dell'organizzazione sociale moderna. «In origine» – scrive Durkheim – «la società è tutto e l'individuo è niente». Nel corso della modernità, le cose cambiano tuttavia in modo radicale. La divisione del lavoro comporta dei cambiamenti epocali, e rende possibile l'emergere di molteplici differenze individuali. In questa confusione, la *sensibilità collettiva* non può che aggrapparsi all'unico soggetto rimasto, investendolo di un valore quasi religioso. Questo soggetto è l'individuo (Durkheim 1969[1893]: 400-401).

Il punto di vista di Durkheim rispetto a questo fenomeno è complesso, se non a tratti ambivalente. All'interno delle sue opere, da *De la division du travail social* (1893 [1962]) a *Le suicide* (1897), passando per *L'individualisme et les intellectuels* (1898a) convive una tensione tra il riconoscimento positivo della necessaria irruzione dell'individuo e della sfera di valori che ad esso fanno riferimento da un lato, e il rischio di frantumazione sociale che accompagna tale irruzione (Neyer 1960). È tuttavia chiaro come Durkheim non consideri l'avvento dell'individualismo come il preludio automatico alla distruzione anarchica della società e dei suoi legami. L'individuazione moderna è l'effetto della divisione del lavoro e della conseguente moltiplicazione dei ruoli, e non dell'arbitrio assoluto di un soggetto sciolto da ogni vincolo e da ogni organizzazione. La transizione fondamentale in questo senso è quella tra solidarietà meccanica e solidarietà organica.

Nelle società fondate sul primo tipo di solidarietà, l'individuo si trova legato alla collettività da un tipo di meccanismo analogo a quello di dipendenza pressoché assoluta che un oggetto semplice presenta nei confronti di una persona che può usarlo e manipolarlo nel modo che preferisce. Nelle società ad alto sviluppo di solidarietà – afferma Durkheim – l'individuo appartiene più alla società che non a se stesso. Con l'avvento della modernità si afferma un altro tipo di solidarietà, di tipo 'organico', che istituisce una relazione più complessa tra società ed individuo, e che sembra lasciare a quest'ultimo spazi e prerogative che gli erano negati nel primo caso. La coscienza collettiva deve lasciare una spazio di libertà alla coscienza individuale, affinché l'attività della seconda possa supplire alle mancanze della prima (Durkheim 1893 [1962]).

Nel corso dello sviluppo del suo percorso biografico e intellettuale, Durkheim percepisce in modo sempre più acuto come una nuova solidarietà e una nuova

morale non si stabiliscano automaticamente come un semplice riflesso dei cambiamenti sociali. Emerge così l'esigenza della costruzione di una nuova morale che, dovendo essere efficace all'interno della società moderna, non potrà in alcun modo porsi nei termini di una morale anti-individualista. Al contrario, essa chiamerà l'individuo a svolgere un ruolo attivo e non predeterminato:

La morale della cooperazione che egli cerca non è né la moralità compulsoria imposta dai governanti né un accordo volontario tra soggetti a riguardo delle condizioni che appaiono ad essi accettabili a fini di interagire reciprocamente, quanto piuttosto il prodotto di un'intuizione che va raggiunta riflessivamente all'interno delle condizioni funzionali della cooperazione egualitaria (Joas 1996: 59).

L'importanza crescente della dimensione morale e del ruolo che l'individuo svolge al suo interno sembrano così controbilanciare le affermazioni dualistiche del saggio metodologico del 1895 e dell'articolo del 1914. Questo bilanciamento non assume tuttavia la forma di un compromesso o di una sintesi definitiva. Al contrario, la complessità del pensiero durkheimiano è strutturata dalla compresenza di due tendenze: l'elaborazione di un individualismo morale basato sui valori della libertà e dell'uguaglianza e sul ruolo cruciale della riflessività; il permanere di un'impostazione esplicitamente e sistematicamente dualistica, in cui il principio individuale e il principio sociale rappresentano talvolta forze opposte in un gioco a somma zero (Santambrogio 2002), e in cui la forza centripeta del sociale può aumentare solo a discapito della forza centrifuga individuale, e viceversa (Durkheim 1893 [1962]). Esattamente questa tensione apre lo spazio all'emergere di fenomeni processuali e interattivi, che possono essere letti attraverso la lente del *preindividuale*. Un caso esemplificativo in tal senso è rappresentato dalla trattazione durkheimiana dell'origine del sacro.

2.2 Effervescenza, simbolo e individuazione

Nel capitolo VII del libro II de *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim intraprende la spiegazione dell'origine della sacralità. Sin dalle prime battute del capitolo, si evince come la posta in gioco dell'argomentazione durkheimiana sia di portata ampia e complessa. Nel chiedersi da dove provenga il sacro, Durkheim finisce per domandarsi quale sia l'origine della comune appartenenza al gruppo sociale. La questione religiosa si intreccia così costitutivamente con la domanda sull'origine del legame sociale.

Il punto di partenza dell'argomentazione durkheimiana è ancora una volta il dualismo tra società e individuo. La divinità e la società sono accomunati

da un tratto comune: entrambe suscitano negli individui un sentimento di dipendenza perpetua. La società ha bisogno dell'individuo e del suo contributo al fine di realizzare i propri fini. Ma questo contributo individuale si esercita all'interno di un sistema di rapporti di forza ben definito, entro cui la società avanza delle chiare pretese nei confronti dell'individuo:

Essa esige che, dimentichi dei nostri interessi, noi diveniamo i suoi servitori, e ci obbliga a ogni sorta di fastidi, di privazioni e di sacrifici senza i quali la vita sociale sarebbe impossibile. Ad ogni istante, noi siamo obbligati a sottometterci a regole di condotta e di pensiero che non abbiamo né prodotto né voluto, e che anzi sono talvolta contrarie alle nostre inclinazioni e ai nostri istinti fondamentali (Durkheim 1912 [1971]: 229).

Diciassette anni dopo il testo metodologico del 1895, ritorna dunque il principio del primato del sociale, esercitato attraverso la costrizione della società sull'individuo. Ma questa costrizione, precisa Durkheim, non è di carattere materiale. Al pari della religione, la società è infatti dotata di un'autorità non puramente fisica ma morale.⁹ L'individuo non si sottomette alla società attraverso un calcolo utilitaristico mezzi-fini – come nel caso della genealogia dello stato di Hobbes. Al contrario, l'individuo accetta la costrizione della società in quanto essa è l'oggetto del suo rispetto. Il rispetto è l'emozione che corrisponde alla pressione interiore prodotta dalle forze sociali, il segno distintivo che connota i modi d'agire fondamentali che la società impone ai suoi membri (*Ibid.*). Questa imposizione non è puramente fisica, unilaterale ed esterna. Al contrario, essa chiama in causa la nostra partecipazione, suscitando in noi un sentimento di rispetto.¹⁰

⁹ Come già accaduto nel testo del 1898 sulle rappresentazioni individuali e collettive, Durkheim corregge alcuni 'malintesi' prodotti da interpretazioni erranee del principio della costrizione: «Noi speriamo che questa analisi e quelle che seguiranno porranno termine a un'interpretazione inesatta del nostro pensiero, da cui sono derivati diversi equivoci. Poiché abbiamo assunto la costrizione come il segno esteriore in base al quale i fatti sociali possono più facilmente venire riconosciuti e distinti dai fatti della psicologia individuale, si è creduto che per noi l'aspetto essenziale della vita sociale risiedesse nella costrizione fisica. In realtà, noi l'abbiamo sempre considerata come l'espressione materiale e visibile di un fatto interiore e profondo, cioè dell'autorità morale» (ivi, 231). E ancora, qualche pagina dopo: «Questo è l'altro aspetto della società, che ci appare buona e benevola, al tempo stesso che imperativa: essa ci domina e ci assiste. Se abbiamo definito il fatto sociale col primo di questi caratteri piuttosto che col secondo, è perché esso è più facilmente osservabile, in quanto si traduce in segni esterni e palesi; ma siamo ben lungi dall'aver mai inteso negare la realtà dell'altro» (ivi, 234).

¹⁰ Questo sembra essere il massimo momento di vicinanza tra Durkheim e Kant. Nella seconda critica, Kant afferma che l'unico sentimento legittimo nell'ambito della ragion pratica è il

La forza e la pressione del sociale non si diffonde attraverso la pura e semplice costrizione esterna. Al contrario, l'autorità morale si diffonde negli individui in virtù della sua specifica energia mentale. Le opinioni e le pratiche che definiscono una società si impongono agli individui tramite le loro specifiche eccezionali qualità psichiche. Le rappresentazioni collettive sono infatti dotate di una forza e di una vivacità superiore rispetto a una qualsiasi rappresentazione individuale. Si mette così in moto una dialettica esplicita tra interno ed esterno: l'individuo è motivato dal suo interno ad aderire al predominio della società, le cui rappresentazioni collettive si impongono suscitando rispetto e colpendo l'individuo per la loro peculiare forza e vivacità. Questa forza e questa vivacità speciali, e la loro differenza rispetto alla debolezza delle rappresentazioni individuali, spingono l'individuo a ipotizzare che tali rappresentazioni e opinioni debbano provenire da una forza superiore ed esterna. La supremazia del sociale si esercita dunque nel teatro della sfera interna individuale. Ma è la stessa supremazia che spinge l'individuo a pensare che la causa di queste rappresentazioni provenga da un altrove, ossia da forze esterne e potenti che non appartengono alla sfera individuale. Inoltre, la forza del sociale non significa soltanto limitazione e sacrificio dell'individuo. Al contrario, essa svolge un ruolo vivificante ed energetico: l'individuo si sente potenziato ed esaltato nel momento in cui queste forze irrompono nella sua interiorità. Lasciandosi trasportare dalla costrizione, l'individuo può attingere a risorse affettive ed energetiche eccezionali, che non riuscirebbe mai ad attivare facendo esclusivamente ricorso alla propria individualità.

Ma in che modo e in quale occasione entra in azione questa «azione confortante e vivificante» (*ivi*: 232) della società? Secondo Durkheim, vi sono dei momenti eccezionali in cui, in occasione di un assembramento straordinario di persone, gli individui sono mossi da una passione comune che rende i partecipanti capaci di azioni e sentimenti di cui non sarebbero capaci normalmente. L'esempio storico proposto da Durkheim è quello del 4 agosto 1789, la 'strage di San Bartolomeo delle proprietà private', in cui l'assemblea ebbe il coraggio di prendere una decisione inaudita, che tutti i membri del consesso rifiutavano alla vigilia, e di cui tutti furono sorpresi all'indomani (*ibid.*). A partire dall'assembramento di un grande numero di persone, possono emergere forze collettive capaci di spingere gli individui a compiere azioni e a pro-

rispetto provato al cospetto della legge morale. Prendendo le distanze da ogni componente calcolatrice e utilitaristica del vincolo che lega individuo e società, Durkheim sembra così sociologizzare la morale kantiana. Con delle differenze cruciali: la definizione di questo vincolo non è demandata alla ragione pura nel suo uso pratico, ma è oggetto di un'ipotesi sociologica che è soggetta a conferma o smentita empirica. Sull'equidistanza critica di Durkheim rispetto all'utilitarismo e al kantismo, cfr. Joas 1996: 55.

vare sentimenti che, una volta tornati alla normalità, appaiono come estranei. In alcuni periodi storici, questi eventi diventano frequenti e più duraturi. La società viene percorsa da «un'effervescenza generale, caratteristica delle epoche rivoluzionarie o creatrici» (ivi: 233). *L'escalation* emotiva che Durkheim descrive in riferimento al rito collettivo del *corrobori* non è presente solo nel comportamento dei 'selvaggi'. La rivoluzione francese è l'esempio più eclatante di un periodo storico moderno in cui l'effervescenza generale nelle concitate e numerose assemblee ha prodotto sentimenti, azioni, credenze e decisioni che sarebbero apparse folli al singolo individuo preso isolatamente dall'attività di gruppo. Per Durkheim, scrive Joas, «eventi del genere non sono fenomeni marginali della socialità, primitivi o irrazionali, quanto piuttosto la precondizione costitutiva di tutti i legami sociali caricati emotivamente nei confronti del collettivo e dei valori» (Joas 2000: 67).

È cruciale notare come gli effetti trasformativi dell'effervescenza sociale non si riducano alla dimensione collettiva. Sia nelle popolazioni 'civilizzate', sia in quelle 'primitive', un assembramento straordinario produce dei cambiamenti evidenti e repentini nell'identità dei singoli partecipanti. Nei termini di Simondon: il processo preindividuale dell'effervescenza collettiva è all'origine di nuove individuazioni. Il cambiamento non riguarda solo le interazioni sociali e l'esteriorità dei comportamenti. I partecipanti a questi fenomeni collettivi sono investiti da una trasformazione che ha a che fare con la loro individualità e la loro interiorità:

I mutamenti non riguardano soltanto sfumature o gradi; l'uomo diventa un altro. Le passioni che lo agitano sono di un'intensità tale da poter essere soddisfatte soltanto con atti violenti e smisurati – atti di eroismo sovraumano e di barbarie sanguinaria. Ciò spiega per esempio le Crociate e tante scene, sublimi o selvagge, della Rivoluzione francese: sotto l'influenza dell'esaltazione si vede il più mediocre o inoffensivo borghese trasformarsi in eroe o in carnefice (ivi: 233).

Si tratta di meccaniche analoghe rispetto a quelle che hanno luogo all'interno delle società primitive. In entrambi i casi, l'effervescenza produce nuove individuazioni.

Si capisce facilmente che, giunto a questo stato di esaltazione, l'uomo non si riconosca più. Sentendosi dominato e trascinato da una specie di potere esterno, che lo fa pensare e agire diversamente che in tempo normale, egli ha naturalmente l'impressione di non essere più se stesso. Gli sembra di essere divenuto un essere nuovo: le decorazioni con cui si traveste, le specie di maschere con

cui si ricopre volto, simboleggiano questa trasformazione interiore più ancora che non contribuiscano a determinarla (ivi: 241).

Nei periodi di effervescenza sociale, forze irresistibili prendono possesso dell'individuo. Questa possessione assume delle caratteristiche particolari. Essa non è coercitiva, puramente fisica o brutale, ma al contrario svolge spesso un'azione vivificante. Alla base delle società totemiche vi «sono in definitiva sentimenti di fiducia gioiosa, piuttosto che di terrore e di compressione» (ivi, 247). L'azione coercitiva del sociale non è semplicemente esterna, ma riguarda anche la sfera interna dell'individuo. Le forze collettive che emanano dall'aggregazione costante di individui producono delle trasformazioni radicali e inaspettate nell'identità degli individui stessi. Esse creano un uomo nuovo, che non è necessariamente peggiore né migliore dell'uomo 'normale'.¹¹

La forza del sociale è dunque un prodotto della società stessa. Essa è l'effetto dell'aggregazione straordinaria di un gruppo di individui. Questa aggregazione produce delle forze la cui potenza non può essere ridotta alla semplice somma delle forze individuali. Pur essendo l'effetto dell'aggregazione di individui, la totalità rappresentata dalla forza collettiva presenta delle qualità irriducibili a quelle che appartengono alle parti individuali.¹² Questa forza produce dei cambiamenti imprevedibili e sconvolgenti non solo all'interno della società stessa, ma anche a livello individuale. Nei periodi di effervescenza collettiva, emergono nuove individuazioni: l'uomo cambia, la sua interiorità viene riplasmata, tanto che egli non si riconosce più. La sua identità in questi momenti straordinari differisce dalla sua identità quotidiana. Una volta terminato il fremito prodotto da queste epoche eccezionali, la normalità sembra prendere il sopravvento. La sacralità dell'effervescenza collettiva si contrappone al profano della vita di tutti i giorni. L'opposizione tra lo straordinario – ossia quei periodi e quei contesti in cui l'individuo è agito dalle forze collettive – e l'ordinario – il momento in cui l'effetto di queste forze

¹¹ In questo senso, la teoria di Durkheim si discosta dalle teorie pessimistiche sull'azione delle masse. Per un breve elenco di queste teorie, cfr. Laclau 2005. Nella ricostruzione di Laclau, volta a delineare una 'preistoria dell'antipopolismo', sorprende appunto l'assenza di Durkheim, un autore singolare ed eccedente il quale probabilmente non può essere etichettato né come un pensatore scettico nei confronti dell'azione delle masse, né come un fautore dell'irrazionalismo collettivo.

¹² Durkheim riproduce qui uno schema esplicativo che potremmo definire associazionismo olistico: il collettivo è l'effetto dell'associazione di più elementi individuali, ma il risultato di questa associazione presenta delle caratteristiche irriducibili a quelle che connotano le parti che la compongono. Si tratta della stessa logica emergentista attraverso la quale Durkheim aveva spiegato nel 1898 il rapporto tra rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive.

svanisce – rappresenta il fondamento dell'opposizione tra dimensione sacra e dimensione profana.

L'opposizione tra straordinario e ordinario, ossia la base della spiegazione durkheimiana dell'origine del sacro, pone tuttavia un grande problema teorico: cosa rimane delle grandi trasformazioni individuali e collettive, tipiche delle epoche 'creatrici e rivoluzionarie', una volta che la normalità torna ad esercitare il proprio dominio? Si tratta forse di momenti eccezionali e ciclici, in cui l'essere umano sfoga le pulsioni più profonde e pericolose, che nella quotidianità è costretto a reprimere? Si tratta forse di una traduzione sociologica del dionisiaco nietzschiano? Durkheim non è di questo avviso. La sua idea è che le epoche straordinarie lascino tracce ed eredità nella vita quotidiana futura. Affinché questa eredità sia possibile, è necessario che vi siano delle pratiche di mediazione e trasmissione capaci di connettere la dimensione straordinaria a quella ordinaria. La prima di queste pratiche è il rituale. Attraverso il rituale, viene rimessa in scena la situazione originaria di eccitamento collettivo. Il membri del clan o del gruppo rivivono quelle sensazioni straordinarie che si erano andate assopendo con il ritorno alla normalità. L'elemento di mediazione più interessante e complesso individuato da Durkheim è tuttavia il simbolo.

La teoria del simbolo è il crocevia di almeno due grandi questioni teoriche poste dal pensiero durkheimiano: il rapporto tra ordinario e straordinario e la teoria della socializzazione. Durkheim ritiene che il simbolo svolga una funzione decisiva di trasmissione. Questa trasmissione avviene attraverso un processo di conservazione e solidificazione. Una volta terminato l'evento eccezionale – ad esempio un'assemblea –, i *sentimenti sociali* straordinari¹³ permangono soltanto sotto forma di ricordi, che progressivamente tendono a svanire. Con l'attenuarsi dell'eccitazione collettiva, i temperamenti individuali riprendono facilmente il sopravvento: gli individui si chiedono stupiti come abbiano potuto farsi trascinare fino a tal punto fuori dal loro carattere abituale (ivi: 253). Al livello del semplice ricordo, l'opposizione straordinario/ordinario si riflette nell'opposizione individuale/sociale: nella normalità, l'attenuarsi della potenza delle forze sociali lascia spazio al riemergere delle nature individuali, che non si riconoscono in quanto pensato, compiuto e provato nei momenti eccezionali. Il dualismo tra normale ed eccezionale è così rafforzato dall'intreccio con la contrapposizione individuale/sociale.

¹³ Questo passaggio sembrerebbe suggerire una lettura anti-cognitivistica dei processi collettivi. In realtà, nelle pagine di *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim si riferisce alle forze sociali straordinarie sia in termini pragmatici ('le modalità d'azione') che in termini cognitivi ('il pensiero sociale').

Tuttavia, le cose cambiano nel momento in cui i ricordi dell'evento eccezionale si incarnano in cose durevoli, ossia in simboli. Questi simboli rappresentano le forze collettive di cui i membri del clan hanno fatto esperienza nei momenti di effervescenza collettiva. L'esteriorità di queste forze rispetto alle coscienze individuali si incarna nella natura oggettiva dei simboli. Simboli materiali e oggettivi come emblemi totemici, formule, drappi, persone reali o mitiche e tatuaggi svolgono una doppia funzione nella vita di tutti i giorni: rappresentano sia le forze straordinarie prodotte attraverso l'assembramento sociale, sia la società stessa. Nella vita quotidiana, i simboli evocano tanto i sentimenti e i pensieri collettivi provati in alcuni momenti eccezionali della vita sociale, quanto il senso di appartenenza allo stesso clan. La vita sociale in generale, scrive Durkheim, «è possibile solo grazie a un vasto simbolismo» (*ivi*: 255).

Ma il simbolo non è soltanto il promemoria oggettivo dell'esperienza collettiva straordinaria e dell'identità del gruppo. Esso è anche il fulcro del meccanismo di comunicazione sociale tra gli individui. Sorprendentemente, l'argomentazione di Durkheim prende qui le mosse da un radicale soggettivismo:¹⁴

Infatti le coscienze individuali sono di per sé chiuse le une alle altre, esse possono comunicare soltanto per mezzo di segni in cui si traducono i loro stati interiori. Perché il rapporto che si stabilisce tra loro possa sfociare in una comunione, cioè in una fusione di tutti i sentimenti particolari in un sentimento comune, occorre dunque che i segni che li manifestano si fondano anch'essi in una sola ed unica risultante (*ivi*: 253).

La comunicazione tra le coscienze individuali, originariamente isolate e chiuse in se stesse, può avvenire soltanto tramite un segno comune, nel quale i segni che rappresentano gli stati interiori dei diversi individui si fondono. Affinché questa 'comunione' e questo accordo si possano realizzare, gli individui devono unirsi nello stesso grido, devono pronunciare una stessa parola, devono eseguire uno stesso gesto che si riferisca al medesimo oggetto (*ivi*: 254) La comunicazione tra membri dello stesso gruppo può avvenire solo attraverso un processo di esteriorizzazione:

Gli spiriti particolari possono incontrarsi e comunicare solamente a condizione di uscire da se stessi: ma possono esteriorizzarsi soltanto in forma di movimenti. L'omogeneità di questi movimenti dà al gruppo il sentimento di sé, e dunque lo fa esistere. Quando questa omogeneità viene stabilita e quando questi mo-

¹⁴ Seguendo Colapietro (1989), intendiamo il soggettivismo come sinonimo di isolamento originario dell'individuo e della sua esperienza psichica rispetto alle interazioni sociali.

vimenti hanno assunto una forma unica e stereotipizzata, essi servono a simbolizzare le rappresentazioni corrispondenti. Ma essi le simbolizzano soltanto perché hanno contribuito a formarle (*ibid.*).

Come abbiamo brevemente provato fin qui a mostrare, è piuttosto difficoltoso stabilire in maniera netta e perentoria, come avverrebbe invece seguendo le interpretazioni apertamente dualiste del pensiero di Durkheim, che nel sociologo non sia possibile rintracciare una dimensione preindividuale, così come ci siamo sforzati di definirla sulla scorta di Simondon. D'altra parte, se così fosse, la concezione durkheimiana si ridurrebbe ad una forma di reificazione e di sostanzializzazione del sociale. Il sociale durkheimiano sarebbe da intendersi in questo caso come una forma di *assolutizzazione della determinatezza* (Crespi 1999), che lascerebbe del tutto trascurata la dinamica processuale di mutamento sociale e di ridefinizione dell'identità individuale.

Le questioni tratteggiate in questo paragrafo, soprattutto in riferimento ai fenomeni di effervescenza collettiva e alla stabilizzazione delle norme sociali da essi prodotti mediante forme rituali, suggeriscono che in Durkheim sia possibile rintracciare elementi di sintonia con le caratterizzazioni del concetto di *preindividuale*. L'identità degli appartenenti al gruppo sociale si costituisce infatti originariamente insieme alla stessa identità del gruppo. Seguendo Durkheim, ciò che fa del singolo un individuo individuato emerge da un'esperienza comune condivisa con tutti gli altri componenti del gruppo sociale.

Ciò che rende però problematico il *preindividuale* durkheimiano, fino a condurre a mettere apertamente in discussione che si possa impiegare tale lente concettuale come filtro di lettura della teoria di Durkheim, è soprattutto la questione per cui «l'identità della persona è anzitutto soltanto l'immagine speculare dell'identità collettiva» (Habermas 1981 [1997]: 623). Anche nelle *Forme elementari* sembrerebbe in definitiva riemergere il dualismo tra individuo e società. Il soggetto umano si compone di «un essere individuale, che ha la sua base nell'organismo e il cui ambito di azione risulta quindi strettamente limitato, e un essere sociale che rappresenta in noi, nell'ordine intellettuale e morale, la realtà più alta che possiamo conoscere mediante l'osservazione, cioè la società» (Durkheim 1912 [1971]: 18). Il soggetto durkheimiano risulta scisso in due componenti, una non socializzata e dominata da interessi di mera autoconservazione e un'altra, di natura morale, che è riflesso della identità di gruppo (Habermas 1981 [1997]: 623). Il soggetto sembra quindi dotato di identità individuale soltanto nella misura in cui essa è il riflesso dell'«interiorizzazione delle caratteristiche dell'identità collettiva» (*ivi*: 624).

In definitiva sembrerebbe che, perlomeno rispetto alla dimensione concettuale aperta dal *preindividuale* simondoniano, in Durkheim non sia sufficien-

temente chiaro come la coscienza collettiva si rapporti alla pluralità e alla eterogeneità delle istituzioni sociali e degli individui socializzati. In Simondon l'individuazione psichica e l'individuazione collettiva si intrecciano processualmente, seppur in una dimensione ontologica, mediante una continua riattualizzazione relazionale del *preindividuale*. L'essere individuato di cui parla Simondon porta con sé il *preindividuale* che lo costituisce come continua ripresa in divenire del processo di individuazione. L'essere individuato è a tutti gli effetti un individuo socializzato. Individuazione e socializzazione divengono processi coestensivi proprio in virtù di una continua riattualizzazione della carica costitutiva del *preindividuale*. L'individuazione psichica fa emergere «un essere a sua volta sociale nella misura in cui ha una coscienza attiva attuale, ossia nella misura in cui prolunga e perpetua il movimento di individuazione da cui è nato, anziché figurare solo come il risultato di tale individuazione» (Simondon 1989 [2006]: 172).

Poiché l'essere individuato di Simondon non è l'esito di un processo sociale di individuazione definitiva, ma «continua a vivere trasformandosi» (ibidem), allora anche la società stessa non può essere ridotta a termine ipostatizzato di una relazione dicotomica tra individuo e società. In Durkheim sembra dunque essere debole il carattere processuale e relazionale del rapporto tra coscienza collettiva e identità individuale. Processualità che, come abbiamo visto, trova in Simondon una chiara formulazione concettuale, la quale tuttavia risulta essere eccessivamente caricata di elementi ontologici e non sufficientemente tematizzata in termini di teoria delle società.

Inoltre, in Durkheim non è pienamente chiaro il ruolo svolto dal simbolo in rapporto alle dinamiche preindividuali di effervescenza collettiva. Il simbolo svolge semplicemente un ruolo di trasmissione e consolidamento dei cambiamenti emersi nell'eccitazione collettiva? Oppure i processi preindividuali sono costitutivamente simbolici? Da un lato, il simbolo appare come la traccia del fenomeno collettivo. Dall'altro, Durkheim sostiene che le coscienze individuali possono entrare in 'comunione' solo attraverso il simbolo. Si pone così la seguente domanda: i processi di simbolizzazione sono successivi e esterni rispetto all'attività del *preindividuale*? Oppure ne sono parte integrante? Se la prima ipotesi fosse vera, si porrebbe il problema di spiegare come mai Durkheim riconosca un carattere cognitivo a questi processi, e non solo un carattere affettivo e pragmatico. Se fosse vera la seconda ipotesi, bisognerebbe spiegare in che modo i processi preindividuali e le individuazioni che ne derivano sono mediate simbolicamente. Nessuna delle due ipotesi sembra trovare uno sviluppo e un'articolazione completa all'interno del pensiero di Durkheim.

3. Oltre il preindividuale durkheimiano. Una possibile convergenza tra Mead e Simondon

Nel presente articolo abbiamo discusso la possibilità di rintracciare una dimensione preindividuale all'interno della teoria sociologica durkheimiana. Questa possibilità sembra esclusa in linea di principio dalla caratterizzazione marcatamente dualistica del pensiero di Durkheim. Tuttavia, come già notato da numerosi interpreti, la discontinuità durkheimiana tra individuo e società non si risolve nella totale riduzione del piano individuale a quello sociale. Si apre così uno spazio di relazione processuale tra le due dimensioni, e la conseguente possibilità di impiego della categoria simondoniana di *preindividuale*. Abbiamo discusso questa possibilità in rapporto alla teoria durkheimiana sull'origine del sacro. In particolare, l'effervescenza collettiva descritta ne *Le forme elementari della vita religiosa* sembra delinearci come un processo preindividuale, capace di dare vita a una nuova configurazione dei rapporti sociali e a nuove individuazioni. Tuttavia, l'analisi durkheimiana appare problematica sotto due aspetti: la natura delle coscienze individuali, che Durkheim pone come isolate e chiuse in se stesse prima dell'emergere dei processi di comunione sociale; il ruolo che il simbolico svolge in rapporto ai processi di effervescenza sociale.

La risoluzione esaustiva delle due difficoltà sopra menzionate non rientra negli scopi del presente articolo. Tuttavia, è possibile delineare un'ipotesi di sviluppo del concetto simondoniano di *preindividuale*, ovviando alle problematiche emerse dall'analisi de *Le forme elementari della vita religiosa*. In particolare, a tale fine, appare promettente il riferimento alla teoria sociale di George Herbert Mead. L'ipotesi di una connessione critica tra i due autori non è nuova. Già nel 1958, in un passaggio poco discusso dalla letteratura secondaria, Talcott Parsons sottolineava l'importanza cruciale di una possibile convergenza Durkheim-Freud-Mead-Cooley: «Dovrei considerare questa convergenza come uno dei pochi veri sviluppi epocali della scienza sociale moderna, forse paragonabile alla convergenza tra gli studi delle colture sperimentali nella tradizione di Mendel e gli studi microscopici delle divisioni cellulari dai quali si sviluppò la concezione dei cromosomi come veicoli dell'eredità biologica» (Parsons 1958: 80). Nei decenni successivi, autori come Hans Joas e Jürgen Habermas hanno individuato nel pensiero di Mead una possibile risorsa ai fini di superare i punti critici della teoria durkheimiana – su tutti, la dialettica tra individuazione e socializzazione (Habermas 1988 [1991]), e il rapporto tra «comunicazione ordinaria ed esperienza straordinaria» (Joas 2000: 68).

Riprendendo le ipotesi di Habermas e Joas¹⁵, è possibile ipotizzare che la marcata processualità che caratterizza la relazione tra *preindividuale* e individuazione possa trovare una fluidità pragmatico-linguistica nella teoria di George Herbert Mead. Inoltre, in Mead, la concettualizzazione ontologica di Simondon sembra incontrare una affinità concettuale che trova pieno sviluppo sociologico.

Il riferimento al pensiero meadiano può così consentire di affrontare un duplice ambizioso compito: ovviare alle criticità emerse nel tentativo di rintracciare in senso pieno tale processualità in Durkheim; tradurre questa stessa processualità – che in Simondon trova una formulazione ontologica – in termini intersoggettivi, simbolici e pragmatici.

Un nodo concettuale fondamentale lega Simondon a Mead. L'individuazione psichica, ovvero la costituzione dell'autocoscienza, avviene sul terreno della relazionalità intersoggettiva: individuazione e socializzazione, impiegando il lessico che Habermas usa in riferimento a Mead, o individuazione psichica e individuazione collettiva, impiegandone uno che fa riferimento a Simondon, sono processi contestuali e coestensivi. Un'interpretazione del *preindividuale* in termini di intersoggettività consente di enfatizzare come in Simondon la partecipazione al collettivo conduca a un'ulteriore e sempre aperta individuazione, la quale è espressione di una continua prosecuzione della singolarità autocosciente. Come scrive Habermas a proposito di Mead, «con tutta evidenza anche l'individualità è un fenomeno prodotto socialmente, risultato dello stesso processo di socializzazione e non espressione di una natura residuale di bisogni che si sottrae alla socializzazione» (Habermas 1981 [1997]: 625). In maniera simile a Durkheim, Mead – suggerisce il pensatore tedesco – intende l'identità individuale come «una struttura che emerge dall'assunzione di aspettative comportamentali generalizzate» (*ibidem*). Una questione fondamentale distingue in maniera decisiva Durkheim da Mead: per quest'ultimo la costituzione dell'identità avviene attraverso il *medium* dell'intersoggettività simbolica. Habermas è piuttosto chiaro nel tracciare una linea di discontinuità tra il pensiero del pragmatista e quello del sociologo francese: «Mead assume una convincente posizione opposta a quella di Durkheim: il processo di socializzazione è al tempo stesso un processo di individuazione» (*ibidem*). Se in Mead l'autocoscienza emerge dall'interazione pragmatica e dalla partecipazione al processo sociale, Durkheim rimane cartesianamente legato alla

¹⁵ «L'unica linea di pensiero che potrebbe condurre oltre Durkheim a tale riguardo è quella che applica l'idea secondo la quale i valori sono realizzati attivamente nell'azione quotidiana, e che in particolare ha discusso il problema della costituzione del valore della razionalità in se stesso. Cooley, Mead e Dewey fecero progressi a partire da questo primo passo» (Joas 1996, 42).

separazione tra coscienza e pratica. L'affermazione dell'autonomia della coscienza è la risposta durkheimiana al 'monismo dell'azione' che secondo il sociologo francese caratterizza il pragmatismo (Joas 1996: 71).¹⁶

Mead propone di definire l'identità individuale socializzata mediante il concetto di *Me*, connettendo «sistematicamente l'assunzione dei ruoli efficaci ai fini della socializzazione» (Habermas 1981 [1997]: 625) all'interazione simbolicamente mediata. Ma all'interno dello stesso processo di socializzazione emerge quello che il pragmatista definisce *I*, componente squisitamente soggettiva dell'individuo socializzato. Questo non significa che l'individuazione sia il mero riflesso della socializzazione, o che coincida con essa, ma che vi è una componente propria dell'individuo socializzato che sfugge potenzialmente a quanto già socialmente vigente, senza pur tuttavia ridursi a mera componente solipsistica.

Scrive Mead:

L'I è la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti, nel momento in cui assume un atteggiamento nei confronti di costoro [...] *L'I* dà un senso di libertà, di iniziativa. È possibile agire in un modo cosciente del sé [...] La separazione dell'*I* e del *Me* non è fittizia. Essi sono identici poiché, come ho detto, l'*I* è qualcosa che non è mai perfettamente determinabile. Il *Me* richiede un certo tipo di *I* in relazione agli obblighi che la condotta stessa determina, ma l'*I* è sempre qualcosa di diverso da ciò che la situazione richiede (Mead 1934 [2010]: 241-242).

Così come in Mead *il processo di socializzazione è al tempo stesso un processo di individuazione*, allo stesso modo in Simondon individuazione collettiva e individuazione psichica sono processi coestensivi, sono due fasi della medesima individuazione: «lo psichico è del transindividuale (o *collettivo*) nascente», dice Simondon (Simondon 1989 [2006]: 166).¹⁷

Il *preindividuale* in Simondon, «sebbene nel suo centro sia prefisico e previtale, si manifesta sempre in un sistema individuato con modalità differenti a livelli differenti» [Bardin 2010: 39]. Si manifesta sempre anche come *preindividuale sociale*. Successivamente all'individuazione, il *preindividuale* diviene *fase* e permane come *operazione*. Evidente è – a questo punto – la percorribilità di una pista di ricerca che metta a tema le affinità con l'impianto meadiano. Il

¹⁶ Durkheim discute il pensiero pragmatista in un apposito corso universitario dedicato al tema (Durkheim 1955). Il punto di riferimento polemico principale della sua critica è William James. In questo contesto, Mead non viene menzionato da Durkheim.

¹⁷ Come già in parte chiarito nel primo paragrafo, collettivo e transindividuale possono essere considerati sinonimi.

seguinte passaggio si presta a rendere particolarmente evidenti le prossimità concettuali tra teoria meadiana del *Me/I* e rapporto tra preindividuale e individuazione in Simondon:

L'I nello stesso tempo fa nascere il *Me* e risponde ad esso. Presi insieme essi costituiscono una personalità quale si presenta nell'esperienza sociale. Il sé è fondamentalmente un processo sociale che si sviluppa in rapporto a questi due momenti indistinguibili tra loro (Mead 1934 [2010]: 242).

L'I potrebbe allora essere letto come carica preindividuale che si estende a sua volta nella configurazione di un *preindividuale sociale*, e dunque nell'individuazione psichica e collettiva. Una volta stabilizzata, l'individuazione psichica e collettiva potrebbe essere riferita al *Me* meadiano, ovvero alla stabilizzazione cognitiva dell'autorappresentazione soggettiva e dei significati sociali condivisi. *L'I* si configura inoltre come risposta, ovvero come ripresa della carica preindividuale in vista di ulteriori ed inedite individuazioni rispetto a quelle *già* date e vigenti. *L'I* potrebbe essere letto come ipotesi sempre aperta di individuazione; il *Me* potrebbe essere definito, al tempo stesso, sia come *operazione*, ovvero come carica preindividuale di carattere sociale, la quale si riattualizza mediante l'emersione dell'*I* in sempre nuove individuazioni, sia come individuazione psichica e individuazione collettiva *già* avvenute, ovvero come *fase*. Il *Me* si riattualizza in sempre nuove individuazioni psichiche e collettive, ovvero in forme di stabilizzazione dell'identità e dei significati sociali. Il *Me* è *fase* del rapporto tra *preindividuale* e individuazione; *I* è carica preindividuale, al tempo stesso organica e sociale, che si estende in potenza in successive individuazioni¹⁸. Il rapporto tra *Me* e *I* è *operazione*, relazione processuale tra individuazione *già* avvenuta e apertura verso nuove individuazioni mediante le quali il *preindividuale* trova sempre nuova, e sempre provvisoria, forma di stabilizzazione.

La dialettica meadiana tra *Me* e *I* potrebbe allora essere intesa come una relazione attiva tra carica preindividuale e ulteriori individuazioni possibili. Essa è appunto definibile come aperta processualità. Ma se, da una parte, Mead può essere letto tramite Simondon, la dialettica *Me/I* autorizza ad avanzare una lettura di Simondon tramite Mead. L'ontologia simondoniana, messa a confronto con gli elementi centrali della teoria sociale di Mead, può dunque assumere una veste più marcatamente caratterizzata in termini sociologici,

¹⁸ Il rapporto tra *Me* e *I* è molto discusso all'interno della letteratura critica. Non ci soffermeremo qui su come *I* abbia in Mead, analogamente a Simondon, un fondo impulsivo e non pienamente intenzionale. Per un approfondimento, cfr. Cook 1993, 2013; Joas 1985.

depurandosi da elementi eccessivamente speculativi e dunque difficilmente impieghi ai fini della teoria sociale contemporanea.

Riferimenti bibliografici

- Alexander J.A. (1988), *Durkheimian Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bardin A. (2010), *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Vicenza.
- Cook G.A. (1993), *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Champaign.
- Cook G.A. (2013), *Resolving Two Keys Problems in Mead's 'Mind, Self, and Society'* in Burke T. F., Skowronski K. P. (eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington Books, Lanham.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
- Durkheim É. (1893 [1962]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1895 [1987]), *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1898), *Représentations individuelles et représentations collectives*, «Revue de Métaphysique et de Morale», tome VI, mai 1898. Pubblicato in *Id.* 1924), *Sociologie et Philosophie*, Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1898a), *L'individualisme et les intellectuels*, «Revue bleue», 4e série, t. X.
- Durkheim É. (1914), *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, «Scientia», XV, 1914.
- Durkheim É. (1955), *Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Paris.
- Durkheim É. (1924), *Sociologie et Philosophie*, Paris, Alcan.
- Durkheim É. (1912 [1971]), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Gautier C. (2012), *La force du social*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Habermas J. (1981 [1997]), *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol. 2, il Mulino, Bologna.
- Habermas J. (1988 [1991]), *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività in Mead*, in *Id.*, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari.
- Joas H. (1985), *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, Polity Press, Cambridge.
- Joas H. (1993), *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Joas H. (1996), *The Creativity of Action*, Polity Press, Cambridge.
- Joas H. (2000), *The Genesis of Values*, Chicago University Press, Chicago.
- Laclau E. (2005), *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari.
- Mead G.H. (1934 [2010]), *Mente, sé e società*, Giunti Editore, Firenze.
- Neyer J. (1960), *'Individualism and Socialism in Durkheim'*, in Wolff K. E. (ed.), *Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, Ohio State University Press, Columbus.

- Parsons T. (1958), *Social Structure and the Development of Personality: Freud's contribution to the integration of psychology and sociology*, «*Psichiatria. Intepersonal and Biological Processes*», 21(4).
- Rosati M., Santambrogio A. (2002), *Introduzione*, in *Id.*, (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Santambrogio A. (2002), *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in M. Rosati. A. Santambrogio, (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Simondon G. (1989 [2006]), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.
- Stedman Jones S. (2001), *Durkheim reconsidered*, Wiley, Oxford.
- Stedman Jones S. (2002), *Rileggere Durkheim*, in Rosati M., Santambrogio A., (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Virno P. (2006), *Moltitudine e principio di individuazione*, Postfazione a G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.
- Watts Miller W. (1996), *Durkheim, Morals and Modernity*, Mc-Gill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.