

TEORIA POLITICA

Direttore Luigi Bonanate

Comitato editoriale Norberto Bobbio†, Remo Bodei, Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero, Giorgio Carnevali, Franco Cazzola, Leonardo Ceppa, Carlo Marletti, Alfio Mastropaolo, Massimo Morisi, Leonardo Morlino, Virgilio Mura, Lorenzo Ornaghi, Gianfranco Pasquino, Pier Paolo Portinaro, Marco Revelli, Carlo M. Santoro†, Salvatore Veca, Maurizio Viroli

Comitato di redazione Fabio Armao, Anna Caffarena, Walter Coralluzzo, Marco Geuna, Piero Meaglia, Vittorio E. Parsi, Pietro Polito, Franca Roncarolo, Francesco Tuccari, Ermanno Vitale

TEORIA POLITICA - XXIII - 1, 2008

TEORIA POLITICA

QUADRIMESTRALE - FRANCO ANGELI - ANNO XXIV - N. 1/2008



M. G. LOSANO, L'ultimo colonialismo **A. SIMONCINI**,
Migrazioni e confini **S. BELLIGNI - S. RAVAZZI -**
R. SALERNO, Chi governa Torino **M. BOCCHIOLA -**
F. ZUOLO, Riflessione critica su Rawls **S. COTELLESA**,
Pluralismo e società **P. MINDUS**, Sulle incerte sorti della legge
di Hume **D. ROCCA**, La teoria dei quattro stadi in Maurras
S. CINGARI, Su Benedetto Croce

FALSIFICARE DURKHEIM TRA SUPERSTIZIONE E VITALISMO

Realino Marra, *Émile Durkheim: la religione dei diritti*, in Idem, *La religione dei diritti. Durkheim-Jellinek-Weber*, Giappichelli editore, Torino 2006, pp. 3-56, € 17,00.

Massimo Rosati, *Politica, cibernetica del sacro, eteronomia. Verso una concezione « liturgica » della politica*, relazione al seminario del Dipartimento di filosofia dell'Università di Venezia, Isola di san Servolo, 23-25 marzo 2007, manoscritto.

Rileggendo i classici della sociologia noi ridefiniamo la nostra identità culturale e il nostro progetto politico. I classici non stanno fuori di noi, nell'oggettività immobile di un passato concluso. Il loro ricordo va continuamente interpretato. Così la filologia acquista senso alla luce della filosofia: scienza del *certo* e scienza del *vero* essendo davvero, come pensava Giambattista Vico, le ultime scienze umane della modernità. E la rilettura sistematica, per esempio, che Habermas intraprese dei classici della sociologia, all'inizio degli anni ottanta, serviva proprio a fondare una idea progressiva di *modernità* come progetto incompiuto, come universalismo giuridico-morale, come pensiero post-metafisico. In quella rilettura habermasiana, com'è noto, Durkheim giocava un ruolo cruciale. Il simbolismo religioso di Durkheim veniva infatti inteso da Habermas come una forma specifica di interazione che ribadiva il consenso normativo della collettività. Ma se il dualismo sacro-profano manteneva intatta la trascendenza del normativo, Durkheim non coglieva poi la dimensione linguistica dell'evoluzione. Solo fondando i processi di socializzazione e di individuazione, come farà G. H. Mead, sul medium della comunicazione linguistica, diventerà possibile — agli occhi di Habermas — cogliere l'evoluzione della normatività sociale, della solidarietà politica, della pedagogia collettiva (dunque capire come le istituzioni differenziate della modernità attingano la propria validità dalle fonti religiose arcaiche della solidarietà sociale).

Per un verso nessuno sfugge, secondo Habermas, alla trascendenza kantiana della normatività: le regole morali vengono obbedite perché comandano, e resta impossibile derivare *analiticamente* dalla nozione di assassinio la minima nozione di biasimo o infamia. Per l'altro verso, la lezione di Hegel non è passata invano: la trascendenza morale nasce soltanto dall'interno del contesto storico ch'essa sottopone a implacabile giudizio. E in questo senso anche il *sacro* sottostà, secondo Habermas, alla dialettica della storia, rinascendo in forme sempre nuove: *vita mutatur non tollitur*. « Il simbolismo religioso... è quella parte arcaica dello stadio dell'interazione simbolicamente mediata che sopravvive una volta che sulla comunicazione siano venute a incidere esperienze provenienti dagli ambiti di un rapporto sempre più differenziato in senso proposizionale con gli oggetti percepibili » (Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, vol. 2, pp. 619-620, trad. modificata).

Habermas deriva questa idea di modernità razionale (e di progresso storico) dal pensiero classico tedesco di Kant e di Hegel. Dunque dagli autori che avevano coniugato il dovere soggettivo all'oggettività della ragion pratica, l'autonomia individuale alla normatività dello

spirito oggettivo. Proprio gli autori contro cui si scaglierà Nietzsche, nella sua denuncia post-moderna e dionisiaca della verità oggettiva quale inganno pretesco. Il disincanto della ragione postmoderna si esprime oggi in due forme complementari di nichilismo filosofico. Al ritegno filosofico dei positivisti (compito del filosofo sarebbe soltanto quello di « seminare dubbi ») corrisponde l'euforia ideologica della *new age* (cantiamo in coro nuovi miti e nuovi riti). Curiosamente, i due interpreti più sensibili e intelligenti del pensiero di Durkheim in Italia non sfuggono a questa trappola. Per entrambi, l'oggettività della morale kantiana è un mito superstizioso (Marra) oppure un perverso totalitarismo della ragione (Rosati). La ragione morale non può né giudicare né fondare la propria validità. E la democrazia? Beh, essa può soltanto vivere come speranza, come ottativo del cuore, come preferenza soggettiva (Marra), oppure come consapevole rinascita liturgica del mito e del rito collettivo (Rosati). Se il concetto è soltanto *flatus vocis*, allora la ragione deve o limitarsi a sussurrare nel ritegno privato della *wertfreiheit* weberiana (Marra) oppure (altrettanto infondatamente) esaltarsi nell'intonazione dei « postulati sacri basilari » di una (euforicamente autopoietica) solidarietà collettiva (Rosati).

Almeno da vent'anni Realino Marra, professore a Genova di Sociologia del diritto, studia con passione e intelligenza il pensiero sociologico e giuridico di Durkheim (cfr. *Il diritto in Durkheim*, Esi, Napoli 1986; Idem, *Suicidio, diritto e anomia*, Esi, Napoli 1987). E il quadro complessivo ch'egli ci presenta del pensiero di Durkheim — nel primo capitolo di questo nuovo libro Giappichelli — si raccomanda certamente per una notevole chiarezza concettuale. Accattivante è soprattutto, agli occhi del lettore, lo stile piano ed elegante della esposizione. I rapporti di Durkheim con Fustel de Coulanges e con Max Weber, per esempio, vengono egregiamente lueggati, mentre nitida emerge, in più punti, la forza fondante della normatività religiosa. Lungi dall'essere semplici illusioni, afferma Durkheim, « les religions, meme les plus grossières (...) traduisent, sous forme symbolique, des nécessités sociales, des intérêts collectifs ».

Ma a questo punto Marra commenta, in uno spirito positivisticamente riduttivo: « Gli dei dunque non sono altro che forze sociali incarnate » (32). Sulla fede durkheimiano-positivistica del progresso Marra non può fare altro che proiettare continuamente i dubbi del proprio disincanto. « Non esiste la storia che va da qualche parte, non esiste una storia guidata dai valori (men che meno da valori umani) ... Pure sono queste le dimensioni smisurate che Durkheim ha dato al suo gusto, alle sue inclinazioni, alle sue speranze » (38). Quando Durkheim, in una sorprendente anticipazione delle contemporanee teorizzazioni della *global governance*, rivendica la possibilità di coniugare democraticamente il nazionalismo al cosmopolitismo, Marra non si schiera con il versante postulatorio dell'impresa, ma con la saggezza svagata del realista. « Troppo facile sarebbe irridere profeti così maldestri! » (45). « Vaticinio errato, ancora una volta. Eppure, ancora una volta, come non essere conquistati dai sentimenti e dalle aspirazioni di Durkheim? » (46). Il pacifismo giuridico di Kant e il positivismo evoluzionistico di Durkheim, lungi dal trovare il loro *ubi consistam* nell'oggettività della ragion pratica, si presentano agli occhi di Marra come una « temibile illusione », come « l'ingenua ambizione » di sottoporre la contingenza della storia al dovere della morale (54).

Appellandosi alla cattiva scissione weberiana di profetismo morale e avalutatività scientifica, Marra finisce per condannare senza appello la geniale coniugazione, operata da Durkheim, tra evoluzione materiale della società (« morbo del positivismo » secondo Marra) e « fondazionalismo morale kantiano » (vade retro!) (55). « L'importante, avrebbe detto Weber, è tenere ragionevolmente (onestamente) separate le due sfere » (ibidem). Così, proprio la scoperta di quella dimensione strutturale e sociale della morale che in Durkheim serviva (kantianamente)

a fondare l'oggettività possibile del progresso, diventa per Realino Marra paragonabile alla critica genealogica della morale con cui Nietzsche silurava (dionisiacamente) il progetto della modernità (56).

Non meno affascinante e intelligente è la prosa espositiva di Massimo Rosati, professore di Storia del pensiero sociologico all'università di Salerno, che da anni esplora il nesso collegante la coscienza collettiva di Durkheim alla sfera pubblica di Habermas (cfr. *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002; Idem, con A. Santambrogio, a cura di, *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002; Idem, *The Making and Representing of Society*, in «Journal of Classical Sociology», vol. 3 (2), 2003, 173-196; Idem, *Laicità, religioni e sfera pubblica*, relazione al Dipartimento Istituzioni e Società della Università di Perugia, 30-31 maggio 2007, manoscritto). Solo che laddove Marra, appoggiandosi a Weber, si esercita nell'ascetico ritegno del disincanto *démodé*, Rosati, appoggiandosi a Luhmann, si lascia andare a giocare il mito dell'inconscio contro il mito della ragione astratta, la forza della credenza contro la forza dell'argomento migliore, insomma la danza (autopoieticamente) dionisiaca della *natura naturans* contro le nevrosi superstiziose della *natura naturata* (la modernità come *wishful thinking* perniciosa). Il male della modernità, secondo vecchi stilemi nietzscheani e francofortesi, consiste secondo Rosati nell'aver interiorizzato e «protestantizzato» l'autonomia soggettiva. L'universalismo giuridico-morale ha fatto fallire la modernità perché ha fatto semplicemente ammalare l'uomo (evanescenza della identità, neutralizzazione dello spazio pubblico, preminenza del giusto sul bene, ecc.).

Secondo Rosati, occorre rinunciare all'esame di coscienza protestante, al suo tormentoso senso di colpa: se per millenni l'uomo ha avuto bisogno delle sue grasse e concrete «credenze», perché sperare che diventi oggi possibile risolvere giuridicamente la violenza selvaggia del potere nella razionalità linguistica dei codici? Il diritto è, invece, proprio la malattia da cui esso vorrebbe curarci: esso non fa altro che spostare l'ingiustizia in avanti, senza eliminarla. Dal relativismo contestualistico non si può uscire: «Si tratta, scrive Rosati, di lavorare all'interno delle singole tradizioni religiose per trovare argomenti in favore di una *tolleranza di principio*, argomentabile dall'interno delle diverse tradizioni» (*Laicità, religioni ecc.*, citato). Ottimo e paradossale: una tolleranza di principio che muove dall'interno, dunque senza bisogno di appellarsi all'oggettività trascendente, astratta, individualizzante, dell'universalismo giuridico e morale. I tedeschi hanno una bella espressione per segnalare l'autocontraddittorietà dell'illusione vitale: *der Bock zum Gärtner machen*, assegnare al lupo il ruolo di pecoraio. E quando Rosati legge la soggettività moderna in chiave di *prestazione* e il pluralismo giuridico in chiave di *tensione* («mantenere aperta una tensione costante come misura della eteronomia»: dunque una tensione che, alla lettera, vorrebbe «misurare» sé stessa) egli non fa altro che denunciare la trascendenza selettiva della ragione universalizzatrice e abbandonarsi al politeismo disincantato ed euforico dei (sempre mutevoli) «postulati sacri basilari».

L'ultimo Habermas, com'è noto, ha valorizzato il ruolo pubblico della religione, sottraendolo alla privatezza arbitraria della coscienza individuale (cfr. Habermas, *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione*, in «Teoria politica», 1/2007, 5-10; cfr. Mauro Piras, *Les fondements sociaux de l'agir normative chez Durkheim e Weber: le rôle du sacré*, in «Arch. de Sc. Soc. des Rel.», 2004, 127, 139-166; Idem, *Diritti e doveri della religione nella società democratica. A proposito di J. Habermas*, in «Teoria politica», 2/2006, 151-162; si veda anche il concetto habermasiano di *non ricattabilità* della sfera pubblica, illustrato da Walter Privera in *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp.

102-106). Ma nel tematizzare il parallelismo di ragione e fede a partire dall'epoca assiale, Habermas ha in realtà inteso *far cooperare* queste due tradizioni culturali al comune progetto incompiuto della modernità — ossia alla costruzione di una *global governance* democratica e cosmopolitica —, e non certo allearle nella ennesima critica disfattistica alla «dialettica dell'illuminismo» o nell'ennesima denuncia di una modernità pseudo-democratica tramite l'icona del lager nazista.

Leonardo Ceppa