



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Un altro Illuminismo è possibile? Ragione e razionalità in Durkheim

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Un altro Illuminismo è possibile? Ragione e razionalità in Durkheim / M. BONTEMPI. - In: QUADERNI DI TEORIA SOCIALE. - ISSN 1824-4750. - STAMPA. - 5:(2006), pp. 13-41.

Availability:

This version is available at: 2158/201819 since:

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 6 | 2006

Morlacchi Editore

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 humeane, 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 ricezione del kantismo, diffusa nella Francia della seconda metà del XIX secolo: la tradizione spiritualista edertica. 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 eclerica 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 eclerico 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 partecipano 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’impulsione 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 facciamo 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 divergono 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 considerarla 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 humaneo 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 2003, 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 transittività da un oggetto a un altro. È proprio tale carattere transittivo 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 significante 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'imperionalità come astrazione e obbligatezza, 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 umana 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 forme 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 autodomínio 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'attacco 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, costituisce 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'obbligo 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 *intra 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. Sol tanto 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 inscritte 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 rilevezione 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 antikaniana 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.