

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero
2006



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 6 | 2006

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Vicedirettore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Franco CRESPI
Franco CASSANO
Luigi CIMMINO
Cecilia CRISTOFORI
Alessandro FERRARA
Paolo JEDLOWSKI
Carmen LECCARDI
Walter PRIVITERA
Loredana SCIOLLA
Roberto SEGATORI
Gabriella TURNATURI

Redazione

Matteo BORTOLINI
Riccardo CRUZZOLIN
Massimo ROSATI
Ambrogio SANTAMBROGIO

Nota per i collaboratori

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. Istituzioni e società – Sezione di Sociologia, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: ambrogio@unipg.it

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 6, 2006. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2006 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 6 | 2006

www.teoriasociale.it

Sommario

PARTE MONOGRAFICA

RILEGGERE DURKHEIM

Massimo ROSATI e Ambrogio SANTAMBROGIO <i>Presentazione</i>	11
Marco BONTEMPI <i>Un altro illuminismo è possibile?</i> <i>Ragione e razionalità nella sociologia di Durkheim</i>	13
Giovanni PAOLETTI <i>Rappresentazione e legame sociale:</i> <i>un aspetto dell'eredità concettuale di Durkheim</i>	43
Simonetta PATANÈ <i>Una lettura 'cibernetica' de Le forme elementari della vita religiosa</i>	69
William S. F. PICKERING <i>Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim</i>	117
Gianfranco POGGI <i>Il pathos della contingenza della società in Durkheim</i> <i>e il suo rimedio nella religione</i>	145
Massimo ROSATI <i>Il male che gli uomini soffrono. Male e sofferenza ne</i> <i>Le forme elementari della vita religiosa</i>	159

SAGGI

Leonardo ALLODI <i>Leo Strauss e la sociologia della conoscenza</i>	189
Leo STRAUSS <i>Il "cospettivismo"</i>	203
Antonio ALLEGRA <i>Una nostalgia durkheimiana? Charles Taylor tra ragione e religione</i>	215
Gian Paolo DI LORETO <i>La videosorveglianza negli spazi pubblici e semipubblici: strumento di prevenzione del crimine o di controllo sociale?</i>	235
Emanuele FADDA <i>Dal segno alla società. Il pensiero di Mead come trascrizione sociologica della semiotica di Peirce</i>	269
Davide SPARTI <i>L'identità quale opera d'arte. Come va intesa l'etica dell'esistenza di Foucault?</i>	301

LIBRI IN DISCUSSIONE

IL TESTO IN DISCUSSIONE

Robert D. Putnam, <i>Capitale sociale e individualismo</i> , il Mulino, Bologna, 2004.	
Massimo PENDENZA <i>I paradigmi del capitale sociale</i>	327
Francesco RAMELLA <i>Siamo davvero destinati a giocare da soli? Note sul libro di Robert Putnam</i>	341

ALTRI TESTI

- Riccardo CRUZZOLIN
Gianfranco Poggi, *Incontro con Max Weber*, il Mulino, Bologna, 2004 359
- Claudia DAMARI
Homo duplex. L'esperienza della dualità come problema filosofico,
a cura di Giovanni Paoletti, ETS, Pisa, 2004, pp. 240 365
- Chiara MORONI
Giorgio Grossi, *L'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2004 373
- Simonetta PATANÈ
Il "male" nella teoria sociale: devianza o passione?
Consuelo Corradi, *Il nemico intimo. Una lettura sociologica dei casi di Novi Ligure
e Cogne*, Roma, Meltemi, 2005 383
- Massimo ROSATI
Durkheim e i durkheimiani tra filosofia e storia
Émile Durkheim, *Philosophical Lectures*, Cambridge University Press,
Cambridge, 2004
- Stefano Alpini, *La sociologia "repubblicana" francese.*
Émile Durkheim e i durkheimiani, Franco Angeli, Milano, 2004. 401

PARTE MONOGRAFICA
RILEGGERE DURKHEIM



Eugène ATGET *Coin de la Rue Valette et Pantheon (1925)*

Massimo Rosati e Ambrogio Santambrogio

Presentazione

I testi che compongono la parte monografica di questo numero dei *Quaderni di Teoria Sociale* sono la rielaborazione di un seminario di studi su Émile Durkheim tenuto a Perugia, Dipartimento Istituzioni e Società, nel maggio del 2004. Oltre agli autori i cui testi vengono oggi presentati, al seminario del 2004 aveva partecipato anche Filippo Zerilli, il cui contributo non è però stato possibile pubblicare. Rispetto ai contributi degli autori allora presenti, il presente volume include due nuovi saggi, quello di Simonetta Patanè e quello di William S. F. Pickering, responsabile del *British Center for Durkheimian Studies* e indiscusso ispiratore degli studi durkheimiani.

In occasione del seminario del 2004, era emersa la necessità di tornare a riflettere in modo sistematico e approfondito su un autore che, sebbene certamente classico e inamovibilmente parte del dna di ogni sociologo, è troppo spesso considerato, tra i classici, quello meno attuale, meno vicino alla sensibilità contemporanea e, in fin dei conti, meno spendibile oggi dal punto di vista teorico. Il Durkheim a cui vengono socializzate le giovani generazioni di sociologi, in effetti, è marchiato da una serie di ipoteche (Durkheim il funzionalista, il conservatore, l'anti-individualista, il positivista) che lo rendono di fatto datato e poco *appealing*. Così, fatta salva l'eccezione di alcuni concetti che sembrano ancora utilmente parte del vocabolario sociologico, questo autore viene spesso ridotto a oggetto buono per gli scaffali di una biblioteca, anzi di ogni biblioteca che si rispetti, ma destinato a rimanere sepolto sotto strati di polvere.

Al contrario, su Durkheim esiste ormai da anni, non solo in Francia come può sembrare ovvio, ma anche in Inghilterra, negli Stati Uniti, e tutto sommato anche in Italia, un serio lavoro di ricerca, sia in senso storico che teorico, che mette in luce una serie di temi e chiavi di lettura spesso trascurate

nella letteratura ormai consolidata. Con questo numero, i *Quaderni di Teoria Sociale* intendono offrire un contributo a questo lavoro di ripensamento del pensiero durkheimiano in Italia. A ben guardare, si tratta solo dell'ultima tappa, al momento, di un percorso che anche nel nostro Paese negli ultimi anni ha già visto altri sforzi simili, di cui vorremmo citare quanto meno i seguenti:

- nel 2001 è stato pubblicato dall'editore Meltemi un libro, a cura di Massimo Rosati e Ambrogio Santambrogio, *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, che includeva saggi di studiosi italiani, inglesi e americani, volti nel loro complesso a presentare alcune prospettive interpretative del pensiero durkheimiano alla luce degli studi degli ultimi venticinque anni circa.
- Nello stesso anno, a cura di Filippo Zerilli, le edizioni Argo pubblicano un volume, *Dalle Regole al Suicidio. Percorsi durkheimiani*, anche questo con testi di studiosi di varia provenienza, dedicato alla produzione di Durkheim negli anni cruciali compresi tra la pubblicazione di due delle quattro opere maggiori di Durkheim.
- Nel marzo del 2005 è uscita, per i tipi della Meltemi, una nuova edizione delle *Forme elementari della vita religiosa*, a cura di Massimo Rosati.
- Nel 2004, il Mulino ha pubblicato la traduzione italiana del volume di Gianfranco Poggi, *Durkheim*, edito nel 2000 dalla Oxford University Press.
- Nel 2006 è prevista la pubblicazione di un volume dedicato a Durkheim per i tipi della Bruno Mondadori, a cura di Massimo Borlandi, Andrea Borsari e Giovanni Paoletti, con saggi di studiosi italiani e stranieri.

Altri saggi, di cui non è possibile qui dare conto, sono stati pubblicati in anni recenti da studiosi italiani su riviste nazionali e internazionali. Tutto ciò sta a significare uno sforzo non sporadico, a cui speriamo di poter dare nel prossimo futuro un seguito, anche mediante la costruzione di una rete telematica che possa mettere in comunicazione quanti siano interessati, da diversi punti di vista, alla sociologia durkheimiana.

Marco Bontempi

Un altro Illuminismo è possibile?

Ragione e razionalità nella sociologia di Durkheim

È proprio dei classici costituire una sorgente sempre rinnovata di riflessioni per coloro che li interrogano. L'opera durkheimiana sta attraversando in questi anni una giusta quanto importante rivalutazione, nella quale all'interrogazione del classico in modi non consueti fa riscontro una capacità del testo di suscitare piste di riflessione che ci illuminano su alcuni dei nodi fondamentali della comprensione sociologica della nostra epoca.

In queste brevi note si è cercato di ricostruire in forma critica – e certamente non esaustiva – alcune questioni rilevanti per l'epistemologia durkheimiana, soprattutto in relazione alle concezioni di ragione e di razionalità, e di mostrarne l'attualità come punto di partenza per una riflessione critica e razionale sui presupposti epistemologici dell'Illuminismo.

1. *Lo statuto di "individuale" e "collettivo" nella conoscenza della realtà.*

In senso proprio è importante distinguere tra individuo e individuale. L'individuo fa riferimento al singolo essere vivente, in quanto empiricamente rilevabile l'individuo è correntemente indicato in un corpo e in forme di coscienza, conoscenza e volontà connesse a quel corpo. In questa prospettiva l'individuo non è l'opposto della società, ma un membro di questa. Ne fa parte, così come la società è parte di lui. In altre parole, l'individuo non è empiricamente rilevabile come realtà *per definizione* non implicata in relazioni sociali.

Vi è però un livello della realtà che è costitutivamente non sociale: è il livello delle percezioni sensibili. Il presupposto conoscitivo delle percezioni sensibili è l'esperienza individuale. La percezione è un fenomeno che avviene

sempre in relazione a un corpo e dunque presuppone la realtà individuale nel senso più stretto del termine, cioè biologico [umano/animale].

Nella distinzione tra i due livelli è da evidenziare come solo il secondo sia epistemologicamente significativo, mentre il primo non consenta di distinguere epistemologicamente tra il piano sociale e quello individuale.

Durkheim sottolinea che vi è una connessione tra la definizione dell'individuo come presupposto della conoscenza della realtà empirica e la considerazione della realtà individuale delle percezioni sensibili come conoscenza empiricamente valida colta nel suo grado più semplice. Hume aveva tentato di risolvere il problema dell'origine e della legittimità della conoscenza attraverso l'accordo tra gli individui come membri della società e la routinizzazione in abitudini e consuetudini delle forme convenzionali della conoscenza. Ma, come è noto, in questa prospettiva resta di difficile soluzione la spiegazione del carattere universale e necessario delle forme di conoscenza.

Per Durkheim, prima dell'elaborazione sociale delle categorie, gli individui sono in grado di costruire rappresentazioni generiche basate su sentimenti di affinità e repulsione, di contiguità e somiglianza. L'individuale biologicamente inteso possiede capacità cognitive elementari pre-razionali che consentono l'elaborazione delle percezioni in rappresentazioni generiche. Tuttavia, tali capacità naturali non producono categorie e non elaborano una realtà concettuale vera e propria. Le rappresentazioni generiche restano una elaborazione individuale e come tali non hanno una validità empirica. È in questa prospettiva che Durkheim condivide con Hume l'idea dei limiti alla conoscenza di cui può disporre l'individuo [Rawls 2004, 84], ma allo stesso tempo respinge le due tesi humeanne, cioè che la conoscenza possa avere le proprie radici ultime nelle percezioni individuali e che l'elaborazione sociale dei concetti sia da ritenere esito di convenzioni. Sostenere infatti che la ragione sia fondata sull'esperienza individuale avrebbe come conseguenza di “farla svanire perché vuol dire ridurre l'universalità e la necessità che la contraddistinguono a pure apparenze [...] significa, di conseguenza rifiutare ogni *realtà oggettiva alla vita logica* che le categorie hanno il compito di regolare e di organizzare. L'empirismo classico sfocia nell'irrazionalismo” [Durkheim 2005, 64, cors. mio].

Proprio al fine di garantire l'universalità e la necessità delle categorie, Kant assume il loro carattere di trascendimento della realtà empirica come indice della loro natura non empirica ma innata nella mente degli individui. La conseguenza è la fondazione trascendentale dell'individuo come presupposto logico dell'azione morale e della conoscenza che si vuole empiricamente valida.

L'universalità e necessità che caratterizzano le forme conoscitive della ragione è essenziale per Durkheim, ma egli respinge la tesi di Kant sul carattere innato delle categorie. Tale rifiuto è fondato su due motivi: da un lato, Durkheim ammette che al livello individuale vi siano abilità grezze pre-razionali che consentono rappresentazioni generiche di somiglianza e contiguità derivate dalle percezioni sensibili della realtà empirica; dall'altro lato, la tesi durkheimiana è che le categorie e i concetti, in breve la logica, abbiano un'origine sociale, ma non per questo – come abbiamo detto – convenzionale.

In altri termini, nello sviluppo delle rispettive epistemologie l'empirismo di Hume e l'apriorismo di Kant convergono nell'assegnare all'individuo un ruolo di fondazione dell'ordine cognitivo e morale, e così facendo concettualizzano l'individuo in qualità di presupposto delle relazioni e dell'ordine sociale. Postulare il primato dell'individuo sulla società ha come conseguenza per entrambe le prospettive la qualificazione della società come realtà contingente o convenzionale; in altre parole, come realtà derivata dalle proprietà o capacità dell'individuo. Durkheim non solo rifiuta questa tesi, ma ritiene di poterla sociologicamente qualificare come una credenza peculiare della società moderna¹.

¹ Nella tradizione interpretativa si è parlato spesso di qualche forma di kantismo in Durkheim. Per una critica a queste posizioni, specificamente sul dualismo, si veda Rawls [2002]. Per un'interpretazione della concezione durkheimiana della razionalità come completamento sociologico di quella kantiana si veda Gellner [1994, 41-69]. Alcune recenti considerazioni sul rapporto tra Kant e Durkheim si trovano anche in Boudon [2002]. Warren Schmaus [2004] sostiene una tesi in parte distinta dalle precedenti, collocando la riflessione durkheimiana nel contesto di una particolare recezione del kantismo, diffusa nella Francia della seconda metà del XIX secolo: la tradizione spiritualista eclettica. Un tratto peculiare di questa tradizione è quello di "vedere un fondamento epistemologico delle categorie in una appercezione empirica propria dell'attività della mente, piuttosto che nella kantiana deduzione trascendentale delle categorie, nella quale l'appercezione

Per Durkheim, la realtà della società non è una derivazione delle proprietà degli individui, ma una vera e propria realtà empirica logicamente distinta da quella individuale delle percezioni sensibili, sebbene strettamente collegata ad essa. Il carattere proprio della realtà sociale non è costituito da percezioni (come nelle rappresentazioni generiche individuali), ma da un particolare tipo di esperienze. Tali esperienze sono rese possibili dalle pratiche rituali e sono caratterizzate da elevata intensità emotiva e da stati psichici di “fusione delle coscienze” tra i partecipanti ai rituali. Questa fusione è vissuta come un’esperienza di *forze morali*, cioè di sentimenti di vincolo reciproco. La reciprocità non è una proprietà accessoria di questa esperienza, ma è il dato costitutivo e fondante della società come realtà empirica. L’esperienza delle forze morali è vissuta come possibile solo in quanto è prodotta nell’azione condivisa ed è emotivamente esperita insieme ad altri attraverso la sincronizzazione rituale di suoni e movimenti. I partecipanti ai rituali vivono un’esperienza di superamento dell’individualità in una realtà non-individuale che esiste per ciascuna persona nella misura in cui implica reciprocamente la partecipazione degli altri e per questo è un’esperienza condivisa tra tutti i partecipanti. Questo intenso sentimento di condivisione diviene, una volta terminata l’esperienza generata dalle pratiche sociali, un bisogno di comunicazione sull’esperienza tra coloro che vi hanno preso parte. Nel momento in cui questa esperienza

trascendentale dell’unità della coscienza gioca un ruolo centrale” [Schmaus 2004, 137]. Secondo Schmaus, nella misura in cui la teoria sociologica delle categorie sostenuta da Durkheim “sottolinea il ruolo che le categorie giocano nel rendere possibile il discorso sociale intorno a ogni cosa, dagli oggetti nel mondo reale alle regole morali, può essere considerata come un incremento della tradizione spiritualista eclettica in filosofia, che considera solo il ruolo delle categorie nel trattamento dell’esperienza percettiva” [Schmaus 2004, 138]. La teoria di Durkheim non sarebbe kantiana in senso proprio, come sostengono altri, ma nello scartare dalla tradizione kantiana risentirebbe della recezione che di Kant ha fatto lo spiritualismo eclettico in Francia. Al di là di valutazioni di storia del pensiero che non pertengono agli interessi del nostro lavoro, è invece da sottolineare che l’interpretazione di Schmaus tralascia di considerare il ruolo, ineliminabile, che per Durkheim ha l’azione nella genesi delle categorie e dell’esperienza morale.

“deve” poter essere comunicata, tale bisogno spinge alla produzione collettiva di una realtà comunicativa condivisa come i concetti e le credenze, attraverso la quale possa essere riprodotto in forma linguistica l’incontro tra coloro che compartecipano di questa esperienza.

2. Impersonalità, astrazione e obbligazione nella genesi sociale della logica.

La caratterizzazione della realtà comunicativa socialmente prodotta come realtà impersonale è di grande rilievo nella prospettiva durkheimiana: infatti, l’impersonalità è vista dal sociologo francese come il dato specifico della natura e della genesi collettiva delle categorie e dei concetti. Per il suo carattere sociale, l’impersonalità è esperita non solo come una proprietà delle connessioni tra le cose, ma anche e soprattutto come l’esperienza di una forza reciprocamente vincolante tra le persone e tra queste e le cose: forza che nel rituale è sentita come obbligazione morale alla partecipazione e che nella realtà astratta della logica diviene validità universale delle categorie e dei concetti. È possibile cogliere due dimensioni nella concettualizzazione che Durkheim fa dell’impersonalità della logica. La prima dimensione è l’astrazione, la seconda è l’obbligazione.

L’astrazione opera una selezione e combinazione di elementi che nella realtà empirica sono distinti. La capacità di astrazione, che nel concetto separa un aspetto di un oggetto dal resto dell’oggetto per associarlo ad aspetti simili di altri (come avviene per oggetti del medesimo colore, della medesima forma, ecc.) oppure per collegare un fenomeno a un altro (come avviene nell’imputazione di causalità), è considerata da Durkheim come il fattore di strutturazione della conoscenza concettuale degli esseri umani. La conoscenza della realtà empirica diviene infatti possibile solo attraverso la produzione di una realtà, come le categorie e i concetti, che empirica non è, ma che per la sua impersonalità logica non può essere una realtà puramente individuale. La conoscenza del mondo attraverso le categorie e i concetti è, piuttosto, una forma di appropriazione collettiva della realtà empirica che l’essere umano fa, ma

allo stesso tempo è attraverso questa appropriazione che egli può impiegare elementi della realtà empirica nella comprensione di sé.

È nel secondo libro delle *Forme elementari della vita religiosa* che Durkheim espone quella che può essere considerata la chiave della sua tesi epistemologica: “l’uomo non ha concepito il mondo a sua immagine più di quanto si sia concepito a immagine del mondo: egli ha proceduto a un tempo nell’uno e nell’altro modo. Nell’idea che si faceva delle cose, egli ha fatto, senza dubbio, rientrare elementi umani; ma nell’idea che si faceva di se stesso, egli ha fatto rientrare elementi che gli venivano dalle cose” [Ivi, 294]. Nei rituali totemici le trasformazioni di un essere in un altro sono cosa comune. Ma, osserva Durkheim, nell’esperienza sensibile non c’è nulla che possa suggerire agli esseri umani tali accostamenti e collegamenti. Il mondo sensibile appare nelle percezioni come una realtà discontinua e molto meno interconnessa di quanto non lo sia nelle rappresentazioni collettive. Tale realtà discontinua “ha il grave inconveniente di essere refrattaria a ogni spiegazione. Perché spiegare significa collegare le cose tra loro, stabilire tra loro delle relazioni che le facciano apparire in funzione le une delle altre” [Ivi, 296]. La comprensione della realtà diviene possibile solo quando, con lo sviluppo delle categorie e dei concetti, due elementi distinti possono essere posti in relazione tra loro, in una sorta di parentela che lega e separa. E di parentela si può effettivamente parlare, non solo perché è quello il criterio ordinatore della realtà nelle società totemiche², ma anche perché la conoscenza è definita da Durkheim proprio come “la consapevolezza dell’esistenza di *connessioni interne* tra le cose” [*Ibid.*]. In questo senso, storicamente, la parentela è stata la prima forma della logica. In tal modo, il mondo empirico veniva trasceso nella realtà concettuale e reso accessibile alla comprensione e alla spiegazione che riconsiderano la realtà empirica alla luce delle relazioni e connessioni interne tra i fenomeni.

Ora, le connessioni interne tra i fenomeni divengono postulabili a partire dall’esperienza della forza dell’obbligazione, la seconda dimensione del-

² Come ha in seguito mostrato Lévi-Strauss in *Le forme elementari della parentela*, che, non a caso, richiama nel titolo l’opera durkheimiana.

l'impersonalità della logica. La logica, come la morale, ha la propria origine nell'esperienza esclusivamente umana ed esclusivamente sociale della reciprocità e del vincolo che la relazione sociale costituisce per chi vi prende parte. Indipendentemente dalla sua falsificabilità empirica o meno, la stipulazione delle connessioni interne tra le cose è un fenomeno che ha la propria origine nell'esperienza di obbligazione interna come reciprocità, che i membri di ogni società fanno e che Durkheim coglie esplicitamente nei rituali totemici. L'esperienza della forza collettiva come di "forze morali" offre la materia per la nascita dell'obbligazione logica. Durkheim separa qui la genesi dell'obbligazione dalle sue applicazioni, sottolineando che per produrla insieme alle categorie e ai concetti "occorreva una sovraccitazione delle forze intellettuali che è possibile soltanto nella e mediante la società" [*Ibid.*].

In particolare, l'analisi della genesi della categoria di causa che Durkheim fa mostra in modo molto efficace la relazione tra l'imputazione causale, il duplice carattere di impersonalità e obbligazione e l'origine sociale. Scrive Durkheim: "Quel che innanzitutto è implicito nella nozione di relazione causale è l'idea di efficacia, di potere produttivo, di forza attiva [...]. L'umanità si è sempre rappresentata la causalità in termini dinamici [...] per il momento non dobbiamo domandarci se sia fondata o meno nella realtà: ci basta considerare che esiste, che costituisce e ha sempre costituito un elemento della mentalità comune" [Ivi, 425]. Durkheim muove dunque dall'idea che la relazione di causalità deve essere oggetto di studio in primo luogo in quanto spiegazione cui ricorrono tutti gli esseri umani nelle società ed epoche più diverse, senza valutarne la fondatezza o efficacia empirica³. Sebbene possa-

³ L'efficacia empirica della connessione causale è cosa diversa dalla connessione causale *in quanto tale*. L'epistemologia magica nella danza della pioggia che postula una relazione causale tra la danza e la pioggia può essere empiricamente falsificata da un'epistemologia sperimentale che sostenga l'efficacia empirica della relazione tra variazione della pressione atmosferica e pioggia. Entrambe le posizioni, tuttavia, condividono l'istituzione di una relazione causale tra fenomeni distinti, non percepibile esclusivamente attraverso i sensi. Per questo, sebbene l'applicazione della logica fatta dalle popolazioni australiane possa sconcertarci, Durkheim sottolinea che tra quella e la logica della scienza moderna non

no intercorrere grandi differenze tra l'impiego della relazione causale nella spiegazione totemica della realtà e quello fatto nella scienza moderna, vi è un elemento comune, che è dato dall'idea di connettere in modo dinamico due o più elementi. La causa viene considerata come un'idea che è fondata sulla "nozione di potere, di efficacia, di forza agente" [*Ibid.*]. Durkheim sottolinea che la concettualizzazione della causalità non può essere generata dalla percezione sensibile della realtà empirica. La percezione sensibile mostra soltanto la coesistenza o il susseguirsi di fenomeni, "ma il *processo interno* che lega questi fatti sfugge loro. Nulla di ciò che [i sensi] ci insegnano potrebbe suggerirci l'idea di ciò che è un'influenza o un'efficacia" [*Ibid.*, corsivo mio]. Su questo punto Durkheim trova la convergenza dello scetticismo empiristico humeano e dell'apriorismo kantiano, ma la sua posizione è molto diversa dalle – pur diversissime – soluzioni proposte dalle due tradizioni di pensiero di cui Kant ed Hume sono esponenti. Infatti, mentre "i filosofi empiristi hanno considerato queste diverse concezioni come aberrazioni mitologiche" [*Ibid.*], la tradizione kantiana ritiene di poter ascrivere al carattere innato delle categorie la potenzialità di cogliere quello che Durkheim chiama il *processo interno* che qualifica la relazione di causalità tra fenomeni diversi. In effetti, se non è nella realtà empirica che è possibile cogliere la genesi della relazione causale, allora la genesi dovrà essere individuata in una realtà interna agli esseri umani. In questo senso, Durkheim sembra orientarsi nella stessa direzione di Kant, ma la differenza è costituita proprio dal tipo di realtà cui si orienta: per Kant è il luogo astratto della mente dell'individuo, per Durkheim è l'esperienza emotiva che i membri di un gruppo fanno collettivamente attraverso pratiche rituali⁴. L'esperienza del potere efficace infatti non è ricavabile dalla mera

ci sono differenze di natura, ma c'è solo una differenza di grado: "la nostra logica è nata da questa logica. Le spiegazioni della scienza contemporanea sono più certe di essere oggettive perché sono più metodiche, perché si basano su osservazioni più severamente controllate, ma non si differenziano per natura da quelle che soddisfano il pensiero primitivo. Oggi come allora, spiegare vuol dire mostrare come una cosa sia partecipe di una o di diverse altre" [Durkheim 2005, 296].

⁴ Non si tratta – tuttavia – di tesi mutamente elidentisi, ma di due distinti piani analitici. Nella fondazione trascendentale dell'individuo Kant concorre in misura fondamentale

volontà individuale, se l'origine di questa esperienza fosse nella volontà individuale non si potrebbe comprendere il carattere impersonale che già viene attribuito alle prime "forze di cui il pensiero umano ha in origine popolato il mondo" [Ivi, 426]. Inoltre, all'impersonalità delle forze cosmiche è da sempre associata la loro transitività da un oggetto a un altro. È proprio tale carattere transitivo che ha reso possibile la concettualizzazione delle connessioni interne tra fenomeni, come relazioni non discontinue tra cause ed effetti. In altre parole, ciò che nelle religioni arcaiche appare come trasformazione di un essere in un altro o di un oggetto in un altro e che agli occhi della scienza moderna è ritenuto essere una pura fantasia, è in realtà strettamente connesso alla conoscenza scientifica, in quanto costituisce la forma primordiale nella quale è stata elaborata la possibilità di pensare concettualmente la relazione di causalità come *relazione interna* tra i fenomeni. La causalità nasce dunque come elaborazione di una relazione di reciprocità tra un fenomeno (la causa) e un altro (il suo effetto), di una sorta di obbligazione tra fenomeni.

La categorizzazione dell'esperienza empirica è allora definibile nei termini di una semantica di spiegazione della realtà empirica che trova la propria materia prima significativa nell'esperienza della reciprocità e dell'obbligazione delle forze collettive. "L'idea di forza, implicita nel concetto di relazione causale, deve presentare un duplice carattere. In primo luogo essa non può che derivare dalla nostra esperienza interna; le sole forze che possiamo attingere in maniera diretta sono le forze morali. Ma nello stesso tempo bisogna che esse

alla costruzione di una rappresentazione della centralità specificamente moderna dell'individuo. Più in generale, in quanto elaborazione fondativa di una rappresentazione collettiva prodotta da una società in una fase specifica della propria trasformazione, il kantismo è sociologicamente congruente con i mutamenti della struttura sociale e offre una semantica funzionale all'autocomprensione della società moderna. Nella prospettiva di Durkheim, il fatto di essere una rappresentazione collettiva non significa che debba essere falsa, significa soltanto che ha un'origine sociale. È da osservare che l'atteggiamento durkheimiano verso le tesi di Kant e di Hume non è diverso da quello che egli ha verso le credenze delle tribù da lui studiate: sia queste che quelle "sono considerate come delle indicazioni di una realtà sociale sottostante e ritenute "vere" nella misura in cui riflettono quella realtà" [Rawls 2004, 77].

siano impersonali, perché la nozione di potere impersonale si è costituita per prima. Orbene, le sole forze che soddisfano a questa duplice condizione sono quelle che scaturiscono dalla vita comune: sono le forze collettive. Infatti da una parte esse sono interamente psichiche [...] dall'altra parte esse sono impersonali per definizione, perché costituiscono il prodotto di una cooperazione [...]. Esse non sono vincolate alla personalità dei soggetti in cui risiedono, tanto che non vi sono mai fissate. Così come vi penetrano da di fuori, esse sono sempre in grado di staccarsene" [Ivi, 427].

La necessità delle connessioni logiche appare infatti costituita dall'impersonalità come astrazione e obbligazione, entrambe prodotte della vita collettiva. L'individuo, da solo, può certamente constatare eventuali successioni regolari dei fenomeni e acquisire "una certa *sensazione* di regolarità; ma questa sensazione non costituisce la *categoria* di causalità" [Ivi, 430]. Ciò che distingue la prima dalla seconda è proprio il carattere di soggettività e dunque di incomunicabilità che le è proprio, invece il tratto costitutivo delle categorie è di essere condivise e come tali agire come veicoli della comunicazione. La categoria "non è un semplice riassunto di ricordi personali; è costruit[a] anzitutto, per rispondere a esigenze della vita comune" [Ivi, 431]. L'esigenza fondamentale della vita comune consiste nella sua riproduzione: è nel rito che la vita collettiva trova il mezzo della propria perpetuazione. L'azione rituale compiuta collettivamente dai partecipanti riproduce la società non solo attraverso i contenuti del rito, come l'imitazione dell'animale o della pianta per consentirne la rinascita, ma anche e soprattutto attraverso quella realtà intrinsecamente collettiva che è la logica. In altre parole è nel rito che possono essere individuate le radici sociali della comprensione e spiegazione umane della realtà empirica: "il precetto rituale è corredato da un precetto logico che costituisce soltanto l'aspetto intellettuale del primo. L'autorità dell'uno e dell'altro deriva da un'unica fonte: la società [...] l'errore dell'empirismo è stato quello di considerare il legame causale soltanto come una costruzione elaborata dal pensiero speculativo e come il prodotto di una generalizzazione più o meno metodica" [Ivi, 430-431].

La categoria di causa è strutturata attraverso la distinzione di due fenomeni che stanno in una relazione di obbligazione. Come è noto, Durkheim indica nella distinzione tra sacro e profano la categoria matrice di ogni altra categorizzazione, compresa quella di causa. È questa distinzione fondamentale a costituire il tratto caratteristico del fenomeno religioso, questo – infatti – “presuppone sempre una divisione dell’universo conosciuto e conoscibile in due generi che comprendono tutto ciò che esiste, ma che si escludono radicalmente” [Ivi, 91]. Si tratta di una distinzione così radicale che non ha pari nella storia del pensiero umano e in cui l’unica possibile connessione tra i due generi di realtà comporta la metamorfosi di ciò che passa da uno all’altro. Seguendo il proprio metodo di analisi Durkheim si chiede anche in questo caso che cosa ha reso possibile l’esistenza di una distinzione così netta da spingere “l’uomo a vedere nel mondo due mondi eterogenei e incompatibili, mentre nell’esperienza sensibile nulla sembrava suggerirgli l’idea di una dualità tanto radicale” [Ivi, 92].

L’esperienza del sacro è empiricamente possibile solo in quanto esperienza di una realtà condivisa emotivamente e cognitivamente nelle azioni concrete dei riti, cioè in quanto esperienza delle forze morali collettivamente generate. È in questa esperienza collettiva che nasce il sentimento dell’obbligazione. Ora, se l’obbligazione deriva dalla natura collettiva delle pratiche religiose, non è appropriato definire la religione a partire dall’obbligazione. Infatti, come osserva Durkheim in una importante nota al testo, fare così significherebbe trascurare il contenuto delle rappresentazioni religiose [Ivi, 97 n. 31]. In senso proprio, il contenuto delle rappresentazioni religiose è ciò che qualifica le rappresentazioni religiose come tali, cioè la forza morale prodotta dalla collettività, espressa in pratiche e credenze. Coloro che definiscono l’obbligazione in termini di artificio o convenzione compiono quindi l’errore di non considerare le condizioni nelle quali è generata la possibilità dell’obbligazione stessa. In altre parole, “non è l’obbligazione che crea la collettività, ma è la collettività che crea l’obbligazione” [Rawls 2004, 123]. Lungo questa linea diviene comprensibile, allora, perché per Durkheim la distinzione tra sacro e profano non consiste in una credenza, ma nell’esperienza che attraverso canti,

parole e azioni compiute collettivamente i membri di una collettività fanno del vincolo di obbligazione. In senso proprio, dunque, la distinzione tra sacro e profano non è una distinzione che pertiene specificamente ai fenomeni religiosi, ma è un fenomeno sociale dal quale traggono origine sia i vincoli morali che le forme dell'obbligazione logica.

L'universalità della categoria di distinzione generata nell'esperienza di sacro/profano è colta da Durkheim su due piani che – analiticamente – è opportuno separare. Il primo piano è relativo al fatto che la religione nelle società orali non è distinguibile dalle altre sfere sociali. Ciò è normalmente testimoniato dall'assenza – in queste società – di un termine linguistico che definisca la religione come un insieme a sé stante. Non solo, ma l'identità collettiva è tutt'uno con quella che noi chiameremmo religiosa al punto che, come è stato osservato a proposito degli Ashanti, “risulta del tutto impossibile praticare la religione ashanti se non si è Ashanti” [Goody 1988, 7]. In questo senso, i fenomeni religiosi sono universali perché pervadono ogni aspetto della vita sociale. C'è però un secondo piano dell'analisi. Poter cogliere questa pervadenza per mezzo dello studio delle società orali consente, secondo Durkheim, di comprendere meglio il fatto che anche *nei* processi sociali delle società differenziate, nelle quali i fenomeni religiosi sono solo una sfera tra le altre della complessità sociale, l'azione concreta e l'emozione che essa può comportare quando è posta in essere collettivamente costituisce un potenziale fattore di produzione di forme di conoscenza e di reciprocità. Questa potenzialità cognitiva e morale dell'azione e dell'emozione ad essa connessa è il vero dato empiricamente universale dei fenomeni sociali umani.

È importante sottolineare che la logica non è ricondotta genericamente a un'origine sociale, ma è posta direttamente in relazione alle azioni concrete sincronizzate che strutturano i riti. Sono le azioni e i suoni ripetuti e scanditi ritmicamente dai partecipanti a costituire la fonte emozionale e logica della realtà sociale. La logica nasce dunque dalle azioni sincronizzate e si consolida come realtà collettiva in forza delle emozioni condivise prodotte dalla sincronia del rito. Durkheim delinea in tal modo un'epistemologia radicalmente alternativa tanto all'empirismo classico, quanto all'apriorismo delle tesi

kantiane. In questa linea, la società è una realtà che non è né contingente né convenzionale, ma originaria, soprattutto rispetto all'individuo. L'azione non è meramente derivata dalla volontà individuale, ma è studiata da Durkheim per le sue intrinseche potenzialità collettive, sia in termini emozionali che morali-cognitivi. Come ha infatti osservato Anne W. Rawls, nella prospettiva durkheimiana "le persone partecipano al mondo sociale in modo concreto. Le esperienze che essi fanno in questa concreta partecipazione, tuttavia, appaiono loro non provenire dal mondo concreto. Queste esperienze *sono* emozioni. Come categorie sono idee. Sono anche ideali. Sebbene provengano dalla realtà appaiono come se dovessero provenire da una fonte ideale. Questo accade perché quando le persone sono *da sole* e fanno queste medesime cose, non sentono questi sentimenti. Così, con il fine di spiegare i sentimenti che sono generati in un gruppo che agisce con identici suoni e movimenti, le persone inventano un mondo ideale che essi credono li muova interiormente in quel modo. Sovrappongono, infine, questo mondo di idee sacre sul mondo profano della vita quotidiana. In tal modo il sacro sembra avere precedenza sul mondo profano. Ma è stato il mondo concreto delle pratiche agite [*enacted practices*] che ha creato il mondo sacro" [Rawls 2004, 278].

Il lavoro di Rawls ha contribuito in modo determinante alla comprensione di quanto sia importante per Durkheim l'azione nella produzione sociale della logica; resta, però, a un livello generale. È probabilmente in un altro ambito di studi, cioè quelli sulle società orali, che è possibile trovare preziose indicazioni relative alla dinamica emozionale e cognitiva dell'agire ritualizzato. In un testo degli anni Sessanta, ormai classico in questo settore, Eric Havelock ha sintetizzato in modo efficace i principi psicologici dell'agire ritualizzato nelle società e culture orali:

Primo, ogni discorso parlato è evidentemente creato da movimenti fisici eseguiti nella gola e in bocca. Secondo, in una cultura orale ogni discorso conservato deve parimenti essere creato in questo modo. Terzo, può essere osservato solo in quanto venga ricordato e ripetuto. Quarto, per garantire la facilità della ripetizione e quindi del ricordo, i movimenti fisici della bocca e della gola vanno organizzati in maniera particolare. Quinto, questa organizzazione consiste nell'istituire schemi

di movimento che sono altamente economici (ossia ritmici). Sesto, questi schemi diventano allora riflessi automatici. Settimo, il comportamento automatico in una parte del corpo (gli organi vocali) viene in seguito rafforzato dal comportamento parallelo di altre parti del corpo (orecchie e arti). L'intero sistema nervoso, in breve, viene innestato nell'ingranaggio dell'apprendimento mnemonico. [...] I vari riflessi motori, malgrado la complessità della loro interazione, erano organizzati in modo da operare senza bisogno che il soggetto riflettesse su di essi. [...] Era indubbiamente un processo in cui si imparava con l'azione. Ma l'azione [...] era di natura speciale. Ciò che si 'faceva' erano le migliaia di azioni e di pensieri, le battaglie, i discorsi, i viaggi, le vite e le morti che si recitavano, o si ascoltavano, o si ripetevano in versi ritmici [Havelock 1983, 125 e 132].

Havelock ricostruisce le relazioni tra azioni, emissioni delle parole ed esperienza collettiva in un lavoro che intende mettere a fuoco le dinamiche dell'oralità nella riproduzione della società greca arcaica tra il IX e il IV sec. a.C. In tempi più recenti, altri [Ong 1986; Goody 1988] hanno evidenziato come anche in altre società sia possibile ritrovare questo tipo di pratiche ed esperienze e che – più in generale – si tratti di processi connessi alla riproduzione strutturale delle società orali. Durkheim scrive in un periodo in cui ancora non si era sviluppato lo studio sociologico-antropologico dell'oralità, ma le descrizioni che fa di molti rituali appaiono in piena sintonia con questo settore di studi. Appare dunque in linea con l'analisi durkheimiana sostenere che l'elaborazione collettiva delle categorie è intrinsecamente connessa con le dinamiche di riproduzione delle società orali e, più in particolare, con l'esperienza intensamente emotiva e cognitiva che viene compiuta durante i rituali. Questa esperienza è una realtà sociale in senso originario. L'aver individuato questa realtà ha permesso a Durkheim di superare le tesi epistemologiche tradizionali che fondandosi sull'individuo come dato originario considerano (inevitabilmente) la società nei termini di una realtà derivata e convenzionale. È l'universalità dell'esperienza che le società orali fanno nel rito che fonda l'universalità delle categorie e dunque della ragione umana.

L'universalità delle categorie è l'esperienza della reciprocità, del tempo sociale, dello spazio sociale, della regolarità e della distinzione. Un'esperienza

che si può fare solo attraverso la vita sociale. Le categorie sono prodotte *nei* rituali, durante la loro attuazione collettiva. I rituali costituiscono la condizione della produzione condivisa, e per questo ritenuta impersonale, di concetti generali rispetto ai contenuti, come spazio, tempo, causa, distinzione, che prima di essere linguisticamente definiti vengono esperiti collettivamente nel rito, come elementi di ordinamento della realtà empirica in una realtà diversa perché prodotta collettivamente attraverso il ritmo dei suoni, delle azioni e movimenti. Azioni, movimenti e suoni che strutturano il rituale e creano emozioni condivise che si legano ai contenuti del rituale.

Il contenuto delle categorie riflette e conserva le esperienze sociali fondamentali dalle quali traggono origine. L'essere un'esperienza collettiva fa sì che questa distinzione venga percepita come un dato non individuale ma oggettivo, una relazione inscritta nella realtà. Ed effettivamente lo è, nella realtà collettivamente elaborata della spiegazione logica del mondo empirico. La società produce quindi gli strumenti della conoscenza che gli esseri umani hanno della realtà. Tali strumenti sono universalmente validi, ma limitatamente alle categorie e ai nessi logici fondamentali. Infatti, a questo livello, la variazione tra le diverse società è praticamente nulla, perché in ogni società c'è una forma di conoscenza che impiega le medesime categorie fondamentali. Tale universalità cognitiva è resa possibile, secondo Durkheim, dal carattere empirico delle esperienze collettive fatte nei rituali e, in senso più generale, dal fatto che la società è essa stessa una realtà empirica. L'universalità e impersonalità ha invece un carattere minore nei concetti, che risentono, nella loro elaborazione, della struttura sociale del gruppo e dunque possono differenziarsi da società a società, pur in modo coerente con i criteri logici. I concetti, poi, non necessariamente devono essere prodotti in modo collettivo, anche se conservano i caratteri del prodotto collettivo (impersonalità, coerenza logica). In quanto prodotti sociali connotati da una realtà impersonale possono essere elaborati e modificati facendo ricorso ad altri concetti. Ciò non elimina la fondamentale congruenza tra processi di mutamento sociale e forme di conoscenza della realtà, tuttavia è cosa diversa dalla genesi sociale delle categorie. Naturalmente, anche le categorie sono concetti, ma concetti particolari, carat-

terizzati da un'estensione e una generalità del contenuto che non ha pari con gli altri concetti: ad esempio, è certamente più esteso e generale il concetto-categoria di tempo che il concetto di libertà. Durkheim vuole mostrare che le categorie hanno un'origine *esclusivamente* sociale, mentre i concetti *possono* avere un'origine sociale.

In questa comune derivazione dall'esperienza delle forme sociali come forze morali, logica e religione rivelano il loro carattere di strutture fondamentali dell'umanità degli esseri umani. In termini sociologici mostrano di condividere la medesima dinamica interna, cioè il trascendimento della contingenza. Il trascendimento che è attuato nell'astrazione e nell'obbligazione che definiscono l'impersonalità della ragione è anche presente nell'elaborazione dell'obbligazione morale. Ed è in questa seconda dimensione che è opportuno esaminarlo adesso.

3. *La razionalità nello sviluppo della coscienza morale.*

In coerenza con i presupposti della propria epistemologia, anche in ambito morale Durkheim nega che l'individuo abbia *di per sé* un valore morale. In particolare, l'agire che è orientato al soddisfacimento dei bisogni individuali non ha connotazione morale non solo in quanto egoistico, ma anche se rivolto a un altro individuo, cioè in quanto altruistico. In altri termini, la dimensione individuale è estranea all'agire morale. Durkheim sottolinea che l'azione morale è sempre orientata a fini impersonali e dunque si sviluppa su di un livello necessariamente sovraindividuale: “sono fini morali quelli aventi per oggetto una società. Agire moralmente significa agire in vista di un interesse collettivo” [Durkheim 1966, 516].

Durkheim indica due elementi costitutivi di ogni possibile morale, sia antica che moderna. Il primo è dato dal sentimento di *dovere* o disciplina. Come abbiamo visto, Durkheim ritiene specifico dell'individualità un orientamento esclusivamente finalizzato al soddisfacimento dei propri bisogni, come avviene nella realtà vegetale e animale. Talvolta la concezione durkheimiana del

dovere è stata contrapposta all'egoismo degli individui, come una necessaria condizione del trascendimento di se stessi. A bene vedere, tale interpretazione appare molto più dipendente dall'idea kantiana del dovere come sforzo – reso necessario dallo iato tra realtà empirica e facoltà razionale – di autodominio dei sentimenti e delle passioni attraverso l'imposizione della razionalità morale. Non a caso, Durkheim sottolinea come oggetto del dovere non il trascendimento, bensì la limitazione degli individui attraverso l'assegnazione di “determinati fini che ne limitino l'orizzonte” [Ivi, 506]. Sia la realtà naturale che quella sociale, in quanto domini distinti ma entrambi empirici, richiedono ai propri membri capacità di adattamento e dunque di limitazione. In questo senso, il dovere è inteso da Durkheim come l'espressione in campo morale dell'unità fondamentale di realtà individuale e realtà sociale. Proprio in quanto limitazione, il dovere ha anche la funzione di conferire stabilità e regolarità al comportamento individuale. Tuttavia, questa concezione del dovere non deve far pensare all'affermazione del polo della vita sociale contro l'individuale, in una sorta di stemperamento di quanto è specificamente individuale. Bisogna sempre considerare che il rapporto tra individuale e sociale è in Durkheim dinamico, ovvero inteso come reciproca interpenetrazione tra le due dimensioni, a ogni livello. Anche in questo caso, la limitazione degli appetiti attraverso il perseguimento di fini specifici è posta come condizione primaria per lo sviluppo della coscienza morale personale e, nella società moderna, della responsabilità individuale. La “facoltà di frenare i nostri impulsi – scrive Durkheim –, di resistere a noi stessi, che acquistiamo alla scuola della disciplina morale, è condizione indispensabile al sorgere della volontà riflessiva e personale [...] in società democratiche quali la nostra [...] essendo in parte cadute quelle barriere convenzionali che nelle società organizzate su altre basi contenevano violentemente desideri e ambizioni, non rimane che la disciplina morale capace di esercitare quell'azione regolatrice indispensabile all'uomo” [Ivi, 507]. È attraverso la limitazione e l'adattamento che l'individuo trova le condizioni del proprio sviluppo morale.

Il secondo elemento costitutivo della morale è individuato nell'attaccamento al gruppo, che è ritenuto all'origine della rappresentazione collettiva

del bene. In *L'educazione morale*, dopo aver polemizzato con la tradizione hobbesiana, che fonda il legame sociale sull'idea di maggiore convenienza per l'individuo rispetto a una vita pre-sociale, Durkheim tenta di mostrare come sia la società a generare l'individuo in senso morale, e che il legame sociale, che pure è empiricamente osservabile, costituisca la fondazione dell'aspirazione etica all'affermazione di una realtà ideale. È noto che Durkheim individua la fase genetica degli ideali negli stati di effervescenza collettiva, quando l'esperienza dell'attaccamento al gruppo è più intensa e meno mediata. Da questi stati sorgerebbero quelle rappresentazioni sociali che i membri della collettività esperiscono come “un fine che ci attrae, un ideale da attuare” [Ivi, 543].

Nel contesto di queste caratteristiche generali del legame sociale, Durkheim sottolinea come il divenire storico dell'attaccamento al gruppo segni la trasformazione della morale nel senso di un progressivo incremento della sua razionalità. Con il passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica l'appartenenza al gruppo acquista sempre più i caratteri della differenziazione e della multiappartenenza: “la moralità stessa è completa soltanto nella misura in cui ci sentiamo solidali con le varie società di cui facciamo parte (famiglia, corporazione, associazione politica, patria, umanità)” [Ivi, 533]. Con lo sviluppo della complessità sociale si aggiungono nuove forme di appartenenza che assumono anche rilievo maggiore di quelle più antiche nella genesi del legame sociale. Così con il passaggio alla società industriale si assiste a uno spostamento della centralità sociale dalla famiglia alle corporazioni e, ancora di più, allo Stato nazionale. Questo spostamento è contrassegnato da una crescente razionalizzazione degli ideali morali, che sono più impersonali e più astratti che in passato. Anche la centralità dello Stato nazionale è affermata da Durkheim come esito del processo di costituzione del gruppo organizzato maggiormente inclusivo [cfr. Ivi, 530]. La specifica moralità dello Stato è però indicata nella forma più astratta di ideale, quella di umanità. L'ideale di umanità sorge come conseguenza della progressiva razionalizzazione della morale nella differenziazione della società: “per il semplice fatto che le società si vanno facendo più vaste, l'ideale sociale si distacca sempre più dalle condi-

zioni locali ed etniche per diventare comune a un maggior numero di uomini, facenti parte di razze e di habitat diversissimi e diventa, perciò, più generale e più astratto” [Ivi, 534]. In quanto raggruppamento di gruppi nella forma più inclusiva possibile, lo Stato moderno deve poter compenetrare al proprio interno gli ideali del patriottismo e del cosmopolitismo, come forma specifica del proprio obiettivo morale: “lo Stato si ponga come principale obiettivo non già quello di estendersi materialmente a detrimento dei vicini, di essere più forte di loro, più ricco, ma di realizzare nel suo seno gli interessi generali dell’umanità, di far regnare cioè una maggiore giustizia, una più alta moralità, di organizzarsi in modo che vi sia un rapporto sempre più preciso tra i meriti dei cittadini e la loro condizione” [Ivi, 531].

Come la responsabilità individuale generata dal dovere trova nella democrazia la condizione della propria affermazione moderna, così la giustizia sociale orientata alla valorizzazione dell’individuo trova nello stato nazionale moderno lo strumento della propria realizzazione.

La società moderna ha però sviluppato un terzo elemento della morale che ne modifica notevolmente i caratteri: “che la personalità umana è cosa sacra per eccellenza” [Ivi, 556]. Nella solidarietà organica l’individuo, come persona, entra nel sistema dei concetti morali come criterio e centro della vita morale. Ciò assume la forma del rifiuto di imposizione all’individuo di idee e di ogni maniera di pensare, anche dei concetti morali. Durkheim si trova dunque a dover fondare il primato della coscienza morale, cioè l’autonomia della morale, in modo tale da non contraddire la sua tesi della radice sociale dei fenomeni morali.

A differenza di Kant che ha fondato l’autonomia della morale sulla ragione intesa come facoltà innata della mente e dunque extra-empirica, Durkheim sottolinea che “la ragione non è una facoltà trascendente, ma fa parte del mondo e subisce la legge del mondo” [Ivi, 558]. La ragione è intesa cioè come un processo sociale che non ha, in epoche storiche diverse, la medesima capacità di comprensione e azione sul mondo. Allo stesso modo l’autonomia della coscienza morale non è sentita nella stessa maniera lungo la storia umana, piuttosto è “un divenire progressivo che si evolve nella storia” [Ivi, 562]. È

dunque come parte del processo storico e sociale che la coscienza morale deve poter essere pensata e fondata. Durkheim è però pienamente consapevole che se si limitasse a mostrare lo sviluppo storico della coscienza morale attraverso la sua relativizzazione alle varie epoche di fatto negherebbe l'efficacia dell'obbligazione morale, e dunque del legame sociale come invece ha cercato di mostrare. In altre parole, Durkheim non intende decostruire la coscienza morale, ma mostrarne il fondamento sociale.

È la razionalità come metodo a costituire la chiave teoretica per la soluzione di questo problema. Lo sviluppo della conoscenza scientifica come sapere razionale della realtà empirica apre la possibilità di comprendere le leggi della realtà senza per questo sottrarsi alla loro influenza su di noi. La conoscenza scientifica della natura non decostruisce la natura, ma la comprende *iuxta sua propria principia*. L'uomo può attraverso la scienza appropriarsi della natura e riprodurla in forme umane (con la matematica o la tecnica). Fornendo agli uomini una comprensione chiara e distinta della logica della realtà naturale, la scienza è il mezzo con il quale l'uomo si affranca dalla subalternità inconsapevole alla natura e vi si sottomette attraverso un'adesione consapevole. Durkheim giustifica questa sua posizione attraverso l'idea che la libera volontà sia "volere ciò che è razionale, cioè *volere agire in conformità alla natura delle cose*" [Ivi, 564 cors. mio].

Poiché la realtà morale, in quanto sociale, condivide con quella naturale la medesima natura empirica, la comprensione razionale della morale consente di metterne in luce le leggi interne, rendendo così gli individui consapevoli del loro funzionamento. In senso proprio la comprensione razionale della morale è comprensione della natura finita dell'uomo e dunque del suo non poter non essere limitato da forze esteriori. Come abbiamo visto, tale limitazione corrisponde, secondo Durkheim, alla dimensione del dovere che è intrinseca alla norma morale, ma, similmente a quanto avviene nel rapporto con la natura, tale limitazione "cessa di essere per noi una umiliazione e una servitù grazie al nostro illuminato consenso" [Ivi, 566]. Questa comprensione dell'agire morale è definita da Durkheim *intelligenza della morale*, ma, a differenza di quanto avviene per la comprensione del mondo naturale, l'intelligenza della morale è

parte integrante della morale medesima e diviene il più importante compito morale degli individui moderni. La morale diviene così riflessiva, cioè ancorata al primato della coscienza morale che, a sua volta, si vincola liberamente al rispetto delle leggi morali, riconoscendole come sociali. È dunque in forza di questa riflessività che la morale diviene laica. In altri termini, la laicità della morale è fondata sulla sua riflessività.

4. La razionalità nella solidarietà organica.

In evidente affinità con la teoria simmeliana della differenziazione sociale, Durkheim collega lo sviluppo della razionalità con i processi di incremento della complessità sociale, di astrazione cognitiva e di individualizzazione morale. Come è noto nell'analisi della solidarietà organica egli introduce anche un ulteriore elemento caratteristico: il diritto restitutivo. Nella concezione durkheimiana della razionalità il diritto restitutivo costituisce un potente fattore di razionalizzazione della struttura sociale in quanto favorisce e sostiene in senso razionale il più generale processo di divisione del lavoro sociale. Da un lato il diritto è esso stesso oggetto di specializzazione producendo così "funzionari particolari [...] atti a tale compito in virtù di una cultura del tutto specifica" [Durkheim 1999, 130], dall'altro lato svolge una funzione di articolazione razionale di tipo procedurale nell'organizzazione pratica e istituzionale della società.

Un aspetto importante della diffusione della razionalità nella divisione del lavoro della solidarietà organica è dato dallo sviluppo delle morali professionali come articolazione di livello intermedio della connessione dell'individualismo morale con l'integrazione sociale. Scrive Durkheim: "dove il diritto restitutivo è molto sviluppato, per ogni professione c'è una morale professionale [...] vi sono costumi e usanze, comuni a un dato ordine di funzionari, che nessuno di essi può infrangere senza incorrere nel biasimo della corporazione" [Ivi, 232]. Queste morali settoriali si sviluppano con l'incremento della complessità sociale e dunque in un contesto di incremento della razionalità morale attraverso

so l'intelligenza della morale e la molteplicità di appartenenze a gruppi sociali diversi (famiglia, gruppi professionali, aggregazioni politiche, Stato), anche se ordinati tra di loro in relazione gerarchica. Come è noto, Durkheim indica nella interdipendenza delle funzioni il fattore di integrazione sociale della solidarietà organica, sottolineando che questo tipo moderno di cooperazione si caratterizza per "una moralità intrinseca [...] [che] si sviluppa a misura che si rafforza la personalità individuale" [Ivi, 233].

Nella divisione del lavoro della solidarietà organica un ruolo significativo per lo sviluppo della razionalità è costituito dalla divisione del lavoro intellettuale, che procede dalla nuova centralità sociale acquisita dal sapere scientifico. Le trasformazioni e il destino della scienza costituiscono, nella nostra prospettiva, un interessante punto di osservazione sui possibili sviluppi del sapere razionale con la crescita della complessità sociale. La divisione del lavoro scientifico segna una discontinuità con le modalità impiegate fino a quel momento nella produzione del sapere. La crescita dei settori di applicazione scientifica ha comportato la perdita dell'unità pratica della scienza come sapere che può essere coltivato nella sua interezza da un solo studioso. Questa perdita di unità è però simultaneamente un'acquisizione proprio nella direzione di un incremento della soggettività, creativa e morale, che sostiene la divisione del lavoro. Tale tematica è discussa da Durkheim proprio in relazione alle possibilità di nuove unificazioni del sapere scientifico.

Per rifiutare la tesi di Comte che indicava nello sviluppo di un unico metodo valido per tutte le scienze la via della ricomposizione unitaria del sapere scientifico, Durkheim distingue due dimensioni costitutive della scienza: "ogni scienza ha per così dire un'anima che vive nella coscienza dello scienziato. Soltanto una parte di quest'anima assume un corpo e delle sembianze sensibili; le formule che l'esprimono, essendo generali, sono facilmente trasmissibili. Ma la situazione è diversa nell'altra parte della scienza, in quella cioè che nessun simbolo manifesta: qui tutto è personale e deve venire acquisito mediante un'esperienza personale. Per partecipare ad essa è necessario mettersi al lavoro e porsi di fronte ai fatti" [Ivi, 355]. In altre parole, la differenziazione del sa-

pere scientifico accentua l'esigenza di creatività e di elaborazione individuale dello scienziato nell'applicazione del suo lavoro a un settore determinato.

In questa prospettiva l'unificazione del sapere attraverso il metodo imporrebbe vincoli che ostacolerebbero per un verso l'ulteriore incremento del sapere e per l'altro l'individualizzazione morale dello scienziato. Infatti, "la diversità funzionale dà luogo a una diversità morale che nulla può prevenire, ed è inevitabile che l'una e l'altra aumentino contemporaneamente. [...] Per la stessa ragione la filosofia diventa sempre più incapace di assicurare l'unità della scienza" [Ivi, 354]. Non sarà dunque un sapere positivo a poter fondare l'unità della scienza, altro non sarebbe che una nuova disciplina specialistica interessata alle connessioni tra i saperi. Secondo Durkheim è nello sviluppo stesso della ricerca scientifica che sono iscritte le possibilità di unificazione. Ma tale unificazione sarà conseguita attraverso il passaggio a ulteriori livelli di astrazione del sapere, nei quali non sono rilevanti le differenze di contenuti delle scienze particolari.

La differenziazione interna al sapere scientifico mostra infatti in modo evidente tanto la dinamica dell'astrazione quanto il corrispettivo incremento dell'importanza delle pratiche sociali nell'agire scientifico. La perdita dell'unità del sapere scientifico attraverso la differenziazione e specializzazione dei saperi, se per un verso produce conseguenze, in primo luogo morali, intorno alla possibilità di definire una posizione condivisa nei confronti della realtà, per l'altro verso accentua l'importanza delle pratiche nella definizione di un metodo scientifico che garantisca della legittimità del sapere elaborato. La realtà collettiva della logica e dei concetti costituisce un piano nel quale è possibile la comunicazione anche rispetto a contenuti o valutazioni divergenti.

Nel processo di razionalizzazione l'incremento dell'astrazione fa sì che tra contenuti e concetti non vi sia più, necessariamente, una connessione univoca, come invece avviene nelle forme di pensiero delle società premoderne. Il piano logico-concettuale può contenere concezioni diverse della realtà e renderne possibile la comunicazione tra coloro che partecipano di questo livello collettivo, in primo luogo gli scienziati. In questo contesto di astrazione crescente, ciò che costituisce un elemento di legittimità sociale delle sempre

nuove conoscenze prodotte dalla scienza è quel sistema di pratiche concrete che caratterizza le procedure del metodo sperimentale.

Il metodo sperimentale è, infatti, una garanzia esclusivamente fondata su pratiche razionalizzate e condivise dalla collettività degli scienziati. In tal modo la collettività scientifica non si fonda sulla condivisione di contenuti stabili e immutabili, ma sulla condivisione di azioni razionalizzate i cui esiti possono produrre modifiche anche rilevanti ai contenuti (teorie) condivisi fino a quel momento. Nella razionalizzazione del sapere, il metodo scientifico svolge quindi una funzione integrativa maggiore di quanto non lo facciano le teorie. La razionalizzazione comporta *contemporaneamente* incremento dell'astrazione del sapere e maggiore importanza dell'azione concreta nella produzione del sapere medesimo.

Questa dinamica di trasformazione ha come conseguenza un mutamento profondo nell'elaborazione sociale del sapere e nell'idea che questo possa essere ricondotto a unità. In questa linea, Durkheim sostiene che “affinché la scienza sia una non è necessario che entri tutta intera nel raggio visivo di una sola e unica coscienza – il che d'altronde è impossibile – ma basta che tutti coloro che la coltivano sentano che collaborano alla medesima opera” [Ivi, 363].

La relazione tra elaborazione logico-concettuale e struttura sociale procede nei due versanti secondo una dinamica simile: come incremento dell'astrazione e differenziazione dei contenuti in ambito cognitivo e, rispetto alla struttura sociale, come espansione e differenziazione delle relazioni sociali: “Si tratta di una vita internazionale che ha l'effetto di universalizzare le credenze religiose. Man mano che essa si estende, l'orizzonte collettivo si allarga; la società cessa di apparire come il tutto per eccellenza, per diventare la parte di una totalità molto più vasta, con frontiere indeterminate e suscettibili di estendersi indefinitamente. Perciò le cose non possono più essere contenute negli schemi sociali in cui erano classificate in origine; esse richiedono di venir organizzate secondo principi che siano loro propri e, così, l'organizzazione logica si differenzia dall'organizzazione sociale e diventa autonoma [...] il vincolo che univa inizialmente il pensiero a determinate individualità collettive va sempre

più distaccandosene [...] diventa sempre più impersonale e si universalizza. Il pensiero veramente e propriamente umano non è un dato primitivo; è un prodotto della storia” [Durkheim 2005, 508].

5. Conclusione

Il carattere originariamente sociale della ragione e della razionalità umane, che si è cercato di evidenziare in queste brevi note, offre molti spunti di riflessione sull'attualità della sociologia durkheimiana. In particolare, la critica mossa da Durkheim alla concettualizzazione dell'individuo come presupposto della società è importante perché non si limita a una sorta di “rovesciamento” delle relazioni individuo-società, similmente alle tesi marxiane di un'idea di società come forma storica e materiale all'interno della quale l'uomo trova i mezzi e le condizioni dello sviluppo della propria umanità. Non solo, la prospettiva durkheimiana è anche nettamente distinta dalla interpretazione che in polemica con la tradizione liberale sostiene la derivabilità dei diritti individuali dai diritti collettivi, secondo una concezione dell'individuo e dei diritti individuali che oggi diremmo multiculturalista. Per Durkheim, il carattere sociale dell'individuo può essere colto nel suo processo genetico e costitutivo, un processo storicamente determinato, come lo sono le dinamiche di individualizzazione (e di deindividualizzazione).

Della genesi sociale dell'individuo Durkheim evidenzia il carattere universale nella elaborazione del pensiero razionale e dell'obbligazione morale. In altre parole, un fenomeno universale lega l'esperienza religiosa e la genesi delle categorie e del pensiero razionale: il trascendimento. Il trascendimento è un fenomeno sociale: è prodotto dalla vita sociale ed è il cuore strutturante sia dell'esperienza delle forze morali che prendono il nome di sacro e che sono costitutive delle relazioni sociali, sia della elaborazione delle categorie come realtà astratta e impersonale, posta in essere attraverso l'esperienza sociale.

Senza l'esperienza del “sacro”, cioè delle forze sociali come forze morali, non sarebbe possibile nessuna epistemologia, in quanto gli esseri umani non

potrebbero dar forma – non in modo convenzionale ma originariamente – a quella realtà collettiva universale che sono le categorie del pensiero. La ragione consiste nel trascendimento, allo stesso modo, ma con percorsi ed esiti diversi da quelli delle religioni. Durkheim condivide con Kant l'idea che pensiero razionale e moralità abbiano la medesima radice: “la scienza e la morale implicano che l'individuo sia capace di elevarsi al di sopra del proprio punto di vista e di vivere una vita impersonale” [Ivi, 509]. Ma la distanza da Kant è massima quando Durkheim sostiene che “la ragione impersonale non è che un altro nome dato al pensiero collettivo” [Ivi, 509]. Il trascendimento è dunque fenomeno sociale per eccellenza, prodotto dagli esseri umani in relazione, ma anche processo indispensabile alla riproduzione della vita sociale medesima. Per questo motivo i simboli non verranno mai meno e la modernità può trovare nel proprio interno elementi di trascendimento anche in piena espansione della razionalizzazione sociale e culturale. La razionalizzazione non solo non rende obsoleta la sostanza sociale della vita religiosa, ma la ragione stessa e le forme della razionalità sono costituite di una materia prima, il trascendimento appunto, indispensabile alla riproduzione della vita sociale.

L'elaborazione sociale del trascendimento costituisce il punto di intersezione nel quale convergono la necessità della riproduzione della società e l'elaborazione collettiva delle radici dell'individuo. Il trascendimento consente di generare forme di realtà collettiva caratterizzata dall'obbligazione, sia nella produzione delle categorie del pensiero razionale, sia nella esperienza del vincolo morale insieme, queste dimensioni costituiscono il legame sociale.

Ora, sia il pensiero razionale che l'obbligazione morale mostrano una duplice caratteristica: da un lato, compaiono nella storia umana in epoche molto lontane dalla modernità; dall'altro, costituiscono una dinamica strutturante tutte le società e dunque al lavoro anche nei processi di riproduzione sociale della società moderna. Ciò però non esclude – come osserva Durkheim – che tali realtà collettive una volta prodotte non acquisiscano autonomia dalle condizioni che l'hanno generate. L'istituzionalizzazione dei concetti rende possibile la produzione di nuovi concetti e l'innovazione concettuale come innovazione che può essere introdotta anche dal singolo individuo “innovatore” e

poi accolta collettivamente. Allo stesso modo, le forme di istituzionalizzazione dell'esperienza del sacro possono trasformarsi anche attraverso dinamiche istituzionali.

Ciò che Durkheim mette in evidenza è la necessità di tenere separati, da una parte, il carattere genetico della società rispetto alla costituzione dell'individuo e, dall'altra parte, le forme storiche della valorizzazione dell'individuo nel dispiegamento della modernità. In altri termini, la comprensione illuministica dell'individuo, secondo la quale questi diviene pensabile indipendentemente dalle strutture sociali – e le tesi critiche da essa derivate che muovono dalla rilevazione dello *hiatus* tra la concezione non-socializzata dell'individuo e l'inadeguata implementazione del progetto dell'individuo moderno –, possono essere considerate come *alcune* delle forme storiche di valorizzazione dell'individuo moderno, ma non l'unico modo possibile. Egli non respinge la centralità tipicamente moderna dell'individuo, ma ritiene la fondazione trascendentale dell'individuo operata da Kant come un *tentativo* di elaborare la centralità dell'individuo nell'orizzonte sociale che è proprio della modernità. In questo tentativo, però, la qualificazione della ragione come attributo innato dell'individuo ha per conseguenza la considerazione dell'individuo come presupposto della società e questo costituisce – secondo il sociologo francese – una sorta di credenza tipicamente moderna che non troverebbe una spiegazione razionale.

Durkheim apre così la strada a una critica razionale ai principi dell'Illuminismo. Una critica che muove dalla considerazione della natura sociale della ragione e dell'essere-in-relazione dell'individuo come dato *costitutivo* della sua autonomia. La sociologia durkheimiana mostra le condizioni di un illuminismo riflessivamente consapevole delle radici e della natura sociale dell'universalismo della ragione umana. La società moderna conterrebbe, dunque, *al proprio interno* le potenzialità di ordini sociali differenti da quello che l'ha caratterizzata fino a oggi. Un altro Illuminismo è possibile.

Riferimenti bibliografici

BOUDON, R.

2002 *Émile Durkheim: la spiegazione delle credenze religiose*, in Idem, *A lezione dai classici* (2000), il Mulino, Bologna.

DURKHEIM, E.

1966 *Il suicidio* (1897), Comunità, Milano.

1966 *L'educazione morale* (1925), Comunità, Milano.

1999 *La divisione del lavoro sociale* (1893), Comunità, Milano.

2001 *Le regole del metodo sociologico* (1895), in Idem, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano.

2002 *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*”, “Scientia”, XV, 1914a edizione elettronica, Chicoutimi, Québec, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

2005 *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Meltemi, Roma.

GELLNER, E.

1994 *Ragione e cultura. Il ruolo della razionalità e del razionalismo nella storia* (1992), il Mulino, Bologna.

GOODY, J.

1988 *La logica della scrittura e l'organizzazione della società* (1986), Einaudi, Torino.

HAVELOCK, E.

1983 *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone* (1963), Laterza, Roma-Bari.

ONG, W.

1986 *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (1982), il Mulino, Bologna.

RAWLS, A. W.

2002 *Il dualismo di Durkheim: una posizione antikantiana e antirazionalista*, in Rosati, M. e Santambrogio, A. (a cura di), *Durkheim contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma, 2002.

2004 *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge-United Kingdom.

SCHMAUS, W.

2004 *Rethinking Durkheim and his Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge-United Kingdom.



Eugène ATGET *Un Coin de quai de la Tournelle (1910-1911)*

Giovanni Paoletti

Rappresentazione e legame sociale: un aspetto dell’eredità concettuale di Durkheim¹

Rispetto all’epistemologia filosofica odierna, il cui *mainstream* pare consistere in una decisa critica del concetto di rappresentazione, per lo più considerato, a torto o a ragione, come elemento di una teoria corrispondentista della verità, il dominio delle scienze sociali manifesta una tendenza diversa e per certi versi quasi opposta. La nozione di rappresentazione vi risulta infatti largamente utilizzata, in ambiti e scuole anche distanti tra loro, la cui relativa eterogeneità non fa tuttavia che confermare la rilevanza dello strumento concettuale che li accomuna². La “fortuna inattuale” della rappresentazione nelle scienze umane dipende anche dalla fecondità euristica di un concetto che si è rivelato di fatto applicabile in svariate direzioni di ricerca, pur mantenendosi sempre vicino ad alcune questioni cruciali di tali discipline: per le scienze della società, ad esempio, il rapporto tra soggetto e sistema, quello tra pensiero e azione, il ruolo di credenze e immagini del mondo nella strutturazione dei legami sociali. Certo, il prezzo che la “rappresentazione” deve pagare per tale elasticità metodologica è la relativa approssimazione teorica, che ne fa in sociologia un concetto molto usato e poco discusso (all’esatto contrario di quanto avviene in filosofia, dov’è semmai un concetto poco usato e parecchio discusso).

Sul piano storiografico – anche se di una storia recente si tratta – il carattere peculiare della fortuna della nozione di rappresentazione nelle scienze sociali invita a porre in termini più complessi e aperti il problema del rapporto

¹ Una versione in parte diversa di questo lavoro è stata presentata al convegno *Pensiero, parola, scrittura. Filosofia e forme della rappresentazione*, Pisa 28-30 aprile 2004.

² Questa caratteristica è stata notata (e discussa) qualche anno fa da Carlo Ginzburg [1991].

fra quelle scienze, da una parte, le scienze della natura e la filosofia, dall'altra: senza cioè ridurre la modalità teorica delle scienze sociali ai modelli proposti dagli altri campi disciplinari, come se esse non fossero altro che scienze in minore o una sorta di impura filosofia pratica. Da un punto di vista storico, come mostra l'episodio specifico che stiamo per analizzare, quello delle scienze sociali con le altre scienze e, qui in particolare, con la filosofia, è stato un dialogo spesso significativo, ma non sempre lineare e trasparente. Interpretare la collocazione nell'ambito delle scienze sociali di un concetto originariamente filosofico come quello di rappresentazione richiede insomma che siano tenute presenti le difficoltà di traduzione dovute alla specificità, talora consapevolmente rivendicata, di problemi, strumenti metodologici e tradizioni dei vari ambiti di ricerca.

1. Viste da una sufficiente distanza, le principali occorrenze recenti del concetto di rappresentazione nelle scienze sociali presentano una certa aria di famiglia. Non è scorretto affermare che una almeno delle radici della loro affinità sia la comune ascendenza durkheimiana. Ciò non esclude ovviamente la presenza di altre matrici culturali, che sono anzi in alcuni casi preponderanti, né il fatto che, a partire da un'origine condivisa, le filiazioni concettuali si siano sviluppate in direzioni anche molto divergenti fra loro. Ma appunto tutti i legittimi motivi di distinzione non fanno che rendere più interessante la presenza, in punti diversi dell'area delle scienze sociali, di una costante teorica come la nozione di rappresentazione, intesa nella sua inflessione durkheimiana e in un modo più specifico di quanto non imporrebbe il mero rinvio rituale a un classico della disciplina. Una breve rassegna basterà a evidenziare la presenza diffusa della nozione di rappresentazione in scuole e autori ben noti. La psicologia sociale di Serge Moscovici configura esplicitamente il suo concetto chiave, quello di "rappresentazione sociale", sulla teoria delle rappresentazioni collettive di Durkheim, di cui vuole essere uno sviluppo autonomo e sorvegliato³. Nella generazione precedente, altrettanto esplicita ma più

³ In generale, le "rappresentazioni sociali" comprendono ogni forma di rappresentazione socialmente condivisa, laddove secondo Durkheim le rappresentazioni *collettive*, per es-

libera era stata la rielaborazione di temi della sociologia durkheimiana della religione (sacro, simbolismo) da parte degli autori raccolti attorno al Collège de Sociologie, Caillois, Bataille e Baudrillard: della loro operazione teorica in rapporto a Durkheim si è tornati di recente a discutere⁴. Filiazioni della nozione durkheimiana di rappresentazione sul versante della sociologia, non della religione, ma della conoscenza possono essere considerati il cosiddetto “programma forte” (*strong program*) in sociologia della conoscenza di David Bloor e Barry Barnes, secondo cui anche “il contenuto e la natura della conoscenza scientifica” possono essere spiegati a partire da fattori sociali⁵, e le ricerche sul “pensiero delle istituzioni”, cioè sul ruolo dei processi cognitivi condivisi nella formazione dei legami sociali, condotte dall’antropologa sociale Mary Douglas⁶. La funzione esplicativa assegnata alle credenze e alle rappresentazioni degli attori dalla “sociologia dell’azione” di Raymond Boudon è certo riconducibile a un ideale metodologico d’ispirazione weberiana, dove ampio spazio

sere tali, devono avere la realtà sociale come loro oggetto oltre che come soggetto. Nelle intenzioni dei teorici delle rappresentazioni sociali, del resto, l’autoreferenzialità delle rappresentazioni collettive secondo Durkheim contiene una premessa ontologica olistica non necessaria sulla natura della realtà sociale: definire in modo più flessibile la produzione sociale di rappresentazioni consentirebbe invece di porre con maggior forza l’accento sul carattere intersoggettivo e *dialogico* della loro formazione. Per un confronto fra la teoria delle rappresentazioni sociali e la tradizione durkheimiana cfr. Moscovici [1997] e soprattutto il recente libro di Ivana Marková [2003, pp. 118-146, cap. 5].

⁴ Cfr. Richman [2002] e l’analisi critica che ne ha fatto Massimo Rosati [2004]. Per un equilibrato bilancio dell’eredità durkheimiana nelle ricerche socio-antropologiche sul sacro, cfr. anche Rosati [2002a, 1-75, 44-48 sul Collège de Sociologie]. Su Roger Caillois, probabilmente il più durkheimiano dei tre autori citati, cfr. anche Borsari [2003].

⁵ Cfr. Bloor [1994, p. 7]. Il riferimento a Durkheim in quest’opera, manifesto del ‘programma forte’, si trova significativamente nelle primissime pagine: “L’opera classica di Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, mostra come un sociologo possa penetrare sino al cuore di una forma di conoscenza. Soprattutto, Durkheim stesso accennò al fatto che le sue conclusioni potevano collegarsi allo studio della conoscenza scientifica. Le sue indicazioni sono cadute nel vuoto” (*ivi*, p. 8). Cfr. anche Bloor [2000], a proposito della teoria durkheimiana della rappresentazione, e Némedi [1990].

⁶ Il riferimento è essenzialmente a Douglas [1990], in particolare, per i riferimenti più significativi a Durkheim, pp. 35-46 e 147-151; cfr. anche Douglas [1985].

è dato alla “comprensione” (più che alla “spiegazione”, in senso stretto) dei fenomeni sociali, ma lo stesso Boudon ha tenuto a sottolineare quanto il suo approccio debba alla lezione di Durkheim e in particolare proprio all’analisi delle credenze da questi sviluppata nelle *Forme elementari della vita religiosa*⁷. Infine, riprende a suo modo uno spunto teorico della medesima opera di Durkheim – e cioè l’idea che la società per sussistere non possa rinunciare a una certa dose di “conformismo logico”, oltre che di conformismo morale – lo studio dei meccanismi sociali di produzione e trasmissione del sapere promosso da Pierre Bourdieu e dalla sua scuola⁸.

In una famiglia di eredi così vasta e composita, non potevano mancare liti e dissensi. Lasciando da parte i problemi più specifici che i singoli approcci sollevano e che qui non abbiamo lo spazio di trattare, le critiche più marcate sembrano essersi appuntate sue due temi principali, non privi di relazione fra loro. Si tratta, da una parte, degli esiti aporetici a cui condurrebbero le letture più radicali della sociologia durkheimiana della conoscenza in chiave *relativista e costruttivista*. Se non solo alcuni elementi della nostra rappresentazione del reale, ma le stesse categorie del pensiero che rendono possibile tale rappresentazione sono effetti di determinate cause sociali, si deve concludere che un’asserzione qualunque, anche la più fattuale e elementare, prende senso soltanto all’interno di un sistema categoriale socialmente determinato: in che

⁷ Cfr. Boudon [2000], ma il riferimento a Durkheim era già cruciale nei lavori dedicati all’analisi sociologica delle credenze [1991] e [1993]. Ad es.: “D’où proviennent les croyances aux idées non fondées objectivement? [...] Les grands sociologues classiques et modernes, Weber comme Durkheim, Scheler comme Mannheim ou Merton, ont tous contribué de façon significative à répondre à cette question. [...] Ainsi, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim démontre brillamment par exemple qu’on peut avoir de bonnes raisons de croire en ces relations de causalité illusoire que sont les croyances magiques” [ivi, I, *Préface à la nouvelle édition*].

⁸ Cfr. Durkheim [1912, 24; trad. it. 67]: “Per poter vivere, [la società] non ha soltanto bisogno di un certo grado di conformismo morale; essa non può fare a meno anche di un minimo di conformismo logico”. Cfr. Bourdieu [1998], p. 181. Si vedranno anche le ricerche dedicate da Bourdieu alle istituzioni scolastiche come dispositivi simbolici di produzione e conservazione delle stratificazioni sociali: Bourdieu-Passeron [1970], Bourdieu [1984] e [1989].

modo è allora comprensibile e, prima ancora, comunicabile al di fuori di esso? La tesi secondo cui non solo la prassi della comunità scientifica, ma anche il contenuto delle teorie da essa prodotte, dipendono essenzialmente dal sistema sociale vuole essere universalmente valida, in quanto teoria scientifica; allo stesso tempo, se quel che afferma è vero, è anch'essa socialmente determinata, il che porta a dubitare della sua validità universale⁹.

L'altra obiezione a cui alcune delle teorie in questione prestano il fianco è quella che, in mancanza di un termine più preciso, possiamo chiamare d'*irrazionalismo*. Di esso si dà (o darebbe) una versione forte, nietzschiana, desumibile da alcune premesse teoriche fatte proprie dai sociologi del Collège de sociologie, e in particolare da Jean Baudrillard. Un potenziale d'irrazionalismo si trova nella tendenza, variamente condivisa dagli autori del gruppo, ad accentuare la dimensione vitalistica, energetica del sacro (il sacro come forza collettiva, benefica o nefasta, ma cieca), a discapito della sua natura rappresentativa (il sacro come rappresentazione simbolica della società) – due aspetti della nozione di sacro che erano in Durkheim entrambi presenti¹⁰. In questo caso, tuttavia, l'esito "irrazionalista" non deriva dalla logica della rappresentazione, ma proprio dal suo abbandono a favore di un'altra griglia metaforico-concettuale. Proprio in Baudrillard si trova invece un argomento che fa leva su un'altra nota tesi di Durkheim a proposito della rappresentazione – quella secondo cui nessuna società sarebbe possibile senza un vasto simbolismo – per concludere radicalmente che "tutto è simbolico": dalla critica a un certo tipo di oggettività, l'autore, attraverso i concetti di simbolo e rappresentazione,

⁹ Obiezioni del genere sono valse agli autori del 'programma forte' in sociologia della conoscenza di essere citati e discussi nel libro (più di un *pamphlet*) di Alan Sokal e Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles* [1997]. Sulle implicazioni teoriche della ben nota controversia che si è sviluppata da e attorno a questo libro, cfr. Bouveresse [1999]. Sulla questione del relativismo nelle scienze sociali, cfr. Boudon [2003] e Coenen-Huter [2003].

¹⁰ "Il sacro, scrive ad esempio Bataille nella postuma *Teoria della religione*, è precisamente paragonabile alla fiamma che distrugge il legno, consumandolo. È il contrario di una cosa, è l'incendio illimitato che si propaga, irradia il calore e la luce, infiamma e acceca, e colui che esso infiamma e acceca, a sua volta, immediatamente infiamma e acceca" [Bataille 1995, 49].

passa così, soprattutto nei suoi ultimi lavori, alla provocatoria negazione dell'oggettività *tout court*¹¹. Dell'irrazionalismo si può estrapolare poi una versione debole o moderata, "pascaliana"¹², a partire da alcuni lavori di Pierre Bourdieu. La messa in evidenza della saldatura fra il potere e i sistemi di produzione e riproduzione del sapere, quali le istituzioni scolastiche, l'Università, le Grandes Écoles, sembra in qualche caso comportare l'assunto secondo cui i sistemi di rappresentazioni in generale hanno come funzione primaria, se non esclusiva, la legittimazione di un determinato assetto sociale, *a prescindere* dal loro contenuto o valore di verità.

Anche in questo caso, dunque, l'approccio sociologico allo studio dei sistemi di rappresentazioni comporta una forma di sospetto metodico nei confronti della facoltà rappresentativa e della ragione stessa, che ne è un'espressione: mentre si presentano come finestre aperte sul mondo, su cui presumono di formulare asserzioni universali, le rappresentazioni collettive in genere, e in particolare quelle avvallate dallo stile egemone di razionalità, non farebbero altro in realtà che parlarci indirettamente del nostro sistema sociale, funzionando come strumenti di dominio o di perpetuazione dell'autorità. Come già si era intravisto per il "programma forte" in sociologia della conoscenza, i problemi di una teoria sociologica della rappresentazione sembrano connessi a un'interpretazione stretta e riduttiva del nesso fra rappresentazioni, società e mondo (o realtà). Le maggiori difficoltà sorgono quanto più si tende a concepire questi tre termini, anziché come province di significato connesse fra loro eppure parzialmente indipendenti, come un sistema di elementi inclusi uno nell'altro (o tutt'al più coestensivi) e uno sull'altro fondati, nel seguente ordine: Società – Rappresentazione – Mondo. In quest'ottica, come vuole la vecchia tesi idealista che anche Durkheim aveva in qualche modo fatto propria¹³, non c'è realtà al di fuori della rappresentazione; d'altra parte, non

¹¹ Cfr. Baudrillard [1979], per la funzione svolta dalla teoria del simbolismo, e [2000], per una formulazione più recente della critica alla 'realtà'.

¹² L'allusione è naturalmente a Bourdieu [1998]. Cfr. Piazzesi [2003].

¹³ "C'è una regione della natura in cui la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera: è il dominio sociale. Qui l'idea fa la realtà, molto più che altrove" [Durkheim 1912, 326; trad. it. 286].

si dà rappresentazione al di fuori della società, in qualsiasi modo s'intenda quest'ultima.

Accanto alle questioni teoriche, qui fin troppo schematicamente riassunte a scopo di dimostrazione, si profila un problema storiografico più facile da circoscrivere. Ci troviamo di fronte a un ventaglio piuttosto ampio di proposte teoriche che condividono il rimando a un autore classico della sociologia. Come rendere conto di sviluppi così divergenti? A quale aspetto dell'opera di Durkheim si riferiscono? È già abbastanza ovvio da quanto detto sinora che si tratta dell'ultimo Durkheim, quello delle *Forme elementari della vita religiosa* (1912), in cui la teoria delle rappresentazioni collettive è messa alla prova. La nozione di rappresentazione costituisce precisamente la chiave di volta del libro, l'elemento che dovrebbe conferire unità concettuale ai suoi due eterogenei argomenti: l'analisi dell'essenza della religione attraverso la sua forma più semplice (il totemismo) e lo studio della genesi sociale delle categorie del pensiero. Il nucleo di verità che Durkheim pensa di scorgere nel totemismo australiano – cioè in una forma di religione consistente proprio in una sorta di culto della rappresentazione, nella misura in cui “*le immagini dell'essere totemico sono più sacre dell'essere totemico stesso*” [Durkheim 1912, 189; trad. it. 186]¹⁴ – è che la realtà sociale si struttura e si perpetua attraverso *processi di oggettivazione simbolica*.

La religione sarebbe una cornice di simboli che permette ai dati elementari della vita sociale di diventare, secondo un'espressione sintetica di Axel Hon-

¹⁴ Dalle fonti etnografiche dell'epoca Durkheim apprende che gli oggetti sacri per eccellenza del totemismo australiano sono i cosiddetti *churinga*, “pezzi di legno o di pietra liscia, di forma molto varia, ma generalmente ovali o allungati” (*ivi*, p. 168; trad. it. 171), che devono tutta la loro importanza religiosa proprio all'immagine dell'essere totemico che recano incisa. Oggetti sacri del genere non hanno cessato di costituire un terreno di ricerca per l'antropologia religiosa anche una volta che la categoria di totemismo è stata abbandonata [Lévi-Strauss, 1991]: cfr. ad esempio, anche per le sue risonanze teoriche, lo studio dedicato da Giuseppe Samonà [2003] agli *zemi*, i misteriosi oggetti in legno, pietra o conchiglia, che dovevano essere parte integrante della religione dei Taino, la prima popolazione indigena incontrata da Colombo nelle Bahamas e nelle Grandi Antille, scomparsa già alla metà del '500.

neth, “al tempo stesso spiegabili cognitivamente ed esperibili affettivamente” [Honneth 2000, 312]. Il nesso tra religione e società non riguarda dunque soltanto l’ambito ristretto della fede o la modalità specifica dell’“esperienza religiosa”, di cui parlavano negli stessi anni, per rivendicarne la specificità, William James e gli spiritualisti in genere¹⁵, ma si innesta più in profondità, interessando le forme stesse di costituzione dell’esperienza in senso lato. Si capisce così perché Durkheim possa estendere la sua analisi sociologica dalla religione alla teoria della conoscenza. Pensiero mitico e pensiero logico riposerebbero in ultima istanza su un analogo processo di oggettivazione, attraverso cui la società fornisce all’individuo i quadri concettuali impersonali che rendono possibile l’apprensione del reale: il nostro modo di pensare, organizzare, polarizzare lo spazio dipende, in origine e in sostanza, dall’organizzazione sociale; il tempo deve la sua forma e le sue scansioni al ritmo dell’attività collettiva; la categoria della causalità deriva un suo elemento essenziale, la nozione di forza efficace, dall’esperienza della forza collettiva sprigionata dagli assembramenti di individui, e così via.

Certo, nel 1912 le tesi di Durkheim sull’origine sociale delle forme del pensiero costituivano più che altro un ambizioso e innovativo progetto di ricerca cui egli non poté dare seguito e, alla lettura del libro, molti problemi restano aperti rispetto alla precisa determinazione del nesso fra religione e scienza, rappresentazioni collettive e categorie¹⁶. Guardare agli sviluppi successivi della ricerca impostata da Durkheim può tuttavia far dimenticare il fatto che il 1912 non è affatto l’“anno zero” della sua teoria della rappresentazione. Le *Forme elementari della vita religiosa* furono pubblicate a quindici anni di distanza dalla precedente monografia, il *Suicidio* (1897); quindici anni, dal 1897 al 1912, che costituiscono approssimativamente un lungo periodo di latenza o d’incubazione, per così dire, della teoria delle rappresentazioni collet-

¹⁵ Il riferimento è al libro di James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), su cui Durkheim espresse un giudizio assai critico [Durkheim 1912, 596-597; trad. it. 481-482; 1913].

¹⁶ Il dibattito sulla teoria durkheimiana delle categorie come rappresentazioni collettive è vivo: cfr. Rawls [2004], Schmaus [2004].

tive, oltre che, come si sa, della stessa sociologia della religione di Durkheim. La notorietà dell'opera maggiore ha senz'altro contribuito a mettere in ombra il periodo in questione, che riveste ormai un interesse quasi soltanto per gli storici delle scienze umane, e con esso sono finite nell'ombra le motivazioni originarie della riflessione di Durkheim sulla nozione di rappresentazione.

Cosa lo indusse a adottare una teoria incentrata su tale nozione, in alternativa ai modelli esplicativi della realtà sociale da lui stesso utilizzati in precedenza? Perché Durkheim, a un certo punto della sua carriera, trovò preferibile pensare alla società come a un sistema di rappresentazioni invece o piuttosto che come a un organismo o a un sistema di forze? Rievocare le motivazioni originarie della teoria durkheimiana della rappresentazione può aiutare a mettere un qualche ordine nei problemi teorici che la sua ricerca ha lasciato in eredità alle scienze sociali. Pur senza delegittimare gli sviluppi recenti, che devono ovviamente le loro credenziali alla coerenza interna e alla verificabilità empirica dei loro risultati, e non alla fedeltà a una qualsiasi fonte, l'operazione storiografica può fornire alcuni criteri utili a chiarire le questioni poste dai loro esiti contrastanti.

2. Con l'elaborazione della teoria delle rappresentazioni collettive a partire dalla fine degli anni '90 dell'Ottocento, Durkheim affiancava e di fatto spesso sostituiva ai modelli biologici (organismo, *milieu*) o fisici (forze, energia), sino ad allora prevalenti anche nella sua descrizione della realtà sociale, una griglia concettuale di stampo filosofico¹⁷. Occorre interrogarsi sul significato di questa sostituzione. Il recupero dalla tradizione filosofica di un concetto come quello di rappresentazione, allo scopo di sviluppare una teoria del legame sociale, era tutt'altro che scontato da parte di Durkheim. Anzi, nei primi anni della sua attività e pur provenendo da un corso di studi pienamente ortodosso

¹⁷ Non che la nozione di rappresentazione fosse del tutto assente dai primi scritti di Durkheim, ma è certo che negli anni successivi al *Suicidio* essa assume un rilievo sempre maggiore, fino a diventare l'elemento chiave dello schema concettuale prevalente nella sua concezione della realtà sociale. Sull'incidenza delle metafore biologiche nelle teorizzazioni ottocentesche della società, cfr. Caianello [2003].

(École normale, *agrégation* e dottorato in filosofia), egli si era preoccupato di delimitare con cura il terreno della sociologia nascente dall'originaria matrice filosofica, mostrando di preferire, anche a scopo di legittimazione accademica, l'impiego di un vocabolario il più possibile calcato su quello delle scienze empiriche. Che senso aveva allora passare a concepire la natura del legame sociale in termini di rappresentazioni, invece che di funzioni, forze e correnti, interessi o passioni? Quanto alla locuzione stessa di "rappresentazioni collettive", si è spesso messo l'accento sull'aggettivo "collettive", come quello che esprimerebbe la vera originalità del conio durkheimiano, sottovalutando il fatto che si trattava innanzitutto di una teoria delle "rappresentazioni". Nel lessico durkheimiano non mancano espressioni equivalenti, come "credenze comuni", "credenze collettive": perché allora dare il maggiore risalto proprio alla locuzione più fortemente connotata sul piano teorico e storico-filosofico?

Se ci riportiamo all'inizio del "periodo di latenza", cioè al contesto di emergenza della nozione di rappresentazioni collettive, due elementi appaiono particolarmente degni di nota, uno legato alla biografia intellettuale di Durkheim e uno più propriamente teorico. Negli ultimi anni del secolo, dopo lo scacco del *Suicidio*¹⁸ e dopo anni in cui il lavoro d'edificazione e legittimazione della sua versione di scienza sociale si era svolto, non senza difficoltà, tutto all'interno del sapere "ufficiale" e delle istituzioni culturali e accademiche della Terza repubblica, Durkheim vide profilarsi con maggiore forza il pericolo costituito dalla fioritura in Francia di numerose concezioni alternative della sociologia, una schiera consistente di "sociologie concorrenti" raccolte attorno all'Institut international de sociologie e al suo organo, la "Revue internationale de sociologie", fondata nel 1893 da René Worms (1869-1926)¹⁹. Oggi per lo più dimenticate, con forse le sole eccezioni della "psicologia delle folle" di Gustave Le Bon e della sociologia dell'imitazione di Gabriel Tarde, teorie sulla società come quelle di Novicow e Draghicesco, Izoulet, De Roberty e Samuel Jankélévitch possono farci un effetto simile a quello di antichi fossili di forme

¹⁸ Durkheim, che riponeva una notevole fiducia nel suo studio empirico, rimase profondamente deluso dalle tiepide accoglienze di cui fu oggetto [Besnard 2003].

¹⁹ Sulle "sociologie non durkheimiane" cfr. Besnard [1981].

di vita scartate dall'evoluzione. In quegli anni incontravano invece un certo successo: sicuramente un successo mondano e giornalistico, spesso anche di libreria²⁰, in casi più rari, ma che dovevano risultare per Durkheim particolarmente preoccupanti, anche successo di riconoscimento accademico²¹. Questo confronto tra concezioni della sociologia non mancava peraltro, sia detto di passaggio, di un risvolto politico, nella misura in cui decidere della natura dei fenomeni sociali e degli strumenti con cui analizzarli comportava più o meno esplicitamente la scelta di una determinata posizione rispetto ai problemi dello statuto dei soggetti politici collettivi, del ruolo delle masse, della partecipazione politica, ecc.²².

Gli ultimi anni del secolo sono anche quelli della tanto discussa “svolta” nella sociologia di Durkheim²³. Fra gli elementi più propriamente legati alla ricerca che contribuirono a determinarla vi sono senz'altro il ruolo preponderante assegnato da Durkheim alla sociologia della religione e la sua scoperta delle fonti etnografiche [cfr. Zerilli 2001b]. Al problema del confronto con le “sociologie concorrenti”, invece, Durkheim rispose sostanzialmente in due modi: uno fu la fondazione dell’“Année sociologique”, l'altro, oggi meno noto,

²⁰ L'editore di alcuni di questi autori era del resto lo stesso di Durkheim e di buona parte dell'*intelligenza* filosofica universitaria, vale a dire Félix Alcan: sulle politiche editoriali in filosofia e scienze umane a inizio '900, e l'impegno di Durkheim in questo campo, cfr. Baciocchi e Mergy [2003], Fabiani [2003, 171-173].

²¹ A Jean Izoulet, autore di un'opera intitolata *La Cité moderne: métaphysique de la sociologie* (1894), fu assegnata nel 1897 la nuova cattedra di Filosofia sociale al Collège de France, a cui aveva concorso anche Durkheim; tre anni dopo, fu Tarde a entrare nella medesima istituzione, come professore di Filosofia moderna (alla sua morte, nel 1904, gli succederà Bergson).

²² Per la solidarietà del progetto di Durkheim con il clima politico e culturale della Terza Repubblica francese, cfr. Jones [1999, 9-44].

²³ A partire da un'affermazione di Durkheim, che data retrospettivamente al 1895 la ‘rivelazione’ consistente nella sua scoperta, sulla scorta dei lavori del celebre orientalista W. Roberston Smith, della possibilità di uno studio sociologico della religione. I commentatori si sono spesso misurati da allora sulla questione del ‘primo’ e ‘secondo’ Durkheim, talora con un certo eccesso di teoresi: sul tema cfr. le discussioni di Besnard [2001] e Rosati [2002b, 81-83].

fu un rinnovato impegno in prima persona nel “campo filosofico”²⁴, all’interno dei suoi organi – le riviste, fra cui soprattutto la “Revue de métaphysique et de morale” nata da poco (1892); la *Société française de philosophie*; i convegni – e dei suoi dibattiti. Si può vedere anche in questo riavvicinamento alla filosofia, dopo anni in cui essa era stata piuttosto trattata da Durkheim come un “avversario”²⁵, una reazione a quella crisi di legittimità teorica e istituzionale della scienza sociale, che la moda della sociologia aveva reso più acuta: spostando verso la filosofia il baricentro della sua attività e intensificando il suo dialogo con i filosofi delle università, Durkheim mirava allo stesso tempo a farsi riconoscere da loro come un interlocutore paritario, appartenente alla medesima comunità intellettuale, e a marcare la differenza, anche di fondamento teorico, tra la sua scuola e la congerie dei “sociologi dilettanti” o dei “filosofi sociali”.

3. Veniamo dunque all’elemento di natura teorica. Di fatto, l’impegno di Durkheim nel campo filosofico coincise con una sorta di riscrittura del suo vocabolario concettuale, attorno al nuovo centro di gravità costituito dalla nozione di rappresentazione. Al di là di alcuni riferimenti alla psicologia sperimentale²⁶, quella presupposta dall’operazione di Durkheim era proprio la semantica classica, filosofica, della rappresentazione. Quando la nozione emerge nel suo sistema di pensiero, appare in particolare contraddistinta da due proprietà.

La prima è una forte e dichiarata connotazione *razionalistica*. Vi si può ravvisare uno dei motivi della preferenza accordata da Durkheim alla locuzione “*rappresentazioni* collettive” invece che a quella, poniamo, di “*credenze* condivise”. Si trattava infatti di mettere l’accento sulla componente speculativa della credenza, secondo un tema caro al neokantismo francese – ad autori come Renouvier, Ollé-Laprune, Brochard –, ancora ampiamente dibattuto in

²⁴ Per questa nozione, cfr. Fabiani [1988, 73-87].

²⁵ L’espressione, riferita alle *Regole del metodo sociologico* (1895), è di Gianfranco Poggi [2003, 32-34].

²⁶ Cfr. Durkheim [1898], su cui Brooks [1991].

quegli anni²⁷. Sviluppando alcuni spunti kantiani relativi alla “fede razionale”, i neokantiani francesi condividevano una concezione della credenza caratterizzata dalla combinazione di un elemento speculativo e di un elemento pratico: l’atto di credere presuppone un coinvolgimento della volontà del soggetto, che presta il suo assenso e in ritorno è mosso all’azione dalla sua convinzione; ma la credenza o l’assenso si applicano pur sempre a un contenuto mentale o intellettuale, rappresentazione o idea, che impedisce di credere coscientemente all’assurdo. La credenza è un atto volontario, sì, ma non arbitrario. Questi tratti tornano nella teoria delle rappresentazioni collettive e, più a monte, nella stessa nozione di rappresentazione utilizzata da Durkheim. Valorizzare, con i neokantiani, la componente speculativa della credenza equivaleva a enfatizzare, contro le teorie dell’imitazione, della suggestione o del comportamento irrazionale della folla, il ruolo svolto nel comportamento sociale da un’“operazione intellettuale”, intelligente e dunque intelligibile. Questa chiave di lettura è già chiaramente espressa nel *Suicidio*, in una pagina di tenore filosofico, il cui obbiettivo polemico è proprio la sociologia dell’imitazione di Gabriel Tarde:

tra la rappresentazione dell’atto e l’esecuzione s’inserisce una operazione intellettuale consistente in una presa di conoscenza [*appréhension*], chiara o confusa, rapida o lenta, del carattere che determina il soggetto ad agire, quale che sia. Il modo in cui ci conformiamo ai costumi o alle mode del nostro paese non ha nulla in comune con lo scimmiettamento meccanico che ci fa riprodurre i movimenti di cui siamo testimoni. Tra queste due maniere di agire sta tutta la distanza che separa la condotta ragionevole e deliberata dal riflesso automatico. La prima ha le sue ragioni anche quando non sono espresse in forma di giudizi espliciti. La seconda non ne ha, e risulta immediatamente dalla semplice vista dell’atto, senza alcun’altro intermediario mentale [Durkheim 1897a, 113; trad. it. 160-161, modificata].

La stessa componente speculativa delle rappresentazioni collettive fa sì che esse siano dotate, per così dire, di un potenziale veritativo, anche se la veri-

²⁷ Su questo dibattito, cfr. Paoletti [2000].

tà che esse esprimono non è letterale, né fondata su una semplice relazione di corrispondenza fra la rappresentazione e la cosa. Le rappresentazioni collettive intrattengono con la verità una sorta di affinità elettiva, un rapporto positivo, sottolineato a più riprese nelle *Forme elementari*, in affermazioni fra le più note dell'opera: “Infatti, è un postulato essenziale della sociologia che un'istituzione umana non possa fondarsi sull'errore e sulla menzogna: in tal caso non avrebbe potuto durare” [Durkheim 1912, 3; trad. it. 52]; una “rappresentazione collettiva, per il solo fatto di essere, presenta già garanzie d'oggettività”, e ciò perché le “domandiamo i suoi titoli prima di accordar[le] la nostra fiducia [*créance*]” [ivi, 624-625; trad. it. 501]. Una rappresentazione collettiva si configura dunque come una sorta di credenza razionale, dotata di una forte efficacia pratica o, come preferisce dire Durkheim, “dinamogenica”, e allo stesso tempo condizionata dal vincolo alla verità che è proprio della sua *facies* speculativa.

Di qui emerge anche l'altra caratteristica della rappresentazione tenuta presenta da Durkheim, vale a dire la sua *intenzionalità*, il suo essere sempre rappresentazione “di qualcosa”. In questo senso specifico, il termine d'“intenzionalità” ovviamente non si trova in Durkheim – com'è noto, sarà Husserl a reintrodurlo nel linguaggio filosofico, francese e non –, ma vi si trova l'idea: “le rappresentazioni hanno innanzitutto la funzione di esprimere una realtà che non è prodotta da loro”²⁸.

La natura intenzionale della rappresentazione è un elemento chiave della teoria della religione delle *Forme*. Si è ricordato come per Durkheim la religione e il suo elemento centrale, il sacro o, più precisamente, il sistema delle cose sacre, consistano essenzialmente in una rappresentazione della società, uno

²⁸ Durkheim [1897a, 245; trad. it. 276, modificata]. Tra le altre formulazioni di quest'idea, cfr. Durkheim [1897b, 266, trad. it. modificata]: “perché le rappresentazioni collettive siano intelligibili, è necessario che esse derivino da qualche cosa e, siccome non possono formare un circolo chiuso su se stesso, la fonte [*source*] da cui derivano si deve trovare al di fuori di esse. O la coscienza collettiva galleggia nel vuoto, una specie di assoluto impossibile da rappresentare, oppure essa si riconnette al resto del mondo per intervento [*par l'intermédiaire*] di un sostrato da cui, conseguentemente, dipende”.

dei modi fondamentali in cui la società si presentifica ai suoi membri e prende coscienza di sé, rafforzando i legami sociali. Già questo modo di valorizzare la natura intenzionale della rappresentazione nella definizione stessa della religione (la religione come rappresentazione *della* società) costituiva una novità teorica rilevante. Ma sarebbe riduttivo limitarsi a questo. Simboli e rappresentazioni collettive, infatti, hanno di peculiare che non rappresentano la società direttamente, ma attraverso l'intermediario di un'altra rappresentazione. L'oggetto o il contenuto di questa *altra* rappresentazione è la realtà esterna, o, per dirla con Durkheim, il "mondo esterno" (*monde extérieur*), preso nella sua globalità (le rappresentazioni del cosmo incluse in ogni religione) o in un suo elemento determinato (come l'animale o la pianta che fanno da essere totemico per un certo clan).

L'intenzionalità della rappresentazione comporta dunque in Durkheim l'affermazione della tesi realista, secondo cui "esiste una realtà indipendente dalle nostre rappresentazioni"²⁹. I *churinga*, gli oggetti sacri del totemismo australiano, si presentano come oggetti epistemologicamente complessi: allo stesso tempo entità materiali, simboli del clan e immagini di esseri naturali. Certo non immagini realistiche nel senso più semplice del termine (non "ritratti") [Durkheim 1912, 179 e 333; trad. it. 179 e 291], eppure immagini oggettivamente riconoscibili da parte di una comunità di osservatori come rappresentazioni di quel determinato animale, dunque in una certa misura "adeguate" al loro oggetto – "vere", in una parola: è infatti impossibile che sia "del tutto inadeguata al suo oggetto. Può esprimerlo, senza dubbio, con l'aiuto di simboli imperfetti; ma anche i simboli scientifici sono sempre approssimativi" [ivi, 625; trad. it. 501-502]³⁰. Ciò conferma come, nelle rappresentazioni collettive, la natura rappresentativa in quanto tale preceda logicamente la funzione o determinazione sociale e ne sia in qualche modo la condizione.

²⁹ Cfr. Pickering [2000b], e, più in generale, Searle [1996], Hacking [2000].

³⁰ *Ivi*, p. 625. L'ulteriore caratteristica dei *churinga* è che, come ogni simbolo in senso proprio, essi sono oggetti *materiali* e perciò individuati: ma sul ruolo di questa determinazione materiale, spesso sottovalutata, nella teoria durkheimiana del simbolismo, cfr. Paoletti [1998].

Durkheim riprende infine la questione dell'intenzionalità della rappresentazione nel suo ultimo corso universitario, dedicato al rapporto fra la sociologia e il pragmatismo (1913-14). Si tratta di un supplemento di discussione qui particolarmente interessante, anche in virtù delle assonanze che presenta con il dibattito dei giorni nostri. Durkheim rifiuta infatti una di quelle che chiameremmo, con Richard Rorty, le “conseguenze del pragmatismo” [Rorty, 1986], cioè la riduzione della verità delle rappresentazioni, e in particolare delle rappresentazioni collettive, al solo criterio della loro efficacia pratica, all’“utilità”. Nell'intento di “rendere più elastica [*dérailleur*]” la verità, svincolandola da ogni vincolo di corrispondenza con il reale, il pragmatismo agli occhi di Durkheim ha mancato di cogliere la natura intenzionale della rappresentazione, sacrificando la dimensione speculativa della credenza (che mira a garantire “un accordo fra la mente e le cose”) alla sua sola funzione pratica (cioè stabilire un “accordo fra le menti degli uomini”)³¹:

se il Pragmatismo definisce il vero per mezzo dell'utile è perché ha stabilito come principio che la verità non è altro che uno strumento d'azione. Per il Pragmatismo, la verità *non ha una funzione speculativa*: di essa vuole vedere soltanto l'utilità pratica [Durkheim 1955, 159].

Naturalmente, il motivo principale per cui Durkheim ha cercato il confronto con il pragmatismo è l'affinità che vedeva chiaramente fra le tesi di Dewey e soprattutto James e alcune implicazioni della sua propria concezione della realtà sociale, soprattutto rispetto al carattere storico e umano della razionalità, al rapporto complesso fra verità ed errore, alla continuità fra pensiero e azione [ivi, 142-149]. L'approccio sociologico allo studio delle rappresentazioni collettive comporta, come il pragmatismo, una certa dose di relativismo e di costruttivismo. Pure, il riconoscimento dell'intenzionalità della rappresentazione – e, con esso, l'impossibilità di rinunciare del tutto a una teoria corrispondentista della verità – costituisce per Durkheim una netta

³¹ Durkheim [1955, 113-115 e 140-141]. Su Durkheim e il pragmatismo cfr. almeno Rawls [1997].

linea di demarcazione, varcata la quale relativismo (o costruttivismo) e razionalismo finiscono immancabilmente per imboccare due strade divergenti³².

4. Ovviamente, il fatto che le rappresentazioni siano aperte verso l'esterno non è affatto una garanzia dell'effettiva corrispondenza fra rappresentazione e realtà; ma è una condizione sufficiente a far sì che il problema del rapporto fra le rappresentazioni e le cose, in altre parole il problema della verità, non possa essere eluso a monte, con la riduzione di un termine all'altro, com'è stato secondo Durkheim il caso dell'idealismo (secondo cui tutto è rappresentazione) e del pragmatismo (secondo cui tutto è movimento e azione). Da questo punto di vista, la teoria durkheimiana delle rappresentazioni collettive è lungi dall'essere priva di difficoltà. Ma un punto fondamentale sembra essere abbastanza chiaro, e cioè che in essa il rapporto fra le rappresentazioni, la società e la realtà esterna o mondo rimane aperto su tre lati; in altre parole, nessuno dei termini in questione è completamente ridotto a (o fondato su) un altro. Ci pare più corretto esplicitare la sua concezione ricorrendo all'analogia concettuale con regioni dell'essere o province di significato in parte sovrapposte fra loro e in parte esterne una all'altra. Se è vero che un elemento di novità dell'approccio sociologico di Durkheim è consistito proprio nell'aver tematizzato i nessi o le zone d'intersezione fra società, rappresentazione e mondo, non bisognerebbe trascurare il fatto che ogni tentativo di spiegazione di tali nessi è chiamato allo stesso tempo a tener conto della parziale e reciproca estraneità dei termini che li compongono.

Il programma di ricerca di Durkheim, di conseguenza, prevedeva varie direzioni di sviluppo. La parte della società nella determinazione del pensiero logico, ossia la genesi sociale delle categorie, che ha spesso concentrato su di sé l'interesse degli studiosi, è soltanto una di esse³³. Nell'ottica di Durkheim,

³² Cfr. [1955, 143]: "Per i filosofi pragmatisti l'esperienza [...] comporta di necessità *un unico piano*. La ragione risulta in tal modo situata allo stesso livello della sensibilità; la verità, allo stesso livello della sensazione e degli istinti".

³³ La sua stessa applicazione trova un limite metodologico nel fatto che così come le rappresentazioni del mondo esterno sono anche rappresentazioni della società, poiché le forme

non è meno pertinente la determinazione inversa: se è vero che la società determina il pensiero logico, è vero anche che il pensiero logico è un fattore – o una condizione – di socialità. Proprio la natura “estroflessa” della rappresentazione si configura come uno degli elementi che hanno in origine permesso a Durkheim l’inserzione di questa nozione filosofica nella sua teoria del legame sociale. L’attività rappresentativa, va precisando Durkheim dal 1897 in poi, è una condizione della socialità in quanto fa da ponte tra la coscienza individuale e ciò che sta fuori di essa o la oltrepassa. In altri termini, il processo di socializzazione consiste, ancor prima che nella sottomissione a norme (regolazione) o nella comunione dell’individuo con il gruppo (integrazione), nel progressivo allargamento dell’orizzonte di coscienza a contenuti extra-individuali (sociali) che l’io condivide con altri.

Si potrebbe dire con una formula che si è tanto più sociali quanto più si pensa:

Una persona non è soltanto un essere che si contiene, ma è anche un sistema di idee, di sentimenti, di abitudini, di tendenze, una coscienza insomma che ha un contenuto e tanto più si è una persona quanto più questo contenuto è ricco di elementi [Durkheim 1925, 62; trad. it. 527].

La formulazione della teoria durkheimiana della rappresentazione comporta dunque due caratteristiche fondamentali, l’ispirazione razionalista – anche se si tratta di un razionalismo complesso o allargato –, e l’intenzionalità della rappresentazione, con il conseguente realismo – anche se non si tratta di un realismo “ingenuo”, fondato sulla fiducia nell’immediata corrispondenza tra realtà e rappresentazione. Queste due caratteristiche sono inoltre collegate fra loro, poiché il razionalismo secondo Durkheim non può fare a meno di una certa misura di realismo. Nella loro originaria messa a punto teorica, razionalismo e intenzionalità della rappresentazione erano chiamati a far fronte ad altre concezioni del legame sociale, impennate su fattori che di ragione e

stesse dell’esperienza sono d’origine sociale, allo stesso modo ogni rappresentazione della società è anche una rappresentazione del mondo esterno (cioè di una realtà non sociale).

realismo si presentavano come la negazione (imitazione, suggestione, automatismi, ecc.). Mentre posizioni del genere avevano in un certo senso negato l'esistenza di moventi razionali alla radice di quelle che una certa tradizione aveva considerate le espressioni più alte della cultura (le istituzioni, le forme della socialità, ecc.), l'esigenza di fondo della teoria durkheimiana della rappresentazione era, all'opposto, quella di riconoscere espressioni di pensiero anche là dove non si era abituati a cercarlo, nei comportamenti collettivi o nelle presunte superstizioni dei "primitivi".

Si può leggere la riflessione di Durkheim sul tema della rappresentazione come un tentativo di discutere le posizioni del razionalismo al fine di renderle più complesse, senza tuttavia uscire dal loro alveo. L'interesse di Durkheim, che fa anche il nostro interesse per la sua riflessione sullo statuto delle rappresentazioni collettive, era rivolto a oggetti appartenenti a una sorta di zona intermedia nel dominio della verità, compresa tra le asserzioni apofantiche, soggette a procedimenti di verificabilità semplici, e i puri atti di fede, non suscettibili di valore di verità: oggetti, come i simboli religiosi, i riti o le credenze in senso lato, posti ai margini del dominio del pensiero logico o apparentemente caratterizzati da un difetto di ragioni, di cui si trattava invece di mettere in luce i titoli di razionalità. Riconoscere questa esigenza di fondo può aiutare a prendere sul serio il nesso fra razionalismo e intenzionalità della rappresentazione, più di quanto non sia stato mediamente fatto negli sviluppi del programma tracciato da Durkheim.

Riferimenti bibliografici

BACIOCCHI, S. e MERGY, J.

2003 *Durkheim au CTHS*, in Durkheim [2003, 1-48].

BATAILLE, G.

1995 *Teoria della religione* (1974), SE, Milano.

BAUDRILLARD, J.

1979 *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), Feltrinelli, Milano.

2000 *Lo scambio impossibile* (1999), Asterios, Trieste.

BESNARD, PH.

1981 (a cura di) *Sociologies françaises au tournant du siècle. Les concurrents du groupe durkheimien*, "Revue française de sociologie", 22 (numero speciale).

2001 *Dalle Regole al Suicidio. Un momento di svolta nella biografia intellettuale di Émile Durkheim*, in Zerilli [2001a, 23-48], versione francese in Besnard [2003, 87-96].

2003 *La destinée du Suicide. Réception, diffusion et postérité*, in ID., *Études durkheimiennes*, Droz, Genève, pp. 221-252.

BLOOR, D.

1994 *La dimensione sociale della conoscenza* (1976), Raffaello Cortina, Milano.

2000 *Collective Representations as Social Institutions*, in Pickering [2000a, 157-166].

BORSARI, A.

2003 *Il lato oscuro della mimesis. La tentazione mimetica di Roger Caillois*, in ID. (a cura di), *Politiche della Mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività*, Mimesis, Milano (Annuario di "IF/Itinerari Filosofici", 6/7), pp. 219-280.

BOUDON, R.

1991 *L'Ideologia: origine dei pregiudizi* (1986), Einaudi, Torino.

- 1993 *L'arte di persuadere se stessi* (1990), Rusconi, Milano.
2000 *Émile Durkheim: l'explication des croyances religieuses*, in ID., *Études sur les sociologues classiques*, PUF, Paris, pp. 63-123.
2003 *Les sciences sociales et les deux relativismes*, "Revue européenne des sciences sociales", XLI, n. 126, pp. 17-33.

BOURDIEU, P.

- 1984 *Homo academicus*, Éditions de Minuit, Paris.
1989 *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Éditions de Minuit, Paris.
1998 *Meditazioni pascaliane* (1997), Feltrinelli, Milano.

BOURDIEU, P. e PASSERON, J.-C.

- 1970 *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éditions de Minuit, Paris.

BOUVERESSE, J.

- 1999 *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Raisons d'agir éditions, Paris.

BROOKS, J. I.

- 1991 *Analogy and Argumentation in an Interdisciplinary Context: Durkheim's Individual and Collective Representations*, "History of the Human Sciences", IV, pp. 223-259.

CAIANELLO, S.

- 2003 *Figure del collettivo tra filosofia e biologia nell'Ottocento: il ruolo della teoria cellulare*, in M. Donzelli e R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma, pp. 301-317.

COENEN-HUTER, J.

- 2003 *Esprit sociologique et relativisme moral*, "Revue européenne des sciences sociales", XLI, n. 126, pp. 169-180.

DOUGLAS, M.

- 1985 *Il santo vero. Riflessioni sull'idea del sacro in Durkheim*, "Intersezioni", V, pp. 431-443.
 1990 *Come pensano le istituzioni* (1986), il Mulino, Bologna 1990.

DURKHEIM, É.

- 1897a *Le Suicide. Étude de sociologie*, PUF, Paris 1991; trad. it. *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino 1969.
 1897b recensione di A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (1897), in É. Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, EST, Milano 1996, pp. 261-272.
 1898 *Représentations individuelles et représentations collectives*, in ID., *Sociologie et philosophie* (1924), PUF, Paris 1996, pp. 1-48.
 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1990; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di M. Rosati, Meltemi, Roma 2005.
 1913 *Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine*, in ID., *Textes*, a cura di V. Karady, Editions de Minuit, Paris 1975, 3 voll., vol. II, pp. 23-59.
 1925 *L'Éducation morale*, PUF, Paris 1992; trad. it. *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino 1969.
 1955 *Pragmatisme et sociologie*, cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué d'après des notes d'étudiants, Vrin, Paris.
 2003 *L'Évaluation en Comité. Textes et rapports de souscription au Comité des travaux historiques et scientifiques 1903-1917*, Durkheim Press – Berghahn Books, Oxford e New York.

FABIANI, J.-L.

- 1988 *Les Philosophes de la république*, Éditions de Minuit, Paris.
 2003 *Clore enfin l'ère des généralités*, in Durkheim [2003, 151-189].

GINZBURG, C.

- 1991 *Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa*, in ID., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 82-99.

HACKING, I.

2000 *La natura della scienza: riflessioni sul costruzionismo* (1999), McGraw-Hill, Milano.

HONNETH, A.

2000 voce *É. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse*, in F. Volpi (a cura di), *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 311-312.

JONES, R. A.

1999 *The Development of Durkheim's Social Realism*, Cambridge UP, Cambridge 1999.

LÉVI-STRAUSS, C.

1991 *Il totemismo oggi* (1962), Feltrinelli, Milano.

MOSCOVICI, S.

1997 *Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire*, in D. JODELET (a cura di), *Les Représentations sociales*, PUF, Paris 1997⁵, pp. 79-103.

MARKOVÁ, I.

2003 *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of Mind*, Cambridge UP, Cambridge.

NÉMEDI, D.

1990 *Durkheim and the "Strong Program" in the Philosophy of Science*, "Revue européenne des sciences sociales", 28, pp. 55-75.

PAOLETTI, G.

1998 *The Cult of Images. Reading Chapter VII, Book II, of The Elementary Forms*, in N. J. Allen, W. S. F. Pickering e W. Watts Miller (a cura di), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London and New York, pp. 78-91.

2000 *Representation and Belief: Durkheim's Rationalism and the Kantian Tradition*, in Pickering [2000a, 118-135].

PIAZZESI, C.

2003 *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, ETS, Pisa.

PICKERING, W. S. F. (a cura di)

2000a *Durkheim and Representations*, Routledge, London.

2000b *What do representations represent? The issue of reality*, in Pickering [2000, 98-117].

POGGI, G.

2003 *Émile Durkheim* (2000), il Mulino, Bologna.

RAWLS, A. W.

1997 *Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate*, "Sociological Theory", XV, pp. 5-29.

2004 *Epistemology and Practice: Durkheim's Elementary Forms*, Cambridge UP, Cambridge.

RICHMAN, M. H.

2002 *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

RORTY, R.

1986 *Conseguenze del pragmatismo* (1982), Feltrinelli, Milano.

ROSATI, M.

2002a *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

2002b *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *Émile Durkheim, contributi a una rilettura critica*, Meltemi, Roma, pp. 81-110.

2004 Recensione di Richman [2002], "European Journal of Social Theory", VII, pp. 552-555.

SAMONÀ, G.

2003 *L'insaisissable religion des Taïnos. Esquisse d'anthropologie historique*, "Journal de la société des américanistes", 89, pp. 7-66.

SCHMAUS, W.

2004 *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge UP, Cambridge.

SEARLE, J.

1996 *La costruzione della realtà sociale* (1995), Comunità, Milano.

SOKAL, A. e BRICMONT, J.

1997 *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris 1999².

ZERILLI, F.

2001a (a cura di), *Dalle Regole al Suicidio. Percorsi durkheimiani*, Argo, Lecce.

2001b *Durkheim e la questione delle fonti etnografiche*, in Zerilli [2001a, 185-217].



Eugène ATGET *Versailles, parc* (1901)

Simonetta Patanè

Una lettura ‘cibernetica’ de *Le forme elementari della vita religiosa*

Che cosa intendi per ragionevole? Egoista?
Quest’egoismo diventa così noioso!
Già da molti secoli ci si racconta che
l’uomo è fondamentalmente egoista,
alla fine si comincia a crederlo e a quel punto è così.
Ci sono molti aspetti in un uomo
perché non si dovrebbe provare a cambiare,
e considerare un aspetto diverso
da questo noioso e sterile egoismo?

Etty Hillesum, Lettera a Oasias Kormann, Amsterdam 8 aprile 1943

Così rispondeva Etty Hillesum quando la si criticava, ed erano in molti, di essere poco ragionevole, cioè sempre felice ed entusiasta della vita, di fronte all’orrore di quello che stava accadendo intorno a lei e sotto i suoi occhi: la deportazione sistematica degli ebrei. Etty, entrata *volontariamente* nel campo di Westerbork, che “fu per più di centomila ebrei olandesi (compresa lei stessa e tutta la sua famiglia) ‘l’ultima fermata prima di Auschwitz”¹, ribadiva ancora nella sua ultima lettera, cinque giorni prima della deportazione definitiva: “Eppure la vita è meravigliosamente buona nella sua inesplicabile profondità” [Hillesum 1990, 11].

¹ Prefazione di Jan Gaarlandt all’edizione americana Etty Hillesum, *Letters from Westerbork*, Pantheon Books, New York, 1986; edizione originale, Etty Hillesum, *Brieven 1942-1943*, Amsterdam, Uitgeverij Balans B.V., 1986; le mie citazioni sono tratte dall’edizione italiana tradotta da Chiara Passanti, Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, Milano, Adelphi, 1990, in cui è inclusa la prefazione all’edizione americana, p. 11; le aggiunte fra parentesi quadre sono mie.

Le parole di Etty Hillesum offrono due indicazioni fondamentali e una proposta molto sensata per un approccio a *Le forme elementari della vita religiosa*. La prima riguarda il fatto che l'aver messo al centro dell'interpretazione dell'esperienza umana l'individuo singolo e aver fatto dell'egoismo – la soddisfazione dell'interesse individuale – il motore della vita sociale, non solo si è rivelato pericoloso ma sta diventando, effettivamente, *noioso*.

La seconda indicazione è che avendo continuato, per secoli, a raccontare la vita sociale in questo modo abbiamo finito per credere veramente a questo *sterile egoismo*, e così oggi ci troviamo ad affrontare i problemi relativi alla vita sociale in termini di paradossi o di ossimori: come salvare la libertà individuale e proteggere contemporaneamente la coesione sociale? Come garantire il riconoscimento dell'identità e insieme il rispetto delle differenze? Come coniugare individualismo e solidarietà?

Insomma, la classica questione sociologica del rapporto individuo-società sembra essere arrivata a un punto che Gregory Bateson definirebbe di “doppio-vincolo”: è come se fossimo prigionieri in una situazione in cui arrivano “allo stesso tempo messaggi di due ordini, uno dei quali nega l'altro” [Bateson 1976, 252]: se agiamo su un versante tendiamo a limitare o danneggiare l'altro. Allora, forse, la proposta della Hillesum di “provare a cambiare e a considerare un aspetto diverso” dell'essere umano potrebbe essere di aiuto per uscire da questo vicolo cieco. Ritengo che sia questo il grande tentativo portato avanti da Durkheim in tutte le pagine dell'opera che sarà qui oggetto della mia analisi, chiarendo preliminarmente che la mia lettura de *Le forme elementari* si concentrerà sulla distinzione tra sacro e profano intesa *esclusivamente* nei termini di due forme di *esperienza mentale*. Il mio lavoro, da questo punto di vista segue l'impostazione di Stedman Jones [2002] che nella sua rilettura di Durkheim mette in evidenza l'importanza della dimensione mentale *contro* quella cosiddetta *cosalista* al centro delle interpretazioni tradizionali.

È noto che per Durkheim la “divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso” [Durkheim 2005, 87]. Tutte le religioni condividono questo presupposto di una *classificazione* delle cose per opposti: sacro e profano sono completamente separati, si escludono a vicenda e fra loro

esiste un profondo antagonismo. La caratteristica che risulta fondamentale per la definizione delle cose sacre in quanto *separate* da quelle profane, è che le prime sono *protette*: sia simbolicamente, attraverso esplicite e complicate interdizioni o specifici rituali negativi; sia spazialmente, attraverso l'individuazione e la costruzione di luoghi sacri; sia temporalmente in quanto esistono, in tutte le religioni, momenti specificamente dedicati al culto che interrompono lo scorrere della vita ordinaria e profana. Un'ulteriore indicazione risulta necessaria in questa sintetica presentazione del fenomeno religioso, dato che si tratta del quesito di fondo in tutta la ricerca di Durkheim: il carattere sacro delle cose non è intrinseco alle cose stesse e la *realtà* e *verità* del sacro vanno cercate altrove. Dato che nessuna istituzione umana, sostiene l'autore, può essere falsa, meno che mai può esserlo la religione in quanto madre e matrice di tutte le istituzioni umane.

I quesiti che pone e le contraddizioni che apre una formulazione così netta tra i due mondi in effetti sono notevoli. Se sacro e profano sono totalmente separati, in che modo possono essere comunicanti? Se il carattere sacro non è conferito dalle caratteristiche intrinseche agli oggetti al punto che ogni e qualsiasi "cosa", almeno fra gli Arunta – il clan sul quale si concentra lo studio del sociologo – può divenire sacra, come si attua nella pratica una simile divisione fra i due mondi? E ancora, se la distinzione tra sacro e profano è alla base stessa della formazione delle categorie e del pensiero logico, tanto da essere all'origine del pensiero scientifico, quali sono le qualità distintive dei tipi di conoscenza relativi alle due sfere di realtà?

La questione dell'antinomia sacro-profano è stata affrontata in modi diversi dai critici di Durkheim, ma esistono alcune modalità che si possono considerare trasversali a tutte le differenti interpretazioni.

Dopo Durkheim, non c'è autore che abbia lavorato sul sacro [...] che non parta dalla considerazione secondo cui l'ordine sociale ha bisogno di un fondamento precontrattuale che il sacro coglie meglio di ogni altra categoria. [...]. Diverse interpretazioni del sacro ne mettono in evidenza la "funzione ordinatrice" dell'esperienza quotidiana, sia dal punto di vista cognitivo (con riferimento cioè alle nostre categorie del pensiero), sia da quello morale. È alla luce di questo ruolo

cognitivamente e moralmente strutturante svolto dal sacro che bisogna intendere l'espressione "grammatica della società" [Rosati 2002, 30].

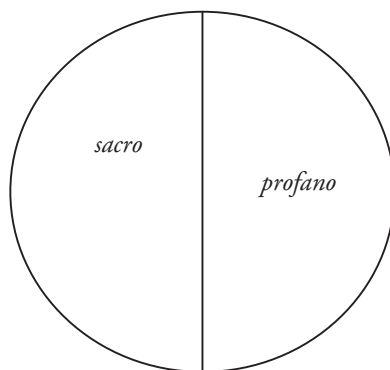
Ai fini della mia analisi, sono utili e fondamentali due aspetti di queste modalità interpretative che ho chiamato trasversali. Innanzitutto, l'elemento necessariamente precontrattuale e non utilitaristico del legame sociale; in secondo luogo, l'idea del sacro come *grammatica profonda*. Tale espressione rimanda, infatti, al carattere strutturale, non volontaristico, o, come dice Durkheim, a "un aspetto essenziale e permanente dell'umanità" [Durkheim 2005, 51]. Come sostiene Rosati, la religione non va considerata tanto come una "risorsa di senso oggettivamente impugnabile [...], bensì come 'calco' sul quale si modella il legame sociale" [Rosati 2002, 29].

Detto questo, è necessario precisare che, ai fini della descrizione del sacro come *esperienza mentale*, non seguirò il percorso che parte dal sacro per prendere in considerazione le implicazioni normative e valoriali, o quelle relative alla solidarietà e all'ordine che, generalmente, sono al centro della maggior parte delle analisi dell'opera in questione. Il motivo di tale esclusione è relativo all'interesse centrale della mia ricerca che riguarda la definizione di ciò che costituisce *l'oggetto* della sociologia. Ritornerò sul senso di questa mia interrogazione nelle conclusioni di questo lavoro.

Mi interessa, invece, a questo livello introduttivo, evidenziare un'altra modalità, anch'essa trasversale, di interpretazione della dicotomia sacro-profano perché è da questa che intendo distaccarmi per *tentare un'altra strada* di analisi. A me sembra, infatti, che malgrado le differenti articolazioni, sostanzialmente quasi tutte le letture de *Le Forme* finiscano per considerare il sacro e il profano come mondi sostanzialmente posti sullo stesso piano in maniera opposta, speculare e complementare [Eliade 1973]². Anche quando viene ravvisata una

² Escluderei da questa impostazione Santambrogio che, nel suo "Verso un modello di sociologia riflessiva", malgrado metta in risalto aspetti che io non prendo in considerazione in maniera diretta – integrazione e solidarietà – considera i due livelli di solidarietà come "problema della coerenza degli universi simbolici di riferimento e del rapporto individuo/società" [2002, 116]. In pratica, è "naturale che passando da una dimensione

sorta di asimmetria che mette il sacro su un livello più alto di quello assegnato al profano [Berger 1995; Poggi 2000] – il che è implicito, in qualche modo, nella formulazione stessa di Durkheim del sacro come trascendenza – mi pare che venga mantenuto il senso speculare dell'antinomia. Persino nel caso in cui il sacro venga a sua volta complicato e suddiviso al suo interno, come “sacro sinistro” e “sacro destro” e del profano venga fatto un livello intermedio come passaggio da “ciò che non vogliamo essere a ciò che desideriamo essere” [Bataille 1991; Rosati 2002], rimane la specularità in base alla quale il sacro è l'idealizzazione di ciò a cui il profano tende. Tale modalità interpretativa può essere graficamente esemplificata nel modo seguente:



all'altra, qualcosa di sostanziale muti" [*ibidem*, 117]: quanto più aumenta la complessità e la vastità dell'ambiente sociale tanto più la coscienza comune deve crescere nel *livello di astrazione* “per poter racchiudere al suo interno una molteplicità di ambienti collettivi concreti tra loro diversi” [*ibidem*]. Vedremo come questa impostazione si armonizzi, per alcuni versi, con la mia interpretazione della differenziazione tra sacro e profano in base a differenti tipi logici di esperienza. La stessa esclusione vale anche per Watts Miller che nel suo *Alla ricerca di solidarietà e sacro* fa riferimento alla distinzione durkheimiana fra sacro e profano come ‘abisso logico’ per indicare che le cose sacre non sono solo separate dalle profane ma “vanno al di là e oltre esse” [2002, 161]. In questo senso il sacro deve essere inteso “come forma incommensurabile, anziché semplicemente di valore superiore [...]”. Trascendenza significa che vi è ‘soluzione di continuità’ tra il sacro e il resto delle cose, e non solo una differenza di grado su di una stessa scala” [*ibidem*].

Insomma, l'asimmetria non viene portata fino in fondo e questo, a mio parere, fa da ostacolo alla comprensione di come avvenga il passaggio da un piano all'altro. Questa difficoltà può essere sintetizzata con le parole di Poggi, quando scrive:

il modo in cui Durkheim presentò quella dualità non può essere accettato senza riserve, in quanto la grande bipartizione di tutto ciò che è noto e conoscibile in due grandi categorie, in un ambito sacro e in un ambito profano, è *essa stessa* opera della religione. La distinzione sacro/profano è *essa stessa* una distinzione religiosa [Poggi 2000, 201].

La religione, in pratica, essendo alla base di tutte le classificazioni, riguarda l'intera realtà, non solo la "metà sacra" ma anche la "metà profana" e il sacro non può essere, in questo senso, l'altra faccia del profano, perché, "non esiste [...] nulla che non riceva, in gradi diversi, qualche riflesso di religiosità" [Durkheim 2005, 208]. In definitiva, la realtà resta pur sempre *una* e la possibilità che essa sia divisa in due mondi separati e in antagonismo va dunque cercata in quelli che Poggi stesso definisce *due stati di coscienza*: "due modi nettamente diversi in cui la società può esistere ed essere esperita" [Poggi 2000, 193] e che andrebbero definiti in maniera più corretta come due differenti "stati mentali". "Quello che sostiene Durkheim [...] è che esistono due mondi diversi, entrambi conoscibili, e due diverse modalità di conoscenza, una per mondo" [Rawls 2002, p. 282]³.

Ritengo che l'immagine speculare e, anche quando asimmetrica, complementare di sacro e profano derivi essenzialmente dalla formulazione di Durkheim relativa alla nascita del pensiero, delle categorie e del genere, ossia la capacità umana di classificare le *cose* in maniera da conferire loro significato. È noto, infatti, come per Durkheim il pensiero sia sin dall'origine dicotomico

³ L'impostazione della Rawls è totalmente condivisibile, soprattutto perché, come si vedrà più avanti, il dualismo tra Kant e Hume, come dualismo della persona umana tra essere animale pre-razionale e essere autocoscienze, è il "principio su cui" si fonda il discorso de *Le forme elementari della vita religiosa*", *Il dualismo in Durkheim*, in Rosati e Santambrogio [2002].

perché forgiato sull'organizzazione sociale, che negli Arunta è strutturata, appunto, in termini oppositivi:

Le fratrie hanno servito da generi, e i clan da specie. Poiché erano raggruppati gli uomini, essi hanno potuto raggruppare le cose; per classificare queste ultime si sono limitati a fare loro posto nei gruppi che formavano essi stessi. [Durkheim 2002, 199].

Inoltre, è a partire da queste dicotomie principali che si sono sviluppate tutte le altre che, da allora, ci portiamo dietro e che la scienza moderna ha esaltato al massimo grado, soprattutto, almeno per il discorso che qui ci interessa, quella fra spirito e materia, corpo e mente. Da questo punto di vista, è solo nella complementarità degli opposti che può ritrovarsi la società come unità.

Però, all'interno dello stesso paragrafo sulla formazione delle categorie, Durkheim specifica in nota:

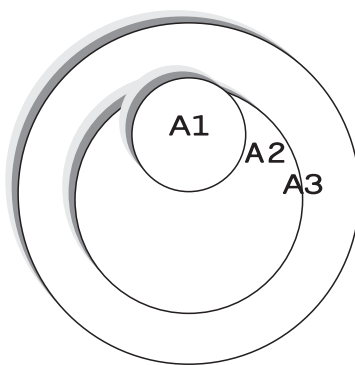
Non crediamo tuttavia che occorra ricondurre questa opposizione a quella del profano e del sacro [...]. Le cose di una fratria non sono profane per l'altra; le une e le altre appartengono a uno stesso sistema religioso [Durkheim 2005, 200 n. 12].

È da questa sottolineatura che intendo partire per proporre un modo diverso di guardare a tale distinzione, attraverso la cibernetica di Bateson, utilizzando, cioè, la Teoria dei Tipi logici, le sue categorie dell'apprendimento e la sua concezione di cosa sia una *mente*⁴.

⁴ Tentare di riassumere l'insieme dei ragionamenti e delle proposte di Bateson è un'operazione molto complessa malgrado le ripetizioni dei medesimi concetti per quasi tutti i suoi scritti. Il riferimento prioritario per questo saggio saranno *Le categorie logiche dell'apprendimento e della comunicazione*, pubblicato in *Verso un'ecologia della mente*; e il discorso complessivo relativo al sacro dell'opera postuma di cui la figlia Mary Catherine è stata curatrice e co-autrice, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*.

La mia proposta è quella di considerare sacro e profano come due ordini di realtà non posti sullo stesso piano, né simmetrici, né complementari, né semplicemente asimmetrici, ma come due differenti tipi di esperienze cognitive o, più propriamente, mentali che si pongono gerarchicamente su diversi livelli logici di apprendimento. Usando la terminologia batesoniana, se il livello di *Apprendimento 1* è la base sulla quale possono essere costruiti i livelli successivi e superiori, il profano corrisponde al livello di *Apprendimento 2* – apprendimento dei contesti di apprendimento – mentre il sacro si situa al livello di *Apprendimento 3* – apprendimento dei contesti dei contesti di apprendimento. Tornerò su tali concetti in maniera approfondita nel corso dell’analisi.

Questo apparente gioco di parole può essere esemplificato in maniera più chiara nel modo seguente:



In pratica, invece di essere posti sullo stesso piano, sacro e profano vanno visti in termini prospettici, in profondità, in cui ogni cerchio più esterno comprende e amplia, includendola, l’esperienza mentale del cerchio più interno.

In sintesi, cercherò di dimostrare, anticipando alcuni concetti, che la dimensione del sacro, per come viene presentata da Durkheim, costituisce il contesto per un livello di *Apprendimento 3* in base alle seguenti caratteristiche:

- la definizione del contesto “straordinario” mediante la costruzione del totem come segna-contesto;

- le pratiche rituali “effervescenti” che hanno lo scopo di alterare i normali stati mentali, o meglio lo stato abituale di coscienza e percezione;
- la compresenza di più individui come altrettanti “supporti materiali” delle “idee” che equivale, nei termini cibernetici, all’ampliamento del “circuitto mentale”, ossia del circuito sul quale viaggiano le informazioni.

1. *La divisione tra sacro e profano in visione prospettica: la Teoria dei Tipi logici in Bateson e la realtà sui generis della società*

L'interpretazione del rapporto tra individuo e società, non solo nell'interpretazione delle opere di Durkheim ma nella stessa tradizione sociologica, può essere sintetizzato, grossolanamente, in questi due punti di vista:

- la società, con i suoi specifici interessi, costituisce per l'individuo tutto ciò che ostacola il raggiungimento dei suoi fini personali;
- la società, proprio perché ha suoi specifici interessi, costituisce un'opportunità per il singolo individuo di divenire *qualcosa di più* del suo essere singolare.

È noto come Durkheim abbia optato per questa seconda possibilità, così come è noto che proprio questa scelta abbia portato la critica tradizionale a un'interpretazione della sua sociologia in termini di “cosalismo”.

In questi ultimi anni è in atto una revisione critica dell'interpretazione tradizionale di Durkheim, quella che, sulla base della lettura innanzitutto di Parsons, lo inquadra come sociologo conservatore, attento solo ai problemi dell'ordine e delle norme che, in maniera esterna e coercitiva, sappiano regolare gli egoismi individuali i quali, se lasciati liberi, porterebbero inevitabilmente a una condizione di anomia.

All'interno di questo dibattito, Stedman Jones sostiene che il linguaggio del sociologo francese, “solo apparentemente scienista, nasconde il suo fondamentale interesse per la natura *sui generis* della realtà sociale, per gli aspetti mentali della natura dei fenomeni sociali e, di conseguenza, la sua intrinseca

attenzione per l'individuo e la collettività. [...] Il linguaggio scientifico di Durkheim si incentra sui termini quali forza, sintesi, esteriorità, e su quell'infelice parola che è 'cosa' [2002, 64]. Da qui deriverebbero tutti i fraintendimenti, e l'accusa di sociologismo o cosalismo, ma l'autrice aggiunge che Durkheim rifiuta in maniera netta ogni riduzionismo che tenda a spiegare i *fatti sociali* secondo le leggi naturali che valgono nel mondo empirico e, come vedremo meglio nelle mie conclusioni, si rifiuta in modo assoluto di escludere la mente dalla spiegazione del comportamento umano anzi, al contrario, per lui la vita sia individuale che sociale è essenzialmente vita mentale, ossia costituita da *rappresentazioni*. "Ma è chiaro che per Durkheim, la rappresentazione sta per pensiero, ed egli contesta l'accusa di aver eliminato l'elemento mentale dalla sociologia" [Ivi, 67-68; cfr. Cini 2000].

Se l'accusa di "sociologismo" poggia essenzialmente sulla celebre affermazione durkheimiana secondo la quale "la società è una realtà *sui generis*", cosa bisogna effettivamente intendere con questa espressione? Che cosa è quel *qualcosa* che fa della società una *cosa* diversa dalla somma degli individui?

Ciò che sottrae alla società la proprietà sommativa è, a mio parere, lo *spazio* che separa i singoli individui permettendone così l'integrazione. L'espressione "la società è fatta dalla somma degli individui", pur essendo plausibile nel linguaggio ordinario, è, però, scientificamente scorretta tanto quanto l'espressione "la mia mano ha cinque dita": le cinque dita esistono solo grazie ai quattro spazi che le separano, che hanno richiesto migliaia di anni di evoluzione, permettendone così la connessione e la coordinazione.

Il ragionamento di Bateson permette di chiarire in maniera più evidente la qualità *sui generis* della società.

Il presupposto base o l'oggetto della Teoria dei Tipi logici, che Bateson riprende da Russel nell'ambito degli studi sull'apprendimento,

asserisce che [...] una classe non può essere elemento di se stessa; che una classe di classi non può essere una delle classi che sono i suoi elementi; che un nome non è la cosa indicata [Bateson 1976, 304].

La *società*, in questo senso, è la classe che non può coincidere con gli elementi di se stessa: gli individui. Il termine *società*, in quanto concetto, categoria logica, simbolo, nome, astrazione, è di un *livello logico superiore* rispetto agli elementi da cui è composta.

Con un linguaggio ovviamente diverso, Durkheim esprime il medesimo tipo di impostazione teorica quando tratta della formazione del *genere* sostenendo che si tratta di un tipo logico gerarchicamente superiore alla *specie*: la tribù è il tipo logico superiore rispetto al clan; il clan è il tipo logico superiore rispetto ai membri che lo compongono. Lo stesso ragionamento lo troviamo in un altro passaggio in cui il sociologo, sintetizzando quali sono le *cose sacre* per gli Arunta, costruisce una gerarchia di tipo logico a partire dal livello superiore fino a raggiungere quello inferiore:

Abbiamo visto che il totemismo pone al primo posto tra le cose sacre le rappresentazioni figurative del totem; in seguito vengono gli animali o i vegetali di cui il clan porta il nome, e infine i membri del clan [Durkheim 2005, 243].

Inoltre, nell'ambito della critica di una lettura del totemismo come una sorta di zoolatria, Durkheim sostiene che l'uomo, pur non avendo verso gli animali e le piante totemiche un rapporto di subordinazione tipo quello del fedele verso il suo dio perché si considera, come vedremo meglio in seguito, un loro *parente*, sottolinea, che comunque "almeno in certi casi, l'animale sembra occupare un posto leggermente più elevato nella gerarchia delle cose sacre" [Ivi, 192].

L'impostazione in base a una gerarchia di tipi logici risulta maggiormente evidente quando Durkheim specifica la distinzione netta tra nozione di *genere* e *idea generica* che presuppongono entrambe la capacità individuale, che potremmo definire "fisiologica" (perché posseduta anche dagli animali), di distinguere somiglianze e differenze:

Ma una cosa è il sentimento delle somiglianze, un'altra è la nozione di genere. Il genere è lo schema esteriore di cui gli oggetti percepiti come simili formano, in parte, il contenuto. E il contenuto non può fornire esso stesso lo schema sotto

il quale si dispone. Esso è fatto di immagini *vaghe e ondegianti*, dovute alla sovrapposizione e alla fusione parziale di un *determinato numero di immagini individuali*, che si trovano dotate di elementi comuni; lo schema, al contrario, è una *forma definita*, dai contorni stabili, ma suscettibile di applicazione a un *numero determinato di cose*, percepite o meno, attuali o possibili. [...] il genere è [...] un simbolo logico in virtù del quale pensiamo distintamente queste affinità e altre analoghe. Del resto, la migliore prova dello scarto che separa queste due nozioni consiste nel fatto che l'animale è capace di formarsi immagini generiche, mentre ignora l'arte di pensare secondo generi e specie [Ivi, 201-202]⁵.

È fondamentale sottolineare, a questo punto, qualcosa che a prima vista sembra ovvio ma che ovvio non è: la classe non indica le *cose simili* ma, su un piano di astrazione più elevato, *il fatto della loro somiglianza*: “Un genere, infatti, è un raggruppamento ideale, ma nettamente definito, di cose tra cui esistono vincoli interni, analoghi ai vincoli di parentela” [Ivi, 202].

Queste considerazioni di Durkheim si incrociano con altri due concetti fondamentali e strettamente collegati all'*ecologia della mente* batesoniana: l'inquadramento logico e psicologico e la nozione di contesto.

Il primo passo nella definizione di un inquadramento psicologico potrebbe essere quello di dire che esso è (o delimita) una classe o insieme di messaggi (o azioni significative) [...] [Bateson 1976, 227-28].

Gli inquadramenti psicologici sono esclusivi nel senso che “l'inclusione di certi messaggi (o azioni significative) fa sì che certi altri messaggi ne siano

⁵ Questa stessa impostazione la ritroviamo in Bateson in riferimento alla descrizione di linguaggio primario e secondario: gli animali che posseggono soltanto il primo sono in grado di esprimere attraverso il loro comportamento un linguaggio metaforico, quale ad esempio il gioco, ma, a differenza del linguaggio umano – primario e secondario – non sono in grado usare la negazione “non”, cosa che li costringe ad affermare un determinato atteggiamento (aggressività) per poi negarlo (stiamo giocando al combattimento); non riescono cioè a creare il *genere* chiamato “gioco” che sia immediatamente riconoscibile per una serie di comportamenti; si veda a questo proposito *Una teoria del gioco e della fantasia*, in Bateson 1976.

esclusi” [*ibid.*]; e, necessariamente, sono anche inclusivi dato che “l’esclusione di certi messaggi fa sì che altri vi siano inclusi” [*ibid.*]. La caratteristica più rilevante nella costruzione di questa “cornice” riguarda il fatto che i messaggi contenuti all’interno di un determinato inquadramento sono ritenuti *simili*, ossia “sono definiti membri di una classe in quanto condividono premesse comuni o godono di mutua rilevanza. Con ciò l’inquadramento stesso diviene parte del sistema delle premesse” [*ibid.* 228-29].

Sostenere che l’inquadramento faccia parte delle premesse significa entrare nel mondo della metacomunicazione in quanto “qualunque messaggio, che in modo esplicito o implicito definisca un inquadramento, *ipso facto* fornisce a chi lo riceve istruzioni o assistenza nel suo tentativo di comprendere i messaggi contenuti” [Ivi, 229]; e il ragionamento può funzionare anche all’inverso tenendo conto che “ogni messaggio metacomunicativo è, o definisce, un inquadramento psicologico” [*ibid.*].

L’individuazione dei contesti è in genere facilitata dalla presenza di quelli che Bateson definisce *segna-contesto*: “segnali la cui funzione principale è quella di *classificare* i contesti”, [Ivi, 315] in maniera tale che di fronte a uno stesso stimolo il soggetto reagisca in maniera diversa – e quindi appropriata – se il contesto è diverso; un esempio tipico e di livello piuttosto complesso sono le “buone maniere”, ma ne esistono anche di molto più semplici come quelli analogici o iconici. Tali segna-contesto possono essere espliciti, espressi dal vocabolario, come ad esempio i termini “cinema”, “teatro”, “gioco”, “colloquio”; ma la maggior parte di essi è implicita e inconscia, appresa durante la socializzazione e non più esaminata, almeno finché non crea problemi.

In base a questa impostazione, sembra più comprensibile perché l’individuo, nel pensiero di Durkheim, risulti come un *derivato* o un *prodotto* della società. Non si tratta qui, tanto o semplicemente, dell’interpretazione classica che fa dell’individualizzazione il prodotto di quell’evoluzione che va dall’omogeneo al differenziato⁶. Il punto essenziale mi sembra essere un altro: l’origi-

⁶ Come potrebbe essere ad esempio quella presentata nella teoria dell’attribuzione della colpa ne *La differenziazione sociale* di G. Simmel; o nella stessa *Divisione del lavoro sociale* di Durkheim.

ne della coscienza individuale, il poter dire “io”, è successivo alla creazione delle categorie e del linguaggio che, come abbiamo visto, sono il prodotto di un processo necessariamente collettivo. Così come la personificazione in dèi e santi è possibile solo successivamente all’esperienza della percezione della forza vitale, il concetto di Ego, nella terminologia durkheimiana, si potrebbe definire come più *tardivo* rispetto alla coscienza del “noi”; un “noi” che non può essere considerato, però, come un soggetto unico e indistinto, *una cosa*, ma come il nome dato all’esperienza dell’integrazione sociale. L’unicità della società – il cosiddetto olisto durkheimiano – non è data come una soggettività unica, indivisa e omogenea, quasi fosse una *persona*: “egli concepisce l’unità e l’organicità, diversamente da Comte, in un modo relazionale fondato sul pluralismo [...] l’associazione è l’aspetto logico fondamentale della vita sociale, ed è essa stessa fondata sul pluralismo logico [...]” [Stedman Jones 2002, 63].

Queste prime considerazioni offrono già alcune indicazioni relative al fatto che termini quali “individuo”, “società”, “sacro”, “profano” non stanno a indicare *cose*, né possono coincidere con esse, ma corrispondono a quadri psicologici e cognitivi relativi a un ordine logico gerarchicamente superiore alle cose su cui informano; entrano a far parte, cioè, *dell’epistemologia* con la quale vengono stabiliti rapporti fra aggregati di cose o segmenti di azione che condividono premesse simili.

2. *Apprendimento 2, vita ordinaria e nozione dell’Io*

Secondo Bateson, l’analogia tra il mondo della logica e il mondo dei fenomeni umani regge fino al limite costituito da quello che definisce il “dramma” dell’aver mangiato il frutto dell’Albero della Conoscenza, che coincide con la scoperta per gli esseri umani che i loro segnali sono segnali. Da quel momento,

Non solo può aver luogo [...] l’invenzione tipicamente umana del linguaggio ma si possono avere le complessità dell’empatia, dell’identificazione, della proiezione,

e così via; e da ciò nasce anche la possibilità di comunicare ai molteplici livelli di astrazione [...] [Bateson, 1976, 218].

La differenza sostanziale, dunque, tra logica e fenomeni umani sta nel fatto che la comunicazione umana si trova *normalmente* a gestire *contemporaneamente* messaggi di tipologia logica diversa e che tale complessa gestione (che, escludendo il linguaggio verbale, gli umani condividono con molte altre specie animali, soprattutto i mammiferi) deve essere imparata attraverso l'*apprendimento*. Alla gerarchia dei tipi logici di messaggi corrisponde, quindi, una gerarchia dei livelli di apprendimento.

Normalmente siamo abituati a considerare i livelli di apprendimento come un aggiungere qualcosa alla base del già conosciuto, come una forma di accrescimento di quello che già si sa. Questa concezione dell'apprendimento in termini accrescitivi fa il paio con una conoscenza intesa in senso cumulativo. La misura di questo apprendimento è la *quantità*. Per Bateson, invece, la misura dell'apprendimento, della conoscenza e del cambiamento è la *qualità*. In questo senso, i livelli cui fa riferimento sono relativi all'ampliamento non dei contenuti dell'apprendimento, ma delle facoltà mentali messe in gioco.

Si può parlare di apprendimento, secondo Bateson, quando l'organismo (biologico in senso ampio) mette in atto un procedimento per tentativi ed errori al fine di soddisfare una richiesta ambientale o fisiologica immediata; l'apprendimento diviene più complesso e si approfondisce quando *in base all'esperienza* vengono ridotti i tentativi necessari a scegliere la risposta corretta per la soddisfazione della medesima richiesta ambientale o fisiologica.

L'*Apprendimento 1* (da ora A1) si verifica, dunque, quando “un ente fornisce nell'istante 2 una risposta differente da quella che aveva fornito nell'istante 1” [Ivi, 312]. L'esempio tipico di questo livello di apprendimento è il condizionamento pavloviano classico; a questo livello, il *contesto* di apprendimento si specifica come il “termine collettivo per tutti quegli eventi che indicano all'organismo *l'insieme* di alternative all'interno del quale esso deve compiere la scelta successiva” [Ivi, 315]

L'*Apprendimento 2* (da ora A2) è una correzione dell'A1: sono classificabili in esso tutti fenomeni di “cambiamento nel modo in cui il flusso di azione

ed esperienza è segmentato o suddiviso in contesti, insieme con cambiamenti nell'uso di segna-contesto" [Ivi, 320]. Ciò che viene appreso dal soggetto a questo livello è la capacità di considerare stimolo + alternative di risposta come un'unica sequenza significativa, ossia un contesto in cui il soggetto stesso si trova inserito e nel quale *il suo comportamento ha importanza ai fini dell'ottenimento del rinforzo*. A questo punto, sostiene Bateson, il soggetto ha raggiunto il *deutero-apprendimento: l'apprendere ad apprendere*. Ciò sta a indicare che ogni volta che ritroverà i medesimi elementi *si aspetterà* di ritrovare il medesimo contesto e, in qualche modo, saprà già come comportarsi. Ecco come la nozione di contesto diventa premessa implicita e introduce alla metacomunicazione: la capacità di riconoscere oggetti e di costruire sequenze significative come un contesto significa essere in grado di considerare "tutto questo insieme di cose" come *un solo unico messaggio*.

La maggior parte della vita sociale, soprattutto la vita quotidiana per come è stata descritta, ad esempio, nel classico di Berger e Luckmann, si attesta a questo livello di apprendimento. Tutto ciò che costituisce il senso comune procede su aspettative di contesti e sul riconoscimento – anche inconscio – di segna-contesti: le abitudini, le *routine*, e persino le istituzioni non sono altro che sequenze di azioni significative considerate come messaggi unitari, che hanno lo scopo di rendere prevedibile e stabile la maggior parte dei comportamenti umani. È chiaro che tali abitudini funzionano solo se sono applicate a proposizioni caratterizzate da un grado di verità generale e ripetitivo, e da un elevato livello di astrazione. Il senso comune può infatti essere definito come

un tacito accordo fra le parti sulla natura della loro relazione o mediante segna-contesto il cui 'significato' tacitamente convenuto sarà lo stesso per entrambi gli interlocutori [...] un tacito accordo (raramente esplicito) fra A e B sulla natura dei loro reciproci ruoli, cioè sulla natura della struttura contestuale che l'uno s'aspetta dall'altro [Bateson 1976, 326].

Questo livello di apprendimento possiede due caratteristiche fondamentali:

- la maggior parte delle premesse apprese nell'A2 che regolano la vita di relazione degli esseri umani risale alla socializzazione della prima infanzia e quindi è essenzialmente inconscia;
- ciò che si apprende nell'A2 è “un modo di segmentare gli eventi” che in quanto tale non può essere né vero né falso, ossia non può essere smentito dalla prova dei fatti; proprio per questo le premesse inconscie che soggiacciono alla segmentazione degli eventi della vita come messaggi significativi tendono inevitabilmente ad autoconvalidarsi e a risultare *oggettive*: è chiaro, infatti, che l'aspettativa di contesto riduce la possibilità di cogliere gli aspetti di novità nella realtà e tende a far trovare *effettivamente* ciò che ci si aspetta.

A causa di questi due aspetti, le premesse dell'A2 sono *rigide*, difficilmente modificabili ed è proprio per questo che sono *utili*, in quanto costituiscono un'economia di pensiero e la riduzione della quantità dei tentativi per risolvere problemi ordinari. Scrive in proposito Bateson:

il risparmio sta proprio nel *non* riesaminare o riscoprire le premesse di un'abitudine ogni volta che di tale abitudine ci serviamo. Si può dire che queste premesse sono in parte 'inconscie', oppure, se si vuole, si è presa l'abitudine di non esaminarle [Ivi, 297].

Dunque, il funzionamento corretto della vita ordinaria si attesta a livello di A2, tende alla ripetizione e alla monotonia. Inoltre, va sottolineato che la normale vita quotidiana è dominata dall'esperienza di ciò che definiamo l'Io individuale, il quale mantiene e rinforza la costanza e la rigidità delle premesse apprese.

Ritroviamo questa stessa impostazione nella descrizione durkheimiana della “vita ordinaria” che, in eccezionale contrasto con il periodo straordinario delle cerimonie religiose, risulta uniforme, incapace di risvegliare particolari emozioni e passioni. La causa di tale monotonia è proprio la dispersione in cui vivono gli individui del clan, si potrebbe dire la scarsità della “densità morale”. In effetti è l'Io, con le sue preoccupazioni, l'assoluto protagonista della vita di tutti i giorni, quello che attende alle faccende quotidiane:

Durante i giorni ordinari, sono le preoccupazioni utilitarie e individuali che occupano il posto maggiore negli spiriti. Ognuno bada al suo compito personale; per la maggior parte delle persone si tratta, innanzitutto, di soddisfare le esigenze della vita materiale, e il principale motore dell'attività economica è sempre stato privato. Senza dubbio, i sentimenti sociali non potrebbero essere totalmente assenti. Noi siamo sempre in rapporto con i nostri simili; le abitudini, le tendenze che l'educazione ha impresso in noi e che normalmente presiedono alle nostre relazioni con gli altri continuano a far sentire la loro azione. Ma esse sono costantemente combattute e tenute in scacco dalle tendenze antagoniste risvegliate e mantenute dalle necessità della lotta quotidiana [Durkheim 2005, 409-10].

Ma a questo punto bisogna fermarsi e, con Bateson, porsi una domanda cruciale per il prosieguo della mia analisi: che cosa è un "io" e come può essere definito correttamente?

Se mi fermo al livello di Apprendimento 2, allora 'io' sono l'aggregato di quelle caratteristiche che chiamo mio 'carattere'; io sono le mie abitudini ad agire in un contesto e di dar forma e di percepire i contesti in cui agisco [Bateson 1976, 333].

L'"Io", dunque, è il *nome* che diamo a un insieme di premesse inconsce e abitudinarie che "risparmiano all'individuo la necessità di esaminare gli aspetti astratti, filosofici, estetici ed etici di molte sequenze della vita" [Ivi, 332]. Si tratta, insomma, di un'economia di pensiero perché altri processi cognitivi siano all'erta per risolvere problemi urgenti ed emergenti, quelli cioè che non rientrano nelle nostre attese abituali. La funzione sostanziale dell'Ego è quella di discriminare fra contesti, attraverso un'individuazione, tanto più rapida quanto più inconscia, per scegliere il comportamento adeguato a ciascuno di essi, *senza starci troppo a pensare*.

Da un altro punto di vista, però, proprio per il carattere di rigidità che abbiamo visto essere implicito nelle premesse che sottendono l'A2 esiste il rischio che l'"io" si riveli una gabbia stretta:

Nella storia naturale dell'essere umano vivente, l'ontologia e l'epistemologia non possono mai essere separate. Le sue convinzioni (di solito inconscie) sul mondo che lo circonda determineranno il suo modo di vederlo e di agirvi, e questo suo modo di sentire e di agire determinerà le sue convinzioni sulla natura del mondo. *L'uomo vivente è quindi imprigionato in una trama di premesse epistemologiche e ontologiche che, a prescindere dalla loro verità o falsità ultima, assumono per lui carattere di parziale autoconvalida* [Ivi, 345, corsivi miei].

Dal punto di vista ontologico e epistemologico questo è un grave rischio. Cosa accade, infatti, quando le premesse abituali, alle quali conferiamo una fiducia incondizionata, risultano scorrette o non più adeguate alla realtà che, per definizione, è in continuo mutamento? Come è possibile correggere tali premesse? E, se anche riuscissimo a superare la loro resistenza al cambiamento, sarebbe sufficiente, di fronte ai problemi estremi nei quali si trovano collocate le società, soprattutto per quello che riguarda la nostra epoca, una sostituzione di premesse scorrette con altre corrette? E, ancora, come individuare queste ultime rimanendo all'interno del livello A2? Probabilmente è necessario fare un ulteriore passo in avanti nell'apprendimento e ampliare ancora le possibilità di conoscenza della mente.

Ma prima di arrivare ad affrontare l'*Apprendimento 3* mi preme sottolineare un'altra difficoltà dell'A2 che è data dalla capacità oggettivante del linguaggio umano *verbale e discreto*. Secondo Bateson, tutti i linguaggi hanno per oggetto *relazioni* – fra l'io e l'ambiente, fra più persone, fra persone e cose – ma il linguaggio umano rispetto ad altri linguaggi (analogico, iconico che pure continuiamo ad usare *insieme* a quello verbale), ha il potere di indicare *cose* al posto di relazioni: malgrado utilizzi esclusivamente metafore e simboli che si riferiscono inevitabilmente a relazioni, esso ha la particolarità di lasciare nell'inconscio il segnale “come se” che specifica una metafora come tale e di sostituire, oggettivandolo, il nome alla cosa⁷. Normalmente, siamo tutti in

⁷ “In realtà la nostra vita è tale che le sue componenti inconscie sono continuamente presenti in tutte le loro molteplici forme. Ne segue che nelle nostre relazioni noi continuamente ci scambiamo messaggi su questi materiali inconsci, e diviene importante anche scambia-

grado di individuare i metamessaggi ma tendiamo a *dimenticarlo*, a dimenticare, cioè, che ciò che consideriamo *cose*, compreso il nostro “io”, in realtà, sono *relazioni fra cose*, in quanto nessuna *cosa* può esistere se non in relazione a uno *sfondo di cose diverse* rispetto a quelle che stiamo indicando. Scrive Bateson a tale proposito:

Queste asserzioni possono sembrare banali e perfino ovvie, ma [...] non è affatto raro che gli scienziati del comportamento commettano errori del tutto simili all'errore di classificare il nome insieme con la cosa indicata (ovvero, di mangiare il menu invece del pranzo); cioè un errore di *tipologia logica* [Ivi, 304].

3. *Il sacro come contesto di Apprendimento 3*

L'*Apprendimento 3* (da ora A₃) che Bateson definisce come “apprendimento dei contesti di apprendimento” risulta più chiaro se descritto come quel livello che permette alle premesse generalmente non esaminate dell'A₂ di divenire suscettibili di indagine. Questo livello è molto difficile da raggiungere sia perché richiede, come vedremo, una totale ridefinizione dell'Io, sia per il carattere rigido delle premesse acquisite nell'infanzia.

Insomma, ci vogliono buoni e urgenti motivi per suscitare un tale spostamento e anche una qualche forma di “rinforzo” che *premi* questo nuovo livello di comprensione della realtà tanto da spingere i soggetti a *ritentare*. Non solo: bisogna anche che i soggetti si trovino in contesti adeguati a suscitare questo salto.

Bateson sostiene che “la creatura è spinta a livello 3 da ‘contrari’ generati a livello 2, allora ci si può aspettare che sia la risoluzione di questi contrari a fornire un rinforzo positivo a livello 3” [Ivi, 335].

re metamessaggi per dirci l'un l'altro quale ordine e specie di inconscio (o coscienza) è inerente nei nostri messaggi” [Bateson 1976, in particolare il saggio *Stile grazia e informazione*, 170-172].

Nella tradizione Zen, a cui Bateson fa esplicito riferimento, esistono doppi-vincoli creativi – i koan – veri e propri paradossi logici del tipo: “qual è il suono di una mano sola?” che, se risolti, portano all’illuminazione, ossia al “salto” all’A₃; esistono, inoltre, particolari contesti che favoriscono questo passaggio quali l’arte, l’amore, la poesia, la psicoterapia e soprattutto, per il discorso che qui ci interessa, la religione.

Approfondendo l’analisi, l’A₃ non è tanto la risoluzione di paradossi quanto piuttosto lo spostamento della contraddizione su un piano mentale gerarchicamente superiore, che permette al paradosso di non essere più percepito come tale e di diventare, quindi, irrilevante. In questo senso ciò che a livello A₂ risultava separato e in opposizione, si trova a livello A₃ integrato in un contesto più ampio – un tutto – che lo contiene e, per questo, l’antinomia è sciolta e risolta.

Per sostenere che la dimensione del sacro, per come è presentata da Durkheim, sia il contesto per l’A₃ bisogna specificare in maniera precisa la natura del paradosso che stimola a compiere il salto. Alla descrizione di tale paradosso, in realtà, Durkheim dedica molte e molte pagine sin dall’introduzione del suo libro. Si tratta dell’idea del *doppio*, della duplicità della natura umana: da un lato, infatti, l’esperienza umana è profondamente legata alle esigenze prettamente animali, fisiche e materiali; ma, allo stesso tempo, gli esseri umani sono in grado di “farsene un’idea”. Anzi, c’è di più: hanno la coscienza, rispetto agli altri animali, di questa loro capacità di fare idee, che costituisce la parte *impersonale* di ciascun individuo particolare. D’altronde, il totemismo, inteso come una *cosmologia*, non è la religione di certi animali, di certi uomini, o di alcune immagini, ma di una *forza anonima e impersonale* di cui tutti gli esseri partecipano senza potersene appropriare in maniera esclusiva: “esso è il dio che ogni culto totemico adora. Solo, si tratta di un dio impersonale, senza nome, senza storia, immanente al mondo, diffuso in una molteplicità innumerevole di cose” [Durkheim 2005, 245-46, corsivo mio].

Considero tale duplicità come un *paradosso logico* proprio per l’insistenza con cui Durkheim sottolinea la non separabilità esperienziale dei due aspetti: all’origine dello *specifico umano* vi è l’esperienza consapevole, nel senso di

autoevidente, di tale duplicità. La specificità dell'animale umano, dunque, non è nel fatto di possedere una mente, e questo si accorda perfettamente con l'idea batesoniana per la quale la presenza di “circuiti mentali” è necessaria in tutti i processi biologici a cominciare da quelli cellulari, quanto piuttosto è il *sapere di sapere* di essere *insieme* una mente e un corpo e di interrogarsi su tale *insuperabile* duplicità. Il passaggio natura-cultura, in questo senso, non può essere descritto in termini di una rottura⁸ ma di una *trasformazione evolutiva* della mente che corrisponde alla presa di coscienza dei processi mentali che permettono agli esseri umani di “farsi un'idea” della loro *parentela* con la natura – piante, animali, montagne e corsi d'acqua – e del loro *essere parte* dell'evoluzione biologica. Le stesse parole di Durkheim descrivono la società come frutto dell'evoluzione naturale:

se la società è una realtà specifica, essa non costituisce però un impero entro un impero; essa fa parte della natura, e ne è la manifestazione più alta. Il dominio sociale è un dominio naturale, che non si differenzia dagli altri che per la sua maggiore complessità. Ma è impossibile che la natura sia radicalmente diversa da se stessa in ciò che ha di più essenziale. Le relazioni fondamentali che esistono tra le cose – cioè quelle che le categorie hanno la funzione di esprimere – non potrebbero essere fondamentalmente diverse nei vari domini” [Durkheim 2005, 68-69].

Analizzando le credenze totemiche, Durkheim scrive che “l'uomo non è soltanto un animale con qualche qualità in più: è un'altra cosa. La natura umana sorge da una specie di rifusione della natura animale” [Ivi, 177]. Ma è

⁸ L'attualità del dibattito relativo alla continuità o alla rottura tra natura biologica e lo sviluppo della cultura è dimostrata da una recente ricerca di Bruce Lahn, genetista dell'Università di Chicago, i cui risultati sono pubblicati sulla rivista *Science* del 9 settembre 2004. Il punto in questione è stabilire se l'evoluzione culturale abbia posto fine all'evoluzione biologica, comportando, cioè, una immobilità organica. I “dati sperimentali prodotti testimoniano a favore della tesi che il cervello dell'*Homo sapiens* abbia subito variazioni sino ad epoche molto recenti”. Questo tipo di ricerche apre la strada per il superamento di forme residue di dualismo in favore di una prospettiva unitaria dell'essere umano. [cfr. Ferretti 2005].

soprattutto quando tratta del posto dell'essere umano nelle cose sacre che la questione viene affrontata in maniera più specifica e profonda; è qui, infatti, che l'autore sottolinea come l'uomo comune non sia un "semplice fedele", un "essere essenzialmente profano", ma sia "investito" anch'egli del carattere sacro:

La ragione di questa santità personale è che l'uomo crede di essere, insieme a uomo nel senso abituale della parola, un animale o una pianta della specie totemica. Infatti, egli ne porta il nome, e si ritiene che l'identità del nome implichi l'identità di natura [...] il nome, per il primitivo, non è solo una parola, una combinazione di suoni; è qualcosa dell'essere, e anche qualcosa di essenziale. [...] *Ogni individuo ha dunque una doppia natura: in lui coesistono due esseri, un uomo e un animale.* [...] [Ivi, 187, corsivo mio].

L'idea della duplicità della natura umana ritorna anche nel discorso sull'anima e sul come si sia formata tale nozione. L'anima individuale, che a differenza dello spirito è strettamente legata al corpo dell'individuo in cui *abita*, "non è altro che una porzione dell'anima collettiva del gruppo" [Ivi, 324]; è, in pratica, la forza vitale e impersonale che muove tutte le cose, che si *incarna* negli individui singoli. L'anima, creata dagli "esseri increati", "è costituita della stessa *materia mentale* degli esseri sacri" [Ivi, 322, corsivo mio]. Le anime degli individui, in quanto forma personale del principio impersonale, "sono dunque fatte della stessa sostanza del principio totemico [...]; [e] noi sappiamo che questo ha precisamente la caratteristica di presentare un duplice aspetto, cioè di sintetizzare e di confondere in sé i due domini" [Ivi, 308, aggiunta tra parentesi quadre mia].

Che la duplicità della natura umana sia il paradosso logico centrale da risolvere attraverso la dimensione del sacro e, in questo senso, l'oggetto della religione, è affermato da Durkheim stesso quando spiega perché nascono i miti:

Per dare una parvenza di intelligibilità a questa dualità, che per noi è così strana, il primitivo ha creato dei miti che, senza dubbio, non spiegano nulla e non fanno

che spostare la difficoltà, ma che, *spostandola, sembrano almeno attenuarne lo scandalo logico* [Ivi, 188, corsivo mio].

I miti servono a identificare una “comunanza di origine” e una *genealogia* che renda conto del fatto che l’uomo è un animale ma anche un essere capace di pensare per categorie logiche, di classificare le cose reali, di conferire un ordine significativo alla realtà che di per sé, o *in sé*, non ha né contorni né significati. In analisi comparativa con i nativi americani, che Durkheim considera a un livello decisamente meno “primitivo” rispetto alle popolazioni australiane al centro della sua ricerca, aggiunge:

In America si ritrovano leggende analoghe, con la differenza che, a causa della mentalità più sviluppata di questi popoli, le rappresentazioni che esse mettono in opera *non sono di una confusione così sconcertante per il pensiero*. Talvolta, è qualche personaggio leggendario che, con un atto del suo potere, avrebbe trasformato in un uomo l’animale eponimo del clan [Ivi, 189, corsivo mio].

In altri termini, l’essere doppio dell’uomo, che nella vita ordinaria non è risolto ma *mediato* dall’esperienza dell’aggregato che chiamiamo “Io”, in occasione delle cerimonie religiose riprende tutta la sua centralità e a questo livello viene affrontato su un piano diverso che, in qualche modo, lo “risolve”.

Queste, a mio parere, sono le parole dell’autore che meglio descrivono come la religione si costituisca come il passaggio dal livello di apprendimento 2 all’A₃:

Così, l’ambiente in cui viviamo ci appare popolato di forze imperiose e al tempo stesso favorevoli, anguste e benefiche, con le quali siamo in rapporto. Dal momento che esercitano su di noi una pressione di cui abbiamo coscienza, noi siamo costretti a localizzarle fuori di noi, come facciamo per le cause oggettive delle nostre sensazioni [A₂]. Ma d’altra parte, *i sentimenti che esse ci ispirano sono diversi per natura* da quelli che abbiamo per le semplici cose sensibili. Finché queste sono ridotte ai loro caratteri empirici quali si manifestano nell’esperienza comune [A₂], finché *l’immaginazione religiosa* non è venuta a trasformarle [A₃], non abbiamo nei loro confronti nulla che assomigli al rispetto ed esse non hanno

nulla di ciò che occorre per elevarci al di sopra di noi stessi. Le rappresentazioni che le esprimono ci appaiono dunque molto diverse da quelle che destano in noi le influenze collettive [A₃]. Le une e le altre formano nella nostra coscienza due complessi di stati mentali, distinti e separati, [A₂ e A₃] come le due forme di vita a cui corrispondono. Di conseguenza abbiamo l'impressione di essere a contatto con due specie di realtà, esse pure distinte, e che una linea di demarcazione ben netta le separi le une dalle altre: da un lato, cioè, il mondo delle cose profane, e, dall'altro quello delle cose sacre [Ivi, 270-71, corsivi miei, aggiunte fra parentesi quadre mie].

3.1 *Il totem come segna-contesto: la funzione del simbolico*

La prima operazione che si compie nelle celebrazioni religiose descritte da Durkheim è la costruzione del totem, il tipo di tutte le cose sacre. Tale costruzione, che “si fa daccapo e interamente ogni volta che è necessario e, una volta compiuto il rito, lo si spoglia dei suoi ornamenti e si disperdono gli elementi di cui è fatto” [Ivi, 177], segue regole e rituali precisi. Il totem, secondo il mio ragionamento, ha lo scopo specifico ed esplicito di segna-contesto in quanto identifica il passaggio a un livello differente di realtà. Come abbiamo visto per il termine società, che è un'astrazione di tipo logico superiore agli individui di cui è composta, il totem, proprio in quanto emblema del clan, è un messaggio che indica qualcosa del tipo: “tutto quello che avverrà in questo contesto (la cerimonia) deve essere interpretato con regole logiche diverse da quelle che normalmente vengono utilizzate nella vita di tutti i giorni, nella dimensione ordinaria e profana dell'esistenza”. Il totem offre l'inquadramento che è insieme logico e psicologico, morale direbbe Durkheim; non è un segno esterno ma *premessa epistemologica implicita* nel contesto che crea: “l'emblema non è soltanto un procedimento comodo che rende più chiaro il sentimento che la società ha di sé: esso serve a produrre questo sentimento; *ne è anzi un elemento costitutivo*” [Ivi, 288, corsivo mio]. Che il totem offra una cornice a un contesto particolare è un'affermazione corrispondente a quella per cui Durkheim sostiene che il totemismo costituisce una *cosmologia*, cioè che non

si limiti ad alcune categorie di cose o esseri ma si estenda “fino ai limiti ultimi dell’universo conosciuto” [Ivi, 209].

La funzione del totem è quindi essenzialmente simbolica, in un senso estremamente preciso: serve a identificare una classe di elementi che hanno rapporti interni di somiglianza e *parentela*.

Scopo della religione, scrive Durkheim è di costituire

un sistema di nozioni per mezzo delle quali gli individui si rappresentano la società di cui sono membri e i *rapporti, oscuri ma intimi*, che hanno con essa [...] e, per quanto metaforica e simbolica, questa rappresentazione non è tuttavia infedele. Essa traduce, invece, tutto ciò che c’è di essenziale *nelle relazioni* che si tratta di esprimere: essa possiede una verità eterna che esiste fuori di noi, qualcosa di più grande di noi con cui comunichiamo [Ivi, 284, corsivi miei].

Il totem, da questo punto di vista, non è la rappresentazione del clan che ne porta il nome ma del *fatto della somiglianza* che lega insieme i suoi membri. Trovo molto interessante e appropriata l’insistenza con cui Durkheim riprende il concetto di somiglianza così come gli arriva dagli informatori nei resoconti su cui basa i suoi studi: somiglianza per gli Arunta è *parentela*. Una parentela che riguarda non soltanto i membri del clan ma anche gli animali, le piante e gli oggetti riferiti al totem come emblema del gruppo. Uno dei tratti caratterizzanti il clan è il fatto che

gli individui che lo compongono si considerano uniti da un legame di parentela, che è però di natura molto particolare. Questa parentela non deriva dal fatto che essi abbiano tra loro relazioni definite di consanguineità; essi sono parenti per il fatto di portare uno stesso nome. Non sono reciprocamente padri, madri, figli o figlie, zii e nipoti nel senso che diamo abitualmente a queste espressioni; e tuttavia si considerano come membri di una stessa famiglia, grande o piccola secondo le dimensioni del clan, per il fatto di essere collettivamente indicati da una stessa parola. E se diciamo che si considerano parti di una stessa famiglia, è perché essi si riconoscono reciprocamente doveri identici a quelli che, in ogni tempo, spettano ai parenti [...] il nome che esso porta è anche quello di una specie determinata di cose materiali con cui crede di avere rapporti particolari [...]; si tratta comunque

di rapporti di parentela. La specie di cose che serve a designare collettivamente il clan si chiama *totem* [Ivi, 154].

Essere parenti è qualcosa di decisamente più profondo del semplice somigliarsi in quanto rimanda al partecipare a una medesima *sostanza*. Come sostiene Watts Miller, il “punto fondamentale è che un senso condiviso della persona come entità sacra lega gli individui fra loro, non eliminando tutte le differenze che li separano, bensì trascendendole” [2002, 164]. Il che equivale a sostenere che, *pur non essendo uguali* – non solo gli individui fra loro, ma gli individui e gli animali o le piante – si è *necessariamente integrati* gli uni con gli altri (cose viventi e cose non viventi insieme).

Per questo, Durkheim sottolinea come le immagini siano più importanti, più venerate e degne di rispetto delle cose da cui pur prendono spunto; è sulle immagini che le interdizioni pesano maggiormente ed è verso di esse che sono in assoluto meno tollerate le trasgressioni: nessuna “cosa” concreta potrebbe, infatti, rappresentare o evocare l'integrazione che trasforma le cose simili in parenti. Il totem è, infatti, un metamessaggio relativo all'integrazione fra cose viventi e non viventi ed è, in questo senso, di un livello logico superiore all'indicazione delle cose stesse prese separatamente.

3.2 *I rituali come perdita della coscienza di sé: gli stati alterati di coscienza*

Per quanto riguarda i riti positivi, quelli cioè che non si limitano a vietare un certo comportamento rispetto alle cose sacre, ma che mettono in moto una serie di azioni, Durkheim scrive che la loro giustificazione, il loro significato “non risiede negli scopi apparenti che essi perseguono, bensì nell'azione *invisibile* che esse esercitano sulle coscienze, nella maniera in cui influiscono sul nostro *livello mentale*” [Durkheim 2005, 422, corsivi miei].

La maggior parte di tali rituali consiste in gesti apparentemente vani, senza un significato esplicito, “movimenti esuberanti che non si lasciano facilmente assoggettare a scopi definiti” [Ivi, 445]. Si tratta essenzialmente di salti, grida, danze, movimenti inconsulti e, nel caso dei riti piaculari o di quelli di iniziazione, addirittura di gesti violenti, come prendersi a schiaffi, strapparsi

i capelli, cavarsi i denti, ecc. Tenendo conto che tali riti si svolgono di notte, nell'atmosfera fumosa dei fuochi e che si protraggono fino al parossismo dei movimenti, l'ipotesi che avanzo è che si cerchi volutamente lo "sfinimento fisico", perché solo quando il corpo è infinitamente stanco la mente razionale e cosciente riduce il suo spazio aprendo altre dimensioni della mente quali l'immaginazione e le "visioni"⁹. Insomma, la condizione per sentirsi *più che se stessi* è quella di uscire, in qualche modo, dal proprio sé cosciente, ossia dal proprio "Io".

Nella cerimonia drammaturgica del serpente Wollunqua, che ne ricostruisce la mitologia mettendola in scena, secondo Durkheim è facilmente comprensibile che quando l'attore principale è ormai sfinito e completamente preso dallo stato di esaltazione,

non si riconosca più. Sentendosi dominato e trascinato da una specie di potere esterno che lo fa pensare e agire diversamente che in tempo normale, egli ha naturalmente l'impressione di non essere più se stesso. Gli sembra di essere diventato un essere nuovo [Ivi, 276].

Tali pratiche "effervescenti" sono spesso preparate da prolungati digiuni e accompagnate dall'assunzione di droghe che *aiutano* il raggiungimento di

⁹ L'uso del corpo per il raggiungimento dell'estasi intesa come un ampliamento della percezione che permette *l'unione mistica* con il tutto, inteso come Dio o come il cosmo, si ritrova in tutte le religioni. I flagellanti, i sufi, le *tarantolate* ne sono alcuni esempi. Esistono, in effetti, due modalità per raggiungere lo stato di "perdita di coscienza di sé", opposte l'una all'altra. Una riguarda il raggiungimento di quello che ho chiamato lo sfinimento fisico: un esempio emblematico sono le pratiche estreme soprattutto del tardo medioevo, delle "sante anoressiche" che si nutrivano soltanto di ostia consacrata o del pus e delle croste dei lebbrosi; pratiche che permettevano loro, oltre il fatto straordinario di vivere molto a lungo, di levitare, come ad esempio S. Caterina da Siena, o di essudare sostanze miracolose, o comunque di raggiungere l'estasi e l'unione mistica con Dio. Si veda a tale proposito C. W. Bynum [2001]. L'altra modalità è quella della meditazione che, rispetto alla precedente, richiede invece l'assoluta immobilità e concentrazione per raggiungere una sorta di vuoto mentale, come le pratiche buddhiste; si veda in proposito Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E. 1993, in particolare il 4° capitolo, 84-108.

quelli che, in termini moderni, possiamo chiamare *stati alterati di coscienza*: “Poiché le facoltà emotive e passionali del primitivo sono soltanto parzialmente sottoposte al controllo della sua ragione e della sua volontà, *egli perde facilmente il controllo di sé*” [Ivi, 273, corsivi miei]. Il loro effetto, quindi, non sembra tanto quello della creazione di nuovi valori, di un aumento delle emozioni¹⁰, della creazione di un senso forte di appartenenza al gruppo, della produzione di un'identità collettiva [Fele 2002], ma di un vero e proprio ampliamento delle possibilità percettive attraverso l'attivazione di circuiti neurali non identificabili con le funzioni della coscienza e l'uso più ampio della mente come se questa fosse un *organo di senso*.

Si apre qui una questione assolutamente fondamentale che accorda il pensiero di Durkheim con quello di Bateson: il rapporto tra coscienza e inconscio. Quando il primo sostiene che nel cerimoniale la società percepisce se stessa come unità, non ne parla nei termini di una “presa di coscienza” di una qualche propria identità di gruppo e poco importa se questo avviene perché si tratta di “primitivi” che non hanno la scienza per spiegarsi la fonte dell'aumento di energia; per Durkheim, che la coscienza entri in gioco non è assolutamente determinante, anzi. Il sacro appartiene proprio a quella sfera dell'esistenza che non può – se non parzialmente e per metafore – essere colta dalla coscienza. A questo proposito, Bateson ritiene che il pensiero moderno abbia una strana tendenza (dovuta ovviamente alla psicoanalisi e alla psicoterapia in generale) a ritenere che sia sempre opportuno portare il più possibile il materiale dall'inconscio alla coscienza. Questa convinzione si basa, a suo parere, sull'idea freudiana che l'inconscio sia “l'armadio degli scheletri”. La sua interpretazione dell'inconscio, viceversa, è quella di un luogo in cui con-

¹⁰ In questo senso si può rispondere alla questione che Pickering in questo stesso volume pone come contraddizione interna al pensiero di Durkheim rispetto al fatto che i rituali che riattualizzano il passato non servono a creare nuove idee, né nuovi valori o ideali e quindi verrebbe meno la funzione creativa dell'effervescenza emotiva. Ritengo invece che l'ampliamento mentale provocato dalla percezione della *natura sistemica della mente* abbia insieme un aspetto etico ed estetico che crea quell'idea del bello e del bene che, senza necessariamente oggettivarsi in valori e norme, fornisce un orientamento nella ricerca di senso nella vita ordinaria.

serviamo anche tutte le abilità acquisite (è proprio la capacità inconscia di guidare l'automobile che ci permette di fare attenzione ai pedoni o agli imprevisti sulla strada; è proprio l'aver reso inconscia l'abilità tecnica a permettere all'artista la libertà creativa). La questione qui rilevante è che la coscienza è strettamente legata all'esperienza dell'Ego che abbiamo visto essere *solo* un aggregato del secondo livello di apprendimento. Ma l'esperienza dell'Io non si esaurisce nell'esperienza della coscienza, anzi “ciò che la coscienza non può mai apprezzare senza aiuto (l'aiuto dell'arte, dei sogni e simili) è la natura *sistemica* della mente” [Bateson 1976, 180].

3.3 *Il sacro come percezione della mente totale: l'esperienza dell'integrazione*

Che cosa è una mente? L'abitudine – tutta moderna – del pensiero tende a ritenere che la “mia mente” trovi confini nella “mia” epidermide, ossia nei limiti del “mio” corpo, e che, in buona parte coincida con la ragione e la coscienza. Ora, secondo l'ottica cibernetica assunta da Bateson *mente* è un termine che indica *qualsiasi circuito nel quale viaggiano informazioni (ossia “idee”) e che sia in grado di autocorreggersi mediante un procedimento per tentativi ed errori*. Che si tratti di menti umane o menti meccaniche la questione non cambia. Tali circuiti possono, a seconda degli interessi della particolare analisi che si conduce, essere più o meno ampliati ed essere misti: un circuito mentale può essere costituito contemporaneamente da cose viventi e non viventi. Per il discorso che qui ci interessa, che è quello di comprendere come l’“effervescenza collettiva” sia in effetti l'estensione dei circuiti mentali individuali, è sufficiente concentrare l'attenzione sulla nozione di mente umana individuale.

Se consideriamo la mente come un circuito, chiudere la mente individuale nella coscienza del suo Io è un'operazione per certi versi arbitraria, la cui legittimità dipende solo dal problema che si intende considerare. La correttezza di tale chiusura dipende, cioè, solo dalla capacità di tenere nei limiti del circuito gli elementi “essenziali” per la descrizione del problema, che, di volta in volta, si intende spiegare. Per illustrare questo ragionamento riporterò una lunga

ma emblematica citazione tratta da Bateson proprio in risposta alla domanda: “Che cosa intendo per mia mente?”.

Supponiamo che io sia cieco e che usi un bastone e vada a tentoni. In quale punto comincio *io*? Il mio sistema mentale finisce all'impugnatura del bastone? O finisce con la mia epidermide? Comincia a metà del bastone? O alla punta del bastone? Tutte queste sono domande senza senso. Il bastone è un canale, lungo il quale vengono trasmesse trasformate di differenze [informazioni]. Il sistema va delimitato in modo che la linea di demarcazione non tagli alcuno di questi canali in modo che rendano le cose inesplicabili. Se ciò che si intende spiegare è [...] la marcia del cieco, allora a questo scopo sono necessari la strada, il bastone, e l'uomo; [...] Ma quando il cieco si siede per mangiare, il bastone e i suoi messaggi non saranno più pertinenti (se è il mangiare che si vuole capire) [Ivi, 477, aggiunte tra parentesi quadre mie].

A partire da queste considerazioni possiamo provare a chiarire che cosa avviene, dunque, nel *corrobori*. L'assembramento di persone nel contesto del sacro segnalato e creato dal totem, in termini cibernetici, corrisponde a un'espansione del circuito mentale. Se la mente individuale non può essere chiusa negli stretti confini dell'epidermide è chiaro che il contatto portato al parossismo dai rituali è certamente l'occasione – il contesto – per averne la percezione. Scrive Durkheim:

Orbene, solo il fatto dell'agglomerazione agisce come un eccitante di eccezionale potenza. Una volta che gli uomini si siano raccolti, dal loro ravvicinamento scaturisce una specie di *elettricità* che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione. Ogni sentimento espresso risuona senza resistenza in tutte queste coscienze [menti] *largamente aperte* alle impressioni esterne: ognuna fa eco alle altre e viceversa. L'impulso iniziale va così ingrandendosi, come una valanga si ingrossa mano a mano che avanza [Durkheim 2005, 274 corsivi miei e aggiunta in parentesi quadre mie].

Le menti individuali diventano i supporti materiali in cui viaggia la stessa informazione, lo stesso messaggio che potrebbe suonare così: “le nostre menti

individuali sono in comunicazione, i miei pensieri personali (al di là dello specifico contenuto) sono in comunicazione con i tuoi, i suoi e quelli di tutti gli altri”. Le rappresentazioni collettive, intese dal sociologo come *comune risultante*, “presuppongono che le coscienze agiscano e reagiscano le une sulle altre”, ma tale reciprocità è possibile solo “in virtù di *intermediari materiali*. Perciò questi non si limitano a rivelare lo stato mentale a cui sono associati, ma contribuiscono a costruirlo” [Ivi, 289, corsivo mio].

La forza morale che si sprigiona in questa esperienza avviene, secondo Durkheim, attraverso un’azione mentale e pertanto non può essere definita “coercitiva” in senso stretto, ossia materiale, quanto piuttosto come “diffusione dell’energia mentale in essa presente” [Ivi, 266]. La forza vitale, morale e impersonale, deriva il carattere di autorità dal quale consegue per ciascun individuo il rispetto e il senso di obbligazione morale – nel senso proprio di un comando da parte del gruppo – “*dall’intensità dello stato mentale* in cui è impartito” [Ivi, 266, corsivo mio].

Si tratta di una forza mentale *trascendente* perché percepita come impersonale e superiore alla propria specificità individuale, ma nello stesso tempo *immanente* perché ha bisogno della mente di ciascun singolo individuo; *viaggia attraverso la mente* dei singoli individui. “Ciò che il fedele dà realmente al suo dio non sono gli alimenti che posa sull’altare, né il sangue che lascia scorrere dalle sue vene; è *il suo pensiero*” [Ivi, 408, corsivo mio].

Se il sacro, come ipotizzato, è il contesto dell’A3, l’effetto di questo apprendimento è quello che Durkheim definisce come capacità della società di percepire se stessa: “la società non è affatto l’essere illogico o alogico, incoerente e fantastico che ci si compiace troppo spesso di vedere in essa. Al contrario, la coscienza collettiva è la forma più alta della vita psichica, poiché è una coscienza di coscienze” [Ivi, 507], è la *mente totale* che percepisce l’integrazione delle menti individuali, è il contesto dei contesti.

La caratteristica principale di questa percezione della società del suo essere se stessa è più volte sottolineata da Durkheim come esperienza di piacere, di aumento di potenza personale, di superamento di se stessi che deriva in effetti dal provare sensazioni, emozioni e sentimenti che l’individuo singolo da solo

non potrebbe provare. Ma tale esperienza di pace e benessere risiede a questo punto non tanto e non solo nel rinsaldare il legame del gruppo, ma nella percezione diretta dell'integrazione del sé con il tutto – il clan – che lo integra e lo comprende. Questa percezione *risolve* il paradosso della duplicità umana. La paradossale dualità dell'essere umano di essere sia un animale sia qualcosa *di più e di diverso* viene risolta attraverso quella che Bateson definisce *l'irrelevanza dell'io*. Il passaggio a livello del sacro, in questo senso, conduce “a una maggiore flessibilità nelle premesse acquisite mediante il processo dell'Apprendimento 2, a una *liberazione* dalla loro tirannia” [Bateson 1976, 333].

Nella misura in cui un uomo consegue l'Apprendimento 3 e impara a percepire e ad agire in termini dei contesti dei contesti, il suo 'io' assumerà una sorta di irrilevanza. *Il concetto dell'io non fungerà più da argomento cruciale nella segmentazione dell'esperienza* [Bateson 1976, 333, corsivo mio].

L'*esperienza dell'integrazione*, dunque, coincide nell'individuo con l'esperienza dell'uscita dalla gabbia della tirannia del suo “Io” con le sue limitate capacità, le sue preoccupazioni, i suoi propri interessi, le sue proprie finalità e, contemporaneamente, la *percezione diretta dell'integrazione con altro da sé*. Fuori dall'Ego e dalla coscienza, non si trova il nulla ma l'impersonalità percepita nei termini di un alleggerimento del proprio essere *soltanto* se stessi, e nella considerazione del proprio “Io” come qualcosa di “piccolo” e di *dipendente*. Il sacro è un contesto di apprendimento di livello logico superiore rispetto a quello dominato dall'Ego perché permette di guardare alla propria esperienza del sé in maniera non abituale proprio perché non contraddittoria. È la percezione dell'ampliamento del sé e delle sue possibilità di esperienza e conoscenza. Questa è la totale ridefinizione dell'Io che viene richiesta a questo livello di apprendimento ed è l'atteggiamento di difesa e di attaccamento egoistico al proprio “io” a impedire o a rendere difficile il fare l'esperienza del sacro come integrazione con gli altri come dimensione *strutturale e necessaria*, l'esperienza di accettazione del *vincolo* non come ostacolo ma come risorsa. Anche se costretti dalle circostanze, il salto nell'A3 fa paura:

Anche il tentativo a livello 3 può essere pericoloso, e alcuni cadono lungo il margine della strada. [...]. Per altri, più fortunati, la risoluzione dei contrari può essere il dissolvimento di buona parte di ciò che era stato appreso a livello 2, dissolvimento che porta alla luce una semplicità per cui la fame conduce direttamente al cibo e l'io identificato come tale non ha più il compito di organizzare il comportamento. Costoro sono gli incorruttibili innocenti del mondo.

Per altri, più creativi, la risoluzione dei contrari rivela un mondo in cui l'identità personale si fonde con tutti i processi di relazione, formando una vasta ecologia o estetica d'interazione cosmica [Ivi, 333, corsivo mio].

Giustamente, Durkheim critica quelle teorie che ritengono il fenomeno religioso originato dall'esperienza della debolezza dell'essere umano di fronte alla potenza della natura, o da un senso di umiltà, o dal bisogno – in realtà molto più “tardivo” (decisamente moderno) – di consolazione e rassicurazione [cfr. Berger 1995] rispetto alla miseria della condizione umana. “Ciò che è alla base del totemismo, – scrive Durkheim – sono, in definitiva sentimenti di fiducia gioiosa piuttosto che di terrore o di compressione” [Durkheim 2005, 282]. E aggiunge che l'uomo per “servire gli dèi, bisogna che [...] dimentichi se stesso [...]. Il culto positivo non è dunque possibile che a condizione che l'uomo sia trascinato [...] al distacco da sé [...]” [Ivi, 376].

L'io che si sente trasportato fuori di sé *esperisce direttamente l'essere più che l'io stesso* e ritorna alla sua apertura costitutiva ad altro da sé: è questa esperienza *estetica* di relazione che produce non tanto valori quanto un orientamento di senso nella vita ordinaria. L'ideale non nasce come un costrutto razionale, ma come desiderio di inseguire e riprodurre il *bene* e il *bello* di cui si è fatta esperienza.

Conclusioni

Nell'introduzione ho sostenuto che al centro del mio interesse per Durkheim, che riguarda l'insieme delle sue opere malgrado qui mi sia concentrata solo su *Le Forme*, risiede nella definizione di quale sia il *vero oggetto* della sociologia.

Alcuni critici hanno osservato qualcosa di strano negli scritti di Durkheim. In essi il termine “società” si presenta molto di frequente e potremmo dire in maniera strategica [...]. Eppure – ed è qui la stranezza – “società” è un termine che non definisce mai [Poggi 2000, 119].

Come mai questa definizione mancante? La ragione profonda che mi ha fatto ritenere fecondo l'uso del pensiero di Bateson come griglia interpretativa del ragionamento di Durkheim risiede nel fatto che, pur avendo vissuto e lavorato in contesti storici così diversi, Durkheim e Bateson hanno sviluppato un percorso intellettuale molto simile. Entrambi, infatti, sono partiti dall'individuazione della *relazione come costitutiva* dell'esperienza del vivente per approdare, alla fine della loro vita, alla dimensione del sacro. Ritengo, inoltre, che per entrambi il sacro, malgrado l'insistenza di Durkheim sul carattere morale della religione, non costituisca tanto un approdo di tipo etico quanto il riconoscimento di una *necessità strutturale* dell'esperienza specificamente umana.

È questo il nodo fondamentale al centro della mia ricerca: quando al ragionamento epistemologico si offre come base originaria la relazione come costitutiva degli stessi termini della relazione sembra che la tappa *logicamente* successiva sia *necessariamente* la trascendenza, anzi, per essere più precisi, l'inevitabile immanenza della trascendenza. Detto in altri termini: una volta riconosciuta la relazione come costitutiva questa apre la via alla trascendenza e da questo momento può accadere di tutto, anche Dio [Muraro 2003].

Prendendo la questione da questo versante, non stupisce che il grande sociologo sia stato poco compreso o mal interpretato¹¹: il tentativo di Durkheim

¹¹ Anche questo aspetto, più biografico che teorico, mi ha suggerito l'accostamento fra i due autori. Infatti, Bateson, come Durkheim, soffrì molto non solo per la scarsa comprensione di ciò che voleva *veramente* dire nei suoi scritti ma anche per la trasformazione di alcune sue teorie, in particolare quella sul doppio-vincolo, in formule *prêt-à-porter* da applicare meccanicamente alla soluzione di alcune patologie, soprattutto alla schizofrenia, tanto che lasciò il gruppo di Palo Alto condannandosi a una vita dal punto di vista professionale incerta, soprattutto sul piano economico, e dal punto di vista esistenziale segnata

che percorre tutte le pagine de *Le Forme* è, a mio parere, quello di definire l'unico vero oggetto della sociologia, quello cioè che la rende una “scienza legittima”, fornendo in questo modo una lezione difficile da imparare, perché *il vero oggetto della sociologia... non si vede!* Compito della sociologia è tentare di afferrare l'inafferrabile: “adottare l'ottica relazionale significa collocarsi a un livello di realtà non visibile, ma egualmente reale, per il quale la relazione è il *tertium*” [Donati 1991, 71].

La scienza, almeno da Cartesio in poi, ci ha abituato a studiare e a guardare le “cose”, ma l'oggetto della sociologia è la relazione e *la relazione non è una cosa*, almeno non nei termini dell'oggettività visibile. Da questo punto di vista, la *cosa* per Durkheim “è un'affermazione metodologica e non ontologica, dal momento che sta a indicare un atteggiamento del pensiero” [Stedman Jones 2002, 66]. Quello che possiamo vedere con le premesse epistemologiche della scienza cartesiana sono esclusivamente i termini delle relazioni e poi ragionare su come essi si muovano l'uno verso l'altro o l'uno contro l'altro. Quello che rimane *invisibile* è la relazione in sé; “la struttura che connette” [Bateson, Bateson 1987]. Tale struttura invisibile è, tuttavia, reale: è *qualcosa* di cui si può fare esperienza anche se tale esperienza è *di per sé*, per forza di cose, incomunicabile. Per questo gli esseri umani hanno creato il simbolico; il simbolo non nasce per *rappresentare* la cosa cui si riferisce e ancor meno ne è una *traduzione*: il simbolico risponde al bisogno umano di rendere conto dell'inesprimibile *relazione e integrazione fra le cose*, e il senso di questa integrazione va cercato anche nel superamento delle dicotomie fra mente e corpo, materia e spirito o, nei termini durkheimiani, tra apriorismo ed empirismo. Antinomie tutte derivate dal *paradosso della duplicità della natura umana*. Secondo Rawls, infatti, Durkheim supera tali dualismi elaborando “qualcosa di completamente nuovo”: “l'essere sociale di Durkheim conserva la capacità di percepire direttamente il mondo naturale. Anche se può verificarsi una lotta interna tra impulsi individuali e sociali [...] i due tipi di impulsi non appartengono a due regni completamente diversi, uno della ragione e uno della materia [...]”

dalla ricorsività di crisi depressive. Sul percorso biografico e intellettuale mi sono riferita a Deriu [2000].

entrambi gli impulsi sono naturali, entrambi sono necessari, e il progresso umano nella storia è reso possibile perché i due diversi individui possono, per così dire, condividere certe informazioni l'uno con l'altro" [2002, 305]. Malgrado l'evidente contraddittorietà dei riferimenti all'interno de *Le Forme*, mi sembra che la mia interpretazione del simbolico nei termini di passaggio tra "mondi diversi" sia sostenuta da Durkheim stesso nella conclusione del suo libro. Quando l'autore sostiene che i riti – oltre che un mezzo per esprimere *al di fuori* sentimenti *interni* agli individui – contribuiscono a crearli; quando afferma che i sentimenti collettivi non possono divenire coscienti se non fissandosi su oggetti fisici, assumendo inevitabilmente in questo modo "una specie di natura fisica"; quando sottolinea che la facoltà di idealizzare "non è un lusso" ma una condizione strutturale per l'esistenza dell'essere umano *in quanto umano* e contemporaneamente che l'aver mostrato la natura sociale della religione non significa "dire che essa si limiti a tradurre, in un altro linguaggio, le forme materiali della società e le sue necessità vitali immediate" [Durkheim 2005, 487] sta, a mio avviso, cercando di aprire la via a una nuova scienza che, come la religione, sappia tenere insieme elementi apparentemente eterogenei, cose viventi e non viventi, mentali o spirituali, *messaggi di tipologia logica diversa* in un solo sguardo, in una sola epistemologia. Nella mente, per Durkheim come per Bateson, non ci sono cose ma solo idee, e addirittura questo è espresso in termini quasi cibernetici nella concezione durkheimiana di anima: per l'uomo primitivo essa non può essere totalmente separata dal corpo e gli organi che ne sono la "sede riconosciuta" ne sono anche "la forma esteriore, la manifestazione materiale" [Ivi, 107]. Non vi è dunque proiezione di idee mentali che possa lasciare immutata l'idea stessa: gli strumenti fisici (compreso il cervello) non sono semplici mezzi ma veri e propri supporti, ossia sono parte integrante dell'idea che veicolano.

Per questi motivi, non condivido appieno le interpretazioni che vedono nel sacro l'insieme dei valori cui la società aspira, né l'immaginario di ciò che desideriamo essere: nel sacro il puro e l'impuro, il meglio e il peggio di noi convivono, sono *integrati* e non separabili: "considerare la religione soltanto nel suo aspetto idealistico significa semplificare arbitrariamente le cose" [Ivi, 484].

La religione, dunque, lungi dall'ignorare la società reale e farne astrazione, ne è quindi l'immagine; ne riflette tutti gli aspetti, anche i più volgari e ripugnanti. Tutto vi si ritrova e se, il più delle volte, vi si vede trionfare il bene sul male, la vita sulla morte, le potenze della luce su quelle delle tenebre, è perché così accade nella realtà. Infatti, se il rapporto fosse invertito, la vita sarebbe impossibile; ma di fatto, essa si conserva e tende anzi a svilupparsi [Ivi, 485].

La religione, allora è proprio la scienza dell'integrazione e Durkheim è uno fra i primi e più grandi sociologi *relazionali*: l'individuo e la società non sono parti interagenti di un sistema ma è l'interazione ad essere il sistema per entrambi. Ed è in questo modo che si può comprendere meglio il carattere strutturale, fondante e precontrattuale del sacro e l'utilità di una lettura cibernetica della sua opera. Come scrive Dal Lago: "L'intuizione capitale di Bateson è che qualsiasi *relazione* [...] funziona secondo criteri diversi dalla logica finalistica mezzi-fini con cui gli uomini vorrebbero governare i loro affari e il loro sapere" [Dal Lago 1994, 180]

Sostiene Bateson che in una scienza relazionale "le parti devono essere classificate in base alle relazioni che le legano. [...] le *relazioni* devono essere considerate in un certo modo primarie, e i termini delle relazione secondari" [Bateson 1976, 190]. Se non si potrà mai arrivare ad avere un sapere certo sulle cose, sarà possibile avere almeno una descrizione di come sono o dovrebbero essere le relazioni fra cose.

Nel contesto delle nostre società occidentali, sicuramente non secolarizzate ma eventualmente solo laicizzate (vista la quantità di violenza compiuta in nome di Dio), non credo che sia attraverso l'insistenza sull'individuo, neanche quando concepito come essere morale, che si possa tornare alla percezione del senso di integrazione. Mi sembra anzi che lo sterile egoismo e il fatto di averci creduto fermamente per tutto il moderno si sia trasformato nella *massimizzazione di una variabile*. Sostiene Bateson:

Una delle ipotesi su cui è fondata gran parte della sociologia è che la dinamica del meccanismo sociale si possa descrivere supponendo che gli individui che costituiscono quel meccanismo abbiano per fine di massimizzare certe variabili [Bateson 1976, 152].

Ma nessun sistema si può reggere su una massimizzazione del genere: c'è sempre una soglia per cui ciò che è bene – per l'organismo, per l'ambiente, per la società – può trasformarsi in elemento nocivo e tossico: l'attuale “scomparsa di dio non rivela il carattere super-umano degli uomini, ma piuttosto ribadisce la nostra finitezza” [Watts Miller 2002, 166]. Per rimanere in equilibrio, un sistema deve contenere elementi autocorrettivi che non portino all'espansione progressiva di nessuna variabile che porterebbe a un processo *schismogenetico* [Bateson 1976]¹²; d'altronde, usando un'espressione batesoniana, una foresta di querce non tende ai *massimi* ma agli *ottimi* per sopravvivere. Da questo punto di vista si comprende che l'equilibrio della società non dipende solo dall'integrazione ma anche dalla regolazione: “ciò che è in questione è una certa concezione del *limite*. [...] Il male [...] che si tratti di regolazione o di integrazione, è in ciò che eccede il limite o lo oltrepassa: nell'estensione infinita dell'orizzonte di possibilità o nella sua assoluta chiusura, nella sproporzione dell'ego (o dell'alter)., nella forza senza ostacoli delle correnti sociali” [Paoletti 2002, 240-41]. La società che disegna Durkheim, letta attraverso l'ottica cibernetica, risulta essere un sistema in cui “*la parte non può in nessun caso controllare il tutto*” [De Biasi 1994, 136]. Le forze vitali e sociali devono, proprio perché contrarie e diverse fra loro, tendere a limitarsi l'una con l'altra [Paoletti 2002]. Senza tali correttivi, “quali l'arte e il sentimento del sacro [...] il finalismo cosciente è ‘di necessità patogeno’ [...]” [Cipolla, Migliozi 1994, 203].

Esiste la possibilità di una scienza dell'integrazione di componenti eterogenee? Che sappia integrare i salti fra tipi logici che caratterizzano la comunicazione e il comportamento umano? Che sappia individuare gli eccessi e le variabili che possano contrastarli? Rispondo con le parole conclusive dell'opera di Durkheim che definiscono il compito della sociologia:

Una società è il più fiorente fascio di forze fisiche e morali di cui la natura ci offra lo spettacolo. In nessun luogo si trova una tale ricchezza di materiali diversi, por-

¹² Sul concetto di schismogenesi si veda in particolare il saggio “Bali: il sistema di valori in uno stato stazionario”, in Bateson [1976, 137-159].

tati a un simile grado di concentrazione. [...] Perciò, la sociologia sembra chiamata ad aprire una nuova via alla scienza dell'uomo. Finora si era di fronte a questa alternativa: o spiegare le facoltà superiori e specifiche dell'uomo riconducendole alle forme inferiori dell'interesse, la ragione ai sensi, lo spirito alla materia, il che voleva dire negare la loro specificità; oppure collegarli a qualche realtà sovraperimentale che veniva postulata, ma di cui nessuna osservazione può stabilire l'esistenza [Durkheim 2005, 510]

La lezione di Durkheim consiste nel dire che il sacro, in quanto elemento eterno e fondante di tutto ciò che è umano, è un'opportunità strutturale sempre a disposizione per poterci elevare al di sopra della solitudine in cui l'egoismo ci imprigiona; *gli altri* non costituiscono un ostacolo alla nostra libertà ma un'occasione immanente da cogliere per trascendere i nostri limiti: la libertà non è *dalle* relazioni ma *nelle* relazioni.

Ma c'è un punto essenziale che caratterizza una simile scienza e che la differenzia dalla scienza cartesiana: il sacro come dimensione di integrazione, definito anche come “struttura che connette”,

pieno di buchi. Se tentiamo di coprire tutta la vita con le nostre descrizioni, o se immaginiamo che la totalità di un organismo sia coperta dai suoi sistemi di messaggi, vediamo subito che occorre una dose maggiore di descrizione. Ma per quanta struttura si aggiunga, per quanto le nostre specificazioni siano particolareggiate e minuziose, i buchi rimangono [Bateson, Bateson 1989, 243].

Nessuna descrizione della realtà potrà mai essere esauriente e tener conto di tutti i dettagli che riguardano un oggetto percepito; quanto più è ampio il sistema tanto più questa impossibilità di colmare lacune diventa evidente¹³.

¹³ Per Bateson è la sola razionalità che tende per sua *natura* ad essere finalizzata, è solo una porzione della mente e non può mai esaurirne il contenuto e l'esperienza. Se fosse possibile razionalizzare tutto avverrebbe una mostruosa (impossibile) espansione della coscienza che inserirebbe *a infinitum* descrizioni di descrizioni sui propri meccanismi di funzionamento. La coscienza non ha bisogno di sapere *come* percepisce ma solo *cosa* percepisce; così come sullo schermo televisivo vediamo soltanto le immagini e non i circuiti

Inoltre, difficilmente si potranno specificare i salti tra livelli logici diversi e tra gruppi differenti di dettagli. In questo senso, “nessuna descrizione è vera [...] però è forse vero nell’eternità che la descrizione deve essere sempre a una certa distanza dalle cose descritte” [Ivi, 234]. Per sopportare buchi e lacune abbiamo solo la nozione di *interfaccia*, quei filtri che regolano e permettono di tradurre informazioni e messaggi di ogni tipo in altri tipi; *soglie* che si trovano tra un qualsiasi *fuori* e un qualsiasi *dentro*. Il sacro costituisce proprio un’interfaccia di questo tipo e, in questo contesto, può essere ulteriormente compreso il significato simbolico del totem: il simbolo non è solo ciò che rimanda a un’integrazione altrimenti indescrivibile ma *indica un passaggio*, una soglia per “l’attraversamento dei contesti” [Iacono 2000]. Nell’effervescenza delle cerimonie è necessario un coinvolgimento emotivo totale, un prendere alla lettera ciò che avviene: il rito “è all’origine della *naturalizzazione*, cioè di quel processo che fa apparire come naturali, eterne e imm modificabili eventi e relazioni che invece sono artificiali, storici e modificabili” [Ivi, 192]. Ma è anche importante e necessario sapersi tirare fuori da un contesto e riconoscere le differenze fra i contesti: allora il totem come *soglia* permette anche il *ritorno* alla vita di tutti i giorni. Il sé *ridotto* a coincidere di nuovo solo con il suo Io ha, però, le immagini del totem che ritrova un po’ ovunque e addirittura possiede un totem individuale che gli permette di ricordare il contesto dell’esperienza *dell’essere parte di*, e di riconoscere il contesto ordinario come solo *uno* dei possibili livelli di realtà perché noi umani abbiamo “la facoltà di saper entrare e uscire dai molti universi di significato che ci troviamo a vivere. [...] siamo [...] in grado di dare un senso ai confini e di padroneggiare le molteplici cornici che ci fronteggiano e ci circondano” [Ivi, 184].

In questo quadro, si comprende il senso dei riti negativi e le interdizioni: il loro scopo è proteggere *tale passaggio* perché, come più volte ripete Durkheim, una volta compiuto “niente è più come prima”.

che rendono possibile la costruzione delle immagini stesse; si veda in particolare il saggio *Stile, Grazia e informazione nell’arte primitiva*, in *Verso un’ecologia della mente*.

Infatti, in virtù della barriera che separa il sacro dal profano, l'uomo può entrare in rapporti intimi con le cose sacre soltanto a condizione di spogliarsi di ciò che vi è in lui di profano. [...] Il culto negativo è quindi, in un certo senso, un mezzo in vista di un fine: esso è la condizione per accedere al culto positivo. Non si limita a proteggere gli esseri sacri contro i contatti volgari; agisce sul fedele di cui modifica positivamente lo stato. L'uomo che si è sottomesso alle interdizioni prescritte non rimane quello che era prima. Prima, era un essere comune [...]. Dopo, è più vicino al loro livello [...] [Durkheim 2005, 369].

Si tratta, in definitiva, di evitare il contatto tra esperienze di livello logico differente; la barriera che separa il sacro e il profano è l'interfaccia che *regola la comunicazione* fra i due mondi. Bateson fa riferimento al “bisogno di limitare o regolare la conoscenza o la comunicazione che separano le specie e i generi, le *discontinuità* [...]” [Bateson & Bateson 1989, 132]. Per questo il sacro è una regione dove *persino gli angeli esitano a mettere piede*. Scrive, infatti:

Io sono persuaso che qui siamo di fronte a qualcosa di molto importante e significativo, e che se vogliamo conservare il “sacro” sia necessaria una qualche forma di *non-comunicazione*. La comunicazione è indesiderabile [...] perché in qualche modo altererebbe la natura delle idee. [...] ci sono molte questioni e molte circostanze in cui la *coscienza* è indesiderabile e il silenzio è d'oro, sicché la segretezza può fungere da *segno* per indicare che ci stiamo avvicinando al terreno del sacro [Ivi, 127].

Il fenomeno del sacro può essere inteso, da questo punto di vista, come una forma di “occultamento”. In realtà, quello che, con approccio scientifico, ha compiuto Durkheim ne *Le Forme* è proprio il “disvelamento” dell'essenza del sacro come integrazione della società, che abbiamo visto però essere non consapevole per i membri del clan. “Che effetto avrebbe su di loro tale ‘disvelamento’? È possibile riconoscere la realtà sociale fino in fondo come una costruzione sociale? Non è comunque sempre necessaria una certa dose di ‘opacità’?” [Santambrogio 2002, 118]. Il sacro, da questo punto di vista, non si può propriamente conoscere, si può solo riconoscere e accettare; l'*epistemologia del sacro* – espressione batesoniana – sta a indicare che “la verità del *sacro* non è

nella conoscenza ma nella non-conoscenza. Se può darsi una conoscenza del sacro, questa è esclusivamente contemplativa – una conoscenza che si arresta (o esita) davanti alle sue manifestazioni, che tutt'al più ne riconosce l'operare, ma certamente non può conoscerne il senso" [Dal Lago 1994, 183-184]. Se la scienza (la sociologia) deriva dalla religione allora essa deve necessariamente ri-prendere coscienza del suo essere *metafora* e di costituirsi come "un sapere che sa di non poter sapere più di quanto la logica immanente alle idee gli concede" [Ivi, 184]. Bisogna, cioè, che la scienza sappia che la conoscenza della *relazione* mina alle basi il suo senso di onnipotenza e di controllo.

All'immagine del soggetto autonomo, razionale e capace di controllo non va sostituita un'altra immagine. Mary Catherine Bateson – figlia collaboratrice e co-autrice di Gregory – risponde alla proposta di Etty Hillesum attraverso un'indicazione *metodologica* relativa a un "altro uso del proprio sé come base per il pensiero metafisico": la possibilità dell'autocoscienza come modalità di comprensione *empatica* degli altri; l'opportunità di una conoscenza che utilizzi più modalità espressive – è possibile comprendere meglio qualcosa "danzandola"? O, addirittura, è possibile "gregorizzare" un'idea?

Le religioni offrono per definizione sistemi, ossia modelli mentali, in cui si può entrare, così come io potrei cercare di entrare nella metafora del 'pensare come Gregory' [...]. Filtrare qualcosa attraverso un modello mentale del genere significa modificarlo: ciò che esce è diverso [Bateson & Bateson 1989, 294].

Proprio in riferimento all'opera di Durkheim, Mary Catherine scrive:

Per il credente, o per chi sia disposto a sospendere lo scetticismo, una religione è un modello ricco e dotato di struttura interna, che sta in una relazione metaforica con la vita nel suo complesso e di cui ci si può servire per pensare. Nella cosmologia totemica degli aborigeni australiani esisteva un sistema che metteva in relazione le specie e le forze naturali e le istituzioni umane, le piante e gli animali, il vento e il tuono, la circoncisione e il boomerang; il sistema definiva la posizione dell'uomo in quella complessa totalità e gli consentiva di usare il senso di quelle molteplici relazioni nelle decisioni della vita. [...] Per la maggior parte degli esseri

umani nel corso della storia, la struttura che collegava la loro vita individuale alla complessa regolarità del mondo in cui vivevano era una religione, una vasta metafora che consentiva alla gente comune di pensare a livelli di complessità integrata altrimenti impossibili [Ivi, 294].

Riferimenti bibliografici

BATAILLE, G.

1991 *Attrazione e repulsione*, in D. Collier (a cura di), *Il Collegio di Sociologia*, 1937-1939, Bollati Boringhieri, Torino.

BATESON, G.

1976 *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976.

BATESON, G. e BATESON, M. C.

1989 *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro* (1987), Milano, Adelphi, 1989.

BERGER, P.

1969 *La sacra svolta. Elementi per una teoria sociologica della religione* (1967), Milano, SugarCo.

1995 *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea* (1969), Bologna, il Mulino.

BYNUM WALZER, C.

2001 *Sacro convivio sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo* (1987), Milano, Feltrinelli.

CINI, M.

2000 *Il sacro in Bateson: né soprannaturale né meccanico*, in Deriu M. (a cura di), *Gregory Bateson*, Milano, Mondatori, 270-286.

CIPOLLA, C. e MIGLIOZZI, D.

1994 *La centralità della relazione. Da Bateson all'analisi sociologica: cenni introduttivi*, in Sergio Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*, Milano, Anabasi, 191-206.

DAL LAGO, A.

1994 *Sulla non-conoscenza*, in Sergio Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*, Milano, Anabasi, pp. 176-190.

DE BIASI, R.

1994 *Ecologia della mente e interpretazione sociologica*, in Sergio Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*, Milano, Anabasi, pp. 135-154.

DERIU, M.

2000 *Gregory Bateson. Il pensiero del vivente e la vita di un pensiero*, in Deriu M. (a cura di), *Gregory Bateson*, Milano, Mondadori, pp. 1-104.

DONATI, P.

1991 *Teoria relazionale della società*, Milano, Franco Angeli.

DURKHEIM, É.

2005 *Le forme elementari della vita religiosa* (1912a), Roma, Meltemi.

ELIADE, M.

1973 *Il sacro e il profano* (1964), Torino, Bollati Boringhieri.

FELE, G.

2002 *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in Rosati M., Santambrogio A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 205-234.

FERRETTI, F.

2005 *Cosa ci dice il cervello sui segreti della natura umana?*, in “il Manifesto”, 23 settembre.

HILLESUM, E.

1990 *Lettere 1942-1943* (1986), Milano, Adelphi.

IACONO, A. M.

2000 *Questo è un gioco? Metacomunicazione e attraversamento dei contesti*, in Deriu M. (a cura di), *Gregory Bateson*, Milano, Mondadori, pp. 183-194.

MURARO, L.

2003 *Il Dio delle donne*, Milano, Mondadori.

PAOLETTI, G.

2002 *Il quadrato di Durkheim. La definizione del legame sociale e i suoi critici*, in Rosati M., Santambrogio A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 235-261.

POGGI, G.

2003 *Émile Durkheim* (2000), Bologna, Il Mulino.

RAWLS, A. W.

2002 *Il dualismo di Durkheim: una posizione anti-kantiana e anti-razionalista*, in Rosati M., Santambrogio A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 263-308.

ROSATI, M.

2002 *Solidarietà e sacro*, Roma-Bari, Laterza.

SANTAMBROGIO, A.

2002 *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in Rosati M., Santambrogio A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 111-140.

STEDMAN JONES, S.

2002 *Rileggere Durkheim*, in Rosati M., Santambrogio A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 61-78.

VARELA, F. J., THOMPSON, E. e ROSCH, E.

1993 *La via del mezzo de la conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza* (1991), Feltrinelli, Milano.

WATTS MILLER, W.

2002 *Alla ricerca di solidarietà e sacro*, in Rosati M., Santambrogio A. (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 141-168.

William S. F. Pickering

Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim

Introduzione

È piuttosto miope cercare di presentare il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Émile Durkheim senza prima prendere in esame il posto che esse ebbero nel suo pensiero in generale. Il compito, che qui deve essere necessariamente affrontato in modo sintetico, è complicato ulteriormente dal fatto che Durkheim, fondatore della sociologia in Francia, usa raramente la parola “emozione”, eccezion fatta per alcune occasioni in cui si riferisce alle emozioni collettive.

Tra i vari significati presentati nell'*Oxford English Dictionary*, il più pertinente definisce l'emozione come “uno stato mentale impetuoso o eccitato”, e con riferimento alla psicologia parla di un “sentimento mentale o affezione (come dolore, desiderio, speranza ecc.) in quanto distinto da cognizioni o volizioni”. Da questo significato si può dedurre che emozionale va di pari passo con non-razionale, come, per esempio, quel tipo di esperienza umana che sta al di là del razionale.

Quest'ultimo punto è particolarmente pertinente allorché si prende in considerazione il pensiero di Durkheim, poiché una conoscenza superficiale di esso porta ad assumere che il concetto di emozione sia un alleato ben spigoloso della sua analisi del sociale. L'emozione sembra non trovare posto in quella che è una concezione essenzialmente e interamente razionale del-

* Il presente testo è stato pubblicato nel volume *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, a cura di John Corrigan, Oxford University Press, Oxford 2004. Si ringrazia la Oxford University Press per la gentile concessione dei diritti.

la società, basata su fattori fondamentalmente cognitivi e storici. Durkheim fondò la sua impresa sociologica sull'equazione che, al fine di comprendere i fenomeni sociali, il sociale deve necessariamente essere spiegato in termini sociali. Ciò diventa particolarmente esplicito nel suo studio del suicidio, in cui la tendenza al suicidio da parte di particolari gruppi è "spiegata" da altri fattori sociali, riferendo questa propensione alla condizione degli scapoli, a quella delle vedove, o a quella di coloro che abbracciano determinate credenze religiose, e così via. Inoltre, le statistiche relative agli scapoli, confrontate con quelle relative agli sposati, vengono presentate con osservazioni che sono difficilmente intrise con considerazioni sulle emozioni [cfr. Durkheim 1969a]. I fatti sociali non possono mai essere spiegati mediante fatti psicologici.

Ma esiste un altro possibile modo di guardare alla posizione durkheimiana. La sua frustrazione nell'accordare uno spazio significativo alla psicologia all'interno della sociologia deriva dal suo essere, a detta generale, prima di tutto un cartesiano. In poche parole, si potrebbe dire che ciò fece sì che egli adottasse un approccio alla conoscenza e all'azione piuttosto cerebrale. L'uomo è in primo luogo un animale pensante, il cui pensiero è guidato dalla logica. Quel che guida, e che dovrebbe guidare, uomini e donne, è il cervello, non il cuore.

Ancora, Durkheim, che ebbe una formazione filosofica, era imbevuto di pensiero kantiano. Il kantismo infatti era molto popolare alla fine dell'Ottocento, soprattutto mediante la mediazione del neo-kantismo di Renouvier, che influenzò Durkheim [cfr. Stedman Jones 2000, 38-40]. Indipendentemente dal tipo di kantismo a cui si faccia riferimento, la priorità è data all'elemento razionale, con la conseguenza che quello emozionale passa in secondo piano.

Durkheim sosteneva che ogni conoscenza dell'esperienza viene mentalmente mediata, ed è ricavata dalla nozione di rappresentazione [cfr. Pickering 2000, capp. 1 e 6]. Per Durkheim, le rappresentazioni collettive "non possono costituirsi se non incarnandosi in oggetti materiali, cose, esseri d'ogni genere, figure, movimenti, suoni, parole ecc., che le rappresentino esteriormente e le simbolizzino (...)" [Durkheim 1996a, 355]. Ciò lascerebbe pensare in prima battuta che, in se stesse, nel loro meccanismo di funzionamento, esse non

sono basate sulle emozioni umane, per quanto possano rappresentarle. Esse mediano le emozioni, e dunque sono tecniche che operano sulle emozioni.

Qui sorge, tuttavia, un altro problema. Durkheim, come molti suoi contemporanei, quando si riferisce al razionale cerca di distinguerlo chiaramente dal non-razionale. Ma il non-razionale è concepito come una categoria residuale. Esso contiene tutto ciò che è non razionale e ciò ne fa un concetto difficile da maneggiare in tutte quelle circostanze che possono essere viste in termini dicotomici – razionale/irrazionale o razionale/non-razionale. Chiaramente, nel non-razionale vi sono elementi che sono cognitivi e fattuali, che non hanno alcun contenuto emozionale, così come ve ne sono altri di natura emozionale [cfr. Mellor 1998, 73-114]. Fatti relativi alla natura del cosmo, come anche relativi all'evoluzione della specie umana, o fatti fisici relativi al corpo umano, in sé non hanno alcuna sfumatura emozionale. D'altra parte, nella sfera sociale, insieme ad altri fenomeni sociali, esistono di fatto componenti emozionali, per esempio, nella violazione di un tabù sacro, o nella rottura di un matrimonio. Durkheim senza dubbio considera queste componenti, ma esse sono concepite di secondo ordine, di contorno o secondarie, rispetto all'analisi primaria di quei fenomeni che deve essere razionale, o meglio "scientifica". Quel che davvero conta è che la dimensione emozionale non è considerata il punto di partenza, il materiale grezzo per la comprensione della società. Durkheim incontra una serie di difficoltà quando prende in esame "fattori secondari". Nel corso di queste pagine useremo il concetto di "irrazionale" nel senso di ciò che non è razionale e/o scientifico, cioè solo residuale.

1. Ancora sulla vicinanza tra psicologia e sociologia

Nel corso dello sviluppo delle scienze sociali e umane nel diciannovesimo secolo, la psicologia venne identificata con quella disciplina che ha per oggetto lo studio delle emozioni. Durkheim, il Cristoforo Colombo della sociologia, come fu definito da un suo concittadino francese, riconobbe fin da subito la psicologia come una disciplina con un proprio statuto scientifico ma, allo

stesso tempo, in modo del tutto corretto, vide il bisogno di tracciare dei confini tra la psicologia stessa e la sociologia. Tuttavia, con ciò la sua posizione implicava anche che le emozioni potevano giocare solo una parte limitata nello sviluppo della sociologia¹. La sociologia iniziava “là fuori” nel sociale, non con gli impulsi emozionali o le violente manifestazioni emotive dell’individuo.

Una delle questioni relative allo studio scientifico delle emozioni riguarda il fatto che l’emozione in sé è soggetta a una intensità variabile. Una persona fa esperienza di diversi livelli di emozione che influenzano il comportamento. Al contrario, nella sociologia di Durkheim, non c’è spazio per la gradazione dei fenomeni, per esempio, per i gradi della vita familiare, delle istituzioni, del totemismo, delle rappresentazioni, e così via. I fenomeni sociali, per Durkheim, o esistono o non esistono. Vi possono essere, e infatti vi sono, differenti forme di questi fenomeni, ma non esistono gradi di intensità. Durkheim ammetteva esplicitamente la difficoltà di maneggiare il concetto di emozione. Nel saggio sulle classificazioni primitive del 1913, egli scriveva che “ora, l’emozione è per natura refrattaria all’analisi o, almeno, vi si presta difficilmente, data la sua complessità”. [Durkheim e Mauss 1976, 140].

Una volta scritte queste parole, tuttavia, egli si riferisce alle emozioni come a una via d’uscita da un problema che egli stesso aveva posto in ambito epistemologico. In precedenza, in quest’articolo scritto insieme a Marcel Mauss, egli si era dato il compito di mostrare che categorie come il tempo e lo spazio hanno un preciso rapporto con i fenomeni sociali. Al termine di quello che appare un esercizio di analisi strutturalista del sociale spiegato mediante il sociale stesso, egli improvvisamente chiama in causa una dimensione fortemen-

¹ La guida durkheimiana allo studio della sociologia – il suo manuale del 1895, *Les Règles de la méthode sociologique* – contiene pochissime se non nessun riferimento alle emozioni. In essa troviamo il primo precetto della sociologia, ossia che il sociale deve essere spiegato mediante il sociale. Di sicuro, se le emozioni fossero state in qualche modo centrali per la sociologia, questa centralità sarebbe stata loro riconosciuta. Il punto è che Durkheim intendeva stabilire la conoscenza del sociale basandola sulla storia e sull’etnografia, non sulla comprensione delle emozioni. Jonathan Fish ha difeso l’idea secondo cui bisognerebbe riconoscere con più accuratezza il posto che la dimensione emozionale ha negli scritti di Durkheim. Cfr. per esempio Fish (2002, 202-223).

te emozionale. Cercando di comprendere come le nozioni di “classi” possano essere sorte, egli ammette di non sapere quali forze possano aver incoraggiato l’uomo a dividere le cose e a creare le classi. E poi continua: “Sono, dunque, gli stati dell’anima collettiva che hanno dato vita a questi raggruppamenti; e, per giunta, questi sono stati manifestamente affettivi. Vi sono affinità sentimentali tra le cose così come tra gli individui, e si classificano proprio secondo queste affinità” [Ivi, 138].

Rodney Needam ha sostenuto che questa inaspettata intrusione nell’argomento di Durkheim ha l’effetto di indebolirlo considerevolmente [Needam 1963, xxii]. Questo perché nel contesto di un’argomentazione logica sarebbe stata inserita una dimensione non-logica, nella forma dell’emozione. Nakayima non ritiene invece che ciò rappresenti una difficoltà. Anch’egli riscontra nell’epistemologia durkheimiana l’introduzione di una dimensione emozionale, ma questa non entra in conflitto, egli sostiene, con quella logica [Nakajima 2001, 34]. Personalmente ho sostenuto in altre occasioni che mentre nel saggio del 1903 il tema della classificazione non viene messo in rapporto con la religione, nelle *Forme elementari* la religione diventa un fattore chiave nell’emergere delle categorie [cfr. Pickering 1993, 57]. E, come vedremo seppur brevemente, Durkheim sostiene che la religione ha una forte componente emozionale. Dunque, si potrebbe sostenere che le categorie emergono mediante fattori di tipo emozionale. Una tesi di questo genere apre questioni che non possono essere affrontate qui. Bisogna però notare che Durkheim non ha mai parlato dell’emergere delle categorie esattamente in questi termini.

In generale, la tesi dell’approccio apparentemente anti-emozionale di Durkheim sembra solo parzialmente giustificata. Che siano o meno simpatetici con questa posizione, gli interpreti oggi considerano i fattori emozionali come una parte integrante dell’opera di Durkheim, in un modo che gli interpreti del passato avevano invece disconosciuto. Così, il problema non è tanto ammettere il posto delle emozioni all’interno della sociologia, quanto piuttosto precisare il modo in cui per esse possa essere trovato uno spazio e in cui possano essere studiate.

2. *Le emozioni nella religione: cenni introduttivi*

A partire da queste considerazioni generali, possiamo ora volgerci all'area della religione, quella in cui, nel contesto del pensiero di Durkheim, si possono con certezza riscontrare i maggiori riferimenti alla dimensione emozionale. La maggior fonte scritta è senza dubbio il suo classico studio, *Le forme elementari della vita religiosa*, del 1912. Le sue conclusioni sulla natura della religione e il suo ruolo nella società erano basate su materiale etnografico delle più antiche società pre-letterate note allora agli studiosi. Tra le critiche più forti che furono avanzate contro quest'opera, vi era quella che metteva in discussione l'assunto secondo il quale lo studio delle tribù australiane potesse offrire una comprensione affidabile della religione anche delle società avanzate, soprattutto di quelle europee del ventesimo secolo. La posizione di Durkheim implicava la legittimità di una simile connessione, ma il modo in cui egli saltò a piè pari le critiche che gli venivano mosse in questa direzione non costituisce una garanzia.

Il punto è stato sollevato per via della natura di quelle che un tempo venivano concepite come società "primitive". Durkheim è stato assai lodato come "antropologo da scrivania", per la sua capacità di utilizzare e interpretare i dati etnografici riportati da coloro che lavoravano direttamente sul campo. Egli sostenne in modo convincente che le società primitive erano molto più complesse di quanto ritenesse la maggior parte delle persone al suo tempo. Tuttavia, egli era convinto che in esse si potessero trovare forme elementari², suscettibili poi di applicazione universale. D'altra parte, insieme ad altri, egli era convinto che queste società fossero mosse e motivate da forze irrazionali

² Pickering scrive "elemental (preferable to elementary)". Nelle traduzioni inglesi delle *Forme elementari*, "elementary" è ancora la traduzione invalsa del francese "élémentaires", ma si fa strada tra gli studiosi di Durkheim la preferenza per la traduzione con "elemental", che dovrebbe rendere meglio il carattere non privo di complessità, secondo Durkheim, della religione totemica. Data l'ampiezza semantica del concetto di "elementare" in italiano, la traduzione italiana non sembra presentare lo stesso problema di quella inglese, o almeno non con la stessa urgenza (n.d.t.).

in misura molto maggiore di quanto fosse per le moderne società occidentali. Qui egli intendeva forze emozionali. Se il passaggio dalle società pre-letterate a quelle moderne fosse stato improvviso o graduale era un punto che portò Durkheim a entrare in conflitto con il filosofo Lévy-Bruhl. Durkheim si opponeva alle tesi della rottura improvvisa, cosicché la sua era la posizione di un evolucionista nel senso generico dell'espressione. Una caratteristica di questo processo graduale era che le società erano andate sviluppandosi in direzione di un modo di vita che era sempre più razionale e, di conseguenza, meno emozionale. Come scrisse nel 1899 in riferimento ai cambiamenti di atteggiamento nei confronti dell'individuo nel corso di un lungo arco temporale,

dal fatto che la sensazione è il punto di partenza da cui si sviluppano le funzioni intellettuali superiori mediante combinazione, non ne consegue che la mente di un adulto istruito consista, soprattutto oggi, di sensazioni. Al contrario, l'importanza del loro ruolo diminuisce man mano che l'intelligenza si sviluppa [Durkheim 1899, in Wolff 1960, 353].

Quel che vale per l'individuo vale anche per la società. Evoluzione significa, per Durkheim, lo sviluppo del razionale a spese del non-razionale, cioè delle sensazioni. E se questo può essere detto per la società in generale, lo si può dire a maggior ragione per la religione, che sta al cuore della società. Infatti, allorché si prende in considerazione il destino futuro della religione, già in parte presente nella società contemporanea, e cioè il culto dell'individuo, la dimensione emotiva legata al culto e alla sua natura corporea diventa minimale.

3. *Concetti affini*

È stato anche notato che Durkheim usa solo di rado la parola "emozione" da sola. E tuttavia è chiaro che egli si riferisce ai quei fenomeni che rientrano nella sfera del non-razionale che nel linguaggio quotidiano vengono fatti rientrare nella categoria dell'emozionale. Si è costretti a ricercare dei sinonimi

come sensazione, eccitamento (excitation), sovraeccitamento (surexcitation), delirio, fermento, e forza. Quest'ultima parola ricorre certamente con grande frequenza. Questi e altri termini simili solitamente fanno da accompagnamento a determinate azioni sociali e religiose. Essi sono usati descrittivamente in congiunzione con azioni religiose, come i rituali. In breve, essi sono come degli indicatori della presenza di un'emozione: probabilmente, di essi si può dire poco altro.

3.1. *La forza dinamogenetica della religione*

Come abbiamo notato in precedenza, quando Durkheim parla dell'emozione egli tende a riferirsi al collettivo. In questo senso, è all'emozione del gruppo, non a quelle dell'individuo, che egli si riferisce. Uno degli esempi più chiari di ciò che egli intendeva per emozione collettiva viene da un discorso fatto all'impronta in una conferenza che egli tenne nel 1914. In quell'occasione, egli affermava che

Al di sopra dei dogmi e di tutte le confessioni, esiste una fonte di vita religiosa, vecchia come l'umanità e che non può essiccarsi; è quella che risulta dalla fusione delle coscienze, dalla loro comunione in un unico pensiero, della loro cooperazione a una medesima opera, dell'azione moralmente tonificante e stimolante che ogni comunità di uomini esercita su di noi (...) esistono in noi, fuori di noi, forze religiose che dipende da noi liberare, chiamare alla vita, che noi non possiamo non generare per il solo fatto che ci avviciniamo gli uni agli altri, che pensiamo, sentiamo, agiamo in comune [Durkheim 1996b, 338-339].

In queste parole ritroviamo la tesi generale di Durkheim sulle componenti emozionali che sorgono in contesti socio-religiosi che si danno allorquando si radunano insieme tutti coloro che hanno comuni legami religiosi. Date le giuste circostanze, il raggrupparsi degli individui dà vita a forze irrazionali.

Queste forze incoraggiavano Durkheim a sostenere che la religione è una realtà, ossia, una realtà sociale e non spirituale. Essa induce gli individui a comportarsi in modi che, altrimenti, essi non prenderebbero in considerazio-

ne, come per esempio prendere parte a un rituale, o credere a divinità delle quali non vi è alcuna prova empirica, persino ad assumere comportamenti ascetici, che implicano dolore. Dunque, la religione non è un'illusione. Proprio la realtà del comportamento religioso rendeva Durkheim critico nei confronti di quei razionalisti vecchia maniera che vedevano nella religione nient'altro che un fenomeno deleterio che deve essere sradicato. Lo scetticismo religioso di Durkheim non era di questo tipo! I liberi credenti che assistettero a quella conferenza erano deliziati da toni così positivi sulla religione. Prendere parte a delle pratiche religiose significava per le persone diventare capaci di sollevarsi al di sopra dell'ordinario e del mondano – sentirsi persone più forti, migliori, capaci di fare di più. Durkheim faceva riferimento a questa come alla funzione dinamogenetica (*dynamogénique*) della religione [Ivi, 336-337]. Nella sua divisione della religione nelle due componenti del rituale e della credenze, egli vedeva in qualche modo all'opera in entrambe lo stesso genere di forze. Tuttavia, la credenze religiosa non offre una conoscenza "scientifica" del mondo, perché alla conoscenza religiosa sfugge la verità. In passato, accettare la conoscenza religiosa era una questione di prudenza, poiché essa era l'unica disponibile e in più era necessaria per la solidarietà della società stessa. Quel che conta è che la religione mette a disposizione del credente un'energia e una forza maggiori di quelle di cui dispone normalmente, mediante la partecipazione al rituale. In questo modo l'energia emozionale viene liberata.

Di certo questa forza, questa energia spumeggiante, è essenzialmente psicologica, poiché essa proviene da individui coinvolti in una determinata situazione sociale. Il contesto religioso stimola sensazioni umane fondamentali, che non sarebbero mai sorte in altri contesti. Ancora una volta siamo di fronte all'eternamente fluttuante disciplina della psicologia. A questo fine, per dirlo in termini semplicistici, Durkheim sembra voler sostenere che il sociologo analizza la componente sociale – il catalizzatore – che causa l'emergere delle forze irrazionali, ma che è lo psicologo che poi studia la natura di quelle forze.

Per sottolineare la sua differenza dallo psicologo, Durkheim sostiene che le emozioni implicate nel comportamento di gruppo sono diverse da quelle dei comportamenti individuali. Un assioma centrale del concetto durkheimiano

di emozione collettiva è che di tanto in tanto la società – gruppi, clan, nazioni – hanno bisogno di incontrarsi e trascendere la monotonia o la desolatezza della vita. Questo bisogno, nelle società, in quelle pre-letterate come in quelle moderne, è soddisfatto da grandi raduni sociali, principalmente di tipo religioso.

3.2. *Il concetto di forza*

Sparsi lungo tutti gli scritti di Durkheim sulla religione, si trovano i termini di forza (*force*) e potere (*pouvoir*). Molto popolari nella fisica dell'epoca, Durkheim li trovava appropriati nell'analisi della natura della religione. Si può parlare della religione come di qualcosa che ha un effetto diretto sulla vita delle persone, dando vita a energie psichiche. Ma da dove nasce questa energia? Certamente la fonte non può essere altra che le emozioni degli individui coinvolti in qualche aspetto della vita religiosa, come si è visto in precedenza. Quando il concetto di forza è usato nelle scienze fisiche, solitamente esso è quantificabile. La stessa cosa però non vale per l'uso che ne fa Durkheim. Egli vi fa riferimento piuttosto in un senso prossimo al linguaggio comune, non scientifico.

Ma ci si potrebbe anche chiedere se Durkheim introduca il concetto di forza per “provare” la “realtà” della religione, o se piuttosto egli sostenga che la forza è il miglior modo per caratterizzare la religione. E per quale ragione egli fu il solo, tra i durkheimiani, a richiamare il concetto di forza? Forse che gli altri ritenevano che gli svantaggi del suo uso fossero maggiori dei vantaggi?

3.3 *Il concetto di delirio*

Nelle *Forme elementari* Durkheim fa riferimento alla categoria di delirio. Egli parla di una situazione religiosa intensa, che coinvolge l'individuo, associata con uno stato di esaltazione psichica. Egli scrive:

Per questo motivo i profeti, i fondatori delle religioni, i grandi santi, in una parola gli uomini forniti di una coscienza religiosa straordinariamente sensibile,

presentano molto spesso i segni di una nervosità eccessiva e perfino patologica: queste tare fisiologiche li predestinavano ai grandi compiti religiosi [Durkheim 2005, 285].

Egli va avanti sostenendo che l'uso rituale del bere ha un effetto intossicante che può essere spiegato nello stesso modo. Ciò lo porta ad affermare che la religione non è "priva di un certo delirio" [*Ibid.*]. Durkheim poi arriva alla seguente affermazione, piuttosto sorprendente:

se si chiama delirio ogni stato in cui lo spirito aggiunge qualcosa ai dati immediati dell'intuizione sensibile, proiettando i suoi sentimenti e le sue impressioni nelle cose, non c'è forse rappresentazione collettiva che, in un certo senso, non sia delirante; le credenze religiose non sono che un caso particolare di una legge molto generale. L'ambiente sociale ci appare tutto popolato di forze che, in realtà, esistono soltanto nel nostro spirito [*Ibid.*].

Tutto ciò sembrerebbe contraddire quanto abbiamo fatto notare in precedenza, ossia che le rappresentazioni collettive sembrano essere "razionali", uno strumento strutturale di rappresentazione di "fatti" o fenomeni di natura sociale. Ora, sulla base di questa citazione, Durkheim sostiene che tutte le rappresentazioni collettive possiedono un contenuto di tipo emozionale [cfr. il commento di Alexander in Pickering 2000, 19]. Sorge allora quanto meno una domanda: come risolvere questa situazione apparentemente ambigua? Molto brevemente, si potrebbe affermare che:

1. le idee di Durkheim sulle emozioni in queste pagine sono molto generali e non sviluppate o analizzate a fondo.
2. Durkheim sembra essere ossessionato dall'idea di forza. Poiché ai suoi occhi la forza non è direttamente associata ai fenomeni sociali, essa può essere collocata solo nell'ambito dell'emozionale.

4. *L'esperienza religiosa*

Si potrebbe dunque pensare che poiché Durkheim dichiara apertamente che quando le persone si radunano in una particolare occasione, solitamente religiosa, si sprigionano delle sensazioni, egli abbia voluto concepire l'esperienza religiosa come un modo adeguato per trattare i risultati di un simile stato di concentrazione collettiva. Ma Durkheim non sostiene in realtà mai nulla del genere. L'autore con la quale si associa normalmente l'idea di esperienza religiosa è William James, autore di *Le varie forme dell'esperienza religiosa* [1998], pubblicato nel 1902 e tradotto in francese dal Libero Pensatore F. Abauzit, nel 1906. Un confronto tra Durkheim e James, tra loro contemporanei, sul tema della religione, è estremamente proficuo. Questo confronto è stato fatto da Susan Stedman Jones [2003].

Sebbene critico di James – a cui Durkheim dedicò una serie di lezioni in particolare con riferimento al suo concetto di pragmatismo [cfr. Durkheim 1955] – egli ne era tuttavia un estimatore. Da psicologo, James basava la sua analisi della religione su un'ampia area di stati mentali, tra cui la memoria, la volontà e le emozioni. La sua definizione di religione dunque, diversamente da quella di Durkheim, includeva sentimenti, atti e esperienze di singoli individui nel loro incontro solitario con la divinità. Esprimendo una sua valutazione del lavoro di James sulla religione, nelle *Forme elementari* Durkheim afferma che

Come un recente apologeta della fede (James), noi ammettiamo dunque che le credenze religiose abbiano la loro base in un'esperienza specifica il cui valore dimostrativo, in un certo senso, non è inferiore a quello degli esperimenti scientifici (...). Ma dal fatto che esista, se si vuole, un'"esperienza religiosa" e che essa sia fondata in qualche maniera – esiste, d'altronde, un'esperienza che non lo sia? – non consegue affatto che la realtà che ne costituisce il fondamento sia oggettivamente conforme all'idea che se ne fanno i credenti [Durkheim 2005, 481-482].

Qui di nuovo si tocca con mano la sfiducia di Durkheim nei confronti dell'esperienza grezza degli individui come base dell'analisi scientifica del sociale,

malgrado egli sia soddisfatto di poter ricavare quanto possibile dal concetto di emozione collettiva. Egli ammette che l'esperienza non è immaginaria, ma la sua realtà può non essere quella che colui che ne fa esperienza esperisce. È lo scienziato che conosce la realtà che sta dietro quell'esperienza. Così, le rappresentazioni collettive molto spesso attribuiscono le cose cui si riferiscono a proprietà che non esistono in nessuna forma e nessun grado. Le rappresentazioni collettive (e ogni "materiale grezzo") deve essere analizzato mediante rappresentazioni scientifiche. In generale, una persona con inclinazioni religiose non darà il benvenuto a un'interpretazione scientifica che differisce radicalmente da quella della mente (o del cuore) del credente.

Avendo provato ad analizzare lo spazio delle emozioni nella religione in termini alquanto generali, è ora necessario guardare ad esso all'interno di un'area particolare della vita religiosa, che attirò l'attenzione di Durkheim.

5. L'effervescenza: introduzione

A torto o a ragione, la sociologia durkheimiana è stata attaccata sulla base del fatto che essa non darebbe alcuno spazio significativo al tema del mutamento sociale. Uno dei primi critici in proposito fu Marc Boegner. Rispondendo al discorso di Durkheim del 1914, egli criticò il fatto che Durkheim non offriva alcuna spiegazione del modo in cui nascono nuove religioni al cospetto delle credenze già comunemente condivise all'interno di una società³. In altri termini, come può aver luogo il mutamento a fronte di una certa uniformità delle credenze? Si potrebbe parare questa critica richiamandosi a quella che Durkheim chiamava effervescenza collettiva.

³ Nella conferenza del 1914 a cui abbiamo fatto precedentemente riferimento, Marc Boegner attaccò Durkheim precisamente su questo punto nella sua risposta al discorso di Durkheim. Durkheim, Boegner sosteneva, non ha offerto alcuna spiegazione del modo in cui nascono nuove religioni a fronte di credenze già condivise, né ha dato conto dell'influenza dei grandi leader religiosi, come Geremia e Gesù [cfr. Pickering 1975, 189].

Qui, all'interno di una religione, si ha un chiaro esempio di quella che egli definiva forza dinamogenetica. Questo infatti è il luogo classico dell'emozione collettiva. Molti studiosi oggi sarebbero pronti a sostenere che questo è uno dei principali – se non il principale in assoluto – contributo dato da Durkheim allo studio della religione. Poco esplorato dagli studiosi durkheimiani a metà del ventesimo secolo, oggi si ritiene invece che questo concetto abbia grandi potenzialità per certi tipi di discorsi sociologici e antropologici. Tuttavia, prima che il lettore si entusiasmi per l'effervescenza, sono opportune alcune considerazioni di avvertimento.

La prima è che sebbene il concetto fosse stato avanzato e criticato al tempo della pubblicazione delle *Forme elementari* nel 1912, e ancora durante gli anni Venti quando le idee durkheimiane erano sottoposte a dura critica nel contesto dell'“Affaire Lapie”, esso fu però rapidamente dimenticato, con l'unica eccezione degli scritti di Richard [cfr. Geiger 1983]. Un certo interesse venne riacceso con la pubblicazione della biografia intellettuale di Steven Lukes, *Émile Durkheim* [1973], così come con altri libri su Durkheim. Vale la pena di notare che nel libro di Lukes, chi costruì l'indice analitico ritenne opportuno virgolettare la parola effervescenza. I primi critici dell'esplorazione durkheimiana del concetto di effervescenza si concentrarono su una questione di carattere metodologico: quanto cioè egli si fosse appoggiato sul lavoro dello psicologo Gustave Le Bon, che aveva lavorato sul comportamento delle masse [cfr. Pickering 1984, 395-403].

La critica secondo cui Durkheim avrebbe abbandonato i sentieri sociologici per seguire quelli della psicologia è però del tutto ingiustificata, come Talcott Parsons e altri hanno messo in evidenza [Parsons 1986, 437; cfr. anche Pickering 1984, 395-403]. Parsons sostiene infatti che “è da provare che Durkheim lo interpretasse [il rituale] come una situazione di psicologia di massa; non c'è invero alcuna base per questa ipotesi”. [Parsons 1986, 483]. Riferendosi a occasioni di effervescenza collettiva, Durkheim non pensava a folle *ad hoc* (foule), quanto piuttosto a raggruppamenti di persone ritualmente o socialmente organizzati. Per questa ragione, personalmente preferisco il termine assemblea effervescente (effervescent assembly) a quello di efferve-

scenza collettiva (collective effervescence), e infatti Durkheim in certe pagine fa riferimento a delle adunanze [cfr. Pickering 1984, 399-404].

La seconda considerazione di avvertimento è che recentemente alcuni studiosi tendono a considerare il concetto di effervescenza come una chiave essenziale per spiegare il mutamento sociale e religioso. E sia. Ma il pericolo è che se questa posizione viene adottata con troppo entusiasmo, il respiro del contributo durkheimiano allo studio della religione può essere ridotto a questo solo concetto. Altri contributi da lui offerti – la sua teoria generale della religione, il suo studio del rituale, della natura delle credenze, e così via – rischiano di essere sottovalutati. Raymond Boudon ha avanzato la stessa osservazione in un libro piuttosto recente, *Ya-t-il encore une sociologie?* [Boudon e Leroux 2003, 111].

5.1 *L'effervescenza sotto la lente*

Durkheim descrive il modo in cui l'effervescenza può essere collocata e il modo in cui sorge come segue:

Per esperienza (...) sappiamo che, quando gli uomini sono riuniti, quando vivono una vita comune, dalla loro stessa riunione sorgono forze eccezionalmente intense che li dominano, li esaltano, portando il loro tono vitale a un grado che non attingono nella loro vita privata. Sotto l'effetto di un impulso collettivo, sono a volte colti da un vero e proprio delirio, che li spinge ad azioni in cui non si saprebbero riconoscere [Durkheim 1996b, 336].

Sembra che il suo precoce interesse per l'effervescenza fosse stato sollevato, o almeno rafforzato, dall'incontro con certi studi etnografici, in cui si osservavano tribù che dopo aver passato un certo tempo disperse si riunivano in determinati periodi dell'anno. Rilevanti esempi di ciò, che furono portati all'attenzione di Durkheim da suo nipote Marcel Mauss, erano gli Eskimo e le tribù dell'Australia Centrale, come per esempio gli arunta. L'effervescenza collettiva si accendeva in coincidenza con occasioni di riunioni regolari. Ispirato da questi movimenti ritmici tribali, Durkheim mostrò allora un esempio

moderno, gli eventi cioè che avevano circondato la Rivoluzione francese. E, per estensione, tutte quelle occasioni in cui la vita associata mostrava un'intensa eccitazione. Con parole che sono poi diventate famose, e che meritano di essere di nuovo citate, egli affermò:

Vi sono periodi storici in cui, sotto l'influenza di qualche grande scuotimento collettivo, le interazioni sociali diventano molto più frequenti e attive. Gli individui si cercano, si riuniscono maggiormente. Ne risulta un'effervescenza generale, caratteristica delle epoche rivoluzionarie e creatrici [Durkheim 2005, 269].

Al fine di mostrare altri esempi, egli fece riferimento al periodo delle Crociate e a Giovanna D'Arco e, più di recente, alla Rivoluzione Francese e all'*Affaire Dreyfus*. Di questo eccitamento collettivo, Durkheim scrisse:

se la vita collettiva, quando raggiunge un certo grado di intensità, risveglia il pensiero religioso, ciò avviene perché determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell'attività psichica. Le energie vitali sono sovraeccitate, le passioni più vive, le sensazioni più forti. L'uomo non si riconosce più; si sente trasformato (...) [Ivi, 486].

Si può fare riferimento all'effervescenza collettiva come a una tecnica per il raggiungimento di determinati scopi, ma essa implica anche tecniche proprie che comprendono, tra le altre cose, la musica ritmica, l'accelerazione dei movimenti, il canto ripetitivo di alcune parole e slogan, l'uso di droghe e liquidi intossicanti.

5.2 Ancora sull'effervescenza: le sue due funzioni

Già nel 1893, nella *Divisione del lavoro sociale*, Durkheim era fermamente convinto che il processo dell'effervescenza avesse luogo all'interno di assemblee. Egli scriveva allora: "Stati identici di coscienza, come si intrecciano l'uno con l'altro, si rinforzano a vicenda". Poi osservava un risultato particolare: "da questa fusione emerge una nuova idea che assorbe le precedenti e che, come

risultato, è più vivida di quelle prese una per una. È questa la ragione per cui, nelle grandi assemblee, le emozioni possono diventare violente”. Così, si può sostenere che come risultato di simili raggruppamenti, un oggetto sacro può diventare profano, e viceversa. Questo tipo di effervescenza viene di fatto chiamata da Durkheim “effervescenza creatrice”. Con parole ben note, egli scrisse che “è dunque in questi ambienti sociali effervescenti e da questa stessa effervescenza che sembra essere nata l’idea religiosa” [Durkheim 2005, 277]. Una cosa è certa: questo tipo di raggruppamenti può dare vita a risultati incerti, in termini di idee, ideali e credenze. Questo tipo di effervescenza è strettamente associato con la sovraccitazione. Applicando le idee di Durkheim, si potrebbe sostenere che uno degli esempi più ovvi e chiari di effervescenza creativa in tempi recenti è dato dalle assemblee tenutesi in rapporto al Concilio Vaticano II. Qui, la grande eccitazione del raggrupparsi di un ampio numero di vescovi e di loro consulenti dette vita a radicali mutamenti in certe credenze e pratiche interne alla Chiesa Cattolica.

Durkheim, tuttavia, punta l’attenzione anche su assemblee collettive che producono effervescenza e in cui le persone dissipano un’energia considerevole e in cui si sentono, se si accetta la terminologia durkheimiana, psicologicamente più forti. Ma, in contrasto con il primo tipo appena sopra menzionato, da queste ultime assemblee non risultano di fatto nuove idee. Alle volte esse rivivono un evento creativo originario. La celebrazione annuale della Pentecoste, per esempio, è un esempio preso dal mondo cristiano, e la stessa cosa si potrebbe dire del Natale e della Pasqua. Queste sono assemblee simili a quelle degli arunta che, dopo un periodo di separazione, si riuniscono in assemblee collettive per commemorare i momenti di grande fondazione mitica delle loro società. L’attenzione dell’assemblea è centrata sulla ri-attualizzazione del passato, non sulla ricerca di nuove idee e ideali. I rituali sono circondati dal sacro, che per definizione non cambia, non può cambiare come risultato del rito.

Questi due tipi o, in senso blando, queste due funzioni, sono richiamate da Durkheim stesso nel 1911, allorché fa riferimento a “periodi di creazione e di rinnovamento” connessi all’associazione collettiva [cfr. Durkheim 1996c]. Dalle pagine di Durkheim è certamente legittimo collegare queste due mo-

dalità dell'assemblea collettiva alle due componenti necessarie della religione. Il tipo creativo di effervescenza, enfatizzando idee e valori, è chiaramente in linea con la credenza religiosa. Invece, il tipo che enfatizza meno idee e valori, quello cioè preposto alla conferma e al rafforzamento di ideali passati, rimanda al rito. Qui le persone vengono coinvolte in rituali già ben stabiliti. Le emozioni possono ben essere forti, ma non accade nulla di radicale attraverso mutamenti di credenze o azioni religiose. Una prova di ciò sta nel riferimento di Durkheim, che troviamo nella Conclusione delle *Forme elementari*, all'effervescenza collettiva intensa. In questa sezione, egli non tratta del rituale, ma delle credenze religiose.

Il parallelismo che abbiamo stabilito tra effervescenza creativa e credenze, da una parte, e forme di effervescenza riaffermative e rituale, dall'altra, rimanda al problema del rapporto tra credenza o rappresentazione e rituale. Quale delle due cose è più importante in Durkheim? Quale risulta essere prioritaria? In certe pagine sembra che la dimensione prioritaria sia il rito, specialmente se si tiene conto dell'influenza che si dice abbia avuto Robertson Smith nell'analisi durkheimiana della religione. Vi sono però altre pagine in cui Durkheim, il razionalista critico prosecutore di Cartesio, guarda alla credenza come al punto di partenza della comprensione della vita sociale, non solo con riguardo alla religione. L'evidenza dice che Durkheim non prese mai definitivamente posizione per una o l'altro: credenza e rito sembrano posti sullo stesso piano e formare una vera dicotomia⁴. Non meno importante è il fatto che queste due dimensioni si supportano l'una con l'altra – il rituale mettendo in scena il mito, e il mito costituendo la ragion d'essere del rituale.

5.3 *Effervescenza: critica e bilancio*

Dal modo in cui Durkheim tratta il tema dell'effervescenza collettiva, risulta chiaro che egli non intendeva affatto limitarla a contesti religiosi, per quanto questi ne costituiscono l'esempio più chiaro. Infatti, gli effetti e la struttura stessa di simili contesti possono essere riferiti a ogni forma di raggruppamento

⁴ Per una discussione più approfondita di questo punto, cfr. Pickering [1984, cap. 20].

sociale in cui esista una intensa interazione emozionale tra i presenti. Proprio in ciò sta una delle ragioni che spinse Gaston Richard a rimproverare a Durkheim un uso non specifico del concetto. Richard, un tempo collega di Durkheim a Bordeaux e collaboratore dell'*Année*, concordava sul fatto che ogni società abbia bisogno, di tanto in tanto, di raccogliersi per mantenere e rafforzare i sentimenti collettivi. Tuttavia, egli sosteneva che l'approccio troppo generico di Durkheim significava che "questa [effervescenza collettiva] vale tanto per un gruppo di bevitori e membri di un'associazione gastronomica, quanto per un gruppo di corridori, di sportivi, entusiasti e giocatori d'azzardo, per un'associazione di patrioti o una comunità di credenti. In ogni caso, l'atto del riunirsi rinforza gli stati collettivi senza che si possa tracciare alcuna distinzione tra questi casi" [Richard, in Pickering 1975, 247]. La ragione della circostanza, in altre parole il contesto, non è, per Durkheim, di importanza alcuna. Si tratta di una tecnica, si potrebbe dire, applicabile tanto a una folla da stadio quanto alla Pentecoste.

Quest'ultima è un classico esempio di ben documentata assemblea effervescente, centrale nella costituzione della chiesa cristiana. Il carattere specifico di questa tecnica riduce la vita religiosa alla vita sociale, all'emozione collettiva, priva di ogni specificità. Inoltre, l'emozione collettiva nella forma di un'affollata assemblea può alle volte dare vita a ogni forma di trivialità e può lasciare scie di crudeltà e violenza, come nel caso degli hooligans in molti incontri di calcio nell'Europa di oggi⁵. Così, dalla stessa fonte può essere generato tanto il male quanto il bene. Quando è in questione la religione, sosteneva Richard, lì germogliano raffinati sentimenti e preoccupazioni di carattere morale – e qui, ovviamente, egli pensava alla religione cristiana [Richard in Pickering 1975, 248]. Al di là dei suoi personali pregiudizi religiosi, Richard

⁵ Nei suoi primi scritti, Durkheim usava il termine effervescenza "morbosa" (*maladive*) che ovviamente implica un determinato tipo di giudizio morale. Ciò vale nel libro del 1897, *Il Suicidio*, in cui egli menziona quanto accade nelle società contemporanee parallelamente al progresso. Tuttavia, non risulta che egli abbia usato lo stesso termine altrove. Ciò sembra confortare la tesi secondo cui egli non ha sviluppato il concetto di tecnica dell'effervescenza in modo sistematico.

sollevava un problema reale, in quanto l'approccio di Durkheim è troppo naïve o semplicistico, e c'è bisogno di andare al di là della pura dimensione descrittiva. Di certo Durkheim diventò consapevole di queste critiche. Poco dopo la pubblicazione delle *Forme elementari*, egli affermò:

non ogni comunione di coscienze produce religione. Bisogna, in aggiunta, che siano soddisfatte certe condizioni particolari. Bisogna soprattutto che vi sia un certo grado di unità, di intimità, e che le forze che essa libera siano abbastanza intense da trarre l'individuo fuori da sé e da elevarlo a una vita superiore. Bisogna quindi che i sentimenti così suscitati si fissino su certi oggetti concreti che li simbolizzino [Durkheim 1975, Vol. 2, 41].

Questo significa anche dire che, nella ricerca di una spiegazione o di una adeguata comprensione di un contesto di effervescenza collettiva, bisognerebbe guardare al di là del concetto di effervescenza in sé e tenere in considerazione i fattori “razionali” che si riferiscono al *quid* dell'assemblea effervescente, con un occhio a una “vita superiore”, a un qualche tipo di giudizio morale. L'effervescenza collettiva, usata in modo rozzo, può diventare un *deus ex machina* nella spiegazione del mutamento sociale. Il problema, in realtà, è quello di andare al di là delle sue dinamiche e di quello che Durkheim non ci ha detto.

Sarebbe utile, per cercare di dipanare le dinamiche dell'assemblea effervescente, studiare qualche caso specifico, come quello indicato in precedenza: analizzare per esempio il Concilio Vaticano II. Bisognerebbe farlo non solo in termini di effervescenza, ma a partire dalla conoscenza disponibile di note e osservazioni – a partire insomma dai materiali storici e “etnografici” disponibili. Da quel che a oggi si sa, è assolutamente evidente che le idee alla base della riforma del Vaticano II erano già state sviluppate qualche tempo prima nel lavoro accademico dei teologi. Quel che era necessario perché la riforma avesse luogo era che le loro idee venissero accettate dalla chiesa nel suo complesso. E fu precisamente a questo punto, si può assumere, che l'effervescenza collettiva giocò un ruolo cruciale. Il punto è che solo allora intervenne una tecnica che funzionò da catalizzatore della trasformazione. Se le assemblee del Vaticano

Il sono validi esempi di quel che Durkheim intendeva per effervescenza collettiva nella sua dimensione creativa, allora non c'è alcun ripiegamento della ragione. La ragione gioca un ruolo pari ad altri fattori. Si potrebbe guardare anche alle grandi adunate organizzate da Hitler negli anni Trenta. Chiaramente, furono queste grandi assemblee effervescenti, fortemente organizzate in stile tedesco, che generarono un'enorme mole di emozione collettiva. Si trattava di un'intera nazione che dava luogo a eventi che non avevano alcun impulso o esito creativo. Quel che producevano lo facevano per via di istinti emozionali. Tuttavia, a oggi non risulta che essi siano stati analizzati con lenti durkheimiane.

Vi sarebbero altre questioni da prendere in considerazione. È proprio vero che ogni gruppo sociale, da un club di ciclisti a un moderno stato nazionale, ha bisogno di periodiche occasioni in cui le emozioni collettive vengono sollevate al di sopra di quelle proprie della vita ordinaria? Si potrebbe nutrire qualche dubbio in proposito, poiché alcuni tipi di società sembrano riunirsi più spesso di altri e per periodi più lunghi. Basta mettere a confronto, per esempio, le molte festività cristiane che avevano luogo nell'Europa del Medio Evo con il numero esiguo di quelle che si tengono nell'Europa contemporanea. Per quale ragione vi è questa differenza? E poiché tra una società e l'altra esistono ampie variazioni culturali, l'assenza totale di festività deve essere contemplata come una possibilità logica. Sia chiaro, questa non è una questione di festività personali o sociali, giacché queste non contengono alcuna componente ideologica.

Un altro punto rimanda alla forte imprevedibilità degli esiti di un'occasione di effervescenza creativa. Le scienze cosiddette "dure" raggiungono i loro scopi quando sono in grado di predire un risultato sulla base della fusione o giustapposizione di precedenti eventi o elementi. Questo non è il caso dell'effervescenza collettiva. Qui la spiegazione o persino la descrizione avviene *ex post facto*.

Venendo ai due tipi o modelli di assemblea effervescente, entrambi certamente generano un'energia religiosa o una forza di un tipo o di un altro. Come, dunque, si può dire a quale funzione esse adempiano? Quella relativa alla componente rituale della riunione o quella che si focalizza invece sul-

l'emergere del mutamento e sulla dimensione creativa [cfr. Pickerin 1984, 410-411, 414-417]?

L'effervescenza collettiva può essere accettata come teoria del mutamento solo se si seleziona una delle sue funzioni, ossia quella creativa. L'effervescenza collettiva in sé difficilmente costituisce una teoria: essa assomiglia di più a un mistero – essa è inesplicabile e insolubile.

Durkheim raggruppava tutti i tipi di attività effervescente sulla base dell'assunto che essi avevano comunque delle caratteristiche comuni. Se questo è accettabile, rimane il fatto che egli andava poi dal regolare radunarsi dei gruppi Eskimo alla Rivoluzione Francese, fino all'*Affaire Drayfus*. Ciò comporta la necessità di un qualche tipo di classificazione interna dei tipi di effervescenza anche al di là dei due principali tipi tracciati in precedenza. Inoltre, una simile classificazione dovrebbe anche chiamare in causa l'introduzione di "fattori razionali" – materiali storici e etnografici. Ripetiamolo: lo studio delle emozioni in sé non costituisce un *passpartout*!

5.4 *L'effervescenza: conclusione*

Esplorando il fenomeno dell'assemblea effervescente all'interno di un *framework* sociologico e antropologico, Durkheim fece un lavoro pionieristico. Nessuno prima di lui aveva usato questo concetto nello stesso modo. D'altra parte, nessun altro studioso dopo di lui ha sviluppato l'idea più in dettaglio. Alcuni hanno trovato esempi ulteriori, anziché sviluppare e analizzare il concetto in sé nel dettaglio. Gli studiosi sembrano accontentarsi di nascondersi dietro la nuvola socio-emozionale che ricopre il concetto di assemblee effervescenti, piuttosto che cercare di spiegarne le dinamiche e i paradossi interni⁶.

⁶ Discutendo con Durkheim Henri Delacoix sostenne che quel che Durkheim aveva scritto a proposito dell'effervescenza collettiva rappresentava solo l'inizio di uno studio ulteriore; e quello studio avrebbe dovuto essere estremamente dettagliato e rigoroso, così da attribuire ulteriore importanza a questo fenomeno. Cfr. Durkheim 1975, Vol. 2, pp. 23-59.

6. Contenere le passioni

Una cosa che si può dire con convinzione del pensiero di Durkheim è che esso non è del tutto lineare o privo di ambiguità, malgrado quel che di primo acchito sembra lineare e “scientifico”. In passato vi sono stati molti interpreti che lo hanno etichettato ora come idealista, realista, funzionalista e così via. Il risultato è spesso l'emergere di un durkheimismo volgare o semplicistico, in cui le sottigliezze del suo pensiero rischiano di andare del tutto perse [cfr. Stedman Jones 2001, soprattutto il Cap. 1].

Inoltre, il modo in cui egli usava i concetti era spesso ambiguo e complesso, come nel caso del sacro e del profano. Durkheim lotta con irrisolte ambiguità e dualismi: individuo-società, anima-corpo, razionale-irrazionale, meccanico-organico, e così via. Queste ambiguità emergono anche nell'esame del ruolo che hanno le emozioni nella religione. L'attenzione si è concentrata sulla presenza e l'efficacia delle emozioni in contesti di vita collettiva come i rituali, o in occasione di sovraccitazioni, come in casi di effervescenza collettiva. La religione ha poteri dinamogenetici che sollevano le persone al di sopra di loro stesse, le fanno sentire più forti e possono persino dare vita a nuove credenze e idee.

C'è, tuttavia, un'altra faccia della medaglia. La religione, agli occhi di Durkheim, non incoraggia solo la liberazione di un potere emozionale, ma lo deve anche contenere. Essa fa sì che gli individui non possano essere dominati dalle passioni e limita quella libera espressione che viene spesso associata con gli istinti emozionali. Inoltre, la religione fa agire gli individui in modi che possono risultare personalmente spiacevoli e implica la sofferenza come nel caso dell'ascetismo e dell'auto-negazione e, potremmo aggiungere, nei casi estremi della persecuzione e del martirio. Essa vincola l'egoismo e in quanto tale è uno dei fondamenti, e forse il principale, di una società in cui le persone possano vivere insieme armoniosamente. La solidarietà sociale o l'ordine sociale possono essere stabiliti solo per questa via. In breve: l'autocontrollo e l'autodisciplina sono considerati da Durkheim altrettanto importanti, se non più importanti, delle emozioni collettive, per comprendere il ruolo della

religione nella società. Egli aveva un legame sentimentale con il cattolicesimo romano medievale, e questo era dovuto in parte al suo elemento ascetico e alla sua capacità di controllo sulle vite degli individui [cfr. Pickering 1984, 427 e ss.]. Prendendo in esame il suicidio, egli sostenne, a torto o a ragione, che il maggior tasso di suicidi che si rilevava tra i protestanti a confronto con quello presente tra i cattolici fosse dovuto all'enfasi che i protestanti pongono sulla libertà individuale, con un corrispondente indebolimento del controllo sociale, che a sua volta impedisce agli individui di voltare le spalle al suicidio a fronte di eventi stressanti o emotivamente di disturbo. Ancora, su un terreno sociale e morale, Durkheim si produsse in un attacco dell'arte moderna nella misura in cui essa aveva in discredito i vincoli sociali e morali, ed esprimeva quel che a Durkheim appariva una forma di decadenza con, si potrebbe dire, sfumature di emotività incontrollata.

Durkheim sosteneva con fermezza che in ogni epoca nella cristiana Europa l'autorità morale era stata fondata sulla religione. Senza la religione le fondamenta della morale si sbriciolano. Senza un autorevole squillo di tromba, le persone non prenderanno in considerazione le direttive morali. Così, alla luce del moderno secolarismo, laicizzazione per dirla alla francese, con il suo rifiuto del vero valore della religione, l'unica possibile soluzione al problema dell'autorità morale sta nella società stessa. Il sacro della religione deve essere rimpiazzato dalla sacralità della società. Una simile soluzione porta con sé problemi che non possono essere analizzati in questo contesto.

Durkheim, un sociologo dallo spirito puritano, aveva timore di un'esuberanza emotiva incontrollata, lo stesso timore proprio di Calvino. La sicurezza o l'ordine sociale, assolutamente essenziali per l'individuo, possono essere raggiunti solo quando le persone accettano le norme dettate dalla società, norme che contengono e controllano gli impulsi emozionali.

Conclusione

Così il nostro periplo si conclude. La presunta analisi strutturale dei fenomeni sociali priva di ogni riferimento alla dimensione emozionale è, come abbiamo visto, una distorsione del pensiero di Durkheim. La presenza di questa dimensione è osservabile persino all'interno dei fatti sociali, per quanto Durkheim non ne consideri la natura propria nel dettaglio. Se è vero che la religione è un'area sociale in cui la dimensione emozionale si manifesta in modo esplicito, come nel rituale e nell'effervescenza collettiva, è altrettanto vero che la religione è funzionale al controllo delle emozioni e alla prevenzione delle tendenze egoistiche, cosa che costituisce a sua volta una condizione *sine qua non* della vita sociale.

(Traduzione di Massimo Rosati)

Riferimenti bibliografici

BOUDON, R. e LEROUX, R.

2003 *Ya-t-il encoure une sociologie?*, Odile Jacob, Paris.

DURKHEIM, É.

1955 *Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Paris.

1960 *Preface to Volume II of l'Anée Sociologique*, in *Emile Durkheim 1858-1917*, a cura di K. Wolff, Ohio State University Press, Columbus.

1969 *Il Suicidio*, Introduzione di Luciano Cavalli, Utet, Torino.

1975 *Le problème religieux et la dualité de la nature humain*, in *Texts*, Vol 2, Minuit, Paris.

1996a *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, in É. Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano.

1996b *L'avvenire della religione*, in É. Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano.

1996c *Sociologia e filosofia*, in *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano.

2005 *Le forme elementari della vita religiosa*, Introduzione e cura di Massimo Rosati, Meltemi, Roma.

DURKHEIM, É. e MAUSS, M.

1976 *Alcune forme primitive di classificazione*, in Durkheim, É. Mauss, M., *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma.

FISH, J.

2002 *Religion and the Changing Intensità of Emotional Solidarities in Durkheim's The Division of Labor in Society (1893)*, in *Journal of Classical Sociology*, 2, 2, pp. 203-223.

GEIGER, R.

1983 *Durkheimian Sociology under attack*, in *The Sociological Domain*, a cura di Ph. Besnard, Cambridge University Press, Cambridge.

JAMES, W.

1998 *Le varie forme dell'esperienza religiosa* (1902), Introduzione e cura di G. Filoramo, Morcelliana, Brescia.

LUKES, S.

1973 *Émile Durkheim. His Life and Work*, Allen Lane The Penguin Press, London.

MELLOR, P. A.

1998 *Sacred Contagion and Sacred Vitalità: Collective Effervescence*, in "Durkheimian Studies", Vol. 4, n.s., pp. 73-114.

NAKAJIMA, M.

2001 *Emotion and Sociology of knowledge in Durkheimian Thought*, in "Durkheimian Studies", 7 (n.s.), pp. 21-35.

NEEDHAM, R.

1963 *Introduction to É. Durkheim e M. Mauss, Primitive Classification*, Cohen and West, London.

PARSONS, T.

1986 *La struttura dell'azione sociale* (1937), il Mulino, Bologna.

PICKERING, W. S. F.

1975 *Durkheim on Religion*, Scholars Press, Atlanta.

1984 *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, Routledge and Kegan Paul, London e Boston.

1993 *The Origins of Conceptual Thinking in Durkheim*, in *É. Durkheim: Sociologist and Moralist*, a cura di S. P. Turner, Routledge, London e New York.

PICKERING, W. S. F. (a cura di)

2000 *Durkheim and Representations*, a cura di W. S. F. Pickering, Taylor and Francis, London e New York.

STEDMAN JONES, S.

2000 *Representation in Durkheim's masters: Kant e Renouvier*, in *Durkheim and Representations*, a cura di W. S. F. Pickering, Taylor and Francis, London e New York.

2001 *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.

2003 *From Varieties to Elementary Forms*, in "Journal of Classical Sociology", 3, 2, pp. 115-183.

Gianfranco Poggi

Il *pathos* della contingenza della società in Durkheim e il suo rimedio nella religione

U savo ritenere che l'accostamento operato da Parsons in *The Structure of Social Action* fra il pensiero di Durkheim e quello di Weber fosse sostanzialmente insostenibile, anche se Parsons nel proporlo riconosceva forti divergenze tra i due in merito ai rispettivi temi d'indagine e all'orientamento generale del loro trattamento.

Quella insostenibilità, a mio parere, risultava anche dall'impostazione generale del pensiero dello stesso Parsons, così come lo costruivano le sue opere successive. Grosso modo, l'ispirazione teorica generale di quelle opere riprende e accentua, in Durkheim, l'importanza del momento normativo dell'ordine sociale. Per contro, la teoria di Parsons (ad esempio in *The Social System*) si serve (in particolare) di *Economia e società* prevalentemente come di una specie di cava, estraendone elementi concettuali e talora empirici, mettendo tra parentesi la loro derivazione ideal-tipica nell'opera dello stesso Weber, e li mette al servizio appunto di una impostazione normativistica di stampo durkheimiano.

Proprio questo uso diverso dei due sfondi teorici, a mio parere, suggeriva che, dal suo stesso punto di vista, Parsons si era reso conto della sostanziale alterità tra loro, anzi direi della loro incompatibilità, a dispetto appunto del precedente discorso che li rendeva invece "brothers under the skin" per quanto concerneva la struttura dell'azione sociale.

Senza tornare, qui, sulla *vexata quaestio* della sostenibilità della trattazione parsoniana di Durkheim e Weber, per mio conto direi che forse, a suo tempo, avevo eccessivamente accentuato la loro diversità. Tornando abbastanza di recente sulle fonti durkheimiane molti anni dopo averle studiate abbastanza d'appresso per scrivere una mia vecchia opera da tempo esaurita (*Immagini*

della società, 1970) – in cui Durkheim figurava come uno di tre comprimari, accanto a Tocqueville e a Marx – al fine stavolta di scrivere un breve libro tutto su di lui [Poggi 2000] mi sono convinto che quanto meno su un punto fondamentale c'era molto più accordo tra Durkheim e Weber, o meno incompatibilità, di quanto non mi fosse apparso in precedenza.

Questo punto fondamentale è il ruolo della soggettività nella formazione-configurazione e operazione dei fenomeni sociali. Direi che mi era sfuggito in che misura questo punto, espressamente tematizzato nella concezione weberiana della sociologia come “scienza che si occupa della comprensione interpretativa dell’azione sociale” (laddove è costitutivo dell’azione stessa che il soggetto – necessariamente individuale – la intraprenda e gestisca alla luce di una sua attribuzione di significato alla realtà) fosse *quanto meno implicitamente* recepito nella visione durkheimiana della sociologia, anche se questa ne formula l’oggetto primario come “i fatti sociali”, e la impegna a trattare questi “come delle cose”.

È innegabile, di primo acchito, il contrasto tra l’accoppiata concettuale durkheimiana “fatto/cosa” e quella weberiana “significato/azione”, contrasto che si dispiega in una molteplicità di ulteriori, significative differenze, sia metodologiche che di sostanza. Ma quel contrasto diventa ingannevole se non lo si ridimensiona, e forse lo si relativizza, tenendo conto di numerosi, espressi riconoscimenti da parte di Durkheim della natura inevitabilmente “mentale” dei fatti sociali fondamentali. Questi consistono in *manières d’agir et de penser*, che in quanto tali si rivelano e si realizzano soltanto se e in quanto l’agire umano le recepisca e si orienti ad esse (magari sottraendosi al loro imperativo e negandole). In altre parole, la mediazione soggettiva (che, daccapo, in Durkheim come in Weber non può essere che individuale) costituisce una componente necessaria e determinante – assiomatica, direi – degli accadimenti sociali in quanto tali, per massicce che siano le strutture che li contengono, li disciplinano e li ingenerano.

Ciò che differenzia la versione weberiana di questo assioma da quella durkheimiana è l’accentuazione in Weber dell’aspetto interpretativo di quella mediazione, che a monte richiama una antropologia filosofica (sostanzialmen-

te implicita in Weber, più esplicita ad esempio in Dilthey) per cui l'uomo è costituzionalmente un "animale interpretante", e a valle impone allo studioso dei processi storico-sociali di assumere, diciamo così, una postura ermeneutica. Nulla di tutto questo in Durkheim, ed è forse il caso di dire che per questo la sua è una posizione soggettivistica *qui ne se connait*, e che in un certo senso ha paura di se stessa – paura di riconoscere fino in fondo che i fatti sociali sono *things that people carry around in their heads*.

Oppure forse un eco di questa paura, diciamo, concettuale si può ritrovare in quello che altrove ho chiamato *il pathos di Durkheim*, un aspetto (anche questo ampiamente implicito) del suo pensiero che vorrei riprendere brevemente in questa sede.

Come altrove, prenderei le mosse da un passo delle *Forme elementari della vita religiosa* in cui Durkheim, dopo aver riconosciuto i grandi meriti del libro di Robertson Smith sulla religione dei semiti, ne dissente su un punto importante – l'interpretazione da darsi a pratiche sacrificali che si configurano esternamente come offerta di cibo alla divinità. Questa configurazione, sostiene Robertson Smith, è ingannevole, perché fa pensare che tocchi ai fedeli tenere in vita la divinità, il che non si lascia conciliare col fatto che (tramite i sacrifici e altrimenti) essi chiedono invece di essere tenuti in vita dalla divinità. L'offerta di cibo deve quindi essere intesa altrimenti che nel suo significato, diciamo, "facciale".

Per niente, obietta Durkheim. Quel contrasto è soltanto apparente, o comunque non esclude la validità di *quel* significato. È proprio vero che spetta ai fedeli, tramite le pratiche sacrificali, nutrire quegli dèi ai quali chiedono a loro volta di nutrirli. C'è effettivamente una reciprocità tra i due termini del rapporto, un mutuo impegno, per ciascuno, ad assicurare che l'altro esista e prosperi.

Come richiede l'intuizione teorica fondamentale delle *Forme elementari*, Durkheim più o meno espressamente traspone e generalizza questa interpretazione, svolta in prima battuta con riferimento a un fenomeno espressamente religioso, applicandola a ogni significativo rapporto, religioso o meno, tra individuo (o gruppo) e società. Gli individui (e i gruppi) dipendono totalmen-

te, per la loro sussistenza e vitalità, dalla società. Ma ciò non esclude che spetti a loro mantenere in vita la società stessa. E non possono farlo che rispettando le direttive e adottando i quadri mentali impartiti dalla società in merito al loro agire e al loro pensare, anche e soprattutto quando l'esecuzione di quelle direttive e la fedeltà a quelle prospettive richiedono che venga contrastato e superato quello che Parsons chiamava il "bombardamento degli interessi", intendendo questi come opzioni e preferenze strettamente private, non rispettose quindi delle richieste e delle esigenze dell'ente sociale più ampio a cui determinati individui e gruppi appartengono (e da cui, daccapo, dipendono).

Insomma, il rapporto individuo (gruppo)/società si rivela come da una parte *asimmetrico*, dall'altra *dialettico*, per adottare un'espressione che io non uso volentieri, e che comunque, a quel che ricordo, non appartiene (quanto meno nel significato che gli do qui) al vocabolario filosofico di Durkheim. Vediamo una formulazione particolarmente eloquente di questa concezione verso la fine delle *Forme elementari*:

E infatti, come quest'ultima, anche la vita sociale si muove in un circolo. Da una parte, l'individuo riceve dalla società il meglio di se stesso, tutto ciò che gli dà una fisionomia e un posto particolare tra gli esseri, la sua cultura intellettuale e morale. Si tolgano all'uno il linguaggio, le scienze, le arti, le credenze della morale, e egli cadrà al livello dell'animalità. Gli attributi caratteristici della natura umana ci provengono quindi dalla società. Ma d'altra parte, la società non esiste e non vive che negli e mediante gli individui. Si lasci che l'idea di società si estingua negli spiriti individuali, che le credenze, le tradizioni, le aspirazioni della collettività cessino di essere sentite e condivise dai singoli, e la società morirà [Durkheim 2005, 408-409].

Cosa c'entra questo col *pathos*? C'entra perché, se non altro dal punto di vista strettamente concettuale, ne discende che la società è una realtà sì estremamente potente, ma anche intrinsecamente contingente, quindi alla fin fine fragile e direi quasi precaria, perché sussiste solo se e in quanto la mantengano in vita esseri che ad essa stessa spetta, a sua volta, mantenere in vita. Il *frisson*

d'inquietudine che Durkheim deriva da questa conclusione è particolarmente evidente, direi, nel bel mezzo del passo delle *Forme elementari* appena citato:

Si lasci che l'idea di società si estingua negli spiriti individuali, che le credenze, le tradizioni, le aspirazioni della collettività cessino di essere sentite e condivise dai singoli, e la società morirà.

Alcune osservazioni *en passant* su questo punto. Innanzitutto, l'idea dell'intrinseca fragilità della società è più comune che possa sembrare quando formulata in questi termini, che la esprimono in maniera particolarmente *pointed* e drammatica. L'interrogativo che Simmel formula in termini kantiani, "Come è possibile la società?" non fa altro che sdrammatizzare quella stessa idea, assumendo come data l'esistenza della società, ma al contempo problematizzandola. D'altra parte, quella stessa accezione drammatica dell'idea non si trova solo in Durkheim, ma è comune a molto pensiero sociale conservatore (o reazionario?). Molti anni fa, Robert Spaemann [cfr. Spaemann 2002] sostenne che pensatori come Bonald e de Maistre non facevano che dare espressione retorica e teorica a un senso vivissimo, relativamente diffuso in certi ambienti intellettuali, che le devastanti innovazioni che si assommavano nella rivoluzione francese avevano messo a repentaglio l'esistenza stessa della società, e per questo era necessario, ed era urgente, che venissero per quanto possibile azzerate. Infine, se, come ho suggerito, Durkheim deve il suo *pathos* a una concezione del sociale che ha in comune con Weber, ci si può chiedere come mai quest'ultimo non condivide quel particolare *pathos*, relativo appunto all'esistenza stessa della società, ma semmai avverta un *pathos* diverso, un assillo relativo alla permanenza e alla persistente vitalità di specifici valori occidentali minacciati sia da certi aspetti della modernità, sia da alcune negazioni della stessa.

Forse a Weber risparmiava quel *pathos* l'impostazione tipologica di molto del suo sapere in merito ai fenomeni storico-sociali. È implicita in quella impostazione la consapevolezza che per quanto tutti i modi di concepire e di affrontare i temi dell'esistenza sociale siano invero intrinsecamente limitati, parziali, e contingenti, tuttavia normalmente per ciascuno di tali modi esiste

un'alternativa concettuale, anzi un novero di alternative, di cui molte tipologie di Weber costituiscono una serie di inventario ragionato. Ogni tipologia rappresenta ciascuna di queste alternative, concettualizzando, a un livello più o meno alto di astrazione, le sue caratteristiche e potenzialità, ma anche le sue tendenze a esaurire la propria efficacia, a fallire, a venir meno. In altre parole, vengono implicitamente indicati, per ciascun tipo, il modo e la misura della sua contingenza. Quando una determinata alternativa viene meno sul terreno, niente paura – l'interprete (la cosa beninteso va diversamente per l'attore) trova facile dire: avanti la prossima!

Inutile dire che anche Durkheim tipologizza, costruisce e confronta concettualmente configurazioni diverse di uno stesso fenomeno – basti pensare ai suoi quattro tipi di suicidio. Eppure, la sua convinzione che siano esistite “forme elementari della vita religiosa” da cui tutte le altre sono derivate e da cui derivano la loro essenza, o la sua aspirazione a individuare tramite il discorso sociologico esattamente di quali riforme istituzionali la società contemporanea avesse bisogno, o il fatto che ne *La divisione del lavoro sociale* sussume entro la stessa categoria di massima forme storiche diverse quanto la società medievale degli ordini e quella industriale moderna – tutto questo mi fa pensare che, al confronto con Weber, Durkheim avesse un senso relativamente attenuato della molteplicità e varietà degli assetti istituzionali e delle risorse culturali e della loro fungibilità. Di qui (forse!) una certa tendenza a vedere la diminuita efficacia e credibilità di determinati assetti e di determinate risorse culturali come la minaccia del caos. (Che era poi la tendenza – e il limite – di Bonald e compagnia).

Ma ritorniamo al discorso precedente a queste osservazioni. Se, come ho sostenuto altrove – beninteso con nessuna pretesa di originalità – la *norma* è il concetto centrale nell'intero pensiero durkheimiano, che cosa nella norma ingenera in Durkheim (magari solo occasionalmente) un senso, appunto, di *pathos*? Nient'altro che la sua stessa natura e il suo *modus operandi*. Una norma non è una descrizione di uno stato di fatto, non rileva e registra eventi pregressi, non è in grado, per il fatto stesso di esistere, di determinare eventi successivi. È un'aspettativa, un programma di comportamento, che in quanto

tale si affaccia sul futuro e tenta di imporre a esso dei vincoli, ma può riuscirci solo mediante il proprio impatto sulla volontà dell'attore, la propria capacità di indurlo allo sforzo di conformarsi con quel programma, di affidare a questo lo svolgimento del proprio agire. (Tra parentesi, l'idea di *effort* è tra quelle che *The structure of social action* introduce ma non approfondisce, anche se implicitamente la richiama l'etichetta "volontaristica" che Parsons usa talora per qualificare la propria teoria dell'azione).

Ora, nella mente di ogni attore che, più o meno consapevolmente, contempla le proprie circostanze e le proprie risorse in vista di un agire più o meno prossimo, si affollano molteplici e diverse prospettive, richieste, tentazioni, aspettative (si pensi, daccapo, al "bombardamento degli interessi") che si candidano tutte come potenziali programmi per quell'agire. Secondo Durkheim, il processo di selezione che questa condizione rende inevitabile per l'attore non può che orientarsi alla questione di *quali* tra queste alternative abbiano lo status di norme, in quanto provengono dalla società, proteggono gli interessi di questa, e ne impongono la superiorità rispetto a interessi di provenienza diversa.

Concettualmente parlando, la risposta a quella questione è semplice: il contrassegno inequivocabile della provenienza e della validità sociale di una determinata aspettativa è il fatto che questa è sanzionata – vale a dire, la società non soltanto propone e afferma una determinata aspettativa, ma la privilegia, rende più probabile che questa venga scelta, riduce la contingenza del suo attuarsi, promettendo ricompense a chi la scelga e/o punizioni a chi non la scelga.

Per quanto concettualmente nitida, questa posizione solleva quanto meno due problemi. Il primo concerne, per così dire, il versante società, da cui hanno origine le norme e a cui si deve la sanzione. Questa non è a sua volta un evento meccanico, prodotto automaticamente dalla natura puramente fattuale dei comportamenti rispettivamente conformi o non conformi alla norma. È invece una conseguenza "socialmente costruita", diremmo oggi, dei comportamenti; presuppone e dà effetto a processi sociali di accertamento del loro verificarsi, di valutazione delle loro conseguenze, di attribuzione di meriti

e responsabilità a chi li ha posti in essere, di effettiva realizzazione delle ricompense e delle punizioni, eccetera. Ma questi processi a loro volta possono aver luogo, e creare negli attori delle aspettative conformi, che li indirizzino e li orientino nel loro agire futuro, soltanto se a loro volta sono attivati e controllati da norme, cioè da direttive anche esse sanzionate. Il che suggerisce una difficoltà: qui si rischia un *regressus a infinitum*. In altre parole, come può la sanzione fungere non solo da inconfondibile segnacolo della natura normativa di un'aspettativa, ma anche da baluardo contro la contingenza implicita nel rapporto tra norma e agire, se l'attuazione della sanzione relativa a una norma a sua volta dipende dall'efficacia di sanzioni relative a ulteriori norme?

Secondo problema, sul versante invece dell'attore. Durkheim non può non contemplare con disagio una condizione in cui l'attore si motivi a conformarsi alla norma (o a trasgredirla) strumentalmente, vale a dire in base principalmente a un calcolo più o meno espressamente riflesso relativo a:

- a.* la probabilità che alla conformità faccia seguito la ricompensa invece che la punizione (anche questo secondo evento può verificarsi. Pensate a quel che successe a Pinocchio dopo il furto subito al Campo dei Miracoli e il suo appello al locale tribunale) e alla trasgressione faccia seguito la punizione invece che la ricompensa;
- b.* l'entità della ricompensa e della punizione stesse.

Un orientamento siffatto verso la norma, e quindi verso la conformità con essa, o altrimenti, è di carattere troppo utilitaristico per non mettere a disagio, ripeto, quel grande avversario dell'utilitarismo che fu Durkheim.

Questo disagio, a mio parere, a un certo punto indusse Durkheim ad attribuire alla sanzione stessa (e in particolare a quella negativa, la punizione) non tanto l'effetto di motivare gli attori alla conformità, quanto quello di riaffermare simbolicamente la natura appunto normativa della norma. Coloro a cui la punizione si riferisce, Durkheim argomenta, sono non tanto i trasgressori quanto la generalità, fatta in grande maggioranza di non-trasgressori, a cui l'occasionale inflizione di sofferenza ai trasgressori (l'essenza della punizione

per Durkheim) richiama drammaticamente la norma stessa, assicurandoli al contempo quanto al loro status morale.

Se la motivazione degli individui al comportamento conforme alla norma non si può affidare prevalentemente al loro ragionare utilitaristico, a che altro affidarla? Durkheim scarta un altro candidato a questo ruolo, la potenziale consapevolezza da parte degli individui che a lungo termine (o invero a medio-lungo termine) il moltiplicarsi di eventi trasgressivi e la loro stessa partecipazione in questo processo renderebbero imprevedibili gli eventi sociali, non permetterebbero più agli individui stessi di orientarsi alle norme per gestire la loro esistenza, l'abbandonerebbero al caso e al caos. Neanche di questo, secondo Durkheim, ci si può fidare, perché quella consapevolezza non si realizza facilmente in individui per lo più "con la veduta corta d'una spanna". A questi normalmente sfugge il supporto che indirettamente assicurano alla loro esistenza delle norme che in prima battuta appaiono loro invece come degli impedimenti e dei fardelli, che contrastano la realizzazione dei loro interessi privati e di breve termine. Il rapporto tra moltissime norme e il benessere generale è assai indiretto e per lo più non trasparente: ci vuole la sociologia per coglierlo, e anche essa può farlo solo tramite indagini complesse e difficili, dai risultati a volte controversi.

Ma allora, se per ridurre la contingenza inerente al rapporto tra agire effettivo e programma normativo è pericoloso affidarsi al calcolo, e improbabile che ci pensi l'avvedutezza, su che cosa si può far conto? Sul piano concettuale, Durkheim ha una risposta fondamentale, d'ispirazione probabilmente kantiana. Alla fin fine non si può far conto che sulla possibilità che l'agire individuale sia orientato da un senso persistente e cogente della doverosità della norma, della sua imperatività morale. Solo tale senso può attivare nell'individuo una *compliance* volonterosa, generosa, fargli trascendere e se necessario sacrificare i propri interessi, facendogli riconoscere e affermare la loro inferiorità rispetto a interessi più alti e nobili, quelli del gruppo o della società. Sono questi interessi, secondo Durkheim, che si esprimono pubblicamente nella norma stessa, e ogni tanto si rappresentano simbolicamente nella punizione inflitta a chi dalla norma devia. La conformità dell'essere (o meglio dell'esistente) col dover

essere non può trovare un suo *ubi consistam* che nel riconoscimento da parte dell'individuo dell'intrinseca validità della norma, nel fatto che essa possiede ai suoi occhi un prestigio affatto particolare.

Ma fino a che punto è davvero, questo, un *ubi consistam*? Si può veramente dire che la norma *possiede* quel prestigio? Non le è invece conferito dai giudizi, dalle valutazioni, dalle preferenze da parte degli individui stessi? E che conto si può fare sulla possibilità che tali giudizi, valutazioni, preferenze, provenienti da una molteplicità di individui, molti di questi operanti entro società complesse, altamente differenziate, effettivamente convergano nell'attribuire tale prestigio alle norme?

Sul piano empirico, non è impossibile pensare a (anzi, sul piano pratico, non è impossibile progettare) plausibili risposte a queste domande. Tali risposte, presumibilmente, si riferirebbero precipuamente a processi di socializzazione che hanno luogo in due ambiti istituzionali assai cari a Durkheim (la famiglia e la scuola); oppure all'operare di assetti istituzionali che gli premeva ristabilire e rinnovare, in particolare di organismi corporativi dotati di risorse e facoltà pubbliche, capaci di promuovere gli interessi dei loro membri, ma anche di disciplinarli; oppure alle attività sia strumentali che espressive di organi propriamente politici, esplicitamente incaricati di produrre norme, di attuarle, di verificarne gli effetti, di sanzionarle.

Ma sul piano concettuale la difficoltà permane. Investire le norme di quel particolare prestigio, di quella speciale cogenza, dotarle, direi, della *normatività* stessa, resta affidato agli individui stessi a cui quelle norme dovrebbero rivolgersi imperiosamente. Si ripresenta qui quella circolarità che Robertson Smith aveva disconosciuto nelle pratiche sacrificali, e che Durkheim aveva visto come *verum et justum* della loro essenza, e più generalmente dell'esperienza religiosa. Ma non è, questa, un'analogia del tutto rassicurante, dato che, si è visto, nell'affermare e giustificare quella circolarità Durkheim ne deriva anche, inevitabilmente, una dannata ipotesi: *la société mourra*.

Insomma, al *pathos* non ci si sottrae. Però proprio il riferimento alla religione, vista soprattutto come insieme di pratiche, apre la via a un modo di fare i conti con quel *pathos* che non lo elimina, ma fino a un certo punto lo control-

la e lo riduce. Questo modo non è esplicito in Durkheim, ma a mio parere è quanto meno compatibile col suo pensiero in fatto di religione. Vediamolo.

In un passo delle *Lezioni di sociologia*, Durkheim afferma che le pretese e le contese diciamo distributive generate dalla insaziabilità degli individui e tipiche della società contemporanea non possono trovar fine se non quando chi contende e pretende avverte una voce che proviene dall'esterno e dall'alto e intona con particolare imperiosità, "fin qui – e non oltre". Ma mi chiedo se non sarebbe ancora più autorevole una voce che *quodammodo* provenga dagli individui stessi, che esprima anche le loro scelte e le loro preferenze, invece che frustrarli e umiliarli contraddicendole e sovrapporsi a esse.

Questa improbabile ipotesi si rivela meno improbabile se ci si ricorda dell'*homo duplex* di Durkheim, ovvero della differenza che molti testi giuridici latini postulano tra l'agire degli individui *uti singuli* e il loro agire *uti universi*. Se si può mettere in gioco tale differenza, diventa possibile che gli individui si sentano per così dire affermati e realizzati, *uti universi*, dalle stesse norme che li frustrano e li umiliano *uti singuli*.

Cosa c'entra questo con la religione? C'entra moltissimo. La religione è, per Durkheim, lo spazio e il tempo *par excellence* di una particolarissima alchimia che induce gli individui *uti singuli* a esperire se stessi (e gli individui che si trovano accanto) *uti universi*, che tramuta in un unisono voci molteplici e dissonanti, che spoglia gli individui delle loro identità trite e mondane e li riveste di un'identità esaltante, carica di significato, e necessariamente condivisa con altri. (Qualcuno ha detto che nell'esperienza ludica tipicamente si è eguali all'inizio e diversi all'arrivo, in quella rituale diversi all'inizio e eguali all'arrivo). Il sacro intorno al quale ruota l'esperienza religiosa è la fonte primaria della consapevolezza della alterità e superiorità di un *fascinosum et tremendum*, che si esprime tra l'altro nel conferire alle norme il loro particolare, esclusivo prestigio.

Insomma, la religione è un insieme di strutture e processi che insegnano e inducono agli individui a auto-trascendersi, a partecipare a un ambito di esperienza dove il meglio di ciascuno di essi è tematizzato ed esaltato, dove diventano capaci (insieme!) di produrre e di "rivisitare", nel mito e nel rito, sia

immagini del reale (che si depositano e codificano in *manières de penser*) che programmi dell'agire (che si rappresentano come *manières d'agir*).

È possibile naturalmente una lettura feuerbachiana di questi processi, che ne fa un fenomeno essenzialmente di auto-spossamento, indebolimento, contraffazione, depotenziamento, alienazione. Ma non è certo questa la lettura durkheimiana. Per Durkheim, se è vero che la religione è un delirio si tratta di “un delirio ben fondato”, e l'esperienza religiosa primaria non si basa sulla paura e non induce gli uomini a essa ma li esorta alla fiducia e alla sicurezza, non li depotenzia ma li potenzia.

Un aspetto importante, anche se non espressamente tematizzato da Durkheim, di questo effetto fondamentale dell'esperienza religiosa, è di produrre una specie di identificazione tra la fonte e il destinatario delle norme sociali, che a sua volta riduce l'ambito di contingenza, lo stacco tra l'esistente e il dover essere, rendendo questo meno precario, meno improbabile. Questo a sua volta, senza eliminare, nell'osservatore e nel teorico del processo sociale, un senso di *pathos*, lo tiene sotto controllo, rendendolo meno persistente e meno acuto.

Riferimenti bibliografici

DURKHEIM, É.

2005 *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Introduzione e cura di Massimo Rosati, Meltemi, Roma.

POGGI, G.

2000 *Durkheim*, Oxford University Press, Oxford.

SPAEMANN, R.

2002 *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, Laterza, Roma-Bari.



Eugène ATGET *Charenton, vieux moulin* (1915)

Massimo Rosati

Il male che gli uomini soffrono.

Male e sofferenza ne *Le Forme elementari della vita religiosa*

1. *Dopo la fine di un secolo buio. I discorsi teologici e filosofici sul male*

Dal 1960 al 1996 sono stati pubblicati più di 4.200 libri sul male [Lara 2003, 432 n. 1]. Non è difficile capire per quale ragione un tema così complesso risulti anche così pressante, stimolante, e forse perfino ossessivo. Secondo Peter Dews,

il rinnovato prestigio di questo antico argomento filosofico – caduto in disgrazia per gran parte del XX secolo – si deve senz'altro al sentimento sempre più diffuso che quello appena trascorso sia stato un “secolo buio”. È ormai assodato che le ultime generazioni abbiano vissuto un'epoca in cui la scala e l'ampiezza dell'umana capacità di dispensare morte e sofferenza su altri esseri umani hanno dato mostra di sé in forme inimmaginabili in epoche precedenti [Dews 2003, 83].

Se Auschwitz non fosse ancora abbastanza, molte altre tragedie collettive, dopo la fine della guerra fredda (quando cioè la speranza in un mondo pacificato poteva sembrare non eretica), hanno contribuito a incoraggiare gli studiosi a riflettere da capo su un tema che in precedenza era risultato di disturbo alle sorti progressive della modernità.

L'approccio che ha caratterizzato la riflessione su questo tema nel corso dei secoli è stato, prevalentemente, di tipo teologico e filosofico. Susan Neiman ha addirittura sostenuto che tutta la storia della filosofia occidentale trae il suo significato dalla discussione dell'antico problema teologico del male [cfr. Neiman 2002, capitolo 1]. Da un punto di vista teologico, ciò su cui l'esperienza della sofferenza ingiusta e immeritata incoraggia a riflettere è, fundamental-

mente, il problema dell'esistenza di Dio e della sua natura; il classico problema, in altri termini, della teodicea. Da un punto di vista filosofico, il tipo di questioni sollevate dalla differenza (stabilita da Leibniz e Rousseau) tra male naturale e male morale hanno a che fare tanto con la difesa o la critica della teodicea, quanto con i problemi del libero arbitrio, della responsabilità morale delle azioni umane, e con la categoria dell'intenzionalità [cfr. Cabrera 1998; Bernstein 2002]. Malgrado il profondo legame che lega la riflessione filosofica sul male a quella teologica, è possibile sostenere che la prima sia caratterizzata da un progressivo abbandono del tema della sofferenza, tipico della seconda, in favore delle moderne e postmetafisiche discussioni sul problema dell'intenzionalità individuale del male, della imputabilità ecc. [cfr. Cabrera 2003, 35-50]. Si tratta di una trasformazione della riflessione sul tema del male di estrema importanza, dalle conseguenze cioè assai rilevanti, sulla quale tornerò più avanti.

I problemi connessi con queste discussioni sono estremamente complessi. Si tratta di questioni del massimo interesse, chiaramente gravide di implicazioni religiose, filosofiche ed esistenziali. C'è da sperare che la riflessione, tanto filosofica quanto teologica, sul problema del male e della sofferenza continui anche in un mondo postmetafisico¹. Ma per quanto affascinanti siano questo tipo di riflessioni, non è su di esse direttamente che intendo soffermarmi in queste pagine. Piuttosto che concentrarmi sui classici approcci filosofici e teologici al male, vorrei cercare di offrire un diverso sguardo su di un tema che è stato a lungo negletto negli studi sociologici, compresi quelli durkheimiani entro cui si situano queste pagine². In altri termini, cercherò di accostarmi al tema del male dal punto di vista della sociologia della religione durkheimiana. Tuttavia, vorrei tenere la svolta impressa dal moderno discorso filosofico alla riflessione sul male sullo sfondo delle mie considerazioni su Durkheim, dal momento che uno degli obiettivi che mi prefiggo è quello di isolare le

¹ Dubbi sulla possibilità di affrontare il tema del male da un punto di vista compiutamente postmetafisico sono avanzati da Peter Dews (2003).

² L'unica eccezione che conosco, in ambito durkheimiano, è rappresentata da Pickering 2003.

specifiche caratteristiche dell'idea durkheimiana di male e di confrontarle con la moderna transizione dal tema della sofferenza a quello del male. Tuttavia, prima di procedere alla ricostruzione della posizione di Durkheim sul tema in questione, è necessaria qualche ulteriore considerazione preliminare, questa volta sul rapporto tra male e riflessione sociologica.

2. Il male nella tradizione sociologica

Secondo Alexander,

Le scienze sociali non hanno riconosciuto al male quel che gli spetta. Il male sociale non è stato rispettato in modo sufficiente, ed è stato privato dell'attenzione intellettuale che merita. Il male è una forza sociale potente e peculiare, e dev'essere studiato in modo diretto e sistematico [2003, 267].

Probabilmente Alexander ha ragione nel sostenere che le scienze sociali, e la sociologia in particolare, non hanno studiato il male in modo diretto e sistematico. Tuttavia, in un senso quanto meno indiretto, il male *sociale* è sempre stato un tema centrale dell'indagine sociologica. Molte correnti della sociologia del diciannovesimo secolo hanno avuto per oggetto “la riflessione sulle cause della miseria umana”, e hanno anche provato ad avanzare “alcune proposte per eliminarle” [cfr. Barrington Moore jr., 1970]. Più di trenta anni prima che Alexander suggerisse di dirigere i nostri sforzi in direzione di una “sociologia del male”, Kurt H. Wolff scrisse un articolo intitolato *For a Sociology of Evil* [1969]³ in cui lamentava più o meno quanto oggi lamenta Alexander: le scienze sociali contemporanee, scriveva Wolff, non sono in grado di affrontare il problema del male a causa della concezione neo-positivistica della scienza che le caratterizza, e che le induce a ritenere il male un problema non scientifico, come ogni altra questione relativa al “dover-essere” [cfr. anche Pickering 2004]. D'altra parte, come lo stesso Wolff osservava, la sociologia

³ Ringrazio Consuelo Corradi per aver attirato la mia attenzione su questo articolo.

classica (da Comte e Spencer a Durkheim, Weber e Marx) è sempre stata attratta dal “lato oscuro dell’umanità”, dalla “profonda tensione”, come sostiene David Morgan, “tra le aspirazioni millenaristiche della modernità e la realtà in cui di fatto viviamo”, tanto che la teoria sociale moderna divenne, in modo palese con Marx, una sorta di “sociodicea” secolare [Morgan 2001, 210].

Basta fare attenzione alle principali parole chiave del vocabolario sociologico: alienazione, responsabilità individuale e collettiva (in relazione al problema della solidarietà sociale, per esempio), colpa e vergogna, crimine, ingiustizia, potere, violenza, reificazione, razionalità strumentale, patologie sociali, istituzioni totali, lotta di classe, società di massa, devianza, stratificazione, conflitto. Tutti questi concetti, familiari alle sociologie di orientamento marxista ma non solo ad esse, hanno qualcosa a che fare con l’analisi delle cause sociali della sofferenza umana inflitta alle persone dalla forma di vita moderna.

Consideriamo qualche esempio. Nella tradizione di pensiero weber-marxista, la modernità appare come il dispiegarsi ininterrotto della logica di dominio della razionalità strumentale. Nelle pagine della *Dialettica dell’illuminismo*, la modernità coincide, quasi perfettamente, con la razionalità strumentale, i cui effetti sono quelli di dominare tanto la natura esterna quanto la natura interna degli esseri umani. Si potrebbe anche dire, senza paura di esagerare, che in base a quelle letture che stabiliscono un’equazione tra modernità e razionalità strumentale, è perfettamente legittimo comprendere Auschwitz come il punto naturale di massimo sviluppo della modernità. Il celebrato libro di Bauman *Modernità e Olocausto* arriva infatti esattamente a queste conclusioni. In un contesto culturale completamente diverso, i patologi sociali inglesi e americani dedicarono tutti i loro sforzi allo studio e alla denuncia di quelle forme di male radicate nel modello di vita urbana; il lavoro di Goffman sulle istituzioni totali, come quello di Foucault, era volto ad analizzare i modi in cui le istituzioni moderne cercano di annichilire l’identità personale; Hannah Arendt, una pensatrice ingiustamente esclusa dal canone sociologico, ha offerto un’analisi del totalitarismo che ha dischiuso alcune caratteristiche fondamentali della politica moderna.

Ovviamente, si tratta solo di alcuni possibili esempi che, per quanto diversi tra loro, dovrebbero essere sufficienti a mostrare che la riflessione sul male è, in un certo senso, parte integrante del discorso sociologico sulla modernità. Tuttavia, come detto sopra, Wolff più di trenta anni fa e Alexander oggi, hanno ragione nel sottolineare che queste pur importanti analisi non erano condotte sotto la rubrica di una “sociologia del male”. Inoltre, come ancora Alexander ha messo in evidenza [cfr. Alexander 2003], altre correnti sociologiche, come per esempio il funzionalismo parsoniano o critici della cultura come Robert Bellah, Christopher Lasch e altri, hanno commesso l’errore di identificare il male sociale con l’assenza di valori condivisi all’interno della società. A mio giudizio, questo approccio al male inteso come assenza di valori ci impedisce di comprendere che il male è profondamente radicato nella natura stessa delle norme sociali, e nella natura della modernità in senso ancora più specifico, sebbene ciò vada inteso in modo diverso da quanto fecero gli autori della tradizione weber-marxista. Infatti, se l’ipotesi del “male come assenza di valori” fosse vera, allora sarebbe possibile in linea di principio sradicare completamente il male (sociale) dalla vita associata, come potrebbe avvenire, per esempio, in una genuina comunità di valori sinceramente condivisi.

In questo contesto, non posso soffermarmi sull’analisi del male condotta da Alexander. Quel che vorrei far notare, tuttavia, è che si tratta di un tipo di approccio al tema in questione genuinamente durkheimiano [cfr. anche Alexander 2004]. Sorprendentemente, gli unici altri esempi di riflessioni su questo tema di tipo sociologico di cui io sia a conoscenza [con la rilevante eccezione dello studio di Corradi 2005], ossia quelli di Peter Berger e, più recentemente, di Alessandro Ferrara [cfr. Berger 1967; Ferrara 2003], sono entrambi di ispirazione durkheimiana.

La mia ipotesi è che, al di là degli specifici usi dei concetti durkheimiani fatti da questi autori, il pensiero di Durkheim sia, anche in relazione al problema del male, un’importante risorsa intellettuale perché illumina il problema a partire da una prospettiva che è poco familiare (ma non troppo estranea) alla modernità. Questo misto di prossimità, da una parte, e distanza e estraneità,

dall'altra, è quel che rende, a mio giudizio, il discorso durkheimiano sul male e la sofferenza realmente stimolante.

3. *“La società non ha altra ragione di esistere se non quella di apportare pace agli uomini, pace nei loro cuori e pace nelle loro relazioni”*

Durkheim, a dire il vero, non ha mai tematizzato il tema del male in modo diretto. Tuttavia, a me sembra non solo che il tema sia presente nei suoi scritti sotto altre rubriche, come patologie della divisione del lavoro sociale, suicidio, anomia, egoismo, passione per l'infinito, deregolamentazione e così via; quel che intendo sostenere è, in modo più radicale, che in un certo senso il problema del male, se inteso come sofferenza legata al ruolo e alla natura delle norme sociali, è parte integrante del pensiero durkheimiano. In queste pagine cercherò di isolare un singolo momento della produzione durkheimiana, e cioè *Le forme elementari della vita religiosa*, ad eccezione di pochissimi altri riferimenti. Sono consapevole dei limiti metodologici e teorici di questo tipo di scelta, ma credo opportuno focalizzarsi sulle *Forme elementari* in quanto ritengo che lì sia possibile trovare le riflessioni più fruttuose di Durkheim sul male e la sofferenza.

Nelle *Forme elementari*, Durkheim tratta del male e della sofferenza fondamentalmente in due sezioni, e torna ancora una volta sul problema nella Conclusione del libro. In primo luogo, egli affronta sistematicamente il tema della sofferenza nel Paragrafo 2 del Capitolo 2, Libro III, quello dedicato all'analisi del culto negativo e, in particolare, ai riti ascetici. In secondo luogo, il tema è affrontato nel famoso Paragrafo 4 del Capitolo 5, Libro III, quello dedicato ai riti piaculari e all'ambiguità della nozione di sacro. Per finire, egli torna sul tema all'inizio della Conclusione, nel Paragrafo 1, laddove sottolinea in particolare le virtù *pratiche* della religione. Analizziamo più da vicino questi punti.

La discussione dell'ascetismo è condotta nel contesto dell'analisi di quei culti negativi necessari a evitare che il sacro e il profano entrino in contatto tra

di loro. Poiché il sacro e il profano non possono coesistere nello stesso spazio e tempo, i culti negativi sono un sistema religioso di interdizioni necessario al fine di separare tutto quel che è sacro da tutto quel che è profano. Secondo Durkheim, quando queste “pratiche si sviluppano in modo da diventare la base di un vero e proprio regime di vita”, siamo in presenza di un “ascetismo sistematico”. L’ascetismo, in altre parole, “non è altro che un’ipertrofia del culto negativo” [Durkheim 2005, 371].

Il rispetto sistematico (in termini weberiani si potrebbe dire “metodico”) di un complesso di interdizioni “non è, come si potrebbe credere, un frutto raro, eccezionale e quasi anormale della vita religiosa; esso ne costituisce, al contrario, un elemento essenziale” [Ivi, 372]. La conseguenza di questa centralità dell’ascetismo deve allora essere necessariamente che i suoi effetti sono essenziali quanto il ruolo che esso svolge nella vita religiosa. E su quali siano questi effetti, la risposta di Durkheim è estremamente chiara:

astinenza e privazioni non sono prive di sofferenze. Noi siamo uniti con tutte le fibre della nostra carne al mondo profano; la nostra sensibilità ci lega a esso; la nostra vita ne dipende. Esso non è soltanto il teatro naturale della nostra attività; ci penetra da ogni parte; è una parte di noi stessi. Non possiamo quasi staccarcene senza fare violenza alla nostra natura, senza urtare dolorosamente i nostri istinti. In altri termini, il culto negativo non può svilupparsi senza far soffrire [*Ibid.*].

Il dolore “è il segno che alcuni vincoli che lo uniscono [l’individuo] all’ambiente profano sono rotti” [Ivi, 376]. La natura propria della vita religiosa, e cioè la necessità di tenere separato ciò che è sacro da ciò che è profano, conseguentemente richiede dolore e sofferenza. In questo modo siamo invitati a considerare il significato religioso della sofferenza: la sofferenza, paradossalmente, sembra necessaria per vivere il tempo sacro e per entrare in uno spazio sacro, per abbandonare, in altre parole, quelle attività profane che rendono la vita “uniforme, languente e grigia [Ivi, 273]”, e abbracciare una vita “meno tesa, più facile e più libera” [Ivi, 446]. Abbandonare il mondo profano implica un doloroso atto di auto-trascendimento:

Per servire gli dèi, bisogna che egli [il fedele] dimentichi se stesso; per far loro, nella sua vita, il posto che a essi compete, bisogna che sacrifichi i suoi interessi profani. Il culto positivo non è dunque possibile che a condizione che l'uomo sia trascinato alla rinuncia, all'abnegazione, al distacco da sé e, di conseguenza, alla sofferenza. Occorre che egli non la tema: anzi, egli può adempiere con gioia ai suoi doveri soltanto a condizione di amarla in qualche misura. Ma a questo scopo, è indispensabile che egli vi sia esercitato, e a ciò tendono le pratiche ascetiche. I dolori che esse impongono non sono quindi delle crudeltà arbitrarie e sterili; si tratta di una scuola necessaria in cui l'uomo si forma e si tempera, e in cui acquisisce le qualità di disinteresse e di perseveranza senza le quali non c'è religione [Ivi, 376].

Spostando improvvisamente la nostra attenzione dalla religione alla società, come è nella logica delle *Forme elementari*, Durkheim ci chiede di prestare attenzione al fatto che quel che veramente conta è che l'ascetismo e la connessa sofferenza,

non serve soltanto a scopi religiosi. Qui, come altrove, gli interessi religiosi non sono che la forma simbolica di interessi sociali e morali. Gli esseri ideali verso cui si rivolgono i culti non sono i soli a reclamare dai loro servitori un certo disprezzo del dolore: anche la società è possibile soltanto a questo prezzo. Pur esaltando le forze dell'uomo, essa è sovente brutale nei confronti degli individui: esige necessariamente da loro continui sacrifici; fa continuamente violenza ai nostri appetiti naturali, precisamente perché ci innalza al di sopra di noi stessi. Per poter adempiere ai nostri doveri nei suoi confronti, è necessario essere abituati a fare talvolta violenza ai nostri istinti, ad andare contro, quando occorre, alla tendenza della natura. C'è, perciò, un ascetismo inerente a tutta la vita sociale che è destinato a sopravvivere a tutte le mitologie e a tutti i dogmi; esso fa parte integrante di ogni cultura umana [Ivi, 377].

Così, ci sono un dolore e una sofferenza inerenti a tutta la vita sociale, perché essi sono una condizione necessaria perché vi sia vita sociale. La società, Durkheim scrive ripetutamente, è possibile solo a questo prezzo. Persino le nostre società, società che esaltano il potere dell'uomo, devono spesso essere

brutali nei confronti degli individui. Il punto è che la società è possibile solo se gli individui sono in grado di trascendere se stessi, di abbandonare il mondo delle attività ordinarie e profane per radunarsi insieme e mettere da parte le preoccupazioni di tutti i giorni e gli interessi egoistici. Ma il profano è così intrecciato con la nostra vita quotidiana che esso penetra nella nostra carne, e rompere tutti i legami con esso comporta sofferenza e dolore.

Come si configura il male in questa sezione delle *Forme elementari*? In queste pagine il male certamente assume la forma della sofferenza e del dolore. In questa forma esso viene presentato da Durkheim come una componente inevitabile della vita sociale, addirittura *costitutiva* di essa: non c'è società senza male-come-sofferenza, imposto dal necessario auto-trascendimento degli individui e delle loro preoccupazioni profane.

L'altro punto in cui Durkheim affronta il problema del male, nelle *Forme elementari*, è il famoso paragrafo 4, Capitolo 5, Libro III. Lì, rendendo merito a Robertson Smith per il servizio reso alla scienza della religione, Durkheim sottolinea la natura duale del sacro, nonché la sua ambiguità.

Le forze religiose, sono di due specie. Le une sono benefiche, custodi dell'ordine fisico e morale, dispensatrici della vita, della salute, di tutte le qualità che gli uomini stimano". Queste forze religiose benevole ispirano un rispetto che è "misto di amore e di riconoscenza". [Ma d'altra parte] esistono (...) le potenze cattive e impure, produttrici di disordini, cause di morte, di malattie, istigatrici di sacrilegi. Il solo sentimento che l'uomo abbia per esse è un timore in cui entra generalmente dell'orrore [Ivi, 473].

Come è ben noto, le relazioni tra queste due classi di forze religiose sono complesse. Da un lato, esse sono tanto opposte e radicalmente antagoniste quanto il puro e l'impuro, così che ogni contatto tra loro è vietato. Dall'altro, tra loro vi è una "stretta parentela": primo, esse intrattengono la stessa relazione con il profano (cose profane non devono entrare in contatto né con il puro né con l'impuro); secondo, ciò che è impuro oggi può, senza cambiare la sua natura, trasformarsi in una forza benevola domani, e viceversa, in base a circostanze esterne:

Il puro e l'impuro non sono dunque due esseri separati, ma due varietà di un medesimo genere che comprende tutte le cose sacre. Ci sono due specie di sacro, il fasto e il nefasto, e non solo tra le due forme opposte non c'è soluzione di continuità, ma uno stesso oggetto può passare dall'una all'altra senza mutare natura. Con il puro, si fa l'impuro, e viceversa. È nella possibilità di queste trasmutazioni che consiste l'ambiguità del sacro [Ivi, 475].

Alla base di questa unità e diversità delle cose sacre vi è, sostiene Durkheim, l'unità e la diversità della vita sociale. Degli stati di effervescenza collettiva sono alla base sia del sacro fasto sia di quello nefasto. Come la vita sociale può causare stati di euforia e di disforia collettiva, così le forze religiose che emanano dagli stati di effervescenza collettiva possono essere benevole o malvagie:

(...) i due poli della vita religiosa corrispondono ai due stati opposti per cui passa la vita sociale. Tra il sacro fasto e il sacro nefasto c'è lo stesso contrasto esistente tra gli stati di euforia e di disforia collettiva. Ma poiché gli uni e gli altri sono egualmente collettivi, esiste, tra le costruzioni mitologiche che li simboleggiano, un'intima parentela di natura. I sentimenti messi in comune variano dall'estremo abbattimento all'estrema allegria, dall'irritazione dolorosa all'entusiasmo estatico; ma, in tutti i casi, c'è una comunione delle coscienze e un conforto reciproco a opera di questa comunione [Ivi, 478].

Cosa è il male in queste pagine? Vi sono due aspetti degni di nota. In primo luogo, il male qui appare in forma molto differente da quella che esso assume nel paragrafo sul culto negativo. In quel contesto il male ha a che fare con il profano, da una parte, e con la necessità di trascenderlo, dall'altra. Il male lì viene messo in relazione alla sofferenza inaggirabile presente ogni qual volta si cerca di spezzare i legami che tengono avvinti alla vita profana. Il male, invece, in questa seconda sezione ha una dimensione molto più "demoniaca". Non si tratta più della sofferenza *ordinaria*, anche se fortemente dolorosa, inerente a tutta la vita sociale, ma di un male straordinario; un male che, come il sacro nefasto, è radicalmente separato dalla sfera dell'ordinario. Il male, qui, è *radicale*, nel senso arendtiano – qui usato solo per assonanza – di "qualcosa che non si può concepire" almeno all'interno degli orizzonti della vita ordina-

ria e profana [cfr. Ferrara 2003; Rosati 2003: 184-186]. Il male, qui, è radicale perché è connesso ai poteri radicali del sacro nefasto.

Il secondo aspetto degno di nota riguarda la natura sociale e collettiva di questo stesso tipo di male. Anche se il male radicale qui ha una natura *diabolica* [Durkheim 2005, 474], esso è nondimeno interamente sociale. Pickering ha fatto notare che la natura sociale delle forze malvagie sembra essere un nemico della logica durkheimiana: per quale ragione la società dovrebbe creare delle forze che ne minacciano la distruzione [Pickering 1984, 129]? Durkheim risolve il problema mostrando come la religione dà vita a poteri malvagi responsabili del suo malessere e, al tempo stesso, come la religione stessa sia in grado di neutralizzarli mediante per esempio i riti piaculari:

Quando la società attraversa circostanze che la rattristano, la angosciano o la irritano, essa esercita sui suoi membri una pressione perché essi testimonino, con atti significativi, la loro tristezza, la loro angoscia o la loro collera. Essa impone loro un dovere di piangere, di gemere, di infliggersi ferite o di infliggerne ad altri; infatti queste manifestazioni collettive e la comunione morale che esse attestano e rafforzano restituiscono al gruppo l'energia che gli avvenimenti minacciavano di sottrargli, e in questo modo gli permettono di riaffermarsi. È questa esperienza che l'uomo interpreta, quando immagina che esistano, fuori di sé, esseri malevoli la cui ostilità, costituzionale o temporanea, possa essere disarmata solo con sofferenze umane [Ivi, 476].

Così, anche se i due tipi di male di cui stiamo parlando sono molto diversi tra loro (potremmo dire, un male ordinario e uno radicale), entrambi implicano una necessaria sofferenza, la cui natura è costitutivamente sociale. Pickering, correttamente, fa notare come

Se così stanno le cose, al cuore del sistema di Durkheim vi è davvero una teodicea e la religione diventa un mezzo per trascendere la sofferenza nelle sue varie forme. Egli rigetta il naturismo (di Müller), solo per accettarne implicitamente un altro, o quanto meno per suggerire che la vera base della religione è la sofferenza (Pickering 1984, 129; cfr. anche Alun Jones 1999, 296).

Questa osservazione, illuminante, può essere approfondita mediante il tipo di fenomenologia delle forme della sofferenza più strettamente connesse all'idea durkheimiana di religione e di vita sociale che sto tentando in queste pagine.

Fin qui abbiamo distinto due diversi modi in cui Durkheim parla del male nelle *Forme elementari*. Il primo riguarda l'ordinario ma doloroso auto-trascendimento richiesto agli individui per poter rendere possibile e poter condividere un tempo e uno spazio sacri; il secondo riguarda gli stati di disforia collettiva. Durkheim sembra attribuire un'importanza molto maggiore alla prima di queste due forme di male. Come è noto, il carattere duale e l'ambiguità del sacro sono temi sviluppati molto più a fondo dai durkheimiani che da Durkheim stesso. Da Hertz a Bataille, sociologi e filosofi sociali durkheimiani hanno esteso queste categorie e hanno attribuito molta più importanza dello stesso Durkheim al sacro nefasto o "sinistro", stabilendo così anche rapporti con la filosofia nietzschiana [cfr. Riley 1999; 2002a e 2002b; Richman 2002]. Per Durkheim, il male ordinario era, per così dire, radicale a sufficienza. Come cercheremo di vedere meglio anche più avanti, il male ordinario ha a che fare con la vita profana, da un lato, e con la sofferenza connessa agli sforzi di trascenderla, dall'altro. Per Durkheim, questa forma di male è radicale a sufficienza perché essa minaccia l'esistenza stessa della società. Quel che è in gioco nella quotidiana battaglia contro l'egoismo e l'anomia, in favore di una integrazione e di una regolamentazione ben equilibrate [cfr. Besnard 1987, capitolo 1; Paoletti 2003, 119 e sgg.] è l'esistenza stessa della società. Come Gianfranco Poggi ha giustamente messo in evidenza, Durkheim era profondamente consapevole della contingenza e della fragilità della società. Questa consapevolezza giustifica quello che Poggi ha chiamato il "pathos" di Durkheim, la sua consapevolezza della dipendenza della società da qualcos'altro, e cioè dalla capacità degli individui di trascendere se stessi [cfr. Poggi 2000 e Poggi in questo stesso volume].

Nel contesto delle *Forme elementari*, laddove discute l'analisi del sacrificio condotta da Robertson Smith, Durkheim espone il suo pensiero in merito a quello che Robertson Smith riteneva essere un "inammissibile scandalo logi-

co” [Durkheim 2005, 405], ossia il fatto che gli dèi potessero dipendere dalle pratiche religiose degli uomini (come per esempio il sacrificio). In realtà, sostiene Durkheim, malgrado sia certamente vero che “senza gli dèi gli uomini non potrebbero vivere”, è altrettanto vero che la dipendenza è reciproca, e che gli dèi “morirebbero se il culto non fosse reso loro” [Ivi, 408]. Quel che a Robertson Smith sembrava un circolo illogico appare a Durkheim “ben reale”, e privo di qualsiasi cosa che possa umiliare la ragione. Esso, infatti, “deriva dal fatto che gli esseri sacri, pur essendo superiori agli uomini, non possono vivere che nelle coscienze umane” [*Ibid.*]. Ma se questo circolo è reale e scientificamente comprensibile, dato il parallelismo simbolico esistente nelle *Forme elementari* tra Dio e la società⁴, la conseguenza è che la società stessa dipende dai suoi membri, molto più di quanto sia vero il contrario. Qui una lunga citazione è opportuna:

Ma questo circolo ci sembrerà ancor più naturale e ne comprenderemo meglio il senso e la ragion d’essere, se, spingendo l’analisi più lontano e sostituendo ai simboli religiosi le realtà che essi esprimono, ricercheremo il modo in cui queste si comportino nel rito. Se, come abbiamo cercato di stabilire, il principio sacro non è altro che la società ipostatizzata e trasfigurata, la vita rituale deve poter essere interpretata in termini laici e sociali. E infatti, come quest’ultima, anche la vita sociale si muove in un circolo. Da una parte, l’individuo riceve dalla società il meglio di se stesso, tutto ciò che gli dà una fisionomia e un posto particolare tra gli esseri, la sua cultura intellettuale e morale. Si tolgano all’uno il linguaggio, le scienze, le arti, le credenze della morale, ed egli cadrà al livello dell’animalità. Gli attributi caratteristici della natura umana ci provengono quindi dalla società. Ma d’altra parte, la società non esiste e non vive che negli e mediante gli individui. Si lasci che l’idea di società si estingua negli spiriti individuali, che le credenze, le tradizioni, le aspirazioni della collettività cessino di essere sentite e condivise dai singoli, e la società morirà. Di essa si può quindi ripetere quanto si era prima detto della divinità: non ha una realtà che nella misura in cui occupa un posto nelle coscienze umane, e questo posto siamo noi che glielo facciamo. Si intravede

⁴ Credo sia opportuno parlare di parallelismo simbolico e non di equazione tra Dio e la società. Cfr. in proposito Pickering (1984, 231-235).

adesso la ragione profonda per cui gli dèi non possono fare a meno dei loro fedeli, più che questi degli dèi; la ragione è che la società, di cui gli dèi costituiscono l'espressione simbolica, non può fare a meno degli individui, più che questi della società [Ivi, 408-409].

Non intendo soffermarmi sulla centralità di questo passaggio che, tra gli altri, mostra come la società *non sia*, per Durkheim, quella sorta di Leviatano che solitamente la critica – la quale ormai fa mostra di poca curiosità intellettuale – afferma. Piuttosto, mi interessa sottolineare ancora una volta come la sofferenza ordinaria causata dagli sforzi di trascendere se stessi e il male ordinario che le attitudini egoistiche implicano rappresentano dei pericoli di enorme magnitudine, poiché una società può anche morire se quegli sforzi falliscono e quelle attitudini prevalgono.

D'altro canto, non vi è solo una giustificazione dal lato della società per una simile sofferenza, ma ve ne è una anche dal lato dell'individuo. Come sappiamo, per Durkheim, una vita ben riuscita è una vita "limitata": la vita è limitazione. Le aspirazioni individuali devono avere un contenuto preciso e devono essere limitate. Diversamente, quando il cielo è l'unico limite, quando la passione per l'infinito domina, le persone soffrono. La passione per l'infinito, una tendenza non regolamentata a soddisfare tutti i propri desideri del momento, può distruggere sia la società che l'individuo. Non solo la società, ma anche l'individuo inizia laddove i meri "istinti" e le passioni non regolamentate finiscono. L'integrità individuale e sociale sono, nelle società moderne, tanto più il risultato di un equilibrio ben bilanciato tra assolutizzazione dei limiti imposti dalle norme sociali, da una parte, e l'indebolimento della loro forza regolativi, dall'altra [cfr. Paoletti 2003, 119 e sgg.]. Come Weber, Durkheim sapeva – per averlo imparato da Rousseau – che l'individuo moderno può morire infelice, insoddisfatto, forse stanco della vita, ma non "sazio" di vita. Attendere ai propri doveri del giorno, secondo l'espressione weberiana, significava per Durkheim addomesticare la sovrachianta e sovrabbondante sete – tipicamente moderna – di vita [cfr. Rosati 2004]. Addomesticare la tigre, pacificare l'animo umano, questo è il compito della società:

La società non ha altra ragion d'essere se non quella di apportare un po' di pace agli uomini, pace nei loro cuori e pace nelle loro relazioni reciproche [Durkheim 1950, 55].

Così, come Alun Jones ha notato qualche anno fa, la morale, la disciplina, le norme sociali, sono “condizioni di felicità” [Alun Jones 1999, 269 e sgg.]. I limiti che regolamentano la vita individuale sono causa di sofferenza nel momento stesso in cui proteggono da un male ancora peggiore. Dare una forma definita alle aspirazioni individuali e limitarle, da una parte, e limitare i limiti, dall'altra: le condizioni della felicità individuale e collettiva o, in caso di fallimento, le ragioni del malessere individuale e collettivo sono tutte comprese all'interno di questa “dialettica dei limiti” [cfr. Rosati 2004]. In ogni caso, come si è visto, la sofferenza non è solo una conseguenza di un malessere individuale o collettivo, ma anche parte integrante degli sforzi tesi a fuggire quel malessere⁵.

Ma se la sofferenza è in qualche modo necessaria e inevitabile – contrariamente a quel che ritengono i difensori della tesi del male-come-assenza-di-valori –, la vita religiosa viene presentata anche come un modo per limitare e fuggire almeno temporaneamente la sofferenza. Nella Conclusione delle *Forme elementari*, sottolineando il valore pratico della religione di contro a quello cognitivo, Durkheim sostiene che gli uomini sentono di poter essere liberati dal male, sentono di poter superare le miserie della condizione umana, solamente in quei momenti estatici di effervescenza collettiva in cui fanno l'esperienza di forze religiose salvifiche. La vita sociale è intermittente [Durkheim 2005, 273]: la salvezza può giungere solo allorché la vita sociale si accende e le persone si riuniscono per concentrare i loro sguardi su un punto comune:

(...) essi [i credenti] sentono, infatti, che la vera funzione della religione non è quella di farci pensare, di arricchire la nostra conoscenza, di aggiungere alle rappresentazioni che dobbiamo alla scienza altre rappresentazioni di diversa origine

⁵ Nella sua Introduzione alle *Forme elementari* Karen Fields parla di una “tragica tensione” all'interno del pensiero di Durkheim [vfr. Fields 1995, li].

e di diverso carattere, ma è quella di farci agire, di aiutarci a vivere. Il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non credente; egli è un uomo che *può* di più. Egli sente in sé una forza maggiore sia per sopportare le difficoltà dell'esistenza sia per vincerle. Egli è sollevato al di sopra delle miserie umane perché è sollevato al di sopra della sua condizione di uomo; si crede salvo dal male, quale che sia, comunque, la forma in cui concepisce il male. Il primo articolo di ogni fede è la credenza nella salvezza attraverso la fede [Ivi, 480-481].

Questo passaggio e un altro a questo parallelo [Ivi, 423], è stato citato da Stedman Jones come una prova della priorità delle credenze rispetto al rito nel pensiero di Durkheim⁶. La *credenza* nella salvezza è il primo articolo di fede. Tuttavia, nella stessa pagina Durkheim afferma che la credenza nella salvezza ha a che fare con la comunione del credente con il suo dio, e cioè, al di là degli errori dello stesso credente⁷, con il raggrupparsi con altri individui, con la comunione con qualcosa ad esso esterno. La salvezza non sta nell'anima individuale. La salvezza e la redenzione dal male non sono una questione interiore di buone intenzioni, di grazia o di una qualche versione secolarizzata

⁶ Cfr. Stedman Jones 2001; la relazione tra riti e credenze in Durkheim è al centro di un dibattito storico-filologico sempre in corso, un dibattito con importanti ricadute di natura teorica. Schematicamente: se Susan Stedman Jones sostiene la preminenza di miti e credenze sul rituale, Robert Alun Jones (via Robertson Smith), Ivan Strenski (via Lévi-Strauss), Anne Rawls, tra gli altri, sostengono al contrario la priorità della dimensione pratica del rituale sulle credenze; altri, come Pickering, sostengono il carattere circolare della relazione, forse con una leggera enfasi sulle credenze. Elementi di questo dibattito sono in Allen, Pickering e Watts Miller 1989, e nei saggi di Alun Jones, Segal e Strenski in Idinopulos e Wilson 2002.

⁷ Da un punto di vista epistemologico e metodologico questo è uno dei punti più fraintesi, problematici e anche affascinanti del pensiero di Durkheim in generale, e delle *Forme elementari* in particolare. In breve, il punto non è che Durkheim non tiene in considerazione il punto di vista soggettivo dei credenti, ma che non lo considera sufficientemente obiettivo. Se per James (che Durkheim chiama “un apologeta della fede”; per il confronto tra i due, cfr. Stedman Jones 2003) il punto di vista del credente sulla religione è la prima e l'ultima parola sulla religione stessa, per Durkheim esso è solo la prima. Sull'atteggiamento di Durkheim verso il punto di vista soggettivo degli attori, cfr. C. – H. Cuin 2000.

di quest'ultima (come in Kant). Dall'analisi durkheimiana dei riti, sappiamo che "il più delle volte, non c'è alcun rapporto tra i sentimenti provati e i gesti eseguiti dagli attori del rito" [Ivi, 461]. Ciò è vero non solo nel caso delle religioni primitive, ma anche dell'ebraismo e del cristianesimo:

Se il cristiano, durante le feste commemorative della Passione, e l'ebreo, nel giorno dell'anniversario della caduta di Gerusalemme, digiunano e si mortificano, ciò non avviene per dare sfogo a una tristezza spontaneamente provata. In queste circostanze, lo stato interiore del credente non è proporzionato con le dure astinenze alle quali si sottopone: se è triste, è, soprattutto, perché si impone di essere triste, e se lo impone per affermare la sua fede [Ivi, 464].

Qui la sincerità, e cioè la perfetta corrispondenza degli stati interiori con il comportamento rituale esterno, non è la cosa più importante. Essere parte di una comunità di fede, questa è la cosa più importante. È da qui che proviene la salvezza. La salvezza dal male e dalla sofferenza è un dramma collettivo, qualcosa che implica mutua responsabilità, un destino condiviso, un passato comune, memorie e progetti per il futuro condivisi. Così come le dimensioni proprie del male-come-sofferenza sono l'esteriorità e il suo carattere collettivo, allo stesso modo le dimensioni proprie della salvezza dal male sono l'esteriorità e il suo carattere collettivo.

4. Uno sguardo triste sulla modernità: disincantamento e speranza nell'ultimo Durkheim

In un mondo post-metafisico, Susan Neiman ci ricorda come la teoria morale affronti il problema del male con categorie come giusto e sbagliato, buono e cattivo [Neiman 2003: 55; cfr. anche Neiman 2002]. Da Kant a Arendt, la filosofia politica e morale moderne rigettano i fondamenti teologici del male e cercano di tradurli in termini secolarizzati. Parte di questa strategia consiste nell'interrogarsi sulle responsabilità morali, politiche e sociali delle azioni malvagie dei singoli individui. Da questo punto di vista, la storia del male nel

pensiero moderno è semplicemente parte di un generale processo di individualizzazione che caratterizza la modernità. Il vocabolario moderno è quello della colpa, non della vergogna. Come sostiene Adam B. Seligman,

è la vergogna (...), e non la colpa, a indicarci una relazione interpersonale diversa dal modello economicistico e razionale del Sé. Per vergognarsi delle proprie azioni (ma anche di quelle altrui) è necessario essere legati agli altri secondo una modalità diversa dal contratto, una modalità che presuppone l'esistenza di connessioni più che materiali e causali tra le nostre azioni e quelle degli altri [Seligman 2002, 127 e cap. 3 in generale].

Non c'è bisogno di un'ottica anti-moderna per vedere l'impovertimento implicito nella perdita del vocabolario della responsabilità collettiva. Quel che intendo suggerire, e che spero le pagine precedenti abbiano messo in luce, è che l'idea durkheimiana del male-come-sofferenza, considerando le sue dimensioni di esteriorità e collettivismo, vada in direzione contraria allo sviluppo della modernità. L'idea durkheimiana del male sembra essere, in un certo senso, pre-cristiana e pre-moderna, nella misura in cui il vocabolario della colpa è essenzialmente cristiano, e debitrice forse dell'influenza dell'ebraismo sul pensiero di Durkheim [cfr. anche Rosati 2005]. Un altro segno di questa differenza rispetto al cristianesimo e alla moderna concezione del male sta nell'importanza che Durkheim attribuisce ai rituali collettivi di espiazione del male: per raggiungere la salvezza, un sentimento interiore e sincero di pentimento non è sufficiente; quel che è necessario è un rituale pubblico. In Durkheim, i riti implicano *accettazione* più che *adesione* [cfr. Rappaport 1999]. Se la modernità fa propri gli ideali della sincerità e dell'interiorità [cfr. Trilling 1972], Durkheim sembra insistere sul rito e sui suoi effetti performativi [cfr. Fele 2002; Rawls 2004; Rosati 2005].

Quel che intendo suggerire, mediante questa lettura del problema del male e delle sue caratteristiche, è una sorta di distacco disincantato e amaro di Durkheim dalla sua società e dalla modernità. Poggi osserva un crescente senso di estraneamento di Durkheim dalla modernità [Poggi 2000, 167], e Pickering in più riprese ha avanzato la stessa ipotesi. Disponiamo di prove

biografiche di questo umore sempre più cupo di Durkheim, specialmente a seguito della rottura della guerra e dopo la morte del figlio André. Il 19 marzo del 1916, per esempio, Durkheim scrive a Mauss:

Mi sento, in effetti, distaccato da ogni interesse temporale. Ma anche questa condizione ha le sue gioie. Si tratta della gioia dell'asceta che si sente al di sopra di tutto. È una gioia severa, malinconica; e evidentemente, nella misura in cui è possibile prevedere l'avvenire, la malinconia sarà il mio modo di vivere [Durkheim 1998, 508].

Sarebbe un errore credere che si trattasse solo di un sentimento personale, legato alla morte del figlio, e che soffermarsi su aspetti biografici di questo genere sia solo un *coup de theatre* privo di ogni relazione con questioni di natura teorica. Le stesse *Forme elementari* sono, in qualche modo, una riflessione amara sulle società moderne. Possiamo provare a immaginare quest'uomo cinquantenne curvo sulle fotografie del campo della tribù Haida riprodotte nel libro di Swanton, o impegnato a contemplare le "scene di una frenesia veramente selvaggia" descritte da Howitt, Spencer e Gillen, o ancora a immaginare l'effervescenza del rito arunta dell'*Intichiuma*, e poi a meditare sulla "pacifica monotonia" delle moderne società senza rito. Se le società moderne sono società senza rito, Durkheim afferma, è perché "attraversiamo una fase di transizione e di mediocrità morale"; "gli antichi dèi invecchiano o muoiono, e di nuovi non ne sono ancora nati" [Durkheim 2005, 491].

Tuttavia, commenta ancora una volta Poggi, il *pathos* di Durkheim, la sua consapevolezza della contingenza e fragilità della società, e in particolare delle società moderne, è ben lungi dal trasformarsi in "lamentazione". C'è un senso di speranza *malgré tout* nelle sue pagine [cfr. anche Watts Miller 1996], legato ai requisiti necessari alla vita sociale che egli mette in evidenza nelle *Forme elementari*. Come sappiamo, secondo Durkheim, malgrado la secolarizzazione, c'è "qualcosa di eterno" nella religione, poiché "non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e di rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua

personalità” [Ivi, 490]. E così, come conseguenza di questa convinzione scientifica, la vibrante profezia durkheimiana:

Verrà un giorno in cui le nostre società conosceranno ancora momenti di effervescenza creativa da cui sorgeranno nuovi ideali, da cui scaturiranno nuove formule che serviranno, per un certo tempo, da guida all’umanità; e una volta vissute queste ore, gli uomini proveranno spontaneamente il bisogno di riviverle ogni tanto nel pensiero, cioè di conservarne il ricordo per mezzo di feste che ne ravvivino regolarmente i frutti [Ivi, 491].

L’ultima volta che le società europee avevano fatto esperienza di momenti di effervescenza collettiva era stato durante la Rivoluzione francese. Forse ci sarà una nuova rivoluzione, o qualche altro evento, a liberare la moderna vita pubblica dal quotidiano farsi sempre più profano del tessuto sociale.

Questi sembrano essere i tratti fondamentali del discorso durkheimiano sul male, quanto meno nelle *Forme elementari*. A me sembra che, in Durkheim, il male sia legato a una sorta di “dialettica dei limiti” [cfr. Rosati 2004]: limiti eccessivi o ingiusti sono alla base di specifiche forme di patologia sociale, come il fatalismo e la divisione anomica del lavoro, per esempio [cfr. Besnard 2003; Paoletti 2003]; ma limiti insufficienti sono essi stessi un male. La vita della società, la pace e il benessere individuali dipendono da limiti ben bilanciati imposti dalla società⁸, al fine di sostenere la nostra capacità di auto-trascendimento; ma la capacità di auto-trascendimento è una questione, come detto, di sofferenza. Così, al livello del male ordinario, siamo tra due mali: da una parte, la pressione della società è coercitiva e repressiva; dall’altra, la società è la fonte a cui attingere per dare forme e riplasmare di continuo la nostra vita morale. Una volta esperito un momento creativo avendo preso parte a un raduno collettivo, una volta ottemperato ai nostri doveri rituali, “ritorniamo alla vita profana con maggiore coraggio e ardore, non solo perché ci siamo

⁸ Il discorso sul male avrebbe molto da guadagnare se differenziassimo la nostra analisi in base ai vari modelli di limiti e limiti dei limiti che Durkheim sembra mettere a punto nelle sue opere. Sul modello del “just milieu” e dell’“equilibrio dei contrasti”, cfr. i lavori citati in precedenza di Besnard e Paoletti.

messi in rapporto con una fonte superiore di energia, ma anche perché le nostre forze si sono ritemperate, vivendo, per qualche istante, una vita meno tesa, più facile e più libera” [Durkheim 2005, 446]. Questa è, secondo Durkheim, la promessa che ci viene dalla società: una vita che sia meno tesa, più facile e più libera. È questa la speranza che giustifica i dolorosi sforzi quotidiani di auto/trascendimento.

Si tratta, naturalmente, di un ideale molto esigente. “Potrebbe essere una vita meravigliosa”, come affermato una volta da Robert Bellah⁹, se solo sapessimo costruire contesti in cui la vita associata possa fiorire. Tuttavia, ci sono due “ma”. Il primo è che, anche nei contesti di vita associata più fiorente, la sofferenza non potrebbe essere del tutto sradicata. Se, come si è detto, l’ascetismo è inerente a tutta la vita sociale, la sofferenza è qualcosa con cui, entro una certa misura, bisogna convivere, qualcosa da cui non si può essere del tutto redenti. È anch’esso semplicemente inerente a tutta la vita sociale. La modernità, da questo punto di vista, non ha un futuro particolarmente roseo. Più le società sono civilizzate e più la pressione sociale aumenta. Basti ricordare i toni freudiani delle ultime frasi de *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*:

La società non può formarsi né mantenersi senza richiederci continui sacrifici che ci pesano (...) dobbiamo (...) fare violenza ad alcune delle nostre più imperiose inclinazioni. E dato che la parte dell’essere sociale nell’essere completo che siamo noi diviene sempre più considerevole a mano a mano che si avanza nella storia, è contrario a ogni ipotesi verosimile che debba mai giungere un’era in cui l’uomo sia meno impegnato a resistere a se stesso e possa vivere una vita meno tesa e più agevole. Tutto fa prevedere, al contrario, che l’importanza e il peso della tensione andrà sempre crescendo con la civiltà [Durkheim 1996, 358-359].

La solidarietà sociale e la politica, da questo punto di vista, possono (e dovrebbero) aspirare a combattere le forme di sofferenza non necessaria, non a stabilire il paradiso in terra (cfr. Rorty 1989). L’utopia non è parte del pen-

⁹ Cfr. *It could be a wonderful life*, Intervista a Robert Bellah, <http://www.cs.washington.edu/homes/kepart/bellah.html>

siero di Durkheim. L'ideale di portare un po' di pace nel cuore degli uomini e nelle loro relazioni – la speranza che giustifica l'esistenza della società secondo Durkheim –, è già utopica abbastanza.

Il secondo “ma” è che certamente Durkheim non ci sta invitando a passare la nostra vita interamente sulle barricate, al fine di condividere quei momenti di effervescenza collettiva che possono rendere la vita meno “monotona, grigia e languente”. I momenti di raggruppamento collettivo sono, secondo la logica durkheimiana, la via più diretta per fare esperienza della *majesté* della società, ma non la sola. Vi sono almeno altre due circostanze, meno eccezionali, in cui possiamo sentire “l'azione stimolatrice della società” (la società, infatti, non ci lascia virtualmente soli in nessun momento della vita): primo,

l'uomo che fa il suo dovere trova, nelle manifestazioni di ogni specie in cui si manifestano la simpatia, la stima, l'affetto che i suoi simili hanno per lui, una sensazione di conforto, di cui il più delle volte non si rende conto, ma che lo sorregge (...). Essendo in armonia morale con i suoi contemporanei, egli ha più fiducia, più coraggio, più ardimento nell'azione, esattamente come il fedele che crede di sentire gli sguardi del suo dio rivolti benevolmente verso di lui [Durkheim 2005, 269].

Non si tratta del caso della hegeliana coscienza onesta, completamente conformista e assorbita all'interno dei ruoli sociali [cfr. Trilling 1972], ma semplicemente del caso di ogni individuo che ha bisogno del riconoscimento degli altri per acquisire auto-stima [cfr. Honneth 2002]. In secondo luogo, vi sono le forze sociali “fissate nelle tecniche e nelle tradizioni di ogni specie” che utilizziamo quotidianamente (come il linguaggio), e che ci ricordano il potere e la benevolenza della società [Ivi, 270].

Prima di concludere, ancora una considerazione. Quel che ho cercato di fare in queste pagine è una prima esplorazione, parziale, del problema del male in Durkheim, mediante la sola lettura delle *Forme elementari*. Tuttavia, nonostante il carattere circoscritto della mia riflessione, possiamo provare a gettare uno sguardo sul particolare tipo di luce che essa proietta sul pensiero di Durkheim in generale. Ho provato a mettere in evidenza la sensibilità

durkheimiana per la sofferenza inerente alla vita sociale e individuale, la sua sensibilità per la contingenza e fragilità della società. Questo non è il tipo di sensibilità caratteristica di un rozzo razionalista, o di un pensatore positivista. Sappiamo che il tipo di razionalismo difeso da Durkheim era diverso da quello cartesiano, avendo un'attenzione maggiore per la natura storica delle cose, delle istituzioni, della natura umana stessa [cfr. Durkheim 1969]. Importanti studi sul rapporto tra Durkheim e la filosofia sembrano confermare l'idea di un razionalismo "allargato" [cfr. Durkheim 2005; Paoletti 2003; Stedman Jones 2001]. Molti altri elementi, come l'enfasi sul posto che l'uomo e la società hanno nella natura, spingono a prendere seriamente in considerazione la sensibilità *fin de siècle* di Durkheim. Robert Alun Jones, mediante una lettura ravvicinata de *L'Évolution pédagogique en France* prima, e di altri scritti "minori" dopo, ha suggerito che "il Durkheim che emerge dalle pagine de *L'Évolution pédagogique en France* non è affatto un positivista dogmatico, un razionalista figlio dell'Illuminismo, ma piuttosto una figura sottile, complessa, perfino romantica, in lotta per assimilare le correnti intellettuali più vitali, pressanti e stimolanti del pensiero europeo" [Alun Jones 1990, 85].

Io ritengo che mettere in luce il posto che l'idea del male e della sofferenza avevano in Durkheim, l'idea del *pathos* durkheimiano e la relativa dialettica dei limiti possa costituire un tassello ulteriore [cfr. anche Rosati 2005] che mostri come egli non fosse così ingenuamente pacificato con la modernità come solitamente si sostiene, e come egli condividesse, con Weber e Simmel, una certa sensibilità *fin de siècle*. Egli non era affatto ignaro della "tragedia della vita". Da questo punto di vista, concordo con quanti cercano di sottolineare questa dimensione all'interno del suo pensiero. Tuttavia, non ritengo che si debba per questo cercare corrispondenze con echi nietzscheani, o influenze del pensiero di Schopenhauer [cfr. Mestrovic 1988 e 1992]. Le ragioni che giustificano un Durkheim figlio di un "illuminismo non cieco" vanno ricercate all'interno della sua logica di pensiero, e non cercando corrispondenze con pensatori così lontani. Spero che queste pagine possano essere un contributo in questa direzione. Un Durkheim riconsiderato lungo queste linee, infatti, per citare un'ultima volta Alun Jones, "è un Durkheim che merita, se possibile, un rispetto ancora maggiore" [Alun Jones 1990, 85].

Riferimenti bibliografici

ALEXANDER, J. C.

2003 *Verso una sociologia del male*, in M. P. Lara (a cura di) *Ripensare il male* (2001), Meltemi, Roma.

ALEXANDER, J. C., EYERMAN, R., GIESEN, B., SMELSER, N. e SZTOMPKA, P.

2004 *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley University Press, Berkeley.

ALLEN, N., PICKERING, W. S. F. e WATTS MILLER, W. (a cura di)

1998 *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London e New York.

BARRINGTON MOORE, jr.

1970 *Le cause sociali delle sofferenze umane*, Edizioni di Comunità, Milano.

BELLAH, R.

1990 *Morale, Religion et société*, in "Archives de sciences sociales de religion", 69, 48-75.

BERGER, P.

1967 *The Sacred Canopy*, Doubleday, New York.

BERNSTEIN, R.

2002 *Radical Evil. A Philosophical Investigation*, Polity Press, Oxford.

BESNARD, PH.

1987 *L'Anomie*, Presses Universitaires de France, Paris.

CABRERA, I.

1998 *El Lado Oscuro de Dios*, Paidós, México.

2003 *Dio è male?*, in M. P. Lara (a cura di) *Ripensare il male* (2001), Meltemi, Roma.

CUIN, C.-H.

- 2000 *Sociologie sans paroles: Durkheim et le discours des acteurs*, in M. Borlandi et M. Cherkaoui (a cura di) *Le suicide un siècle après Durkheim*, Presses Universitaires de France, Paris.

DEWS, P.

- 2003 *“Finitezza radicale” e problema del male*, in M. P. Lara (a cura di) *Ripensare il male* (2001), Meltemi, Roma.

DURKHEIM, É.

- 1950 *Leçon de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
1969 *L'Évolution pédagogique en France*, Presses Universitaires de France, Paris.
1996 *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, in *La scienza sociale e l'azione*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano.
1998 *Lettres à Marcel Mauss*, Presses Universitaires de France, Paris
2005 *Le forme elementari della vita religiosa*, Introduzione e cura di Massimo Rosati, Meltemi, Roma.

FERRARA, A.

- 2003 *Il male che gli uomini compiono. Riflessioni sul male da una prospettiva postmetafisica*, in M. P. Lara (a cura di) *Ripensare il male* (2001), Meltemi, Roma.

FIELDS, K.

- 1995 *Translator's Introduction to É. Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York.

HONNETH, A.

- 2002 *Lotte per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano.

IDINOPULOS, TH. I. e WILSON, B. C.

- 2002 *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, Brill, Leiden.

JONES, R. A.

- 1990 *Religion and Realism: Some Reflections on Durkheim's L'Evolution pédagogique en France*, in "Archives de Sciences sociales de religion", 69, 111-139.
- 1999 *The Development of Durkheim's Social Realism*, Cambridge University Press, Cambridge.

LACROIX, B.

- 1981 *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences politiques, Montreal.

LARA, M. P. (a cura di)

- 2003 *Ripensare il male* (2001), Meltemi, Roma.
- 2003b *Raccontare il male*, in M. P. Lara (a cura di) *Ripensare il male*, Meltemi, Roma.

LUKES, S.

- 1973 *Durkheim. His Life and Work*, Stanford University Press, Stanford.

MESTROVIC, S.

- 1988 *Émile Durkheim and the Reformation of Sociology*, Rowan and Littlefield, Totowa (NJ).
- 1992 *Durkheim and Postmodern Culture*, Aldine de Gruyter, London.

MORGAN, D.

- 2001 *The problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy*, in "European Journal of Social Theory", 4.

NEIMAN, S.

- 2002 *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton
- 2003 *Qual è il problema del male*, in M. P. Lara (a cura di), *Ripensare il male* (2001), Meltemi, Roma.

PAOLETTI, G.

- 2003 *Émile Durkheim et la philosophie*, Institut d'Étude Politique de Paris, Paris.

PICKERING, W. S. F.

- 1984 *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Routledge, London.
2003 *Does Durkheim Make a Contribution to Understanding one Alleged Cause of Persecution?*, in "Durkheimian Studies", Vol. 9 (n.s.), pp. 40-57.
2004 *Theodicy and Social Theory: an exploration of the limits of collaboration between sociologist and theologian*, in W. S. F. Pickering (a cura di), *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, Brill, Leiden.

POGGI, G.

- 2000 *Durkheim*, Oxford University Press, Oxford.

RAPPAPORT, R. A.

- 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.

RICHMAN, M.

- 2002 *Sacred Revolutions. Durkheim et le Collège de Sociologie*, Minnesota University Press, Minneapolis and London.

RILEY, A. T.

- 1999 *Whence Durkheim's Nietzschean grandchildren? A Closer Look at Robert Hertz Place in the Durkheimian Genealogy*, in "Arch. Europ. Social.", XL, 2, pp. 304-330.
2002a *The sacred calling of intellectual labour in mystic and ascetic Durkheimianism*, in "Arch. Europ. Sociol.", XLIII, 3, pp. 354-385.
2002b *Durkheim contra Bergson? The hidden Roots of postmodern theory and postmodern 'return' of the sacred*, in "Sociological Perspectives", Vol. 45, 3, pp. 243-265.

RORTY, R.

- 1989 *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROSATI, M.

- 2003 *The Making and Representing of Society. Religion, the Sacre and Solidarity among Strangers in a Durkheimian Perspective*, in “Journal of Classical Sociology”, Vol. 3 (2).
- 2004 *Forms of Radicalism: Radical Thinking and Social Criticism in Durkheim’s Thought*, in “Durkheimian Studies”, Vol. 10 (n.s.)
- 2005 *Abitare una terra di nessuno. Durkheim e la modernità*, Introduzione del curatore a É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.

SELIGMAN, A. B.

- 2002 *La scommessa della modernità* (2000), Meltemi, Roma.

STEDMAN JONES, S.

- 2001 *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- 2003 From *Varieties to Elementary Forms*, in “Journal of Classical Sociology”, Vol. 3 (2), 99-121.

TAYLOR, CH.

- 1989 *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.

TRILLING, L.

- 1972 *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.

WATTS MILLER, W.

- 1996 *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston, London.

WOLFF, K. H.

- 1969 *For a Sociology of Evil*, in “Journal of Social Issues”, 1, pp. 111-125.

SAGGI



Eugène ATGET *Quai d'Anjou, 6. a.m. (1924)*

Leonardo Allodi

Leo Strauss e la sociologia della conoscenza

Il rapporto essenziale che lega sociologia della conoscenza e storicismo è la questione centrale del saggio *Der Konspektivismus*, che Leo Strauss dedica a *Ideologie und utopie* di Karl Mannheim, nello stesso anno della sua prima edizione tedesca, il 1929. Per Strauss, lo storicismo è semplicemente l'esito ultimo, e dunque l'espressione conclusiva, di quel lungo errore del pensiero che si chiama "modernità". Ed è proprio nel confronto con Mannheim che Strauss precisa quella tesi dello storicismo radicale che è a tutti gli effetti il punto di partenza di una impresa di ricerca storico-ermeneutica e di revisione che conta saggi fondamentali su Maimonide, Machiavelli, Spinoza, su diritto naturale e storia, tanto per citarne alcuni, e il cui esito sarà la riproposizione di un razionalismo classico contrapposto a quello moderno. La tesi dello storicismo è che tutto il pensiero, il comprendere e l'agire, è storico e "non ha nessun'altra ragione che la decisione umana priva di fondamento ovvero il volere della sorte, dunque l'affermazione che ci resta preclusa ogni possibilità di comprendere i filosofi del passato così come questi compresero se stessi" [Meier 1996, pp. 19-20].

La posizione dello storicismo radicale, che nel pensiero di Heidegger ha trovato la sua espressione più profonda, costituisce per Strauss il pregiudizio più potente dell'epoca contemporanea e rappresenta, in questo senso, una sorta di "seconda caverna insediatasi all'interno della caverna platonica" [*ivi*, p. 22]. Ciò avviene come conseguenza della frattura con la filosofia classica, che la modernità opera sulla base di due fondamentali momenti: "la volontà di trasformare la filosofia in un sapere pratico, al servizio cioè della trasformazione della natura o dei rapporti vitali umani; e in secondo luogo lo sforzo di porre la filosofia su un terreno più solido" [*ibidem*]. Il positivismo, che costituisce l'esito coerente di tale processo, è a sua volta necessariamente costretto a

trasformarsi in storicismo. Le scienze sociali, la sociologia in particolare, hanno origine su questo terreno. Esse sono sospese fra positivismo e storicismo: in un caso, senza riferirsi a un terreno fondativo (necessariamente filosofico), sfociano necessariamente nell'etnocentrismo: esse tendono, ad esempio, "a scambiare le caratteristiche degli Stati Uniti alla metà del ventesimo secolo, o più generalmente della società occidentale moderna, per il carattere essenziale della società umana" [Strass 1997, p. 52]. Nell'altro, nel momento stesso cioè in cui cercano cioè di evitare questo pericolo e tentano di comprendere le diverse culture nel modo in cui queste concepiscono o hanno concepito se stesse, devono, come osserva lo stesso Strauss, porre al centro della loro metodologia d'indagine la "comprensione storica".

Un passaggio questo decisivo nella argomentazione critica che Strauss sviluppa contro Mannheim, il cui storicismo e la cui concentrazione sui problemi contemporanei si traducono alla fine anche in una mancanza di rigore storico. Il riconoscimento della "scienza sociale come fenomeno storico", implica poi, come egli dice, quello della relativizzazione di quest'ultima e della stessa scienza moderna in generale: "Come conseguenza si viene a considerare la scienza moderna come una sola delle vie storicamente relative per arrivare alla conoscenza e per nulla superiore, in linea di principio, alle altre" [*ivi*, p. 53]. Già queste prime battute, successive anche al saggio che qui presentiamo, attestano non solo la continuità dell'interesse di Leo Strauss per le scienze sociali e per la sociologia della conoscenza, ma anche, come vedremo, in modo particolare il carattere provocatorio e illuministico di questo suo interesse.

In alcune significative prospettive di ricerca della sociologia e della filosofia sociale contemporanee, aperte al problema della identità morale dell'attore sociale e situate in un orizzonte che può definirsi post-illuministico o "post-secolare" [cfr. Seligman 2002; Tenbruck 1984; Lübbe 2006; Habermas 2006] si è delineata in modo convincente l'ipotesi che l'inadeguatezza di gran parte della teoria sociale a comprendere la profondità della crisi del Moderno sia dovuta anche al fatto che essa ne condivida acriticamente le premesse epistemologiche [cfr. Allodi 2005, pp. 56-68]. La plausibilità di una tale ipotesi può forse anche spiegare perché un dibattito come quello che alla fine degli

anni della repubblica di Weimar si sviluppò intorno alle tesi di *Ideologie und Utopie* di Karl Mannheim, e nel quale intervennero figure come H. Arendt [cfr. Allodi 2000, pp. 189-218; pp. 133-167] e appunto Leo Strauss, appaia ancor oggi attuale e sorprendentemente ricco di sollecitazioni. Le domande e i problemi che si delinearono allora sono e restano infatti per molti versi le domande essenziali del nostro tempo. Esse riportano al clima culturale di Weimar, luogo della “democratizzazione negativa” per Mannheim o del “nichilismo della disperazione” per Leo Strauss, in ogni caso luogo in cui si sviluppa “la prima cultura autenticamente moderna” [cfr. Laqueur 1977, p. 5]. Una cultura totalmente aperta al nuovo, alla sperimentazione, nella quale il dilemma rivoluzione/tradizione si esaspera e nella quale si delinea, anche nei suoi aspetti più autodistruttivi, quella tendenza all’auto-destabilizzazione permanente che è tipica delle società moderne. Una tendenza all’anomia con la quale la teoria sociologica, fin dal suo sorgere, è costretta a fare i conti. Per qualcuno Weimar è stata anzi “la parabola della prima società permissiva della storia”, il luogo in cui si è manifestato diffusamente un “radicalismo irrazionale, privo di riferimenti precisi” [*ibidem*], al quale non sono rimaste palesemente estranee né la cultura politica della cosiddetta rivoluzione conservatrice né quella di sinistra. Le culture politiche cioè che, per molti versi, erano in grado di cogliere meglio, in tutta la sua profondità la crisi del “Moderno”. La cultura di Weimar è anche quella in cui la “modernità” sembrava perdere la propria “scommessa”, una cultura per la quale, come dice Seligman, “i termini ultimi del senso collettivo, quelli dell’individualismo liberale, possono reggersi autonomamente e costituire il nucleo della comunità politica e civile senza doversi sorreggere su una divinità trascendente o sui punti di riferimento di una collettività primordiale” [Seligman 2002, p. 81].

Weimar fu indubbiamente l’esperienza di un democratismo massificato e fuori controllo, ma anche una democrazia “senza democratici”, caratterizzata dalla fuga nel *Sozialinterventismus* e, quindi, da processi di de-responsabilizzazione della società civile, determinati da una essenziale subalternità della società allo stato. Una contestazione del principio di autorità in grado di disgregare e dissolvere ogni convivenza civile, l’estremizzazione della politica,

la violenza del terrorismo, l'im maturità e l'incapacità della stessa sinistra di definire un fronte comune (fra socialdemocratici e comunisti l'incompatibilità rimase profonda), un radicalismo culturale fatto di continue provocazioni morali e intellettuali: sono tutti aspetti certamente presenti in una cultura nella quale l'arte diventa "una febbre" e l'avanguardia una fuga. Senza correre il rischio di enfatizzare troppo questi aspetti (rispetto ai fattori socio-economici, ad esempio), e al di là dei limiti e della superficialità dell'analisi di un Laqueur (a cui sostanzialmente sfugge la profondità della crisi in atto), non c'è dubbio che a Weimar si sia delineata una situazione nella quale a prevalere sia stata davvero una "politica senza idee", e non solo a sinistra, come pensa Cacciari [cfr. Cacciari 1978, p. 15; Collotti 1978, pp. 5-18]. Di riferimenti ideali positivi mancavano in fondo anche le più ricche e profonde analisi del tempo: anche quelle di un C. Schmitt o quella pur acutissima "diagnostica sociologica" che si andava delineando nell'opera di Ernst Jünger (di tale ambiguità parlerà Alfred Weber in una sconosciuta quanto profonda analisi proprio del "pessimismo" jüngheriano) [cfr. Allodi 1991, pp. 61 ssg.; 1993, pp. 147-152; Galli 1993, 153-154].

Dalla riflessione sul fallimento politico e insieme culturale di questa prima esperienza parlamentare tedesca, riflessione che ha continuato a impegnare a lungo la sociologia¹, tanto Mannheim quanto Strauss trarranno conclusione della necessità di ricercare un ordine "post-liberale" e orienteranno in tal senso il loro itinerario intellettuale nella direzione, in un caso, di un nuovo liberalismo capace di coniugare libertà e pianificazione democratica [cfr. Mannheim 1968], nell'altro verso un "liberalismo classico" che enfatizza il nesso tra "crisi del senso religioso" e "crisi dell'educazione liberale" [cfr. Strauss 1973].

Per Strauss, "il nichilismo tedesco" [cfr. Strauss 2000], che connota l'esperienza di Weimar e che toccherà il suo momento più aberrante nel nazionalsocialismo, non è derivato da un desiderio di distruggere tutto, ma da qualcosa di specifico, la civiltà moderna: "Questo nichilismo limitato, se così posso dire, diventa un nichilismo quasi assoluto, solo per questa ragione: perché la

¹ Da Talcott Parsons a T. Veblen, da R. Dahrendorf fino al dibattito inaugurato dal volume di G. E. Rusconi sulla *Crisi di Weimar*: su questo dibattito cfr. Allodi 2000.

negazione della civiltà moderna, il No, non è guidato, né accompagnato, da nessuna concezione positiva chiara” [ivi, p. 112]. Si tratta di una incapacità di offrire un orientamento positivo alla crisi, dunque un nichilismo che, se precede e prepara il nazismo stesso, non necessariamente è finito con la sconfitta di tale regime [ivi, p. 111].

Il confronto a distanza che si stabilisce tra Leo Strauss e Karl Mannheim affonda dunque le sue radici in una comune esperienza: di fronte alla fragilità e complessità dell’esperienza di Weimar, entrambi avvertono il compito di decifrare una crisi. Mannheim è alla ricerca delle basi di una “politica scientifica” che nei concetti di “sintesi” e di “totalità” vede l’unica strada possibile di superamento e di composizione dei conflitti sociali endemici che nascono dall’esperienza centrale della modernità: l’esperienza per cui “il disaccordo prevale sull’accordo” [cfr. Santambrogio 1990]. Per Strauss, il problema è filosofico: per essere realmente critico, il pensiero non può essere soltanto critico, ma deve fare i conti con la “forza normativa” della vita. L’uomo moderno si trova in una “seconda caverna”, quella del relativismo, e in una situazione ancor più complessa degli abitanti della caverna platonica. Per Strauss non si tratta – come osserva C. Altini – “di ripetere nostalgicamente l’antichità, ma di ricostruire un modello di razionalismo, un nuovo ‘illuminismo’, attraverso cui sia possibile – per noi uomini *moderni* – uscire dalle ‘secche’ del relativismo e del nichilismo verso cui ha condotto la filosofia moderna” [Altini 2003, p. 58].

La critica del “cospettivismo” mannheimiano, sviluppata con tagliente e illuministica ironia, pone di fronte a due posizioni quasi inconciliabili. Va tuttavia sottolineato come questa contrapposizione si attenuerà notevolmente in un momento successivo, se si pensa soprattutto ad alcuni esiti della ricerca di entrambi: non diversamente da Strauss, Mannheim riconoscerà, grazie anche alla sua esperienza londinese, la presenza nella tradizione anglosassone di un antidoto alla “democratizzazione negativa” nel fatto di essersi conservata come “società religiosa con una fede fondamentale nella tolleranza”. Una democrazia a fondamento religioso che accetta sul piano civile e sociale i valori cristiani, ma che, in pari tempo, ha la forza di non trasformarsi in un “cleri-

calismo intollerante”. Nell’ultimo decennio della sua vita, Mannheim accennerà poi una critica dell’illuminismo, in termini che ricordano le prospettive della Scuola di Francoforte, osservando, ad esempio, come l’insicurezza fondamentale che entra a far parte dell’esperienza dell’uomo moderno sia anche dovuta alla miopia della concezione illuministica, “secondo cui gli elementi irrazionali della natura umana e i loro effetti disturbatori sulle relazioni umane potrebbero essere dominati dalla semplice analisi intellettuale” [Mannheim 1968, p. 419]. Soprattutto in *Diagnosi del nostro tempo*, Mannheim insisterà sull’importanza degli “archetipi cristiani” e sulle “esperienze paradigmatiche” che nascono sul terreno propriamente religioso: “Il centro della religione non è una esperienza morale ed etica, né un modo di regolare il comportamento e la condotta, ma un modo di interpretare la vita dal centro di una esperienza paradigmatica” [Mannheim 1951, p. 198]. Sono gli anni in cui Mannheim frequenta un gruppo di intellettuali, orientati in senso conservatore e profondamente religioso – *The Moot* era il nome del gruppo –, che si riunisce per discutere soprattutto sulla possibile funzione della religione nella crisi della società contemporanea. Di *The Moot* faceva parte il famoso poeta T. S. Eliot. Davanti a tale gruppo, Mannheim leggerà il suo saggio: “Verso una nuova filosofia sociale: sfida di un sociologo ai pensatori cristiani” [cfr. Mannheim 1951].

A sua volta, Leo Strauss sembra abbandonare, almeno a partire dal 1941, l’anno di pubblicazione del saggio *Scrittura e persecuzione* [Strauss 1990], il suo assoluto scetticismo nei confronti della sociologia della conoscenza. Egli ammette la possibilità di una sociologia della filosofia, ovviamente a partire da presupposti lontani dallo storicismo e dal relativismo contemporanei. I saggi raccolti successivamente e dedicati alla filosofia medievale ebraica e islamica intendono fornire materiale utilizzabile “in vista di una futura sociologia della filosofia” [ivi, p. 5]. Egli considera infatti possibile e auspicabile una sociologia della conoscenza applicata anche a quella “conoscenza autentica” che per lui si è espressa da sempre nel sapere filosofico. Una sociologia della conoscenza in grado di cogliere e di svelare il legame che si stabilisce tra scrittura e persecuzione: i filosofi si difendono dal potere della comunità politica e sociale,

la quale tende sempre a perseguitare ogni espressione di pensiero libero, elaborando un linguaggio particolare, un'arte dello scrivere "tra le righe" che "cela ai molti e disvela ai pochi" la vera via della conoscenza autentica e della verità.

Il giudizio di Strauss resta in ogni caso caustico nei confronti di una sociologia della conoscenza costruita su presupposti storicismi: "È inevitabile chiedersi perché non esista attualmente una sociologia della filosofia. Sarebbe troppo facile suggerire che i fondatori della sociologia della conoscenza fossero digiuni di filosofia e non credessero alla sua possibilità. È comunque certo che il filosofo apparve loro, in tempi storici più tardi o fin dalle origini, come un personaggio di quella mutevole folla da loro stessi definita degli intellettuali o dei saggi. La sociologia della conoscenza si fece largo in una società che riteneva certa una sostanziale armonia tra pensiero e società o, se si preferisce, tra progresso intellettuale e progresso sociale. Il suo interesse si appuntava più sul nesso fondamentale tra pensiero e società come tali, sulle relazioni reciproche tra diverse correnti di pensiero e le corrispondenti formazioni sociali. Non si vedeva invece, in quel nesso originario, l'esistenza di un grave problema. La tendenza era quella di classificare le diverse filosofie come funzioni di determinate società o classi o spirito etnici. Non fu, erroneamente, considerata la possibilità che i filosofi formassero una classe per se stessi, ovvero che ciò che unisce tutti gli autentici filosofi sia più importante di ciò che lega un certo filosofo con un determinato gruppo di non-filosofi. E questo errore può essere fatto risalire direttamente alla inadeguatezza delle basi di informazione storica su cui fu costruito l'edificio della sociologia della conoscenza. Le nozioni di prima mano, che erano a disposizione dei primi sociologi della conoscenza, si limitavano, a tutti gli effetti, a quanto essi sapevano del pensiero occidentale nel XIX secolo e agli inizi del XX" [ivi, pp. 5-6].

Studiando la filosofia ebraica e islamica del medioevo – osserva Strauss – si incontrano fenomeni la cui comprensione richiede una sociologia della filosofia. Per Strauss, nel mondo ebraico-islamico la filosofia ha conosciuto una situazione simile a quella in cui essa si trovava nella Grecia classica: il filosofo era costantemente esposto al pericolo della persecuzione e per questo la

filosofia mantenne sempre un carattere appartato, privato, transpolitico: “La comprensione di questo pericolo e delle varie forme che esso ha assunto, e che può pur sempre assumere, è il compito più importante, in effetti il solo vero compito, della sociologia della filosofia” [ivi, pp. 18-19]. Ma la persecuzione non è in grado di precludere l’esistenza di un pensiero davvero indipendente. Non possiamo entrare nel merito, in questo contesto, della tesi di Strauss per cui la persecuzione dà luogo a una particolare tecnica letteraria in cui la verità sulle questioni cruciali appare esclusivamente tra le righe, ma certo Strauss suggerisce una linea di ricerca assai importante e sulla quale è auspicabile un interesse futuro.

Per Strauss, nel “cospettivismo” mannheimiano si delinea viceversa un orientamento di pensiero al quale occorre attribuire proprio il mancato sviluppo di una sociologia della filosofia. Nel tentativo di costruire una politica scientifica e un’analisi delle forme dell’utopia e dell’ideologia, Mannheim rimane “completamente senza appoggio” nel momento in cui rinuncia ad assumere una qualsiasi posizione filosofica fondativa. Una tale sociologia della conoscenza viene a coincidere con una “sostituita del tempo”, una “seconda caverna” del pensiero dalla quale è tanto più difficile uscire. Strauss ricorre qui a una notevole dose di ironia “propria di ogni illuminismo, sia esso platonico o moderno” [Meier 1996, pp. 21 ssg.]. Al di là di questa notevole capacità di ironia illuministica, esso però attesta anche un interesse profondo per le scienze sociali contemporanee, che se qui si esprime per la prima volta, si indirizzerà successivamente all’opera di Max Weber e alle scienze sociali americane².

L’intervento *Religiöse Lage der Gegenwart* del 1930 [Strauss 1997, pp. 377-391] è già una ulteriore attestazione di questa continuità d’interesse, ed è anzi una sorta di completamento e di delucidazione, a partire dal termine stesso impiegato, delle tesi sviluppate nel saggio sul “cospettivismo”.

La posizione del cospettivismo è riassumibile a partire dalle seguenti tesi [ivi, p. 382]: esso pensa che (1) dal momento che ogni uomo è storico, allora

² Cfr. Strauss 1990, pp. 42 ssg. Per un confronto fra le interpretazioni del “nominalismo weberiano” offerte da Leo Strauss, Max Scheler e Raymond Aron rinviamo a Allodi 2003, pp. 161-185; Miller 1999, pp. 129 ssg.

non si danno problemi in generale, ma sempre problemi del presente; per rispondere a queste domande, anche per porle solamente, occorre conoscere la situazione del presente; (2) conoscere la situazione del presente significa studiare le risposte effettive, concrete, elaborate nell'epoca presente mediante (3) uno "sguardo d'insieme", una *σύνοψις* (vista generale, complessiva, che abbraccia tutto con un unico sguardo, pervenendo a un riassunto, un compendio, una "sinopsi"), una "*conspectio*" (sguardo complessivo, colpo d'occhio, visione generale), da cui appunto "cospettivismo".

La critica di Strauss si appunta soprattutto sui seguenti aspetti. (1) L'estrema difficoltà di pervenire a una tale sintesi: "Il cospettivismo – dice Strauss – è possibile soltanto sulla base della assoluta assenza di una concreta rappresentazione del realizzarsi di un 'punto di vista'. Ogni punto di vista da prendere sul serio in generale è l'opera di un immenso sforzo di un singolo". Se si guarda al pensiero di figure come Kant, Marx o Nietzsche "questi uomini, nei loro immensi sforzi sono pervenuti a risultati assolutamente opposti. Uno sforzo ancor più elevato è quello di trovare un punto di vista dal quale due punti di vista possano essere riuniti". (2) Il "cospettivismo" è quindi, data la sua difficoltà, una sintesi di risultati ottenuti da altri e non controllati seriamente. (3) In questo senso, tale sintesi è solo un "comprendere apparente": "cospettivamente, in realtà, non si comprende nulla".

La situazione del presente è afferrabile solo a partire dalla totalità delle posizioni che agiscono nell'epoca attuale per il fatto essenziale che esso giudica tutte queste posizioni come *equivalenti*, in quanto ognuna di esse vede dati di fatto che le altre non vedono. Ma per introdurre questa distinzione, dice Strauss, è in ogni caso necessario sapere prima che cosa giudichiamo come "rilevante". Per Strauss, è poi discutibile il fatto che non solo questa sintesi sia possibile e che tutte le posizioni efficaci nel presente siano equivalenti: per quale ragione questa sintesi sarebbe in grado di comprendere realmente la situazione del presente? Non sono tutti i punti di vista "ideologie"? [*ivi*, p. 382]. Per comprendere realmente l'epoca presente, occorre in ogni caso essere "liberi" da tale epoca: ma quali sono le condizioni di questo atteggiamento libero? Questa libertà non cade dal cielo, dice Strauss, ma va conquistata attra-

verso un'indagine che non può prescindere dalla ricerca filosofica. In questo senso, occorre riconoscere una "necessità della ingenuità del domandare".

Una ingenuità che Strauss utilizza addirittura per chiedersi se si debba propriamente in generale conoscere la situazione del presente. La risposta suona certamente come una provocazione radicale: "Dal fatto che l'umanità abbia un presente non deriva ancora che sia necessario occuparsene: il nostro *destino* non è *compito* nostro. Questo è l'errore di principio al quale soggiace di continuo l'uomo contemporaneo: e cioè il tentativo di determinare il proprio compito a partire dal suo destino. Questo tentativo è una contraddizione se non si dà alcun dio: infatti, il destino è il caso, e se Dio esiste allora il destino è la provvidenza e noi non possiamo prenderci gioco della Provvidenza. Questo errore si evidenzia anche nella volontà di sintesi: se *di fatto* ogni punto di vista può *essere* una sintesi, esso non è mai stato *voluta* come sintesi; esso è sempre stato voluto come *verità*. Noi dobbiamo vedere a posteriori; nella riflessività noi non sperimentiamo mai ciò che dobbiamo fare" [ivi, pp. 384-385].

Si tratta di provocazioni che potevano nascere soltanto sul terreno di una drammatica riflessione sulla fragilità del liberalismo weimariano. Una riflessione che avrebbe spinto Strauss, e alcuni anni dopo anche Mannheim, a pensare che una vera democrazia non possa che essere una democrazia "che crede", avendo compreso come l'essenza del liberalismo sia quella di "innalzare ai principi della prassi idee raggiunte nell'atteggiamento contemplativo" [Strauss 1997, p. 373]. Provocazioni ancor oggi utili per ripensare una modernità che non solo ha creato le condizioni della nascita e della fecondità scientifica della sociologia della conoscenza ma forse anche, soprattutto oggi, quelle di una sua rischiosa vacuità.

Riferimenti bibliografici

ALLODI, L.

1991 *Alfred Weber. Una introduzione*, Armando, Roma.

1993 *La sociologia critica di Alfred Weber*, in “Nuova Civiltà delle macchine”, XVIII, 2, pp. 147-153.

2000 *La modernità controversa. Prospettive epistemologiche e analisi storico-sociologica*, Studium, Roma.

2003 *Globalizzazione e relativismo culturale*, Studium, Roma.

2005 *Sociologia relazionale e cultura*, in *Invito alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano.

ALTINI, C.

2003 *Oltre il nichilismo. “Ritorno” all’ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, introduzione a L. Strauss, *Filosofia e legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Giuntina, Firenze.

CACCIARI, M.

1978 *Fallimento di una politica culturale*, in “Rinascita”, 20 gennaio 1978, p. 15.

COLLOTTI, E.

1978 *Italia e Weimar: aspetti di una polemica e limiti di certe analogie*, in *Italia contemporanea*, 1978, 2, pp. 5-18.

GALLI, C.

1994 *Il coraggio civile di Alfred Weber*, in “Nuova Civiltà delle Macchine”, XVIII, 2, pp. 153-154.

HABERMAS, J.

2006 *Zwischen Naturalismus und Religion*, Laterza, Roma-Bari (in corso di pubblicazione).

LAQUEUR, W.

1977 *Weimar. A cultural History 1918-1933*, 1974, trad. it. *La Repubblica di Weimar*, Rizzoli, Milano.

LÜBBE, H.

2006 *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi filosofici*, Ideazione, Roma (in corso di pubblicazione).

MANNHEIM, K.

1951 *Diagnosi del nostro tempo*, Comunità, Milano.

1968 *Libertà, potere e pianificazione democratica*, Armando, Roma (1965).

MEIER, H.

1996 *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1996.

MILLER, E. F.

1999 *Leo Strauss: Philosophy and American Social Science*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley (a cura di), *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Boston, 1999, pp. 129-165.

SANTAMBROGIO, A.

1990 *Totalità e critica del totalitarismo in Karl Mannheim*, Franco Angeli, Milano.

SELIGMAN, A.

2002 *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sè e la trascendenza*, 2002, Meltemi, Roma (2000).

STRAUSS, L.

1978 *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano (1973).

1990 *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Roma.

1990a *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova.

1997 *Che cos'è la filosofia politica*, Aralia, Urbino.

1997a *Der Konspektivismus*, in *Gesammelte Schriften* band. 2, Metzler, Stuttgart-Weimar.

2000 *Il nichilismo tedesco*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari pp. 111-134.

TENBRUCK, F. H.

1984 *Die unbewaldigten sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Styria, Graz.



Eugène ATGET *Versailles* (1905)

Leo Strauss

Il “cospettivismo”¹

Il “cospettivismo”, ovvero la forza più potente all’interno della filosofia contemporanea, non costituisce una “linea” di pensiero, come lo sono, ad esempio, il materialismo, il positivismo, l’idealismo. È piuttosto un metodo o uno stile. Nel secolo scorso è sorto il tentativo di risolvere la filosofia nella storia della filosofia. Questo tentativo viene continuato dal “cospettivismo” e trasformato in una nuova prospettiva. Entrambi questi tentativi presuppongono il superamento di un modo ingenuo di avvicinarsi ai problemi. Questo superamento ha la sua ragione nella coscienza che “l’uomo (...) dopo un così lungo sviluppo eroico e pieno di sacrifici abbia raggiunto il grado più elevato della coscienza”². A questo stadio più elevato non è dato di risolvere i problemi secondo una specifica prospettiva. Mentre nel secolo scorso si era continuato a riflettere in modo ingenuo al punto da negare in generale i problemi, il cospettivismo può contare su un sapere riflessivo capace di riflettere su sé stesso per il quale in ogni caso i problemi difficili, forse irrisolvibili esistono; esso intravede come suo compito quello di suscitare e approfondire il significato di una tale problematica; esso tuttavia non risolve i problemi da sé stesso; non tenta nemmeno di abbozzare una loro soluzione; si riserva piuttosto di farlo in futuro, forse un futuro prossimo, per così dire la volta successiva; in breve, esso sostituisce la soluzione dei problemi e la loro negazione con un dibattere con essi.

Il progresso da una riflessività di tipo ingenuo a una riflessività che ha imparato a riflettere su stessa ha come conseguenza che la filosofia si crei un nuovo oggetto. La filosofia fondata su una riflessività ingenua si risolve nella

¹ *Der Konspektivismus*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1997.

² Tutte le citazioni sono tratte da *Ideologie und Utopie* di Karl Mannheim, 1929, Cohen, Bonn.

storia della filosofia; essa ha disarticolato le filosofie del passato; la filosofia invece fondata su una riflessività realmente riflessiva si occupa esclusivamente della filosofia del presente. Ora il ritorno a prospettive del passato talvolta appare ancor oggi indispensabile; ma l'ammirevole divisione del lavoro, che corrisponde alla via superiore ora guadagnata, consente al pensatore del presente di affidare il passato agli storici. Poniamo il caso, ad esempio, di uno spirito "cospettivo" che sia indotto a occuparsi del problema dell'utopia; egli apprende come Thomas Müntzer sia assai importante per la storia dell'utopia; egli metterà mano alla letteratura pertinente, in particolare considererà il saggio di Holl su Lutero e gli "entusiasti", al fine di conseguire, partendo da tale saggio, una conoscenza esauriente di elementi di fatto. Si tratta di un procedimento sicuro. Anche se la limitatezza dello storico costringe alla più grande diffidenza circa i suoi giudizi di valore: l'obiettività dello storico consente all'utilizzatore di farsi una immagine attendibile dei *fatti* a partire dai documenti ed esempi addotti dallo storico. Di conseguenza, come già si è detto, il pensatore orientato in senso "cospettivo" dipende dallo storico solo occasionalmente; di norma questi si occupa di eventi presenti, a cui si rapporta senza aver bisogno della mediazione di un terzo. Possiamo, a questo punto, tentare di offrire una prima definizione del "cospettivismo": il "cospettivismo" non si interessa direttamente dei problemi; e nemmeno, come una filosofia ingenuamente riflessiva, della storia della filosofia; ma esclusivamente della filosofia del presente.

Nel momento in cui il cospettivismo si costituisce, si aprono nuovi orizzonti, del tutto sconosciuti alle generazioni precedenti. Noi qui richiamiamo l'attenzione soltanto sulla problematica di fondo, insita nel cospettivismo stesso. Si è detto che esso si occupa soltanto della filosofia presente. Che cosa accade se tutti i filosofi contemporanei diventano pensatori "cospettivi"? Questa possibilità non è concepibile; tuttavia che la sua realizzazione sia immediatamente davanti a noi appare indubitabile. Se vediamo giusto allora l'incontro e il dialogo tra pensatori "cospettivi" diventerà il tema e il metodo della filosofia. Pure, come detto, al momento non siamo ancora così avanti. Al momento, vi è ancora un numero di spirito ingenui che si interessano di-

rettamente di problemi. Pertanto il pensatore "cospettivo", al momento, ha ancora la possibilità di interessarsi di filosofi ingenui, di muoversi tra questi filosofi. Questo movimento significa dialettica. La dialettica è lo stadio che precede l'incontro e il dialogo, dunque lo stadio che precede la situazione in cui i pensatori cospettivi si troveranno unicamente tra loro. Giunto a questo stadio, lo spirito avrà raggiunto il proprio essere in e per sé stesso; nello spirito cospettivo si manifesterà la verità dello spirito. Nel dialogo socratico fra il Conte Keyserling, Peter Wust, Arthur Liebert, Margarete Susmann e altri, si ricostituisce a un livello superiore la situazione iniziale della filosofia.

Il cammino vittorioso del cospettivismo non può essere arrestato dal fatto che spiriti retrivi spendano ancora parole come "andare alle cose stesse!", "alle fonti", etc. Permeato dalla coscienza che ogni realtà dell'epoca contemporanea abbia lo stesso valore, il cospettivismo assorbe dialetticamente nella sua propria posizione il fondamento; esso trasforma il fondamento ingenuo in un fondamento di ordine superiore. Quanto agevolmente questo fondamento si adatti al pensiero cospettivo, lo mostra, con chiarezza, la circostanza che anche i pensatori cospettivi sollevano l'esigenza della precisione filologica e della esattezza metodologica.

Dal momento che queste osservazioni hanno lo scopo di introdurre al cospettivismo, occorrerebbe richiamare brevemente il tipo più naturale di accesso alla letteratura cospettiva. Colui che voglia far questo non può lasciarsi intimidire dal fatto che in questa letteratura si sia parlato così tanto di lotta; egli deve considerare che lottare può essere un bel gesto, un gesto avvenente. Costui inizia al meglio con la lettura dei fogli letterari e di intrattenimento acclusi ai giornali democratici di ampia diffusione. Senza sforzo egli apprende qui i primi concetti; evita in tal modo la via più lunga e ben più costosa in termini di tempo, la stessa che attraversa i problemi ingenui e la storia della filosofia; egli fa esperienza di come in pochi minuti, con un paio di lavoretti accatastati, applicando trattini, punti esclamativi e di domanda, si possano superare posizioni, linee di pensiero, la cui elaborazione ha richiesto un decennio o un tempo ancora superiore; in questo modo, egli comprende dall'inizio l'enorme progresso nella tecnica del pensiero che i metodi cospettivi

hanno raggiunto; egli apprende a utilizzare questi metodi con facilità. Così formato, egli ricorre alla lettura di periodici, pubblicazioni, libri “cospettivi”; egli riconosce questa letteratura senz’altro in titoli come: “Correnti del pensiero contemporaneo”; “Nuove vie della (ovvero: verso) la filosofia”; “Spirito e mondo della dialettica”; “La rinascita della metafisica”; “Pensieri del tempo”. Dopo essersi esercitato in queste opere classiche, egli può rivolgersi alla letteratura pre-cospettiva, e cimentarsi in una elaborazione dialettica di essa in saggi, pubblicazioni e libri.

Quando un pensatore ingenuo, con un lavoro intenso, conquista un concetto e lo ha pensato, alla fine “con spietata mancanza di riguardo anche di fronte a se stesso”, ha messo i suoi pensieri sulla carta, e alla fine, per una qualche ragione, lo ha pubblicato, egli consente così a ciascuno di leggere il suo libro. Come uno legga un tale libro dipende dall’uomo che egli è. Se egli è “inchiodato”, e dispone di un “apparato categoriale”, egli abbandona il libro: perché libro “metafisico”, se egli è un positivista; perché “psicologico”, se egli è un neokantiano; perché “non esistenziale”, se egli è parte del movimento del rinnovamento metafisico-religioso. Se, invece, egli è aperto a tutte le novità, se dunque egli è predestinato al cospettivismo, allora egli osserva che in questo libro viene pronunciata una parola del futuro. In questo caso – poiché egli ha soltanto un interesse pubblico – accade di nuovo la cosa seguente: il lettore perspicace accoglie il nuovo termine nel proprio lessico; egli legge altri libri, fra questi l’uno o l’altro di significato forse grande quanto il primo libro preso ad esempio; anche in questi libri egli incontra nuovi termini da riprendere; la sua filosofia diventa sempre più universale; senza fatica egli supera le unilateralità dei diversi pensatori ingenui che ha incontrato. Ovviamente, egli riflette sui differenti termini e lemmi fondamentali; gli si dischiudono connessioni; si siede e scrive; il risultato di un tale sforzo è una sintesi, vale a dire un saggio o un opuscolo o un libro, dove i differenti termini vengono riuniti in modo dialettico. L’associazione dialettica di termini e lemmi fondamentali che emergono nella filosofia presente – questo e null’altro è il cospettivismo. Il cospettivismo dunque non è un punto di vista, ma in primo luogo un metodo; più esattamente, un genere letterario. Cospettivi sono quei libri nei

quali la validità, il valore, la forma, la corrente vitale, la dialettica, il pensiero esistenziale, i rapporti di produzione, la visione del mondo, la struttura, l’ontologia etc. si muovono in una vertigine da Baccanti.

Per scrivere tali libri occorre uno stile particolare. Caratterizzano lo stile cospettivo, fra le altre cose, frasi con “senza”; si scrive ad esempio: senza riconoscere il grande significato dell’hegelismo, si dovrà pure avere così tanta coscienza critica per riconoscere che questa filosofia non soddisfa pienamente le esigenze di una visione esistenziale del mondo. Inoltre, sono in prosa cospettiva gli aggettivi in “haft”; mentre l’ingenuo impiega la desinenza “haft” soltanto in termini come “fabelhaft” (favoloso), “schauderhaft” (orribile) etc., spettano allo scrittore cospettivo “gestalthaft” (plastico), “bildhaft” (immaginoso), “raumhaft” (spazioso). Questi accenni possono per il momento bastare. Si può citare ancora soltanto il fatto che lo stile cospettivo ha esercitato un effetto fecondo sul linguaggio delle persone colte. Se un commerciante, un giudice o un medico non può optare in un qualche modo per una visione del mondo fuori da un certo atteggiamento, quando egli in qualche modo considera come indispensabile un radicamento metafisico in valori assoluti, egli deve la possibilità di questo agli autori cospettivi.

Il programma del cospettivismo, che domina da tempo nella prassi della scrittura filosofica, è ora sviluppato “ex post” da Karl Mannheim. Egli definisce “sintesi dinamica” ciò che più adeguatamente si è definito cospettivismo. Si farebbe un torto a Mannheim se lo si volesse definire senza alcuna riserva un pensatore cospettivo. Nella sua opera, che qui segnaliamo, *Ideologie und Utopie*, troviamo un gran numero di osservazioni ingenue, che sorgono da una diretta relazione con i problemi, e che dunque attendono ancora una elaborazione cospettiva. Il libro di Mannheim è da attribuire alla letteratura cospettiva vera e propria non tanto per il fatto di essere per se stesso cospettivo, ma piuttosto per il fatto che, come già detto, egli sviluppa con serietà il programma del cospettivismo. Nei suoi confronti, noi assumiamo una posizione diversa da quella che abbiamo preso rispetto alla vera e propria letteratura cospettiva; discuteremo con lui dunque non sul terreno del cospettivismo, ma su quello del pensiero ingenuo e all’interno di una ingenua serietà.

Il libro di Mannheim – che alletta il lettore per l'importanza dei temi trattati: “ideologia e utopia”, “è possibile la politica come scienza?” (Il problema della teoria e della prassi); “la coscienza utopica” – desta ammirazione e intimidisce per la ricchezza della sua terminologia specialistica. Brulica così di termini come strutturale, apparato categoriale, visione, situazione, sintesi, deliberazione, ontologia, etc. Questo impiego di termini specialistici sarebbe accettabile, forse addirittura necessario, se fosse al servizio della precisione concettuale. Ma, ad esempio, una espressione come “apparato categoriale” *non* è, in senso stretto, possibile. Per quale ragione Mannheim decori il termine “decisione”, un termine specialistico in uso da molto tempo e riconoscibile da ciascuno, con “ontologica”, e per quale ragione parli di “ontica vissuta”, questo rimane addirittura incomprensibile così come, e questo non lo si è ancora osservato, assai poco scrupoloso in generale sia Mannheim nella sua scrittura. Egli parla di connessione sociologica – dunque *nel senso di una scienza sociale* – (p. 137) quando in realtà si tratta di connessione sociale. Egli parla di soluzione di una sintesi (p. 122), intendendo in realtà soluzione del compito di produrre una sintesi. Ellissi di questo tipo non diventano più ammissibili per il fatto che consideriamo loro contrappesi pleonasmi come “in fondo, alla fin fine” e “irriguardosa mancanza di riguardo”. Quando Mannheim dice: “... *questa volta* il nostro compito non può essere quello di trovare una soluzione definitiva ai problemi”, allora verrebbe da dirgli: prego, la prossima volta. Ma allora occorre certo considerare il fatto che per lui l'aver ragione – anche se “la prossima volta” – sia comunque qualcosa che conta; egli spiega programmaticamente che “non vuole rimuovere le contraddizioni, poiché *adesso* non conta ancora aver ragione” (p. 5). La sua sintassi viene delucidata da una espressione come la seguente: “Per le epoche magiche non sarà accettato in modo così intellettualistico il fatto che sulla base di considerazioni di critica della conoscenza il “sistema di ordinamento” magico scompaia...” (p. 57), “in modo assolutamente nuovo” (p. 124): non è nemmeno un tedesco ineccepibile. “Chairos” (p. 201) è probabilmente formato secondo l'analogia Chaos-Kaos; contro l'ipotesi che qui ci si trovi di fronte a un errore di stampa parla il fatto che il termine ha i caratteri in risalto, dunque non è certo potuto

sfuggire a una correzione. L'elenco di errori formali, che gravano sul testo di Mannheim, potrebbe continuare a piacere; gli esempi riportati sono sufficienti per giustificare l'affermazione che conferma la prima impressione: questo libro non è scritto con l'attenzione necessaria. Tuttavia, se si vuole, questo riguarda soltanto l'autore. Al lettore interessa considerare in sé il valore analitico che si trova in ogni caso nel libro. Una particolare valutazione meritano i pensieri di Mannheim, che si possono riassumere nel modo seguente.

Il fatto che si diano differenti partiti politici e filosofici contrapposti, che non si possono convincere l'un l'altro, era noto anche in passato, anche se a partire da presupposti del tutto differenti rispetto a oggi. In passato si interpretava cioè questo fatto in modo del tutto diverso da come si fa oggi. In passato – ad esempio – da questo si traeva *la* conseguenza che il punto di partenza fosse sbagliato, che dunque fosse necessario imboccare una nuova via verso *quella* verità che è una verità valida per tutti gli uomini e per tutti i tempi. Al posto del sistema precedente si metteva un nuovo sistema, un nuovo sistema che forse era essenzialmente diverso nel metodo e nella forma da quelli finora conosciuti, ma che in ogni caso era nondimeno un sistema. Questa possibilità oggi non si dà più. L'eredità che ci lascia il XIX secolo è l'idea del condizionamento storico e sociale di ogni sistema: non esiste nessun pensiero libero (*freischwebende*), ogni pensiero è determinato dalla *sua* situazione storica e sociale. Ma in tal modo la conoscenza non perde forse il suo significato? No, piuttosto lo modifica in modo sostanziale. Essa rinuncia a rincorrere la chimera di una verità atemporale, essa riconosce il proprio senso in quanto comprensione del presente, della vita presente. Al posto della metafisica subentra una “diagnostica sociologica dell'epoca”, l’“analisi della situazione”, il “contesto situazionale”. Questa scienza nasce a partire dalla comprensione, data con la nostra stessa vita, del nostro mondo; essa si sviluppa quando poniamo in questione la concezione particolare e limitata, che innanzitutto ci domina, mediante le altre concezioni, altrettanto particolari, e che agiscono nello stesso spazio sociale e storico. Attraverso questa messa in discussione e confronto, noi ci poniamo sulla strada dell'unica possibile totalità, della totale comprensione della nostra situazione. In ogni momento, dobbiamo essere consapevoli del

fatto che la concezione giunta fino a noi si pone come assoluta, e che noi fluttuiamo in un sistema che ci tranquillizza nello stesso momento in cui ci chiude l'orizzonte. L'inclinazione verso tali assolutizzazioni è certo data con la natura umana, con il nostro pensiero e agire. “La funzione della ricerca storica nella nostra epoca è propriamente quella (...) di rescindere queste autoipostizzazioni e relativizzare sempre di nuovo l'autodivinizzazione in un sempre nuovo contro-movimento, per raggiungere, su questa via, un essere-aperto all'integrazione (delle varie prospettive parziali)” (p. 40).

A questo punto, al lettore sorge la domanda: “come propriamente ottenere questa integrazione?” Mannheim risponde: attraverso le altre concezioni *presenti*. Ma chi dice che attraverso la “sintesi dinamica”, così raggiunta, delle concezioni presenti nella situazione contemporanea sia raggiunta una comprensione adeguata di tale situazione? Fin dall'inizio, è proprio da escludere che tutte queste concezioni siano cieche di fronte agli stessi fatti fondamentali; che dunque non si incontrino mai questi fatti fondamentali se ci si orienta fin dall'inizio soltanto verso queste concezioni? Mannheim presuppone inoltre che le diverse concezioni contemporanee abbiano lo stesso valore (p. 40): “vi sono troppe posizioni spiritualmente ugualmente efficaci, che si relativizzano reciprocamente...”. Egli evidenzia questa uguaglianza con il fatto che a partire da ciascuna di queste posizioni si colgono fatti oggettivi che non è possibile scorgere a partire da altre posizioni, o almeno non *allo stesso modo*. Ma tutti questi fatti oggettivi sono egualmente importanti? Sono tutti aspetti ugualmente radicali? Che cosa decide di tale rilevanza e radicalità? La totalità! Ora Mannheim assume che sia totale soltanto la concezione che assolve la funzione di “sintesi” di tutte le altre concezioni. Ma per sapere quali fatti devono stare al centro per una concezione totale, occorre sapere quali fatti *sono* centrali; ma questo non si sperimenta se si lasciano scorrere l'una contro l'altra le diverse concezioni contemporanee. Qui si vendica il giudizio avventato di Mannheim sulla “ingenuità” di Ranke (p. 63); questi aveva detto: “Da tutte le eresie del mondo tu non puoi desumere che cosa sia il Cristianesimo; tu devi leggere il Vangelo per conoscerlo”. Questa affermazione non è né ingenua né preveggente, ma semplicemente vera. Dalla cognizione del condizionamento

situazionale del pensiero non deriva che non si possa riuscire a vedere la situazione originaria, libera dalle concezioni dominanti. Questa libertà non piove dal cielo per nessuno; essa deve essere conquistata attraverso la conoscenza della tradizione come tale, nella quale noi siamo racchiusi. Questa tradizione non si può certo penetrare, se – cosa che fa Mannheim di regola – ci si orienta soltanto sugli ultimi secoli. Quando Mannheim prende in considerazione gli sviluppi pre-moderni, allora egli considera soltanto il tradizionalismo in opposizione al “razionalismo” moderno, “l’unità del mondo oggettiva cristiano-medievale” in opposizione alla “unità del soggetto assolutizzata dell’Illuminismo” o eventualmente il “sistema magico” e “i Profeti”: nel libro di Mannheim, un libro che pone la questione del senso stesso della scienza, vengono trascurate le basi della nostra tradizione scientifica, che si trovano nell’antichità greca! E Mannheim deve questa dimenticanza al fatto che egli desidera e spera che la storia delle interpretazioni del mondo “venga esaminata a partire dal livello della esattezza metodologica oggi possibile” (p. 38).

Se però prescindiamo dalla mancanza di “esattezza metodologica”, di “precisione filologica” (p. 1), da questo rifiuto rispetto alle esigenze che Mannheim stesso avanza; se poi ammettiamo ancora che in realtà ogni analisi di una situazione, e possibile in una situazione, è “in qualche modo” una “sintesi” dalle posizioni estreme che agiscono in questa situazione: si può per questo trasformare in principio di ricerca questo *destino* di ogni indagine? Mannheim parla del rischio che si trova, rispetto alla prassi politica, nella “falsa contemplazione dell’atteggiamento di ricerca”. Ora, lo stesso pericolo sussiste rispetto alla prassi scientifica. Mannheim, se per molti aspetti viene portato molto ai limiti del liberalismo – e certo dagli elementi illiberali, che egli incorpora in una “sintesi dinamica” insieme al liberalismo dal quale di fatto è dominato –, in verità egli non supera questi limiti (da questo punto di vista è particolarmente interessante l’analisi del fascismo di Mannheim, che qui non possiamo prendere in considerazione). Noi diciamo: il liberalismo domina Mannheim, e lo diciamo a ragione, per quanto l’essenza del liberalismo sia quella di elevare a principi della prassi idee raggiunte attraverso un atteggiamento contemplativo.

L'“analisi della situazione” a cui mira Mannheim non vuole essere “avalutativa”. Gli è chiaro il fatto che nella volontà di conoscere *ciò che è*, in questa volontà che si proibisce ogni fuga e ogni menzogna, è fissata una “valutazione”; il fatto che prima, insieme alla nostra vita, dalla quale essa nasce, siano dati valori, prese di posizione, un elogiare, un biasimare; il fatto che essa sia possibile soltanto sulla base di una “decisione” che rischiarà l'orizzonte, che guida lo sguardo. Questa decisione si trova all'inizio, ma non come assioma, da cui poi viene dedotta in qualsiasi modo, ma come impulso fondamentale del domandare, che nel compimento della discussione viene espressamente fatto, compreso, provato e messo in dubbio. L'analisi della situazione fondata dunque in una “decisione” si dimostra come disvelamento delle ideologie, quando mostra “norme e forme del pensiero superate e invecchiate, ma anche tipi di concezioni del mondo, che non rischiarano la situazione presente ma la mascherano” (p. 51). Alla base della “diagnostica sociologica dell'epoca” che persegue una “sintesi dinamica” vi è una “decisione”, e in particolare alla base della “politica come scienza nella forma di una sociologia politica” auspicata appunto da Mannheim (p. 143), vale a dire la decisione per una politica di centro, il cui veicolo deve essere la “intelligenza socialmente libera”. Il ceto intellettuale – così suona la tesi di Mannheim – è come il portatore dello “spirito” del predestinato difensore degli interessi spirituali della totalità. Questo strato non è una classe; deve la sua unità non alla sua situazione economica, ma alla sua “formazione culturale”. Gli intellettuali, che in quanto singoli restano sempre in certi limiti condizionati dalla classe, hanno nella loro formazione culturale “un medium omogeneo”, in cui le tendenze eterogenee di classe possono chiarirsi; la lotta spirituale resa possibile attraverso la formazione culturale è una “raffigurazione rimpicciolita” dei conflitti di classe. Come risultato di questo confronto, occorre aspettarsi un “orientamento totale” sulla situazione sociale, non raggiungibile dai punti di vista estremi di classe o di partito; non però una “politica degli intellettuali”, che nell'epoca dell'azione delle masse non sarebbe possibile. Il ceto degli intellettuali ha la possibilità e la “missione” di anticipare intellettualmente, e quindi orientare, una “mediazione dinamica” fra le classi in conflitto, fra “chi senza riguardo sostiene

i principi del passato” e “chi è proiettato nel futuro” (p. 121-134). Lasciamo in sospeso se un siffatto influsso della politica nella situazione presente sia in generale possibile; richiamiamo soltanto l’attenzione su un accenno che Mannheim nell’ambito della sua trattazione sulla politica come scienza lascia cadere, su un accenno la cui importanza sta in uno spiacevole contrasto con il suo mancato sviluppo.

Si rammenti quale significato avevano per Max Weber l’etica della responsabilità e l’etica della convinzione. Se non ci sbagliamo di molto, l’idea di questa differenza era il *movens* più profondo e forte della sua convinzione circa la non trattabilità scientifica dei conflitti morali; poiché qui stanno l’una di fronte all’altra due possibilità incondizionate, infondabili, irriducibili, del comportamento umano, che pongono ogni uomo di fronte a un aut-aut. Non c’è dubbio: Max Weber si trovava di fronte a *questa* scelta. Ma noi, oggi, siamo ancora di fronte a tale alternativa? Se prendiamo come giusta l’osservazione che Mannheim fa alla fine del suo secondo saggio, secondo cui egli pensa che l’etica della convinzione non sia una possibilità eterna, ma *uno* stadio nella storia dell’umanità, siamo chiamati ad essere superati dall’etica della responsabilità, a cui si rifà Max Weber. Ma se è così, la “decisione” non modifica sostanzialmente il suo senso? Ma allora le domande che Mannheim si pone non dovrebbero essere poste in modo completamente diverso?

Questa domanda ci riporta alla questione fondamentale: come egli giudica il mondo in cui è sorta la scienza di fronte all’irruzione della coscienza biblica? Soltanto se ci si orienta verso questo mondo diventa possibile guadagnare quell’orizzonte nel quale possono nascere domande e risposte radicali. Orientarsi verso questo mondo consentirebbe di mostrare anche come a partire dai presupposti che Mannheim fa propri, pur senza esplicitarli, non sia possibile una domanda circa la possibilità e la necessità dell’utopia, ma soltanto su quella della pianificazione. Ma questo è appunto l’orientamento che manca a Mannheim.

(Traduzione dal tedesco di Leonardo Allodi)



Eugène ATGET *Shop, avenue des Gobelins (1925)*

Antonio Allegra

Una nostalgia durkheimiana? Charles Taylor tra ragione e religione

1. *Status quaestionis (in nuce)*

Charles Taylor, una volta scambiato per comunitario (definizione che nasconde, o almeno mescola insieme, più cose di quante non ne chiarisca), si è man mano palesato quale figura assai più complessa, e perfino ambigua; significativa proprio nella misura delle sue evidenti, ma emblematiche, incertezze teoriche. Il contributo che segue cerca di fare il punto su queste incertezze, intese nel senso più proficuo: veri e propri snodi in cui l'autore canadese mostra in vivo l'eterogeneità di componenti del suo pensiero. Sarà descritta in particolare una di queste incertezze, relativa allo statuto e al ruolo della ragione.

In questo tentativo il critico ha a disposizione un quadro di strumenti ormai piuttosto ampio. Anche solo limitandosi all'Italia, è consistente il numero degli studi [Costa 2001; Genghini 2005; Pirni 2002a]¹ che hanno saputo, in generale, mettere in luce un duplice e decisivo aspetto della posizione tayloriana: anzitutto la sua radice non sta in una ricerca di ambito politico o morale *stricto sensu*, ma piuttosto in una riflessione antropologica su soggettività e identità capace di numerose rifrazioni e applicazioni²; in seconda battuta, le incertezze di cui sopra, puntualmente notate, non sono contingenti ma quasi connaturate al metodo di Taylor. Grazie a questo approccio esegetico è possibile preservare la dialettica tra pluralità ed eterogeneità da una parte, sintesi e coerenza dall'altra: si tratta in effetti della problematica che Taylor ha

¹ Chi scrive ha cercato di partecipare a questo dibattito con Allegra 2002a. Una bibliografia esaustiva e aggiornata è reperibile al sito http://www.kent.ac.uk/politics/research/charles_taylorbib.

² Vedi, oltre ai volumi appena citati, anche Costa 2004b.

sempre consapevolmente messo al centro della propria inquieta ricerca – detto altrimenti, la stessa coraggiosa scelta di (provare a) correggere la modernità *dall'interno* conteneva questa tensione.

2. *Il problema*

La questione cruciale che è rimasta in sospeso dai tempi di *Radici dell'io* è quella del rapporto, francamente irrisolto anche se, si badi, scientemente perseguito e perfino valorizzato, tra relativismo e realismo; o, se si preferisce, tra culturalismo e universalismo³. Il bel libro di Hartmut Rosa, contributo significativo proprio perché improntato da una certa parzialità, ha avuto il merito di sottolineare questo aspetto [Rosa 1998, specie 507-517]. Per l'esegeta tedesco, la perseveranza realistica di Taylor non è che un residuo ingiustificato all'interno del suo impianto effettivamente storicista. L'insistenza sul carattere autointerpretante degli esseri umani avvalorava una fondamentale intuizione pluralista, mentre il contestuale ribadire “valutazioni forti” non sarebbe che un rimasuglio infondato e incoerente, forse rilevante su un piano personale e biografico ma non adeguatamente legittimato sul piano filosofico.

Si noti dunque che non è in discussione il lato relativista; i dubbi insorgono relativamente alla solidità delle asserzioni realiste che accompagnano il relativismo; pertanto, in quanto segue daremo per scontato quest'ultimo, e cercheremo di verificare, invece, la fondatezza delle prime. In realtà, non solo il caratteristico impianto conciliativo, ma anche la specifica conciliazione fondamentale, quella tra pluralità multiculturale e universalismo morale, in Taylor hanno una radice e una ragione profonda, che non può essere immediatamente dismessa. Si tratta della sua adesione a una prospettiva latamente hegeliana. Fin dal magistero berliniano, che va riconosciuto tra i fattori decisivi dell'esperienza intellettuale dell'autore canadese, Taylor ha sentito la rile-

³ Anche se è scelta senz'altro discutibile, userò queste coppie di termini e altre analoghe con valore sostanzialmente sinonimico.

vanza di una prospettiva di compromesso, ovvero dialettica, tra libertà degli antichi e dei moderni, si potrebbe dire, tra individualismo e oggettivismo⁴; e ha rinvenuto in Hegel, se non un percorso del tutto atualizzabile sul piano delle scelte epistemologiche adottate, almeno l'indicazione di una direzione e di una intenzione fondamentale consonante con tale scopo.

Ma proprio questo apre il problema specificatamente tayloriano. Come, infatti, ottenere risultati hegeliani senza strumenti hegeliani? Come combinare insieme unità e pluralità, laddove la fiducia, da un lato nello spirito oggettivo e nel senso ultimamente sintetico della storia, dall'altro nel potere epistemico del metodo dialettico, sono, almeno in prima battuta, fuori portata? E ancora più direttamente: come definire un paradigma realista immune dalle tentazioni "forti" congenite al tentativo hegeliano – così come, d'altronde, a pressoché ogni forma di realismo? L'intera opera tayloriana può essere letta, se le si cerca una matrice unitaria, all'insegna di questa sfida. È come se il desiderio della conciliazione cerchi, in lui, di applicarsi ed estendersi anche a materiali *anti*hegeliani, quali le istanze di crisi della ragione e della storia che in Hegel vengono sostanzialmente disconosciute⁵.

Appare perciò evidente la difficoltà, anzitutto metodica, del tentativo. Propongo due interrogativi nei quali, a mio avviso, può essere compendiata tale problematicità: cosa vuol dire, esattamente, cercare di rinvenire *dall'interno* della modernità le risorse per una correzione degli esiti deprecabili della stessa modernità? E quale è propriamente la natura del trascendentalismo delle "valutazioni forti" rivendicate da Taylor? Nel seguito dell'articolo adopererò questi interrogativi come chiave dell'opera tayloriana, specie dei testi recenti, che ne mostrano esemplarmente gli esiti.

⁴ Per una convincente disamina del tema, cfr. Genghini 2005, 21-38.

⁵ Il punto è certamente molto più complesso. Dato che il presente non è un saggio su Hegel ho ritenuto di adoperare questa formula lineare per definire la sua posizione nei confronti dell'irrazionale ovvero negativo; in realtà, la posizione hegeliana si gioca proprio all'interno dell'ambivalenza di riconoscimento e disconoscimento del negativo.

3. *La ragione tra realismo e relativismo*

Forse è per prima cosa opportuno sottolineare la motivazione esatta dell'impegno tayloriano per una "terza via". Si tratta del proposito di riconoscere sia istanze relativiste che realiste come *entrambe* giustificate; e dunque, e ciò è cruciale, come entrambe, al tempo stesso, limitate dalla giustificazione dell'istanza contrapposta. Il dilemma tra realismo e relativismo rischia infatti di avviare un'esiziale dinamica di oscillamento: per dirlo in una formula, le debolezze del culturalismo relativistico esigono un recupero realista; ma le chiusure di questo provocano regolarmente la rimonta dell'avversario. A caratterizzare in profondità lo stato della contemporaneità è la presenza contestuale di entrambe queste motivazioni conflittuali e anzi aporetiche; ciò determina il girare a vuoto, per così dire, delle nostre intuizioni morali. È chiaro che, come sempre in casi di questo genere, occorre puntare decisamente su un salto di livello: una promozione dell'intera questione a uno stadio differente ove la contrapposizione delle opposte e legittime motivazioni non abbia ragion d'essere. L'ipotesi avanzata è che l'ordine morale (e ontologico) non sia né un "mero *dato*, poiché si schiude con il nostro decisivo concorso, né una mera *proiezione*, poiché ci apre la sfera della dedizione e del servizio alla verità" [Genghini 2005, 54]. Detto altrimenti, il vero (in tutti i sensi) deve essere tanto scoperto (affinché esso sia riconosciuto come tale deve godere di una autonomia dal soggetto), quanto inventato (perché deve trovare, ancora per essere riconosciuto, una risonanza in me). Questa formula è la costante bussola delle intenzioni tayloriane, ma anche la fonte dei suoi problemi, poiché individua, evidentemente, un'istanza assai difficile da soddisfare.

Il punto è che, definita l'esigenza, non è con ciò già individuata la risposta: occorre evitare che il salto di livello non sia che uno scavalcamiento – una mera fuga in avanti. Anche qui, in effetti, si apre lo spazio per una oscillazione potenzialmente devastante. La formula che salvaguarda sia dato che proiezione, e dunque limita entrambi, va argomentativamente fondata nelle proprie ragioni oltre che individuata nelle proprie motivazioni.

In effetti, proprio qui inizia la *pars construens* della proposta tayloriana. Relativamente ad essa, Taylor appare, in sostanza, estremamente vicino a un'ipotesi trascendentalistica. Il dato fondante della sua antropologia è l'ipotesi dell'uomo come animale autointerpretante: significa che l'uomo definisce la propria identità nell'interpretazione. Ora, la tesi cruciale è che tale identità sta in una relazione strutturale al bene. Viene così sottolineato il *carattere costitutivo del bene*: ogni bene determina l'orientamento della soggettività dell'individuo. La gerarchia dei beni all'interno della soggettività costituisce la sua forma caratteristica, ovvero plasma la sua figura irriducibile.

Tutto ciò comporta appunto una certa trascendentalità del bene, inteso quasi come a priori della soggettività; ma non significa forse, meramente, che tutto ciò che prediligiamo è per noi, *ex hypothesi*, un bene? “Bene”, in questa luce, sembra essere un'etichetta generale per (tutto) ciò che valorizziamo nell'esistenza, e non la categoria cui *appartiene* ciò che viene valorizzato. Eppure, come abbiamo accennato, se vogliamo prendere sul serio la mediazione tayloriana il bene non può essere ridotto al momento dell'invenzione, sacrificando la scoperta. Nondimeno la concezione di Taylor non spera in un'ontologia ambiziosa: non vi è nulla da ribattere a chi definisce la soggettività, e dunque i beni che la costituiscono, in termini di costituzione sociale e di valori appresi (anzi questo lato viene sostanzialmente rivendicato, almeno in termini di relazionalità e apertura all'altro). Ma ciò determina che il “bene” conquistato sia formale, nel senso appena visto.

Tuttavia, questo non è certo un risultato del tutto disprezzabile⁶. Che ogni identità sia legata a una visione del bene, anzi a una gerarchia di beni, è *già* una prima chiarificazione; e ancora più rilevante è il corollario che Taylor ne ricava: “Anche nell'etica più anti-teleologica e anti-metafisica c'è l'implicito riconoscimento di qualcosa che non è fatto o disposto dagli esseri umani, e che indica un certo modo di esistere come buono e ammirevole” [Taylor 1994b, 212]. Ciò agisce, come Taylor ha più volte ricordato con grande efficacia, anche e soprattutto nelle etiche del disincanto, dello smascheramento,

⁶ Per un'analisi più articolata dei meriti di questa posizione tayloriana, rimando ad Allegra 2002b.

della criticità che non lascia nulla intatto. A ben vedere, la tesi tayloriana è una variante della nota proposta storiografica sulla secolarizzazione: come questa deriverebbe e forse dipenderebbe dalla propria radice religiosa e specificamente cristiana, per quanto trasformata (o stravolta), così l'enfasi moderna sulla ribellione al Dato e sull'autodeterminazione parla in nome di ideali non meno, e forse più, esigenti di quelli del passato. Il Bene è qui, ancora e necessariamente, la verità o razionalità: l'esercizio della critica è ammirevole proprio in quanto intacca le apparenze della morale tradizionale, consente di illuminare e dunque liberare dalle menzogne tramandate. La positività dello smascheramento sarebbe incomprensibile se non vi fosse un essere più vicino alla verità in chi, illuminato dallo smascheramento, letteralmente apre gli occhi – anche l'antiplatonismo resta platonico, in questo senso. Qualunque sospensione del giudizio, qualunque professione di incredulità, è un passo compiuto in nome di una migliore credenza (se l'alternativa è la *falsa* credenza in verità assolute) – fosse anche la credenza in una verità solo intraparadigmatica⁷.

Per dirlo brevemente: l'affermazione della contingenza dei vocabolari, secondo Taylor, si scontra con, e soccombe a, l'affermazione della trascendenza del "vocabolario" del Bene; o, ancora più icasticamente, la *presenza* del condizionato (il fatto che vi sia) a sua volta è un dato incondizionato.

Ecco dunque in che modo il bene della verità è un trascendentale: fuori dell'asseverazione del bene non è possibile alcun discorso morale. Qualunque asserzione morale deve postulare di dire il bene; e più in particolare nel contesto moderno il bene asserito è generalmente⁸ la verità (nel senso specifico sopra spiegato). Anche l'emotivismo non fa che sostenere che la propria scoperta fondamentale, il riconoscimento che ogni asserzione etica è nient'altro che asserzione, è una scoperta vera. E come ogni orientamento spaziale non solo ha bisogno ma letteralmente consiste di una serie di indici, quali alto, basso, etc., fuori dei quali l'orientamento è impensabile; così la soggettività *consiste* di consimili orientamenti, morali anziché spaziali (di una *topografia morale*:

⁷ Questo punto è da avvicinare a molte considerazioni svolte in D'Agostini 2002.

⁸ Si può sostenere che l'associazione tra bene e verità non sia contingente bensì necessaria. L'ipotesi non è essenziale ai fini delle tesi dell'articolo, pertanto mi limito a enunciarla.

cfr. Taylor 2004c), come buono, cattivo, etc., senza i quali è impensabile anche un livello minimale di coerenza soggettiva. Come osserva il nostro autore, “una preferenza completamente affrancata dalla desiderabilità delle alternative non sarebbe più intelligibile come scelta” [Taylor 1985a, 32].

Nondimeno, al di là delle interessanti implicazioni paradossali messe in luce per quanto riguarda le posizioni non cognitive, il problema è che, fin qui, non c'è nulla che potrebbe costringere il relativista, una volta che questi sia disponibile a ripiegare da posizioni estremiste, a recedere dalle proprie tesi. Ogni forma di vita addestra i suoi membri, ogni soggetto si modella all'interno di un orizzonte comune, e in relazione a un bene teleologicamente posto. Basta, evidentemente, coniugare al plurale i beni e definirli in rapporto alla cultura da cui vengono inventati, per salvare l'intuizione di Taylor sulla loro trascendentalità senza con ciò avallare in alcun modo posizioni realiste. È questa l'intuizione di chi sottolinea il carattere ultimamente culturalista della posizione tayloriana – il suo essere relativista *malgré soi*. La posizione di Taylor appare sorprendentemente lineare, in questa luce: il legame posto tra autointerpretazione, identità, bene, e l'ethos fornito dalla cultura di appartenenza, è senz'altro perspicuo e piuttosto convincente. I problemi sorgono laddove questo risultato vuole tradursi in un trascendentalismo più ambizioso. Qui la storicità confligge con l'ipotesi di una razionalità metaparadigmatica.

Definire una gerarchia tra beni ha bisogno di una comparazione, di una (capacità di) valutazione, ossia di strumenti epistemici adeguati a tale scopo; e proprio questo è il punto complicato. Taylor ha, indubbiamente, una risposta da proporre, basata sulla *differente capacità esplicativa degli schemi di classificazione e interpretazione volta a volta adottati* [Taylor 1985b; 1994a, 220; 2004a; 2004b]⁹. Il bilanciamento realista (l'affermazione che il bene è anche trovato e non solo costruito, per rifarsi alla distinzione e alla dialettica di cui sopra) viene recuperato argomentativamente: il principio del resoconto migliore (*best account*) sostiene che “vero” va inteso ciò che spiega e combacia meglio con i

⁹ La tesi può anche assumere un tono esplicitamente gadameriano, declinata nel senso della fusione di orizzonti (la tradizione migliore è quella in grado di assumere l'altra al proprio interno), come in Taylor 2002 e in Taylor 1995a, 148.

tratti dell'esperienza in atto (dell'esperienza *scoperta*: cfr. ad es. Taylor 1993, 86, 101 e *passim*). Tale capacità può basarsi solo sulla differente fedeltà comparativa di uno schema piuttosto che di un altro a una batteria di esperienze o intuizioni assunte come fondamentali; solo rispetto a tali intuizioni può essere messo a confronto il differente valore degli schemi.

Ciò è ben lungi però dal ridurre la variabilità di diritto dei contenuti attingibili. Il resoconto migliore non è dato una volta per tutte, come ovvi esempi tratti dalla storia delle scienze¹⁰ o relativi alle nostre ambigue e incostanti¹¹ intuizioni morali mostrano inequivocabilmente. Naturalmente non è da sottovalutare l'impegno squisitamente razionale che è così messo in gioco: senza dubbio ogni praticabile oggettività è tale all'interno di una ricerca e di un conflitto di spiegazioni. Taylor, in effetti, rivendica espressamente il modello dell'argomentazione *ad hominem*: di contro alle illusioni naturaliste, che sono fuori luogo in morale, occorre riscoprire la capacità di convinzione che nasce dall'analisi paziente del caso specifico e delle sue contraddizioni. La pretesa di costruire in etica (o in ontologia) una certezza di tipo scientifico è mal posta e deleteria; tuttavia l'alternativa suggerita sembra consistere solo nel riconoscere i limiti contestuali e perfino idiosincratici dell'argomentazione. In questo modo viene definito, ancora una volta, un involucro formale, nel senso che date determinate condizioni al contorno probabilmente ogni teoria può assurgere al rango di resoconto migliore, e circolare (in fin dei conti, si limita ad asseverare che ciò che X crede *bona fide* vero è *ipso facto* il resoconto migliore tra quelli che X ha a disposizione¹²; così come ciò che X crede *buono* è per lui il *bene*).

¹⁰ L'ambito originario di elaborazione della proposta tayloriana sembra contiguo a quello delle tipiche preoccupazioni "paradigmatiche" degli anni '70. Cfr. con le tesi significativamente simili di MacIntyre 1977.

¹¹ Si pensi a quanto spesso la diversa presentazione di temi eticamente controversi possa letteralmente determinare uno *switch* gestaltico nel giudizio formulato su di essi.

¹² Il principio non è però del tutto vacuo. Si può ad esempio sostenere che è probabilmente in grado di espungere credenze irrazionali; tuttavia sembra attivo con una certa pregnanza e capacità di discriminazione solo in relazione a tesi poste *riconoscibilmente* al di fuori dei

Probabilmente, l'esito sarebbe diverso se fosse possibile individuare una batteria di innegabili intuizioni fondamentali, che serva da pietra di paragone ultima in senso almeno potenzialmente metaparadigmatico. Non posso qui analizzare un tentativo di questo genere; è opportuno però osservare che probabilmente, alla difficoltà di quest'impresa in ambito epistemologico corrisponde una difficoltà ancora più stringente in ambito morale. Forse è possibile conquistare qualche risultato rispetto a una descrizione realistica del mondo, ma non appare scontato¹³ passare da questa a una ipotetica "descrizione" dell'arredamento morale del mondo. In ogni caso, questo è un tentativo che non viene neanche abbozzato da Taylor: è verosimile che gli sembri troppo realista e ambizioso.

4. *Hegel?*

A questo punto, è forse più chiaro in che senso l'"hegelismo" di Taylor sia carente di risorse specificamente hegeliane. Proprio perché il trascendentale rimanda a una contestualizzazione storica e culturale, occorre affermare una fiducia metastorica nel senso della storia stessa perché il contestuale abbia un senso non contingente [Beiner 1996], ma questo è esattamente il punto in cui Taylor espressamente ritiene di non poter seguire Hegel [cfr. ad es. Taylor 1975, 348-349]. Ogni determinazione culturale, altrimenti, è condannata a restare provvisoria, perché non possiede lo status di figura dell'Assoluto. Come ho cercato sopra di accennare¹⁴, l'alternativa è forse, ad avviso di Taylor stesso, in una direzione *circa* gadameriana. La fusione di orizzonti può essere infatti intesa come processo di oggettivazione nonché scommessa di apertura extraparadigmatica. Tuttavia, manca a Taylor un'ontologia ricca come quella

limiti della razionalità (il che non è proprio il risultato che si vuole ottenere, dato che il dibattito morale ha quasi sempre luogo all'interno di definizioni conflittuali della razionalità)

¹³ A meno di non accettare risolutamente una forma di naturalismo etico.

¹⁴ Cfr. n. 9.

di Gadamer, tale da giustificare questa interpretazione; o, forse meglio, egli non l'ha, almeno finora, saputa o voluta esplicitare.

5. *Una nostalgia durkheimiana?*

L'ipotesi che ora voglio provare a sostenere è che l'*impasse* per sommi capi delineata, in cui si è venuto a trovare il pensiero del filosofo canadese, sembra aver reso moderatamente appetibile una via d'uscita per così dire extrametedica. Ancora una volta, si tratterebbe di attingere con un deciso salto di livello quello che non è stato possibile recuperare, dati i limiti epistemici che Taylor si è prescritti, in direzione trascendentalista o argomentativa.

In questa luce, ritengo, diventa forse più chiara l'evoluzione ultima del suo pensiero. Negli ultimi anni sempre più egli ha concentrato le proprie analisi sul fenomeno religioso, visto non come oggetto di accademica disamina bensì come fattore a pieno titolo dell'interpretazione finora svolta. Il lavoro di preparazione per un'ambiziosa opera sulla secolarizzazione è sfociato soprattutto in due significativi testi: *A Catholic Modernity?* e *Varieties of Religion Today*¹⁵. Il richiamo a William James, il maggior esempio anglosassone relativamente recente di analisi simpatetica del fenomeno religioso, compiuto nel secondo testo citato, in qualche misura è in grado di preparare l'ipotesi di una "modernità cattolica". Già *Radici dell'io* terminava con l'affermazione di un "grosso motivo di speranza implicito nel teismo giudaico-cristiano" [Taylor 1993, 632] – le opere successive proseguono e articolano questa intuizione, che evidentemente può essere intesa in fin troppi sensi.

Per Taylor si tratta, ancora una volta, dell'esigenza di procedere sul binario della critica *interna* alla modernità. Questa infatti, giusta l'analisi della secolarizzazione, dipende da fonti che sono in grandissima parte legate all'esperienza e alla concreta storia religiose dell'Occidente; ma, al tempo stesso, tali fonti

¹⁵ Tradotti rispettivamente come Taylor 2004d, 2004e. Importanti riflessioni convergenti sono state proposte da Taylor 1999 e 2000. Una puntuale analisi della indagine religiosa di Taylor è Pirni 2002b.

sono ormai poste in una posizione *sui generis* all'interno dell'assetto sociale e culturale dell'Occidente stesso, il che le rende particolarmente adatte a delineare gli aspetti che la modernità stessa ha individuato solo imperfettamente. Per dirlo con una formula, ciò che soprattutto la dimensione *trascendente* consente di mettere in luce è ancora la dimensione *trascendentale*. La natura morale, nel senso sopra visto, dell'uomo si esprime elettivamente nell'apertura a fonti di senso e valore quali quelle offerte dalle religioni. Come sopra accennato, è presente in Taylor una profonda intuizione dell'orientamento morale e dell'ordinamento del sé all'interno dello spazio dei valori. La topografia dei valori, si potrebbe dire, letteralmente conia chi si relaziona ad essi. E il senso della postura etica è forte specialmente rispetto alle opzioni religiose, perché il valore, qui, per definizione trascende la soggettività, anche se è vissuto da essa. Nel caso dell'esperienza religiosa è soddisfatta pienamente una delle condizioni costitutive dell'analisi tayloriana: perché il senso sia esperito come tale esso deve, in qualche modo, preesistere alla creatività del soggetto. Meglio ancora: una volta che è messa in discussione la centratezza autonoma dell'io e messa invece in luce la costitutività dei valori per esso, viene recuperata la sensibilità a fonti di valore trascendenti l'io. È così riparato il difetto di quello che Taylor ha chiamato *umanesimo esclusivo* [Taylor 2004d, 88]: secondo una dinamica già analizzata in *Radici dell'io*, l'affermazione della ordinaria vita terrena di contro ai tradizionali appelli al trascendimento ultramondano ha condotto, nel corso degli ultimi secoli dell'Occidente, al riconoscimento del sé come sola fonte del valore. In questo modo, però, viene lasciato campo aperto a una riduzione all'immanente che in realtà non permette al valore di essere pienamente tale: esso non può svolgere la sua funzione costitutiva dell'identità, almeno se accettiamo il fondamentale presupposto secondo cui, come sappiamo, il valore deve essere scoperto oltre che inventato.

Ma, così definita, l'esperienza religiosa è in grado di compiere la trasformazione di livello richiesta dal problema della razionalità? Osserva Paolo Costa: "Il Dio che emerge nella prospettiva tayloriana è un principio a tal punto trascendente, a tal punto ridotto alla sua funzione di mera fonte morale, che una sua affermazione non può in alcun modo pregiudicare l'assunto pluralistico

di base. [Esso] appare piuttosto come una sorta di orizzonte degli orizzonti di senso [...] una cornice talmente estesa da poter far posto quasi a ogni genere di differenza, o meglio a ogni forma significativa delle potenzialità umane” [Costa 2004a, 140]. Baluardo dall’insensatezza, il Dio di Taylor è una sorta di istanza formale la cui funzione è singolarmente avvicicabile a quella dell’arte, anch’essa, significativamente, al centro di uno degli esiti di *Radici dell’io*¹⁶ (anche se questa pista è stata in seguito da Taylor sostanzialmente messa da parte). Come l’arte rappresenterebbe un’ipotesi di costruzione di significati, delineati attraverso le risonanze del sé, così la religione offrirebbe una cornice e una garanzia, pur indefinite, a tali significati¹⁷. La religione, insomma, andrebbe intesa come generica istanza di apertura, come istanza di trascendimento e verticalizzazione del valore, dunque come forza capace di definire le identità. È come se venisse ritrovato un movimento assiologico verticale puro, un orientamento dell’io che strutturalmente adempie alla fondamentale esigenza tayloriana di apertura verso il bene; ma ancora una volta, e proprio perché la direzione del vettore è per così dire predeterminata, ciò che viene così guadagnato è un vettore verso una casella vuota.

Una posizione di questo tipo può ambire a produrre esclusivamente un realismo intraparadigmatico, in grado di dar vita a un’architettura dei beni, o a una totalità dialettica¹⁸, solo al proprio interno. La casella vuota che è Dio, inteso formalmente, viene riempita effettivamente di contenuti storici svariati.

Ora, è probabile che tale risultato corrisponda in certa misura alle intenzioni manifeste del filosofo; è, invece, piuttosto dubbio che soddisfi del tutto le istanze profonde, e in parte inesprese, dalla sua posizione. Come abbiamo visto, sembra infatti che in essa vi sia un’esigenza a un trascendentale forte, per così dire, che sia in grado, tagliando ortogonalmente i contesti, di definire

¹⁶ Taylor 1993, 468 ss.

¹⁷ L’affinità è anche più fondamentale: l’arte, per Taylor, è in grado di definire un innalzamento e un’esperienza epifanica che verticalizza, anch’essa, l’orientamento morale del soggetto. Cfr. Taylor 1993, ad es. 515, 596.

¹⁸ In un contesto quale quello delle ultime opere è opportuno integrare Hegel con Herder, non a caso anch’egli uno degli autori di Taylor [cfr. Taylor 1995b].

un campo di argomentazioni metaparadigmatiche. La concezione tayloriana della religione è però insufficiente a questo scopo. Ciò emerge nel modo più chiaro, a mio avviso, a seguito dell'analisi de *La modernità della religione*, uno scritto per altri versi illuminante. Ripercorrendo i classici passi di James, il saggio di Taylor compie un'analisi eccezionalmente acuta del fenomeno religioso a partire dalla modernità, riuscendo credibilmente a spiegare buona parte dei motivi della forza contestuale sia dell'istanza ateistica che dell'appello teistico.

Ma, come osserva Taylor stesso, la nitidezza jamesiana è almeno in parte dovuta al fatto che “egli abbandona drasticamente il terreno tradizionale della religione, non sa che farsene di legami collettivi creati dai sacramenti o dagli stili di vita”; la sua capacità analitica è insomma legata alla sua “visione molto parziale di che cosa sia la religione” [Taylor 2004e, 44, 47]. Questa parzialità consiste nell'esclusione della dimensione non-individuale e istituzionale dall'analisi, e soprattutto dalla valorizzazione del fenomeno religioso. La religione sarebbe cioè intrinsecamente un fenomeno individuale, perfino privato, legato alla propria esperienza irriducibile e interiore del divino; mentre Chiese, ma anche comunità e ogni dimensione propriamente congregazionale, non sarebbero che superfetazioni ovvero mere strutture organizzative (e inevitabilmente, *ça va sans dire*, mondane e corrotte).

Inutile osservare quanto questa tesi, esposta in maniera volutamente schematica ed essenziale, corrisponda a idee, e più ancora a sensibilità spesso inarticolate, ampiamente diffuse nella contemporaneità. Anche per questo la posizione di James è così significativa, in quanto capace di intercettare e articolare brillantemente un senso diffuso. Ma il punto non è solo che questa interpretazione del religioso è con ogni probabilità fattualmente falsa ossia riduttiva. Ciò che è particolarmente rilevante, nel nostro contesto, è la specifica integrazione che Taylor presenta. Allo scopo di completare l'analisi jamesiana l'autore canadese propone uno schema esplicitamente durkheimiano¹⁹: le so-

¹⁹ Va sottolineato che l'uso di questa terminologia da parte di Taylor (e mia) non va presa come un rimando articolato alle posizioni del sociologo francese. Per molti degli spunti offerti dal discorso tayloriano è utile il confronto con Rosati 2002.

cietà occidentali moderne si dividerebbero, idealtipicamente, in due forme. La forma *paleodurkheimiana* corrisponde approssimativamente a una tappa (sei – settecentesca, “barocca”) delle società cattoliche: l’ordine tradizionale (la “dipendenza ontica dello stato da Dio”) è ancora relativamente vivo, anche se progressivamente secolarizzato e giustificato in termini funzionali e strumentali all’assetto assolutista. La forma *neodurkheimiana* caratterizza invece il modello tipicamente²⁰ anglosassone, e soprattutto americano, della religione civica. Qui a definire lo stato è un legame ostinato con Provvidenza ed escatologia, che preesiste alle molteplici denominazioni congregazionali e che segna la legittimazione della società (la sua identità, se vogliamo richiamare anche a livello collettivo l’analisi precedentemente analizzata).

Ora, in entrambe queste forme *il vincolo collettivo, contrariamente a quanto teorizzato da James, è ancora vitale anzi fondante* (come indica il fatto che entrambe sono *sui generis* società durkheimiane); anzi, Taylor sottolinea che un vincolo analogo ha caratterizzato anche, ad esempio, il repubblicanesimo di ispirazione rivoluzionaria, tipicamente ma non esclusivamente francese: quasi una religione neodurkheimiana, sia per funzione sociale che, almeno in parte, per autocomprensione intellettuale [Taylor 2004e, 66]. La storia della *république* può in effetti essere intesa come il conflitto tra la visione *ancien régime*, paleodurkheimiana come visto sopra, e questo neodurkheimianesimo laico ma esigente, secolare ma dotato di sue specifiche fondazioni assiologiche comunitarie.

È piuttosto evidente in che senso questa posizione durkheimiana possa giocare un ruolo quale quello che si accennava sopra. Essa infatti offrirebbe un quadro assiologico comune, un criterio di valutazione sorretto da una chiara identificazione del bene condiviso, pertanto in grado di determinare una sfera di valutazione morale collettiva. Mentre la dimensione soggettiva del religioso apre lo spazio a una trascendenza puramente privata e irriducibilmente individuale, quella collettiva la incardina in forme pubbliche.

Ma “nella nostra condizione *postdurkheimiana*, il ‘sacro’, religioso o ‘laico’ che sia, è andato separandosi dalla nostra adesione politica” [Taylor 2004e,

²⁰ Anche se non esclusivamente: cfr. Taylor 2004e, pp. 55-56.

67], cambiando così i termini della questione. In estrema sintesi, la posizione postdurkheimiana è caratterizzata dall'irrompere di un fattore che Taylor ha abbondantemente e convincentemente sviscerato in *Radici dell'io*, e in seguito assunto come strumento esegetico decisivo. Si tratta dell'enfasi "espressivista" sulla scoperta (o invenzione) della forma assolutamente individuale che valori, idee, stili, etc. assumono o devono assumere all'interno di ciascuno di noi. Ognuno è chiamato anzitutto ad essere se stesso, e chi non obbedisce a tale esigenza avverte la propria inadeguatezza rispetto all'ideale dell'autonomia²¹. Questa valorizzazione a ogni livello della cifra personale e irriproducibile cozza con la capacità di entrare in sintonia con le forme durkheimiane. Significa, detto diversamente, che dimensione pubblica e dimensione spirituale divorziano e che quest'ultima trova il proprio terreno elettivo all'interno delle profondità dell'io. Questa evoluzione è connessa con vari aspetti sociali [Taylor 2004e, 71 ss.], ma deriva la propria impronta fondamentale dalla valorizzazione moderna della soggettività autentica quale criterio decisivo di legittimazione. La conseguenza è l'avvento di una religiosità puramente (in tutto lo spessore dell'avverbio) circoscritta all'interno, anzi quasi impensabile fuori di esso.

La posizione jamesiana si rivela così esemplarmente anticipatrice delle dinamiche profonde della religiosità moderna. D'altronde, che quei processi fossero in atto non era certo ignoto agli intellettuali del tempo di James, se non altro perché per lungo tempo furono proprio le avanguardie intellettuali ad essere protagoniste e a risentire della trasformazione, molto più della società nel suo complesso.

Tuttavia la conclusione del saggio da parte di Taylor sottolinea alcuni aspetti che restano fuori dal percorso apparentemente inesorabile così tracciato. Essi possono in realtà essere ridotti a uno solo, semplice ma importante. La prospettiva "durkheimiana", comunitaria o congregazionale o come la si voglia chiamare, resta una delle opzioni aperte pure a chi faccia della risonanza interiore la propria bussola. Egli *può* trovare nelle chiese (genericamente intese),

²¹ Si potrebbe sostenere che in effetti *nessuno* obbedisce (può obbedire) *in toto* a tale esigenza, e che tale inadeguatezza è uno dei più importanti fattori della nevrosi contemporanea.

come in qualunque altra realtà, il luogo ove coltivare e accrescere la propria personale forma di spiritualità, e forse di fronte all'incontestabile accrescersi di forme di religiosità *light e à la carte*, spesso visibilmente compensatoria, la capacità di richiamo di esperienze sorrette da forme istituzionali tramandate e nutrite di un senso pubblico del proprio agire potrebbe tornare a estendersi.

Credo che questa ipotesi colga un lato vero, ma lo sovrastimi. Non voglio però dilungarmi su questo lato, per così dire di accertamento empirico, della questione: Taylor ha certamente ragione nel sostenere che la sfera della religione civica non è morta (anche se non sta troppo bene, per citare Woody Allen), e solo la paradossale fiducia in una filosofia della storia ineluttabile può asserire che le sue sopravvivenze siano condannate a finire.

È però il caso di osservare esplicitamente che dal punto di vista percorso nel presente saggio, l'eventuale risorgenza della religione civica non risponde all'essenziale. La nostra preoccupazione è stata di rinvenire in che modo nel pensiero di Taylor venga articolata la fondamentale istanza realista che fa parte a pieno titolo delle intenzioni dell'autore canadese. Ora, mi pare che la nostalgia durkheimiana che serpeggia nel testo esaminato nasca proprio in relazione a tale istanza; e tuttavia *qualsiasi eventuale affermazione di un rinnovato durkheimismo non uscirà dalla propria contingenza*. La forma collettiva "durkheimiana" fonda certamente un'assiologia condivisa, ma non un'assiologia necessaria o anche solo, più modestamente, capace di definire un terreno comune con altre forme durkheimiane. Pertanto, anche questa direzione conferma che l'istanza religiosa non è in grado di fondare oggettività se non in senso intraparadigmatico. Non è possibile recuperare in questo modo, sociologico-religioso, ciò che i dispositivi epistemici che Taylor si è dato non consentono a un livello filosofico-argomentativo.

In attesa di eventuali futuri sviluppi, il bilanciamento nell'opera di Taylor tra le ragioni dell'universalità e della pluralità mi sembra, dunque, in conclusione, non pienamente riuscito; e lo scompenso si riverbera anche sull'analisi della forma religiosa, che pure contiene molti aspetti pregevoli. Alla luce dell'analisi qui abbozzata, forse è possibile sostenere, conclusivamente, che ciò che manca a Taylor è un impegno per una più coraggiosa e ambiziosa forma della

razionalità, all'insegna di una presa di posizione più netta e finalmente libera dal sogno di una conciliazione in realtà impraticabile perché preliminarmente privata di strumenti adeguatamente potenti. Non sempre è possibile salvare *del tutto* la capra realista e i cavoli relativisti: bisognerà allora decidere che cosa conta di più. Come nel campo strettamente religioso, anche relativamente alla razionalità l'ecumenismo è una risorsa di cui è facile abusare.

Riferimenti bibliografici

ALLEGRA, A.

- 2002a *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*, Roma.
- 2002b *Trascendentalismo e linguisticità. Il caso di Charles Taylor*, in G. L. Brena (a cura di), *L'oggettività in filosofia e nella scienza*, Padova, pp. 83-96.

BEINER, R.

- 1996 *Generosità ermeneutica e critica sociale*, in "Fenomenologia e società", (XIX), 1-2, pp. 42-58.

COSTA, P.

- 2001 *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano.
- 2004a *Religione, modernità e secolarizzazione*, postfazione a Ch. Taylor, *La modernità della religione*, trad. it., Milano 2004, pp. 113-151.
- 2004b *Introduzione* a Ch. Taylor, *Etica e umanità*, trad. it., Milano 2004, pp. VII-XXXII.

D'AGOSTINI, F.

- 2002 *Disavventure della verità*, Torino.

GENGHINI, N.

- 2005 *Identità comunità trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Roma.

MACINTYRE, A.

- 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, in "The Monist", (LX), pp. 453-472.

PIRNI, A.

- 2002a *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Lecce.

2002b *Tra morale e politica: l'ermeneutica del religioso in Charles Taylor*, in D. Venturelli (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Genova, pp. 235-271.

ROSA, H.

1998 *Identität und Kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a/M.

ROSATI, M.

2002 *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Roma-Bari.

TAYLOR, CH.

1975 *Hegel*, Cambridge.

1985a *What is Human Agency?*, in *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, pp. 15-44.

1985b *Rationality*, in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge, pp. 134-151.

1993 *Radici dell'io*, trad. it., Milano.

1994a *Reply and Re-Articulation*, in J. Tully (a cura di), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, pp. 213-257.

1994b *Reply to Commentators*, in "Philosophy and Phenomenological Research", (LIV), pp. 203-213.

1995a *Comparison, History, Truth*, in *Philosophical Arguments*, Cambridge (Mass.), pp. 146-164.

1995b *The Importance of Herder*, in *Philosophical Arguments*, cit., pp. 79-99.

1999 *Su "Il disincanto del mondo" di Marcel Gauchet*, in "Hermeneutica", 1, pp. 287-296.

2000 *The Immanent Counter-Enlightenment*, in R. Beiner – W. Norman (a cura di), *Canadian Political Philosophy. Contemporary Reflections*, Oxford, pp. 583-603.

2002 *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*, in J. Malpas – U. Arnschwald – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge (Mass.), pp. 279-297.

- 2004a *La validità degli argomenti trascendentali*, in *Etica e umanità*, cit., pp. 31-47.
- 2004b *Spiegazione e ragion pratica*, in *Etica e umanità*, cit., pp. 193-227.
- 2004c *La topografia morale del sé*, trad. it., Pisa.
- 2004d *Una modernità cattolica?*, in *La modernità della religione*, cit., pp. 81-109.
- 2004e *Le varie forme della religione oggi. A partire da William James*, in *La modernità della religione*, cit., pp. 7-78.

Gian Paolo Di Loreto

La videosorveglianza negli spazi pubblici e semipubblici: strumento di prevenzione del crimine o di controllo sociale?

1. *Introduzione*

Le telecamere della videosorveglianza, o CCTV (*Close Circuit TeleVision*) secondo la dicitura anglosassone, sembrano essere divenute una realtà ormai piuttosto diffusa negli spazi e negli scenari urbani. Ciò consegue a un progressivo ampliamento degli utilizzi di questo particolare tipo di apparato, che dai primi episodici passi mossi intorno agli anni '70 come strumento di controllo del traffico e come mezzo di prevenzione nei confronti di furti e rapine in banche e negozi di articoli di lusso, è arrivato negli anni '90 a rappresentare una presenza quasi regolare all'interno di mezzi di trasporto pubblico e aree residenziali, quindi in siti quali vie e piazze, stazioni e aeroporti, scuole e ospedali, stadi e aree commerciali di vario genere e tipo.

Questo incremento della videosorveglianza negli spazi pubblici e semipubblici è riscontrabile in molte zone del pianeta e in particolare nel cosiddetto mondo occidentale, ma il vero e proprio boom si è avuto in Gran Bretagna, ove si sarebbe passati in poco più di 10 anni da 3 schemi CCTV relativi a centri cittadini, con l'utilizzo di circa 100 telecamere complessive (nel 1990), a un totale di 167 schemi CCTV, con l'utilizzo di circa 5.200 telecamere (1997), per arrivare a stimare all'inizio del nuovo millennio l'esistenza di 500 sistemi per la presenza complessiva di 40.000 telecamere [Armitage 2002].

Proporzionalmente più contenuta appare invece la proliferazione nel resto d'Europa, in Australia e negli USA, anche se in quest'ultimo paese si registra, dopo l'11 settembre 2001, una (prevedibile) espansione della videosorveglianza e anche delle tecnologie biometriche; infine, una certa presenza di CCTV, pur con delle distinzioni da caso a caso, si evidenzia in Nuova Zelanda, Cana-

da, Sud Africa e anche in altre società per il momento non proprio omologabili ai canoni tipici del *western style* (quali Cina, Iran, India e Pakistan)¹.

Tale andamento è da considerarsi in parte come una conseguenza dello sviluppo tecnologico degli ultimi trenta – quaranta anni, che è giunto a consentire un’ampia gamma di opzioni e un’altissima qualità nella rilevazione d’immagini; tuttavia ciò che sostiene in modo abbastanza esplicito questa diffusione e applicazione degli schemi di videosorveglianza è la finalità di prevenzione e contrasto di criminalità, vandalismo e pubblici disordini in genere, come confermato dal crescente investimento pubblico in questo tipo di tecnologie da parte del Home Office, il dipartimento governativo responsabile degli affari interni e della sicurezza per l’Inghilterra e il Galles².

A fronte di tutto ciò, questo lavoro tenterà di svolgere una lettura ragionata, a tratti critica, sia circa l’effettività e l’efficacia di tali apparati rispetto agli scopi dichiarati, sia circa il senso degli stessi secondo una prospettiva volta a indagare alcuni processi meno evidenti. Tale compito verrà svolto col conforto di dati e analisi in gran parte tratti dalla letteratura sociologica e criminologica di ambito anglosassone, un ambito che, avendo sperimentato con largo anticipo la diffusione massiva della videosorveglianza, ha precorso i tempi della ricerca scientifica in materia.

¹ Per approfondimenti sulle situazioni nei paesi citati, si vedano Nieto, Johnston-Dodds e Simmons [2002]; Wilson e Sutton [2003]; Norris, Mc Cahill e Wood [2004].

² Home Office tra il 1994 e il 1997 ha reso disponibili 38 milioni di sterline per il finanziamento di schemi CCTV, mentre per il triennio 1999-2001 ha finanziato con 153 milioni di sterline (all’epoca equivalenti a circa 240 milioni di Euro) l’installazione di impianti di CCTV per scopi di prevenzione del crimine e del vandalismo. Secondo un profilo comparativo, nel periodo 1996-1998 più dei tre quarti del budget complessivo per le attività di prevenzione del crimine del Home Office sarebbe stato destinato al finanziamento di schemi CCTV. Per verifiche e approfondimenti non solo sugli stanziamenti per installazione di schemi CCTV in Gran Bretagna, ma anche sulle procedure adottate, sui contesti di applicazione nonché sui loro risvolti politici, amministrativi e normativi, si vedano Hempel e Toepfer [2002]; Mc Cahill e Norris [2002, 2003]; Norris, Mc Cahill e Wood [2004]; Fussey [2004]; Webster [2004].

2. Panoptismo e videosorveglianza

Il concetto di sorveglianza genericamente inteso presuppone come strumentazione di base i sensi dell'essere umano (vista e udito su tutti), un armamentario iniziale di indubbia efficacia ma che potrebbe dimostrarsi inadeguato al crescere della complessità delle pratiche della sorveglianza. Risulta evidente come l'attuale apporto della tecnologia digitale tenda a sopperire a questa potenziale inadeguatezza (migliorando in modo sorprendente la percezione sensoriale o addirittura a volte sostituendola con qualcosa di più sofisticato dei sensi umani), ma l'ingegno dell'uomo ha saputo escogitare soluzioni raffinate anche in tempi ben lontani dall'avvento di elettronica e codici binari.

Il *Panopticon* di Bentham [1787] è probabilmente un fulgido esempio di tale "remota" tecnologia, il punto di partenza, grazie anche alla celebre analisi fattane da Foucault [1993], per collocare controllo e sorveglianza all'interno di scenari più ampi e complessi. L'analisi foucaultiana individua nella particolare forma di controllo visivo garantita dalla struttura panottica il definitivo allontanamento da altre forme visive di espressione del potere, quali quelle di origine medievale e post-medievale in cui la crudele spettacolarità (ben oltre la visibilità) dello *splendore dei supplizi* in qualità di fruizione collettiva della manifestazione del potere del sovrano era volta a garantire la stabile soggezione popolare (e al contempo anche una qualche delimitata forma di "partecipazione" del pubblico a quel potere).

Invece, la specifica visibilità contenuta nell'idea del *Panopticon* è strumento di potere non fisicamente efferato ma efficacemente incorporeo, non spettacolare ma discreto, non dispendioso di grandi energie o risorse ma parsimonioso: l'univocità e unidirezionalità del vedere senza essere visti (dei sorveglianti) è accompagnata dalla consapevolezza dell'essere visti (dei sorvegliati), o meglio di poterlo essere in un qualunque momento.

È l'incarnazione di una tecnologia "politica", volta a organizzare uno spazio definibile come "necessario" in un momento storico nel quale sorgono comunità definibili anch'esse come necessarie e totalizzanti (quali sicuramente il carcere, il manicomio, l'ospedale, e per molti versi anche la fabbrica): all'in-

terno di queste ultime, la visibilità dei molti osservati garantisce il potere di pochi osservatori in un'ottica prettamente disciplinare, anzi, di auto-disciplina, poiché colui che sa di poter essere visto “deviare” in qualunque momento da un “supervisore” (e di conseguenza punito), diviene rispettoso delle regole imposte in quel determinato contesto.

L'occhio del sorvegliante, o meglio la costante minaccia della presenza dell'occhio dello stesso, congiuntamente alla creazione e aggiornamento di uno specifico dossier individuale contenente la storia del soggetto e le sue propensioni a deviare dalla norma, fanno sì che ogni sorvegliato divenga “il principio del proprio assoggettamento” [Ivi, 221], e che pertanto adotti non solo un comportamento comunque consono alle regole, ma tenda altresì a trasformare il principio disciplinare *ab externo* in conformità anticipatoria *ab interno*, meccanismo che, in qualità di funzionale viatico verso l’“educazione” delle masse (e le conseguenti produzioni di massa³), innescherebbe secondo Foucault il processo storico-economico che registra l'affermazione della borghesia e il successivo espandersi dell'accumulazione del capitale.

Dato ciò e prima di qualunque specifico parallelo con la videosorveglianza, viene da chiedersi se sia ancora attuale questa accezione nella quale il principio di controllo e sorveglianza incentrato sull'aspetto visivo è specificamente finalizzato all'attuazione del binomio moralità-produzione. I cambiamenti della tarda modernità e la tendenza allo smantellamento, almeno in alcune società occidentali, delle tipologie di lavoro industriale aventi carattere permanente e routinario innescano un primo serio dubbio sul persistere di senso di questa propedeuticità della disciplina correttiva e educativa verso la “costruzione” di corpi e anime docili, dubbio rafforzato da alcuni concreti esempi nei quali la

³ “Al vecchio principio “prelevamento-violenza” che reggeva l'economia del potere, le discipline sostituiscono il principio “dolcezza-produzione-profitto”. Esse devono essere considerate come tecniche che permettono di adeguare fra loro, secondo questo principio, la molteplicità degli uomini e la moltiplicazione degli apparati di produzione (e con ciò bisogna intendere non solo “produzione” propriamente detta, ma la produzione di sapere e di attitudini nella scuola, la produzione di salute negli ospedali, la produzione di forza distruttrice dell'esercito)” [Foucault 1993, 239].

riproposizione di una struttura contenitiva di stile panottico appare del tutto avulsa da pretese rieducative.

Il riferimento va alla moderna prigione di Pelican Bay, in California, una sorta di *Panopticon* in versione *high tech* dove al principio della perpetua visibilità (stavolta di natura elettronica) degli internati corrisponderebbe solo un'esigenza di contenimento e neutralizzazione, o meglio di mera esclusione sociale, dal momento che la costante sorveglianza servirebbe solo a constatare che l'internato sia contenuto in quello spazio, e non stia invece (si presuppone a far danno) da qualche altra parte [Bauman 2000]; questo specifico esempio pare confortato anche da analisi più generali, tratte sempre dall'ambito carcerario statunitense, che riscontrano come all'interno di un processo di rapida espansione delle carcerazioni, le pratiche di videosorveglianza e di controllo tecnologico all'interno degli istituti abbiano più un fine coercitivo che educativo-trattamentale [Wacquant 2000].

Se questi esempi possono prefigurare una tendenza, la "filiera" del *Panopticon* classicamente inteso sembra così tendere a scompaginarsi: la visione dell'internato da parte del sorvegliante non sarebbe più finalizzata alla correzione e alla disciplina, prodotti da riutilizzare poi in altre situazioni (o produzioni) sociali; la visibilità e il mero controllo dell'internato racchiudono invece il senso e il fine della sua presenza in quel determinato spazio. Ma a un approccio che fonda lo stravolgimento della finalità della sorveglianza panottica sui cambiamenti dell'economia e dei sistemi di produzione in epoca tardo-moderna, se ne può aggiungere un altro più radicale, che valuta l'analisi foucaultiana incompleta e parziale proprio nel momento nel quale essa afferma che il *Panopticon* avrebbe in qualche modo soppiantato gli altri strumenti volti al controllo. Mathiesen [1997] sostiene difatti che se è vero che c'è stata, per i motivi già illustrati, una espansione della sorveglianza panottica dalla fine del '700 in poi, è altrettanto vero che essa è sempre stata affiancata da un altro tipo di processo, di natura inversa, che configura una situazione in cui sono i molti che osservano i pochi, quello che egli definisce *synopticism*⁴.

⁴ Se nella parola di derivazione greca *Panopticon* vi è una composizione di *pan*, che vuole significare il tutto, e *opticon*, che si riferisce all'attività visiva, invece nella parola *Synopticon* *syn* vuole significare "insieme", o "allo stesso tempo".

In base a ciò, non solo non sarebbe mai venuta del tutto meno la dimensione spettacolare del potere, ma anzi, tale *synopticismo* avrebbe assunto una funzione veramente rilevante proprio a partire dagli albori della modernità, per manifestarsi in modo progressivamente accentuato insieme allo sviluppo dei media e della comunicazione tecnologica di massa: in ordine cronologico prima la stampa, poi il cinema, quindi la radio e, *dulcis in fundo*, la televisione hanno garantito a un numero sempre maggiore di “molti” di conoscere, ascoltare, quindi vedere quello che dicono e fanno quei “pochi”, eletti a promuovere determinati modelli, stili di vita, messaggi politici e di politica penale in particolare.

Sotto quest’ultimo profilo, lo stesso Mathiesen sottolinea come i criminali, gli “oggetti” per eccellenza dello sguardo panottico, divengano poi uno dei principali “oggetti” d’interesse del *Synopticon*, in ricostruzioni che tendono a evidenziare solo quegli aspetti maggiormente idonei alla creazione di stereotipi e panico sociale.

Il contributo di Mathiesen sembra ridimensionare ulteriormente i termini per una applicabilità pura e semplice delle categorie e delle regole della sorveglianza panottica; al limite, esso ci invita a considerare *Panopticon* e *Synopticon* come “strumenti” non esclusivi ma complementari⁵, mettendoci tuttavia in guardia su quanto sia difficile trasportare automaticamente certi assunti, potenzialmente validi per un arcipelago di istituzioni totali funzionali alle società di un determinato periodo, alle attuali società nelle loro molteplici articolazioni e nelle loro differenti esigenze di esercizio della sorveglianza e del controllo.

Proprio richiamando quest’ultima notazione, va sottolineata la presenza di un ulteriore fattore che negli scenari tardo-moderni sembra giocare un ruolo di primo piano in materia di controllo sociale, producendo in apparenza un

⁵ Modello questo che, ove concretamente attuato, potrebbe aprire la strada a uno scenario consensuale e manipolativo senza precedenti, come tra l’altro ben illustrato da Orwell [1950] in “1984”: gli onnipresenti schermi televisivi servono sia alla Psicopolizia per osservare (e controllare) senza essere vista, sia a Big Brother e alla sua propaganda per essere visto (e comunicare).

definitivo allontanamento da un'accezione in qualche modo "classica" del panoptismo. Ci si riferisce alla crescita tecnologica costante e progressiva e alla sua incidenza nella nascita di ambiti socio-tecnologici predeterminati [Lianos e Douglas 2000], al cui interno si collocano processi tendenti a regolare, organizzare e monitorare il comportamento umano: qui il controllo sociale non sarebbe più il portato diretto di una sorveglianza occhiuta e invasiva, ma la conseguenza dell'espressione di volontà del potenziale fruitore di certi benefici o servizi a determinate condizioni [Lianos 2003].

Prendendo in prestito una felice espressione di Lyon [2002], si potrebbe affermare che nell'epoca tardo-moderna la sorveglianza ha due facce: è vero che l'aspetto del controllo appare sempre più dipendente dalla scia di dati che il cittadino lascia nelle varie reti, ma ciò avverrebbe a seguito di una sua espressione di volontà volta a ottenere dei benefici istituzionali o di consumo. Si tratterebbe di un vero e proprio spostamento di prospettiva, che configura un controllo sociale sfuggente, indiretto, che nasce come conseguenza incidentale dell'asettico fluire di dati e transazioni finalizzato alla gestione ed erogazione di servizi, un fenomeno in qualche misura parcellizzato, laicizzato e riferibile a una normatività strettamente manageriale e puramente utilitaristica.

I maggiori pericoli, in base a una siffatta chiave di lettura, nascerebbero soprattutto in riferimento all'emergere di processi di desocializzazione (per la frequente mancanza di una qualunque negoziazione interpersonale tra chi viene controllato e chi controlla, che è spesso un dispositivo elettronico preformattato su operazioni precise e limitate rispondenti alla logica di un'alternativa binaria 0-1, *on-off*) e di spersonalizzazione (l'individuo diviene né più né meno che un *target* portatore di requisiti da analizzare).

Tuttavia, permane il dubbio su quanto questo scenario così apparentemente asettico possa essere qualificato anche come effettivamente neutrale. Innanzi tutto perché esso, in ogni caso, non sembra possa affatto prescindere dalla necessità di un profilo valutativo, in quanto le sue modalità di controllo saranno incidentali quanto si vuole, saranno pur derivabili dai rapporti istituzionali connessi al fluire della vita quotidiana, ma a ogni modo tendono a creare circuiti di inclusione ed esclusione [Rose 2000] basati sulla presenza

di quei requisiti soggettivi (si sospetta soprattutto economici, ma non solo) che consentono di usufruire di certi benefici. Inoltre, ove dette modalità di controllo risultino riferibili non solo a circuiti di consumo, ma anche di cittadinanza, esse possono tendere a ridefinire la stessa identità personale e sociale, ancor più nel momento in cui i dati a cui esse fanno riferimento si disperdano o si spostino (per l'alta permeabilità dei loro "contenitori", o per una varietà di pratiche e consuetudini) dal settore pubblico a quello privato o tra differenti settori privati, consentendo quindi la visione dei dati stessi a più soggetti caratterizzati da finalità varie e non sempre ben identificabili [Lyon 2002].

Considerato tutto ciò, forse è ancora presto per poter configurare in pieno l'esistenza di una sorta di nuovo *Panopticon* informatico-elettronico-istituzionale, ma il quadro appena delineato insinua alcuni sospetti sulla presenza, da un lato, di possibili discriminazioni, dall'altro, di una costante scia di controllo che ben si esplica anche per i "privilegiati" ammessi all'interno dei cosiddetti circuiti di inclusione. Come vedremo in seguito queste osservazioni, che sembrano qui procedere sul filo dell'astrazione, risulteranno in realtà piuttosto utili proprio in merito ad alcuni profili di utilizzo della videosorveglianza. Videosorveglianza che, al di là di quanto affermato nei diversi contributi e approcci teorici fin qui analizzati, possiede comunque, per sua propria natura, un elemento di piena e ovvia corrispondenza con l'esercizio del controllo panottico, cioè quell'attività visiva – osservativa oltretutto fortemente implementata da potenzialità tecnologiche, da dimensioni ridotte, da dislocabilità infinita.

È possibile, dato ciò, configurare la telecamera alla stregua di uno strumento di penetrazione nella vita di tutti i giorni, ripensando pertanto le città massicciamente videosorvegliate come nuovi "laboratori di potere"? La risposta a tale quesito sembra in prima battuta strettamente ricollegabile alla risposta su se e quanto la consapevolezza dell'essere osservati all'interno degli spazi pubblici e semi-pubblici possa produrre dei cambiamenti comportamentali rilevanti, in particolare nel momento in cui il soggetto è impegnato in una lunga serie di altri aggiustamenti, relazioni, interazioni che quotidianamente si dipanano lungo una molteplicità di percorsi sia psicologici, sia sociali.

Ciò tende necessariamente a richiamare l'attenzione sulle differenze tra quello spazio istituzionale, in un certo senso "dato per certo" (quale può essere quello relativo a prigioni, ospedali, scuole), che nella teorizzazione di Foucault diviene elemento imprescindibile e qualificante del binomio conoscenza-potere, e questo spazio urbano le cui caratteristiche di maggiore apertura, ampiezza e articolazione ne fanno un luogo dove "le persone possono essere talvolta metaforicamente imprigionate ma, ciononostante, esse non sono in stato d'isolamento, bensì in una situazione del tutto opposta: una città è uno spazio di incontri infiniti. Mentre una prigione è uno spazio estremamente omogeneo, una città è piena di diversità" [Koskela 2003, 297]; un luogo dove, almeno al momento, sembra impossibile la creazione di dossier individualizzati dei suoi occupanti o fruitori, un luogo dove si registra inoltre una inevitabile complessità nelle modalità e nei profili d'intervento.

Forse può bastare questo per ritenere che se vi sono dei possibili rischi insiti in questa nuova, per certi versi anomala, forma di panoptismo, essi vanno indagati in direzioni diverse da quelle che conducono *ipso facto* alla "conformità anticipatoria", partendo piuttosto da quello che è il fine principale ed esplicito alla base della proliferazione della videosorveglianza negli spazi pubblici e semipubblici, vale a dire la prevenzione e il contrasto del crimine e di ciò che, seppur con diverse accezioni, viene definito come devianza.

3. La videosorveglianza come strumento di prevenzione e assicurazione

La videosorveglianza come strumento di contrasto e prevenzione del crimine rientra in quelle strategie che possono essere definite di tipo situazionale. Con questo tipo di approccio al crimine, sviluppatosi a partire dagli anni '70, la scienza e la prassi criminologica spostano l'attenzione dalle caratteristiche psicologiche dell'autore del delitto e dai suoi contesti sociali di appartenenza alle concrete modalità di commissione dei reati, tendendo a operare in direzione di quelle modifiche dell'ambiente fisico urbano o delle condizioni oggettive

volte a rendere più difficile l'esecuzione dei reati stessi, non ultima la natura degli schemi quotidiani di comportamento e interazione sociale.

In linea con ciò, anche la motivazione del potenziale autore dell'atto criminale viene rivalutata. Quest'ultimo, difatti, viene considerato come un soggetto comunque razionale, calcolatore dei potenziali costi e benefici derivabili dall'atto criminoso e delle migliori tattiche di compimento dello stesso. All'interno di tale approccio, si fa inoltre strada la tendenza a qualificare il disordine sociale come qualcosa di contagioso, equiparabile al crimine stesso o quanto meno in grado di agire su di esso con una sorta di effetto moltiplicatore.

La teoria che funge da apripista a tale tendenza, la cosiddetta teoria dei vetri rotti [Wilson e Kelling 1982], sottolinea ad esempio che se in un edificio vi sono dei vetri infranti e nessuno li sostituisce, dopo poco tutte le finestre subiranno la stessa sorte; ciò implicherebbe che, poiché nessuno dei residenti sembra disposto a difendere i beni degli altri contro gli atti di vandalismo, si avrà un aumento generalizzato dell'insicurezza e un indebolimento dei meccanismi di interazione e controllo sociale e, infine, una maggiore vulnerabilità al crimine. Ora, in uno scenario teorico⁶ così delineato, divenuto preponderante a partire dagli anni '80 soprattutto in alcuni ambiti istituzionali, la videosorveglianza pare inserirsi perfettamente. Entrando maggiormente nel dettaglio, l'azione della videosorveglianza come strumento di prevenzione del crimine fa riferimento in primo luogo alla deterrenza operata dalla presenza in sé di CCTV (azione *ex ante*), soprattutto ove quest'ultima venga supportata da una buona dose di pubblicità e sia quindi facilmente conoscibile dai potenziali perpetratori di crimini e atti illeciti: nel momento che si presuppone che questi ultimi siano dei soggetti razionali, il sapere che esiste un meccanismo di prevenzione come la videosorveglianza tendente ad aumentare il rischio nell'azione criminale diverrebbe per loro motivo di dissuasione dall'azione stessa. Tra l'altro, questa deterrenza attivata dalla mera presenza della telecamera può prescindere anche dal corretto e regolare funzionamento di quest'ultima: è il caso della installazione delle cosiddette *dummy cameras*, telecamere inattive o

⁶ Per una più ampia e approfondita trattazione delle teorie di prevenzione situazionale, si vedano Bandini, Gatti e coll. [1991]; Williams e Mc Shane [2003].

addirittura del tutto false, il cui scopo si risolve non nell'effettività del monitoraggio, ma nella minaccia o nell'illusione dello stesso.

Strettamente collegata a questa azione deterrente, vi è l'azione di *detection* (c.d. videosorveglianza "diretta"): essa consiste nella rilevazione e ricognizione in tempo reale di attività criminali o sospette da parte di personale collocato in un "centro di controllo" connesso alle telecamere, con possibile attivazione di polizia o *security* per scopi di prevenzione o contrasto. Infine, il sistema CCTV può essere finalizzato alla registrazione delle immagini (c.d. videosorveglianza "indiretta"), con eventuale visione delle stesse registrazioni in un secondo momento, per finalità di ordine investigativo o processuale. In base a questa descrizione, esisterebbe quindi un ampio raggio d'azione della videosorveglianza nei confronti del crimine. Tuttavia, i risultati riscontrati sul campo non sembrano confermare del tutto gli obiettivi preventivi auspicati nella teoria.

Abbiamo così le ricerche in ambito scozzese che insinuano i primi dubbi sull'effettività dello strumento. Short e Ditton [1995, 1998] nella cittadina di Airdrie Town (un agglomerato di circa 35.000 abitanti nella Scozia Centrale), e il solo Ditton [1999, 2000] a Glasgow mostrano sostanziale cautela, sottolineando in primo luogo come gli effetti generali sul crimine di una strategia di prevenzione come la videosorveglianza vadano valutati come "vari, complessi e non prevedibili" (tanto più se si prende in considerazione la sola criminalità registrata o ufficiale), o addirittura, come nello specifico caso di Glasgow, pressoché assenti.

Anche le ricerche promosse dal Home Office britannico non fuggono alla perplessità. Una delle più approfondite, quella di Brown [1995], esamina i risultati connessi all'utilizzo di CCTV in tre centri cittadini tipologicamente abbastanza differenti tra loro (i centri metropolitani di Newcastle e di Birmingham e la cittadina di King's Lynn), ma al di là delle valutazioni a volte un po' troppo ottimistiche dell'autore (che è un alto funzionario della polizia inglese) non è affatto agevole individuare un effetto decisivo della videosorveglianza nella prevenzione del crimine.

La parola definitiva sull'efficacia preventiva della videosorveglianza spetta senza dubbio a Welsh e Farrington [2002], che operano una rassegna sistematica (effettuata ancora una volta sotto l'egida del Home Office britannico) delle principali ricerche sull'argomento, analizzandole con grande rigore metodologico e sofisticatezza statistica. Gli autori individuano in tal modo un totale di 22 ricerche rispondenti ai requisiti delineati e le suddividono in tre gruppi, in base ai contesti nei quali gli interventi esaminati sono stati effettuati, vale a dire centri cittadini e complessi residenziali pubblici, trasporto pubblico (sia in riferimento a mezzi di trasporto che a strutture e edifici quali stazioni) e infine parcheggi.

Le conclusioni evidenziano che, per quanto concerne i centri cittadini e i complessi residenziali pubblici, non è possibile trovare prove certe che l'utilizzo della CCTV abbia condotto a una riduzione del crimine (la riduzione che si riscontra nelle aree sperimentali complessivamente considerate rispetto a quelle di controllo è solo del 2%), mentre va meglio nel trasporto pubblico (in questo caso la riduzione del crimine nelle aree sperimentali comparate con quelle di controllo è del 6%). Il risultato più convincente pare quello relativo ai parcheggi, che mostra come il crimine (che in questo caso si riferisce, per ciascun programma considerato, esclusivamente ai *vehicle crimes*, cioè ai crimini connessi ai veicoli) si sia ridotto del 41% nelle aree sperimentali, se comparate con quelle di controllo.

Ma Welsh e Farrington riscontrano che in ognuno dei parcheggi considerati la CCTV, anche se rimane il principale intervento, è tuttavia affiancata anche da altri fattori tendenti ad aumentare i livelli di sicurezza, quali miglioramento dell'illuminazione, recinzioni, pagamento della prestazione, personale addetto alla sicurezza, informazioni sulla presenza della CCTV stessa. Tutto ciò conduce a una sostanziale ridefinizione teorica e pratica dell'utilizzo della videosorveglianza come strumento di prevenzione del crimine, la cui efficacia, al di là dei proclami, sembra data dalla presenza contemporanea di un pacchetto di più interventi preventivi volti a limitare una sola tipologia di crimine [Ivi, 45]; spiegazione quest'ultima del tutto in linea con quanto già in precedenza evidenziato da un altro studioso, Tilley [1993], che aveva

sviluppato una ricca e articolata ipotesi secondo la quale l'azione preventiva della CCTV, sia in generale che nei parcheggi in particolare, non è data dalla presenza in sé, ma risulta fortemente condizionata da determinati meccanismi operativi e da specifici contesti d'applicazione. Non va inoltre dimenticato che sia Tilley che Welsh e Farrington hanno cercato di investigare anche l'ulteriore possibile effetto costituito dallo spostamento del crimine (*crime displacement*) o anche l'effetto opposto, cioè la diffusione di benefici, senza però poter arrivare a conclusioni certe per l'assoluta difficoltà dell'operazione⁷.

A completamento di tale quadro merita un cenno anche quello che, almeno nelle intenzioni dei proponenti, sarebbe l'effetto di diminuzione della paura del crimine, dell'ansia di vittimizzazione e dei conseguenti comportamenti di ritiro sociale, attivato dalla videosorveglianza. Anche in questo caso le ricerche ci permettono di verificare l'esistenza o meno di reale corrispondenza rispetto alle ipotesi. Honess e Charman [1992] rilevano, nella loro inchiesta condotta in diverse località britanniche, un particolare impatto della CCTV sulla percezione di sicurezza in strada riguardo alle ore notturne (48%, contro il 35 % degli intervistati che indica le ore diurne)⁸. Da questo dato iniziale si dipanano poi una serie di spiegazioni piuttosto articolate.

⁷ Quando si parla di "spostamento del crimine" ci si riferisce al possibile diverso orientamento dell'attività criminosa a causa e a seguito di una qualunque azione di prevenzione. Esso si distingue generalmente in spostamento geografico, spostamento temporale, spostamento di obiettivo, spostamento tattico, spostamento funzionale, spostamento autoriale [Bandini, Gatti e coll. 1991]. La "diffusione di benefici" si riferisce invece a un effetto di riduzione di attività criminosa prodotto dall'azione preventiva in area diversa rispetto a quella sperimentale. La compiuta valutazione della presenza di tali effetti necessita di un *setting* piuttosto complesso, costituito da un'area sperimentale, un'area adiacente, e un'area di controllo non adiacente in qualche modo rapportabile alle prime due. Così, se il crimine decresce nell'area sperimentale, aumenta nell'area adiacente e rimane costante nell'area di controllo non adiacente, ci potrebbe essere evidenza di spostamento del crimine stesso. Se invece il crimine decresce nell'area sperimentale e in quella adiacente e rimane costante in quella di controllo, si potrebbe ipotizzare la diffusione di benefici [Welsh e Farrington 2002, 8].

⁸ In tal senso si veda anche il *survey* effettuato a Birmingham e analizzato da Brown [1995].

Honess e Charman sottolineano difatti come emerga in primo luogo una relazione di questo tipo: più è basso il livello di sicurezza personale percepita durante il giorno dal rispondente, più alta è la sua percezione dell'impatto della CCTV sull'aumento dei livelli di sicurezza; a corollario di ciò coloro che sono stati intervistati durante le ore notturne (e che quindi la notte "sono in giro") dichiarano che la CCTV ha un impatto relativamente basso sulla loro percezione di sicurezza, ed essi rappresentano il gruppo che ha i livelli più significativi di percezione di sicurezza sia riguardo al giorno che alla notte.

Sull'andamento sopra descritto influirebbe fortemente la variabile connessa all'età, dal momento che i rispondenti più anziani, che esprimono in genere una maggior insicurezza rispetto ai più giovani, ritengono che la CCTV possa avere un alto impatto sulla loro percezione di sicurezza. Più incerto il discorso relativo alla variabile "sesso": tali ultimi autori difatti sottolineano come le donne intervistate, soprattutto giovani, pur supportando la CCTV per quanto concerne la riduzione dei crimini meno gravi come il vandalismo, risultano tuttavia dubbiose sulla effettività della CCTV nella prevenzione di crimini quali aggressioni fisiche o addirittura di tipo sessuale, preferendo in tali casi altre misure di prevenzione, quali il miglioramento dell'illuminazione stradale e l'aumento del pattugliamento da parte della polizia.

Va comunque sottolineato come sia cosa ormai abbastanza risaputa nella letteratura specializzata che l'età avanzata e il sesso femminile sono le due variabili più significativamente connesse al senso di insicurezza e al timore di vittimizzazione. Può perciò risultare in qualche modo scontato affermare che esse tendano a influenzare il tenore dell'accettabilità della CCTV e la sensazione di assicurazione a ciò connessa.

Ma se le considerazioni in qualche modo sfumate di Honess e Charman circa la assicurazione fornita dalla CCTV ai cittadini forniscono dei risultati comunque interessanti, ancor più degne di attenzione sono le rilevazioni di Ditton [1999, 2000], che nella sua ricerca a Glasgow svolge alcune interviste a intervalli di tempo definiti, sia nell'area "coperta" da CCTV che in due aree di controllo. Dalle interviste emerge difatti una generica accettazione della

videosorveglianza e delle sue finalità di contrasto al crimine⁹, ma risulta tuttavia sorprendente la propensione all'evitamento del centro città, cioè proprio della zona dove sono installate le telecamere: all'interno del gruppo degli intervistati in tale area prima dell'installazione degli impianti, si registrava una preoccupazione per la propria incolumità e una propensione all'evitamento nel 50% dei casi, percentuale che tre mesi dopo l'attivazione della CCTV saliva al 59%, e addirittura 15 mesi dopo al 65%. Del tutto opposto era invece l'andamento tra gli intervistati nelle aree di controllo, che denotavano una propensione a evitare tali aree del 43% prima dell'installazione della CCTV in centro, del 39% 3 mesi dopo, del 37% 15 mesi dopo.

Sicuramente un risultato alquanto singolare e inatteso, tanto da far constatare a Ditton che all'interno del campione intervistato “non c'erano differenze nella consapevolezza della presenza di CCTV tra chi si sentiva sicuro nel centro città e chi no; tra chi avrebbe evitato talvolta tale luogo e chi no; e tra chi si preoccupava di poter divenire vittima del crimine e chi no” [2000, 704]. Un risultato che invita a prestare ulteriore attenzione circa le reali potenzialità di certe soluzioni.

4. Videosorveglianza e monitoraggio differenziale

La videosorveglianza, che come qualunque apparato tecnologico ci restituisce un'immagine asettica e quasi infallibile, ha pur sempre alle spalle una qualche forma di valutazione e di scelta umana, sia nella fase progettuale che in quella applicativa o esecutiva. Ciò prefigura tutta una serie di conseguenze ed effetti, a volte diretti, a volte collaterali, a volte inevitabili, così come sembra

⁹ Il 67% dei cittadini intervistati dichiarò di non curarsi o di accettare di essere videosorvegliato per strada piuttosto che altrove, il 79% non si preoccupava di ciò esclusivamente in banca e nei negozi, e l'86% nei parcheggi. Inoltre il 72% riteneva che la CCTV avrebbe prevenuto crimine e disordine, il 79% che ciò avrebbe consentito alla gente di sentirsi meno esposta a rischi di vittimizzazione, e addirittura un 81% che riteneva che la CCTV sarebbe stata efficace nella cattura degli autori di reato. In linea con questi dati sull'accettazione della CCTV anche Honess e Charman [1992].

inevitabile ai fini di una corretta analisi del fenomeno porre l'accento su chi videosorveglia e sulle modalità con le quali vengono socialmente costruite dagli operatori addetti all'osservazione e monitoraggio della CCTV le categorie dell'attenzione, del sospetto e quindi dell'intervento nei confronti di specifici episodi o di determinate categorie di soggetti.

Sono diversi i ricercatori che hanno posto in rilievo questi aspetti. Tra loro, uno dei più attenti è stato Norris [1997], che svolge uno studio molto completo e approfondito all'interno delle sale di controllo di tre sistemi di CCTV, attivi 24 ore su 24, operanti in tre centri cittadini britannici dalle caratteristiche tra loro piuttosto differenti. La ricerca di Norris coinvolge 25 operatori CCTV, il cui comportamento viene osservato su più turni, durante i quali è stato possibile per l'autore rilevare 888 episodi di videosorveglianza con *target* o obiettivo individuato, in 711 dei quali una persona è stata identificata ed è stato possibile ottenere i suoi dati di base (demografici, come età, razza, sesso; descrittivi, come modalità di presentazione personale o apparenza). Basandosi su questo assemblato, Norris realizza in primo luogo che l'identikit più frequente del soggetto monitorato risulta essere costituito dall'appartenenza al sesso maschile (9 volte su 10), dall'età molto giovane (si tratta di teenager 4 volte su 10) e dall'essere di colore (con una incidenza che varia da una volta e mezza a due volte e mezza rispetto alla effettiva presenza di soggetti di colore nella popolazione del luogo). Per quanto riguarda il "contenuto" degli episodi che attivano il monitoraggio, viene rilevato che in due casi su dieci si tratterebbe di forme di "condotta disordinata" e addirittura in quasi quattro casi su dieci si tratterebbe di "ragioni non ovvie", mentre solo in tre casi su dieci si possono individuare fatti relativi a crimini.

Secondo Norris l'identikit più frequente (maschio, giovane e nero) può essere tranquillamente associato con la categoria di individuazione più frequente (le "ragioni non ovvie"). Tali fattori massimizzano quello che appare essere un altro problema non da poco e cioè che, in assenza di precise indicazioni, i criteri di sospetto ai fini del monitoraggio nonché la durata di ogni singola azione in tal senso sembrano derivare da pregiudizi o meri assunti di senso comune, quali ad esempio certe modalità di abbigliamento (che rinviano a tratti sottoculturali spesso direttamente associati a caratteristiche morali)

o di atteggiamento (il correre o il bighellonare, ma anche manifestazioni di non familiarità con i luoghi o di apparente disagio nell'orientamento, come il cambiare più volte direzione di cammino), mentre maggiormente specifico sembra il sospetto generato da quei soggetti ritenuti dagli operatori essere "fuori tempo" e "fuori posto" (ad esempio, ubriachi, mendicanti, homeless, venditori ambulanti in genere).

Questo tipo di attenzione differenziale riscontrato da Norris non sembra affatto essere un caso isolato, poiché conclusioni molto simili alle sue emergono anche da altre ricerche. Così Ditton [1999], nel più volte citato lavoro a Glasgow, e Smith [2004], che analizza il comportamento dei membri di una *security* privata operanti in una CCTV *control room* di un *campus* scolastico nel sud dell'Inghilterra, individuano anch'essi operatori propensi a focalizzare la propria attenzione in base a un forte sospetto categoriale, stavolta associato più che al colore della pelle a determinate modalità d'abbigliamento "alternative" (lett.: *'puffa' jackets, football shirts, baseball caps, pony tails and woolly hats*), forse in qualche modo ricollegabili a giovani facenti parte di gruppi particolari o magari semplicemente di ceti meno abbienti.

Una recente ricerca di Mc Cahill e Norris [2003] sulle modalità operative di uno schema CCTV relativo a un centro commerciale situato a sud di Londra (gestito da *security* privata) ci offre invece considerazioni parzialmente differenti, o forse solamente più articolate. Da una prima analisi dei dati circa il campione di soggetti individuati tramite monitoraggio non sembrano emergere particolari pratiche pregiudiziali; tuttavia, a un esame più approfondito risulta invece che gli addetti CCTV di questo sito aperto al pubblico si preoccupino soprattutto degli individui (a prescindere dalla razza o dall'età) che riconoscono come residenti nei vicini insediamenti popolari, tendendo in particolare a monitorare chi tra loro è ritenuto non solo un delinquente ma anche rumoroso e aggressivo, un creatore di problemi in genere, impedendogli di conseguenza l'accesso al complesso commerciale o estromettendolo se è già dentro al di là del concreto comportamento messo in atto nell'occasione¹⁰.

¹⁰ Questo comportamento della *security* risponde a una precisa strategia della direzione del centro commerciale. Gli autori a questo proposito riportano integralmente un'illuminan-

Se delle valutazioni teoriche (al di là di una certa inquietudine circa tale gestione privata della legge e dell'ordine¹¹) possono essere tratte da quest'ultimo come dagli altri casi citati, più che a teorie situazionali o razionali bisognerebbe fare riferimento in prima battuta ad alcuni classici assunti socio-criminologici sull'etichettamento pregiudiziale, sottolineando che quando certe sezioni della comunità sono monitorate in modo sproporzionato, questo non solo può provocare all'interno di tali gruppi l'introiezione di determinate immagini di ciò che viene rappresentato come criminale, ma può convogliare agli individui che li compongono anche un messaggio di chiara sfiducia e di nessuna affidabilità, con conseguenze future facilmente immaginabili, sia sul versante strettamente sociale che su quello del comportamento deviante (“se comunque vada sono colpevole, non ho nulla da perdere”).

Ma risalta anche come questa attenzione un po' ossessiva nei confronti di quanto è marginale o semplicemente diverso allontani la concreta modalità di utilizzo della videosorveglianza da quegli assunti tesi a considerare comunque il deviante, reale o ipotetico che sia, come un soggetto razionale, una sorta di

te dichiarazione di uno dei responsabili di marketing, che illustra in modo inequivocabile come a questa strategia operativa corrisponda una visione sociale in cui la capacità (e forse la dignità) soggettiva è completamente dipendente dal reddito individuale e dalla modalità di presentazione della persona [Ivi, 23-24]. Del tutto in linea con ciò è anche quanto emerge da una ricerca di Lomell [2004] in uno *shopping mall* di Oslo, che sottolinea come le pratiche escludenti attivate dagli addetti alla CCTV possano ben esplicitarsi verso i soggetti non rispondenti al *cliché*, anche in presenza di comportamenti “normali” o persino richiesti, quali il regolare acquisto di beni e prodotti: subito dopo gli acquisti, detti soggetti vengono accompagnati fuori dalla *security*.

¹¹ A questo specifico proposito, va richiamato anche quanto evidenziato da Mc Cahill e Norris [1999] in una loro precedente ricerca, condotta sempre in Gran Bretagna, circa l'abituale formulazione, da parte della *security* addetta alla CCTV in negozi ed esercizi pubblici in genere, di autentici dossier personalizzati (che possono essere accompagnati da foto, nome e persino indirizzo del soggetto individuato) dei presunti ladri o taccheggiatori. Questi dati e informazioni sono tra l'altro liberamente scambiati tra le strutture, gli esercizi o le catene di esercizi, e ciò andrebbe a costituire una consistente rete di sicurezza informale e privata volta all'identificazione e catalogazione di soggetti che magari potrebbero non essere stati mai penalmente condannati o persino perseguiti.

“lucido imprenditore” della criminalità. Queste considerazioni, come vedremo da qui a poco, conducono necessariamente a inquadrare la videosorveglianza sotto una luce teorica diversa.

5. *Dietro alla telecamera: motivi espliciti, motivi impliciti e nuovi paradigmi socio-penali*

Ricapitolando, la videosorveglianza negli spazi pubblici e semipubblici sembra funzionare per oggetti limitati (rileva e previene alcuni reati piuttosto che altri), contesti limitati (meglio ad esempio nei parcheggi che negli spazi pubblici più ampi costituiti dai centri cittadini), periodi limitati (la ricerca evidenzia anche che i benefici connessi alla videosorveglianza tendono a scemare dopo un certo periodo di tempo) e porta con sé, come le altre strategie di prevenzione, il rischio di *crime displacement* o spostamento del crimine. Inoltre, per essere efficace sembra necessitare di essere inserita all'interno di un certo *range* di strategie di prevenzione di tipo situazionale, e se quest'ultimo particolare aspetto rende per certi versi ancora più problematico discernere la sua specifica azione, dall'altra parte opera una sana smitizzazione nei confronti di una misura spesso etichettata come arma finale e risolutiva contro il crimine.

Ulteriore nodi sono riferibili al rapporto, non sempre chiaro, tra i risultati relativi ottenuti dalla videosorveglianza negli spazi pubblici e i suoi costi [Armitage 2002; Welsh e Farrington 1999, 2002]¹², nonché alle procedure di

¹² Non va tra l'altro dimenticato il fatto che i costi della videosorveglianza non si limitano all'installazione, al concreto esercizio e alla manutenzione delle telecamere, ma devono tener conto di tutta una serie di voci, che vanno dalla messa in sicurezza degli apparati esterni a verifiche operative costanti, dal miglioramento dell'illuminazione degli spazi urbani per consentire una buona nitidezza dell'immagine alla possibile rimozione di ostacoli che impediscono alla telecamera una visuale efficace, dalle ricerche e valutazioni sull'effettività dello strumento alla formazione e aggiornamento del personale, dalla pubblicità

installazione e attivazione, che dovrebbero tener conto di indicatori quali la presenza di un reale problema connesso al crimine, l'uso dell'area che viene fatto dai cittadini, la proporzionalità dell'intervento rispetto al problema, i risultati concretamente ottenuti dopo un certo periodo dall'inizio dell'intervento; ma anche di una serie di tutele per i cittadini, quali la presenza di chiari codici di condotta e procedure operative per il funzionamento dello schema, di strategie informative rivolte al pubblico, nonché di meccanismi di reclamo nei confronti di eventuali violazioni, in particolare in tema di privacy ma anche di altre normative presenti nel luogo dove avviene l'installazione¹³.

L'esistenza di questo insieme di fattori e condizioni, già di per sé problematica, diventa poi dirompente quando ad essi vengono aggiunti i concreti rischi di monitoraggi differenziali illustrati appena sopra. È abbastanza naturale allora che inizino a sorgere sospetti circa il fatto che il grande ricorso alla videosorveglianza negli spazi pubblici e semi-pubblici possa celare qualche motivazione meno evidente rispetto a quelle tanto declamate; sospetti che la videosorveglianza, più che una compiuta strategia operativa e di programmazione per il raggiungimento di determinate finalità (quale prevenire e combattere il crimine e prendersi cura dei cittadini), possa essere invece un epifenomeno, un elemento rivelatore di qualcosa che ha ben altro fondamento.

Per indagare ciò è necessario fare un passo indietro e tentare una breve contestualizzazione rispetto al periodo in cui sono nate le strategie di prevenzione situazionale, quegli anni '70 che, per tutto un insieme di motivi, hanno testimoniato l'inizio della crisi di alcuni lineamenti delle cosiddette economie

della videosorveglianza alla creazione e attivazione di procedure di possibile reclamo per lesioni di diritti dei cittadini.

¹³ Si rimanda in tal senso a una attenta lettura del Provvedimento generale sulla Videosorveglianza emesso dal Garante per la Protezione dei Dati Personali nell'aprile 2004 (logica evoluzione del provvedimento generale del 29 novembre 2000, il cosiddetto "decalogo sulla videosorveglianza"). Di notevole interesse anche le linee guida elaborate dall'*Inter-Departmental Committee on Closed Circuit Television* [2000] del New South Wales (regione di Sidney, Australia) e dirette a quelle autorità locali intenzionate a installare la CCTV per scopi di sorveglianza nei pubblici spazi.

miste (socialdemocratiche o welfariste) e il prepotente emergere del libero mercato. Secondo alcuni studiosi¹⁴, tale *trend* non sarebbe stato immune da conseguenze anche in materia di politiche penali e del controllo sociale, ed è in questa ottica che va inquadrato accanto all'eclissi, ancorché parziale, dei dettami criminologici tradizionalmente legati a un'ottica welfarista (la prevenzione del disagio, la tendenza a rieducazione e recupero) l'affermarsi, soprattutto negli ambiti istituzionali, delle “*new criminologies of everyday life*” (le varie teorie razionali, situazionali, routinarie già richiamate), col connesso messaggio di responsabilizzazione diretta nei confronti del cittadino e una certa delega ad agenzie o istituzioni non statali¹⁵.

L'adesione alle nuove strategie preventive configura anche l'emergere di un nuovo approccio, statistico e attuariale, volto all'accertamento del rischio in sé per sé e alla sua riduzione. Questi nuovi canoni devono, per la loro stessa natura, tendere a operare verso una prevenzione che si connota non tanto su una base qualitativa, quanto su una base quantitativa e probabilistica. L'implicazione più immediata di tutto ciò è una valutazione anticipata del rischio stesso, rinvenibile non tanto nelle specifiche caratteristiche individuali del singolo soggetto, quanto in quelle generali della classe o del gruppo di cui fa parte, secondo un criterio preventivo, astratto e statistico. Si tratta inoltre

¹⁴ Per una dettagliata e approfondita analisi dei processi sociali come qui delineati e delle loro conseguenze in campo penale e criminologico, si vedano in particolare Young [1998]; Taylor [1999]; Bauman [2000]; Garland [1996, 2004].

¹⁵ Secondo Garland [1996] non si tratterebbe tuttavia tanto della dismissione o del ritiro da queste attività da parte dello stato, quanto di un cambiamento della sua posizione, divenendo esso una sorta di coordinatore, finanziatore, supervisore delle azioni di cui altri risultano titolari; prova ne sia che, a dispetto di questa tendenza alla privatizzazione e della connessa trasformazione delle politiche penali secondo un'ottica efficientista e manageriale, le agenzie statali competenti per il controllo e il contrasto del crimine sarebbero costantemente cresciute (quanto meno in Gran Bretagna) per dimensione, produttività e numero di casi seguiti. Cfr. a tal proposito anche Fussey [2004], che sottolinea a tal proposito come le strategie di politica criminale del *New Labour* inglese (in particolare il *Crime Reduction Programme* e il *Crime and Disorder Act*, entrambi del 1998) abbiano giocato in questo senso un ruolo di primo piano.

di una criminologia “amministrativa”, che non assume su di sé il compito dell’eliminazione del crimine o delle sue radici, ma è volta piuttosto alla minimizzazione del danno che passa per la separazione del criminale dal cittadino “decente”, del *troublemaker* dal soggetto che tranquillamente si appresta a fare shopping, e che raccoglie in pieno gli input diretti a una strategia di gestione globale della complessità sociale che tende a passare attraverso una fortificazione degli spazi e un incremento della sorveglianza.

Ma, dati tali presupposti, è anche una criminologia che rischia di abbracciare retorica, archetipi e ansietà più che ricerca e analisi, e sulla quale sembrano convergere certe volontà politiche (spesso al di là di differenti matrici o schieramenti) tendenti a sostituire i fallimenti dello Stato nel garantire sicurezza economica e sociale con dimostrazioni di forza contro determinati individui considerati criminali: l’opzione punitiva, che simboleggia una risposta pronta, dura e decisiva, di riaffermazione del mito della sovranità statale e quindi di soluzione di problemi seri e ansiogeni come quelli del crimine, diviene funzionale alle difficoltà dello Stato stesso di contenere le tensioni sociali entro livelli accettabili, un’efficace dissimulazione in grado di fornire una falsa sensazione di sicurezza¹⁶. Alcune tracce empiriche a fondamento di

¹⁶ Emblematico il commento di Garland, secondo cui “(...) attorno al fenomeno della crescita dei tassi di criminalità e del senso di insicurezza è sorta una formazione culturale che conferisce all’esperienza della criminalità una forma istituzionale consolidata (...)”, la quale ultima “(...) non risente delle oscillazioni annuali nei tassi di criminalità, anche qualora si verifici una riduzione significativa nelle percentuali reali di vittimizzazione. Ciò spiega l’evidente assenza di relazione fra le percentuali di criminalità e il senso di paura. Gli atteggiamenti verso la criminalità – timore e risentimento, ma anche le narrazioni e le spiegazioni che ne diamo – diventano fatti culturali consolidati, sostenuti e riprodotti da script culturali, e non da ricerche criminologiche o dati ufficiali” [2004, 275-276]. A conferma di ciò e con specifico riferimento alla Gran Bretagna, due studiosi del Home Office inglese, Barclay e Barclay [2003], rilevano ad esempio come le statistiche di vittimizzazione riportate nel British Crime Survey 2002/03 evidenzino una crescita del dato dal 1981 al 1995, ma un costante calo nei successivi anni fino a un ritorno nell’anno 2003 ai livelli del 1981; tuttavia, il 73% della pubblica opinione interpellata in materia nel British Crime Survey 2002/03 ha avuto la ben differente percezione che il crimine negli ultimi due anni fosse invece cresciuto.

ciò possono essere rintracciate percorrendo i sentieri che partendo dalla già richiamata “teoria del vetro spaccato”, che tanto credito ha riscosso in diverse zone di USA ed Europa, arrivano al famoso concetto di “tolleranza zero”, che implica un insieme di tattiche di polizia caratterizzate dal pattugliamento aggressivo, dalla repressione indiscriminata anche delle cosiddette inciviltà urbane tramite un largo ricorso all’arresto, dal trattamento del deviante come una sorta di invasore esterno di una comunità di “sani”.

Il medesimo credito politico e mediatico¹⁷ sembra suscitare anche la videosorveglianza, tanto che vi è più di un sospetto che un determinato utilizzo di quest’ultima si inserisca pienamente in tale solco, nel quale la prevenzione e il contrasto della criminalità esulano da qualsivoglia finalità trattamentale o risocializzante (considerata del resto inutile con un criminale comunque razionale...), per assumere invece un valore escludente e simbolico.

Sia chiaro, questa non vuole essere un’invettiva contro la videosorveglianza in sé, ma solo una constatazione preoccupata di quanto un certo utilizzo dello strumento (come riscontrato in particolare nell’ambito britannico) negli spazi pubblici e semi-pubblici possa essere funzionale, più che al contrasto e alla prevenzione del crimine, alla tendenza “di mercato” diretta alla trasformazione dei centri urbani da luoghi di socializzazione (o al limite di produzione) a luoghi di mero consumo del tutto affini a spazi privati¹⁸. Si tratta di spazi

¹⁷ Sulla particolare attenzione e investimento sensazionalistico che la stampa inglese riserva alla videosorveglianza come strumento di prevenzione della criminalità, si veda Mc Cahill [2003].

¹⁸ “Il senso della città come una configurazione di pochi edifici privati (negozi, uffici) inseriti all’interno di un vasto territorio pubblico (parchi pubblici, la via principale, stazioni di autobus municipali, ecc.) – generalmente costruita intorno a un simbolo pubblico centrale, come il municipio – è stato sostituito da un nuovo “immaginario urbano” (nel quale una città è ri-immaginata come una configurazione di edifici aziendali autosufficienti con i loro propri fast food e spazi annessi per il tempo libero, di centri commerciali e di parcheggi privati anch’essi autosufficienti e con un proprio servizio di sorveglianza, e di una serie di luoghi privati per lo sport e il tempo libero – sempre strettamente adiacenti a una intera gamma di istituti finanziari privati). In molte di tali città, l’edificio simbolico centrale, in termini pratici ed estetici, è il centro commerciale stesso, e non fa niente se esso potrebbe non essere stato costruito nel centro “tradizionale” della città. La ricca e ri-

ridisegnati per il business, il commercio e il tempo libero, nei quali appare essenziale diminuire i rischi e aumentare il senso di sicurezza per quei frequentatori “desiderabili”, concretizzando però al tempo stesso un impulso escludente verso tutto ciò che possa essere considerato come fonte di “sporcizia”, di “fastidio”, di “disordine urbano” o sia tradito da abitudini comportamentali e aspetto esteriore non omologati al *cliché* (non solo ubriachi o prostitute, ma anche marginali, appartenenti a minoranze ed etnie non troppo gradite, o gruppi di giovani disturbanti per la loro mera presenza, tanto più se non consumano).

Questa modalità di utilizzo dello strumento videosorveglianza all’interno di una versione anche “simbolica” della politica criminale sembra tra l’altro poter garantire un risultato ottimale proprio da un punto di vista del ritorno d’immagine, per quel suo essere un *quid novi* legato a una presenza fisica costante dell’apparato e a un connesso mito (che, visti i risultati delle ricerche, sembra in fin dei conti rimanere proprio tale) condito di efficientismo tecnologico e infallibilità, che si adatta perfettamente a una simbologia di rapido consumo politico e ai proclami del tipo “stiamo comunque facendo qualcosa per voi”, o “tuteliamo la parte sana della società”. Anche se, in base a certi criteri frequentemente vigenti nei monitoraggi, non si sa bene fino a che punto e fino a quando uno possa definirsi partecipe di tale “parte sana”, dal momento che potrebbe bastare veramente poco per uscirvi, come una malattia improvvisa, una situazione di disoccupazione o quant’altro indebolisca il potere d’acquisto o possa variare i canoni di presentazione sociale della persona.

gogliosa geografia sociale della città post-fordista è, in questo senso, uno schema in grado di fornire senso, spazialmente parlando, al rapido emergere della struttura sociale della market society in sé (...)” [Taylor 1999, 60, traduzione mia]. Sull’influenza del pensiero neoliberista nella ridefinizione degli spazi pubblici cittadini, si vedano anche Coleman [2004]; Brown [1995]; Hempel e Toepfer [2002]; Fussey [2004]; Norris, Mc Cahill e Wood [2004]. In questi contributi viene inoltre sottolineato, seppur con accezioni e valutazioni diverse, come la decisione di installare la videosorveglianza nei centri cittadini sia frutto da un lato dell’intenzione di combattere il cosiddetto “*anti-social behaviour*” in modo drastico secondo i dettami del “*rough on crime*” o della “tolleranza zero”, dall’altro proprio del tentativo di rilancio economico di centri urbani.

Il quadro appena delineato consente di avviarci infine alle conclusioni, riprendendo in primo luogo quelle ipotesi sviluppate in precedenza che tentavano di esplorare i rapporti e le connessioni tra videosorveglianza e *Panopticon*. In dette ipotesi, si era constatato come la videosorveglianza sembri divergere dal *Panopticon* soprattutto per la mancanza di concreti e fattivi elementi proprio dal punto di vista dell'esercizio del potere disciplinare (per la oggettiva difficoltà nella creazione di dossier individualizzati, per la natura aperta degli spazi cittadini, e via discorrendo). Un potere disciplinare che tuttavia, e non va dimenticato, almeno secondo Foucault non è fine a sé stesso. Esso rappresenta il punto nodale della tecnologia (anche sociale) funzionale allo sviluppo del capitalismo: è quella la sua finalità, e per adempiere ad essa è necessaria anche una qualche forma di presa in carico nei confronti di chi si vorrebbe disciplinare o "educare".

Dai dati e dalle ricerche esaminati sembrerebbe invece emergere come la metaforica illuminazione costante, piuttosto ardua da evitare, della città massicciamente video-sorvegliata, non voglia "educare" nessuno, nemmeno in modo strumentale: al di là dell'esigenza di sorveglianza e trasparenza che accomuna *Panopticon* e CCTV, la funzionalità a monte dell'utilizzo di quest'ultima e le conseguenze derivabili dal suo ambito operativo sembrano tese a una regolazione sicuramente più sciolta e "laica" di quella prevista nel classico *Panopticon*, ma anche più spietata, che si riferisce agli individui solo nei termini della valutazione del rischio che essi possono costituire, o addirittura del potenziale fastidio che possono produrre, all'interno di spazi normalizzati secondo ben precise modalità di utilizzo.

Ma queste conclusioni, tutt'altro che ottimistiche, rischiano di venire per certi versi esacerbate da ciò che viene definito *videosorveglianza algoritmica facciale*, una variante digitale e biometrica¹⁹ della videosorveglianza ancora in fase semi-sperimentale ma che sembra tuttavia destinata a una crescen-

¹⁹ Il termine "biometria" è attinente alla misurazione delle caratteristiche fisiche individuali uniche e proprie a ogni singolo essere umano, quali possono essere impronte digitali, schema della retina, distanza tra gli occhi, forma degli orecchi, ecc., atte a verificarne l'identità.

te diffusione²⁰ a causa delle sue enormi potenzialità operative: queste ultime consentono difatti di collegare elettronicamente le immagini dei volti ripresi attraverso le telecamere a un database, all'interno del quale sono contenuti i cosiddetti *templates* o “sagome”, vale a dire i modelli digitali (*eigenfaces*) estrapolati dalle fotografie del volto di quei soggetti che si ritiene opportuno identificare, cercare, tenere sotto controllo o semplicemente verificare.

Basta poco per comprendere il notevole impatto che questo specifico sistema digitale, che consente la rilevazione del dato biometrico senza alcuna consapevolezza da parte del soggetto portatore del dato stesso (a differenza di ciò che ad esempio avviene nel classico rilevamento delle impronte digitali o nella scansione dell'iride), può comportare sui processi di videosorveglianza. Anche se in questa fase semi-sperimentale a fianco dei vantaggi ci sono ancora molteplici inconvenienti operativi²¹, la tecnologia sta inesorabilmente evolvendosi e forse più che dei problemi tecnici sarebbe consigliabile preoccuparsi di quelli attinenti al versante etico o alla qualità e quantità del controllo sociale che potrebbe essere esercitato con tali apparati, come ad esempio preconizzato dalle ricerche sull'interpretazione delle “micro-espressioni” facciali (sorrisi, smorfie, aggrottamento di sopracciglia e via dicendo) e alle loro correlazioni a indici

²⁰ Tra i luoghi nei quali tali tipologie di videosorveglianza sarebbero state o sono in uso vanno annoverati l'aeroporto di Sidney e il Melbourne's Crown Casino [Wilson e Sutton 2003], i Casinò di Las Vegas e Atlantic City, lo stadio di Tampa Bay, Florida, durante lo svolgimento del Superbowl del 2001, le stesse vie della città di Tampa, gli aeroporti di Boston, Providence, San Francisco, Fresno e Palm Beach [Nieto, Johnston-Dodds e Simmons 2002; Stanley e Steinhardt 2002].

²¹ Questo tipo di tecnologia non sembra ancora offrire sufficienti garanzie di funzionamento, e necessita in ogni caso (oltre che di un'alta qualità della telecamera usata) di una serie di condizioni ottimali di utilizzo quali una luce stabile, un angolo di ripresa del viso da controllare o identificare che sia quanto meno compatibile con l'immagine digitalizzata contenuta nel database, l'assenza di camuffamenti o travisamenti (anche semplici, quali occhiali da sole o da vista), un database aggiornato anche in funzione dell'età dei soggetti le cui immagini sono ivi contenute, nonché un'ampiezza contenuta del database stesso [Stanley e Steinhardt 2002; American Civil Liberties Union 2002; Introna e Wood 2004].

di minaccia, pericolosità o quant'altro²². Inoltre, viene da chiedersi come e da chi possa essere determinato il database di comparazione, ma soprattutto a quali caratteristiche e a quali tipologie di individui si possa far riferimento per il suo contenuto di volti digitali: presunti terroristi? ricercati in genere? pregiudicati? semplici sospetti?

Il cerchio a questo punto pare chiudersi, e quel *Panopticon* informatico-elettronico-istituzionale in precedenza abbozzato ora non sembra più così astratto: la videosorveglianza algoritmica facciale porta difatti con sé il concreto rischio di espandere a dismisura la rete della sorveglianza, congiungendo grazie al mezzo digitale e alla informatizzazione del dato la sorveglianza visiva con quella istituzionale e amministrativa di tipo elettronico, avviando a una di quelle carenze che la videosorveglianza “classica” lamenterebbe nei confronti del *Panopticon*, vale a dire la possibilità di creazione di dossier individualizzati dei soggetti che negli spazi pubblici incorrono nell'occhio elettronico della telecamera.

²² In tal senso Gray [2003], che fa riferimento al lavoro di ricerca di Paul Ekman, lavoro che negli USA avrebbe attirato l'attenzione di U.S. Defense Advanced Research Project Agency (DARPA), CIA ed FBI.

Riferimenti bibliografici

AMERICAN CIVIL LIBERTIES UNION

2002 *ACLU Opposes Use of Face Recognition Software in Airports Due to Ineffectiveness and Privacy Concerns*, http://archive.aclu.org/issues/privacy/FaceRec_Feature.html.

ARMITAGE, R.

2002 *To CCTV or not to CCTV? A review of current research into the effectiveness of CCTV systems in reducing crime*, NACRO, Crime and social policy section - <http://www.nacro.org.uk/data/briefings/nacro-2002062800-csps.pdf>.

BANDINI, T., GATTI, U., MARUGO, M. L., VERDE, A.

1991 *Criminologia*, Giuffrè, Milano.

BAUMAN, Z.

2000 *Social issues of law and order*, in "British journal of criminology", Vol. 40, pp. 205-221.

BARCLAY, G. e BARCLAY, F.

2003 *Criminal victimization in the United Kingdom: trends and patterns in risks*, paper presentato al Convegno "Per una società più sicura", ISTAT, Roma 3-5 dicembre.

BENTHAM, J.

1787 *Panopticon*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. IV, New York, ed. 1962.

BROWN, B.

1995 *CCTV in town centres: Three case studies*, Crime Detection and Prevention Series, Paper 68, London, Home Office.

COLEMAN, R.

- 2004 *Reclaiming the Streets: Closed Circuit Television, Neoliberalism and the Mystification of Social Divisions in Liverpool, UK*, in "Surveillance & Society", 2(2/3), 293-309, <http://www.surveillance-and-society.org>.

DITTON, J.

- 1999 *The effect of closed circuit television cameras on recorded crime rates and public concern about crime in Glasgow*, The Scottish Office Central Research Unit Main Findings, N° 30.
- 2000 *Crime and the city. Public attitudes towards open-street CCTV in Glasgow*, in "British journal of criminology" Vol. 40, N° 4, 692-709.

FOUCAULT, M.

- 1993 *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.

FUSSEY, P.

- 2004 *New Labour and New Surveillance: Theoretical and Political Ramifications of CCTV Implementation in the UK*, in "Surveillance & Society" 2(2/3), 251-269, <http://www.surveillance-and-society.org>.

GARANTE PER LA PROTEZIONE DEI DATI PERSONALI

- 2004 *Provvedimento generale sulla videosorveglianza*, <http://www.garanteprivacy.it>

GARLAND, D.

- 1996 *The limits of the sovereign state. Strategies of crime control in contemporary society*, in "British journal of criminology", Vol. 36, N° 4, 445-471.
- 2004 *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nel mondo contemporaneo*, il Saggiatore, Milano.

GRAHAM, S., BROOKS, J. E HEERY, D.

- 1995 *Towns on the Television: Closed Circuit TV Surveillance In British Towns and Cities*, Centre for Urban Technology, Department of Town and Country Planning, University of Newcastle upon Tyne, Working Paper No. 50.

GRAY, M.

2003 *Urban surveillance and panopticism: will we recognize the facial recognition society?*, in "Surveillance & Society", 1(3), 314-330, <http://www.surveillance-and-society.org>.

GREENE, J.

1999 *Zero Tolerance: A case study of police policies and practices in New York City*, in "Crime and Delinquency", 45, 171-187.

HEMPEL, L. e TOEPFER, E.

2002 *Inception report*, Urbaneye Project, Working Paper n° 1, Centre for Technology and Society, Technical University Berlin - <http://www.urbaneye.net>.

HERBERT, S.

2001 *Policing the contemporary city: Fixing broken windows or shoring up neo-liberalism?*, in "Theoretical Criminology", Vol. 5 (4), 445-466.

HONESS, T. e CHARMAN, E.

1992 *Closed Circuit Television in public places: Its acceptability and perceived effectiveness*, Police Research Group Crime Prevention Unit Series, Paper No.35, London, Home Office.

INTER-DEPARTMENTAL COMMITTEE ON CLOSED CIRCUIT TELEVISION

2000 *NSW Government Policy Statement and Guidelines for the Establishment and Implementation of Closed Circuit Television (CCTV) in public places*, NSW Attorney General's Department, Sidney.

INTRONA, L. e WOOD, D.

2004 *Picturing Algorithmic Surveillance: The Politics of Facial Recognition Systems*, in "Surveillance & Society" 2(2/3), 177-198, <http://www.surveillance-and-society.org>.

KOSKELA, H.

2003 *'Cam Era' – The contemporary urban Panopticon*, in "Surveillance & Society" 1(3), 292-313, <http://www.surveillance-and-society.org>.

LIANOS, M.

2003 *Social Control after Foucault*, in “Surveillance & Society” 1(3), 412-430, <http://www.surveillance-and-society.org>.

LIANOS, M. e DOUGLAS, M.

2000 *Dangerization and the end of deviance. The institutional environment*, in “British Journal of Criminology”, Vol. 40, 261-278.

LOMELL, H.M.

2004 *Targeting the Unwanted: Video Surveillance and Categorical Exclusion in Oslo, Norway*, in “Surveillance & Society”, 2(2/3), 346-360, <http://www.surveillance-and-society.org>.

LYON, D.

2002 *La società sorvegliata*, Feltrinelli, Milano.

MATHIESEN, T.

1997 *The viewer society: Michel Foucault's 'Panopticon' revisited*, in “Theoretical Criminology”, Vol. 1, n. 2, 215-234.

MC CAHILL, M.

2003 *Media representations of visual surveillance*, in Mason, P. (a cura di), *Criminal Visions – media representations of crime and justice*, Willan, Cullompton, Devon.

MC CAHILL, M. e NORRIS, C.

1999 *Watching the workers. Crime, CCTV and the workplace*, in Davis P. et al. (a cura di.), *Invisible Crimes: their victims and their regulation*, McMillan, London.

2002 *CCTV in Britain*, Urbaneye Project, Working Paper n. 3, Centre for Criminology and Criminal Justice, University of Hull - <http://www.urbaneye.net>.

2003 *CCTV systems in London. Their structures and practices*, Urbaneye Project, Working Paper n° 10, Centre for Criminology and Criminal Justice, University of Hull – <http://www.urbaneye.net>.

- NIETO, M., JOHNSTON-DODDS, K. e SIMMONS, C.W.
2002 *Public and private applications of video surveillance and biometric technologies*, California Research Bureau, Sacramento, www.library.ca.gov/crb/02/06/02-006.pdf.
- NORRIS, C.
1997 *Surveillance, order and social control*, End of Award Report to the Economic and Social Research Council, http://archive.aclu.org/issues/privacy/CCTV_Norris.pdf.
- NORRIS, C., MC CAHILL, M. e WOOD, D.
2004 *Editorial. The Growth of CCTV: a global perspective on the international diffusion of video surveillance in publicly accessible space*, in “Surveillance & Society”, 2 (2/3), 110-135, <http://www.surveillance-and-society.org>.
- ORWELL, G.
1950 1984, Mondadori, Milano.
- PALIDDA, S.
2000 *Polizia postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- PHILLIPS, P.J., GROTHOR, P., MICHAEL, R. J., BLACKBURN, D. M., TABASSI, E. e BONE, M.
2003 *Face recognition Vendor Test 2002 – Evaluation Report*, National Institute of Standards and Technology, http://www.frvt.org/DLs/FRVT_2002_Evaluation_Report.pdf.
- ROSE, N.
2000 *Government and control*, in “British journal of criminology”, Vol. 40, 321-339.
- SHORT, E. e DITTON, J.
1995 *Does closed circuit television prevent crime? An evaluation of the use of CCTV surveillance cameras in Airdrie Town centre*, The Scottish Office Central Research Unit Research Findings, No. 8

- 1998 *Seen and now heard. Talking to the targets of open street CCTV*, in “British journal of criminology”, Vol. 38, N° 3, 404-429.
- SMITH, G.
2004 *Behind the Screens: Examining Constructions of Deviance and Informal Practices among CCTV Control Room Operators in the UK*, in “Surveillance & Society”, 2(2/3), 376-395, <http://www.surveillance-and-society.org>.
- STANLEY, J. e STEINHARDT, B.
2002 *Drawing a blank: the failure of facial recognition technology in Tampa, Florida*, ACLU (American Civil Liberties Union), New York http://archive.aclu.org/issues/privacy/drawing_blank.pdf.
- TAYLOR, I.
1999 *Crime in context. A Critical Criminology of Market Societies*, Westview Press, London.
- TILLEY, N.
1993 *Understanding car parks, crime and CCTV: Evaluation lessons from Safer Cities*, Crime Prevention Unit Series, Paper no. 42, London: Home Office.
- WACQUANT, L.
2000 *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello stato sociale nella società neoliberale*, Feltrinelli, Milano.
- WEBSTER, W. R.
2004 *The Diffusion, Regulation and Governance of Closed-Circuit Television in the UK*, in “Surveillance & Society”, 2(2/3): 230-250, <http://www.surveillance-and-society.org>.
- WELSH, B. C. e FARRINGTON, D. P.
1999 *Value for money? A review of the costs and benefits of situational crime prevention*, in “British Journal of Criminology”, Vol. 39, n° 3, pp. 345-368.
2002 *Crime prevention effects of closed circuit television: a systematic review*, London, Home Office.

WILLIAMS, F. P. e MCSHANE, M. D.

2002 *Devianza e criminalità*, il Mulino, Bologna.

WILSON, D. e SUTTON, A.

2003 *Open-Street CCTV in Australia: A comparative study of establishment and operation*, Report to the Criminology Research Council, University of Melbourne.

WILSON, J. Q. e KELLING, G. L.

1982 *Broken Windows: The Police and Neighborhood Safety*, in "Atlantic", 249, 29-38.

YOUNG, J.

1998 *From Inclusive to Exclusive Society: Nightmares in the European Dream* in Ruggiero, V., South, N. e Taylor, I. (a cura di), *The New European Criminology*, Routledge, Londra.

Emanuele Fadda

Dal segno alla società. Il pensiero di Mead come trascrizione sociologica della semiotica di Peirce

“[siamo] semplici cellule d’un organismo sociale. Il nostro sentimento più intimo pronuncia il verdetto della nostra insignificanza. L’analisi psicologica mostra che non c’è nulla che distingue la mia identità personale se non i miei errori e i miei limiti – o, se preferite, la mia volontà cieca, che devo far di tutto per annullare.”

Ch. S. Peirce

“È assurdo considerare la mente unicamente dal punto di vista dell’organismo umano individuale. Infatti, sebbene abbia il suo centro lì, essa è essenzialmente un fenomeno sociale.”

G. H. Mead

In questo scritto intendo porre a confronto alcuni aspetti del pensiero dei due filosofi americani Charles S. Peirce e George H. Mead. Da tale comparazione spero risultino evidenti le linee di un’interpretazione parzialmente alternativa del pensiero di quest’ultimo autore, che lo sottragga alla prospettiva dell’interazionismo simbolico, e mostri come egli sviluppi in senso sociale (e – almeno *in nuce* – sociologico) ciò che Peirce enunciava in un’ottica prettamente semiotico-formale. In questo modo speriamo di mostrare l’interesse della linea Peirce-Mead non solo per il filosofo o per il semiotico, ma anche per chi si occupa di sociologia.

1. *Due autori “naturalmente postumi”*

Le vicende biografiche, accademiche e scientifiche di Ch. S. Peirce (1839-1914)¹ e George H. Mead (1863-1931)², presentano alcune analogie, che non possono essere ridotte alla mera appartenenza di entrambi al movimento pragmatista³. Ma sull’inserimento di entrambi nel pragmatismo, e sulle caratteristiche di tale filosofia, ci si intratterà nel paragrafo seguente. Qui mi interessa maggiormente il dato biografico-accademico, quello che si dice lo stile cognitivo di entrambi gli studiosi e il loro rapporto con la posterità.

La prima affinità consiste nel fatto che entrambi, per tutto il corso della loro vita scientifica, hanno dovuto fare i conti con un amico-rivale più famoso di loro. Il pragmatismo, infatti, muove i suoi primi passi attraverso la riflessione di due coppie di amici: dapprima Peirce e James, poi Dewey e Mead. In entrambe le coppie uno dei due “gemelli” (rispettivamente James e Dewey) sarà più prolifico nel pubblicare e conoscerà una gloria maggiore durante la vita, mentre l’altro (rispettivamente Peirce e Mead) conoscerà soltanto una gloria postuma⁴.

¹ La bibliografia su questo autore è vastissima e in continua crescita. Per ragioni di spazio, mi limito a segnalare le due più note introduzioni generali in italiano al suo pensiero: Proni (1990) e Fabbrichesi Leo (1993). Tra i siti internet dedicati a Peirce ricordiamo almeno “Arisbe” (<http://members.door.net/arisbe/>) e “Ch. S. Peirce” (<http://peirce.org>); in italiano cfr. <http://www.filosofico.net/Peirce>.

² Le due più note introduzioni generali al suo pensiero sono Joas (1985) e Cook (1993). Una vasta raccolta di testi su Mead è Hamilton (1992). Tra i pochissimi testi in italiano dedicati a Mead cfr. La Torre (1994), Nieddu (1973) e l’introduzione a Bombarda-Mead (1996). Essenziale fonte di informazione è il sito internet del cosiddetto “Mead Project” (<http://spartan.ac.brocku.ca>), dal quale ho tratto varie notizie qui riportate.

³ Per un primo approccio al pragmatismo in generale sono utili due opere recenti di Rosa M. Calcaterra (2003, 2004). Tra le risorse *online* sull’argomento vanno citate, almeno, le sezioni del sito del Mead Project dedicate ad altri autori e, in lingua francese, <http://pragmatisme.free.fr>, tenuto da alcuni giovani studiosi operanti a Parigi.

⁴ Anche perché nessuno dei due scrisse in vita un’opera che rappresentasse, se non una *summa*, almeno uno *specimen* del proprio pensiero. Sulla situazione editoriale dei testi di Peirce e Mead cfr. *infra* in questo stesso paragrafo.

Il legame tra Peirce e William James (1842-1919) fu abbastanza particolare⁵. L'amicizia maturata negli anni del *Metaphysical Club*⁶ lasciò il posto, nel tempo, a una distanza sempre maggiore. Ciò che incise sui loro rapporti fu soprattutto la diversa fortuna accademica dei due. James, che pure in qualche senso aveva "scippato" a Peirce la paternità del pragmatismo (almeno agli occhi del grande pubblico), riconosceva in privato la genialità dell'amico, e si rammaricava dei suoi insuccessi⁷. Per questo motivo, per un certo periodo cercò senza successo di "piazzarlo" accademicamente, e in seguito lo aiutò anche economicamente. Ma Peirce lavorò per tutta la vita in maniera fondamentalmente solitaria – fatti salvi alcuni contatti di natura epistolare⁸ – e nel tempo l'isolamento scientifico e quello personale non fecero che accrescersi. Peirce, infatti, dal canto suo accentuò costantemente le divergenze tra la propria versione del pragmatismo e quella di James⁹, e non a torto: diverse erano in effetti le tematiche, gli interessi primari, i metodi¹⁰. Egli continuò a lavorare

⁵ A tal punto da spingere Giampaolo Proni (1990: 32) a paragonare Peirce a Mozart e James a Salieri.

⁶ Si tratta di un gruppo di amici (Peirce e James innanzitutto, ma anche personaggi singolari, come Chauncey Wright), che si riuniva a Cambridge, nel Massachusetts, negli anni 1872-76, e che può essere considerato la vera culla del pragmatismo. Sul *Metaphysical Club* v. Proni (1990: 135-7) e Calcaterra (2004: 129-133); sulla figura di Ch. Wright v. Proni (1990: 49-53) e soprattutto Sini (1972: 71 sgg.).

⁷ Per esempio, nel 1894 James scrive di Peirce: "È il caso più curioso di un talento che non ha fatto carriera. (...) Comunque, è un genio".

⁸ Tra i quali mette conto ricordare almeno quello con Lady Victoria Welby (su cui cfr. Petrilli 1998) e quello con i pragmatisti italiani Mario Calderoni, Giovanni Papini e Giovanni Vailati (su cui v. Quaranta 1993). Sul pragmatismo italiano v. Santucci (1963) e Dal Pra (1984).

⁹ Per questo motivo, nell'ultimo periodo della sua vita, Peirce decise di abbandonare il termine 'pragmatismo', e adottare al suo posto l'espressione 'pragmatismo', un neologismo – come egli ebbe a scrivere – "troppo brutto per essere rubato dai ladri di bambini".

¹⁰ Non è certo questo il luogo per sviluppare le divergenze tra i due pensatori: basti dire che Peirce accentuava l'elemento *logico* (e dunque, per lui, semiotico) dell'azione e il legame con la scienza, mentre James quello volontaristico, e il legame con l'etica e il sentimento

quasi fino alla sua morte, scrivendo moltissimi testi – la maggior parte dei quali per sé – la cui situazione editoriale è, ancora al giorno d’oggi, abbastanza ingarbugliata, nonostante gli sforzi degli specialisti¹¹.

Nel caso di Mead e Dewey, siamo in presenza di una situazione per certi versi analoga a quella di Peirce e James ma con alcune, importanti differenze: la prima è data dal fatto che Mead non fu affatto un isolato, ma era ben inserito nelle istituzioni accademiche (e ancor di più in quelle civili della città di Chicago), la seconda è che i due resteranno amici, collaborando fattivamente – i due filosofi *insieme* sono da porre all’origine della cosiddetta “scuola di Chicago”¹², tanto che l’influenza rispettiva di ciascuno dei due è forse indistinguibile – e continueranno la loro amicizia e la loro collaborazione anche quando Dewey andrà a New York.

Mead e Dewey erano molto legati tra loro. Condividevano gli stessi interessi, in particolare per la teoria dell’educazione e per la sperimentazione pedagogica. L’impegno dei due nella riforma sociale sarà costante nell’arco

religioso; inoltre diversissime erano le idee dei due sul ruolo e sull’oggetto della psicologia. Chi volesse approfondire queste tematiche può vedere in prima istanza Calcaterra (2004: 158-161). Estratti di alcune lettere di Peirce a James sono riportati in Peirce (1998: 492-502).

¹¹ Tale situazione è dovuta principalmente al fatto che la prima grande raccolta in lingua inglese, i *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, è stata realizzata con criteri non sempre trasparenti e filologicamente corretti. La titanica impresa di raccogliere tutti gli scritti peirceani in una colossale edizione cronologica è ancora in corso, a cura del “Peirce Edition Project”, che fa capo all’Università dell’Indiana, e ha già edito vari tomi di *Writings* e un’antologia degli scritti filosofici, denominata *Essential Peirce* (Peirce 1992-98). Le varie raccolte italiane edite in questi anni fanno riferimento all’una o all’altra delle antologie in inglese, e, talvolta, direttamente ai testi originali. La più completa di esse è Peirce (2003), cui farò riferimento, ovunque possibile, per le citazioni, aggiungendo a volte scarse informazioni sulle fonti. Il lettore un po’ più curioso potrà servirsi della tabella posta dai curatori in appendice all’edizione italiana citata (Peirce 2003: 1297) o attingere direttamente all’*Essential Peirce*.

¹² Sull’evoluzione e sulle ramificazioni di tale scuola v. in prima istanza Cefaï & Quéré (2005). Su somiglianze e differenze tra la filosofia di Dewey e quella di Mead v. Garreta (1999).

della loro vita, ma con campi diversi di applicazione: Dewey diventerà uno dei punti di riferimento della sinistra progressista negli Stati Uniti, Mead continuerà la sua azione nel movimento progressista concentrandosi sulla realtà di Chicago. Nell'elogio funebre pronunciato ai funerali di Mead, il 30 aprile 1931, Dewey caratterizza il suo collega e amico come "la mente più originale nella filosofia americana delle ultime generazioni", dotato di una conoscenza enciclopedica che spaziava dalla letteratura alla fisica, dalla biologia alla storia, dalla religione alla poesia. Dewey, che ha sempre riconosciuto i suoi debiti nei confronti di Mead¹³, giustificava lo scarso numero di pubblicazioni del suo amico¹⁴ parlando di "una certa mancanza di fiducia in se stesso", di umiltà e di scarso amore per la pubblicità, ma soprattutto di un'insoddisfazione permanente legata al suo perfezionismo.

Ci si può chiedere perché né Peirce né Mead abbiano scritto in vita opere di sintesi, rappresentative del complesso del loro pensiero¹⁵. La risposta buona, per entrambi, è forse quella che Morris diede parlando di Mead nella prefazione¹⁶ a *Mente, Sé e società* (Mead 1934): "Che egli non redigesse un sistema è dovuto al fatto di essere sempre troppo impegnato a costruirne uno."

Quello che ci interessa oggi, comunque, è che finalmente gli scritti di Peirce e Mead hanno raggiunto una certa notorietà, tale che attualmente i due sono letti e studiati almeno quanto James e Dewey. Ritengo che questa reviviscenza tardiva non sia dovuta solo alla situazione editoriale summenzionata, ma anche al fatto che gli stessi temi trattati dai due, e il modo di trattarli, non erano adatti all'epoca in cui essi si trovarono a operare – tanto è vero che entrambi si trovarono ad essere "eletti" padri fondatori di scienze – rispettivamente, la

¹³ Cfr. J. Dewey (1931), *passim*.

¹⁴ Alla sua morte, Mead non aveva lasciato alcuna monografia di rilievo. Le opere principali che oggi conosciamo (Mead 1932a, 1934, 1936, 1938, 1982, 2001) sono raccolte postume, curate da vari autori.

¹⁵ Del resto la stessa domanda si potrebbe porre per altri grandissimi protagonisti delle scienze umane nel '900, a partire da Saussure e Wittgenstein.

¹⁶ Su Morris come editore dell'opera principale di Mead v. Cefaï & Quéré (2005). V. anche *infra*, n. 23.

semiotica e la psicologia sociale¹⁷ – che hanno conosciuto il loro maggiore sviluppo dopo la loro morte. Ma attualmente siamo nelle condizioni di apprezzare non solo il contributo di Peirce e Mead alla teoria della società, ma anche la connessione che li lega – e che forse lo stesso Mead non seppe vedere fino in fondo.

2. *I (pochi) capisaldi del pragmatismo*

Il pragmatismo rappresenta forse l'unico movimento filosofico genuinamente americano. Fin qui ho parlato di esso come se si trattasse di una corrente di pensiero definita e, almeno relativamente, unitaria. Le cose in realtà stanno in un altro modo: nel suo sviluppo, che passa per Peirce, James, Dewey, Mead, Morris, Rorty e vari altri, arrivando fino ai giorni nostri, è difficile trovare degli aspetti determinati che restino costanti. Ciò che permane è piuttosto uno spirito e alcune linee di tendenza: anzitutto la critica all'intellettualismo e il richiamo al ruolo dell'azione¹⁸, e inoltre i legami con la scienza e in particolare con l'evoluzionismo. Come si vede, si tratta di caratteristiche piuttosto generali, che possono sposarsi con tutto e il contrario di tutto – tanto che James ha potuto parlare del pragmatismo come di un “corridoio d'albergo”¹⁹ che dà adito a varie stanze.

¹⁷ In questo scritto lascerò volutamente da parte il rapporto tra Mead e la psicologia sociale, e in particolare con la corrente detta “interazionismo simbolico”, che dal Mead di *Mente, sé e società* ha preso le mosse. Per una prima informazione su tale corrente, e sul ruolo in essa di H. Blumer, si può vedere Cefai & Quéré (2005).

¹⁸ Fondamentale è, a riguardo, la distinzione kantiana tra *Praktisch* (che riguarda il razionale in quanto principio autonomo *a priori* della legge morale) e *Pragmatisch* (che riguarda l'istanza razionale contenuta nell'agire orientato a uno scopo). Peirce ascriveva a James la prima concezione, e a sé la seconda. V. anche *supra*, n. 10.

¹⁹ Scrive James (1907: 35): “[il pragmatismo] passa in mezzo alle teorie filosofiche come un corridoio d'albergo. Moltissime camere si aprono su di esso. In una ci può essere un uomo che scrive un'opera atea; in quella dopo un altro inginocchiato che prega con fervore; nella terza un chimico che indaga le proprietà dei corpi; nella quarta si sta meditando un sistema

Ma credo che si possa sviluppare la metafora di James dicendo che il corridoio rappresenta il valore dell'*esperienza*²⁰, e che il tappeto rosso che si deve per forza percorrere (e dunque il principio con cui ogni forma di pragmatismo deve accordarsi) sia dato dalla cosiddetta *massima pragmatica*, che fu presentata da Peirce dapprima nello scritto *How To Make Our Ideas Clear* (1878 = 2003: 373-393). La massima si articola in due proposizioni. Dapprima Peirce riconduce agli abiti ogni distinzione sugli oggetti e tra gli oggetti:

Per sviluppare il significato di una cosa dobbiamo perciò semplicemente determinare quali abiti essa comporta, perché ciò che una cosa significa è semplicemente gli abiti che comporta. Così, dobbiamo scendere a ciò che è tangibile e, concepibilmente, pratico, per giungere alla radice di ogni reale distinzione di pensiero, per quanto sottile essa sia; e non c'è distinzione di significato così fine da non consistere in una possibile differenza nella pratica. (Peirce 2003: 383, trad. modif.)

In seguito egli stabilisce (ed è questa la “massima pragmatica” propriamente detta) che non vi è altro da definire in un oggetto al di fuori dei suoi effetti concepibili:

Consideriamo quali effetti che potrebbero concepibilmente avere portate pratiche noi concepiamo che gli oggetti della nostra concezione abbiano. Allora, la nostra concezione di questi effetti è la totalità della nostra concezione dell'oggetto. (Peirce, 2003: 384, trad. modif.)

Non c'è insomma, secondo Peirce, alcuna teoria (scientifica o non) che non abbia il proprio significato e tutta la propria consistenza nella pratica – sicché, a rigore, la distinzione tra teoria e pratica non ha alcun senso. Infatti la massi-

di metafisica idealista; mentre nella quinta si dimostra l'impossibilità della metafisica. Ma tutti hanno in comune il corridoio e devono percorrerlo se vogliono entrare o uscire dalle rispettive stanze”.

²⁰ Calcaterra (2003: 11-15; 2004: 5-8) pone come cifra del pragmatismo in generale proprio questo riferimento all'esperienza, affiancandovi il ruolo dei *valori* – un tema che qui, per ragioni di spazio e di opportunità, non potrò affrontare.

ma stabilisce che la definizione (scientifica e non) di ogni oggetto, e anche dei concetti astratti, è data dall'insieme di *abiti* che l'oggetto o il concetto implicano. Ma cosa sono questi abiti? Si tratta di un concetto fondamentale, forse il più importante per tutti i pragmatisti. In prima istanza, si può rispondere che sono delle *classi di azioni*, reali o pensabili; insomma dei *modi di fare cose*, delle generalizzazioni dall'esperienza, delle classi di pratiche. E in ogni definizione *non c'è altro* da guardare che gli abiti medesimi²¹. Insomma – ci dice Peirce – il significato di ogni cosa è dato da tutto ciò che possiamo pensare di poterci *fare*. In questo modo, “martello” sarà ogni cosa che serve a piantare chiodi (dall'attrezzo più sofisticato al tacco di una scarpa vecchia). Il principio sarà valido anche per i concetti intellettuali e astratti (dunque per ‘martello’, ma anche per ‘metafisica’), i quali saranno comunque equivalenti alla gamma dei loro *usi*, senza altro valore puramente “teorico”²². Tale primato della *prassi* è ciò che giustifica il nome di ‘pragmatismo’ per l'intera corrente.

3. *La riformulazione della massima pragmatica*

Mead ha sempre identificato il pragmatismo in generale con il pensiero e l'opera di Dewey, e la cifra del suo pragmatismo è data piuttosto da un'adesione non superficiale ad alcuni principi della psicologia comportamentista²³. Ciò nonostante, ritengo che la relazione con Peirce sia fondamentale, tanto

²¹ Tale fundamentalità della nozione di abito non può forse risultare appieno senza che si considerino altri due aspetti, che lo spazio limitato di queste righe non mi permette di approfondire. Il primo di essi è la *genesì semiotica* degli abiti, che sono considerati gli *interpretanti finali* dei segni, a cui approda la semiosi illimitata. Il secondo è dato dall'abito come risposta a un dubbio, e come correlato di una credenza (*belief*). In questo senso l'abito assume insieme valenza semiotica e psicologica, e diviene il vero cardine di ogni riflessione di Peirce sull'oggetto delle scienze umane.

²² È quasi inutile notare come quest'ultima idea apparenti fortemente Peirce al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*.

²³ Il tema della relazione tra pragmatismo e comportamentismo in Mead è abbastanza complesso, in quanto l'adesione di Mead a tale corrente ha caratteri particolari. Egli

da rappresentare una sorta di filiazione, tanto più evidente quanto meno “certata”. In ciò che segue cercherò dunque di illustrare i termini e il carattere di tale relazione – a partire proprio dalla massima pragmatica. Anche in Mead, infatti, abbiamo una formulazione della massima pragmatica, simile a quella peirceana, ma non totalmente riducibile ad essa, perché ne fornisce alcune specificazioni importanti. Eccola:

Noi possiamo (...) farci un quadro mentale delle reazioni emergenti con tutte le loro differenti risposte a questi oggetti o a ciò che, in altre parole, siamo soliti chiamare i significati di questi oggetti. Il significato di una sedia è dato dal sedersi sopra, quello di un martello dal battere un chiodo e queste risposte possono essere innervate anche se non effettivamente realizzate²⁴. (Mead 1934: 123)

Nella versione meadiana, la nozione che prende il posto dell’abito peirceano è dunque quella di ‘atteggiamento’ (*attitude*). Si veda, ad esempio, la definizione pragmatista del concetto di *libro*:

riconosce due forme di comportamentismo, riconducibili rispettivamente a John B. Watson (1878-1958), il fondatore di questa disciplina (per cui cfr. Watson 1917), e a Dewey (il quale peraltro non si era mai detto comportamentista), e si iscrive alla seconda. Insomma, per lui il comportamentismo è un modo di leggere alcune esigenze primarie presenti nel pragmatismo di Dewey (e, ancora prima, in quello di Peirce – aggiungerei io): il rifiuto del dualismo tra mente e materia, il primato dell’*interazione* sugli individui che partecipano ad essa e la caratterizzazione di un *continuum* che va dalle forme più elementari di attività mentale a quelle più complesse, tipiche dell’uomo. Per questo Mead assume come base il circuito stimolo-risposta, che potremmo caratterizzare come una sorta di “alfabeto” comportamentista. Per un approfondimento su questi temi (e in particolare per una differenziazione tra il comportamentismo di Mead e quello del suo editore Morris) v. Quéré (2004).

²⁴ Il lettore avrà notato il termine ‘risposta’, tipico del vocabolario comportamentista (v. n. prec.). Ma mette conto notare anche la precisazione sulla possibilità di avere esecuzioni non effettivamente realizzate, che ricalca l’avverbio ‘concepibilmente’ adoperato da Peirce nella propria versione della massima; ma Mead, studioso della psicologia fisiologica (tra l’altro, da giovane aveva seguito in Germania le lezioni di W. Wundt), vi aggiunge il riferimento all’attività del sistema nervoso centrale.

Il concetto di un libro è l'organizzazione degli atteggiamenti che, dato lo stimolo, si esprimeranno nella lettura, la scrittura, il prestito, la sottolineatura, l'acquisto o la vendita di un libro. Gli atteggiamenti sono tutti presenti nelle disposizioni delle persone, come forme di condotta che attendono solo le risorse per essere richiamate.²⁵ (Mead 1929: 80; trad. mia)

Si tratta esattamente di quanto si è detto sopra a proposito dell'esempio del martello – e la corrispondenza con alcuni esempi di Peirce²⁶ è indicativa a proposito. Il valore fondamentale degli abiti-atteggiamenti è dunque lo stesso in Peirce e Mead; ma ora bisogna vedere come quest'ultimo ne renda meglio la natura *sociale*.

4. *Abiti, atteggiamenti, universali: i contenuti della mente*

Nel paragrafo precedente ho rilevato l'equazione abiti-atteggiamenti, e l'ho giustificata con l'uguale ruolo rivestito dalle due entità nella massima pragmatica. Ma se fosse tutto qui non ci sarebbe che una semplice consonanza con Peirce, e con la tradizione pragmatista in genere. Invece la vera novità sta nella (ulteriore) accentuazione, da parte di Mead, del carattere sociale e condiviso degli abiti-atteggiamenti, che per questo vengono chiamati *universali*:

Gli universali (...) sono costituiti semplicemente da queste guise alternative di comportamento in un numero indefinito di differenti condizioni o situazioni particolari, guise che sono più o meno identiche per un numero indefinito di individui normali. Gli universali sono senza significato al di fuori degli atti sociali

²⁵ Possiamo notare che, rispetto a Peirce, Mead precisa che la definizione pragmatista del significato comprende anche quello che *non dobbiamo fare* con una cosa: così, per esempio, noi sappiamo che il libro non è una cosa da sbattere a terra, o di cui strappare le pagine (come magari facevamo da bambini) e così via.

²⁶ In particolare quello del diamante. Ma Peirce fornisce esempi non solo di concetti relativamente empirici, come *durezza* e *peso*, ma anche di concetti massimamente astratti, come *forza*, *libero arbitrio* e perfino *realtà*. (Peirce 2003: 384-392)

in cui essi sono implicati e dai quali unicamente essi derivano appunto il loro significato. (*ibid.*: 110)

Gli universali, dunque, sono semplicemente gli abiti-atteggiamenti in quanto sono condivisi e adottati da *gruppi* di persone²⁷; e sono essi, e solo essi, che fanno da base al pensiero. Anche questo è un aspetto comune: subito prima di introdurre la massima pragmatica, Peirce aveva infatti mostrato, attraverso l'analisi della nozione di *credenza*, come il pensiero sia in qualche modo "fatto" di abiti:

E che cos'è, dunque, la credenza? È la semicadenza che chiude la frase musicale nella sinfonia della nostra vita musicale. (Essa) comporta lo stabilirsi nella nostra natura di una regola d'azione, insomma di un *abito*. Non appena la credenza placa l'irritazione del dubbio (...) il pensiero si rilassa. Ma, dato che la credenza è una regola per l'azione [dunque un *abito*, E. F.], (...) nel medesimo tempo in cui è un punto d'arrivo, è anche un nuovo punto di partenza per il pensiero. (Peirce 2003: 382)

Mead "risponde" in termini affini, parlando di universali (ma ne accentua la dimensione sociale e pratica):

Il pensiero procede in termini di universali o per mezzo di universali. (...) Questa organizzazione dei diversi atteggiamenti e delle diverse interazioni individuali in un dato atto sociale, con riferimento alle loro interrelazioni come vengono realizzate dagli individui stessi, è ciò che intendiamo con il termine 'universale' (...) ed esso indica che cosa diventeranno le effettive risposte esplicite degli individui implicati in un dato atto sociale. (Mead 1934: 163 n.5)

Gli universali meadiani, insomma, sono gli abiti-atteggiamenti considerati in quanto contenuti del pensiero, condivisi e comunicabili, e in quanto regole dell'interazione sociale. Proprio tale condivisibilità fa sì che, tanto in

²⁷ Sul rapporto tra universali e comunità v. *infra*, § 5.

Peirce quanto in Mead, la mente in sé sia passibile di una definizione di tipo sociale.

5. *La mente sociale e la società delle menti*

5.1. Tutto ciò che si è detto finora può essere in qualche modo compendiato in quella che possiamo chiamare “teoria sociale della mente”, cioè l’idea che (almeno per quanto riguarda l’essere umano – diremmo noi) non è possibile per un individuo avere una mente in senso forte al di fuori di un organizzazione sociale con dinamiche complesse. Tale idea è comune a Peirce e a Mead, ma con modalità differenti.

Secondo Peirce la logica stessa, l’essenza del pensiero, è qualcosa di sociale. R. Fabbrichesi Leo (1993: 28) scrive, a questo proposito, che essa “è radicata in un principio sociale”. Ma si tratta di un principio sociale di tipo particolare, come mostra un altro ottimo studioso di Peirce, G. Proni:

L’analisi che Peirce fa dei metodi per ottenere la credenza costituisce uno dei passi più importanti per capire il suo atteggiamento scientifico e sociale. Si delinea così, assieme alla dottrina sociale della logica, una specie di liberal-socialismo elitario; a ogni individuo viene riconosciuto il diritto di costruire la propria immagine del mondo con il fine legittimo di ottimizzare il proprio stato, ma dall’altra parte si mette ben in evidenza che è la collettività dei ricercatori a rappresentare l’avanguardia evolutiva della specie. L’appartenere alla collettività scientifica, che custodisce la descrizione della realtà e lavora in prima fila al continuo aggiornamento di essa, è una vocazione etica che prende spunto dalla comprensione della logica. (Proni 1990: 144)

Insomma il pensiero circola sì nella comunità, ma vi sono alcuni tra i componenti di quest’ultima che assumono un ruolo di guida (“l’avanguardia evolutiva della specie” – per riprendere l’azzeccata espressione di Proni). Il socialismo logico di Peirce è allora in effetti un’oligarchia, mentre vedremo che in questo Mead è ben più “democratico”. Ma intanto vorrei mostrare almeno

alcuni capisaldi della concezione sociale della mente di questo autore. Per lui, la mente è sociale anzitutto dal punto di vista genetico: il processo sociale è ciò che fa nascere la mente, la razionalità, il linguaggio.

Il processo sociale è il presupposto che rende possibili il pensiero e la comunicazione. (Mead 1934: 263)

... questa teoria o interpretazione integralmente sociale della mente – questa opinione per cui la mente si sviluppa e acquisisce il suo essere solo e per virtù del processo sociale di esperienza e attività, che essa quindi presuppone... (ivi: 231)

Ma se la mente si acquisisce nel processo sociale, ciò implica che non si può acquisire una mente *da soli*: acquisire una mente significa *ipso facto* entrare nella mente *degli altri*, o almeno acquisire una parte dei loro atteggiamenti e della loro esperienza:

La mente nasce nel processo sociale soltanto quando tale processo entra a far parte, nel suo insieme, dell'esperienza di ognuno dei vari individui che sono coinvolti in esso. Quando ciò avviene, l'individuo diventa cosciente di sé e acquista una mente; egli diviene consapevole dei suoi rapporti con quel processo nel suo insieme e con gli altri individui che vi hanno preso parte insieme a lui. (ivi: 151)

Ma, se la genesi della mente è *integralmente* sociale, integralmente sociale ne sarà il possesso. E in effetti, per Mead, *ognuno* di noi appartiene a una molteplicità di comunità, intese come

... classi (...) che solo più o meno indirettamente funzionano come raggruppamenti sociali, ma che offrono o rappresentano illimitate possibilità di ampliamento, ramificazione e arricchimento delle relazioni sociali tra tutti gli individui membri della società data come complesso organizzato e unificato. L'appartenenza evidente dell'individuo a diverse di queste astratte classi sociali o sottogruppi fa sì che egli possa entrare in relazioni sociali ben definite – per quanto indirette – con un numero pressoché infinito di altri individui che appartengono anch'essi all'una o all'altra di queste astratte classi sociali o sottogruppi che si intersecano con le funzionali linee di demarcazione che dividono le differenti comunità socia-

li umane l'una dall'altra, e che comprendono singoli membri di diverse di queste comunità – in certi casi di tutte. (ivi: 173)

Insomma, le nostre caratteristiche personali ci forniscono una chiave d'accesso per entrare in contatto con tutti coloro che le condividono – anche se magari non li conosceremo mai. Non solo: il sistema delle classi cui apparteniamo determina anche la modalità della relazione con coloro che *non* condividono i nostri gusti. Il sistema degli atteggiamenti-universali e delle classi astratte che ad essi corrispondono si interseca con il sistema delle comunità più “oggettive” (come la razza, il sesso, la nazionalità, il censo...) nel determinare le dinamiche sociali. Il rapporto tra ogni singolo e tutte queste comunità è imprescindibile. Ognuno di noi, nella sua azione, ha sempre sotto gli occhi un universo sociale, formato dalle comunità di cui fa o non fa parte, e che costituiscono altrettante forme del darsi sociale dell'altro.

5.2. Ma la teoria sociale della mente non può essere completa senza una sua considerazione *funzionale*. E infatti, in entrambi gli autori, l'idea che la mente non sia localizzata²⁸ implica che non è tanto importante ciò che essa è, ma piuttosto ciò che *fa*. Mead dice chiaramente che:

Sostenendo una teoria sociale della mente sosteniamo un punto di vista funzionale per quanto riguarda la sua natura (...). Perciò dalla nostra teoria sociale della mente consegue che il campo della mente è coestensivo con il campo del processo sociale di esperienza e comportamento e include tutte le componenti di esso (...) il campo o la localizzazione di ogni data mente individuale deve estendersi tanto quanto si estende l'attività sociale o l'apparato di rapporti sociali che la costituiscono. (ivi: 231 n. 25)

²⁸ E in particolare, non sia localizzata nel cervello dell'individuo. Cfr. la citazione di Mead in *exergo*.

Peirce, addirittura, si spinge fino a postulare una definizione logico-formale della mente:

Noi potremmo dare in effetti una definizione matematica di mente, nello stesso senso in cui diamo una definizione matematica di cos'è una linea retta. (Peirce 1976: IV, 45; trad. E.F.)

“Matematico”, in questo caso, è sinonimo di ‘formale’, ‘logico’. La differenza tra i due pensatori emerge nettamente: l'essenza logico-semiotica della riflessione di Peirce si scontra con gli interessi più nettamente sociologici propri di Mead. Tale discrasia risulta ancora più evidente quando si guardi al modo in cui Peirce e Mead chiariscono il soggetto e la sua dimensione costitutivamente sociale – cosa che farò nel prossimo paragrafo.

6. *La visione del soggetto*

La teoria sociale e funzionale della mente, presente nei nostri due autori, fa sì che entrambi abbiano una idea del soggetto piuttosto particolare. Ma mentre in Peirce tale visione si pone come complemento della propria semiotica, e dunque è indissolubile dalla nozione di *segno*, in Mead sono le considerazioni onto- e filogenetiche a prevalere, e la sua visione è più chiaramente inquadrabile da un punto di vista sociologico. Queste differenze non tolgono niente, peraltro, alla consequenzialità diretta delle due posizioni, che fa sì che anche la concezione meadiana sia inquadrabile, senza troppe forzature, come *semiotica*. È quanto cercherò di mostrare in questo paragrafo, esaminando in maniera articolata prima la posizione di Peirce, e poi quella di Mead.

6.1. La posizione peirceana può essere agevolmente articolata in una *pars destruens* e in una *pars construens*: la prima – di valenza nettamente anticartesiana – consiste nella svalutazione dell'individualità in quanto tale, e in quella del ruolo dell'introspezione; la seconda – di matrice semiotica – nella concezione dell'uomo-segno e nella dicotomia di mente e persona.

6.1.1. La prima impressione del lettore di Peirce che voglia interrogarsi su come questo autore consideri il soggetto, è quella che il soggetto stesso in realtà *non esista*, o comunque non sia assolutamente importante. Tale impressione è suffragata da passi come i seguenti:

L'uomo individuale, dato che la sua esistenza separata si manifesta soltanto attraverso l'ignoranza e l'errore, nella misura in cui egli è qualcosa di scisso sia dai suoi compagni sia da ciò che essi sono destinati ad essere, è soltanto negazione²⁹. Questo è l'uomo. (Peirce 2003: 109)

La “essenza vitrea” dell'uomo, che darà il titolo a un altro saggio di Peirce (2003: 1121-1142), è precisamente quella trasparenza che è data dallo “sciogliersi” dei caratteri individuali in quelli che sono propri alla comunità (o alle comunità) cui l'uomo appartiene. Peirce immagina – e a ragione – che il lettore medio del diciannovesimo secolo possa trovare queste affermazioni sbalorditive, e di questo sbalordimento dà anche una spiegazione:

È difficile comprendere ciò, perché l'uomo tende a identificare se stesso con la sua volontà (cioè con il suo potere sul proprio organismo animale) e con la sua forza bruta. Ma l'organismo è soltanto uno strumento del pensiero, mentre l'identità di un uomo consiste nella *coerenza* fra ciò che egli fa e ciò che pensa, e la coerenza è il carattere intellegibile di una cosa: cioè il suo esprimere qualcosa [its expressing something]. (Peirce 2003: 109)

Il soggetto, insomma, si conosce solo per ciò che *esprime* – e in questo il suo rapporto con sé non è diverso dal suo rapporto con gli altri. La supposta primazia dell'introspezione è solo un'invenzione di Cartesio:

Il riconoscimento che una persona fa della personalità altrui ha luogo con mezzi che sono in qualche grado identici a quelli mediante i quali egli è cosciente della propria personalità. (Peirce 2003: 1120)

²⁹ V. anche la citazione adoperata come *exergo*.

L'introspezione è fatta tutta d'inferenze. (...) Il *self* è solamente inferito. (Peirce 2003: 434; trad. modif.)

6.1.2. Fin qui Peirce ci ha detto che cosa il soggetto *non è*: non è qualcosa di individuale, separato, rinchiuso in una gabbia solipsistica che gli precluda ogni contatto con le altre menti. Al contrario, esso è già da sempre nel circuito della comunicazione, comunicazione esso stesso. Per spiegare ciò egli ricorre dapprima a una metafora, affascinante ma non definitiva, e poi a una dicotomia più articolata e interessante. Nei saggi anticartesiani del 1868 Peirce, dopo avere sviluppato la *pars destruens* che abbiamo appena richiamato, tira le prime conseguenze: giacché ogni cosa che l'uomo conosce a qualche titolo, la conosce attraverso un processo semiotico, questo qualcosa dev'essere un segno (o deve poterlo diventare); e dunque anche l'uomo è un segno:

Poiché l'uomo può pensare solo per mezzo di parole o di altri simboli esterni, questi potrebbero volgersi a dire: "Tu non significhi niente che non ti abbiamo insegnato noi, e quindi significhi solo in quanto indirizzi qualche parola come l'interpretante del tuo pensiero". Di fatto, dunque, gli uomini e le parole si educano vicendevolmente: ogni accrescimento di informazione in un uomo comporta – ed è comportato da – un corrispondente accrescimento d'informazione di una parola ... La parola o segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Poiché, come il fatto che ogni pensiero è un segno – considerato insieme al fatto che la vita è un flusso di pensiero – prova che l'uomo è un segno; così, il fatto che ogni pensiero è un segno *esterno* prova che l'uomo è un segno esterno. Cioè l'uomo e il segno esterno sono identici, nello stesso senso in cui le parole *homo* e *uomo* sono identiche. Così il mio linguaggio è la somma totale di me stesso, poiché l'uomo è il pensiero. (Peirce 2003: 109; trad. modif.)

Negli scritti successivi, queste suggestive parole di Peirce trovano conferma e approfondimento nella delineazione della distinzione tra *mente* e *persona*. Partiamo dalla prima nozione. Abbiamo visto sopra come la mente sia per Peirce una *funzione*, definibile in modo formale-matematico. Ma di che funzione si tratta? Semplicemente – come si ricava da questa lettera a James del 1909 – della funzione di *interprete* che ogni segno presuppone:

Un segno è un conoscibile che, da una parte, è determinato (...) da qualcosa d'*altro da se stesso*, chiamato il suo oggetto (...) mentre, dall'altra parte, determina nello stesso modo qualche mente, attuale o potenziale³⁰, la cui determinazione io denomino l'interpretante creato dal segno, ciò che la mente interpretante è in quanto determinata mediatamente dall'oggetto. (Peirce 1998: 492; trad. E.F.)

La mente è dunque il soggetto come interprete di segni, come agente di inferenze. Mente e interprete sono sinonimi. Ma vi è anche il soggetto come segno: si tratta di un sistema di abiti, di *modi di fare cose*, di segni comportamentali. Tutto quello che facciamo, come lo facciamo, e il modo in cui queste abitudini e comportamenti si correlano tra loro, costituisce l'immagine che diamo di noi agli altri – ma anche a noi stessi (cfr. *supra* § 6.1.1). Tale immagine può essere chiamata *persona* (e il termine andrebbe inteso anche nel senso etimologico di “maschera”). Come per la mente, Peirce ne fornisce una definizione di tipo semiotico-formale:

La personalità è una forma di coordinazione o connessione di idee. (...) È essa stessa un'idea generale (...) [e], come ogni idea generale, non è una cosa che si può apprendere in un istante. Deve essere vissuta nel tempo, e nessun tempo finito può contenerla nella sua pienezza. (...) [Essa] implica un'armonia teleologica delle idee. È una teleologia in evoluzione. (...) Un'idea generale, vivente e cosciente in questo istante, determina già atti nel futuro in una misura di cui ora non è cosciente (Peirce 2003: 1118 sg.)

Insomma, la persona è la faccia sociale della mente, la mente in quanto sistema di segni, e dunque interpretabile. Ma una definizione così generale³¹ permette a Peirce di non porre alcuna differenza *di principio* tra la mente-persona del singolo e quella delle comunità:

³⁰ Nel qual caso, Peirce parla di *quasi-mente* (cfr. Peirce 1998: 389).

³¹ “Tutto ciò che è necessario, sulla base di questa teoria, per l'esistenza di una persona, è che i sentimenti dai quali è costituita siano in connessione abbastanza stretta per influenzarsi l'un l'altro” (Peirce 2003: 1141).

Ci dev'essere qualcosa come una coscienza personale nei gruppi di uomini che sono in comunione intima e intensamente simpatetica. (...) *L'esprit de corps*³², il sentimento nazionale, la simpatia, non sono pure metafore. Nessuno di noi può pienamente comprendere che cosa siano le menti delle corporazioni, non più di quanto una delle mie cellule cerebrali possa sapere ciò che l'intero cervello sta pensando³³.

Inversamente, non solo una comunità è una persona, ma una persona è una comunità. Il pensiero, dunque, si definisce come una relazione tra le diverse istanze della mente, o, platonicamente, come un dialogo dell'anima con se stessa:

Il pensiero, dice Platone, è un silenzioso dialogo dell'anima con se stessa. Se ciò è davvero accettato, ne derivano conseguenze immense – ancora non riconosciute appieno, credo. (Peirce 1982-: II, 172; trad. mia)

Solo con la determinazione del concetto di *persona* la portata sociale della semiotica di Peirce emerge in tutta la sua chiarezza. E proprio questa dimensione sociale ci permette di confrontarla utilmente con le idee di Mead.

6.2. La definizione meadiana del *Self* è allo stesso tempo semplice ed elegante: si tratta di quell'oggetto che prende a oggetto se stesso³⁴. La consonanza con Peirce è evidente. Ma Mead va oltre, sviluppando questa definizione in ontogenesi e filogenesi.

³² Molti tra i lettori ricorderanno che questa espressione ha affascinato anche Pierre Bourdieu. Sulle consonanze tra Peirce, Mead e Bourdieu si potrebbe scrivere moltissimo – ma sarebbe l'argomento per un'altro tipo di ricerca, che mi riservo di svolgere eventualmente in altra sede. Per un primo saggio di confronto tra gli ultimi due autori menzionati cfr. comunque Abulafia (1999).

³³ Qui Peirce si dimostra attento alle scoperte della – allora nascente – psicologia fisiologica. Come abbiamo visto (cfr. *supra*, n. 24) e come vedremo, tale interesse sarà approfondito da Mead.

³⁴ “Il “Sé” si caratterizza coll'essere oggetto a se stesso.” (Mead 1934: 154)

6.2.1. Il primo passo consiste nello specificare il rapporto tra oggetto fisico e oggetto sociale. La nozione di oggetto fisico viene presentata in Mead (1932b). L'idea-guida esposta in questo testo è che la nostra esperienza primaria delle cose fisiche è legata alla nostra esperienza di noi stessi, ovvero che l'uomo "scopre"³⁵ di vivere in un *mondo* fatto di oggetti fisici nello stesso tempo in cui scopre di essere *lui stesso* (o meglio il proprio corpo) un oggetto fisico tra gli altri. Mead individua tre caratteri costitutivi del concetto di oggetto fisico³⁶:

- l'oggetto deve poter esercitare una *pressione* sugli altri oggetti
- inversamente, l'oggetto esercita una *resistenza* alla pressione degli altri oggetti su di esso
- un oggetto capace di pressione e resistenza è ragionevolmente dotato di un "dentro" (*inside*), ha dunque una qualche consistenza fisica.

Questi aspetti devono essere congiunti per avere una nozione di oggetto fisico³⁷. Ora, il bambino sperimenta *insieme* la pressione e la resistenza nel momento in cui esercita la pressione su se stesso³⁸. In questo modo può assegnare un "dentro", allo stesso tempo, a sé e agli oggetti. Egli ha sperimentato, infatti, che gli oggetti possono esercitare una pressione su di lui, e resistono alla sua pressione. Dunque gli oggetti dovranno avere un "dentro", e anch'io dovrò averlo. Così assegnamo un *interno* e una consistenza fisica sia agli oggetti esterni che al nostro corpo. Così ordiniamo lo spazio intorno a noi, e in quest'ordine inseriamo il nostro corpo come oggetto in mezzo agli altri oggetti (ma le due cose sono contemporanee e coimplicantesi). Ci conosciamo come oggetti fisici attraverso questo paragone tra sforzo e resistenza negli og-

³⁵ Ma in un certo senso, paradossalmente, sarebbe più giusto dire: 'decide'.

³⁶ Ovviamente, non si tratta di un concetto "formale" o scientifico, ma di un concetto di carattere operatorio, che viene per lo più posseduto e utilizzato a livello *inconscio*, ma può ricevere formalizzazioni più o meno ingenue.

³⁷ Come si può vedere, si tratta, anche in questo caso, di una concezione definita a partire dalla massima pragmatica: è 'oggetto' un qualcosa su cui si può esercitare pressione, alla cui pressione si può resistere, e che si può "scavare" (perché ha un "dentro").

³⁸ Pensiamo alle scene usuali di bimbi che giocano con i loro piedi o le loro mani, ancora prima che con gli oggetti.

getti “altri” e nell’oggetto-corpo – ma questo è anche il modo per conoscere il mondo esterno. I due elementi della coppia corpo-mondo si formano insieme e specularmente³⁹.

Solo in seguito appare la dimensione sociale dell’oggetto (e del soggetto stesso, in quanto è un oggetto). Infatti, l’oggetto sociale è quello che implica l’assunzione di un medesimo atteggiamento da parte di una serie di soggetti: esso implica dunque, da una parte, una *comunità*, e, dall’altra, una sorta di “salto” cognitivo per cui il soggetto diviene un qualcosa di particolarmente complesso. Ma perché tale salto possa aver luogo bisogna che siano messi in atto alcuni processi, che analizzerò nei paragrafi seguenti.

6.2.2. Il primo processo è quello per cui l’animale-uomo impara ad assumere l’atteggiamento dei suoi simili, a partire da alcune forme del gioco. In alcuni testi, fra cui Mead (1925), Mead distingue con accuratezza due tipi di gioco, che denomina rispettivamente – sfruttando una dicotomia presente nella lingua inglese – *play* e *game*.

Il *playing* è tipico anche di alcuni animali (che vengono detti talvolta ‘superiori’): si tratta di quel giocare che implica un semplice rapporto di conoscenza delle caratteristiche fisiche di un oggetto (per esempio l’assegnazione di un “dentro”: v. *supra*, § 6.2.1), e comunque non va al di là del loro aspetto strumentale. Al limite, vi è una forma “superiore” del *playing*, che consiste nella semplice assunzione dell’atteggiamento di *un* altro (p. es. giocare a fare la mamma con una bambola). Ugualmente, alcuni primati, nell’assolvere alla loro operazione primaria di socializzazione (l’eliminazione reciproca dei parassiti, o *grooming*) si scambiano il ruolo di “spulciatore” e di “spulciato”.

³⁹ Questa descrizione *ontogenetica* del concetto di oggetto può essere vista come una forma di anticartesanesimo in due sensi: da una parte, Mead ci dice che non c’è prima il soggetto e poi gli oggetti, ma *con lo stesso movimento* emergono gli oggetti e il soggetto (che nasce quando capisce di essere un oggetto); dall’altra, ci si mostra come l’aspetto materiale (e non la *res cogitans*, il *cogito*) è il primo aspetto della soggettività che emerge.

Diverso è il caso del *game*: qui l'adozione della prospettiva dell'altro non implica semplicemente l'attitudine fisica (come nel caso del gioco con gli oggetti), e non è semplice e irrelata (come nel caso della bambina che gioca con la bambola, o dei primati che si spulciano a vicenda). Un *game* è un gioco che non si può giocare se non si tiene conto dell'atteggiamento di *tutti* quelli che vi giocano, ed è dunque *essenzialmente* sociale e comunitario. Chiunque giochi un *game* non può limitarsi a svolgere la propria parte, ma deve tener conto dell'atteggiamento e del ruolo di tutti gli attori partecipanti al gioco. Mead, a questo proposito, fa l'esempio del baseball, un gioco particolarmente complicato in cui, p. es., il battitore, il *catcher* e il *runner* devono in ogni momento tenere conto dei movimenti e delle intenzioni l'uno dell'altro⁴⁰. Con il *game* viene introdotta la categoria della *socialità* in senso pieno: infatti qualsiasi atto in cui ognuno dei partecipanti debba assumere l'atteggiamento di *ognuno* degli altri viene detto da Mead 'atto sociale'⁴¹.

6.2.3. L'atto sociale per eccellenza – e l'ultimo passo sulla via dell'ominizzazione – è dato dal linguaggio verbale. Esso viene acquisito passando dalla fase che Mead definisce della 'conversazione di gesti', trattata in vari testi, tra cui Mead (1917).

Mead trae le proprie riflessioni sulla conversazione di gesti dal pensiero dello psicologo Wundt (1832-1920)⁴². Attraverso questa nozione egli illustra

⁴⁰ In una prospettiva simile, Bourdieu (su cui v. anche *supra*, n. 32) fa invece l'esempio del rugby come gioco che richiede la capacità di prendere decisioni quasi-istintive in merito a dinamiche sociali complesse.

⁴¹ Ognuno di noi gioca una molteplicità di *games* in cui è coinvolto, nella vita professionale così come in quella sociale in genere. Dalla capacità di giocare *games* nasce un'altra caratteristica specificamente umana: la *responsabilità*. Ognuno dei partecipanti al *game*, infatti, è responsabile, per la propria parte, nei confronti degli altri. Alla forma del *game* può essere ascritto dunque anche l'aspetto *etico* che l'esperienza umana – e solo essa – ha necessariamente

⁴² Su Mead e Wundt v. *supra*, n. 24. Tra gli altri autori che si occuparono di questo tema nello stesso periodo bisogna ricordare almeno lo psicologo e linguista tedesco Karl Bühler (1879-1963).

in qualche modo la nascita del linguaggio umano a partire dalle basi biologico-comportamentali dell'animale non umano. La base è data dall'interazione tra organismi animali, come per esempio nella lotta tra cani. Girandosi reciprocamente intorno, ringhiando minacciosamente e aspettando l'occasione di attaccare, i cani mettono in atto un vero e proprio "linguaggio di gesti". I due animali, infatti, si stimolano e si rispondono reciprocamente, e in qualche senso assumono l'uno l'atteggiamento dell'altro.

Ma il vero e proprio salto è dato, secondo Mead, dalla gestualità *vocale*. Il linguaggio nasce infatti, per lui, proprio attraverso la gestualità vocale, in cui il (proto-)parlante emette degli stimoli che influenzano non solo il comportamento degli altri, ma soprattutto il *proprio*. L'aspetto fondamentale del linguaggio, per lui, è dato dal fatto che io parlo per *me* non meno che per l'altro⁴³. La capacità di assumere l'atteggiamento dell'altro nei confronti della *mia* gestualità vocale (e dunque, di essere – come dire? – un altro per me stesso) è ciò che fa di un organismo un essere linguistico. Per questo motivo solo un essere linguistico può avere – o essere – un *Sé*.

6.2.4. Per completare il quadro schematico della concezione meadiana del soggetto manca solo un tassello, costituito dal meccanismo che domina la dimensione sociale del pensiero, il platonico-peirceano dialogo dell'anima con sé. Mead lo denomina 'altro generalizzato'. L'altro con cui entriamo in relazione non può essere un altro empirico, e neppure un altro qualsiasi. Questo perché gli atteggiamenti che costituiscono la nostra personalità, e in base ai quali noi giudichiamo le nostre azioni, sono per definizione *universali* – come abbiamo visto *supra* al § 4. Dunque, per essere razionali, per assumere forme di pensiero che ci permettano di orientare il nostro comportamento, dobbiamo fare in modo che l'altro con cui entriamo in relazione abbia anch'esso connotati di universalità. Questo termine di confronto virtuale, col quale ci compariamo costantemente, è precisamente l'altro generalizzato:

⁴³ Tanto è vero che posso correggermi – anche durante l'enunciazione – e riformulare quanto ho detto.

Soltanto attraverso l'assunzione da parte degli individui dell'atteggiamento o degli atteggiamenti dell'altro generalizzato verso se stessi è resa possibile l'esistenza di un "universo di discorso", come quel sistema di significati comuni o sociali che il pensiero presuppone nel suo contesto. (Mead 1934: 172)

Solo se guarda a se stesso come a un altro generalizzato, insomma, il Sé può dirsi un essere pensante e razionale. Ma come viene costruito, fattualmente, l'altro generalizzato? Il punto di partenza è dato dall'assunzione dell'atteggiamento dell'altro, del quale ho parlato *infra* al § 6.2.2. L'organismo è inserito nel gruppo sociale e assume l'atteggiamento degli altri partecipanti al gruppo. Assumendo quel ruolo che è comune a tutti, si ritrova a parlare agli altri e a se stesso investito dell'autorità del gruppo, visto come oggetto sociale; e, alla fine, questi atteggiamenti divengono assiomatici. Bisogna notare che la generalizzazione, almeno in un primo stadio, è semplicemente il risultato dell'identità delle risposte. Ma gli atteggiamenti sono identici proprio perché gli attori del *game* in questione hanno tutti lo stesso oggetto sociale.

L'universalità o l'impersonalità del pensiero e della ragione sono, dal punto di vista comportamentistico, il risultato del processo per il quale l'individuo assume gli atteggiamenti degli altri nei suoi riguardi e viene finalmente cristallizzando questi atteggiamenti particolari in un unico atteggiamento o punto di vista che può essere definito come quello dell'"altro generalizzato". (*ibid.*: 111)

Non solo la razionalità e il pensiero, ma anche il linguaggio e l'unità stessa della personalità (insomma, il *Self*), non possono essere attinti senza che abbia avuto luogo questo processo di fusione degli atteggiamenti dati dai diversi ruoli in cui l'attore si rivolge a se stesso. Per assumere una coerenza strutturale nei nostri comportamenti, dobbiamo metterci nei panni di un qualunque detentore della norma (abito-atteggiamento-universale) alla quale vogliamo o dobbiamo attenerci (o semplicemente ci atteniamo).

Non dobbiamo però compiere l'errore di guardare a questa nozione come un modo per designare una personalità collettiva, una comunità empirica da cui abbiamo paura di essere giudicati: sebbene abbia una genesi empirica,

l'altro generalizzato ha una natura *astratta*. Esso include, infatti, *tutto* ciò a cui l'individuo può dare risposte sociali, cioè tutto ciò di cui può adottare gli atteggiamenti e gli abiti, in ciò che esse hanno di generale, per determinare la sua condotta. E dunque comprende sia insiemi di oggetti nell'ambiente fisico che gruppi di individui e organizzazioni. È, come abbiamo visto, la condizione dell'agire individuale e collettivo; è l'istanza di normalizzazione, di assunzione delle abitudini, di controllo. Per essere precisi, bisognerebbe parlare di una molteplicità di altri generalizzati, giacché i *Selves* si costituiscono in una molteplicità di situazioni sociali, sono membri di una molteplicità di comunità (cfr. *supra*, § 5.1), di reti e di istituzioni, partecipano a una molteplicità di domini di esperienza e di attività collettiva.

Per queste sue caratteristiche, l'altro generalizzato è lo strumento fondamentale del controllo che la società esercita sugli individui. Ogni volta che inibiamo la nostra azione, o giudichiamo quella degli altri, dicendo a noi stessi "questo non si fa", oppure quando facciamo qualcosa che non ci va, ma a cui ci sentiamo obbligati, l'altro generalizzato è entrato in gioco⁴⁴.

7. Conclusioni: sociologia, semiotica, filosofia

Da tutto ciò che ho detto finora spero risulti chiaro l'interesse del legame tra Peirce e Mead, anche al di là delle intenzioni esplicite di quest'ultimo. Abbiamo visto, infatti, che:

1. vi è una versione meadiana della massima pragmatica, comparabile a quella di Peirce, se non per il fatto che la seconda specifica in vari aspetti la prima.
2. La nozione meadiana di 'atteggiamento' può essere sovrapposta a quella peirceana di 'abito', ma Mead adotta uno speciale termine ('universale') per designare gli abiti stessi nella loro natura sociale e nella loro qualità di classi di azioni *condivise*.

⁴⁴ L'enfatizzazione della pressione sociale costituisce un ennesimo punto di contatto tra Mead e Bourdieu. V. *supra*, nn. 32 e 40.

3. Dal rifiuto peirceano della primazia dell'introspezione risulta l'idea che il soggetto vede se stesso come un oggetto, e dunque la definizione meadiana del Sé, unico ente capace di "auto-oggettificarsi".
4. La teoria della mente come interprete in Peirce si accorda *in toto* con la visione funzionale della mente in Mead: la mente, per entrambi, è quello che *fa*, e in particolare le relazioni che essa intreccia con gli oggetti e con le altre menti, viste come oggetti *sociali*.
5. Dalla svalutazione peirceana dell'individuo e dal concetto astratto di persona (che può essere anche una comunità), può essere ricavata l'idea della comunità in Mead, e la relazione tra comunità e universali⁴⁵.
6. La vaghezza del "platonismo semiotico" di Peirce, per cui il pensiero è definito come dialogo dell'anima con sé, viene specificata dall'analisi meadiana della nozione di altro generalizzato.
7. La distinzione tra oggetto fisico e sociale, tra *play* e *game* e tra conversazione gestuale e gestualità vocale si pongono come altrettante specificazioni di intuizioni sviluppate da Peirce solo sul piano semiotico-formale⁴⁶.

Dunque la teoria di Mead si mostra – o almeno così sembra a chi scrive – come una sorta di involontaria "trascrizione" sociologica della semiotica di Peirce. In questo modo il fondatore della psicologia sociale⁴⁷ ci appare come

⁴⁵ Usando un linguaggio preso in prestito dalla logica, potremmo dire che tale relazione consiste nel fatto che universale e comunità sono, rispettivamente, la faccia *intensionale* e quella *estensionale* di una stessa entità, che è sociale nella sua essenza.

⁴⁶ E, in particolare, attraverso le varie distinzioni tra classi di segni che costellano la produzione di Peirce.

⁴⁷ In realtà, per Mead, è la psicologia *come tale* ad essere sociale. Tale idea apparenta questo autore allo psicologo russo Lev S. Vygotskij (1896-1934), autore di *Pensiero e linguaggio* (Vygotskij 1934) e fondatore della cosiddetta scuola storico-culturale in psicologia. Anche in questo caso, dovremo lasciare da parte un fruttuoso confronto tra Mead e questo autore, limitandoci a far riferimento alla corrente denominata "interazionismo sociale", fondata dallo psicologo Jean-Paul Bronckart, successore di Piaget al Dipartimento di psicologia e scienze dell'educazione dell'Università di Ginevra (le dichiarazioni programmatiche del movimento sono contenute in Bronckart *et alii* 1996), che fa riferimento congiunto a entrambe queste personalità. Sull'interazionismo *simbolico* v. invece *supra* n.17.

un autore imprescindibile almeno per chi lavori in un ambito in qualche modo intermedio tra la semiotica, la sociologia e la psicologia. Potremmo definirlo “filosofia sociale” (*à la* Wittgenstein), ma le etichette, in questi casi, lasciano un po’ il tempo che trovano. Ciò che conta è che in tale ambito – comunque lo si voglia chiamare – la lezione del pragmatismo è ancora attuale, e George H. Mead ne è senza dubbio una figura cruciale.

*Riferimenti bibliografici*⁴⁸

ABULAFIA, M.

1999 *A (neo) American in Paris: Bourdieu, Mead, and Pragmatism*, in: Shusterman (1999), pp.153-174

BOMBARDA, Ch.

1996 *George Herbert Mead, La voce della coscienza*, Milano, Jaca Book

BONEFANTINI, M. A. e MARTONE, A.

1993 *Peirce in Italia*, Napoli, Liguori

BRONCKART, J.-P., CLÉMENCE, A., SCHNEUWLY, B. e SCURMANS, M.-N.

1996 *Manifesto. Reshaping humanities and social sciences: A Vygotskian perspective*, "Revue Suisse de Psychologie", 55, pp.74-83

CALCATERRA, R. M.

2003 *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Roma, Carocci

2004 (a cura di), *Il pragmatismo*, Firenze, La Nuova Italia

CEFAÏ, D. e QUÉRÉ, L.

2005 *Introduction* alla nuova edizione francese di *L'esprit, le Soi, la Société*, Paris, PUF, 2005

COLAPIETRO, V. M.

1988 *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, New York, SUNY Press

COOK, G. A.

1993 *George Herbert Mead: The making of a social pragmatist*, Urbana, University of Illinois Press

⁴⁸ Per le risorse internet cfr. *supra* le nn.1, 2, 3.

DAL PRA, M.

1984 *Studi sul pragmatismo italiano*, Napoli, Bibliopolis

DE FORMEL, M. e QUÉRÉ, L.

1999 *La logique des situations*, Paris, Editions de l'EHESS (Raison pratiques, 10)

DEWEY, J.

1931 *George Herbert Mead as I Knew Him*, in "Journal of Philosophy" 28, pp. 309-331

FABBRICHESI LEO, R.

1993 *Introduzione a Peirce*, Roma-Bari, Laterza

FADDA, E.

2004 *La semiotica una e bina. Problemi di filosofia del segno da Ch. S. Peirce a F. de Saussure e Luís J. Prieto*, Rende (CS), CELUC

2006 *Lingua e mente sociale. Per una teoria delle istituzioni linguistiche a partire da Saussure e Mead*, Acireale-Roma, Bonanno (in stampa)

GARRETA, G.

1999 *Situation et objectivité. Activité et émergence des objets dans le pragmatisme de Dewey et Mead* in: De Formel & Quéré (1999), pp.35-68

HAMILTON, P. (ED.)

1992 *George Herbert Mead: Critical Assessments*, London & New York, Routledge

KARSENTI, BR. e QUÉRÉ, L. (EDS)

2004 *La croyance et l'enquête*, Paris, Editions de l'Ehess

JAMES, W.

1907 *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Philadelphia-London, Lippincott; tr. it.: *Pragmatismo*, Milano, Saggiatore, 1994

JOAS, H.

- 1985 *G.H. Mead: A contemporary re-examination of his thought*, Cambridge, MIT Press; ed. or.: *Praktische Intersubjektivität: die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980

LA TORRE, M. A.

- 1994 *L'io comunitario nel pensiero di G.H. Mead*, Napoli, ESI

MEAD, G. H.

- 1917 *Consciousness, Mind, the Self, and Scientific Objects*, in: Mead (1982), pp.176-196
- 1925 *The Genesis of the Self and Social Control*, in "International Journal of Ethics" 35, pp.251-77; trad. ital. in Mead (1932) e (1996)
- 1929 *A Pragmatic Theory of Truth*, in: *Studies in the Nature of Truth. (University of California Publications in Philosophy, 11)*, pp. 65-88
- 1932a *The Philosophy of the Present* (ed. by A. E. Murphy), La Salle, Open Court, 1932; tr. it.; *La filosofia del presente*, (a cura di G. A. Roggerone), Napoli, Guida, 1986
- 1932b *The Physical Thing*, in: Mead (1932a), pp.119-139
- 1934 *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviourist* (ed. by Ch. Morris), Chicago, University of Chicago Press; ed. it.: *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti Barbera, 1966
- 1936 *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (ed. by M. H. Moore), Chicago, University of Chicago Press
- 1938 *The Philosophy of the Act*, (ed. by Ch. W. Morris et al.), Chicago, University of Chicago Press
- 1982 *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead* (ed. by D. L. Miller, Chicago, University of Chicago Press
- 1996 = Bombarda (1996)
- 2001 *Essays in Social Psychology*, (ed. by M. J. Deegan), New Brunswick, Transaction Books

NIEDDU, A. M.

- 1978 *G. H. Mead*, Sassari, Gallizzi

PEIRCE, CH. S.

1976 *The New Elements of Mathematics* (ed. by C. Eisele), The Hague, Mouton, (IV voll.)

1982 *Writings of Ch. S. Peirce. A Chronological Edition*, (ed. by the “Peirce Edition Project”), Bloomington, Indiana University Press (vari voll., *in progress*)

1992-8 *Essential Peirce* (Selected Philosophical Writings, ed. by the “Peirce Edition Project”), Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1992-98 (II voll.)

2003 *Opere*, Milano, Bompiani

PETRILLI, S.

1998 *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Napoli, ESI

PRONI, G.

1990 *Introduzione a Peirce*, Milano, Bompiani, 1990

QUARANTA, M.

1993 *Peirce in Italia (1900-1960)*, in: Bonfantini & Martone (1993), pp.101-24

QUÉRÉ, L.

2004 *Pragmatisme et behaviorisme chez Mead*, in Karsenti & Quéré (2004), pp.289-316

SANTUCCI, A.

1963 *Il pragmatismo in Italia*, Bologna, Mulino

SINI, C.

1972 *Il pragmatismo americano*, Bari, Laterza

SHUSTERMAN, R. (ED.)

1999 *Bourdieu. A Critical Reader*, London, Blackwell

WATSON, J. B.

1917 *Psychology as a Behaviourist Views It*, Philadelphia / London, Lippincott;
tr. it. parz. in: J. B. Watson, *Antologia degli scritti* (a cura di P. Meazzini),
Bologna, Mulino 1977

Davide Sparti

L'identità quale opera d'arte.

Come va intesa l'etica dell'esistenza di Foucault?

1. *Introduzione*

A partire dai corsi tenuti presso il Collège de France nel 1980-1981, 1981-1982 e 1982-1983 (rispettivamente dedicati a “Soggettività e verità”, a “Ermeneutica del soggetto” e a “Governo di sé e degli altri”) Foucault propone un'indagine volta non tanto a studiare le elaborazioni cognitive e linguistiche che definiscono la concezione dell'essere umano come oggetto di investigazione scientifica, quanto le pratiche che presiedono al succedersi dei modi di fare esperienza di noi stessi quali soggetti individualizzati. Non si tratta di ricostruire l'epistemologia di una formazione discorsiva avente per oggetto l'uomo, ma di analizzare un insieme di pratiche, di procedure o di modi istituiti e valorizzati in quanto veri, a partire dai quali gli individui compiono su se stessi, con i propri mezzi o con l'aiuto di altri, “un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità”. Si passa così dalla connessione fra il soggetto e un sapere disciplinare fondato sul diritto di indicare oggettivamente se e quanto questi sia malato, o insano, o criminale, ai processi mediante i quali il soggetto stesso realizza un determinato insieme di prestazioni sulla propria identità. Lo scopo di un'indagine su tali “processi di soggettivazione”¹ è quello di suggerire

¹ Volendo ricorrere a una ulteriore definizione di Foucault, le “tecnologie del sé” sono “pratiche riflessive e volontarie per mezzo delle quali gli uomini non solo si danno delle regole di comportamento, ma cercano inoltre di trasformare se stessi nel loro stesso essere singolare, e di fare della propria vita un'opera” [1999, 545, n. 338].

una storia dei differenti modi in cui, nella nostra cultura occidentale, gli essere umani sono non solo resi soggetti *assoggettandosi ad altri* (soggiacendo ad essi e a determinate tecnologie biopolitiche degli individui), ma sono chiamati ad assumere se stessi come oggetto di conoscenza e campo di azione, al fine di costituirsi o trasformarsi secondo uno specifico dispositivo di soggettivazione.

2. *Tre dispositivi di soggettivazione*

La recente pubblicazione del corso del 1982, *L'ermeneutica del soggetto*, ci consente di distinguere tre diversi dispositivi di soggettività, quello platonico, quello ellenistico e quello cristiano. In tutti e tre i casi vi è un lavoro che il soggetto deve operare su se stesso per trasformarsi, ma esso si realizza in modi differenti.

Il modello platonico affida al soggetto il compito di ripiegarsi su se stesso per cogliersi, poiché proprio in questo cogliersi il soggetto può trovare l'elemento che assicura il sapere, ossia l'elemento divino. L'anima riscopre il ricordo – riconosce – delle forme pure che ha potuto contemplare un tempo. Un riconoscimento che suscita a sua volta un movimento verso l'alto, verso il mondo ultraterreno. Nel fare atto di reminiscenza, l'anima è insomma destinata a essere ricondotta alla propria patria ontologica [Foucault 2003, 69]. Il secondo dispositivo delineato da Foucault, almeno storicamente, è quello ellenistico, o comunque dei primi due secoli della nostra era, sviluppatosi in stretta connessione alla filosofia ellenistica e romana del periodo imperiale. Saranno soprattutto gli epicurei e gli esponenti di spicco dello stoicismo romano a fare sì che la cura di sé oltrepassi ampiamente l'attività di tipo conoscitivo, diventando, poco a poco, un'esigenza che attraversa il corso di tutta la vita, e anzi coestensiva a una vera e propria forma di vita. Si assiste così alla tendenziale integrazione fra le pratiche di sé e la più generale arte del vivere (*tekhne tou biou*).

Infine, il dispositivo cristiano (Foucault fa riferimento all'ascetismo monastico e alla pastorale cristiana del XII secolo). Il cristianesimo aggiunge

un elemento nuovo, non presente nell'ellenismo, ossia l'idea che lo scopo primario della tecnologia del sé consiste nel ricercare ermeneuticamente la propria verità *intima*. Come nel modello platonico, anche il cristianesimo fa dell'obbligo di *conoscere* se stessi la preoccupazione essenziale, ma non siamo di fronte al riconoscimento del divino in noi, bensì dinanzi alla perpetua inquietudine del sospetto. Il problema riguarda il grado di purezza delle nostre rappresentazioni in quanto immagini – riguarda la loro provenienza (divina o diabolica). Di qui la necessità di ricorrere all'esame di coscienza, una tecnica volta precisamente all'esegesi di se stessi. Cruciale è questo atteggiamento di meticolosa sorveglianza e continua decifrazione nei confronti del flusso delle proprie rappresentazione. In sintesi, nel modello cristiano si esige dal soggetto, in vista della remissione dei suoi peccati, anzitutto, un'introspezione indefinita delle sue proprie rappresentazione, alla ricerca dei pensieri malvagi sepolti in lui. Inoltre, una verbalizzazione di fronte a un superiore (la confessione escusativa): il soggetto scopre le sue colpe e, rivelando tutto quello che è connesso al corpo del piacere colpevole, produce la verità circa se stesso al fine di rinunciarvi. Può esservi infatti conversione solo a condizione che vi sia, all'interno del soggetto stesso, rottura.

Fra tali dispositivi, intendo in questa sede esaminare quello ellenistico, soprattutto per una sua peculiarità: esso ha statuto estetico, ed è fondato sul nesso fra vita e opera d'arte, un nesso che secondo Foucault è suscettibile di attualizzazione. Debbo annunciare subito che, purtroppo, le considerazioni di Foucault in merito al potenziale attuale di tale dispositivo sono ancora frammentarie ed esplorative, appartenendo a un progetto interrotto dalla morte.

3. *Un confronto*

Prima di approfondire le caratteristiche salienti del dispositivo di soggettività ellenistico, può essere utile iniziare con un breve confronto/contrasto fra tale dispositivo e quello cristiano. Si considerino le quattro categorie metaetiche introdotte da Foucault in *L'uso dei piaceri* [1984a, 31-33]. La prima è

la categoria di determinazione della sostanza etica, vale a dire il modo in cui l'individuo costituisce quella parte di sé che è oggetto di condotta morale. La seconda categoria metaetica è quella del modo di assoggettamento, volta a descrivere la maniera in cui l'individuo stabilisce la propria posizione nei confronti di una regola morale, e si riconosce legato all'obbligo di metterla in opera. Segue – terza categoria – l'ascetica, la quale descrive non l'abnegazione quanto l'elaborazione del lavoro etico che si conduce su se stessi, usando certi mezzi per trasformare se stessi in soggetti morali. Infine la teleologia: un'azione diventa morale inserendosi in una condotta più ampia, di cui è tappa o compimento parziale. La categoria della teleologia risponde alla seguente domanda: quale genere di soggetto voglio diventare quando mi impegno in un comportamento morale? Se attraverso l'ascesi gli individui vengono incitati o invitati a elaborare e trasformare un'identità, è opportuno chiedersi a che fine obbediscano, cioè quale sia la teleologia dei modi, quale genere di soggetto contribuiscono a costituire nel venire portati a compimento.

Ebbene, per la tecnologia del sé di matrice ellenistica, la vita è la sostanza etica, gli esercizi di stile rappresentano l'ascetica, l'estetica (il dare alla propria vita la forma più bella possibile, non solo – come vedremo – in senso strettamente artistico ma propriamente etico) è il modo di assoggettamento, e la padronanza o capacità di assegnare all'insieme dei propri atti una congruenza esemplare, la teleologia. Per lo schema di soggettività cristiano, invece, il sé (o l'anima) è la sostanza etica, l'introspezione il modo di assoggettamento, la confessione – il disvelamento – l'ascetica, e la purificazione il fine teleologico.

In sintesi, il modello ellenistico tende non all'esegesi di sé e alla rinuncia a sé, quanto, al contrario, alla *costituzione* di sé. Ma come avviene questa costituzione? Essenzialmente attraverso l'acquisizione di un sapere pratico finalizzato ad affrontare le circostanze della vita. Il sapere indispensabile che si tratta di assimilare *non* è quello che permette di conoscere finalmente se stessi, ma quello che funge da coadiuvante per prepararsi in vista di un avvenire costituito da eventi imprevedibili che dovranno essere fronteggiati. Si tratta di una differenza cruciale rispetto al cristianesimo (ma anche rispetto al successivo sapere medico): non l'oggettivazione di sé in un discorso vero bensì la sogget-

tivazione di un discorso ritenuto vero all'interno di una pratica di sé [Foucault 2003, 293]. Di più: se la verità è connessa ai *logoi* e al *bios* (al modo di vivere), se essa coincide con una dotazione appresa che si esprime nell'agire, allora essa può venire dimenticata o trascurata per mancanza di assiduità pratica (posso non essere stato all'altezza della verità), ma *non* può nascondersi *in* noi.

Insistiamo su questo punto. Non ci si esplora per far emergere i segreti sepolti in noi, ma per fare sì che ci si dischiudano gli schemi delle azioni da compiere. L'esame del mattino, per esempio, consiste semplicemente nel definire i compiti che dovranno essere realizzati, mentre quello della sera richiama i compiti programmati al mattino e valuta in forma di bilancio la sequenza delle azioni svolte nel corso della giornata, alla luce della loro esecuzione e della loro rispondenza o meno a determinati fini. Ad essere valutata non è la colpa (scavando nel passato alla ricerca delle tentazioni) ma il rinvio reciproco tra le regole che hanno ispirato le azioni e le azioni effettivamente compiute, e lo stesso soggetto “costituisce il crocevia, il punto di incontro tra le azioni che devono venire regolate e le regole che devono guidarle” [Foucault 1988b, 31]. Sotto forma di domande: in che misura sono riuscito a sovrapporre il soggetto di conoscenze e il soggetto dell'azione retta? Fino a che punto le verità che conosco fungono effettivamente da principio d'azione nell'ambito dei comportamenti che adotto nel corso della giornata e della vita? Ossia, dove mi trovo eticamente? A che punto mi trovo nell'elaborazione di me stesso come soggetto etico di verità?

Lo stesso nesso fra ascetica e conversione ha un significato profondamente diverso nel modello ellenistico, e riflette la differente sostanza etica di riferimento (non l'anima, ma il soggetto dell'azione). Le tecniche e le procedure che occorre sapere esercitare non sono rigide, prescrittive e generalizzate come lo saranno nel cristianesimo (non vi è quel minuzioso catalogo di tutti gli esercizi da fare in ogni momento della vita), ma implicano un ampio margine di libertà del soggetto. Ci troviamo non nel quadro normativo di una regola di vita ma in quello etico ed estetico di un'arte del vivere². Vivere eticamente

² Certo, anche nelle tecnologie della soggettività ellenistiche vi sono costrizioni, e si tratta pur sempre di agire sugli altri, ma non allo scopo di indurli a fare qualcosa. Quello che si

non significa stabilire relazioni con sistemi istituzionali o con un modello normativo valido per tutti, rendendo il proprio comportamento conforme a una regola dettata da un codice di buona condotta (va fatto per evitare di peccare, o perché siamo esseri razionali).

Infine, la conversione ellenistica – il fine teleologico – richiama un rivolgimento sul posto, una conversione immanente, che non ha nulla a che fare con la liberazione rispetto al corpo, o con la conoscenza di sé, ma mira piuttosto alla formazione di un rapporto compiuto con se stessi [Foucault 2003, 186]. Ma cosa significa rapporto “compiuto”? Significa ricondurre il proprio comportamento e gli eventi della propria vita a un ordine, un ordine *immanente*, inteso come *forma* da conferire alla propria vita piuttosto che come qualcosa di sorretto da valori trascendenti o condizionato dalle norme sociali. Si tratta, cioè, di fare del *bios* (non della *zōē*: della vita come proprietà degli organismi, ma piuttosto dell’esistenza come oggetto di *tekhnē* – ossia di un materiale essenzialmente mortale), il luogo di costituzione di un ordine che si tiene unicamente in virtù della sua coerenza interna. Come osserva Foucault, la vita che si ottiene grazie alla *tekhnē* non obbedisce a una regola, “ma obbedisce piuttosto a una forma, poiché quello che si deve conferire alla propria vita è uno stile di vita” [2003, 380], uno stile di esistenza che, eticamente, possiamo

vuole ottenere mediante la cura di sé è che chi ascolta riesca a costituire se stesso in modo compiuto. Come fa notare Foucault [2003, 400], per quanto nella città la presenza della legge sia pressante e diffusa, per un greco o un romano non è mai l’imperativo giuridico o religioso a poter dire cosa è necessario fare nel corso della propria vita. Detto questo, di fatto una simile direttiva poteva essere messa in opera da un numero limitato di individui (bisogna ad esempio affidare a dei subalterni la coltivazione della terra per potersi occupare di se stessi), un’élite colta, economicamente e politicamente privilegiata, che gode di superiorità statutaria e soprattutto di sufficiente tempo libero per praticare l’*otium*. E tuttavia, nonostante la discriminazione economica e la chiusura culturale, la cura di sé non si indirizza solo agli ambienti aristocratici ma si diffonde anzi progressivamente fra la popolazione. D’altra parte, con il Cristianesimo, a questa tendenziale universalizzazione corrisponde una estensione della prescrittività: la cura di sé si liberalizza ma diventa anche una morale obbligatoria.

contrapporre alla normatività morale. Come ricordato, l'estetica dell'esistenza si distingue dalle morali orientate verso il codice giuridico-morale.

Possiamo riassumere queste caratteristiche del dispositivo di soggettività ellenistico mediante l'invito a fare della propria esistenza un'opera d'arte. E tuttavia: qual è il rapporto fra la dimensione etica e questo obiettivo di ordine estetico? Come si conferisce valore estetico alla propria vita?

È possibile chiarire questo punto anzitutto *a contrario*: vivere esteticamente non significa instaurare una relazione epistemica con se stessi (con la propria *anima*) allo scopo di scoprire qualcosa di celato (e perciò rivelativo di sé), o interpretare i propri desideri e abiurarli al fine di ripristinare un contatto originario con un sé purificato. Non riguarda nemmeno il sé ma la vita, o meglio il modo di vivere. Non si tratta di liberare qualcosa di represso in noi, ma di stabilire cosa fare della libertà di cui si dispone, ossia di impegnarsi in una pratica della libertà. Non un sé a cui rinunciare ma un sé da creare, da creare come un'opera – solo che il termine “opera”, qui, va inteso in senso artigianale piuttosto che artistico, come qualcosa che ha valore perché prodotto da una buona *tekhnē*. L'artista stesso è in primo luogo un artigiano, così come l'arte è anzitutto opera, ossia frutto di un'operazione. Non rivelare il nascosto, ma radunare/ricapitolare/riaggregare il visibile – i gesti e le esperienze.

Prendiamo come esempio negativo (di mancata costituzione di un sé) lo *stultus*, ossia colui che è aperto a tutte le spinte e a tutte le opinioni, disperso nel tempo, incapace di evitare che la propria vita scorra via senza unità. Ora, uno dei modi di evitare questo stato consiste nel ricorrere a determinati esercizi terapeutici. Fra questi, un posto centrale spetta alla meditazione sulla morte. Per i greci e i latini la *meditatio* sulla morte non significa affatto pensare che prima o poi si deve morire. L'assunzione della mortalità fa invece riferimento all'esperienza della morte come possibilità anticipata mentalmente, che ci mette nella situazione di qualcuno che sta morendo o che sta vivendo i suoi ultimi giorni. Questo ci consente di gettare uno sguardo retrospettivo sull'insieme della vita vissuta, che viene a de-finirsi nella sua irriducibile fisionomia. Mediante la morte, in altre parole, la vita – delimitata e iscritta entro una storia finita – acquisisce uno svolgimento unitario, in opposizione a quel-

la dispersione di possibilità slegate e isolate propria di chi – come lo stolto – è gettato nelle situazioni che di volta in volta gli si presentano³.

Ma non si tratta solo di questo. Come chiarisce Seneca rivolgendosi a Lucilio nella lettera 12, si tratta di vivere ogni giornata come se vi trascorressero non ventiquattro ore, e nemmeno un intero mese, o un intero anno, ma addirittura tutta quanta la vita. Seneca invita infatti Lucilio a considerare ogni ora della giornata che sta vivendo come una specie di età della vita, in modo che, quando si giunge a sera, sarà come il momento in cui si giunge alla fine dell'esistenza. Non si tratta di pensare “potrei morire oggi”, ma di organizzare e mettere alla prova la propria giornata. Come spiega Foucault [2003, 427], tale esercizio consente di adottare una sorta di visione istantanea e dall'alto della propria vita al momento presente⁴. Così, considerando se stessi in punto

³ La fuoriuscita dalla *stultitia*, peraltro, benché connessa a tali svariati esercizi, non potrà avvenire in totale solitudine dell'individuo, ma richiederà un intervento terapeutico. La terapia del maestro, però, non consiste nell'invitare il soggetto ad acquisire sapere su di sé, quanto nel modificare il modo di essere del soggetto a cui si rivolge. Il maestro non conduce verso il discorso vero *su se stessi*; è il soggetto che deve diventare soggetto di verità. Ma una verità che è quella dei discorsi che gli sono stati proposti, *non* la verità su di sé che deve essere confessata. E naturalmente la questione che si pone a questo punto è quella della legittimità del maestro come fonte di conversione e garanzia della veridicità dei discorsi che, in forma di dotazione, dovranno essere assimilati. Chi si trova nella posizione di aiutarmi a uscire dalla stoltezza, a provocarmi nella mia condizione? E in virtù di quale atto? È qui che incontriamo quella peculiare etica del rapporto verbale con l'altro che Foucault rinviene analizzando il concetto di *parrësia* [2003, 330-367]. Su questo aspetto mi permetto di rinviare a Sparti 2005b.

⁴ Per questo occorre fare della vecchiaia “quel punto di polarizzazione che permette di orientare la vita all'interno di una sola unità” [2003, 115]. Si tratta di una vecchiaia ideale, che ci si fabbrica da sé e in vista della quale ci si esercita. Di nuovo, lo scopo non è costituirsi come oggetto di conoscenza, ma avere una forma di tensione vigile per poter procedere verso la propria meta. Come chiarisce Foucault affrontando questo stesso tema nel corso del 1983 [Foucault 1983], anche i cinici legano l'arte dell'esistenza alla vera vita (*alethes bios*) e all'atto del parlar franco (*parrësia*). Solo che qui all'impegno e alla presenza del soggetto nelle parole che proferisce si aggiunge l'idea supplementare del rischio corso dal soggetto, la cui franchezza può costargli la libertà o la vita. Nel caso dei cinici, in altre parole, la verità non è quella soggettiva o morale (opposta alla verità pubblica o al

di morte, diventa possibile giudicare tutte le azioni che si stanno per compiere in base al loro valore intrinseco. A partire dalla cesura della morte, in altre parole, la giornata o la vita potrà apparire nella realtà del suo valore. Che cosa valga quello che sto facendo potrà esserci rivelato solamente se lo sto pensando come fosse l'ultima cosa in cui mi trovo impegnato, in assoluto. E grazie a questa specie di sguardo della morte che viene portato su ciò di cui ci si sta occupando, possiamo valutare se sia necessario dedicarsi a un'occupazione moralmente più importante, in modo da porsi in ogni istante nella situazione migliore per morire.

4. *Bellezza e perfezionismo morale*

Torniamo alla nostra domanda: cosa significa allora vivere una vita bella? Qualcosa risulta bella quando *appare tale*, quando appare tale a qualcuno. Sotto questo profilo, le arti dell'esistenza suggeriscono di conferire alla propria vita una forma, di dare forma alla propria *condotta*, ossia di stilizzarla in modo tale da lasciare ai posteri qualcosa di ammirevole. Si tratta pertanto di un'etica personale, relativa alla relazione a se stessi, una etica che accetto – e perseguo – in modo consapevole per la bellezza dell'esistenza. Non abbiamo a che fare con una *condizione* quanto con un *processo* di soggettivazione; un processo da perseguire nel tempo mediante tecniche ed esercizi da praticare quotidianamente. In fondo, a cosa preparano le pratiche di preparazione alla vita? Non alla salvezza o all'immortalità ma – all'interno di un'economia completamente diversa da quella platonica e cristiana – ad andare verso la propria perfezione.

Può essere utile riprendere qui in considerazione alcune osservazioni che Stanley Cavell [1988] ha dedicato al cosiddetto “perfezionismo morale”. Se-

mentire), ma la verità a se stessi, qualcosa di simile alla coerenza e all'integrità, perseguita coraggiosamente e senza compromessi. Si tratta di un atto di coraggio perché la possibilità di astenersi dal vivere così sussiste, ma il cinico corre il rischio di vivere secondo i suoi principi fino al punto da destare scandalo e da risultare martire della vera vita.

condo una concezione largamente diffusa, l'ideale del perfezionismo consisterebbe nel favorire pochi eletti, destinati a raggiungere un traguardo predeterminato. Nella definizione offerta da Rawls [1982], ad esempio, il principio di perfezione esorta la società a organizzare istituzioni destinate a precisare come dovere e obbligo di tutti gli individui quello di massimizzare la realizzazione dell'eccellenza umana nelle arti, nelle scienze e nella cultura in genere. Il perfezionismo che Cavell rintraccia in Nietzsche è tuttavia ben diverso (anche Foucault fa riferimento a Nietzsche, [Foucault 1982, 265]): rifiuta ogni teleologia e si basa sull'idea di perfettibilità (più che di perfezione), la quale presuppone lo sdoppiamento fra un io attuale e un io ulteriore, un io ancora da ottenersi. La metafora dello sdoppiamento è sia temporale (l'io ottenibile), sia spaziale, poiché l'io ulteriore implica l'idea della prossimità. In breve, perfezionista è l'individuo che si muove da una condizione presente a un'altra condizione ancora da ottenersi. Tale spostamento di condizioni non implica il rifiuto o il diniego di ciò che si è stati – pur nella consapevolezza della sua imperfezione –, perché la condizione precedente era stata, almeno in una certa misura, voluta (dal sé precedente).

Così ciascuno stadio di questo processo è insieme finale e transitorio. È finale perché rappresenta una condizione voluta e ricercata: una condizione che, quando vissuta come stato dell'io, non poteva essere trascesa. È però anche transitoria o provvisoria, perché destinata ad essere oltrepassata. L'esortazione di Nietzsche a “diventare ciò che si è” (riproposto quale sottotitolo di quello che sarebbe stato l'ultimo libro da lui scritto, *l'Ecce homo*) assume un senso coerente interpretandola proprio in senso perfezionista, come allusione a un compito da realizzare: quello di dare forma ai propri abiti comportamentali. Si tenga presente anche l'aforisma 335 de *La gaia scienza* [Nietzsche 1965] laddove il diventare ciò che si è viene collegato alla *creazione di sé*: una creazione che poco prima (aforisma 290) Nietzsche aveva paragonato a una rara virtù estetica: appunto la capacità di *dare uno stile* al proprio modo d'essere, fabbricando una identità ben riuscita. L'importante non è scoprire finalmente la propria vera identità, ma trovare un senso e un valore nel proprio divenire, assegnandovi una prospettiva, fabbricando continuamente un'opera,

rivelandola frutto di un gusto. *Voler* diventare ciò che *di fatto* diventiamo (e non volere invece qualcosa *da* ciò che diventiamo, qualcosa di supplementare o essenziale da estrarvi), ecco l'obiettivo cruciale⁵.

5. *Alcuni fraintendimenti*

Come è spesso avvenuto, le ultime riflessioni di Foucault, quando non ignorate, sono state fortemente fraintese e accusate di predicare un nostalgico ritorno ai greci, di coltivare un culto di sé, e di rivendicare un amoralismo narcisistico ed estetizzante. Cerchiamo di dissipare tali fraintendimenti chiarendo meglio la posizione di Foucault.

Partiamo dal presunto “ritorno ai greci”. L'indagine storica sulle pratiche della soggettività rappresenta per Foucault anzitutto un espediente metodologico: quello di analizzare un periodo in cui le diverse tecnologie del sé non si erano ancora sovrapposte e confuse, e dunque potevano essere meglio studiate. In secondo luogo, il metodo genealogico praticato da Foucault si fonda su presupposti del tutto contrari a qualsiasi ritorno alle origini: esso parte da ciò che attualmente ci preoccupa o fa problema, per poi andare a ricostruire i luoghi di insorgenza di questa o quella problematica. Foucault sa

⁵ Questo tentativo di applicare alla vita stessa l'ideale greco del bello-buono (*kalon kai agathon*), questa forma di perfezionismo, si ritrova prima nel Rinascimento descritto da Burckhardt, benché in un contesto intellettuale, e poi nel dandismo. A questo proposito Foucault [1982, 265, 273; 1984a, 16] cita Baudelaire, il quale negli scritti “Dell'eroismo della vita moderna” (in *Salon*, del 1846), e “Il pittore della vita moderna” (studio su Consantin Guys del 1863) [Baudelaire 1981, 178-313], offre alcune considerazioni sul dandismo, sulle sue affinità con lo stoicismo e sull'arte di crearsi e di fare della propria vita qualcosa di originale. Una lettura più “sperimentalista” di Foucault potrebbe connettere l'idea del lavoro su di sé nel corso della propria vita, al tentativo di differenziarsi da sé, di opporsi a quello che si è già, non per diventare finalmente ciò che si è, ma per sperimentare quotidianamente – e lottare contro – i propri limiti, un esercizio che evoca l'improvvisazione e il jazz (su quest'ultimo aspetto, mi permetto di rimandare a Sparti, 2005).

bene (e dichiara esplicitamente) che la morale greco-romana – oltre ad essere fondata su relazioni asimmetriche improponibili oggi (l'estetica dell'esistenza riguarda infatti una elite colta dell'aristocrazia greco-romana) – è estinta, ed è semplicemente impossibile resuscitarla. Sarebbe dunque puerile attribuire a Foucault – che spese i suoi sforzi nel fare la diagnosi e la genealogia delle possibilità aperte nel e dal presente – il tentativo di fare rivivere la morale antica, quasi fosse un'alternativa seducente per l'etica contemporanea, o come se fosse possibile annullare duemila anni di pratiche che hanno modellato persino i nostri corpi. Ciò non toglie che egli considerasse uno degli elementi dell'etica greco-romana – l'idea di un lavoro da realizzare sulla e nel corso della propria vita – qualcosa suscettibile di riacquistare un suo significato e una sua attualità, un uso possibile, e perciò sottolineasse: “Eppure, proprio la costituzione di una tale etica è un compito urgente, fondamentale”, probabilmente anche perché la nostra situazione (o meglio: il nostro quadro problematico) oggi è per certi versi simile a quella ellenistica: abbiamo bisogno di un'etica, ma non si crede a una morale prescritta su basi religiose o giuridiche, o fondata sul sapere scientifico [1982, 259]. Come chiarisce ancora Foucault in una intervista rilasciata poco prima della morte [1984b, 21]:

Longtemps certains se sont imaginé que la rigueur des codes sexuels, dans la forme que nous leur connaissions, était indispensable aux sociétés dites 'capitalistes'. Or, la levée des codes et la dislocation des interdits se sont faites sans doute plus facilement qu'on n'avait cru (ce qui semble bien indiquer que leur raison d'être n'était pas ce qu'on croyait); et le problème d'une éthique comme forme à donner à sa conduite et à sa vie s'est à nouveau posé. En somme on se trompait quand on croyait que toute la morale était dans les interdits et que la levée de ceux-ci résolvait à elle seule la question de l'éthique.

Un'ulteriore obiezione a Foucault, di taglio sociologico, potrebbe essere la seguente. La “proposta” di Foucault, nell'attuale ideologia neoliberista del capitalismo avanzato, sarebbe pienamente accettata, ma non come etica volta a problematizzare ciò che si è, quanto, paradossalmente, come parte delle strategie di integrazione sociale. Assistiamo infatti oggi all'estetizzazione della

vita quotidiana (al fatto che i prodotti di consumo e la logica del mercato non solo si rivolgono con enfasi alla nostra quotidianità, non solo la rappresentano, bensì la riproducono determinandone gli stili e i modi), un fenomeno che Foucault, all'inizio degli anni '80, non poteva conoscere. Aspetti confinati alla dimensione artistica passano oggi nello stile di vita attraverso la moda, l'infinita cosmesi e il nuovo inventario di attenzioni necessarie affinché il nostro corpo risulti degno di essere ammirato. Fra le caratteristiche salienti dell'estetizzazione del quotidiano, vi è anche l'implosione dei confini fra diversi tipi di esperienza precedentemente separate (lavoro, consumo, sport, divertimento amalgamate in una singola attività di shopping perpetuo). Le esperienze diventano così qualcosa che si consuma, e la vita stessa appare una gigantesca collezione di sensazione belle o forti o nuove. Abbiamo raggiunto il punto in cui l'estetica delle apparenze e l'ostentazione di marchi idealizzati – che recepiamo come bersaglio passivo, sotto l'influenza delle agenzie di estetizzazione diffusa come le case di moda – ha afferrato completamente la nostra vita. In questo quadro, non è nemmeno più la soddisfazione del bisogno la forza propulsiva del consumo, ma una diversa economia psichica: il capriccio, il togliersi la voglia: bambinesco, insaziabile. Un desiderio che non trova gratificazione finale ma si perpetua a piccole dosi, e che deve essere – al pari dei nostri gusti – periodicamente aggiornato.

Cosa potrebbe rispondere Foucault? Intanto per Foucault l'estetica non è un punto di partenza o un oggetto di consumo, bensì un lungo processo di autoscoperta, di confronto con sé, con gli altri, con il mondo e con determinati principi. In questo senso Foucault non separa la componente estetica (peraltro mai ricondotta alla pura soddisfazione di apparire, apparire in linea con quanto la moda impone) da quella etica, di sviluppo di un lavoro su di sé nel corso della vita. Nell'odierna gestione delle apparenze non vi è alcun lavoro etico (cfr. il commento ironico già da Foucault in Foucault 1977, 139). A questo proposito può essere utile tracciare la distinzione fra *Erlebnis* ed *Erfahrung*. L'esperienza che facciamo oggi corrisponde a una collezione di *Erlebnisse*, un'esperienza "superficiale", anche in ragione della molteplicità degli stimoli a cui siamo sottoposti, un'esperienza frammentaria e volatile attraver-

sando la quale – persino quando avvertiamo piacere, o crediamo di vivere un sogno a occhi aperti – impariamo ben poco. E che anzi riduce la capacità di riflettere sui fini delle pratiche nelle quali si è coinvolti (l’estetizzazione del quotidiano può essere considerato un rituale diurno volto a esorcizzare l’impegno etico: gli oggetti, la moda, i locali, le marche esistono precisamente per risolvere l’angoscia del non sapere che cosa si vuole), producendo una atrofia della capacità – per dirla con Foucault – di trasformarsi. Quest’ultimo aspetto – uscire trasformati da un’esperienza – ci avvicina al termine *Erfahrung*, che non è solo un procedere attraverso la vita; rinvia anche alla capacità di riconsiderare quello che si è diventati alla luce di quanto vissuto. Un’esperienza, in altre parole, contrassegnata dalla virtù di rivisitare e connettere fra loro le situazioni alle quali la vita ci espone, articolandole in un’etica personale.

Veniamo alla questione del culto di sé, di un sé liberamente capace di autocostruirsi. Anzitutto Foucault non ha mai nascosto che la sua analisi dei processi di soggettivazione di epoca ellenistica fosse complementare – e non alternativa – tanto all’analisi delle tecnologie del sé cristiane quanto alle analisi sul potere e sul dominio, sulla sorveglianza punitiva e sullo sguardo clinico. “L’opposizione è non tanto quella che sussiste tra la tolleranza e l’austerità, ma quella che si stabilisce tra una forma di austerità legata a un’estetica dell’esistenza, e altre forme di austerità legate invece alla necessità di rinunciare a sé mettendosi a decifrare la propria verità” [1982, 276]. Per Foucault appare importante definire la distinzione fra tecnologie del sé e tecnologie disciplinari, ma anche sottolineare come questi diversi tipi di tecniche non operino in opposizione o in isolamento le une rispetto alle altre. Al contrario, è importante considerarne l’interazione e l’interdipendenza, identificando, tramite esempi specifici, la superficie di contatto su cui si annodano il modo di condurre gli uomini e il modo in cui essi, a loro volta, si governano e autocostruiscono, ossia la piega dei processi di soggettivazione sull’insieme di procedure di assoggettamento, “il punto in cui le tecniche di dominio degli individui gli uni sugli altri ricorrono a processi attraverso i quali l’individuo agisce su di sé e, rispettivamente, i punti in cui le tecniche del *self* vengono integrate in strutture di coercizione” [1993, 203].

A questo proposito, va sottolineato che gli esempi e gli ambiti di vita discussi da Foucault hanno in sé ben poco di *direttamente* estetico, investendo l'insegnamento, l'arte di governare il corpo (dietetica), la casa, la proprietà agricola e la cerchia familiare, l'amore (erotica): sono questi gli ambiti entro cui, all'epoca considerata, viene attualizzata la pratica di sé [2003, 143]. Ambiti che, avendo di mira l'"economia" e il modo di occupare il proprio posto nella polis, consentono di lasciare in eredità ai posteri una reputazione di eccellenza. Le arti dell'esistenza sono estetiche tanto quanto sono disciplinari. E in fondo non dimentichiamo che le pratiche intorno alle quali si articolano le tecnologie del sé non sono inventate dall'individuo, ma sono piuttosto suggerite e proposte dalla cultura in cui egli opera.

Le considerazioni di Foucault, infine, rappresentano un tentativo di *rimuovere* l'illusione secondo cui il *self* corrisponde a un nucleo sepolto in noi che si tratterebbe di liberare. Egli sostiene una visione diametralmente opposta a quella talvolta rivendicata dai cosiddetti "movimenti di liberazione", volti a ripristinare o riscoprire il contatto con la propria vera natura [1988a, 2]. Per questo egli si affretta sempre a distinguere l'etica come estetica dell'esistenza, o le "arti esistenziali" – che rimandano ai modi con cui gli uomini si costituiscono quali soggetti morali facendo "della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile" [1984a, p. 16] – dal fatto di conoscere la verità su di sé, sulla vita, sul corpo, sul desiderio, sulla natura; e la collega alle pratiche di *trasformazione* di sé, alla creatività piuttosto che all'autenticità [1982, 265] o al disvelamento. Foucault dichiara esplicitamente di essere stanco di espressioni "che oggi impieghiamo costantemente, e che ritornano incessantemente nei nostri discorsi – come per esempio le espressioni 'ritornare a se stessi', 'liberare se stessi', 'essere se stessi', 'essere autentici', e così via"⁶. Concludendo: "ritengo non vi sia di che essere molto fieri degli sforzi attualmente compiuti per restaurare un'etica del sé" [2003, 222]. Per Foucault, si tratta non di attribuire autenticità al genere di relazione che un individuo ha con se stesso, riconducendolo al gioco del vero e del falso,

⁶ Si pensi ad esempio all'esistenzialismo: cercare se stessi equivale a fare della propria vita qualcosa di più autentico, differenziarsi dagli altri [Foucault cita Sartre, 1982, 265].

quanto invece di ricondurre il genere di relazione che abbiamo con noi stessi a un'attività creativa [1982, 274]. Rinunciando all'illusione che vi sia qualcosa di essenziale da liberare, resta il compito di *inventarsi*, ossia di promuovere nuove forme di soggettività, liberandosi non *dal* potere o dallo stato o dai condizionamenti sociali, ma dal tipo di individualizzazione che tali istituzioni promuovono [1993, 244].

6. *Una tensione interna*

È necessario a questo punto sottolineare – oltre o contro Foucault – una tensione fra due aspetti che convivono nelle arti esistenziali: quello della trasformazione creativa e sperimentale, e quello della sovranità. Pur essendo entrambe riconducibili al *telos* del perfezionarsi mediante prove (il termine di Foucault è *epreuve de la vie*), nel senso che il rapporto compiuto con se stessi rappresenta il coronamento di una vita vissuta come prova permanente – prova nel senso di esperienza nel mondo mediante la quale ci scopriamo a noi stessi – mi pare esservi una tensione fra la pratica sperimentale della creatività (sul modello estetico-stilistico) e quella ascetica dell'austerità e dell'autocontrollo (sul modello giuridico-politico). Nel trattare le arti esistenziali Foucault sembra oscillare fra questi due aspetti. Nel primo caso ad essere saggiata e messa alla prova è la vita, non se stessi. Nel secondo è la sovranità su di sé, ossia la capacità di prendere dimora e di risiedere in se stessi, di essere padroni di se stessi – l'integrità e il coraggio di vivere all'altezza dei propri principi – ad essere decisiva, esercitando il controllo di sé ed evitando di lasciarsi trasportare dalla *hybris* e dagli eccessi.

Un possibile esempio del primo aspetto (quello generativo) è dato da quello che Foucault chiama il “libro-esperienza” [1981, 17-25], dove un'esperienza è appunto qualcosa da cui si esce trasformati. Come dichiara Foucault, “se dovessi scrivere un libro per comunicare ciò che ho già pensato, non avrei mai il coraggio di cominciarlo. Lo scrivo proprio perché non so ancora cosa pensare di un argomento che attira il mio interesse. Facendolo, il libro mi trasforma” [*idem*, p. 19]. “Uscire trasformati” significa non solo che, a conclusione

del lavoro, si possono stabilire nuovi rapporti con ciò di cui il lavoro tratta (la follia, il sesso, la verità...), ma anche ridefinire riflessivamente l'orizzonte entro cui chi scrive vive il proprio presente. Sotto questo profilo Foucault si autodefinisce uno sperimentatore, che non si chiede che cos'è l'etica o la storia, ma piuttosto chi è lo storico, e come deve trasformarsi nell'impegnarsi con il suo lavoro di storico o di filosofo morale⁷. Si tratta di un punto – questo della riflessività sperimentale, e dell'apertura rispetto alla pratica nella quale si è impegnati – sul quale Foucault è ritornato diverse volte, e che Foucault [1988b, 9] sostiene valere non solo rispetto all'esercizio della scrittura ma anche rispetto alle relazioni affettive e rispetto alla vita in generale.

Un esempio del secondo aspetto lo si può desumere in relazione al comportamento sessuale. Nell'ellenismo il paradigma dell'austerità e del controllo di sé comporta una neutralizzazione della dimensione del gusto e del desiderio (contano solo gli atti, il piacere è accessorio), in paradossale affinità con il modello cristiano, in cui il desiderio (pur svolgendo concettualmente un ruolo cruciale) deve essere soppresso in maniera tale che gli atti diventino qualcosa di neutro finalizzato alla sola procreazione. In entrambi i dispositivi l'idea di ricavare piacere dallo svolgere una pratica o di godere nel perseguire una forma sperimentale di ricerca – in cui provo piacere sia nel risultato che nell'attività che conduce ad esso – appare estranea, così come estranea è l'idea di scoprire qualcosa di sé attraverso la sperimentazione di una situazione inattesa (in fondo il sesso è una situazione nella quale si perde il controllo, un momento che rivela la nostra vulnerabilità, e dunque una fonte di vergogna per chi persegue la sovranità)⁸.

Ho usato il termine “tensione” poiché, come spiega bene Hannah Arendt, “Se fosse vero che sovranità e libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'au-

⁷ Un secondo esempio offerto da Foucault [1985] è quello dell'essere omosessuale. Questo non va confuso con un tratto psicologico, rinviando piuttosto a un modo di vita, modo di vita – però – che, in quanto ancora a venire e anzi improbabile, va formato, o inventato, *non* scoperto.

⁸ Solamente nel modello cinese di comportamento sessuale a contare è il gusto: gli atti vengono differiti per intensificare e prolungare il piacere [Foucault 1982, 271].

tosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con le condizioni da cui l'agire generativo trae la sua forza e le sue potenzialità" [1997, 173]. Per questo, sempre secondo Arendt, occorre accettare come elementi non patologici la sorpresa e gli sviluppi inattesi, ossia la *mancanza di* sovranità, quali condizioni della vita associata e relazionale.

7. *In che senso si può sostenere che la nostra identità è come un'opera d'arte?*

Mi sembra opportuno concludere con una dichiarazione rilasciata da Foucault in un'intervista: "Quello che mi colpisce, è il fatto che nella nostra società l'arte sia diventata qualcosa che è in relazione soltanto con oggetti, e non con gli individui, o con la vita. (...) Ma perché la vita di tutti gli individui non potrebbe diventare un'opera d'arte? Perché una lampada o una casa potrebbero essere un'opera d'arte, ma non la nostra vita?" [1982, 264-265]. Ebbene, perché una lampada e non la vita?

Per un difetto di proprietà dell'"oggetto" vita rispetto ad altri oggetti estetici? Riflettiamo. La vita non è un artefatto, ma è comunque il prodotto di un fare umano, e non vedo difficoltà ad accettare l'idea che l'insieme degli oggetti ai quali ci rapportiamo con un atteggiamento estetico sia più ampio degli oggetti creati con intenzione artistica. Si tratta allora di un difetto collegato alla percezione? È più facile visualizzare la lampada della vita (la si può cogliere in una immagine?). Forse. Il punto di Foucault è che viviamo in una cultura in cui il giudizio estetico non si estende (più) alla condotta di vita, laddove in epoca ellenistica la principale opera d'arte di cui occorre prendersi cura – la principale area a cui applicare valori etici ed estetici – era quella della nostra esistenza.

Nell'epoca della cultura visuale si pone grande enfasi sull'oggetto fisico finito, e sui luoghi per venerare tali prodotti finiti: i musei. In tale contesto domina l'estetica della perfezione (da *perficere*: completare, finire, portare fino in fondo), basata sul paradigma dell'opera compiuta e composta, struttura che può essere staccata dalle sue condizioni di produzione (e ricezione). Adottando tale estetica come criterio, la processualità della vita e dell'agire umano

non risulta che una pallida imitazione del monumento di bellezza – della perfezione – offerta dall'opera prodotta. Ma vi è una bellezza anche dell'incompiuto, ed è questa bellezza grezza che può essere assunta come un criterio di valutazione dell'esistenza (nelle parole di Foucault, il *bios* “come materiale di un'opera d'arte estetica è qualcosa che mi affascina” [1982, 263])⁹.

Nella sua analitica della condizione umana, Hannah Arendt sottolinea la differenza fra produzione e azione. Il lavoro produttivo – la fabbricazione – è caratterizzato dalla prevedibilità (vi sono procedure che standardizzano i processi di lavoro, i quali hanno un inizio e una fine definiti [1997, p. 102]), nonché, in quanto attività rivolta alla produzione di oggetti (per esempio una lampada), da un termine e una esteriorità. Diversamente l'*agire*, che si installa in – e instaura – un mondo di relazioni umane, ha natura non circoscrivibile, poiché le conseguenze di quello che facciamo non dipendono da noi e, inserendosi in un tessuto relazionale, non sono conosciute in anticipo¹⁰.

Ora, nelle attuali società post-industriali questo mi pare tanto più vero: le cerchie sociali a cui apparteniamo sono molteplici e differenziate (grazie alla mobilità geografica, affettiva, lavorativa), circostanza che ci obbliga ad andare incontro a un numero imprecisato di de- e ri-socializzazioni. La crescente instabilità dei modelli di riferimento, in altre parole, ha reso precaria

⁹ L'estetica contemporanea sta iniziando a riconoscere e ad elaborare categorie sganciate dal paradigma dell'opera come oggetto fisico finito e durevole, anche in virtù della diffusione di oggetti effimeri, di performances, di installazioni e opere che hanno una durata di processo [cfr. Genette 1998].

¹⁰ Nell'azione è peraltro contenuta la nozione più originaria di causalità come prendere l'iniziativa, come “dare inizio a”. Ed è tale potenza del cominciare – la natura instauratrice dell'azione – che per Arendt definisce l'*agire* umano come libertà: potere di iniziare qualcosa di nuovo, inizio che non comprende in sé un fine e risulta dunque sorprendente. Noi siamo esseri mortali, ma siamo anche esseri venuti al mondo mediante una nascita, una contingenza assoluta alla quale reagiamo, o rispondiamo, prendendo l'iniziativa [Arendt 1997, 128]. Proprio perché noi siamo stati “novità” (nascendo in un mondo che ci preesisteva) possiamo attualizzare tale potenziale dando vita a qualcosa di nuovo. Ed è “nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti” [Ivi, 129]. In questo senso l'inizio ha propriamente qualcosa di sperimentale che richiama una delle dimensioni dell'etica esistenziale sottolineata da Foucault.

la formazione di un'identità stabile. La nascita non determina più la nostra destinazione come un piano di vita globale. Non più data per nascita o in base ai rapporti familiari o dalla comunità di appartenenza, l'identità diventa più accidentale e provvisoria. Oltretutto, le esperienze che facciamo non si sommano sempre armoniosamente le une con le altre, ma si ibridano, e a volte entrano in conflitto. Di conseguenza, l'individuo, oggi, guarda più indietro che avanti, tracciando retrospettivamente connessioni fra le contingenze e le circostanze della vita. Di qui il compito di comporre una mobile biografia, di dotare le esperienze a cui siamo esposti di coerenza narrativa, instaurando legami fra episodi separati – e ordinandoli o quantomeno orientandoli in modo significativo. In sintonia con quanto facevano i seguaci del dispositivo ellenistico di soggettività, nel fare esperienza, ci domandiamo riflessivamente dove queste si situano nella nostra vita – e chi noi siamo diventati alla luce delle esperienze fatte.

Come ha scritto a questo proposito l'antropologo Victor Turner, con una osservazione che ci rimanda a quanto scritto sulla differenza fra *Erlebnis* ed *Erfahrung*: “l'esperienza è incompleta, a meno che uno dei suoi momenti non sia (...) un atto creativo di retrospezione, nel quale agli eventi e alle parti dell'esperienza viene attribuito un significato (...). L'esperienza è dunque sia un 'vivere attraverso' che un 'pensare all'indietro'” [Turner 1986, 43-44]. Il problema non consiste nel sapere *chi* siamo, ma nello stabilire *come* ci situiamo in rapporto alla molteplicità delle situazioni a cui siamo esposti. Questo aspetto compositivo, peraltro, non deve ingannare: pur delineando una biografia univoca, la narrazione o stilizzazione non compone un'unica biografia vera, tanto meno un racconto seriale che nella sua serialità appare predestinato a diventare via via più completo, poiché, mutando imprevedibilmente gli episodi a cui siamo esposti nel corso della vita, interrompendosi l'autoimmagine di sé da noi data per scontata e mutando altrettanto imprevedibilmente il punto di vista alla luce del quale si narra, il rapporto fra centro e periferia dell'identità è destinato a ridisegnarsi¹¹.

¹¹ Una questione che qui emerge è la seguente: quando è che il mio praticare una esistenza è andato a buon fine, e quando invece fallisce? E poi inoltre – metadomanda – a cosa è

8. *Conclusione*

Vi sono diverse ragioni che possono aver attirato Foucault verso il dispositivo ellenistico. Il suo interesse per l'escluso e l'infame, ossia per le pratiche emarginate dai discorsi socialmente e culturalmente dominanti (in termini benjaminiani, si tratta di salvare il potenziale di futuro racchiuso nel passato). L'idea dell'etica come un lavoro su di sé da realizzare nel corso della propria vita, sperimentando quotidianamente i propri limiti. E la circostanza che si tratta di un dispositivo di soggettività legato alla creatività piuttosto che al desiderio di conoscere i propri segreti intimi.

In conclusione, mi sembra che la riflessione più tarda di Foucault sia al tempo stesso un tentativo di problematizzare l'obbligo e la funzione del dire il vero su di sé nelle due forme ermeneutica (cristiana) e scientifica (moderna), e un tentativo di valorizzare altre strategie, fra le quali alcuni aspetti dell'etica come estetica dell'esistenza troppo rapidamente esiliati. In che *cosa* questa valorizzazione consista esattamente non è facile da determinare, essendo il quadro dell'etica di Foucault un quadro incompiuto e di taglio non normativo. Gli elementi che Foucault offre sembrano però indicare non tanto una liberazione *da* qualcosa (il potere) o *di* qualcosa (la propria vera identità), quando piuttosto un'etica come pratica della libertà e della trasformazione di sé.

dovuto il potere di attrazione della congruenza stilistica (che in un altro mondo possibile potrebbe lasciarci indifferenti)? Al rischio di farsi sedurre da una formula, potremmo concepire il predicato "riuscita" (una identità riuscita, o una vita "composta" o stilizzata in modo riuscito) nel senso estetico di "dotata di una forma esemplare". D'altra parte, se è vero che, grosso modo, l'esemplarità la riconosciamo "immediatamente", dire questo non basta. Diverse comunità potranno essere condotte a riconoscere diversi aspetti come eccellenti o esemplari, a seconda dei propri criteri di rilevanza. Prendendo come esempio il caso-limite dell'opera d'arte contemporanea, ci si rende conto che non vi è un'unica norma stilistica di riferimento per riconoscere quando un lavoro è dotato di congruenza esemplare; anzi, l'incongruenza può valere tanto quanto la congruenza.

Riferimenti bibliografici

ARENDT, H.,

1997 *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.

BAUDELAIRE, C.

1981 *Scritti sull'arte*, Einaudi, Torino.

CAVELL, S.,

1990 *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of emersonian perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago.

FOUCAULT, M.

1977 *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.

1981 *Colloqui con Michel Foucault*, 10/17 Cooperativa editrice, a cura di A. Trombadori, Salerno.

1982 "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, trad. *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 257-281, ora in M. Foucault, *Dits et Ecrits (1954-1988)*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, vol. IV.

1983 *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, seminario tenuto alla California University Berkeley nell'autunno del 1983, trascrizione privata a cura di Pearson; trad. *Discorso e verità*, Donzelli, Roma, 1996.

1984a *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'usage des plaisirs*, 1983; trad. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984.

1984b "Le souci de la vérité", propos recueillis par François Ewald, *Le magazine littéraire*, pp. 18-23.

1985 "Uno stile di vita", *Alfabeta*, n. 68, ora in Foucault 1994.

1988a "The ethic of care of the self as a practice of freedom - An interview with Michel Foucault on January 20, 1984", in J. Bernauer, D. Rasmussen (a cura di), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge (Mass.), ora in M. Foucault, *Dits et Ecrits*, op. cit.

- 1988b “*Technologies of the Self*”, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self*, Tavistock Publication, London 1988.
- 1993 *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, coppia di seminari tenuti al Dartmouth College, Berkeley, autunno 1980, trascrizione a cura di M. Blasius, ora in “*Political Theory*”, 2, 1993, pp. 198-227.
- 1999 Soggettività e verità, in Id., I corsi al Collège de France. I riassunti, Feltrinelli, Milano.
- 2003 *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981/1982*, Feltrinelli, Milano.

GENETTE, G.

- 1998 *L'opera dell'arte*, 2 voll, Bologna, Clueb.

NIETZSCHE, F.

- 1965 *La gaia scienza*, in Id., *Opere complete*, vol. 2, t. 2, Milano, Adelphi.

RAWLS, J.

- 1982 *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli.

SPARTI, D.

- 2005a *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nella vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.
- 2005b “*Come si diventa ciò che si è. Soggettivazione, verità ed etica dell'esistenza in Michel Foucault*”, Aut-Aut, numero 324, gennaio-febbraio.

TURNER, V.

- 1986 *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino.

LIBRI IN DISCUSSIONE



Eugène ATGET *Notre Dame* (1925)

Massimo Pendenza

I paradigmi del capitale sociale

Nel libro di R. Putnam, *Bowling Alone* (tr. it. *Capitale sociale e individualismo*) centrale è il concetto di capitale sociale [CS] e interessante il modo in cui è interpretato e impiegato nell'analisi dall'autore. Nel complesso, si tratta di un concetto che ha conosciuto una rapida e diffusa notorietà nel mondo, tanto da travalicare il ristretto ambito accademico e divenire tema di discussione in molti ambienti culturali. Nel suo uso più comune, il concetto di CS si traduce in quella risorsa impiegata dagli individui per conseguire propri scopi (da qui anche la sua definizione di capitale) in comune con gli altri. Sotto questo aspetto, il CS si presenta come un collante sociale capace di limitare i rischi connessi al dilemma dell'azione cooperativa e far conseguire risultati comparativamente migliori di quelli ottenibili da comportamenti non collaborativi.

Il primo a impiegare sistematicamente il concetto di CS è stato Pierre Bourdieu, verso la metà degli anni Settanta [1977, ma soprattutto 1980 e 1986]. Tuttavia è con James S. Coleman che esso acquista ampia notorietà e si diffonde. Inizialmente adoperato per rendere conto del miglior rendimento scolastico degli studenti delle scuole medie cattoliche e private americane rispetto a quelle pubbliche e laiche [Coleman e Hoffer 1987], il CS venne successivamente ripreso da questo autore, prima in un articolo del 1988 in cui viene presentato come mezzo per la creazione di capitale umano [1988], poi come titolo a sé in uno dei capitoli della sua opera fondamentale: *Foundations of Social Theory* [Coleman 2005]. È in questo contesto, però, che egli ne smentisce la paternità affermando come il termine fosse già stato introdotto qualche anno prima dall'economista G. Loury [1977] in un lavoro sull'educazione dei bambini (solo in nota cita Bourdieu). Altri autori, però, ad esempio E. Ostrom e T. K. Ahn [2003], sono tuttavia concordi nello spostare ancora

più indietro la data di nascita del termine, addirittura fino all'inizio del Novecento nei lavori di L. J. Hanifan [1920], e di indicare, oltre a G. Loury, anche J. Jacobs [1969] e T. W. Schultz [1961] quali storici interpreti del CS.

Da Coleman in avanti, il concetto di CS ha conosciuto una crescente quanto inaspettata fortuna tanto negli Stati Uniti quanto in Europa. In Italia, lo stesso ha fatto il suo ingresso una decina di anni fa grazie alla traduzione di un lavoro di Putnam [1993a] sull'efficienza delle amministrazioni regionali italiane e di Fukuyama [1996] sulle abitudini etiche trasmesse. Da quel momento in poi anche nel nostro paese si sono moltiplicati i contributi, che, se da una parte hanno favorito la diffusione del CS, dall'altra hanno anche contribuito a complicarne l'interpretazione e a farne emergere tutto il carico polisemico [Pendenza 2000; 2002; 2004; 2005]. La traduzione, poi, di questo secondo importante libro di Putnam sul declino della cultura civica negli Stati Uniti ha contribuito ancor di più ad accrescere in Italia la fortuna di questo concetto. Oggi il CS, e con esso i suoi decantati benefici effetti, è talmente rilevante che istituzioni internazionali come la Banca Mondiale e l'OCSE scommettono su di esso per promuovere e diffondere lo sviluppo nei paesi in ritardo economico [Oecd 2001; World Bank 2001].

Tornando al libro di Putnam, nel presentare brevemente questo suo lavoro è nostra intenzione concentrare l'attenzione non tanto su aspetti specifici della sua ricerca quanto invece sul modo in cui egli ha impiegato il concetto di CS. L'obiettivo è dunque metodologico e mira a far emergere differenze con le interpretazioni di CS proposte da Bourdieu e Coleman, considerati – insieme a Putnam – punti di riferimento obbligati per chiunque voglia avvicinarsi allo studio e all'applicazione empirica del CS. Per quel che ci riguarda, dunque, intendiamo innanzitutto ripercorrere in maniera sommaria il contenuto del libro di Putnam, poi comparare le tre diverse concezioni di CS e mostrare analiticamente le differenze.

Iniziamo dal primo punto. In *Bowling Alone*, Putnam ripropone tesi già ampiamente presentate e discusse nel suo precedente lavoro sulla scarsa diffusione di cultura civica (*civicness*) tra gli italiani e sulle conseguenze che questo ha sulle efficienze amministrative regionali. È questo un lavoro troppo noto

per essere riportato in maniera estesa in tale circostanza. È sufficiente solo ricordare che la sua ricerca si inseriva ampiamente nella tradizione delle virtù civiche iniziata da Alexis de Toqueville ne *La democrazia in America* [1968], e di conseguenza – per quanto concerne l'Italia – del *familismo amorale* di E. Banfield [1976] e della *cultura politica parochial* descritta da Almond e Verba [1963]. Da questa prima tappa del suo percorso, Putnam ha poi continuato a occuparsi di cultura civica – che lui sovrappone integralmente al concetto di CS – e dei suoi effetti sulla qualità della vita e delle democrazie occidentali. Solo ha concentrato la sua attenzione sugli Stati Uniti, pubblicando prima una serie di articoli [1993b, 1995a; 1995b; 1996] e poi il libro che stiamo commentando.

In tutti questi lavori – e specialmente nell'ultimo – egli ha cercato di dimostrare, dati alla mano, il sensibile declino di CS che si sarebbe registrato in questo paese a partire dagli anni Cinquanta a oggi, con una brusca accelerata dagli anni Ottanta in poi. Rispetto a *Making Democracy Work*, tuttavia, non si assiste ad alcuna variazione rispetto alla definizione di CS. Questo era, e rimane, sinonimo di fiducia, di norme che regolano la convivenza, di reti di associazionismo civico, tutti elementi che migliorano l'efficienza dell'organizzazione sociale promovendo iniziative prese di comune accordo [1993a, 196; 2004, 18]. Nuovi rispetto al lavoro precedente sono invece la minimizzazione del criterio storico per dare ragione della differente diffusione del CS sul territorio americano (la teoria della *path dependency*) e della distinzione, prima assente, tra un capitale sociale che “apre” (*bridging*) e uno che “serra” (*bonding*).

Rispetto a questo ultimo punto, i due tipi di CS riferiscono sempre di reti di relazioni strutturate in norme di reciprocità e di fiducia, i due ingredienti principali del CS, solo che la loro distinzione semantica designa ora una differenza tra un tipo di legame che “include” e uno che “esclude”. Il primo è inclusivo perché tende a inglobare nella rete anche coloro che non vi sono inseriti, e in questo senso viene da Putnam definito come un “lubrificante sociologico” [2004, 22]; l'altro, viceversa, il capitale sociale che serra, è esclusivo – e in questo rappresenta “una specie di ‘supercolla’ sociale”, p. 22) – perché

agisce per rafforzare l'identità e la solidarietà di un gruppo a discapito di un altro. Non c'è un giudizio di valore su questi due tipi di CS. Per Putnam sono importanti entrambi, perché entrambi svolgono funzioni rilevanti di tipo coesivo per gli attori e per la società.

Entrando un po' di più nei dettagli della ricerca, la prima cosa che balza agli occhi del lettore leggendo il libro è la notevole massa di dati statistici secondari che Putnam utilizza per sostenere le sue tesi. Non si tratta di indagini condotte da lui per rilevare direttamente il *trend* del CS in America, ma di rilevazioni fatte da altri i cui dati sono egregiamente impiegati da Putnam per segnalare il costante declino della vita associativa e collettiva negli Stati Uniti. Eppure – come preme sottolineare a Putnam – non sempre è stato così. Gli Stati Uniti – afferma l'autore, sempre dati alla mano – ha conosciuto momenti di intensa partecipazione civica le cui tracce si ritrovano ancora oggi tra quelli che lui chiama gli *anziani della lunga generazione civica*. Persone che oggi hanno tra i settanta e gli ottanta anni e che hanno contribuito al *boom* partecipativo vissuto, quando erano poco più che ventenni, durante il periodo della seconda guerra mondiale. Questo è stato il momento più intenso di un *trend* “positivo” che, quasi ininterrottamente – tranne una pausa durante la Grande Depressione – ha costantemente interessato gli Stati Uniti, crescendo fino agli inizi degli anni Cinquanta. A partire da questi anni in poi, il *trend* non solo si è interrotto, ma si è addirittura invertito. In ogni campo della vita – associativa, partecipativa, collettiva, religiosa – gli americani figli degli *anziani della lunga generazione civica*, e meglio conosciuti come i *boomers* e la *Generazione X*, hanno smesso di fare le cose insieme agli altri e si sono ritirati a vita privata, ridotta a consumo solitario e a pratiche individualistiche (come appunto quella di “giocare a *bowling* da soli”, che dà il titolo al libro). Quali le cause di questo declino? Quale la ragione della scomparsa di CS?

In ultima analisi quattro, per Putnam, sono i principali indiziati di questo declino, anche se solo due, alla fine, saranno indicati da lui come i veri responsabili. Intanto Putnam scarta altre possibili spiegazioni di questo declino. Scarta le ipotesi care ai *conservatori* americani, per i quali la crisi sarebbe da imputare allo stato sociale o al cambiamento della struttura familiare (meno

matrimoni, più divorzi, meno figli, più *single*); scarta però anche altre spiegazioni plausibili e care questa volta ai *liberals* americani, come il razzismo e la “fuga dei bianchi” dai quartieri neri; scarta anche l’ipotesi dell’eccessiva competitività delle imprese e della colonizzazione della vita sociale da parte del mercato. Tutte queste ipotesi sono sistematicamente smontate da Putnam perché non in grado di rendere efficacemente conto della portata del declino di CS (si veda per questo il cap. XV).

Rimangono perciò i quattro indiziati, come si diceva, ovvero: 1. la pressione del tempo e del denaro sulla famiglia, che ha fatto diminuire la disponibilità all’impegno civico, specialmente delle donne ora occupate nel “doppio lavoro”; 2. lo stress urbano, il pendolarismo e la mobilità, che limitano il tempo per le relazioni pubbliche e costringono a lunghi, solitari ed estenuanti spostamenti in macchina da una parte all’altra della città; 3. la televisione, con l’aumento dell’intrattenimento solitario e, infine, 4. il cambiamento generazionale. Di questi quattro fattori, i primi due sono scartati da Putnam perché, al di là del loro sensato legame con il declino di CS, egli dimostra come sia più o meno lo stesso tra donne e uomini, tra sposati e *single*, tra chi ha figli e chi non ne ha, nei piccoli come nei grandi centri, in campagna come in città, e via discorrendo. Eliminati questi, rimangono dunque gli ultimi due indiziati, quelli veri, secondo Putnam: la televisione e il cambio generazionale. La prima corrode la partecipazione pubblica a causa dell’intrattenimento a domicilio che costringe le persone, specie i teledipendenti, a restarsene a casa e a non sperimentare la vita in compagnia; la seconda perché ha originato nuove generazioni (i *boomers* e la *Generazione X*) meno orientate al civismo e alla vita associativa rispetto a quella cresciuta e forgiata da un intenso attivismo civico (gli *anziani della lunga generazione civica*). Tra l’altro, fa notare cinicamente Putnam, la *lunga generazione* “è stata l’ultima coorte di americani a crescere senza televisione, [così che] più a lungo una data generazione è stata esposta, negli anni della propria formazione, alla TV, più basso è l’impegno civico in età adulta” [p. 328]. Quasi a dire che effetto della TV e mutamento generazionale sono due facce della stessa medaglia.

A conclusione del suo libro, Putnam si sofferma su due ultime questioni: l'importanza del CS per la qualità della vita delle persone e i suggerimenti da dare ai *decision makers* su come provare a creare (o a rigenerare) nuovo CS. Sulla prima delle due Putnam non ha particolari problemi a dimostrare l'esistenza di una netta correlazione tra Indice di Capitale Sociale (composto da quattordici diversi indicatori, tra cui la fiducia verso gli altri e la partecipazione associativa) e condizioni di benessere umano. In quegli Stati americani in cui l'Indice è più alto egli mostra come le persone siano anche più ricche, meglio istruite, meglio in salute, più felici, e come in questi territori la democrazia sia più efficiente, i suicidi di meno e dove meno diffuse sono la micro-criminalità, le forme di violenza fisica e le morti infantili. Il contrario di quanto accade negli Stati in cui, all'opposto, l'Indice di Capitale Sociale è più basso.

Per quanto riguarda i suggerimenti proposti per rigenerare CS, Putnam individua sette ambiti in cui sarebbe doveroso intervenire: la scuola, il mondo del lavoro, l'urbanistica, la religione, la comunicazione elettronica, la cultura e la politica. Per ognuna di questi egli ha indicazioni utili. Per la scuola, ad esempio, opportuno sarebbe promuovere programmi scolastici che sappiano integrare *curricula* formativi in senso stretto e attività pro-sociali o di impegno per le comunità di cui si è parte; oppure ridurre la dimensione delle scuole o delle classi perché il piccolo numero agevola l'interazione e l'integrazione tra gli individui. Per il lavoro, invece, l'indicazione va nella direzione di agevolare il part-time per le donne o di promuovere momenti associativi dentro l'azienda. E così via. Nel complesso, l'elemento in comune per tutti questi suggerimenti è di una maggiore attenzione alla collaborazione informale e alla valorizzazione della dipendenza reciproca.

L'idea che Putnam ha del CS è dunque di una risorsa sociale diffusa a livello societario, accumulabile e allo stesso tempo danneggiabile ed esauribile. La sua concezione di CS oltre che essere di tipo culturale è stata spesso accusata di determinismo funzionalista (il CS svolge una funzione integrativa), e comunque diversa da quella proposta da Bourdieu. Per il sociologo francese, infatti, le cose stanno diversamente. Intanto diversa è la posizione conferita al CS nell'economia del suo lavoro. Mentre nella prospettiva di Putnam, come

abbiamo visto, il CS è centrale, come dire “spiega” le ragioni del malessere umano e sociale dell’America, per Bourdieu, al contrario, il CS è risorsa importante, ma non determinante per gli obiettivi della sua teoria. Più incisive sono, in questa, i concetti di capitale economico e capitale culturale, con i quali dà ragione della stratificazione sociale e, soprattutto, dei processi di riproduzione sociale delle disuguaglianze. Per Bourdieu, il CS serve gli altri due tipi di capitale: moltiplica – come dire – la loro capacità di fare la differenza tra classi sociali elevate, o frazioni di esse, e classi, o frazioni, meno elevate. Inoltre il CS può servire il capitale economico e culturale separatamente e questo perché i detentori dell’uno (gli imprenditori) non sempre sono anche i detentori dell’altro (gli intellettuali). Anzi, la lotta per il dominio spesso si risolve dal conflitto sociale tra questi diversi possessori. Il CS si inserisce in questa tensione semplicemente rendendo evidente l’importanza strategica delle reti sociali nel rafforzare il peso di un capitale sull’altro o per relativizzare la loro scarsità. Negli “appunti” del 1980, così Bourdieu descrive la funzione del CS: “individui diversi ottengono rendimenti del tutto difforni da capitali, economici o culturali, che a grandi linee si equivalgono; e questo in ragione della loro diversa capacità di mobilitare le risorse dei gruppi sociali di cui fanno parte (dalla famiglia, ai compagni di scuola, fino ai club più esclusivi, le conoscenze nobiliari, e così via)” [1980, 2]. In questa accezione, dunque, il CS si presenta ancora nella forma di risorsa collettiva, del gruppo, ma evidente è qui la sua appropriabilità da parte dei soggetti che se ne servono per i loro fini individuali e direttamente attivabile attraverso “strategie di investimento sociale” [p. 2].

Diverso ancora è il caso di Coleman, per il quale il CS si situa a metà strada tra l’individuo e le condizioni poste dalle organizzazioni che condizionano le sue scelte. La sua è una prospettiva che, come hanno messo bene in evidenza sia Bagnasco [1999] che Trigilia [2005], non si colloca né sul versante dell’individuo (pur rimanendo fondamentalmente un teorico della scelta razionale) né in quella della struttura, ma delinea piuttosto una convergenza tra azione e struttura. Secondo questa prospettiva di analisi, gli attori (razionali) dispongono e cercano di acquisire determinate risorse per l’azione perché di queste

hanno bisogno per i loro scopi; tuttavia, consapevoli che spesso certi scopi sono raggiungibili solo attraverso la disponibilità degli altri, i quali controllano e dispongono sugli eventi che interessano loro, cedono parte del loro potere di azione (e viceversa) per la costituzione di relazioni sociali stabili nel tempo che risolvono problemi di utilità attesa. È per questa ragione, afferma Coleman, che si costituiscono *relazioni di fiducia, di autorità* o più in generale le *norme sociali*, istituzioni sociali che facilitano il raggiungimento degli scopi individuali. Il CS in questa accezione si sovrappone a queste e in quanto tale si presenta come una risorsa per l'individuo, da lui stesso creata nella relazione con l'altro per originare istituzioni e che favorisce la sua riuscita personale. Tale relazione non è però data per sempre: è necessario il contributo incessante dei singoli attori che la costituiscono, funzione della volontà dei partecipanti all'azione.

In conclusione, comune a tutti e tre gli studiosi del CS è l'accento posto sulle reti sociali a beneficio degli individui che se ne servono. Le reti sono risorse e in quanto tali vanno costruite, sostenute e alimentate, anche in modo intenzionale e strategico. Si può dire, però, che mentre per Bourdieu il CS è in dote a certe élite che lo sfruttano e agiscono intenzionalmente per ampliare le disuguaglianze – a loro favore – sul piano economico e culturale, e per le quali l'intervento diretto e motivato dei soggetti è più che mai interpretato in maniera positiva dallo studioso francese, per Putnam, al contrario, il CS funziona più che altro a livello societario ed è a questo livello che il problema della scarsa dotazione andrebbe affrontato e risolto. Coleman, da par suo, si situa invece a un livello intermedio tra i due: la dotazione di capitale sociale proprio di ogni singolo individuo è mediato dalle strutture sociali – meglio se chiuse e di piccola dimensione – che ne dispongono in quantità diversa e limitata e prodotto dagli stessi attori che ne sono coinvolti.

In sostanza, anche se la differenza tra questi autori sembra minima, e tutti concordano sulla utilità del CS per l'azione individuale, in realtà c'è un diversità che li distingue a seconda se si pone l'accento su: *i*) la struttura sociale, *ii*) l'attore o su *iii*) entrambe le cose. Per tutti nel concetto di CS si descrive una relazione dinamica tra attore e struttura; tuttavia i loro diversi paradigmi

di riferimento sembrano conferire a questi termini anche un diverso peso per ciò che concerne l'interpretazione del CS. Nel paradigma *cultural-strutturalista*, il CS riferisce della *coesione sociale in forza di una data organizzazione sociale*, fruibile per scopi diversi dagli individui che ne sono parte. In questa accezione il CS si presenta come una risorsa – ipoteticamente quantificabile – in forza alle comunità o ai gruppi sociali sparsi o concentrati su un territorio, incarnata nelle norme e nei codici culturali condivisi dai membri, di cui questi si servono senza averle prodotte, anche se in ultima istanza modificabili mediante le proprie e le altrui azioni (una variante di questa versione del CS si ritrova nel *repubblicanesimo delle virtù civiche* proposto da Putnam). Nel paradigma *individualista*, il CS si presenta ancora come una proprietà collettiva, della rete o del gruppo di cui si è parte; tuttavia qui l'accento è posto sull'individuo che se ne appropria per meglio realizzare i propri fini, nella logica strumentale di massimizzazione del *self-interest*. Anche se l'individuo è artefice di questa rete e lavora per il suo mantenimento (vedi Bourdieu, per il quale CS è “il prodotto di strategie di investimento sociale”), l'accento è posto soprattutto sull'appropriabilità delle risorse collettive a fini personali. Teorie molto attive in questa direzione sono quella delle *risorse sociali* e del *job matching*, che utilizzano la *network analysis* come metodo di indagine per esplorare le qualità strutturali del radicamento. Nel paradigma *strutturazionista* (o *neo-istituzionalista*), infine, quello di Coleman tanto per intenderci, il CS si presenta come una proprietà della struttura e dell'individuo allo stesso momento. Gli individui danno vita a strutture sociali, volontariamente o involontariamente, mediante le quali far transitare le risorse che utilizzano per le loro strategie. Gli individui creano le istituzioni sociali, che, finché durano, riescono a facilitare gli scambi sociali e a risolvere, è il caso di dirlo, problemi legati al dilemma dell'azione cooperativa.

Ci sarebbe, infine, un quarto paradigma da aggiungere (e quindi anche un diverso modo di intendere il CS). Qui ne facciamo solo accenno. Si tratta della proposta avanzata, in Italia, da P. Donati [2003], che interpreta il CS in termini relazionali. Nel suo paradigma *relazionale* ci si riferisce al CS in termini di *socialità*. Si tratta di un'accezione piuttosto ristretta e limitata del CS

che informa sulla capacità propria della famiglia di creare forme di solidarietà primarie (*capitale sociale primario*), distinte da quelle secondarie generate sempre dalla famiglia ma nei confronti di altri attori della società civile (*capitale sociale secondario*). Questa accezione del CS è ancora circoscritta a un circolo piuttosto piccolo di studiosi, la cui produzione in questo ambito di studi è ancora limitato a quell'unico volume che ne raccoglie i contributi [Donati 2003]. Sarà il futuro a dirci se e quanto tale prospettiva sarà in grado di intaccare il predominio, finora indiscusso, degli altri paradigmi.

Riferimenti bibliografici

ALMOND, G. A. e VERBA, S.

1963 *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton.

BAGNASCO, A.

1999 *Teoria del capitale sociale*, in *Ib., Tracce di comunità*, il Mulino, Bologna.

BANFIELD, E.

1976 *Le basi morali di una società arretrata* (1958), il Mulino, Bologna.

BOURDIEU, P.

1977 *Cultural Reproduction and Social Reproduction*, in J. Karabel e A. H. Halsey (a cura di.), *Power and Ideology in Education*, Oxford University Press, Oxford.

1980 *Le capital social. Notes provisoires*, "Actes de la Recherche en Science Sociales", 3.

1986 *The Forms of Capital*, in J. G. Richardson (a cura di), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press.

COLEMAN, J.

1988 *Social Capital in the Creation of Human Capital*, "American Journal of Sociology", 94, supplement.

2005 *Fondamenti di teoria sociale* (1990), il Mulino, Bologna.

COLEMAN, J. S. e HOFFER, T.

1987 *Public and Private High School: The Impact of Communities*, Basic Book, New York.

DONATI, P.

2003 *La famiglia come capitale sociale primario*, in *Ib.*, a cura di, *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Milano, Edizioni San Paolo.

FUKUYAMA, F.

1996 *Fiducia* (1995), Rizzoli, Milano.

HANIFAN, L. J.

1920 *The Community Center*, Burdett and Company, Silver.

JACOBS, J.

1969 *Vita e morte delle grandi città* (1961), Einaudi, Torino.

LOURY, G.

1977 *A Dinamic Theory of Racial Income Differences*, in P. A. Wallace e A. Mund (a cura di), *Women, Minorities and Employment Discrimination*, Lexington Books, Lexington, Ma.

OECD

2001 *The Well-being of Nations: the role of human and social capital*, Oecd, Paris

OSTROM, E. e AHN, T. K. (a cura di)

2003 *Foundation of Social Capital*, Cheltenham (UK), USA, An Elgar Reference Collection, Northampton, Ma.

PENDENZA, M.

2000 *La polisemia del capitale sociale*, "Sociologia urbana e rurale", 61.

2002 *Network analysis et capital social dans la sociologie italienne des années 1990*, paper presentato al Workshop: *Transformations du vocabulaire sociologique en Europe*, Maison des Sciences de l'Homme, Maison Suger, Columbia University Institute for Scholars at Reid Hall, Paris, 9 Dicembre.

2005 *Social Capital in Italy. The State of the Art*, relazione al *II^{de} International Conference of the Social Capital Foundation*, Qwara, St. Paul's Bay, Malta, 20-24 settembre.

PENDENZA M. e GIORDANO, G.

2004 *Il di-lemma capitale sociale*, paper presentato al Workshop sul *Capitale sociale*, Università di Bologna, sede di Forlì, 5-6 marzo.

PUTNAM, R.

1993 *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.

1993b *The Prosperous Community: Social Capital and Public Life*, "American Prospect" 13.

1995a *Bowling Alone: American's Declining Social Capital*, "Journal of Democracy", 1.

1995b *Bowling Alone, Revisited*, "The responsive Community".

1996 *The Strange Disappearance of Civic America*, "The American Prospect", 24.

2004 *Capitale sociale e individualismo* (2000), il Mulino, Bologna.

SCHULTZ, T. W.

1961 *Investment in Human Capital*, "American Economy Review", 1.

TRIGILIA, C.

2005 *Introduzione all'edizione italiana*, in J. Coleman 2005.

TOCQUEVILLE, A. DE

1968 *La democrazia in America*, in *Ib.*, *Scritti politici*, vol. II, UTET, Torino.

WORLD BANK

2001 *World Development Report 2000/2001 – Attacking Poverty*, Washington, World Bank, Oxford University Press, Oxford.



Eugène ATGET *Trianon* (1923-1924)

Francesco Ramella

Siamo davvero destinati a giocare da soli? Note sul libro di Robert Putnam

Premessa: il tema del libro

Bowling alone è il titolo originale del libro di Robert Putnam, uscito negli Stati Uniti nel 2000. Nella versione italiana – pubblicata dal Mulino nel 2004, a cura di Roberto Cartocci – il titolo suona meno accattivante. È stato tradotto con *Capitale sociale e individualismo*. La scelta non è però arbitraria, visto che questi due temi – il primo esplicitamente, il secondo più sullo sfondo – costituiscono i due fuochi centrali del volume. Putnam, infatti, vuole denunciare l'indebolimento delle relazioni sociali e dell'impegno civico che da qualche decennio si registra negli Stati Uniti, ovvero l'erosione dei legami che uniscono l'individuo alla "comunità". Il calo delle persone iscritte alle leghe di bowling, nonostante sia aumentato il numero dei giocatori, riassume efficacemente una tendenza che preoccupa profondamente lo studioso americano. Il bowling, in fondo, "è in tutto e per tutto il gioco dell'americano medio – diffuso tra gli uomini e le donne, tra le coppie e i single, tra la classe operaia e la classe media, tra i giovani e gli anziani" (p. 142).

Possibile che andare a giocare da soli, senza essere iscritti a una associazione sportiva, celi un'allarmante "patologia sociale"? Che ciò accada nel Paese che ha sancito la libertà individuale come diritto inalienabile di ogni uomo? Nella società che più di ogni altra si affida alla "libera competizione" tra gli individui, ritenendoli i principali responsabili del loro successo o fallimento, nell'economia così come nella società? È possibile. Almeno questa è la tesi di Putnam. Non tanto perché – come sostiene il proprietario di una delle più grandi catene di sale da bowling – i giocatori iscritti alle leghe "consumano birra e pizza tre volte di più dei giocatori isolati", ma perché con il ridursi delle affiliazioni associative diminuiscono anche le interazioni sociali.

È quest'ultimo aspetto a risultare problematico. Come ci ricorda infatti Putnam, la "virtù civica" dei cittadini "è molto più forte se incorporata in una fitta rete di relazioni sociali reciproche" (p. 14). Ciò che lo preoccupa, dunque, è che negli Stati Uniti stia venendo meno quell'equilibrio tra libertà individuale e legami collettivi, che Tocqueville aveva indicato come l'ingrediente di successo della democrazia americana. Che al posto di uno spirito pubblico fondato sull'interesse "bene inteso" e su una diffusa partecipazione, finisca invece per prevalere una forma deteriore di individualismo, che induce i cittadini a credere di poter essere autosufficienti rinchiudendosi nella sfera privata e disinteressandosi degli "affari comuni". Così Tocqueville descrive l'*individualismo* contrapponendolo all'*egoismo*, ovvero a un amore appassionato ed esagerato di sé:

L'individualismo invece è un sentimento riflessivo e tranquillo, che dispone ogni cittadino a isolarsi dalla massa dei suoi simili, a mettersi da parte con la sua famiglia e i suoi amici, in modo che, dopo essersi creato una piccola società per proprio uso, abbandona volentieri la grande società a se stessa. (...) L'egoismo dissecca il germe di tutte le virtù, l'individualismo dissecca da principio solo la fonte delle virtù pubbliche, ma a lungo andare attacca e distrugge tutte le altre e finisce per essere assorbito nell'egoismo [Tocqueville 1996, 515].

I saggi che Putnam ha dedicato a questo tema sono ormai molto noti, a partire dal suo fortunato libro sul regionalismo italiano. Le sue ricerche hanno avuto il merito di indirizzare il dibattito della comunità scientifica e l'agenda di molte istituzioni politiche, alla riscoperta del ruolo delle relazioni sociali e degli orientamenti culturali nello sviluppo economico e civile. In queste pagine mi propongo due obiettivi. Inizierò illustrando i contenuti del libro per quanti non lo abbiano ancora letto. Successivamente mi soffermerò su alcuni interrogativi suscitati dalla sua lettura.

I contenuti del libro

Come ho anticipato *Bowling Alone* presenta una riflessione sul cambiamento sociale negli Stati Uniti, più precisamente sui mutamenti che hanno investito nell'ultimo secolo la "vita civica e sociale nelle comunità americane" (p. 14). A differenza del precedente [Putnam 1993], dedicato all'influenza delle *tradizioni civiche* sul rendimento istituzionale delle regioni italiane, nel nuovo libro la riflessione si concentra sul tema del "capitale sociale", cioè sulle "reti sociali e le norme di reciprocità e affidabilità che ne derivano". Riprendendo l'impostazione di Coleman, il concetto viene riferito alle relazioni tra gli individui. Il capitale sociale, tuttavia, presenta sia un aspetto individuale che uno collettivo; un volto privato e uno pubblico. Le relazioni interpersonali non interessano solamente i soggetti che vi sono direttamente coinvolti ma producono anche esternalità. Insieme a quello privato possono quindi aumentare il benessere pubblico, migliorando l'efficienza e la qualità della vita collettiva. Le reti di rapporti che uniscono gli individui, infatti, tendono a creare una trama di obbligazioni reciproche, che stimola la diffusione di norme di reciprocità. Quando queste ultime si generalizzano ne seguono vantaggi per tutta la comunità.

Non sempre ciò si verifica. Putnam ha preso sul serio le critiche mosse al suo libro precedente, in particolare quelle che sottolineano il carattere "particolaristico" delle reti e gli effetti talvolta negativi del capitale sociale, sia per gli individui che per la società [Portes 1998; Trigilia 1999]. Riconosce che le forme assunte dal capitale sociale e i suoi diversi usi possono produrre conseguenze indesiderate. Per rendere conto di questo aspetto Putnam introduce la distinzione – che costituisce una novità concettuale di questo libro – tra il capitale sociale "che serra" (*bonding social capital*) e quello che apre (*bridging social capital*). Il primo si basa su reti dense, tendenzialmente chiuse verso l'esterno, che assicurano forti solidarietà di gruppo e sostegno ai propri membri: delimitano cioè comunità sociali omogenee. Il capitale sociale "che apre", al contrario, disegna trame relazionali più eterogenee, a "maglia larga". Tende a connettere individui appartenenti a cerchie sociali diverse, favorendo così la

formazione di identità e reti di solidarietà meno escludenti, che sostengono norme di reciprocità generalizzata.

Questi due tipi di capitale sociale non si escludono a vicenda e possono avere entrambi effetti positivi a seconda delle circostanze. Tuttavia il primo tipo, che produce forti solidarietà di gruppo, è più probabile che abbia ricadute esterne (sugli esclusi e sulla società più ampia) di tipo negativo. Come riconosce lo stesso autore, la mancanza di dati aggregati rende però questa distinzione poco sviluppata nella parte centrale del libro, dedicata allo studio delle trasformazioni del capitale sociale e dell'impegno civico negli Stati Uniti.

Putnam analizza questi cambiamenti attraverso un'ampia batteria di indicatori riguardanti il coinvolgimento relazionale degli americani in diverse sfere sociali: in politica e nella vita pubblica (nel voto, nell'interesse per l'attualità e la politica, nell'identificazione partitica e nella militanza ecc.); nella partecipazione civica e nelle associazioni intermedie (club, gruppi di volontariato, organizzazioni degli interessi ecc.); nella partecipazione religiosa (soprattutto nelle confessioni maggiormente proiettate verso l'impegno comunitario); nelle relazioni sociali informali, nelle attività filantropiche, nella fiducia verso gli altri ecc.

È a partire da questa mole imponente di dati – provenienti da ricerche, censimenti e sondaggi – che Putnam constata una consistente erosione del capitale sociale nel corso del XX secolo. Seppure registra qualche dato in controtendenza (nella crescita del volontariato giovanile, nelle relazioni mediate da internet, nell'aumento delle attività legate alle confessioni evangeliche e ai gruppi di auto-aiuto) il trend di declino risulta piuttosto evidente. Mentre nella prima parte del secolo scorso si era verificato un vistoso incremento della partecipazione pubblica, nel corso degli ultimi decenni si registra una netta inversione di tendenza:

durante i primi due terzi del XX secolo una vigorosa ondata ha condotto gli americani verso un impegno sempre più profondo nella vita delle loro comunità; ma pochi decenni fa – silenziosamente e senza avvertimenti – quell'onda si è ritirata e siamo stati raggiunti da una corrente infida. Senza accorgercene all'inizio, negli

ultimi trent'anni ci siamo allontanati gli uni dagli altri e dalle nostre comunità (pp. 27-28).

Si tratta di un dato allarmante poiché – come abbiamo detto – il capitale sociale favorisce il benessere individuale e sociale, aiutando le persone a raggiungere i loro scopi e a risolvere più facilmente i problemi collettivi. Applicando un metodo già impiegato nello studio sulle regioni italiane, Putnam verifica questa influenza positiva a livello “ecologico”, in una comparazione tra i vari stati americani mediante un *indice di capitale sociale* elaborato a partire da 14 indicatori di “reti formali e informali di comunità e di fiducia sociale” (p. 350). Ma ne trova traccia anche in tutta una serie di altre ricerche che dimostrano gli effetti benefici esercitati dal capitale sociale sull'istruzione e sul benessere dei bambini (cap. XVII), sulla sicurezza e sulla qualità della vita urbana (cap. XVIII), sullo sviluppo dell'economia e dell'occupazione (XIX), sulla salute e sulla soddisfazione per la vita (cap. XX), sulla vitalità e la qualità della democrazia (cap. XXI).

Quali sono i fattori di questo declino? Gli indiziati sono molti, ma alla fine i “colpevoli” vengono trovati. Dopo aver analizzato e discusso varie interpretazioni possibili, Putnam fornisce una spiegazione multifattoriale di questo fenomeno. La riduzione del tempo libero (specie tra la classe media istruita), le difficoltà economiche, la moltiplicazione delle famiglie a doppia carriera, i processi di trasformazione urbana (con l'espansione dei sobborghi metropolitani e del pendolarismo casa-lavoro) sono tutti fattori che incidono sul minore coinvolgimento degli americani nella vita delle loro comunità. Ne spiegano, tuttavia, solo una parte ridotta che viene stimata intorno al 20%. Altre cause risultano più rilevanti. La diffusione della televisione e di altre forme di intrattenimento elettronico – che tendono a isolare gli individui privatizzando i loro stili di vita – esercitano un maggiore impatto, pari a circa il 25%. Tuttavia è il cambiamento generazionale ad apparire come il “maggiore responsabile”, rendendo conto di circa la metà del declino civico americano. Ci sono effetti di interazione tra gli ultimi due fattori ma entrambi giocano un ruolo autonomo, con il secondo che risulta comunque preminente.

L'erosione del capitale sociale viene infatti associata alla progressiva scomparsa della "lunga generazione civica": quella dei nati tra il 1910 e il 1940, che hanno vissuto le esperienze della grande depressione e della seconda guerra mondiale negli anni cruciali della loro formazione. A confronto dei soggetti socializzati in questo periodo le coorti successive risultano assai meno civiche, nonostante abbiano beneficiato di una fase di benessere e di opportunità educative senza precedenti. Soprattutto questo secondo aspetto – che a livello individuale risulta un forte "predittore" dell'impegno civico – dovrebbe al contrario orientarle verso una maggiore partecipazione. Ciononostante le "generazioni post-belliche" appaiono maggiormente individualiste e materialiste (contrariamente alle cose che ci ha raccontato Inglehart). Si tratta di generazioni "socialmente isolate". Seppure più tolleranti delle precedenti, sono povere di capitale sociale, diffidenti e scettiche verso gli altri. Alienate e deluse dalle istituzioni collettive, appaiono pure inquiete e infelici a livello individuale. Qualche segnale positivo, tuttavia, si intravede nelle leve più giovani, che manifestano un aumento della disponibilità verso il volontariato.

L'ultima parte del libro è dedicata a individuare una terapia per contrastare la dissoluzione del capitale sociale e rafforzare questi segnali positivi. Dalla diagnosi si passa dunque alla terapia, nella convinzione che il declino civico possa essere rovesciato. Una speranza che Putnam corrobora attraverso una rilettura di quella che gli storici hanno battezzato come l'"Epoca progressista". A cavallo tra fine Ottocento e inizio Novecento gli Stati Uniti attraversano un periodo di radicali cambiamenti strutturali, che provocano accentuate disuguaglianze e tensioni sociali, associandosi anche a fenomeni di disordine pubblico e corruzione politica. Tuttavia proprio in questo scenario – che Putnam ritiene molto simile a quello attuale – emerge una forte reazione che innesca una fase di "eccezionale creatività sociale" e una rivitalizzazione della vita civica. In questi anni, infatti, viene creata la gran parte delle associazioni sociali e delle organizzazioni di massa che forniscono agli Stati Uniti una straordinaria e resistente "infrastruttura civica". Questa nuova dotazione di capitale sociale, inoltre, pone le premesse per un profondo rinnovamento politico-istituzionale a cavallo tra i due secoli. Come rileva l'autore "l'investimento in capitale

sociale non ha rappresentato un'alternativa ma un prerequisito per la mobilitazione politica e la riforma" (p. 463). Nell'ultimo capitolo Putnam si richiama esplicitamente a questa esperienza per delineare un'agenda di lavoro per i "capitalisti sociali", lanciando un appello per un movimento di riforma politica e sociale e indicando misure concrete per contrastare il declino civico.

Alcune osservazioni

Bowling Alone rappresenta un bell'affresco, documentato, sulle trasformazioni della socialità americana. Non tutti gli studiosi concordano sullo scenario che viene tratteggiato. A più riprese si è aperta una disputa sul tipo di indicatori utilizzati da Putnam anche in articoli precedenti la versione finale del libro [si veda ad esempio Putnam 1995, 1996 e Paxton 1999]. Non è qui il caso di addentrarsi in tali questioni. Darò per buono il quadro presentato nel libro, che peraltro si avvale di una mole notevole di dati provenienti da fonti diverse. Rispetto al volume dedicato al caso italiano si notano alcune differenze. Come ho già detto il fuoco analitico si sposta e si amplia. Seppure il concetto di capitale sociale era già presente nel libro del 1993, stavolta diventa il centro dell'analisi. La definizione che ne viene data è chiaramente di tipo relazionale, fa riferimento ai rapporti interpersonali, anche se poi i dati vengono aggregati a livello ecologico seguendo una pista esplicativa di tipo macro. La prospettiva temporale, inoltre, si accorcia e l'utilizzo dei dati storici risulta più "controllato". Ciò consente di attenuare i rischi di determinismo storico che erano stati sottolineati a proposito dell'opera precedente. Facendo regredire addirittura al medioevo la ricerca delle cause del rendimento delle regioni italiane, Putnam tendeva in effetti a sovraccaricare il modello della "dipendenza dal percorso storico" (*path dependence*) e dei circoli autorinforzanti (*self-reinforcing*). L'insistenza sulle continuità di lungo periodo e sulla stabilità degli equilibri sociali ereditati dalla storia conduceva a una *reifificazione* dei contesti socio-culturali (le comunità civiche o non civiche): le strutture relazionali e normative ereditate dal passato risultavano in grado di "determinare", in maniera sostanzial-

mente unidirezionale, tanto l'azione individuale che lo sviluppo economico e il rendimento istituzionale [Ramella 1997].

Nel libro sull'America questo rischio risulta attenuato, non solo perché l'arco temporale preso in esame – per quanto ampio – risulta più limitato, ma anche perché l'accumulazione o l'erosione del capitale sociale non seguono in maniera lineare e meccanica il processo di modernizzazione; sono anche il frutto delle strategie e degli sforzi organizzativi degli attori sociali e politici. Insomma i “circoli virtuosi” possono dissolversi a seguito del mutamento sociale, così come i “circoli viziosi” possono essere interrotti tramite interventi adeguati. Ancora una volta, però, la politica e le istituzioni pubbliche vengono parzialmente sottovalutate. Sia parlando dell'epoca progressista che dell'agenda attuale per i “capitalisti sociali”, Putnam pone l'accento principalmente su una mobilitazione intellettuale e su un movimento di tipo comunitario. Li vede come precondizioni ineludibili per la riforma politica. Così facendo, tuttavia, sembra trascurare del tutto che oggi, a livello locale, molti sforzi per attivare canali di partecipazione e di *governance* inclusiva – dagli esperimenti di democrazia deliberativa, alle varie politiche basate sul partenariato – provengono spesso proprio dalle istituzioni politiche, che cercano così di ottenere una maggiore legittimazione ed efficacia per i propri interventi [Bobbio 2005; Donolo 2005; Pellizzoni 2005; Ramella 2005a]. Ciò detto, rimane il fatto che Putnam riconosce e tematizza in maniera più esplicita che in passato le modalità di creazione intenzionale e sperimentale del capitale sociale [Evans 1996; Trigilia 2005].

Altro aspetto di interesse del libro è la differenziazione tra forme *bonding* e *bridging* del capitale sociale. Putnam apre così qualche spiraglio per l'individuazione dei “lati oscuri” delle reti sociali, che producono effetti indesiderati sia a livello individuale che collettivo. Come ho anticipato, questa suddivisione non trova però uno spazio effettivo nell'analisi dei dati. Risulta inoltre poco approfondita, soprattutto con riferimento alla distinzione tra legami forti e deboli ormai ampiamente diffusa nella letteratura sulle reti e sul capitale sociale. In particolare, non viene affrontata la questione del mix di legami e di capitale sociale che risulta maggiormente efficace in relazione a diversi tipi di

obiettivi. Si tratta invece di una riflessione che merita di essere approfondita. In sociologia economica, ad esempio, nella letteratura sul mercato del lavoro, sullo sviluppo, sull'innovazione tecnologica e sulla performance delle imprese, ha mostrato di essere molto fruttuosa per evidenziare i meccanismi specifici che permettono alle reti interpersonali di esercitare una concreta influenza sui risultati raggiunti dagli attori [sul punto si vedano Uzzi 1997, 1991; Burt 2001; Catanzaro 2004; Ramella 2005b].

Ma veniamo adesso alla tesi fondamentale del libro. Alla fine della lettura si esce con l'impressione che nel puntare il fuoco sulle diverse esperienze generazionali, sui mutamenti nelle relazioni sociali indotte dalla crescita del benessere, dalla modernizzazione e dalle nuove tecnologie, Putnam colga alcuni elementi esplicativi di rilievo. Il fuoco generazionale, del resto, risulta un aspetto cruciale per capire le "ondate" di partecipazione che si sono succedute nelle democrazie avanzate nei decenni post-bellici. Se da un lato non va sottovalutato il carattere ciclico dei fenomeni di partecipazione – gli *shifting involvements* di cui ci parla Albert Hirschman [1995] – dall'altro alcune generazioni compiono il loro processo di "maturazione" sociale e politica in contesti storici particolari, che gli conferiscono un *imprinting* particolare, più o meno incline alla partecipazione pubblica.

Ci sono tuttavia due aspetti da sottolineare a proposito della "tesi generazionale". Il primo riguarda da vicino *Bowling Alone*; l'altro invece i tentativi di trasporre questa logica di spiegazione – e la "tesi di Putnam" – a livelli più ampi, mediante comparazioni (sincroniche e diacroniche) tra una molteplicità di paesi. Vediamo il primo aspetto. Come dicevo la pista generazionale risulta interessante, viene però sviluppata in maniera insoddisfacente. Cos'è che rende le ultime generazioni americane – in particolare i *baby boomers* (i nati tra il 1946 e il 1964) e la generazione X (i nati tra il 1965 e il 1980) – così poco civiche? Dalla lettura del libro sembra di capire che si tratta dell'effetto congiunto di due insiemi di fattori: 1) la mancanza di eventi storici che rinforzano l'identificazione positiva con la nazione e la comunità; 2) l'azione delle trasformazioni sociali (diffusione della televisione, disordine urbano ecc.) che "colpiscono" le generazioni post-belliche proprio negli anni cruciali della for-

mazione. In sintesi: la lunga generazione civica ha vissuto vicende collettive di grande impatto – come la seconda guerra mondiale – mentre quelle successive si sono formate guardando la televisione e hanno sperimentato gli effetti negativi di crisi istituzionali come il Watergate e la guerra del Vietnam.

Questa lettura non sembra del tutto esauriente, anche perché torna poco con i dati che mostra lo stesso Putnam. È vero che le ultime generazioni risultano sempre sotto-dotate di capitale sociale e meno propense all’impegno civico rispetto alle precedenti, ma l’avvio di questo trend negativo varia notevolmente a seconda degli indicatori utilizzati. Tenendo sotto controllo l’età degli intervistati e i livelli di istruzione, si osserva che il declino inizia in date differenti ed è quindi “innescato” da generazioni diverse, seppure tende poi ad accentuarsi col tempo: nella lettura dei giornali e nel voto per le presidenziali, la discesa inizia già con le coorti nate tra gli anni Venti e Trenta; nella fiducia interpersonale a metà degli anni Trenta; nel lavoro di comunità dopo il 1940; nell’interesse per la politica e nella frequenza alle funzioni religiose le coorti nate nei primi decenni del secolo presentano già un andamento declinante; la *membership* associativa, invece, inizia a calare leggermente soprattutto con i nati dopo il 1950 (pp. 306-7, tabb. 14.2a e 14.2b). Quanto conta l’effetto generazionale e quanto l’effetto periodo (il clima in cui sono immerse tutte le coorti al momento delle rilevazioni) per ognuno di questi indicatori? Esistono cause diverse che spiegano l’avvio anticipato o ritardato di questo declino? Difficile dirlo sulla base di quanto ci viene raccontato da Putnam.

Rimane il dubbio che questi andamenti – con la loro accelerazione nell’ultima parte del secolo scorso – vadano letti anche alla luce del modello di sviluppo più complessivo seguito dagli Stati Uniti nel secondo dopoguerra, basato sul ruolo fondamentale del mercato e dei consumi privati nella regolazione della vita sociale ed economica. Questo punto non viene mai sviluppato adeguatamente, mentre andrebbe posto in discussione in modo più esplicito anche per quanto riguarda le prospettive future. Con riferimento all’attualità, ad esempio, sono poco approfonditi gli effetti delle nuove tecnologie della comunicazione (dalla diffusione dei cellulari a internet) sulla struttura economica, così come sulle forme di socialità e sulle capacità di mobilitazione “dal

basso”. Non vengono, inoltre, discussi i “nuovi” modelli di organizzazione e di regolazione delle attività produttive. È però singolare che in un libro in cui si parla delle varie forme di capitale sociale, i temi della “società in rete” [Castells 2002], della strutturazione reticolare delle imprese, della produzione post-fordista, della *new economy* vengano così trascurati. Ed è singolare perché i contributi in questa direzione non mancano, come sa anche Putnam.

Da diversi anni, infatti, il ruolo economico delle reti e del capitale sociale è tornato al centro della riflessione teorica e della ricerca empirica, sia nella sociologia che in svariate branche dell’economia [per una panoramica introduttiva si vedano: Powell e Smith-Doerr 1994; Piselli 1995; Lipparini 2002; Granovetter 2004]. Seppure da prospettive disciplinari e teoriche molto diverse, in queste riflessioni viene sottolineata l’importanza delle relazioni sociali nello strutturare accordi di collaborazione e processi di comunicazione, dentro e fuori le aziende, che risultano essenziali per l’innovazione e la diffusione di nuova conoscenza. Forme di apprendimento collettivo, basate su interazioni orizzontali e cooperative, sono considerate un presupposto essenziale per il dinamismo economico e lo sviluppo. Secondo alcuni i mutamenti tecnologici e sociali degli ultimi decenni prefigurano una nuova forma di economia, la *net-economy*, che sfrutta sistematicamente i vantaggi dell’interazione a rete [Rossi 2003, 2005; Rullani 2001, 2004]. È possibile che tutto ciò non sia in contraddizione con una forte frammentazione del mercato del lavoro, con una crescente individualizzazione delle carriere lavorative e con una ulteriore “privatizzazione” degli stili di vita; ma la cosa non è affatto scontata e andrebbe discussa.

Vengo al secondo punto che intendo sollevare a proposito della “tesi generazionale”. Si tratta di un argomento da “maneggiare con cautela”, soprattutto quando si passa dallo studio di un singolo Paese (come fa Putnam) ad analisi *cross-national* di vasto raggio, volte a rilevare i mutamenti socio-culturali e le tendenze alla partecipazione civile e politica in contesti molto diversi tra loro (come negli studi di Ronald Inglehart; si veda ad esempio il suo libro del 1997 sulla società postmoderna). Le esperienze generazionali – e le possibilità che si creino “legami” come quelli descritti da Karl Mannheim (1986) – possono

essere colte solamente in un'ottica relazionale, analizzando le vicende delle varie coorti alla luce di due dimensioni: da un lato i rapporti con le generazioni precedenti; dall'altro la dialettica tra fattori esogeni ed endogeni rispetto al contesto socio-culturale e territoriale degli attori.

Il profilo distintivo di una generazione risulta pienamente decifrabile solo all'interno della dialettica di continuità/discontinuità che la lega alle altre. Le relazioni con queste ultime sono modellate sia dagli stessi eventi storico-sociali vissuti come “contemporanei” – che distribuiscono però costi e opportunità variabili secondo le classi di età – sia di quelli vissuti nei rispettivi anni di formazione. Sono inoltre influenzate da accadimenti sovra-nazionali (oggi diremmo globali), così come dalle specifiche storie nazionali/locali e dai contesti socio-istituzionali in cui si muovono gli attori. Questa ulteriore dialettica (locale/globale), oltre ad assumere connotazioni molto differenziate nelle macro-aree politico-culturali-religiose del mondo, introduce anche una spiccata variabilità al loro interno, fin dentro i singoli Stati. Tutta questa ricchezza viene notevolmente appiattita, se non persa, in comparazioni ad ampio raggio, che pur utilizzando gli stessi indicatori, non riescono a coglierne in maniera appropriata né il significato “contestuale”, né il gioco complesso delle loro combinazioni.

Questo elemento emerge chiaramente nell'ultimo studio di Loredana Sciolla [2004]. Guardando allo “spirito civico” che ci viene presentato in riferimento ad alcuni Paesi occidentali, si capisce che dietro questa “configurazione valoriale” si celano rappresentazioni identitarie e modelli di sociabilità di gruppi sociali che si sono formati in ambienti distinti. La “civile rettitudine” in Italia sembra narrare la storia della piccola borghesia moderata, che non ha mai mostrato grandi slanci partecipativi. Altrove – ad esempio negli Stati Uniti – ci racconta un'altra vicenda. Gli “stessi” valori, collocati in contesti storico-istituzionali differenti, hanno ricadute diverse sul piano della partecipazione pubblica, dei rapporti con le istituzioni e delle “eredità generazionali” trasmesse.

Ritornando ad esempio al tema dell'erosione del capitale sociale, non casualmente lo studio della Sciolla ci mostra che esso segue un andamento

temporale difforme nei vari Paesi e questo dipende ovviamente anche dai relativi punti di partenza. All'inizio del nuovo millennio, inoltre, in molti Stati (specialmente in Europa) si nota un risveglio della partecipazione pubblica e della mobilitazione politica (sui temi della pace, della globalizzazione ecc.) che interessa molti giovani. Un segnale in netto contrasto con il trend descritto da Putnam. E tuttavia, anche in questo caso, si tratta di un trend difficile da generalizzare come mostrano le difficoltà nella partecipazione civile e politica nelle neo-democrazie dell'Europa dell'est. Allargando ulteriormente la visuale, un fenomeno inverso si registra in Cina dove l'apertura alle riforme economiche e la chiusura verso quelle politiche – sfociata nella “drammatica” esperienza di piazza Tienanmen – ha indotto le nuove generazioni a disinvestire dalla partecipazione pubblica proiettandosi massicciamente in direzione della sfera economica e privata [Rampini 2005].

Si tratta di pochi esempi per dire che al posto di analisi *cross-national* ad ampio raggio, sul tema del capitale sociale risultano oggi più utili comparazioni limitate (pochi casi di studio nazionali o sub-nazionali) e ricerche condotte a livello micro, *anche* utilizzando gli strumenti messi a disposizione dalla *network analysis*. Questo tipo di studi – che permette un controllo maggiore del contesto e delle “strutture di interazione” – risulta infatti fecondo per capire i meccanismi di genesi del capitale sociale, le forme che esso assume, e l'influenza che può esercitare sul piano individuale e collettivo. Ciò non significa – come da alcune parti si sostiene – che, dato il carattere relazionale di questo concetto, esso si presti solamente per strategie di indagine “micro” mediante l'analisi di rete [Barbieri 2005]. Risulta invece maggiormente promettente una prospettiva multidimensionale che utilizzi indicatori e metodi di rilevazione adeguati per i vari livelli e che sia aperta all'integrazione di diverse prospettive di ricerca [Amaturo 2003; Chiesi 2003; Catanzaro 2004; Ramella e Trigilia 2005]. Non si intende quindi negare l'utilità di analisi macro purché sia chiaro un duplice passaggio: 1) che quando si utilizzano indicatori di tipo ecologico si tratta di *proxy* per rilevare forme di capitale sociale imputabili all'interazione tra gli attori individuali (che possono essere persone ma anche singole imprese) o collettivi (come le associazioni degli interessi, le

agenzie di governo ecc.); 2) che una convincente spiegazione dei fenomeni macro – secondo una prospettiva di individualismo metodologico – deve comunque passare attraverso una plausibile (fondata) spiegazione di tipo micro che tenga conto degli specifici contesti d’interazione [Boudon 1985; Barbera 2004; Coleman 2005].

Riferimenti bibliografici

AMATURO, E.

2003 *Capitale sociale e analisi di rete: un rompicapo metodologico*, "Inchiesta", n. 139, gennaio-marzo.

BARBERA, F.

2004 *Meccanismi sociali. Elementi di sociologia analitica*, il Mulino, Bologna.

BARBIERI, P.

2005 *Le fondamenta micro-relazioni del capitale sociale*, "Rassegna Italiana di Sociologia", n. 2.

BOBBIO, L.

2005 *La democrazia deliberativa nella pratica*, "Stato e Mercato", n. 1.

BOUDON, R.

1985 *Il posto del disordine*, il Mulino, Bologna.

BURT, R. S.

1997 *The Contingent Value of Social Capital*, "Administrative Science Quarterly", n. 42.

DONOLO, C.

2005 *Dalle politiche pubbliche alle pratiche sociali nella produzione di beni pubblici? Osservazioni su una nuova generazione di policies*, "Stato e Mercato", n. 1.

CASTELLS, M.

2002 *La nascita della società in rete*, Egea UB, Milano.

CATANZARO, R.

2004 *Introduzione*, in Id., a cura di, *Nodi, reti, ponti. La Romagna e il capitale sociale*, il Mulino, Bologna.

EVANS, P.

1996 *Government Action, Social Capital and Development: Reviewing the Evidence on Synergy*, "World Development", n. 6.

CHIESI, A. M.

2003 *Problemi di rilevazione empirica del capitale sociale*, "Inchiesta", n. 139, gennaio-marzo.

COLEMAN, J. S.

2005 *Fondamenti di teoria sociale*, il Mulino, Bologna.

GRANOVETTER, M.

2004 *Struttura sociale ed esiti economici*, "Stato e Mercato", n. 3.

INGLEHART, R.

1997 *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton.

LIPPARINI, A.

2002 *La gestione strategica del capitale intellettuale e del capitale sociale*, il Mulino, Bologna.

MANNHEIM, K.

1986 *Il problema delle generazioni*, in C. Saraceno (a cura di), *Età e corso della vita*, il Mulino, Bologna.

PAXTON, P.

1999 *Is Social Capital Declining in the United States? A Multiple Indicator Assessment*, "American Journal of Sociology", n. 1.

PELLIZZONI, L. (a cura di)

2005 *La deliberazione pubblica*, Meltemi, Roma.

PISELLI, F.

1995 *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, Donzelli, Roma.

PORTES, A.

1998 *Social Capital: its Origin and Applications in Modern Sociology*, "Annual Review of Sociology", n. 24.

POWELL, W.W. e SMITH-DOERR, L.

1994 *Networks and Economic Life*, in N. J. Smelser, R. Swedberg (a cura di), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton.

PUTNAM, R. D.

1993 *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.

1995 *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, "Journal of Democracy", n. 1.

1996 *Tuning In, Tuning Out*, "PS: Political Science and Politics", inverno.

RAMELLA, F.

1997 *Cittadini e produttori: civicness e sviluppo locale*, "Sviluppo locale", n. 6.

2005a *Democrazia plebiscitaria, democrazia deliberativa: la governance municipale nelle Marche*, Rubbettino, Soneria Mannelli, in corso di pubblicazione.

2005b *Reti sociali e performance economiche nelle imprese ICT*, "Stato e Mercato", n. 3.

RAMELLA, F. e TRIGILIA, C. (a cura di)

2005 *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali delle tecnologie dell'informazione*, Firenze University Press, Firenze.

RAMPINI, F.

2005 *Il secolo cinese. Storie di uomini, città e denaro della fabbrica del mondo*, Mondadori, Milano.

ROSSI, S. (a cura di)

2003 *La nuova economia. I fatti dietro il mito*, il Mulino, Bologna.

2005 *Società e net economy*, "Sociologia del lavoro", n. 98.

RULLANI, E.

2001 *New/Net/Knowledge economy: le molte facce del post-fordismo*, "Economia e politica industriale", n. 110.

2004 *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Carocci, Roma.

SCIOLLA, L.

2004 *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia*, il Mulino, Bologna.

TOCQUEVILLE, A.

1996 *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano.

TRIGILIA, C.

1999 *Capitale sociale e sviluppo locale*, "Stato e Mercato", n. 3, 1999.

2005 *Sviluppo locale*, Laterza, Roma-Bari.

UZZI, B.

1997 *Social Structure and Competition in Interfirm Networks: The Paradox of Embeddedness*, "Administrative Science Quarterly", n. 42.

1999 *Embeddedness in the Making of Financial Capital: How Social Relations and Networks Benefit Firms Seeking Financing*, "American Sociological Review", n. 64.

Riccardo Cruzzolin

Gianfranco Poggi, *Incontro con Max Weber*, il Mulino, Bologna, 2004

Le opere di storia della sociologia di Poggi appaiono contraddistinte da uno stile peculiare. Lo si evince scorrendo le pagine delle sue monografie su Durkheim, Simmel e Weber. Egli, infatti, non si limita a proporre una ricostruzione del pensiero di tali autori, ma fornisce chiavi di lettura che tentano d'attualizzarne il pensiero. A riguardo, è emblematica l'analisi che Poggi compie dell'opera più importante di Simmel, *Filosofia del denaro*. Qui, egli trae spunto soprattutto dalla capacità evocativa della figura dello scambio monetario al fine di penetrare e rendere evidente il funzionamento più intimo della modernità. Questi lavori non sono, dunque, solo ricostruzioni, ma tentativi di far dialogare l'eredità intellettuale di simili maestri con i segni del nostro tempo.

In secondo luogo, nelle opere di Poggi la proposta dei vari argomenti sembra seguire un certo ordine. Di norma, egli inizia richiamando il contesto storico e politico che fa da sfondo all'autore. Vengono poi le vicende biografiche di quest'ultimo, utili per cogliere eventuali idiosincrasie o svolte rintracciabili nella sua opera. Infine, aggredisce il pensiero dell'autore affrontando da subito gli aspetti fondativi: l'eventuale presenza di un'antropologia filosofica e le questioni epistemologiche. Nel caso di Durkheim ciò ha voluto dire cimentarsi con la questione della "realtà" dei fatti sociali e degli effetti emergenti; mentre, riguardo a Simmel, questo modo di procedere ha reso necessario chiarire in prima battuta il concetto d'azione sociale elaborato da tale autore e la distinzione che egli pone tra spirito soggettivo e spirito oggettivo. Nella monografia di Weber, invece, il punto d'attacco è rappresentato dalla chiarificazione delle premesse antropologiche presenti in gran parte del suo lavoro.

In tutto ciò Poggi rivela una certa maestria; egli infatti utilizza queste intuizioni iniziali come spole con cui imbastire il prosieguo della dissertazione

riuscendo alla fine a dare una certa unitarietà a opere che si presentano assai frammentate a un primo sguardo.

Nel suo lavoro su Weber, un simile modo di procedere è tradito dai continui richiami all'antropologia filosofica tacitamente espressa da tale autore: ossia all'esigenza tipicamente umana di dover attribuire un significato al proprio agire, esigenza che può presupporre un processo di razionalizzazione ma che non può essere razionalmente argomentata.

Poggi mostra come una simile presa di posizione si sia riverberata sia sulle proposte epistemologiche e metodologiche di tale autore, sia sulla scelta degli argomenti da affrontare. Per quanto riguarda le questioni epistemologiche, l'importanza data all'attribuzione di significato ha consentito di integrare approccio idiografico e approccio nomotetico. Questo poiché mentre la storia è "scienza delle intenzioni", ossia prende spunto dall'agire di singoli individui, la sociologia mostra come tali intenzioni possono emergere solo seguendo strade già tracciate, ossia ammantandosi di significati già storicamente prodotti. Lo stesso carisma, che pure sembra presupporre una sorta di pura creatività individuale, può avere effetto solo nel momento in cui è riconosciuto socialmente, almeno da un gruppo di fedeli. La necessità di richiamarsi a un senso condiviso dischiude dunque le porte a uno studio che può condurre a generalizzazioni e comparazioni tramite l'adozione di tipi ideali e trascendere la specificità dei singoli eventi.

Oltre a ciò, una simile conclusione conduce Weber a interrogarsi sui meccanismi sociali deputati alla creazione di senso, soprattutto attraverso una puntuale definizione dei tipi d'agire sociale. Qui Poggi si sofferma anche sulla disquisizione weberiana in merito al ruolo del sociologo, proprio per rimarcare come anche egli condivida la natura bifronte dell'agire sociale: da una parte, infatti, il sociologo deve perseguire una conoscenza il più possibile obiettiva; dall'altra, però, è tenuto a rischiarare le motivazioni irrazionali, ossia i valori, che inevitabilmente lo muovono, quegli stessi valori che attribuiscono appunto un senso al suo agire da scienziato. Del resto, per Weber l'impresa scientifica trae legittimità proprio dalla sua capacità di scindere il giudizio di valore dal riferimento al valore.

Di seguito, Poggi continua la sua disamina illustrando lo studio delle Istituzioni svolto da Weber, prediligendo anche qui una chiave di lettura “culturalista”. Emblematica a riguardo l’analisi condotta dal Nostro in merito al modo in cui Weber tematizza il conflitto sociale. Per Poggi, Weber intende il conflitto essenzialmente come una lotta per affermare certi criteri di definizione della realtà a discapito di altri. Con questo Poggi non vuole negare l’importanza che Weber diede a quelle forme di potere derivanti dal controllo dei mezzi di produzione (nell’ambito dell’economia) o degli strumenti di coercizione (nell’arena politica). Tuttavia, il potere può stabilizzarsi solo qualora assuma una natura culturale, ossia si solidifichi in atteggiamenti e valori, almeno all’interno del gruppo dominante [pp. 49-57].

In proposito è immancabile il paragone con il pensiero di Marx, anche per rimarcare l’importanza assunta nell’opera weberiana dagli interessi ideali (ossia dagli interessi culturali espressi da specifici gruppi sociali sotto forma di credenze, valori di riferimento e gusti).

Tuttavia, l’interpretazione “culturalista” diviene ancora più accentuata una volta che si confronta con i lavori di Weber sulla religione e la nascita del capitalismo. Poggi evidenzia soprattutto la spinta irrazionale che ha accompagnato la nascita del primo capitalismo, dando centralità, nella sua ricostruzione del pensiero di Weber, al ruolo dei valori come “propellente motivazionale”. E lo fa evidenziando le diverse accezioni che Weber dà al termine razionalità (*in primis* ponendo una distinzione tra razionalità formale e razionalità sostanziale), proprio per far comprendere come sia assente, in Weber, un concetto di razionalità assoluta e come, invece, sia importante qualificare ogni forma di razionalità richiamando i principi (valori) o gli scopi che la guidano. La razionalità tipicamente occidentale diviene dunque il “sottoprodotto” di un processo di costruzione di senso che affonda le sue radici nella dialettica interna al cristianesimo.

Insomma, Poggi ci restituisce un Weber tragico, consapevole del dilemma che attanaglia l’occidente. Non è forse un caso che l’ultima parte della sua monografia tratti del pensiero politico di Weber. Infatti, una volta approdato a una specifica antropologia filosofica, una volta descritti i tragitti cultura-

li delle grandi civiltà umane, per Weber resta il dilemma di come integrare l'agire dotato di senso con una razionalità procedurale, ormai affermatasi in occidente, che presuppone ma non crea senso (ossia riferimento al valore); è a questo punto che Poggi illustra le diverse forme di potere legittimo proposte da Weber, perché è in questa parte del suo pensiero che pare sia presente una possibilità di soluzione.

A riguardo, Poggi richiama i tipi ideali di potere legittimo proposti da Weber evidenziando come le varie forme di legittimità rappresentino un *vincolo* anche per chi governa, e non solo per chi è governato [p. 110]. Tuttavia, mentre nel potere tradizionale e in quello carismatico costruzione (e riproduzione) di senso (sotto forma di tradizione o rivelazione) e legittimità rappresentano due facce della stessa medaglia, nel potere legale-razionale costruzione di senso e legittimità sembrano scindersi tra loro. Scissione che però, per Weber, non è ancora giunta a compimento, ed è proprio qui che risiede *il* problema. Una tale separazione è resa necessaria proprio dall'affermarsi della razionalità formale-strumentale basata su principi astratti. Di fronte a tali principi sembra venire meno la possibilità di un agire "responsabile" (ossia di un agire etico, che sia riferito alle proprie convinzioni personali e che contemporaneamente valuti le conseguenze del proprio operato), in quanto s'assiste, soprattutto da parte dei funzionari statali, a un agire meccanico dettato dalle procedure burocratiche prodotte dagli Stati nazionali.

In questo modo, legittimità e costruzione/riproduzione di senso (qui inteso come richiamo a valori) possono addirittura entrare in conflitto, o a discapito della legittimità (attraverso l'affermazione di volontà totalitarie) o a discapito del richiamo al senso (tramite una sorta di vuoto ritualismo procedurale). "In altre parole, in questo tipo di ordinamento la mera 'legalità' spesso non riesce a generare autentica 'legittimità'" [p. 116]. Per Weber, solo attraverso opportune innovazioni istituzionali è possibile venire a patti con una simile spirale degenerativa. In particolare, Weber vede di buon occhio una netta distinzione tra funzionari amministrativi e politici, non solo in senso tecnico, ma anche "etico", in quanto sono diversi i valori che devono ispirare queste figure (da

una parte deve primeggiare la dedizione, dall'altra la capacità d'assumersi responsabilità di governo).

Complessivamente, Poggi restituisce un Weber sicuramente tragico, ma meno tragico di quello d'altri autori che hanno preferito enfatizzare la presunta incommensurabilità tra le diverse sfere di valori. Al contrario, per Poggi in Weber la differenziazione dei valori appare quasi "funzionale", in quanto è resa necessaria da un processo di razionalizzazione che investe l'intera vita sociale e differenzia le varie professioni, richiedendo per ciascuna d'esse uno specifico *Beruf* (inteso come vocazione).

In tal senso, la presenza di valori tra loro diversi può sicuramente comportare un problema, ma rappresenta anche parte della soluzione. Tutto dipende dall'accordo che riesce a realizzarsi tra costellazioni valoriali e assetti istituzionali.



Eugène ATGET *Rue des Ursins* (1923)

Claudia Damari

Homo duplex. L'esperienza della dualità come problema filosofico, a cura di Giovanni Paoletti, ETS, Pisa 2004, pp. 240.

Il volume, frutto di una ricerca condotta da un gruppo di studiosi, raccoglie una serie di saggi che affrontano, da un punto di vista filosofico, il tema della duplicità originaria della natura umana.

La nozione di *homo duplex* induce gli Autori a riesaminare il dualismo e a misurarsi con la questione della molteplicità. Il confronto con questa dimensione rende il paradigma di *homo duplex* particolarmente consistente e attuale, offrendo così anche alle scienze sociali interessanti contributi teorico-concettuali per quanto concerne il problema dell'identità personale. Un concetto dunque, quello dell'identità, che non rimane circoscritto al solo ambito filosofico ma che, inoltrandosi nelle varie figure dello straniero, dell'immigrante e del "paria cosciente" arendtiano, esprime pure l'affermarsi di nuove soggettività, deboli, flessibili e precarie.

Focalizzando l'attenzione su quest'ultimo aspetto si sollevano una serie di interrogativi: come pensare a una soggettività "dilatata" che sia in grado di gestire tratti conflittuali del proprio sé e di attraversare una pluralità di mondi senza per questo perdersi o sprofondare nell'anomia? Quanta *molteplicità* può sostenere l'identità senza correre il rischio di frantumarsi o di dissolversi nel tempo? Forse, rafforzando con mura, fortezze o falsi sé un io che non riesce più ad ascoltare né a guardare se stesso?

Intento dichiarato degli Autori è quello di valutare le implicazioni teoriche derivanti dall'esperienza della dualità: il ruolo della relazione nella costituzione dell'autonomia, la possibilità di farsi "straniero" di se stesso, ossia di guardare se stesso con altri occhi, il timore di smarrirsi in un mondo di copie, quel timore di cui già Platone ci riferiva. Una riflessione sul *duplice* inteso come dimensione costitutiva di ognuno di noi può schiudere nuovi orizzonti:

può aiutarci a comprendere il modo in cui conosciamo o esperiamo il mondo che ci circonda, entriamo in rapporto con un'alterità, attraversiamo e viviamo universi di significato differenti tra loro.

Risalendo sino alle origini della nozione di *homo duplex* e ripercorrendone le varie accezioni acquisite nel corso della storia del pensiero, è possibile notare come questa espressione abbia destato l'interesse di filosofi come Platone, Cartesio, Arendt, Foucault, di sociologi del calibro di Durkheim, Simmel, Schutz, e infine anche di medici, naturalisti, romanzieri e poeti, quali Herman Boerhaave, Buffon, Balzac e Baudelaire.

Una prima formulazione della definizione di *homo duplex* è riscontrabile nella tradizione filosofica che risale a Platone, in particolare in quel noto passo della *Repubblica* in cui l'autore sferra una dura condanna nei confronti dell'arte imitativa: l'uomo doppio, e anche l'uomo multiplo, designano colui che, invece di essere calzolaio, marinaio o contadino, pratica due o tre di queste funzioni. È pertanto un uomo "mescolato", nei cui confronti è meglio diffidare perché a forza di trasformarsi in molteplici *altri* corre il rischio di non saper tornare a se stesso e di perdersi definitivamente nell'*altro* rappresentato smarrendo così la propria identità. Certo, nella *polis* ideale c'è posto per la divisione del lavoro ma a patto che ciascuno sia esperto in una sola e specifica attività; solo così l'individuo può costruirsi una stabile, monolitica e di conseguenza "sana" identità.

Tuttavia, per la maggior parte dei pensatori della nostra tradizione filosofica la figura dell'*homo duplex* ha sempre costituito uno scomodo paradigma da dover essere risolto o arginato piuttosto che essere fatto oggetto di una rigorosa indagine: "un guastafeste, insomma, che si può cingere di allori, secondo il suggerimento di Platone, ma che è meglio non far entrare in città" [Paoletti, *Introduzione*, p. 16].

In epoca moderna, in contesto però scientifico, assistiamo alla ripresa del termine da parte del medico e chimico olandese Herman Boerhaave, il quale, distanziandosi dal tradizionale modo di intendere il dualismo anima e corpo, ragione e sensibilità, interpreta l'espressione *homo duplex* come una *duplicità* di funzioni piuttosto che un *dualismo* di sostanze, suggerendo così l'idea di

uno sdoppiamento interno all'uomo stesso. "L'uomo è dunque doppio quanto all'umanità, semplice quanto alla vitalità [*homo est duplex in humanitate, simplex in vitalitate*]" [Ivi, 14].

Sulla scia di Boerhaave anche il naturalista Buffon nel celebre *Discours sur la nature des animaux* affronta il tema della *dualità* umana: la dimensione mimetico-meccanica accomuna sia gli uomini sia gli animali, ma ciò che li contraddistingue è la facoltà riflessiva che egli attribuisce solo ai primi. *L'homo* dunque è *duplex* perché possiede le facoltà dell'imitazione e della riflessione; a questa *duplicità* se ne deve però aggiungere necessariamente un'altra: "la facoltà della riflessione implica a sua volta una duplicazione, che invece non è consentita a una macchina capace soltanto di imitazione: si tratta di quella duplicazione che cartesianamente accompagna il *dubbio* come condizione della conoscenza" [Iacono, *Il concetto di Homo Duplex: problemi genealogici e variazioni di significato*, p. 31]. Grazie alle sue teorizzazioni l'espressione venne accolta vivacemente in tutta la Francia, divenendo quasi proverbiale: la usano Benjamin Constant, Balzac, Baudelaire, Daudet, e soprattutto Maine de Biran, al quale si deve il principale sviluppo filosofico della nozione e una assai più decisa accentuazione del carattere dualistico della contrapposizione tra il lato animale e il lato psicologico e morale dell'uomo.

L'operazione effettuata da Durkheim contribuisce a delineare una nuova prospettiva: il concetto di *homo duplex* è rielaborato nell'ottica dell'opposizione tra rappresentazioni collettive e rappresentazioni individuali. Il riconoscimento della *duplicità* della natura umana consente di smorzare i toni di una netta contrapposizione tra individuo e società e di fornire utili strumenti teorici per pensare questo complesso rapporto alla luce di una "forma di duplicità 'relazionale', consistente nella correlazione originaria di due termini, anziché come duplicità 'ontologica', fondata sulla contrapposizione di due componenti o di due ordini di realtà in sé eterogenei" [Paoletti, *Dualismo o Dualità? La nozione di "Homo Duplex" in Durkheim*, p. 86]. L'uomo *duplice* di Durkheim è diviso tra coscienza e corpo, tra personalità sociale e individualità, non essendo queste altro che il riflesso su scala individuale della fondamentale divisione tra sacro e profano. A partire da questa ben nota analogia, ne deriva

il seguente ragionamento: la dimensione sociale, che è propria dell'uomo, non deve essere intesa come un elemento che si va ad aggiungere alla sua natura animale preesistente, bensì come una sua componente costitutiva che lo contraddistingue in quanto tale; allo stesso modo, non è lecito ammettere l'esistenza di cose profane indipendentemente e anteriormente alle cose sacre, e viceversa. “Per il solo fatto che è sociale, l'uomo è dunque doppio, e tra i due esseri che coabitano in lui vi è una soluzione di continuità, quella stessa che esiste tra il sociale e l'individuale, tra la parte e il tutto *sui generis* che risulta da queste parti” [p. 34].

Come tiene a precisare Paoletti nell'Introduzione, la riflessione “sul tema della duplicità, che accompagna la figura di *homo duplex*, non va confusa con la più nota problematica del ‘dualismo’ [...]. Anzi, *homo duplex* si pone in antitesi al dualismo, inteso come l'opposizione reale di due elementi indipendenti, perché cerca di pensare un tipo di duplicità i cui termini non si diano a prescindere dalla loro relazione: la *relazione* vi compare come dimensione originaria rispetto agli elementi che ne fanno parte” [Paoletti, *Introduzione*, p. 15].

Se la prima parte del volume mira ad affrontare questioni di carattere genealogico, nella seconda sezione possiamo vedere il concretizzarsi del paradigma *homo duplex* in figure quali “l'uomo ammobiliato”, lo straniero, il “paria cosciente”. Tutte queste figure hanno in comune l'idea che la rappresentazione dell'identità personale abbia subito un profondo mutamento in epoca moderna; la convinzione che il Sé sia un'entità centrale, coerente e dotata di un'intrinseca unicità entra irrimediabilmente in crisi.

Come evidenziano le scienze sociali, gli uomini “definiscono” la realtà che li circonda, elaborano immagini intorno a se stessi e sugli oggetti della loro esperienza, e facendo riferimento a tali immagini, orientano le loro linee d'azione e conferiscono senso ai diversi eventi. Tuttavia cosa succede quando il referente esterno non è più unico e stabile, bensì molteplice e dinamico? Uno spunto interessante per riflettere sulla questione dell'identità moderna è offerto dal tema centrale della sociologia fenomenologica: il mondo è esperito dal soggetto come un insieme di *molteplici* realtà, o, per riprendere l'espres-

sione del suo iniziatore Alfred Schutz, di “*province finite di significato*”. La moltiplicazione delle sfere di realtà implica così una “molteplicità simultanea di Sé” [cfr. Goffman 1979, pp. 148-160] all’interno di uno stesso individuo e il passaggio da un livello di realtà a un altro rinvia a un “Sé parziale, e i diversi Me rappresentano ‘tensioni’ di un’unica e medesima coscienza, che ‘ora lavora, ora sogna, ora contempla’” [Possenti, *Duplici in un mondo molteplice. Il paradosso dello straniero*, p. 175]. Il soggetto dell’azione quindi non è più “uno” ma “centomila”, disperso in una pluralità di frammenti quanti sono i ruoli sociali consapevolmente assunti e le immagini di sé che gli altri ci rimandano nel corso dell’interazione.

In un panorama caratterizzato da una crescente complessità sociale, può capitare che l’individuo si trovi così ad essere straniero in patria, costretto a ri-orientarsi tra incoerenze, scelte parziali e contraddizioni. Probabilmente, afferma Possenti, “proprio in virtù del nostro poter essere stranieri, o, in termini simmeliani, *al tempo stesso* ‘vicini e lontani’, abbiamo la possibilità di attraversare mondi diversi senza perderci lungo la strada”. È in questo senso che lo straniero può essere inteso “come una delle possibili declinazioni della figura di *homo duplex*, e più precisamente come traccia per una riflessione sul rapporto tra duplicità dell’io e molteplicità del reale” [p. 170].

Lo straniero di Simmel, l’immigrante di Plessner, il “paria cosciente” arendtiano [“lo straniero che intrattiene con la *polis* un rapporto problematico, di appartenenza e di distanziamento” e che respinge ogni richiesta di assimilazione, p. 186] sono tutte raffigurazioni dell’individuo *duplici* capace di sostenere la *tensione tra familiarità ed estraneità*, che inevitabilmente accompagna chiunque transiti da un universo di significato a un altro, e di conservare pertanto una propria identità. Secondo l’interpretazione schutziana, invece, è solo nello “straniero giunto da poco”, ossia nell’immigrante e non nell’immigrato, che s’incarna il *paradosso del coinvolgimento e del distacco*: non potendo sopportare a lungo tale tensione e vivendo il passaggio essenzialmente come un trauma, all’attore sociale non resta dunque che una falsa alternativa se non vuol diventare un “uomo marginale”, quella di ottenere il riconoscimento dall’Altro a patto però di venirne assimilato.

Il delinarsi di una identità flessibile, “senza fissa dimora” [cfr. Berger, Berger, Kellner 1973] e pertanto sempre *in progress* in un mondo in cui “nulla è più certo o dato per scontato” [cfr. Berger 1992, p. 29] può far risvegliare il nostalgico desiderio di ricomporre quell’unità e completezza che *l’esperienza della duplicità* minaccia. E proprio quest’ansia di essere Uno può ritenersi la causa principale delle disavventure che capitano all’“uomo ammobiliato” [“il soggetto borghese che si barrica dietro una fortezza di oggetti feticisticamente venerati”, Barale, *Le disavventure dell’uomo ammobiliato. Duplicità e dialettica di fronte alla perdita di centro*, p. 149], il quale assiste sbigottito all’incrinarsi progressivo delle proprie certezze. La celebre immagine della dialettica hegeliana, osserva Barale, mette ben in luce la *dualità* necessaria per il costituirsi della nostra identità: perdersi nell’altro, assumendo su di sé la *contraddizione* fra soggettività e alterità [ossia, fare “*esperienza della differenza*”] al fine di ritrovarsi pienamente in lui e di venire da questi riconosciuto. Il riconoscimento nell’Altro e da parte dell’Altro si configura così come una dimensione fondamentale del Sé. Tuttavia, come accade nel racconto di Calvino citato da Barale, l’incontro con “un’alterità del tutto refrattaria a farsi ‘mediare’, incorporare all’interno di una struttura unitaria di senso” sembra invalidare le pretese totalizzanti del noto processo dialettico.

Disintegrazione della realtà e crisi dell’identità personale sembrano dunque due fenomeni inscindibili. La sfida lanciata da *Homo duplex* non solo costringe a rivedere vecchie questioni filosofiche ormai consolidate [identità e personalità, dualismo e dialettica, immagine copia e imitazione] ma, come sottolineano le analisi di Durkheim, Simmel e Schutz, pone anche dei problemi decisivi in ambito sociologico.

È interessante notare come la prospettiva delineata da *Homo duplex*, mettendo in rilievo la *relazione* come dimensione originaria rispetto agli elementi che la compongono, possa fornire utili strumenti teorici per riflettere sul rapporto dialettico tra individuo-società: soggettività e socialità sono due dimensioni co-originarie e che pertanto si implicano reciprocamente. Non è possibile infatti, pensare a qualsiasi forma di socialità a prescindere dalla sog-

gettività, così come non è possibile considerare il soggetto indipendentemente dal contesto storico-culturale in cui si trova inserito.

Il percorso tracciato dagli Autori costituisce dunque una valida alternativa tra dualismo da un lato e molteplice post-moderno dall'altro.

Riferimenti bibliografici

GOFFMAN, E.

1979, *Espressione e identità*, il Mulino, Bologna.

BERGER, P. L., BERGER, B. e KELLNER, H.

1973, *The Homeless Mind*, Penguin, Harmondsworth.

BERGER, P. L.

1992, *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Rubbettino, Cosenza.

Chiara Moroni

Giorgio Grossi, *L'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2004

Sono pochi i concetti che come quello di opinione pubblica hanno prodotto un così elevato interesse sociale e scientifico, coinvolgendo molte discipline e studi di natura eterogenea. Idee che possono essere associate al concetto di opinione pubblica si rintracciano già nelle opere di Platone e Aristotele, nella filosofia del XVIII secolo, nella letteratura del Rinascimento. Con la modernità, il concetto di opinione pubblica è stato fatto oggetto di specifiche elaborazioni teoriche e successivamente empiriche, coinvolgendo teorici della democrazia e di critica sociale [Rousseau 1762; Bentham 1838; Lowell 1913; Lippmann 1922], ispirando lavori e analisi di sociologia e psicologia sociale [Tarde 1941; Allport 1924], orientando studi empirici sul rapporto e sulla reciproca influenza tra mass media e opinione pubblica [Lazarsfeld, Berelson e Gaudet 1944; Hovland, Lumsdaine e Sheffield 1949].

Pur nella complessità che lo caratterizza il concetto di opinione pubblica rappresenta uno dei pilastri costitutivi delle moderne democrazie occidentali. Il fatto che questo concetto sia ancora oggi al centro del dibattito pubblico e scientifico è dimostrato, da un lato, dall'uso corrente, anche se spesso inesatto, che di questa espressione fanno mass media e politici; dall'altro, dal fiorire di studi e pubblicazioni scientifiche, teoriche ed empiriche, che tentano di definire, analizzare e provare l'importanza sociale, oltre che scientifica, del concetto in questione. Scrive Grossi nel suo *L'opinione pubblica* "In un passaggio storico in cui ci si interroga ormai quotidianamente sul destino della democrazia in un mondo globalizzato (il concetto di opinione pubblica) diventa non solo importante ma indispensabile. A meno di non considerare già conclusa (e sepolta) quell'idea di modernità e democrazia che vedeva nella libera espressione delle opinioni un fondamento" [Grossi, 4].

È nel XX sec. che l'opinione pubblica ha assunto una rilevanza decisiva per lo sviluppo delle dinamiche sociali e politiche attraverso una "progressiva ascesa (...) dai margini della società e dei vissuti individuali fino al centro dei processi decisionali e simbolici che governano e innervano oggi la nostra vita quotidiana su scala nazionale e internazionale" [Ivi, 5].

Il valore del lavoro di Grossi, che presenta una accurata e interessante ricostruzione storica e scientifica del concetto di opinione pubblica, ricostruzione che non trascura una importante analisi critica degli attuali tentativi empirici di osservare, analizzare e misurare l'opinione pubblica, è da ricercare nel riuscito tentativo di fornire una concettualizzazione empirica dell'opinione pubblica attraverso la definizione e la descrizione del "campo demoscopico", dei soggetti che in esso agiscono e delle dinamiche che ne realizzano i rapporti.

Il punto di partenza di Grossi è costituito proprio dalla descrizione dell'opinione pubblica come elemento che trova i suoi caratteri genetici nella modernità. Tale descrizione viene sviluppata attraverso l'analisi del rapporto che lega l'opinione pubblica ad alcune delle dimensioni fondative della modernità stessa: democrazia, sfera pubblica, mass media, centralità dell'individuo anche nella dimensione collettiva e pubblica.

Il concetto e il ruolo dell'opinione pubblica, nell'accezione odierna, nascono e si sviluppano in simbiosi con l'idea stessa di democrazia intesa come quella forma di governo di cui il popolo non solo è il depositario ma anche il protagonista attraverso le diverse forme di rappresentanza. Grossi non manca di sottolineare come sia la riflessione filosofica sulla democrazia, sia la teoria politica sulle forme dei regimi democratici, sia l'analisi psicologica e sociologica sulle dinamiche collettive e sulle forme di aggregazione sociale abbiano mostrato "diverse prospettive e differenti paradigmi nell'interpretare e definire la natura di questo rapporto" [Ivi, 22]. Il nesso strutturale tra democrazia e opinione pubblica è stato fin dall'inizio centrale e al tempo stesso controverso come dimostra lo stesso dibattito odierno che divide gli osservatori e gli studiosi tra denunce di "sondocrazia" [Sartori, 1999] e proposte di rilancio della democrazia deliberativa [Fishkin 1995; Rodotà 1997].

Se l'idea di democrazia costituisce il “fondamento normativo” dell'opinione pubblica, il fondamento strutturale e operativo è rappresentato, secondo l'autore, dall'emergere di una nuova dimensione dell'interazione sociale tipica della modernità che “incarna anche semanticamente, il contesto primario dell'opinione pubblica: la *sfera pubblica o 'pubblicità'*” [Grossi, 29].

La costruzione della sfera pubblica, secondo la teoria classica di Habermas, è stata possibile grazie a due processi paralleli sviluppatasi all'interno dell'alveo democratico: da una parte, la rivendicazione della borghesia nei confronti del potere e dell'autorità dell'aristocrazia; dall'altra, l'affermazione di una nuova individualità che nasce nella società civile, vale a dire sia nella sfera privata dei commerci e delle attività produttive, sia in quella dell'intimità. Il protagonista di questo nuovo ambito sociale è il pubblico in quanto depositario dell'opinione pubblica “cioè di un processo eminentemente discorsivo, di pubblica argomentazione razionale, che si svolge in uno spazio accessibile a tutti” [Ivi, 31].

Se per Habermas, quindi, la sfera pubblica è il luogo del mutuo intendersi, della *veritas* e della *ratio*, secondo l'analisi critica che dell'impostazione habermasiana fornisce Pizzorno [2001], la sfera pubblica è piuttosto il terreno della retorica discorsiva e della negoziazione. In tal modo si abbandona l'idea di una opinione pubblica totalmente razionale e si introducono nelle dinamiche di opinione anche le dimensioni simbolica, emotiva e identitaria.

Nello sviluppare la descrizione del legame tra sfera pubblica e opinione pubblica, Grossi non trascurava uno degli aspetti importanti del paradigma habermasiano che costituiscono l'altro elemento costitutivo della sfera pubblica, vale a dire il mercato. “La circolazione delle ‘merci’ e delle ‘notizie’ è infatti, per Habermas, una delle precondizioni dell'emergere della sfera pubblica. Delle merci perché sono il fondamento del nuovo sistema produttivo ma anche perché riguardano l'identità del nuovo ceto sociale, la borghesia; delle notizie in quanto rappresentano, attraverso la nascente industria della stampa, il nuovo strumento di circolazione dell'informazione e delle idee e si ‘commercializzano’ fin da subito, segnando così la sua autonomia relativa dal potere politico e religioso dell'aristocrazia e del clero” [Grossi, 34].

Secondo Grossi, tuttavia, né l'idea di democrazia, né l'emergere della sfera pubblica potevano garantire da sole la genesi e la formazione dell'opinione pubblica senza lo sviluppo contemporaneo di un terzo fenomeno tipico della modernità: la comunicazione mediale.

Il ruolo dei mass media, soprattutto nella seconda metà del XIX secolo, si caratterizza per due nuove funzioni: “la possibilità di *generalizzazione* della sfera pubblica (e quindi dell'opinione pubblica) al di là della condivisione di uno stesso luogo, formando così un *pubblico dei lettori* spesso più ampio (e distinto dal) *pubblico dei parlanti*, e la creazione di una *pubblicità mediata*, cioè di un tipo di sfera pubblica e di opinione pubblica che sono sempre meno il prodotto di interazioni faccia-a-faccia localizzate e sempre più la conseguenza di relazioni interattive attraverso i media e la comunicazione mediale” [Ivi, 38].

L'importanza dei media nella formazione dell'opinione pubblica non si esaurisce, però, nella loro funzione di mezzo di diffusione, ma, soprattutto a partire dalla seconda metà del XX secolo, i mezzi di comunicazione di massa sono diventati veri e propri protagonisti del processo demoscopico. Il ruolo attivo dei media [Price, 1992], si manifesta, secondo Grossi, attraverso tre competenze specifiche che rappresentano il contributo attivo nelle dinamiche di opinione come attori/protagonisti. La prima competenza è quella di attirare l'attenzione del pubblico su temi e eventi che diventano in tal modo oggetto di discussione e di opinione. La seconda competenza è quella di interpretare l'opinione stessa. Infine, l'ultima competenza riguarda la capacità di rifrazione della realtà sociale dei media, vale a dire la loro evidente non neutralità come strumenti di mediazione simbolica nel fornire una rappresentazione della sfera pubblica, del dibattito politico e delle dinamiche collettive in generale.

In definitiva, è evidente come i mass media da iniziali strumenti di diffusione dell'opinione pubblica abbiano progressivamente assunto un ruolo strutturante e spesso condizionante delle dinamiche di opinione. Questo ruolo centrale è dimostrato anche dalle letture delle attuali tendenze in atto – “teledemocracy” [Arterton, 1987; Ceri, 1998], “repubblica elettronica” [Grossman, 1997] – che sono tutte basate, seppur con prospettive divergenti,

sull'interpretazione del ruolo che i media svolgono nello strutturare e orientare l'opinione pubblica.

In che cosa consiste quella che l'autore definisce "l'immaterialità dell'opinione pubblica in sé"? "Una realtà che è tale non solo perché si riferisce a un processo tipicamente cognitivo e simbolico (che è anche comunicativo e quindi interattivo), ma soprattutto perché la sua origine e la sua produzione vengono a collocarsi direttamente nella soggettività e nell'interiorità delle persone" [Grossi, 41]. Diverse sono le interpretazioni di questo legame tra opinione pubblica e soggettività/interiorità, tutte comunque concordi nell'interpretare l'interiorità/soggettività come un elemento fondamentale della genesi dell'opinione pubblica nella società moderna. E questo, sottolinea Grossi, non solo perché le dinamiche di opinione rimandano ai vissuti soggettivi e alla dimensione interiore degli attori sociali, ma perché riconoscendo come uno dei fondamenti della modernità il "*diritto alla soggettività* (e quindi all'opinione)" è possibile spiegare e comprendere "la straordinaria importanza assunta dalla soggettività, dal vissuto individuale, dall'introspezione psicologica e quindi anche dalle dinamiche di opinione nel definire e caratterizzare – in positivo come in negativo – la nostra contemporaneità" [Ivi, 44].

La descrizione, svolta da Grossi, dell'opinione pubblica come elemento che trova il suo fondamento nella modernità risulta funzionale alla successiva individuazione del "campo", secondo la definizione di Bourdieu, relativo allo sviluppo e alle dinamiche di opinione.

Questo tentativo di concettualizzazione empirica ha lo scopo di esplicitare una referenza sociale del fenomeno opinione pubblica, vale a dire l'identificazione concreta di soggetti, apparati, processi e contesti che rendono possibile, all'interno della società stessa la formazione dell'opinione pubblica, la sua attivazione e la possibile influenza che può esercitare sull'intero sistema sociale. In questo senso è necessario concentrare, secondo Grossi, "l'attenzione sulla osservazione delle reali dinamiche sociali che sostanziano la concreta presenza dell'opinione pubblica nella vita politica e sociale delle nostre società" [Ivi, 79].

Il campo demoscopico è definito come “l’ambito sociale di riferimento per l’insieme delle pratiche cognitive e simboliche che sono legate alla produzione, elaborazione e manifestazione delle dinamiche di opinione” [Ivi, 94] e ha lo scopo appunto di “identificare l’ambito, lo spazio sociale di formazione e di azione dell’opinione pubblica nelle attuali società postindustriali” [Ivi, 94].

Il campo relativo all’opinione pubblica è costituito da diversi elementi: soggetti, strutture, dinamiche, e relative interrelazioni. Tale campo, specifica Grossi, “è al tempo stesso una conseguenza della differenziazione sociale – come il “campo politico” o il “campo culturale”, per seguire ancora la teoria di Bourdieu – in quanto ambito specializzato in cui si attivano, si confrontano, si manifestano e si analizzano le dinamiche di opinione e si costruisce il processo di opinione pubblica, ma anche (e soprattutto) un ambito sociale in cui i singoli attori competono, lottano e si confrontano sulla base delle diverse posizioni e differenti patrimoni cognitivi e simbolici a disposizione, sia individualmente che collettivamente” [Ivi, 95].

L’autore sviluppa un modello nel quale descrive le componenti del campo relativo all’opinione pubblica, i referenti (produttori o consumatori), i canali e gli apparati che ne promuovono la formazione e la circolazione ed, infine, i vari prodotti cognitivi (opinioni) che ne costituiscono l’output demoscopico.

Grossi non limita la descrizione del campo alla specificazione di questi elementi, ma propone anche un modello concernente il processo di costruzione sociale o di *opinion-building* che permette di osservare “l’opinione pubblica in azione” [Ivi, 126] oltre alla descrizione di quelli che egli chiama “dispositivi” (o fattori operativi) che sono i principali facilitatori della trasformazione delle dinamiche di opinione in opinione pubblica vera e propria.

Il processo di costruzione è interpretato dall’autore secondo un approccio costruzionista, vale a dire “come sequenza di fasi o di stadi interattivi e transattivi che sviluppano e implementano le dinamiche di opinione fino alla loro fusione e concretizzazione finale in una sorta di ‘forza’ o ‘energia’ sociale” [Ivi, 134].

A quali condizione il processo di *opinion-bulding* produce una vera e propria *public opinion*? Attraverso i “dispositivi” Grossi fornisce una chiave di lettura per interpretare come “si coagula e sedimenta, oppure come non riesce a cristallizzarsi in modo stabile e duraturo; come si orienta in una direzione o in un'altra (come può cambiare, anche in tempi più o meno ampi); come diventa egemone e non solo maggioritario (cioè, come viene interiorizzato consensualmente e non solo accettato esteriormente); come esercita il suo ruolo di influenza e di legittimazione nella sfera pubblica politica (e sociale)” [Ivi, 145].

Se, come specifica Grossi, l'esito del processo di formazione delle dinamiche di opinione non è sempre lineare né prevedibile, anche il suo significato sociale può subire fraintendimenti ed etichettature distorcenti. Per questo l'autore ritiene indispensabile mettere in evidenza anche quei fenomeni di errata identificazione dell'opinione pubblica, che derivano proprio da una decodifica non corretta del processo di *opinion-bulding*. Tali fenomeni sono definiti come percezioni erronee dell'opinione pubblica che sociologicamente vanno interpretate come un effetto non voluto ma costitutivo delle dinamiche collettive stesse. Grossi distingue due forme di percezione erronea. La prima è prodotta da osservatori e attori esterni al processo che identificano come opinione pubblica ciò che in realtà non lo è al fine di giustificare interpretazioni sociali o legittimare decisioni politiche o rafforzare il proprio ruolo di *opinion-maker*. La seconda è quella generata dai cittadini nella loro vita quotidiana, che condiziona gli atteggiamenti poiché produce conseguenze sulla percezione soggettiva dell'opinione pubblica stessa.

Il lavoro di Grossi fornisce, dunque, uno strumento interpretativo che permette di individuare l'opinione pubblica attraverso elementi e dinamiche concrete, empiricamente rilevabili, a dispetto della definizione classica che ne evidenzia principalmente i caratteri di immaterialità e fuggevolezza.

Le dinamiche e le trasformazioni sociali in atto non permettono una descrizione e un'interpretazione definitiva dell'opinione pubblica, del suo processo di formazione e sedimentazione, dei soggetti che partecipano a tale processo, delle conseguenze sul sistema sociale sia nel suo complesso sia nei suoi diversi

componenti. Nonostante questo, il merito di un modello interpretativo come quello proposto da Grossi non si esaurisce nella individuazione delle componenti – soggetti, ambiti e prodotti – che definiscono il “campo” dell’opinione pubblica, ma, al contrario, trova la sua maggiore funzionalità nella descrizione accurata dei processi di formazione e di sviluppo delle dinamiche di opinione e dei dispositivi che ne permettono la trasformazione in opinione pubblica vera e propria.

Riferimenti bibliografici

BLUMER, H.

1948 *Public Opinion and public opinion polling*, in “American Sociological Review”, 13, pp. 542-554.

BOURDIEU, P.

1978 *Campo del potere e campo intellettuale*, Lerici, Cosenza.

CHILDS, H. L.

1939 *By public opinion I mean...*, in “Public Opinion Quarterly”, 4, pp. 53-69.

COOLEY, C. H.

1902 *Human nature and the social order*, New York, Charles Scribner.

HABERMAS, J.

1962 *Storia e critica dell'opinione pubblica*; trad. it. (1972), Laterza, Roma-Bari.

PIZZORNO, A.

2001 “*Note sulla sfera pubblica*” in Besussi, Leonini L. (a cura di), *L'Europa tra società e politica. Integrazione europea e nuove cittadinanze*, Guerini, Milano, pp. 17-34.

PRICE, V.

1992 *Public Opinion*, Newbury Park, Sage Publications; trad. it. (2004), *Opinione Pubblica*, Bologna, il Mulino.



NADAR *The Sewers* (1864-1865)

Simonetta Patanè

Il “male” nella teoria sociale: devianza o passione?

Consuelo Corradi, *Il nemico intimo. Una lettura sociologica dei casi di Novi Ligure e Cogne*, Roma, Meltemi, 2005.

Quando Consuelo Corradi, interessata alla possibilità di una teorizzazione del male in sociologia, mi comunicò, dopo un certo tempo di riflessione, di aver finalmente trovato *l'oggetto* per focalizzare la sua ricerca nei due “casi” clamorosi di Novi Ligure e Cogne, immediatamente le chiesi: “come mai tra tanti omicidi e violenze compiute da maschi su maschi, ma soprattutto da maschi su femmine, sei andata a scegliere proprio questi due in cui è indubbio che le cattive siano le femmine?”.

La sua risposta fu, in qualche modo, evasiva rispetto alla questione che le ponevo perché mi disse: “quello che mi incuriosisce di questi due omicidi è che non possono essere spiegati con le solite ragioni sociologiche, non sono casi di devianza: manca il movente, manca il degrado sociale, manca persino un'evidente pazzia. Tutto avviene in un contesto di perfetta normalità”.

Eppure la questione dell'essere lei donna, e di aver scelto come “campo di analisi” la cronaca, in cui di solito la visibilità delle donne è quantitativamente e qualitativa maggiore che nelle altre pagine dei quotidiani, non è né casuale né senza peso per l'elaborazione di una teoria sociologica sul male e sul sé nel moderno, che sono i temi al centro di questo libro. Ritournerò su questo punto nelle conclusioni.

Una prima caratteristica de *Il nemico intimo*, che ne fa un libro critico e coraggioso, è la sua collocazione all'interno della teoria sociale: questo lavoro va a occupare uno *spazio vuoto*. Il male, infatti, soprattutto quello preso in esame nel testo qui in discussione, fa parte di un insieme di “strani” fenomeni la cui interpretazione oscilla tradizionalmente tra la psicologia sociale e la sociologia della famiglia. Malgrado lo sforzo operato da entrambe le discipline di legare

tanto la psicologia che la famiglia al contesto più ampio del sociale e della sua storia, fenomeni quali gli abusi sessuali, l'incesto, e persino i disturbi alimentari (anche questi, guarda un po' hanno, nella maggior parte dei casi, donne come protagoniste o come vittime, insieme, nel binomio classico, ai bambini) vengono quasi totalmente "privatizzati" nella cerchia più stretta intorno ai soggetti. Mi sembra, e vedremo in che modo ciò è confermato dall'analisi di Corradi, che questa opzione teorica si configuri come una rinuncia da parte della teoria sociale ad assumere la piena tematizzazione di fenomeni *ambigui* che vengono "ricacciati" in dinamiche tutte private e in qualche modo oscure, recidendo i legami tra *tali fatti* e il tessuto sociale più ampio di cui sono inevitabilmente parte.

Come già accennato, il campo di ricerca scelto dall'autrice per l'indagine sulla dimensione del male è costituito dagli articoli di cronaca nera relativi ai due casi menzionati pubblicati su otto fra i più importanti quotidiani a tiratura nazionale o semi-regionale. Sarebbe meglio dire che la lettura dell'autrice è rivolta a considerare la costruzione *dell'immaginario intorno al male* operata dalla scrittura giornalistica e, da questo punto di vista, si può comprendere quale grave mancanza costituisca il vuoto della teoria sociale in merito, dato che esso si trasforma per i giornali in un ghiotto vortice che risucchia una quantità enorme, *eccessiva*, di materiale: nulla, neppure un minimo dettaglio delle due *faccende* viene tralasciato. Dunque, il merito dell'autrice non è solo quello, diciamo così, di "tappare un buco", ma di sottrarre spazio a linguaggi che da un lato tendono a un'assurda espansione tematica e semantica e dall'altro si trovano ad essere semplicemente privi di senso, nel non essere in grado di fornire quadri interpretativi che restituiscano plausibilità all'esperienza del male quando esso si verifica squarciando la normalità.

Prima di entrare nell'analisi delle tematiche del libro, vorrei sottolinearne un'ulteriore caratteristica, che potrei definire *stilistica*, ma che ha una sua logica e una sua coerenza sul piano teorico. *Il nemico intimo*, infatti, è un libro eterogeneo: diviso in un'introduzione seguita da sette capitoli, esso presenta una pluralità di *registri* di scrittura. Se nell'introduzione troviamo, come ovvio, la ragione della ricerca con le sue implicazioni teoriche, essa è presentata con un

approccio che definirei autobiografico, o forse è meglio dire con un sguardo dell’autrice “a partire da sé”: “Come molti abitanti di una grande città utilizzo spesso la metropolitana. Gli interrogativi che insegue questo libro sono nati una mattina in cui molte persone del vagone in cui viaggiavo commentavano un fatto tragico: in un paesino di montagna una madre aveva annegato i suoi bambini di 4 e 6 anni. [...] Questo fatto tragico sembrava l’anello di una catena di eventi simili: madri che uccidono i propri figli o figlie che uccidono le proprie madri. [...] Mi sono chiesta: in che modo vite anonime come quelle dei viaggiatori di metropolitana, me compresa, vengono toccate da eventi come questo?” [pp. 9-10].

La ricostruzione dei casi in oggetto, o meglio dei casi *pretesto*, per la teorizzazione della dimensione del male, alla quale sono dedicati il primo e il secondo capitolo (il primo è relativo ai fatti di Novi Ligure; il secondo a quello di Cogne), viene operata utilizzando i “pezzi” di cronaca (siano essi corsivi, commenti, o articoli di cronaca in senso stretto) relativi ai due delitti, e malgrado l’autrice anticipi tutti gli interrogativi che la presentazione giornalistica apre al suo lavoro teorico, non vi è dubbio che il ritmo serrato e incalzante della scrittura - per la descrizione dei contesti, l’individuazione degli elementi salienti e dei protagonisti coinvolti - *somigli* alla scrittura giornalistica stessa, nel senso che tende quasi a riprodurla. Trovo che questo sia un pregio, non solo perché produce un’ottima e scorrevole sintesi, quanto piuttosto perché permette al lettore del libro di collocarsi nella posizione del lettore di giornali: è come se ci trovassimo a leggere “tutto d’un fiato” e tutti insieme una quantità impressionante di articoli pubblicati da otto quotidiani nell’arco di un anno (anzi di due, tenendo conto che il caso “Erika e Omar”, si verifica nel 2001, mentre quello di Anna Maria Franzoni nel 2002). Si può dire che l’autrice riesca a costruire un’*illusione*, ma proprio per questo riesce a raggiungere l’effetto di fare leva sul nostro immaginario e a *rendere operanti le dinamiche* sulle quali tutte le testate esaminate hanno giocato.

Il terzo e il quarto capitolo sono quelli squisitamente di teoria sociale ma anche in questo caso vi sono, se pur sottili, differenze di registro. Nel terzo, l’autrice usa il linguaggio proprio della sociologia, prendendo in esame alcune

teorie del sé e dell'identità nel moderno come griglia di lettura con cui *mettere alla prova* le interpretazioni e spiegazioni costruite dai giornali. È proprio a questo livello che si incontra il vuoto nella tradizione sociologica nel tematizzare il male come dimensione del sociale, quando esso non si presenta con le caratteristiche della devianza. Quest'ultima è sempre spiegabile: trova le sue ragioni nelle circostanze, nell'ambiente e, soprattutto nel movente. In questo senso, il male coincide con il compiere un reato, e questa identificazione rende intelligibile il suo legame con la dimensione sociale e morale: infatti, qui, entra in gioco il diritto, la pena, che permettono quella che Corradi, riprendendo Foucault, definisce la “funzione restituiva”, la possibilità, cioè, di ricomporre l'ordine sociale in modo da riportarlo a una qualche forma di normalità. Il male *in sé*, invece, senza moventi e senza circostanze specifiche, rimane opaco, oscuro, proprio perché slegato dal contesto morale e sociale; e *appare* a totale carico dell'interiorità del soggetto che lo commette.

Allora è nella filosofia, con un nuovo cambio di registro, che, nel quarto capitolo, Corradi va a cercare i “pezzi mancanti” per una definizione più complessa del sé nel moderno, che abbia il suo centro non solo al suo interno, ma anche oltre se stesso e che possa ricostruire il nesso tra il soggetto che compie il male e l'insieme della società che ne è spettatrice.

Il sesto e settimo capitolo sono deputati all'analisi quantitativa dei dati: l'autrice, infatti, che dichiara inizialmente di utilizzare l'approccio induttivo della *grounded theory*, ritiene necessario fornire alle sue ipotesi e interpretazioni quel riscontro *oggettivo* che effettivamente testimonia la trasformazione nel corso del tempo, per entrambi i delitti, da semplici casi di cronaca nera a veri e propri *media event*, assumendo come indicatori l'effettiva quantità di articoli pubblicati, così come la tipologia, la loro salienza, la posizione in prima pagina, la quantità di richiami interni ecc. Evidentemente, qui il linguaggio è più tecnico anche se non perde mai lo spessore dell'indagine teorica.

Nell'ultimo capitolo, conclusivo, vengono riallacciati tutti i fili: anche questo è un pregio, data la complessità dell'intreccio tra riferimenti sociologici e filosofici, ma qui il linguaggio si fa più sciolto, più leggero e comunicativo. Lo spessore del lavoro teorico presente nel terzo e quarto capitolo lascia il

posto a giudizi e risposte: su pregi e limiti della scrittura giornalistica; sulla sua funzione di costruzione e veicolo dell’immaginario; sul legame fra spettacolarizzazione e spettatori.

Da questa presentazione generale, emerge che tre sono gli assi portanti della ricerca: la costruzione giornalistica dell’immaginario; il male *nudo e crudo*; il sé moderno. L’intreccio di queste tre dimensioni è il filo rosso, la logica interna, di tutto il libro. I primi due capitoli oltre a mostrare la dinamica della costruzione dell’immaginario operata dai giornali che trasformano due casi “locali” in *media event* di rilevanza nazionale, servono anche a tirare le somme relative all’insufficienza di tale immaginario nel ricomporre le tessere di questi due eventi in un quadro che ripristini quella normalità del *prima* che a causa del male commesso sembra inevitabilmente perduta nel *dopo*. Sintetizzando, si può dire che nella ricostruzione dei casi viene segnalato il limite da parte dei giornali nella costruzione di un immaginario adeguato all’orrore suscitato dalla scoperta, violenta e inaspettata, che nella nostra civile società, con le parole dell’autrice, il bene si è trasformato e ridotto in “un pallido simulacro - del benessere” [p. 104], mentre il male non è scomparso, anzi è, con le parole di Ricoeur, “come sempre già là”, anche quando non si vede, aspetta in silenzio e di nascosto per emergere in maniera del tutto inaspettata e imprevedibile. Da una parte, dunque, si tenta di estrometterlo, trasformandolo in qualcosa di esterno, estraneo alla società o, meglio ancora, straniero (come avviene nel caso dell’omicidio di Novi Ligure in cui nella prima versione di Erika gli assassini sono albanesi, verso cui si scaglierà tutta la comunità); se, viceversa, non si può evitare di accettare, per l’evidenza dei fatti, che esso sia all’interno della comunità (come avviene dopo la confessione di Erika e nel caso di Cogne per l’uccisione del piccolo Samuele data la difficoltà *logistica* di trovare un omicida *che venga da fuori*) allora esso diventa la metà oscura dell’essere. Con le parole di Corradi: il doppio, il *nemico intimo* appunto, che come tale alberga in ognuno di noi, è un mostro che si nasconde anche a noi stessi e che può balzare fuori in maniera del tutto incontrollata, in qualsiasi momento e in assenza di un motivo preciso.

La scrittura giornalistica, a differenza del giornalismo televisivo, presuppone e richiede un'attivazione maggiore della facoltà immaginativa del ricevente dei messaggi; inoltre, trattandosi di delitti efferati, anche le fotografie sono scarse e poco utilizzate (soprattutto quelle relative al corpo del piccolo Samuele Lorenzi) e rimandano eventualmente ai volti sorridenti dei vivi, non ai corpi straziati dei morti. Così le immagini che offrono i giornali sono “solo immagini”, simboli che facilmente possono essere trasformate in immaginario. “L'immaginario è un insieme vasto e profondo di rappresentazioni mentali riguardanti il modo in cui comunemente pensiamo la società intorno a noi, ai suoi membri e a noi stessi come parte di questi. L'immaginario non è uno schema intellettuale; è fatto di [...] materiale che arriva a noi da varie fonti e si trasforma in rappresentazioni mentali. Esse ci guidano nell'attribuire il senso alla vita sociale e nel mettere in moto le sue pratiche” [p. 8].

La questione è: qual è il limite dei giornali nel costruire un immaginario plausibile per il male commesso a Novi Ligure e a Cogne? E per plausibile, qui, bisogna intendere la capacità “di tematizzare appieno la rappresentazione delle due donne attraverso un modello del sé che abbia senso per noi, cioè che fornisca alle immagini una ricchezza di senso corrispondente all'intensità delle emozioni che proviamo e al bisogno di vivere in un mondo moralmente soddisfacente” [pp. 87-88]. Tutti i giornali, sottolinea l'autrice, con scarsissime differenze, assumono come punto di partenza, in entrambi i casi in oggetto, l'evidenziazione eccessiva, il contrasto, addirittura l'abisso, tra la normalità e l'orrore, tra l'enormità della violenza compiuta e l'incapacità umana di comprenderla. Che si tratti di articoli di fondo con firme prestigiose, di pareri di giallisti o di esperti e tecnici, il problema rimane lo stesso: come spiegare il paradosso, come trovare un legame di senso tra le immagini di perfezione – si tratta, in entrambi gli eventi, di famiglie felici, benestanti, amate e rispettate da tutti i membri della comunità in cui vivono – e le immagini di crudeltà ed efferatezza di delitti senza moventi, senza circostanze in qualche modo “attenuanti”, che, in maniera dettagliatissima, vengono presentate nei quotidiani? Neanche la confessione di Erika è sufficiente a ricomporre l'ordine normale della realtà dato che comunque rimane senza un “perché” che permetta, fi-

nalmente, di comprendere. Anche Anna Maria Franzoni, che pure è l'unica indagata, e che viene perfino arrestata, non si comporta secondo le aspettative in quanto continua in maniera indefessa a dichiarare la sua innocenza, non si conforma, cioè, alle figure delle *normali* infanticide, per le quali esiste una casistica e una tipologia che ne permette l'inquadramento in un particolare tipo di reato e che, una volta “scoperte”, vedono nella confessione una sorta di liberazione. È proprio l'enormità di tali eventi (nel caso di Erika vi è persino premeditazione e falsa testimonianza) che diviene la base, nel corso del tempo, per l'amplificazione degli eventi stessi fino a renderli da orribili omicidi di piccole e ricche comunità di provincia, a veri e propri simboli di un *male assoluto*. L'ulteriore passaggio per la trasformazione dei singoli casi in *media event* di rilevanza nazionale sta nel fatto che il paradosso fra normalità e violenza verrà imputato prima, in tutte le testate analizzate, ai mali *invisibili* che albergano nelle famiglie e nella società inevitabilmente malate, e poi collocato, dopo la confessione di Erika (che avviene dopo 48 ore dai fatti), ma ancor più dopo l'arresto di Anna Maria Franzoni (che avviene dopo 44 giorni dall'omicidio) nell'interiorità stessa dei soggetti che, da questo momento, come l'autrice sottolinea con insistenza, non sono più persone ma diventano *personaggi*. L'ambiguità e il paradosso di queste interpretazioni sono riassunte nelle parole del giudice delle indagini preliminari che spiegano la decisione dell'arresto di Anna Maria Franzoni espresse in un paio di interviste pubblicate lo stesso giorno su due diversi quotidiani; di esse riporto solo due frasi: “Se sarà dimostrato che lei ha ucciso, non può essere considerata un'assassina”; “La considero sana di mente, e per questo ho firmato per il carcere” [p. 65]. Come commenta Corradi: “Colpevole ma non colpevole: la singolare equazione di chi deve giudicare riassume bene la nostra difficoltà nel situare la figura del male nei quadri consolidati dell'immaginario” [ivi].

Una volta trasformate in personaggi, delle due donne come persone, in realtà, non sappiamo e non possiamo sapere niente, non avendo accesso diretto alla loro conoscenza. È “l'occhio cieco” del giornalista a cui ci dobbiamo affidare (e di cui ci dobbiamo soprattutto fidare) per “vedere” ciò che persino alle telecamere è nascosto (soprattutto i corpi delle vittime; lo strazio del

dolore dei superstiti). Ed è, in realtà, questo il vero limite dell'immaginario sul male e della scrittura giornalistica. Per quanto, come sostiene l'autrice nelle conclusioni, il ruolo dei giornali sia necessario e fondamentale anche e proprio in virtù del tono emotivo usato nella cronaca che permette di costruire un immaginario “per ricordare a noi che cos'è la sofferenza e quanto è ripugnante l'ingiustizia”, orientando e attivando in questo modo “la nostra capacità di indignazione” [p. 181], è anche vero, però, che essa diventa *eccessiva*, non solo per la sproporzione tra i pochi fatti – le vere informazioni di cui i giornalisti erano realmente a disposizione – e l'enormità quantitativa degli articoli, quanto piuttosto perché arriva a de-sensibilizzare i dati reali, non tanto per trasformare oggetti in immagini necessarie all'attività di pensiero e alla generalizzabilità e comunicabilità delle idee (nella mente non ci sono *cose* ma solo *immagini* di cose), quanto per riproporre le figure retoriche, amplificare gli effetti spettacolari svuotati di senso. Insomma, i giornali non si sono limitati a costruire quadri sociali dell'immaginario, ma hanno abusato del materiale a disposizione per *inventarli* e “non è lecito de-sensibilizzare persone umane, persone in carne e ossa” [p. 180], per sfociare “in un'estetica del male, invece che nella sua rappresentazione” [p. 181].

A causa di queste dinamiche della scrittura giornalistica, Erika viene a rappresentare simbolicamente, attraverso un registro definito come “ipersingolare e sottoqualificante” – che serve a far percepire il personaggio più *simile* a tutte le altre *normali* ragazze – *il doppio, il chiaro-scuro del sé* della natura umana. D'altronde ciò è facilitato dal venire allo scoperto di una sua doppia vita: la brava ragazza educata e vivace contrapposta a quella che “si fa di pasticche”, che frequenta ragazze “poco raccomandabili”. “Il sé ideale – scrive l'autrice – è bello, eternamente giovane, altero e sicuro, ma il rischio di vuoto, di non senso o addirittura di orrore è sempre in agguato” [p. 41].

In parallelo, più le immagini si fanno “finzione” e rappresentazione più le interpretazioni, decisamente sovrabbondanti, soprattutto quelle degli “esperti dell'anima” che dicono tutto e il contrario di tutto, diventano fragili, ripetitive, inutili. Soprattutto nel caso di Cogne, in quei 44 giorni prima che la madre di Samuele venga accusata e arrestata, giorni nei quali non avviene niente

di significativo, i giornali – che non conoscono e non tollerano il silenzio – creano un effetto di *suspence* seguendo alla lettera il protocollo della narrativa gialla. Solo quando Anna Maria verrà arrestata i giornali tireranno un sospiro di sollievo: finalmente hanno la loro *star* su cui puntare i riflettori; lei diventa la protagonista assoluta. E anche qui l’antinomia dei fatti è tutta a carico del personaggio: madre perfetta, donna di chiesa, moglie esemplare/infanticida, mostro, strega. Ed è a questo punto che il sé diventa *l’area di interrogazione*. Ma non è un sé qualsiasi, è *la madre* il centro dell’interrogazione: “Chi è, ma soprattutto che cosa è la madre? I giornali inseguiranno questa definizione senza mai scioglierla davvero” [p. 61].

Il problema *teorico* sta proprio in questo passaggio: dal male in quanto evento complesso che tocca non solo i protagonisti ma le comunità in cui si svolgono e, in quanto *media event*, “tutti noi” lettori e spettatori, a una questione tutta interna ai soggetti, alla loro doppiezza. L’unico legame che resta tra il male e il resto della società è che esso alberghi in ogni essere umano, ma questa rappresentazione del sé non solo non restituisce un senso e non ripristina una normalità accettabile piuttosto aumenta l’angoscia di “tutti noi”. L’autrice sostiene che la figura del doppio rimanda nel caso specifico di Erika alla “banalità del male”, celebre espressione di Arendt (che il male lo ha voluto guardare in faccia proponendosi come inviata per il “The New Yorker” al processo Eichmann), di cui Corradi riprende il ragionamento. Arendt compie una trasformazione concettuale rispetto a quella della precedente opera sul totalitarismo: il male *radicale* diventa *banale* e senza spessore. La banalità del male serve proprio a sottolineare l’abisso tra “l’enormità del crimine commesso” e la figura patetica e caricaturale dell’uomo colpevole. Il male diventa banale perché è conseguenza della stupidità, intesa come *thoughtlessness* “che una frettolosa traduzione italiana rende come “mancanza di idee”, mentre corrisponde alla *mancanza di pensiero*” [p. 93]. Ciò corrisponde all’incapacità di pensare dal punto di vista degli altri; una mancanza di pensiero collegata, inoltre, con il sentire e giudicare e, ancora, con il volere e con l’agire. Da questo punto di vista, Erika è banale e stupida quanto Eichmann perché “*Non sa giudicare*, cioè collegare le costruzioni della mente con il particolare, *non sa*

pensare, cioè trasformare gli oggetti visibili in rappresentazioni, *non sa sentire*, cioè percepire gli oggetti nei loro particolari al fine di congiungere questi al generale” [p. 96]. Pur essendo persona *normale*, Erika, come il *mediocre burocrate nazista*, ha “cancellato anche *la resistenza emotiva*” [p. 97].

Nel caso di Anna Maria, invece, l’immaginario costruisce un individuo puntiforme “slegato dal proprio contesto e dunque capace di contenere dentro di sé qualsiasi stato emotivo, anche quello estremo [...] in una società a sua volta puntiforme e priva di un senso morale comune che possa venire colpito dalla sofferenza. [...] Davanti al male – sostiene, invece, Corradi – è obbligatorio esprimere un’obiezione morale” [p. 83-84]. Secondo l’autrice, l’ipotesi del doppio o del sé puntiforme sono assolutamente inadatte a rappresentare e a dare un significato al male che “proprio come il bene, nega l’isolamento dell’individuo e per questo è condizione stessa della libertà. Non si trova dentro il sé, ma nelle azioni che portano egli o ella oltre se stessi” [p. 69]. Il legame tra l’accadere del male e l’obbligo morale di provarne orrore costituisce la *sfida* per la teoria. È possibile sviluppare una teoria del male come dimensione del sociale?

“Non conosco studi di sociologia che abbiano tematizzato l’individuo che commette il male [...] La teoria sociale non sa riconoscere la dimensione del male” [p. 85]. Questo limite è individuato dall’autrice nel fatto che, malgrado la psicoanalisi e molta parte della sociologia abbiano svelato come illusione l’immagine dell’io “tutto d’un pezzo”, “restiamo ancora legati a tale credenza quando si tratta di tematizzare il male. L’uno è bontà, il doppio è malvagio. Il male sta nel cuore doppio, il bene nel cuore del semplice” [p. 76]. Richiamandosi a Dahrendorf e riprendendo Seligman, Corradi sostiene che la difficoltà di tematizzare il male come dimensione sociale “deriva proprio dal fatto che la sociologia ha assunto per la spiegazione dell’azione il modello dell’*homo sociologicus* come attore hobbesiano, cioè come individuo costituito in modo radicalmente autonomo, capace di valutare tra interessi contrastanti e di scegliere quale azione intraprendere sulla base dell’interesse maggiore, cioè di una massimizzazione dell’utilità” [p. 86-87]. Il soggetto moderno interamente definito dal concetto di “ruolo” è, in definitiva, l’attore del funzionalismo e,

come sostiene Donati, il funzionalismo vince sempre “*nonostante tutti i suoi limiti*” [cfr. Donati 1994, p. 131], perché è un metodo comodo apparentemente privo di giudizi di valore: il concetto stesso di funzione, proprio per la sua genericità e ambiguità permette un’espansione semantica quasi illimitata e una compatibilità con approcci molto diversi e anche contraddittori. Peccato però che il funzionalismo non sia in grado di spiegare ciò che funzionale non è ma che pure esiste, come la gratuità, il *just to fun*, il vuoto di senso, i desideri apparentemente impossibili, le passioni violente, la creatività, l’imprevedibilità della condotta umana; insomma, la libertà stessa. E, allungando la lista, il male *estremo nella sua crudeltà*, che, come abbiamo visto, non può essere classificato, come la devianza, in una semplice disfunzione del sistema, perché non risponde a nessuna necessità razionale, anzi sembrerebbe soltanto *inutile*. L’immaginario giornalistico sembra, in questo senso, essersi limitato a riprodurre l’immaginario sociologico.

È chiaro, a questo punto, che il paradosso di un’azione umana non comprensibile dall’umano e la tematizzazione del male come dimensione organizzativa della vita sociale richiedono una articolazione teorica del sé più complessa di quella unidimensionale offerta dai quotidiani “per il quale il soggetto è forte e sempre libero, oppure debole e sempre vittima” [p. 103].

L’autrice individua come elemento cruciale per una simile teoria il fatto di considerare che nei due casi in oggetto non è stato commesso un reato ma un *sacrilegio*: i due personaggi non “hanno soltanto trasgredito la norma essenziale che ci dice “non uccidere”, ma hanno violato un nucleo non negoziabile della nostra identità collettiva. I casi che stiamo esaminando sono estremi in quanto rappresentano la violazione del sacro” [p. 88]. Questa era l’ipotesi di fondo da cui l’analisi era partita. Le immagini del male che sembravano scomparse nella società civilizzata e secolarizzata tornano non tanto per farci interrogare sulla questione sociologica classica relativa all’ordine sociale: proprio perché non si tratta di devianza, esse vengono a turbare il senso profondo di *chi siamo*, toccano il cuore del senso della nostra identità collettiva e umana.

In questo senso, il “male è l’esperienza critica del sacro perché esprime la separazione, o il rischio di separazione, della persona umana da questo: la

minaccia di dissoluzione del nostro legame con la trama profonda di rapporti sociali *fa sentire con particolare forza la dipendenza di ognuno di noi da essa*” [p. 107 corsivo mio]. L’ipotesi di Corradi è che solo guardando il male dritto in faccia, senza tentare di semplificarlo o di ridurlo alla metà oscura di noi stessi, possiamo recuperarne la dimensione intersoggettiva: guardare il peggio di noi che il male rappresenta ci spinge a ridefinire ciò che vogliamo essere; osservare il male come rovescio del bene fornisce un orientamento collettivo a ripensare i significati del bene comune. Da questo punto di vista, il male è una dimensione sociale che, riprendendo Ricoeur, ha la caratteristica di essere “*sempre già là*” e che ci sfida “a pensare di più e altrimenti”.

Secondo l’autrice, il limite fondamentale della teoria sociale, limite che viene esaltato dalla rappresentazione giornalistica del male, sta nell’aver escluso dalla definizione del soggetto le *passioni*, quegli elementi definiti generalmente *irrazionali* e che invece sono assolutamente necessari per definire l’“attore sociale” come soggetto morale. Il soggetto morale, a differenza di quello definito dal ruolo e mosso solo da interessi utilitaristici, è consapevole di muoversi in uno “spazio morale”, ossia uno spazio di condivisione in cui esistono *anche gli altri*. La concezione secolarizzata della società ha ridotto il male a una nozione residuale, come qualcosa di non ancora raggiunto dalla ragione; ma la ragione stessa da sola non basta a dare conto dell’essere morale. Insieme al sacro e alle passioni, la teoria sociale ha eliminato la capacità umana e profondamente morale di distinguere fra il bene e il male che è alla base di un vero senso della giustizia. Eliminando la dimensione del sacro viene sottratta alla società la figura simbolica dell’autorità trascendente che, come sottolinea Seligman, e già lo avevano evidenziato Weber, Durkheim e quella parte del femminismo italiano che può essere definita come “il pensiero della differenza sessuale”, non è una coercizione esterna che ha bisogno di strumenti materiali per imporsi e che agisce dall’alto verso il basso, ma richiede invece un’accettazione dal basso verso l’alto, che nei termini weberiani si traduce in legittimazione dell’autorità stessa e che può provenire solo da un’adesione interiore del soggetto che sceglie liberamente di seguire qualcosa o qualcuno che percepisce possedere un *di più* che desidera per sé. Questo desiderio per sé che spinge oltre se stessi

può essere compreso, secondo l’autrice, solo all’interno di una teoria del soggetto che preveda una ricerca di autenticità, intesa come aderenza o fedeltà a se stessi, a un sé che, in buona sostanza, ci troviamo a subire perché ci è dato, ma che permette di scegliere non ciò che è utile ma ciò che è bene. Solo un essere desiderante e passionale può incamminarsi in questa ricerca, che non offre nessuna garanzia di successo. In questo senso, *passione* non va intesa solo nel senso di sentirsi trasportati verso la realizzazione della propria autenticità ma anche e, forse soprattutto, nel senso del *patire* le conseguenze del porsi la domanda “chi sono io?”, in quanto essa può rimanere senza risposta o soluzione.

Il percorso teorico de *Il nemico intimo* parte, dunque, dalla critica a quella che possiamo chiamare, oggi, l’ideologia del controllo razionale dell’io autonomo, onnipotente, che si costruisce da sé la sua legge e che *solo* in questo modo si sente libero, per approdare a un soggetto *fragile* e, per questo, più umano. Come sostiene l’autrice, il sé viene aperto ad altro da sé già con Taylor sulla base di un bisogno essenziale di riconoscimento e con Honneth che specifica tali livelli nell’amore della madre, nel riconoscimento giuridico, nel riconoscimento solidale. Già con questi autori, il sé viene tolto dal suo isolamento e ricollocato nella trama delle relazioni costitutive dell’identità. Ma è essenzialmente il pensiero di Nussbaum a indicare esplicitamente la necessità per un soggetto autenticamente morale di reintegrare le parti irrazionali del sé e l’uscita dal soggetto egocentrico della modernità. “I valori umani fondamentali [...] non possono trovarsi in una vita senza mancanza, rischio e limitazione perché sono relativi a qualcosa o a qualcuno su cui non abbiamo controllo, e comunque sempre alle condizioni del mondo esterno a noi [...] nella struttura del desiderio si esprime proprio l’amore per gli elementi manchevoli e non autosufficienti della nostra condizione” [p. 124]. Le dimensioni che hanno a che fare con il sé emozionale e passionale sono, secondo Corradi, ancora fuori dalla teoria sociale, rimanendo oggetto privilegiato di una psicologia senza nessi con la trama dei rapporti che costituisce la società. Eppure è proprio questa coscienza della propria non autosufficienza, il possedere “un carattere e un’anima cedevoli e ricettivi” [p. 124] che spiega in che modo e

perché il male *giustamente* ci fa orrore; è solo l'uscita dall'autoprotezione del "mio io" e il tenere insieme ragione e passione che permette non solo di riconoscere il male ma di opporvisi attivando la capacità squisitamente umana di "resistenza emotiva". Mi sembra che il messaggio dell'autrice possa suonare così: nella società del rischio, in fondo, più che proteggere un simulacro di identità certa, conviene aprirsi alla dimensione della fragilità che consiste proprio nell'accettare il rischio: "prestare attenzione al modo in cui il male diventa una dimensione organizzativa della vita sociale vuol dire coltivare una concezione della soggettività umana come fragile e tragica, e al tempo stesso dotata di bellezza e di speranza [...]" [pp. 102-103]

A conclusione di questa presentazione, vorrei ritornare al nodo critico iniziale che riguarda la scelta dei due casi che hanno per protagoniste due donne. L'autrice sostiene, come abbiamo visto, che la comprensibilità del male come dimensione organizzativa della vita sociale, tanto quanto quella del bene, è *possibile* solo legando il sé a ciò che è fuori dal sé, soprattutto legando la costruzione della propria autentica identità a un'autorità trascendente il sé che il sacro rappresenta meglio di qualsiasi forma di potere. Questo rende plausibile il fatto che questi due specifici casi abbiano assunto la rilevanza da *media event*: "Infatti, se le rappresentazioni femminili del male, che abbiamo visto, ci dicono qualcosa, non è in rapporto a se stesse – l'immagine spiegata mediante l'immagine, o in rapporto alla persona "vera" – bensì in rapporto al mondo della rappresentazione stessa, che è il nostro stesso mondo" [pp. 105]. Corradi sostiene, inoltre, che le figure femminili abbiano *facilitato* una rappresentazione giornalistica del sé nei termini del doppio e del nemico intimo e basa questa sua affermazione riprendendo il pensiero di Muraro: il femminile è di per sé *ambivalente e aperto*, "un passaggio senza rotture tra Io e altro, tra soggetto e oggetto, tra interiorità ed esteriorità, tra corpo e anima" [citazione da Muraro, p. 82], E aggiunge: "Inoltre, il femminile si definisce e si alimenta del senso della fragilità dell'umano, è fonte di cura, terra di relazione" [pp. 82 83].

È in base a questa *ambiguità* di fondo della femminilità che "la figura femminile riesce a tenere testa all'impossibilità logica dell'unione degli opposti.

Avremmo potuto concepire, o ancora prima percepire una tale incertezza nel definire una figura maschile?” [p. 83] Ora, a mio parere queste osservazioni sono in contraddizione con l’ipotesi di fondo: proprio perché la donna, non solo come figura, ma come persona vera, è più *rappresentativa* della fragilità umana e proprio perché sfida la logica dell’unione degli opposti, questo avrebbe dovuto impedire la trasformazione di Erika e Anna Maria nelle figure della doppiezza. Anzi, al contrario avrebbero dovuto rappresentare quello che è il soggetto aperto al rischio, ad altro da sé, che viene proposto come immagine di un sé più pieno e più adeguato al moderno che è la conclusione proposta dalla Corradi. Insomma, l’ambiguità della femminilità è la soluzione e non il problema del sé nel moderno.

A mio parere questo è il punto critico del testo. Perché avviene questo *capovolgimento*? L’autrice sostiene che queste due “figure del male” “hanno violato l’immaginario riguardante la femminilità e la maternità intesi come *simboli del sociale stesso*, quando esso è definito come il luogo della cura e della relazione. Il nucleo sacro che riguarda “tutti noi”, cioè la nostra identità collettiva, quando immaginiamo che esiste uno spazio del sociale dove lo scambio e le relazioni interpersonali non avvengano sulla base dell’utilità reciproca” [p. 89, corsivo mio]. Questa è la concezione di Durkheim che, come è noto, vede nel sacro e nella religione il nucleo precontrattuale fondante tutte le istituzioni umane. Ora, è proprio qui che sta il problema. Malgrado non sia questo il contesto per criticare l’estrema misoginia dimostrata da Durkheim ne *Le forme elementari della vita religiosa*¹, è necessario ricordare che quando

¹ Infatti, pur disponendo di tutte le informazioni necessarie per includere le donne nel sacro, Durkheim le confina tutte in nota sostenendo che tali informazioni riguardino più la struttura familiare che non quella del clan e per questo non meritano di essere considerate nell’ambito del suo discorso; va sottolineato però che l’insistenza con cui l’autore de *Le forme elementari della vita religiosa* definisce il carattere sacro di alcune cose proprio mediante il fatto che non possono essere toccate, viste o soltanto udite dalle donne e dai non iniziati (di nuovo il binomio donne e bambini) ha prodotto una discreta confusione negli interpreti della sua teoria. Porto ad esempio solo Bataille che, in *Attrazione e repulsione*, distingue il sacro in destro e sinistro, individuando in quest’ultimo la sfera che ha per contenuto tutto ciò che è ripugnante e disgustoso, includendovi *le mestruazioni*. Esiste

il sociologo si chiede quale dati empirici dell'esperienza possono suscitare il senso del sacro, cioè di una forza più grande, più forte e trascendente il sé, risponde che questi possono derivare soltanto dall'essere membro del clan, aggiungendo anche che "non ne vede altri".

Bene, io sì, vedo almeno un altro dato empirico, che è sicuramente più originario al senso di appartenenza al gruppo: la relazione materna con la quale veniamo al mondo. Questo dato appartiene e riguarda tutti a tal punto che possiamo, come abbiamo visto nelle teorie sul sé moderno, rimuovere e dimenticare i nostri legami con la società, illudendoci di essere autosufficienti, ma non possiamo mai rimuovere l'essere nati da nostra madre (possiamo rifiutarlo, andarci contro, ma non dimenticarlo). Il punto a cui voglio arrivare è che Corradi dà *per scontato* qualcosa che scontato non è per niente: il femminile, e soprattutto il materno, *non fanno simbolico*. E deve esserne in qualche modo consapevole visto che scrive: "Non credo che una figura maschile avrebbe potuto rappresentare simbolicamente, con altrettanta incandescenza, la violazione di tale luogo caldo dell'identità collettiva" [p. 89]. Il femminile e il materno sono sicuramente il luogo caldo delle relazioni, *ma questo non si è mai tradotto in forme simboliche dell'organizzazione e dell'ordine sociale*; sicuramente non nel moderno. Anzi, proprio la concezione del sé come autosufficiente è stata possibile proprio perché teorici uomini hanno immaginato un mondo sociale *ad esclusione delle donne quando non contro di loro*; relegando le relazioni affettive nel privato. È questa distinzione pubblico/privato che viene a saltare nei due casi di Novi Ligure e Cogne proprio nel momento in

uno studio che specifica come il termine "*enji*", riferito al sangue mestruale, tradotto dai missionari come "impuro" stia a significare, invece, "pericoloso"; questo spiega perché, durante il ciclo mestruale, le donne non possano toccare l'acqua, cibi che non siano secchi e oggetti sacri: non già perché il loro tocco li renderebbe impuri, quanto piuttosto perché sarebbe terribilmente pericoloso mettere a contatto forze sacre – il sangue mestruale e l'acqua ad esempio – così egualmente potenti. Inoltre, lo stesso studio dimostra che il fatto che le sciamane abbiano le mestruazioni porta loro un vantaggio rispetto agli uomini che per raggiungere lo stesso potere di visione delle donne devono sottoporsi a prove più violente e all'assunzione di droghe [cfr. Marie-Françoise Guédon 1995].

cui diventano *media event*, e che avrebbe dovuto costituire un’ulteriore sfida per l’autrice che, non a caso, si fa guidare nella teorizzazione del sé fragile della post modernità proprio da due donne: Arendt e Nussbaum.

Da questo punto di vista, la scrittura giornalistica non ha saputo tematizzare il male soprattutto *perché* commesso da donne, e non ha potuto trovare sostegno nella teoria sociale non solo in quanto questa non ha saputo tematizzare il male, ma anche perché non ha spazio per il sé femminile quando non è più un soggetto *privato*, ma entra nei commerci sociali come *soggetto inaudito* e imprevisto. Anche in questo caso, la sociologia si è limitata a definire ruoli, o meglio conflitti fra ruoli, costruendo sì un’immagine di doppiezza femminile – la “doppia presenza” – che però si tenta di spiegare solo come costruzione socio-culturale del *gender* eludendo la questione *dell’irriducibilità della differenza sessuale femminile all’ordine dato*. Per questo, credo, le donne che commettono il male sono *eccessive*, molto più di uno stupratore a cui si concede sempre qualche attenuante: la logica del branco, una tendenza maniacale, ecc.; molto più di un ex marito che non accetta il rifiuto della moglie e la uccide, per il quale appare *normale* attribuire il suo gesto a un *raptus* passionale.

Avete notato con quanta facilità Erika è diventata da pulcino a mostro al centro di tutta la vicenda, mentre il suo “fidanzatino” – termine che suscita una certa tenerezza – si sia trasformato da complice consenziente, persino nella premeditazione, a “vittima” delle superpotente Erika e sia in poco tempo scomparso dalla scena?

Riferimenti bibliografici

DONATI, P. P.

1994 *La prospettiva relazionale nell'intervento di rete. Fondamenti teorici*, in L. Canicola (a cura di), *L'intervento di rete*, Liguori Editore, Napoli.

GUÉDON, M-F.

1995 *La femme et le pouvoir dans le pratiques chamaniques des Déné, Amérindiens de l'Alaska et du Nord-Ouest Canadien*, in Denise Veillette (a cura di), *Femmes et religions*, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses/Canadian Corporation for Studies in Religion, Les Presses de l'Université Laval.

Massimo Rosati

Durkheim e i durkheimiani tra filosofia e storia

Émile Durkheim, *Philosophical Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Stefano Alpini, *La sociologia "repubblicana" francese. Émile Durkheim e i durkheimiani*, Franco Angeli, Milano, 2004.

Durkheim prima di Durkheim

I manoscritti di Durkheim, come si sa, furono bruciati dai nazisti nelle strade di Parigi. La pubblicazione di un suo *nuovo* libro, dunque, non può che suscitare sorpresa, soprattutto se, come affermato da Jeffrey C. Alexander, si tratta di Durkheim prima che diventasse "Durkheim", ossia di un Durkheim precedente alla prima delle opere maggiori, *La divisione del lavoro sociale*. La sorpresa, che si fa meraviglia vera e propria, è poi completa se si tratta del Durkheim che mai ti aspetteresti, ossia di un Durkheim che discute per esempio le prove dell'esistenza di Dio, o di estetica. Eppure, proprio questo è quanto troviamo in Émile Durkheim, *Philosophical Lectures*, edito da Cambridge University Press nel 2004, a cura di Neil Gross, autore anche di una pregevole Introduzione, e di Robert Alun Jones, con una breve Prefazione di Hans Joas.

In realtà, non si tratta di un testo di Durkheim in senso proprio. Il volume raccoglie infatti le lezioni che egli tenne nel liceo della cittadina di provincia di Sens nel 1883-1884, dove fu mandato dal Ministero della Pubblica Istruzione alla fine del 1882, dopo aver conseguito l'aggregazione all'École Normale Supérieure di Parigi. Le lezioni, che oggi è possibile leggere in traduzione inglese e che prima erano disponibili solo in francese sul sito <http://www.relst.uiuc.edu/durkheim>, sono state trascritte da uno degli studenti di Durkheim, André Lalande (1867-1963), in seguito filosofo di una certa notorietà in Francia egli stesso, e ritrovate negli archivi della Sorbona, cui le carte di Lalande,

incluse le trascrizioni delle lezioni di Durkheim del 1883-1884, erano state donate alla sua morte. Per nostra fortuna, le note di Lalande non erano affatto frammentarie, ma scritte con uno stile narrativo, che ci consente oggi di ricostruire le lezioni durkheimiane in modo piuttosto completo.

Tuttavia, la particolare storia di questo volume pone alcuni problemi di autenticità, particolarmente pressanti nel momento in cui il pensiero di Durkheim che da esso emerge appare, per molti aspetti, riconducibile solo con fatica al sociologo classico che tutti conosciamo.

Il problema dell'autenticità, come sostiene Gross nella sua Introduzione, non può essere risolto con certezza una volta per tutte. Non vi sono, cioè, prove dirimenti del fatto che le note di Lalande possano essere effettivamente ricondotte al pensiero di Durkheim (che non rivide mai quelle note, né tanto meno ne autorizzò la stampa). Tuttavia, alcuni elementi vanno a favore della tesi dell'autenticità. Dal punto di vista stilistico, per esempio, la costruzione delle lezioni ricorda molto lo stile argomentativo del Durkheim maturo, mostrando tracce di quell'"argomentazione per esclusione" che caratterizza le opere più note, e che consiste nella previa discussione, critica e sistematica, delle teorie rivali e concorrenti, prima di presentare la propria posizione. Dal punto di vista sostanziale, troviamo per esempio la difesa della tesi, poi tipica delle *Regole*, secondo cui una scienza per essere tale deve avere un proprio oggetto e un proprio metodo distinto e caratteristico. Anche se ancora non compare l'autonomia del sociale né sembra esservi alcun riferimento alla sociologia come scienza deputata a studiare il sociale, il principio metodologico di fondo, ripreso da Boutroux, sembra già stabilito. Discutendo della religione, nelle *Sens Lectures* troviamo la sensibilità propria del Durkheim delle *Forme elementari*, in base alla quale le credenze religiose non possono essere screditate come semplici illusioni, "allucinazioni" o "inganno dei preti", come dirà nel 1912. Per quanto esse siano espressione di un senso comune di fronte al quale la riflessione scientifica e filosofica non può arrestarsi, si tratta tuttavia, secondo il Durkheim delle *Sens Lectures*, di mostrare il tipo di sensibilità che può disporre positivamente nei loro confronti.

Potrebbero essere portati altri esempi del genere. E tuttavia, neanche essi fugherebbero del tutto i dubbi. Poniamo anche, infatti, il caso che si tratti della riproduzione fedele da parte di Lalande delle lezioni durkheimiane. Rimarrebbe ancora da accertare quanto esse siano l'espressione genuina del pensiero di Durkheim, e non quella di un giovane aspirante docente universitario che, per raggiungere i suoi obiettivi accademici, deve adeguarsi nelle proprie lezioni liceali a una serie di vincoli, formali e sostanziali, imposti dal sistema educativo francese dell'epoca. La scelta degli argomenti delle lezioni, così eccentrica rispetto ai temi del Durkheim maturo, e una certa vicinanza alla filosofia eclettica dello spiritualismo francese di Victor Cousin, potrebbero testimoniare a favore di un certo "allineamento" con le posizioni dei filosofi "ufficiali" della Terza Repubblica, cosa che sottrarrebbe alle *Sens Lectures* autenticità. E tuttavia, nonostante il giovane Durkheim si muovesse certamente all'interno di certi vincoli, dalle testimonianze di Lalande sappiamo che il corso ebbe un forte impatto sugli studenti, proprio in virtù della sua originalità, e dunque i vincoli che pure forse indussero Durkheim a non presentare tesi troppo radicali o eccentriche – sempre che all'epoca egli ne avesse già – non gli impedirono di innestare su un canovaccio in parte pre-dato posizioni e concezioni proprie.

La rilevanza di questo testo, data per buona la sua autenticità pur tenendo conto della sua particolare natura, è duplice. Da un lato, si tratta di un testo importante per ragioni storiche, nel senso che mette a disposizione degli studiosi di Durkheim un elemento in più per valutare la traiettoria del suo percorso intellettuale, le continuità o discontinuità che lo caratterizzano; un tema, come si sa, molto discusso. Sempre dal punto di vista storico, le lezioni al liceo di Sens mostrano più da vicino il rapporto che Durkheim ebbe con la tradizione filosofica francese, e con il pensiero di Victor Cousin in particolare, oltre che con il neokantismo francese, elementi valorizzati recentemente da John Brooks, il primo, e da Warren Schmaus, il secondo, oltre che da Alun Jones per sottolineare l'importanza delle fonti tedesche, con cui Durkheim entrò in contatto dopo il 1883-1884, per segnare la svolta in senso sociologico del

¹ Per i riferimenti bibliografici del caso, cfr. l'Introduzione di N. Gross, pp. 7-8.

suo pensiero¹. D'altro lato, l'importanza delle lezioni a Sens è anche di natura squisitamente teorica. Esse mostrano, se mai ce ne fosse stato ancora bisogno, la radice filosofica del pensiero durkheimiano, e come la sua stessa sociologia fosse, in qualche modo, un progetto filosofico, come lo stesso Durkheim ebbe a ribadire ancora al tempo delle lezioni sul pragmatismo. Più in generale, esse mostrano come il positivismo comtiano fosse ben lungi dall'essere la sola, o anche la principale, fonte del suo pensiero, e come la definizione di un campo autonomo di indagine per la sociologia non significasse affatto la rescissione dei legami con la tradizione filosofica.

L'elenco dei temi affrontati da Durkheim nel suo corso del 1883-1884 è lunghissimo. Si tratta, complessivamente, di ottanta lezioni. Nella prima, Durkheim chiarisce che oggetto della filosofia è lo studio "dell'uomo interiore" (*inner man*), ossia di quegli stati interiori che siamo soliti chiamare "coscienza", o stati di coscienza, accessibili solo mediante l'indagine psicologica, l'osservazione introspettiva. Si tratta, ritengo, di una definizione davvero sorprendente. Nel Durkheim maturo, infatti, tratto caratteristico sarà una sorta di "rivolta contro l'interiorità", evidente sia nella definizione delle caratteristiche essenziali dei fatti sociali e del metodo con cui essi vanno studiati, sia – più in generale e più significativamente a mio avviso – nel rapporto generale che Durkheim ebbe con la modernità, per come si configura soprattutto nelle *Forme elementari*. Si potrebbe trattare, come accennato, dell'influenza di Cousin. Una volta definita la filosofia e il suo metodo, Durkheim articola la filosofia al suo interno in psicologia, logica, etica e metafisica, articolazione cui corrisponde a cascata l'articolazione delle sue lezioni in quattro corrispondenti sezioni.

Alcune di queste lezioni ci restituiscono un Durkheim tutto sommato familiare: la critica all'empirismo rozzo, la breve storia e critica dell'utilitarismo, l'intera sezione dedicata all'etica (da cui emerge un Durkheim quasi aristotelico, soprattutto nelle pagine dedicate alla virtù e al bene e al finalismo della nozione di persona, a sostegno dell'interpretazione offerta da Challenger anche del Durkheim maturo); altre, al contrario, ci sorprendono maggiormente. Là dove tratta delle categorie del pensiero, per esempio (tempo, spa-

zio e causalità), la posizione di Durkheim sembra molto più vicina a quella dell'apriorismo di quanto sarà più tardi nelle *Forme elementari*. Ma quel che rende davvero interessante il corso del 1883-1884 è che vediamo Durkheim alle prese con temi che non affronterà praticamente quasi mai più. Nella sezione dedicata alla metafisica, sei lezioni sono dedicate alla discussione delle prove dell'esistenza di Dio e alla relazione tra Dio e il mondo, un tema che mai più Durkheim affronterà nella sua sociologia della religione. Nella seconda sezione, dedicata alla psicologia, tre lezioni sono dedicate all'estetica, al suo oggetto e metodo, alla definizione della bellezza, e alla distinzione tra il bello e il sublime, attingendo a quella *Critica del giudizio* che più avanti non sarà certo tra i primi riferimenti kantiani di Durkheim. A questa traduzione inglese del corso del 1883-1884 siamo debitori della scoperta di questo sorprendente Durkheim, finora noto solo a quei pochi che conoscevano l'originale francese nella sua versione telematica.

Dal primo Durkheim ai durkheimiani

Il libro di Stefano Alpini colma, almeno parzialmente, un vuoto. In Italia, infatti, mancava (quanto meno a nostra conoscenza) una ricerca dedicata al gruppo di studiosi che si raccolsero intorno all'“Année sociologique” e che diedero vita a quella che comunemente viene definita la scuola sociologica francese. Figure del calibro di Marcel Mauss, Robert Hertz, Henri Hubert, Maurice Halbwachs, François Simiand, ma anche Célestin Bouglé, Paul Fauconnet, George Davy, per non fare che alcuni nomi, sono pressoché ignoti – con le sole parziali eccezioni di Mauss, Hertz e Halbwachs – al pubblico sociologico italiano, e totalmente assenti dai manuali di sociologia e dalle storie del pensiero sociologico su cui studiano i nostri studenti. Il libro di Alpini, realizzato nello stile della ricerca storico-sociologica francese, non aiuta a mettere a fuoco l'influenza teorica che alcuni di questi studiosi ebbero sul pensiero di Émile Durkheim, ma certamente a comprendere il ruolo che ebbero nel processo di accreditamento e istituzionalizzazione della sociologia in

Francia. Benché si tratti quindi di un testo i cui meriti maggiori sono di tipo storico, è possibile tuttavia individuare alcuni punti di interesse anche teorico che in esso vengono quanto meno toccati.

Appoggiandosi su letteratura prevalentemente francese – quella anglo-americana, che ha di fatto rappresentato la parte principale del lavoro interpretativo su Durkheim negli ultimi venticinque anni circa, è virtualmente assente – Alpini ricostruisce le diverse fasi dell’affermazione della sociologia nel mondo accademico e nella società francesi, a partire dalla sconfitta di Sedan del 1870 fino al secondo dopoguerra. Il ruolo di Durkheim e dei durkheimiani nella prima fase di questo processo costituisce l’interesse principale dell’autore, che indaga con cura i rapporti che essi intrattennero con l’ideologia liberal-repubblicana, la loro internità al progetto di costruzione di una società moderna fondata su basi laiche e scientifiche, gli strumenti che essi adottarono per penetrare nel mondo accademico e culturale francese, come l’istituzione di dipartimenti universitari, associazioni di studiosi, e soprattutto l’istituzione dell’*“Année sociologique”*.

La fase “eroica” del gruppo durkheimiano, tuttavia, non è l’unica di cui Alpini si occupa. L’autore, infatti, segue anche le tracce delle metamorfosi del durkheimismo dopo la morte di Durkheim tra le due guerre, sottolineando i diversi e spesso divergenti percorsi dei principali esponenti del gruppo. Fino a questo punto, si può dire che il lavoro di Alpini si giovi sostanzialmente delle pionieristiche ricerche di Philippe Besnard e del Groupe d’études durkheimiennes che si riuniva intorno a lui presso la Maison de Sciences de l’Homme. Da ultimo, Alpini mostra la progressiva perdita di influenza della sociologia durkheimiana nel secondo dopoguerra, quando figure come Aron, Gurvitch e soprattutto Stoezel prenderanno, ciascuna a modo proprio, le distanze dall’eredità durkheimiana, per difendere concezioni della sociologia spesso completamente diverse, sia dal punto di vista metodologico sia da quello dell’oggetto di studio e dei rapporti con altre scienze sociali. Un’intervista finale a Raymond Boudon, Presidente del Comitato di redazione di un *“Année sociologique”* oggi significativamente lontano da quello di Durkheim e

dei durkheimiani, sintetizza questo percorso della sociologia francese attraverso la voce di uno dei suoi principali protagonisti contemporanei.

Strada facendo, tra la storia di cattedre e istituti, politiche culturali e accademiche, le pagine del libro di Alpini offrono spunti di interesse che vanno anche al di là della storia e sociologia della scienza (sociologica). Vorrei segnalarne tre in particolare.

Il primo riguarda le cosiddette “questioni litigiose”, ossia le controversie e discussioni che agitarono il gruppo dei durkheimiani. Tra tutte, la prima e forse quella che maggiormente polarizzò le posizioni in campo nei primi anni di formazione del gruppo fu quella che riguardava i rapporti tra sociologia e psicologia. A fronte del tentativo durkheimiano di ritagliare uno spazio autonomo per la sociologia differenziandola tanto dalle scienze naturali quanto dalla psicologia, considerando i fatti sociali come una realtà *sui generis* e dunque degna di essere studiata con un metodo proprio, personaggi come Bouglé, Lapie, e soprattutto Richard (che più tardi diventerà un acerrimo avversario di Durkheim e del durkheimismo) criticavano la separazione che Durkheim sembrava stabilire tra sociologia e psicologia, considerando la sociologia fondamentalmente come una psicologia sociale. Le prime critiche di anti-individualismo, realismo sociologico, sociologismo, furono in altri termini mosse a Durkheim proprio dall'interno del gruppo dei durkheimiani. D'altro canto, dalla corrispondenza che Durkheim intratteneva con i suoi colleghi e collaboratori risulta evidente anche il tentativo di Durkheim di non esacerbare le differenze, tanto che egli rimase profondamente colpito e deluso dall'incapacità dei suoi critici di cogliere, a suo giudizio, gli elementi che un'opera come *Il Suicidio* apportava a vantaggio di un superamento di simili fraintendimenti: “non mi sono mai sognato di dire che si poteva fare della sociologia senza cultura psicologica, né che la sociologia fosse altra cosa dalla psicologia”, fino ad affermare che “io non vedo nella sociologia che *una psicologia*, ma una psicologia sui generis” [lettera di Durkheim a Bouclé, citata in Alpini 2004, 18-19; Durkheim 1975, vol. 2].

È evidente che il nodo della questione, e la possibilità da parte di Durkheim di distinguere la propria posizione da quella, per esempio, di Tarde, senza

arrivare a negare il ruolo della psicologia nella spiegazione dei fatti sociali, stava tutto nel come intendere quel *sui generis*. Ad ogni modo, tra i durkheimiani, la questione rimase latente, fino a riesplodere di tanto in tanto. D'altra parte, il rapporto tra sociologia e psicologia non era l'unica "questione litigiosa". Come il tempo mostrerà, vi erano anche differenze di altro genere che il tempo avrebbe portato allo scoperto. Alcune di natura politica – molti dei durkheimiani erano socialisti convinti, e molti erano anche apertamente impegnati in attività culturali vicine al partito socialista di Jaurès, altri invece erano più vicini al partito radicale –, altre legate alle scelte da fare in relazione alla conduzione dell'"Année sociologique", altre ancora legate invece al tipo di scelte che orientarono i percorsi dei singoli membri del gruppo.

Nel dopoguerra, il gruppo si dividerà in due fazioni, per nulla in ottimi rapporti tra loro, che sono state definite quella dei "ricercatori" e quella dei "professori universitari". I primi – Mauss, Simiand, Halbwachs, Hubert, Hertz, Granet, tutti vicini al partito socialista – rimasero ai margini delle istituzioni accademiche, specializzandosi in discipline settoriali insegnate presso le "écoles d'erudition", mentre i secondi – Bouglé, Fauconnet, Lapie, Parodi – diventarono tutti insegnanti universitari. A questa divisione ne corrispondono altre più rilevanti dal punto di vista scientifico: mentre il gruppo dei "ricercatori" continuò nel corso degli anni a fornire contributi scientifici in diverse aree di studio estremamente rilevanti, il gruppo dei "professori" diede il meglio di sé negli anni antecedenti al primo conflitto mondiale, limitandosi in seguito per lo più a opere di carattere divulgativo e/o a compiti di carattere amministrativo. Ancor più, quel che divideva i due gruppi era la concezione stessa del durkheimismo di cui si facevano eredi. Le parole di Halbwachs citate da Alpini – "occorrerà giudicare le idee di Durkheim dal loro rendimento" [Alpini 2004, 96] – sono emblematiche di un atteggiamento che era proprio di tutte le figure citate sopra – a partire da Mauss – che avevano rinunciato a offrire tramite il paradigma durkheimiano una sintesi generale nel campo socio-antropologico, e che usavano invece i risultati scientifici della riflessione durkheimiana come uno strumento da applicare e *testare* modestamente volta per volta in diversi ambiti di ricerca.

Accomunati da un orientamento empirico e da una comune passione per i “fatti” sociali, figure come Simiand, Mauss, Halbwachs, Granet, Hertz e Hubert offrirono una versione del durkheimismo in cui l’aspetto scientifico veniva staccato via più dal rapporto con la morale e forse anche con la filosofia. Viceversa, i “professori” interpretarono e divulgarono una versione del durkheimismo in cui il rapporto con la morale e la filosofia rimaneva centrale, a scapito della dimensione empirica e specialistica della ricerca, fino a fare del durkheimismo una specie di spiritualismo conciliabile con posizioni come quelle di Bergson; se i ricercatori valorizzavano la base pragmatista del pensiero dell’ultimo Durkheim, i professori insistevano sui valori come elemento cardine della riflessione di Durkheim, fino a contribuire, forse involontariamente, alla formazione di una immagine conservatrice del pensiero durkheimiano.

Alla luce di queste contrapposizioni, qui solo richiamate ma da Alpini presentate al lettore italiano con maggiore accuratezza, dovrebbe risultare evidente il carattere stereotipato e sostanzialmente falso dei durkheimiani come di un “clan” raccolto intorno alla figura incontrastata di un Maestro, di una scuola sociologica dogmatica e chiusa in se stessa. Come Besnard faceva notare anni fa, e Alpini oggi richiama, alla luce della eterogeneità interna al gruppo risulta più sorprendente che esso abbia saputo mantenere una sua identità e coerenza interna, piuttosto che il carattere continuo delle crisi che lo agitarono [cfr. Besnard 1983, 31; Alpini 2004, 28]. In realtà, un altro luogo comune che la ricerca aveva provveduto a mettere in questione, e che il libro di Alpini opportunamente richiama, è che l’intento di Durkheim fosse quello di creare una scuola sociologica omogenea e graniticamente raccolta intorno alle sue idee. Quel tanto di omogeneità che si creò veniva anzi salutata da Durkheim stesso con sorpresa e soddisfazione: “non osavo sperare nell’omogeneità morale che si è stabilita fra noi, tanto che pensavo di fare dell’“Année una raccolta dove sarebbe bastato essere scientificamente onesti” [Durkheim 1975, Vol. 2, p. 446; Alpini 2004, 20].

L’obiettivo di Durkheim, che diventò esso stesso un fattore unificante tra i suoi giovani collaboratori, alcuni dei quali non si conoscevano neanche per-

sonalmente, era essenzialmente di “riunire un'équipe di *lavoratori* (espressione che troviamo spesso in Durkheim e nei suoi collaboratori) in opposizione agli *amatori* che si vantavano immeritadamente di fare della sociologia perché “la sociologia da qualche tempo è di moda” [Alpini 2004, 20]. La figura di Durkheim, in questo progetto scientifico, benché primeggiante e fattore certamente al fondo unificante, era talmente tanto poco incontrastata e accentratrice che lo stesso Durkheim insisteva sull'impersonalità del lavoro del gruppo come fattore qualificante, anziché presentare le ricerche dei suoi collaboratori come applicazioni delle proprie idee [Ivi, 26].

Il secondo punto di rilevanza teorica è la ricostruzione offerta da Alpini dei rapporti tra Durkheim, i durkheimiani e altri gruppi concorrenti nel panorama sociologico dell'epoca. Accanto ai gruppi francesi legati a Frédéric Le Play, a René Worms, a Gabriel Tarde e a Gustave Le Bon, un capitolo a sé rappresenta il “mistero” del mancato dialogo con il pensiero di Max Weber. È nota la mancanza di riferimenti nelle opere di Durkheim a Weber, e viceversa. Come è possibile giustificare questo silenzio? La sociologia tedesca, infatti, nonostante i conflitti ideologici tra i due paesi dopo Sedan, non era affatto ignota agli intellettuali francesi. Lo stesso Durkheim, come era d'uso all'epoca, trascorse un soggiorno di studio in Germania, e le fonti tedesche del suo pensiero, quale che sia il peso relativo che si voglia loro assegnare [cfr. Jones 1999], sono comunque tra le più importanti. Simmel era ben noto a Durkheim e ai durkheimiani, che ne ospitarono un articolo sull'“Année sociologique”, benché del suo pensiero non apprezzassero molto stile e contenuti.

L'ipotesi dell'“assoluta ignoranza” nei confronti della sociologia tedesca, dunque, non è sostenibile, e del resto l'influenza del pensiero tedesco sull'“Année sociologique” fu nel suo insieme molto forte. L'ipotesi che Alpini sembra far sua, e che mutua da Victor Karady, è che il silenzio di Durkheim e dei durkheimiani corrispondesse a un “sistema di difesa saggiamente costruito” [l'espressione è di Hirschhorn, cfr. Alpini 2004, 78]. Gli orientamenti di fondo delle due sociologie, infatti, erano talmente incompatibili da poter generare solo uno scontro frontale, o da mettere in pericolo il progetto durkheimiano. Dalla distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito

alla questione del senso, dal ruolo assegnato all'intenzionalità dell'attore sociale a quello del "pluralismo causale", i punti forti della sociologia weberiana dovevano apparire a Durkheim e ai durkheimiani come altrettante divergenze insormontabili.

Se questa sia stata la ragione del silenzio di Durkheim e dei durkheimiani è difficile a oggi stabilirlo una volta per tutte, ma quel che appare probabile è che le differenze, se così concepite, siano sovrastimate. Su ciascuno dei punti sopra richiamati, la posizione di Durkheim appare meno priva di importanti sfumature di quanto solitamente si crede, e la sua reale complessità tale da far ripensare i termini della contrapposizione, troppo spesso ipostatizzata nelle pur più diverse narrazioni della storia della sociologia [cfr. Stedman Jones 2001, 14-17].

Il terzo elemento, a cui Alpini accenna e che vorrei sottolineare, riguarda il ruolo che la sociologia della religione ebbe dal 1897 nel pensiero di Durkheim, le fonti a cui essa attinse e il ruolo di alcuni durkheimiani nel nuovo orientamento del pensiero di Durkheim. Come Alpini stesso ci ricorda, nel 1902 Durkheim affermò quanto segue: "È grazie all'influenza tedesca che io ho acquistato il senso della realtà sociale, della sua complessità e del suo sviluppo organico. Al suo contatto ho compreso meglio l'esiguità delle concezioni dell'*école française*. Attualmente ho la netta impressione che la Germania non abbia saputo rimuovere le sue formule e non vedo impulsi nuovi nelle scienze sociali" [Durkheim 1975, Vol. 1, 400; Alpini 2004, 57]. Allora infatti, già da tempo Durkheim aveva vissuto la sua "conversione" intellettuale allo studio sociologico della religione, in cui un ruolo predominante ebbero tra le altre fonti inglesi come Frazer e Robertson Smith, e gli studi di Spencer e Gillen. Un elemento importante, ritengo quasi del tutto ignoto alla gran parte dei lettori italiani – e che Alpini invece sottolinea – è che l'impulso a studiare questa letteratura e dunque a orientare sempre più il proprio lavoro in direzione della sociologia della religione sia venuto a Durkheim da quei giovani collaboratori, Mauss, Hubert e Hertz, che con lui vollero la sezione "sociologia religiosa" all'interno dell'"*Année sociologique*".

Alpini sottolinea come l'importanza e il peso del tutto preponderante assegnato dai durkheimiani alla sociologia della religione all'interno dell'"Année sociologique" fosse un fattore radicalmente innovativo rispetto alle altre riviste dell'epoca, e facesse segnare una vera rottura con il modo in cui la religione veniva considerata nella tradizione umanistica [Alpini 2004, 58]. Se si tiene poi conto del ruolo che il *detour* etnografico, le fonti sopra citate e l'influenza dei collaboratori menzionati ebbero nella generale rilettura offerta da Durkheim nelle *Forme elementari della vita religiosa* [cfr. Rosati 2005], ecco che quest'ultimo punto assume una rilevanza tutt'altro che unicamente storica.

Il libro di Alpini, come detto all'inizio, contiene più spunti di quanti ne abbia raccolti e sottolineati in questa nota. In termini generali, credo che lo studio del gruppo che Durkheim costruì intorno a sé e delle dinamiche a esso interne abbia molto da insegnare ancora oggi sul modo in cui sia possibile fare sociologia in modo cooperativo anziché atomizzato, come per lo più avviene oggi quanto meno nel nostro Paese, salvaguardando, come si usa dire, una qualche "unità di orientamento" nel "rispetto della differenza" e dell'autonomia intellettuale, a tutto vantaggio dell'eccellenza scientifica. Il libro di Alpini in sé, d'altro canto, mostra come un serio lavoro di storia del pensiero sociologico possa essere rilevante anche da punti di vista teorici più generali.

Riferimenti bibliografici

ALPINI, S.

2004 *La sociologia "repubblicana" francese. Émile Durkheim e i durkheimiani*, Franco Angeli, Milano.

BESNARD, PH.

1983 "The 'Année sociologique' team", in *The Sociological Domain. The Durkheimians and the founding of French Sociology*, a cura di Ph. Besnard, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris.

DURKHEIM, É.

1975 *Textes*, voll. 3, Edition de Minuit, Paris.

JONES, R. A.

1999 *The Development of Durkheim's Social Realism*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROSATI, M.

2005 *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, Introduzione a É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.

STEDMAN JONES, S.

2001 *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.

2002 *Rileggere Durkheim*, in *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, a cura di M. Rosati e A. Santambrogio, Meltemi, Roma.

