

Archeologia di una visione moderna del senso comune

RAYMOND BOUDON

Vorrei, sotto questo titolo, fare qualche riflessione di carattere congetturale su un fatto che fin qui non sembra aver catturato l'attenzione degli storici o dei sociologi delle idee, e cioè la svalutazione del senso comune che si nota in importanti settori delle scienze umane.

Ci sono psicologi cognitivi che spiegano che il pensiero comune è «magico», che l'intuizione è di norma soggetta a ogni sorta di *biais*; antropologi e sociologi importanti sostengono che, sotto l'effetto di *forze culturali o psicologiche*, o addirittura *biologiche*, i soggetti sociali si rappresentano aspetti della realtà che essi ritengono fondati nel reale ma che sono invece effetti inconsci della socializzazione; che i soggetti sociali sono persuasi dell'obiettività di idee che altro non sono che delle *costruzioni*; che, se gli individui credono quello che credono, è essenzialmente per effetto di quelle forze; che le ragioni che il soggetto si dà non meritano di essere tenute in considerazione; che queste stesse ragioni avrebbero semplicemente una funzione di *giustificazione* o di *razionalizzazione*. La sociobiologia ci spiega che il senso morale è l'effetto dei meccanismi descritti dalla teoria neodarwiniana dell'evoluzione; che l'evolu-

zione ha scelto, per ragioni di efficacia, che questi meccanismi restino inconsci; che il pensiero comune è influenzato da fattori filogenetici. Gli economisti parrebbero sottrarsi a questa *naturalizzazione* del soggetto umano, ma soltanto per affermare che le motivazioni reali e le ragioni che la gente ha per fare ciò che fa, non potendo dare luogo a discussioni scientifiche, non rivestono alcun interesse ai loro occhi. La sola cosa che conta di una teoria economica è che essa porti a conseguenze adeguate alla realtà, mentre ha scarsa importanza la rappresentazione che essa si fa dei contenuti di coscienza delle persone.

Siamo in presenza di una evidente rottura con il pensiero classico, che considerava il senso comune naturalmente corretto, pur se soggetto al turbamento delle passioni. Non c'è motivo di supporre che la celebre dichiarazione di Descartes che «il buon senso è la cosa meglio distribuita al mondo» avesse un intento ironico. L'espressione colloquiale «questa cosa non ha senso comune» riflette ancora la concezione classica; implica infatti che senso comune e buon senso coincidano. Molière illustra perfettamente il concetto quando costruisce le sue *pièces* intorno a due

tipi di personaggi: i personaggi principali, nei quali il buon senso è stravolto dalla passione, e i personaggi secondari, di buon senso, che hanno la funzione di sottolineare il ridicolo di cui si ricoprono i primi, e che si suppone siano in sintonia con il pubblico. Se facevano ridere, si presume che il pubblico condividesse con essi il buon senso dei comuni mortali. E se continuano a far ridere, è forse segno che la teoria classica è sempre quella buona.

Al contrario, la nozione di senso comune è trattata in vasti settori delle scienze umane piuttosto come antonimo che non come sinonimo di buon senso.

Se uso qui il termine «archeologia» è perché la svalutazione del senso comune mi pare basarsi su idee *a priori*, per lo più metacoscienti, delle quali penso sia interessante tentare di identificare l'origine.

L'influenza di Marx e di Nietzsche

Lo scetticismo moderno circa il buon senso proviene inizialmente – ma questo punto mi pare sufficientemente conosciuto perché io debba soffermarmici – dai «maestri del sospetto», che ci hanno spiegato che bisogna guardarsi dall'evidenza del senso comune.

Nietzsche ci ha insegnato che i valori sono delle costruzioni e che possono essere il risultato di diverse forze psichiche, in particolare del risentimento.

Marx ci ha spiegato che le strutture sociali sono in grado di produrre forze che hanno il potere di capovolgere l'immagine della realtà nel soggetto sociale.

È certamente in seguito al loro insegnamento e sotto la loro influenza che una tradizione di pensiero importante come quella che è stata definita *sociologia critica*

si è imposta come compito fondamentale quello di sradicare il senso comune dalle sue false evidenze.

Ma l'influenza dei maestri del sospetto tende oggi a declinare. Si riconosce che i meccanismi da loro descritti esistono, ma si è d'accordo nel ritenere che essi li hanno generalizzati in modo eccessivo. Weber si rifiuta categoricamente di seguire Nietzsche là dove spiega il successo del cristianesimo in base al meccanismo psicologico del risentimento. Su questo punto si è oggi più d'accordo con Weber che con Nietzsche. Si può concordare con Scheler, secondo il quale il meccanismo del risentimento può servire a spiegare dei fatti circoscritti (l'amarezza del politico a riposo che, come Bismarck, si vede privato della sola cosa che lo interessi veramente, il potere), ma non è in alcun modo sufficiente a spiegare fenomeni più complessi.

Se la svalutazione del senso comune resiste nonostante la perdita di influenza del pensiero di Nietzsche e di Marx nell'ambito scienze umane, vuol dire che ha i suoi fondamenti altrove.

La congettura che vorrei qui sviluppare è che questa persistenza è dovuta anche ad altre fonti, meno visibili degli insegnamenti dei maestri del sospetto, ma la cui influenza sulle scienze umane – e attraverso le scienze umane sulla visione moderna del senso comune – è probabilmente più profonda e più tenace.

L'influenza di Hume e di Comte

Hume. Prima viene l'influenza di Hume. Secondo Hume non si può far seguire l'indicativo da un imperativo. Nessun ragionamento all'indicativo può concludersi all'imperativo: è un teorema incrollabi-

le. Se ne è tratta l'idea che un abisso separi ciò che è positivo da ciò che è normativo, il descrittivo dal prescrittivo, il fattuale dall'assiologico; che l'adesione a giudizi normativi non possa provenire dal fatto che questi sono obiettivamente fondati, perché non possono esserlo per principio, dal momento che l'imperativo non può discendere dall'indicativo. A mio avviso, questa idea ha avuto un'influenza considerevole sulle spiegazioni offerte dalle scienze umane a proposito delle norme e dei valori.

Non mi avventurerò troppo, per ragioni di prudenza, sul terreno della filosofia, accontentandomi di avanzare una congettura: forse prende Hume alla lettera, il filosofo Ayer, quando formula l'ipotesi che i giudizi normativi siano in realtà degli ordini, dei comandamenti nascosti. Esprimerebbero il desiderio che una certa cosa venga fatta. Sotto l'apparenza dell'affermazione («è bene fare la cosa X»), queste proposizioni esprimerebbero indirettamente un desiderio. Il senso di certezza o di evidenza associato dal soggetto al giudizio normativo non sarebbe che un'illusione. Sarebbe la proiezione di un desiderio nella realtà. Non si capisce come qualcuno possa dare credito a una simile teoria, a meno che non sia preliminarmente convinto che i giudizi normativi siano per loro natura indimostrabili. Ma se non è così, essa non può non suscitare un'impressione di arbitrarità, addirittura di bizzarria.

Mi soffermerò un po' di più sugli antropologi. Molti di loro possono anche essere collocati sotto le insegne del *culturalismo*, a patto di prendere questa nozione nel suo significato ampio e non in quello ristretto che la associa ai lavori di Kardi-

ner e della sua scuola. Gli antropologi culturalisti in senso lato sono quelli che considerano il sentimento di certezza che accompagna le convinzioni normative fatte proprie dai soggetti che essi osservano, se non proprio come un'illusione, almeno come un risultato della socializzazione; «verità» passivamente accettate, di cui il soggetto stesso non coglie il senso e alle quali anzi attribuisce di solito un senso che non hanno. Spetterebbe quindi al sociologo o all'antropologo ristabilire la vera origine di quelle certezze.

Questo approccio si trova in un celebre articolo di Geertz (1984) intitolato «anti-antirelativismo», nel quale l'antropologo se la prende per l'appunto con gli antirelativisti.

L'argomentazione di Geertz: gli avversari del relativismo hanno l'impressione che le credenze normative in vigore nella loro società siano oggettivamente fondate, e per questo rifiutano il relativismo. L'antropologo, dal canto suo, osserva che, come gli antirelativisti, anche i soggetti sociali hanno l'impressione che le credenze normative valide nella loro società siano valide oggettivamente. Ma constata pure che le cosiddette credenze variano a seconda delle società. Di qui l'antropologo conclude che l'impressione di oggettività degli individui a proposito dei valori vigenti presso la loro società è necessariamente illusoria. Le ragioni che i soggetti sociali percepiscono come fondamenti delle proprie credenze non possono dunque essere che *giustificazioni* o *razionalizzazioni*, e non le *cause* delle credenze stesse. Le cause sarebbero da ricercare tra le forze culturali espresse da ciascuna società, cioè dal sistema dei valori in vigore in una data società.

Su questo punto, Geertz crede di riprendere Montaigne e Pascal: «Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là», ma dimentica che Montaigne ha senza dubbio esagerato il proprio relativismo per ragioni strategiche, ritenendolo un'arma efficace per favorire la convivenza civile nel contesto delle guerre di religione. Non si accorge neanche che Pascal mette la sua celebre formula in bocca a un libertino.

Come spiegare che, proponendo una interpretazione letterale di Montaigne, Geertz creda di poter cancellare con un tratto di penna gli apporti delle scienze sociali, e addirittura riconoscere che esse hanno grossolanamente sbagliato fino a quando non si sono decise ad affermare una concezione relativista delle credenze normative?

Si potrebbero moltiplicare le ricerche all'infinito sviluppando sempre gli stessi schemi. Così Heinrich *et al.* (2001) seguono un procedimento analogo a quello di Geertz. In uno studio impressionante per l'ambizioso piano di osservazione sul quale si pone, constatano che le risposte a quel classico della psicologia sociale che va sotto il nome di *gioco dell'ultimatum* variano a seconda delle culture, arrivando a suggerire che il senso di giustizia non ha niente di universale.

Non soltanto la maggior parte degli antropologi, anche molti sociologi seguono le orme di Geertz. La differenza è che gli antropologi si occupano di società globali, mentre i sociologi si interessano di singoli segmenti sociali, corrispondenti alle professioni, alle classi sociali eccetera. Poiché osservano che ci sono delle variazioni tra i vari segmenti circa i sistemi di norme e di valori ai quali obbediscono i soggetti sociali, la loro

conclusione è identica a quella degli antropologi di tendenza culturalista: le norme e i valori corrispondenti ai diversi segmenti sono percepiti come evidenze dai soggetti stessi, ma poiché queste evidenze sono diverse per un segmento o per l'altro, questo sentimento di evidenza non può essere che un'illusione. Questo procedimento è illustrato in Inghilterra da Mary Douglas e Ney (1998) o, in Francia, dalle *cités* di Boltanski e Thévenot (1991), che ribattezzano con questo nuovo termine quelle che ieri si chiamavano sottoculture.

La prospettiva «archeologica» che qui adotto mi conduce alla congettura che questo tipo di approccio è possibile soltanto per chi è definitivamente convinto che le credenze assiologiche (ovvero quelle concernenti le norme e i valori) non possono essere obiettivamente fondate. Se non la si pensa così, è difficile accettare due proposizioni che sembrano una più azzardata dell'altra, e cioè che le certezze dei soggetti osservati sarebbero fondate su *ragioni illusorie*, mentre il ricercatore sarebbe capace di identificarne le *vere cause*, esercitando in questo un potere dall'origine misteriosa.

Come spiegare che si possano accogliere dei postulati al tempo stesso così radicali e così strani? È più facile prestarvi fede se si è convinti che le credenze assiologiche non possano essere fondate. E questo è un corollario che viene considerato disinvoltamente come una conseguenza diretta – sebbene si tratti di un *paralogismo* – del teorema di Hume.

Comte. Auguste Comte è, per parte sua, responsabile di due idee dominanti destinate a essere modulate all'infinito e

a esercitare un'influenza duratura sulle scienze umane e sociali.

Come nel caso del teorema di Hume, queste due idee non sono necessariamente percepite in modo cosciente dagli scienziati sociali. Ho avuto l'occasione di sviluppare in altra sede (Boudon 1990), sotto l'etichetta di «modello di Simmel», l'idea che ogni argomentazione implica la chiamata in causa di principi non esplicitamente percepiti dal soggetto in quanto dati per scontati.

Questo modello pone l'attenzione sul fatto che un sistema esplicito di argomentazioni corrette può portare a una conclusione falsa e tuttavia sentita come vera, in quanto la falsità della conclusione discende da premesse che non sono percepite perché trattate implicitamente come qualcosa che «va da sé».

Io non credo che l'idea del «modello di Simmel» crei di per sé difficoltà di principio, né che reintroduca dalla finestra la nozione, indesiderabile, di una *forza* al di fuori del controllo della coscienza. Registra semplicemente dei processi facili da descrivere. Quando si dimostra il teorema di Pitagora, si applicano gli assiomi della geometria di Euclide anche senza esserne esplicitamente consapevoli.

Le idee dominanti qui richiamate mi sembra rispondano a questo stesso schema: sono presenti in molti scienziati sociali, ma come ovvietà date per scontate, che, come un mobile di casa, finiscono per non essere più notate.

La variazione delle leggi del pensiero

Auguste Comte lancia l'idea che il pensiero diventa saldo e capace di cogliere la realtà soltanto con il positivismo. Come

si sa, per Comte lo stadio positivista è preceduto da altri due stadi, teologico e metafisico, durante i quali il pensiero umano si è nutrito di illusioni.

Farsi beffe del semplicismo della *legge dei tre stadi* di Comte è considerato elegante. Tuttavia questo non comporta il rigetto dell'idea soggiacente alla legge stessa, e cioè che le regole del pensiero, le regole dell'inferenza, lungi dall'essere universali, sarebbero soggette a variazioni: una proposizione sicuramente rivoluzionaria al tempo in cui Comte la lancia sul mercato. Ebbene, se i tre stadi di Comte sono facilmente giudicati semplicisti, l'idea della variabilità delle regole del pensiero si è invece imposta al punto da diventare un'idea acquisita.

Questa idea è stata ripresa e illustrata all'inizio del XX secolo da Lévy-Bruhl. Ritiene anch'egli che soltanto nel contesto delle società moderne il pensiero obbedisca a regole di inferenza valide e tali da permettergli di afferrare il reale.

L'antropologo britannico Rodney Needham (1972) manifesta grande ammirazione per Lévy-Bruhl, il che è a prima vista sorprendente per un autore che non soltanto non mostra in alcun modo un attaccamento nostalgico al passato, ma anzi si considera assolutamente moderno. Nell'insieme giudica sorpassato l'evoluzionismo di Lévy-Bruhl: non è forse un'idea del XIX secolo? Ma se si sostituisce al tempo lo spazio, e più esattamente alla nozione di *fasi* storiche, che Lévy-Bruhl aveva ereditato da Comte, quella di *cultura*, e se, invece di affermare che le regole del pensiero variano da una fase all'altra, si dice che esse variano da una *cultura* all'altra, si sottopone Lévy-Bruhl, diciamo così, a un *lifting* efficace. Lo si

rende compatibile con la visione moderna secondo la quale il mondo è composto di culture più o meno assimilabili a monadi. È la visione (a meno che non si tratti piuttosto di un'idea puramente astratta) avanzata oggi da un Samuel Huntington (1996).

Alla fine, attraverso Lévy-Bruhl, è l'idea comtiana della variabilità delle regole del pensiero che sopravvive in Needham. Certamente, spostando l'ipotesi della variabilità delle regole del pensiero dalla categoria del tempo a quella dello spazio, cioè dalle *fasi storiche* alle *culture*, Needham ne rovescia il significato su un punto essenziale. Mentre l'evoluzionismo di Comte e di Lévy-Bruhl li portava a prevedere il trionfo della scienza nella fase finale dell'evoluzione del pensiero umano, cioè il regno dello *scientismo*, il culturalismo di Needham conduce al contrario a elevare il *relativismo* al rango di verità insuperabile. Per significativa che sia questa differenza, è comprensibile che Needham incensi Lévy-Bruhl: Needham prende atto del fatto che Lévy-Bruhl ha importato nelle scienze umane l'idea che le regole del pensiero sarebbero variabili. Una volta riconosciuta la verità e novità di questa idea, bastava precisare che le regole del pensiero sono variabili a seconda delle culture per renderla compatibile con il relativismo post-moderno.

A questo punto Needham si ricongiunge a Geertz. Le regole del pensiero sono variabili a seconda delle culture; sono trattate come valide o non valide dall'azione di forze culturali che fanno sì che le si tratti come tali in una data cultura.

Lévi-Strauss avalla anch'egli questo modo di ragionare quando identifica il

«pensiero selvaggio» con una forma di pensiero che seguirebbe regole proprie.

Molti psicologi cognitivi (Nisbett e Ross 1980) sembrano anch'essi seguaci dell'ispirazione di Comte, di Lévy-Bruhl e di Needham quando descrivono il pensiero comune come *magico*. Soltanto il pensiero dello scienziato seguirebbe regole di inferenza valide. Nella sua vita quotidiana, l'occidentale, anche acculturato, si lascerebbe guidare da regole di inferenza derivate dal «pensiero magico» (Shweder 1977).

L'antropologia cognitiva illustrata dallo stesso Shweder (1991) in altri lavori o anche da d'Andrade (1995) appartiene alla medesima linea di pensiero: ogni cultura ha i suoi quadri cognitivi. Questi quadri cognitivi non sono commisurabili.

Alcuni autori hanno tentato di spingersi più lontano e hanno capito che sarebbe indispensabile precisare i meccanismi che collegano le regole del pensiero considerate valide in una certa cultura a elementi peculiari della cultura in questione. Sulla base di un'esigenza di questo tipo Granet (1990) o Whorf (1969) hanno sostenuto che le lingue modellano il pensiero. Poiché non si può pensare senza parole e senza frasi, e le parole disponibili per designare una stessa realtà non combaciano passando da una lingua all'altra, e le frasi non sono costruite nello stesso modo, non si può, ci dicono, pensare il mondo nello stesso modo appartenendo a culture diverse.

Queste diverse citazioni, che potrei moltiplicare all'infinito, suggeriscono che, anche se Comte non è più letto, una delle sue idee sembra proprio essersi imposta come un'evidenza in ampi settori delle scienze umane.

I contenuti di coscienza esclusi dall'approccio sociologico

Si deve a Comte anche quest'altra idea: il pensiero scientifico deve escludere dall'approccio sociologico le intenzioni, le ragioni e in generale i contenuti di coscienza degli attori, e soprattutto deve guardarsi dall'elevare al rango di fattori esplicativi le intenzioni e le spiegazioni che gli attori danno delle proprie azioni, delle proprie attitudini o delle proprie credenze. Il passaggio dallo stadio teologico a quello metafisico e poi a quello positivo consiste nello spiegare attraverso *cause materiali* fenomeni che precedentemente venivano attribuiti a *cause ultime*. Il positivismo ne ha tratto la conclusione che il solo tipo di causa che il pensiero scientifico abbia il diritto di riconoscere sono le cause materiali.

Da ciò evidentemente non discende, si obietterà, che sia non-scientifico vedere nelle *ragioni* immateriali che il soggetto si dà la *causa* del suo comportamento. Il fatto che la natura inanimata non obbedisca a cause ultime non implica che il soggetto umano non possa essere mosso, lui, da cause ultime. Il divieto di spiegare i fenomeni naturali con fattori spirituali non obbliga a escludere lo spirito umano dalla spiegazione dei fenomeni umani. Ma questa distinzione non sembra aver destato l'attenzione dei positivisti.

Gellner (1987) sostiene giustamente che l'idea positivista che il procedimento scientifico deve ignorare i contenuti di coscienza ha avuto anch'essa notevole influenza. Il *behaviorismo* in psicologia, lo *strutturalismo* e certe varianti del *funzionalismo* nelle scienze sociali e lo *strumentalismo* (nel senso di Milton Fried-

man) in economia sono tutti movimenti di pensiero che attribuiscono un'importanza decisiva al principio in base al quale l'eliminazione di ogni dato della soggettività costituirebbe un tratto distintivo della scienza.

È proprio questa idea di Comte, secondo la quale la sociologia deve espellere ogni considerazione attinente la soggettività degli attori, che i behavioristi applicano quando definiscono *psicologia* scientifica quella che si limita a studiare le relazioni tra due elementi osservabili: gli stimoli e le risposte. È sempre quella stessa idea che il funzionalismo di un Malinowski mette in opera quando vuole che l'*antropologo* si limiti ad analizzare le relazioni tra le istituzioni. È ancora a quell'idea che lo strutturalismo di Murdock ricorre quando s'interroga, per esempio, per sapere se esiste una correlazione tra regole di residenza, regole di alleanza e regole di filiazione. E quell'idea, ancora una volta, mette in opera Milton Friedman quando sostiene che le proposizioni di una teoria *economica* attinenti la psicologia degli attori non possono dare luogo a discussioni. Se le conseguenze di una teoria sono conformi alla realtà, poco importa che i contenuti di coscienza che la teoria attribuisce all'attore siano o no realistici. In ogni caso, non si hanno i mezzi per giudicare.

Lo strumentalismo di Milton Friedman (1953) ha avuto grande influenza non soltanto sull'economia ma anche sulla scienza politica. La sterminata letteratura che è stata dedicata dai *politologi* al paradosso del voto non si spiegherebbe al di fuori di questa influenza. Ci si trova di fronte al paradosso perché la «teoria delle scelte razionali» stenta a spiegare il voto. Secon-

do questa teoria, l'attore si definisce in considerazione delle conseguenze dei suoi atti. Ma il voto dell'individuo elettore non ha effetti sul risultato di uno scrutinio. Il paradosso si dissolve se si ammette che l'attore vota non perché pensa di poter modificare con il suo solo suffragio il risultato elettorale, ma perché ritiene che la democrazia sia un buon regime e che le elezioni siano un'istituzione fondamentale della democrazia. Eppure i partigiani della teoria delle scelte razionali rifiutano questa spiegazione di buon senso perché, in ossequio ai principi del positivismo, considerano privi di importanza gli stati di coscienza del soggetto. Poiché essi sono invece convinti della validità generale della teoria delle scelte razionali, hanno indefessamente tentato di conciliare questa teoria con la realtà del voto. Il diluvio di articoli prodotti da questo falso problema non si spiega se non con il fatto che, secondo i loro autori, *va da sé* che gli stati di coscienza dei soggetti sono senza importanza.

Il principio positivista che esclude gli stati di coscienza dei soggetti dall'universo dei dati dei quali le scienze umane devono tenere conto, e che vieta di riconoscere le intenzioni e le ragioni degli attori come le motivazioni reali dei loro atti o delle loro credenze, pare dunque saldamente impiantato nella pratica delle scienze sociali.

Tuttavia l'applicazione di questi principi crea delle difficoltà, perché entra in contraddizione con altri principi. Se non abbiamo accesso all'interiorità del pappagallo e possiamo perciò accettare l'idea che essa non vada menzionata, la stessa cosa non vale per l'uomo. Le affermazioni delle persone sono esse stesse dei fatti,

fatti particolari che hanno la proprietà di esprimere degli stati di coscienza. E la stessa cosa vale, più in generale, per l'insieme del comportamento umano: esprime degli stati di coscienza. È possibile, mi domando allora, che le scienze umane ignorino gli stati di coscienza dei soggetti che sottopongono alla loro osservazione?

Un esempio basterà a illustrare le difficoltà alle quali si finisce per andare incontro se si vuole insistere su questa strada. Horton (1993) afferma che non si può accettare la teoria wittgensteiniana della magia, secondo la quale i rituali della pioggia non esprimerebbero la *credenza* nell'efficacia di quei rituali, bensì il *desiderio* che si metta a piovere. Non si può accettarla – sostiene – proprio perché i soggetti interrogati in proposito dicono unanimemente e con convinzione che senza quei rituali la pioggia non cadrebbe mai. La manifestazione di questi stati di coscienza fa dunque parte della realtà. Possiamo limitarci a ignorarli? In teoria, lo scienziato ha il dovere di non escludere arbitrariamente dal reale una parte del reale.

Come riconciliare questa esigenza con la svalutazione comtiana dei dati a carattere soggettivo?

La congettura che vorrei introdurre a questo punto è che le scienze umane abbiano inventato una classe particolare di concetti, che definirei *concetti naturalizzanti*. Tale mossa avrebbe essenzialmente lo scopo di aggirare la contraddizione esistente tra il fatto che le scienze umane non possono, per un verso, ignorare che le *affermazioni* e in generale i *comportamenti* degli attori sociali rappresentano degli stati di coscienza e, per altro verso, il principio positivista per cui le scienze umane

stesse non possono tenere conto degli stati di coscienza degli individui se vogliono essere «vera» scienza. Questi concetti sono di solito avvertiti e trattati come concetti «fondamentali» proprio in quanto si suppone che si prestino a «risolvere» una innegabile contraddizione tra principi ritenuti ugualmente essenziali.

Questi concetti hanno un valore *funzionale*: legittimare l'esclusione dei contenuti di coscienza dall'universo dei fatti di cui l'osservatore deve tenere conto. La difficoltà è che essi non hanno affatto valore *esplicativo*. Prima di venire al punto, farò qualche esempio riguardo a questi concetti.

Si pensi in primo luogo alla nozione di *falsa coscienza* (Mehring), che si può assumere a prototipo dei concetti naturalizzanti: se la coscienza è falsa, gli stati di coscienza sono necessariamente causati da altro che non siano le ragioni che il soggetto dichiara; sono per forza determinati da cause esterne al soggetto. La nozione di falsa coscienza permette di escludere dall'analisi i contenuti di coscienza in nome della scientificità; più precisamente, essa autorizza l'analista a trattarli come *explananda*, cioè come fatti *da spiegare*, ma gli impedisce di trattarli come *explanantia*, cioè come *fattori esplicativi*. Perché, non trattandosi di negarne l'esistenza, è contraddittorio rispetto ai principi del positivismo riconoscerli come causa di qualcosa.

La nozione di falsa coscienza è oggi squalificata, ma non tanto per effetto della critica alla quale si presta quanto perché è stata trascinata dal ribasso subito dall'insieme dei concetti provenienti dalla tradizione marxista. Infatti se ne trovano al giorno d'oggi numerosi travestimenti

o sostituti funzionali: ossia, si può facilmente trovare ogni sorta di nozioni che, pur ricoprendo esattamente la stessa funzione *naturalizzante*, sono invece ritenute perfettamente accettabili.

Una nozione come quella di *quadro* (*frame, framework*) svolge lo stesso servizio. Afferma anch'essa che il soggetto è portatore di schemi cognitivi che gli vengono imposti da forze esterne. Il soggetto immagina nella maggior parte dei casi di avere delle ragioni per accettare questi schemi, ma queste ragioni sono prive di importanza, non essendo esse la causa delle suddette rappresentazioni. La nozione di quadro porta alla stessa conclusione della nozione di falsa coscienza: le cause degli stati di coscienza del soggetto non stanno in quelle che lui riconosce, nel senso che attribuisce loro, nelle ragioni che vede per accettarle, ma nell'azione di forze culturali invisibili.

La nozione di *biais* è frequentemente usata dagli psicologi sociali e dagli psicologi cognitivi per spiegare, ad esempio, perché il soggetto valuta in modo inesatto la probabilità di certi avvenimenti oppure perché vede delle relazioni di causalità là dove non ci sono (Tversky e Kahneman 1973, Nisbett e Ross 1980). La nozione di *biais* esibisce la stessa logica delle nozioni di *quadro* o di *falsa coscienza*. Come le altre due, è spesso evocata e raramente discussa. Consente di giustificare la ricerca delle cause degli errori e delle intuizioni ingannevoli in forze esterne al soggetto.

La nozione di *rappresentazione sociale*, anch'essa frequentemente usata, è parente di quella di quadro: il suo valore è più funzionale che esplicativo.

Anche l'*habitus* di Bourdieu deve la sua fortuna al suo interesse dal punto di vista

funzionale. Reynaud (2002) lo fa capire chiaramente quando mette in epigrafe del suo *in memoriam* una citazione in cui il sociologo francese conferisce alla sociologia un ruolo fondamentale: restituire agli uomini, che giocano un gioco di cui ignorano le regole, il senso delle loro azioni. Se essi ignorano il senso dei loro atti, è perché questi atti provengono dall'*habitus*. Si ripresenta qui l'idea che all'attore sfugga il senso dei suoi atti e che sia compito del sociologo ritrovarlo: un'idea che certi sociologi danno per scontata.

Un *a priori* di questo tipo è presente anche in Lévi-Strauss, ma è immerso in una teoria molto più complessa: i diversi sistemi matrimoniali adottati dalle società prive della scrittura rappresenterebbero delle soluzioni al problema dell'organizzazione dello scambio delle femmine. È come se ciascuna di queste società avesse scelto una delle n soluzioni matematiche possibili di questo problema. Questa teoria presuppone dunque che, immerse in un inconscio collettivo che non può non richiamare Jung, le società senza scrittura avrebbero impostato e risolto un problema matematico complesso e scelto con un colpo di dadi una delle n soluzioni possibili. Dal momento che quella tale soluzione implica che Ego non può sposare la sua «cugina parallela», l'individuo appartenente a una società che abbia adottato la soluzione in questione sarà protetto dall'attrazione verso di lei.

Parodi (2003) sostiene a ragione che uno dei motivi del successo dello strutturalismo è che questo tipo di analisi permette di *naturalizzare* il soggetto umano: i suoi comportamenti, compresi quelli che esprimono l'attrazione sessuale, sa-

rebbero l'effetto di esigenze funzionali che si possono trasporre in forma matematica. Con Lévi-Strauss scompare *dall'analisi* ogni traccia della soggettività individuale.

La nozione di *socializzazione* fa parte anch'essa di questo arsenale concettuale. Implica che le idee fatte proprie da un soggetto lo siano per effetto di forze rispetto alle quali lo si suppone passivo.

Tra i classici, Pareto è il primo ad aver proposto uno schema che permette di eliminare la soggettività dalla sociologia e di soddisfare così il secondo principio di Comte. Esistono per lui due tipi di credenze e di azioni: quelle che discendono dal registro «logico-sperimentale» in primo luogo. Si aderisce a queste credenze perché esse sono fondate su ragioni obiettivamente valide: si crede al teorema di Pitagora perché è dimostrato; si rema per fare avanzare una barca perché così facendo si mette in pratica un mezzo obiettivamente adatto allo scopo. Invece, per dare conto del fatto che il marinaio greco sacrifica a Poseidone prima di imbarcarsi, bisogna invocare l'esistenza di *forze culturali* che agiscono sul suo spirito a sua insaputa, forze che possono essere comprese soltanto indirettamente, attraverso i loro effetti: Pareto le chiama *residui*. Quanto al senso che i Greci attribuivano a questa credenza, alle ragioni per cui ritenevano di aderirvi, esse devono essere analizzate come razionalizzazioni (*derivazioni*, nel linguaggio di Pareto).

Tutte queste nozioni hanno in comune l'idea che le credenze che fanno parte dello spirito dell'attore gli sono imposte da forze esterne. Le ragioni che lui fornisce sono *razionalizzazioni* o *giustificazioni*.

Poiché non sono le cause vere delle credenze, bisognerà ricercare queste cause altrove.

Una precisazione: non sto assolutamente affermando che nozioni come quella di *biais*, di *rappresentazione sociale*, di *socializzazione* eccetera non descrivono una qualche realtà. È vero che l'intuizione può ingannare o che possiamo ripetere idee che ci sono state inculcate da piccoli. Mi limito a negare che si possa e si debba, per principio, analizzare le idee, le credenze eccetera dei soggetti sociali come effetto di forze che si imporrebbero loro come le forze gravitazionali si impongono agli oggetti fisici.

Bisognerebbe poi distinguere due casi: il caso in cui i concetti naturalizzanti si presentano con l'ambizione di rappresentare vere e proprie teorie e il caso in cui hanno uno statuto piuttosto *descrittivo* che *esplicativo*.

Ricapitolando

L'argomentazione implicita che si trae da Hume nei settori delle scienze sociali di cui ho parlato può essere così schematizzata:

Non si trae una conclusione all'imperativo da un ragionamento all'indicativo; le credenze normative non sono fondate sui fatti; i soggetti sociali sono convinti però che le loro credenze normative siano fondate; il senso che attribuiscono alle loro credenze, in altri termini le ragioni che credono di avere per farle proprie, non ne sono dunque la causa; questa causa va pertanto ricercata altrove, in forze psicologiche, biologiche o culturali.

L'argomentazione implicita che si ricava dalla prima idea dominante di Comte,

riveduta e corretta da Needham, può essere anch'essa facilmente riassunta:

Le regole del pensiero sono variabili; se si mantiene valida questa proposizione sottostante alla legge dei tre stadi e la si scorpora dall'evoluzionismo di Comte (operazione chirurgica che non presenta difficoltà di principio), si arriva alla conclusione che queste regole sono sprovviste di universalità e di validità obiettiva; di conseguenza, esse si impongono sotto il dominio di forze psicologiche, biologiche o culturali.

L'argomentazione implicita che si ricava dalla seconda idea dominante di Comte è infine la seguente:

*Una scienza è tale soltanto se si astiene dal trattare i dati soggettivi come se fossero fattori esplicativi. Gli stati di coscienza sono dei fatti. Ma se si considera che le ragioni che il soggetto ne fornisce sono delle illusioni e che le cause dei suddetti stati di coscienza possono essere imputate a forze psicologiche, biologiche o culturali, si evita di imputare a cause soggettive i fenomeni che si intende spiegare. Affermando per esempio che gli inganni dell'intuizione sono dovuti a *biais* che verranno imputati all'evoluzione biologica o a processi cerebrali ancora da scoprire, si saranno messe le scienze umane sullo stesso piano delle scienze della natura.*

Questa esclusione della soggettività è congruente con la conseguenza che si trae dall'idea-forza di Hume e dalla prima idea dominante di Comte: che la causa delle credenze di ogni tipo, normative e non normative, è da ricercare tra le forze psicologiche, biologiche o culturali.

Se non si vede questa archeologia, questo *a priori*, difficilmente si capisce perché le scienze umane si siano impegnate con-

cordemente, da qualche decennio a questa parte, a costruire schemi che spiegano il comportamento umano attraverso l'azione di forze psicologiche, biologiche e culturali; non si capisce che nozioni come *frame*, *biais* eccetera siano accettate senza resistenze; che esse passino così facilmente per essere *spiegazioni* valide dei fenomeni osservati dal sociologo, dallo psicologo, dall'antropologo; non si capisce la moda del culturalismo, del costruttivismo (versione modernizzata del culturalismo che lo tinge di relativismo), dello strutturalismo e di varie altre correnti; non si capisce perché alle obiezioni che sono state mosse a queste nozioni e a queste correnti di pensiero non sia stato dato il minimo peso.

L'esistenza di questi *a priori* spiega – questa, almeno, è la congettura che qui avanzo – in che modo la svalutazione del senso comune si sia imposta come una evidenza in vasti settori delle scienze umane portandole di conseguenza ad aderire a un programma di carattere *naturalista*: trattando il soggetto umano come mosso da forze culturali, psicologiche e biologiche.

Gli edifici argomentativi che ho appena cercato di ricostruire sono però, nella realtà, castelli di carta.

Perché il programma naturalista ha successo, a dispetto della sua debolezza?

Fragilità. Mi limiterò a qualche osservazione sommaria su questo punto perché il mio scopo non è di procedere a una critica puntuale sulle nozioni che ho appena richiamato, ma semplicemente di farne rilevare la fragilità.

■ *Frame*: Popper (1976) ha denunciato il carattere mitico della nozione di *quadro* (*framework*, *frame*) con argomenti di peso, ma questi non sono stati capiti. Il suo testo è poco citato. Perché? Perché smantella un'idea che si trova a fondamento di innumerevoli prodotti delle scienze sociali.

La sua critica consiste nell'affermazione che un soggetto conserva un'idea, un sistema di idee, solo fino a quando questo gli sembra accettabile. Se dei dubbi si insinuano nel suo spirito, per esempio perché quella certa idea o sistema di idee – quel certo *quadro*, se si preferisce questa terminologia – gli sembra poco compatibile con la realtà che egli osserva, rimetterà in discussione quel quadro e si metterà magari in cerca di un quadro migliore. L'immagine del quadro, in altri termini, ha l'inconveniente di suggerire che esso si impone irrevocabilmente allo spirito del soggetto, laddove questo ha delle *ragioni* per accettarlo e cesserebbe di accettarlo se si convincesse che ne esistono di migliori.

■ *Biais* (deviazione): la nozione presuppone che l'intuizione dipenda da *ragioni* quando porta il soggetto a un'idea giusta; da *forze* psicologiche quando lo conduce a un'idea falsa.

Perché non supporre, piuttosto, che nel secondo caso l'intuizione obbedisca pur sempre a delle ragioni, seppure sbagliate, che il soggetto considera, se non come ragioni vere, almeno come congetture valide? Esistono proposizioni che noi riteniamo verità scientifiche e altre che passano per errori ma alle quali scienziati del passato hanno creduto. Dobbiamo supporre che gli scienziati che hanno creduto a cose che oggi noi consideriamo errori fossero mossi da

forze culturali? Non è più saggio supporre che essi obbedissero a ragioni che avevano motivo di trovare valide e che noi abbiamo viceversa motivo di ritenere non valide (Boudon 2003)? Non è più saggio supporre, analogamente, che gli inganni dell'intuizione siano dovuti a congetture non valide?

■ *Rappresentazioni sociali*: si possono fare qui gli stessi appunti già proposti per le due nozioni precedenti.

■ *Habitus*: nel senso che gli attribuisce Pierre Bourdieu, questo concetto non ha niente a che vedere con il concetto di *hexis* di Aristotele. Tommaso d'Aquino, che segue da vicino il ragionamento di Aristotele, traduce *hexis* con *habitus*. Distingue tra *habitus corporis* e *habitus animae* e pone i secondi sotto il controllo della volontà (*qui sunt a voluntate*). Esiste in effetti una differenza tra l'*habitus* corporale che fa sì che uno sappia andare in bicicletta e l'*habitus* mentale che fa sì che si creda a una data proposizione. Un domani si può sempre andare in bicicletta. È perfino impossibile disimparare ad andare in bicicletta. Al contrario, si può smettere un bel giorno di credere alla proposizione in questione se sorgono delle ragioni per smettere di crederci. Ma assimilando gli *habitus animae* agli *habitus corporis* si fa un gioco di prestigio che permette di attribuire i comportamenti umani a forze esterne.

Ecco un altro esempio di nozione che si scontra, come quella di *quadro*, con obiezioni immediate, ma che sembra una «scoperta» a chi è competente a metà, perché permette al sociologo che la manipola di credere di andare incontro all'esigenza positivista della naturalizzazione dell'uomo.

Il procedimento con il quale Lévi-Strauss naturalizza il soggetto umano è, come ho già detto, molto più sottile. Tenta di spiegare le regole delle alleanze che si impongono agli individui dimostrando che i sistemi di regole possibili sono in numero finito e ipotizzando che gli individui si pieghino a questa realtà matematica così come si piegano alle regole della geometria. Le relazioni che Ego intrattiene, ad esempio, con le sue cugine discenderebbero dall'applicazione non cosciente di quelle regole.

A proposito dei differenti sentimenti ispirati a Ego dalle sue cugine a seconda che siano parallele o incrociate, Homans e Schneider (1955) hanno appropriatamente fatto notare che tali differenze si possono spiegare senza ricorrere a un inconscio di tipo junghiano, ma con meccanismi psicologici semplici: Ego si sente più vicino a una cugina figlia di un parente al quale la tradizione non accorda dell'autorità su di lui che non a una cugina figlia di un parente al quale lui è tenuto a prestare obbedienza. Lévi-Strauss si è accontentato, probabilmente in tutta sincerità, di respingere questa obiezione con una parola: ispirata da *psicologismo*, l'obiezione sarebbe per ciò stesso privata di valore; l'interpretazione che essa propone avrebbe l'inconveniente sommo di tenere conto dei contenuti di coscienza degli individui e non può di conseguenza essere considerata *scientifica*.

Altri autori evocano forze *biologiche* anziché culturali per spiegare certi fenomeni sociali. Secondo il sociobiologo Ruse (1993), i sentimenti morali proverrebbero dal gioco dei meccanismi della selezione naturale. Questi meccanismi sfuggirebbero alla coscienza dell'attore

perché in tal modo potrebbero agire più efficacemente. Tooby e Cosmides (1992) evocano dei processi filogenetici per spiegare lo slittamento dell'intuizione. Tutte queste spiegazioni sono puramente congetturali. Ma hanno il vantaggio di rispettare il principio di Hume e i due principi di Comte.

Successo. Da dove viene il successo di tutte queste spiegazioni fragili, di queste nozioni che si possono a buon diritto definire verbose? Esse hanno un valore *descrittivo* (un valore di designazione), un valore *funzionale* (permettono di legittimare delle pseudo-spiegazioni che soddisfano i principi generati dall'empirismo e dal positivismo), ma non un valore *esplicativo* (perché le cause che essi attribuiscono ai fenomeni che esplorano non arrivano ad avere altro statuto che non sia quello di parola). Però spesso si attribuisce loro un valore esplicativo.

Non ritorno sull'idea, già avanzata, che la ragione principale di questo successo risieda nel loro valore *funzionale*: nel fatto, cioè, che rispettano i tre principi la cui applicazione è avvertita come condizione necessaria a definire una spiegazione *veramente scientifica*. C'è di più, infatti.

Un'idea non si impone che quando contiene almeno una parte di verità. Le idee false sono spesso delle *iperboli* o delle *eresie* (dal greco *hairein* = scegliere) tratte da idee vere.

Esempio di *iperbole*: il risentimento spiega *ogni* atteggiamento. Questa iperbole si innesta su una proposizione incontestabile («*certi* atteggiamenti sono l'effetto del meccanismo del risentimento»). Questa iperbole è falsa. Ma può pas-

sare per vera, essendo l'iperbole di una proposizione vera.

Esempio di *eresia*: le grame condizioni di vita sono *la* causa della criminalità. Bisogna dire *una* causa. Ma è facile scivolare dall'uno all'altro significato.

Tutti i concetti che ho precedentemente analizzato rivelano degli scivolamenti di natura iperbolica o eretica.

La nozione di *falsa coscienza* può servire a descrivere degli stati di fatto incontestabili: lo *Junker* di Karl Mannheim, che si rappresenta le proprie attività come molto diverse da quelle dell'industriale quando in realtà diverse non sono, può essere qualificato come uno che si trova in uno stato di *falsa coscienza*. In questo caso, il concetto descrive uno stato di cose *comprensibile*: lo *Junker* ha delle ragioni per conservare la vecchia immagine di un'opposizione città/campagna; non è consapevole di gestire la sua impresa in base agli stessi principi dell'industriale.

Ma c'è un abisso tra queste figure e l'idea secondo la quale la coscienza sarebbe *sempre* falsa. Questa *iperbole* alla fine si è instaurata, da una parte perché deriva da figure effettivamente individuabili e d'altra parte perché il processo di iperbolizzazione riveste in questo caso, come ho già detto, un grande interesse dal punto di vista *funzionale*. Soltanto quando l'idea che la coscienza *può* essere falsa, che è falsa *in certi casi*, viene trasformata in postulato (la coscienza è falsa; è falsa *in tutti i casi*), essa consente al sociologo di trascurare l'interpretazione che il soggetto dà delle proprie azioni e di proporre un'interpretazione vera, senza relazione con le ragioni del soggetto stesso, le quali saranno allora rubricate come *razionalizzazioni* o *giustificazioni* (il secondo di questi

concetti tende oggi a essere preferito, in quanto ha il vantaggio di non evocare la tradizione psicanalitica e di vedere il comportamento del soggetto sociale come il risultato di *forze culturali* e di *strategie* che perseguono un obiettivo di giustificazione).

Ma mi pare difficile che si possa comprendere l'insediarsi di tutti questi concetti, e l'importanza che hanno finito per conquistare, se non si suppone che i tre principi tratti da Hume e da Comte abbiano acquistato in molti spiriti lo statuto di «evidenze» presenti all'orizzonte del ragionamento, in applicazione di quello che ho chiamato «modello di Simmel». Tutti questi concetti sono scientificamente fragili, ma hanno il vantaggio *funzionale* di sfociare in una teoria del comportamento che permette di soddisfare i tre principi.

Per riprendere la felice espressione del filosofo Michel Serres presa a prestito da Parodi, tutti questi concetti contengono una promessa: quella di trovare un «passaggio a Nord-Ovest»; di fare delle scienze umane delle scienze *dures*.

Falso successo. Oggi lo strutturalismo è morto. In generale, si avverte che le scienze umane stanno attraversando un momento difficile. A quanto pare i concetti che esse hanno sfruttato per naturalizzare l'uomo e tentare in questo modo di raggiungere lo statuto di «vere» scienze, nel migliore dei casi non hanno fatto avanzare di molto la conoscenza, e nel peggiore sembrano averla frenata. È in gran parte per questo motivo che oggi cresce intorno alle scienze umane uno scetticismo sempre più pronunciato. Si ha l'impressione che per le scienze umane sia arriva-

to il momento dei bilanci, e che il bilancio degli ultimi decenni sia poco glorioso.

All'esterno: il settimanale tedesco «Die Zeit» (marzo 2002) nota che il discredito delle scienze umane è di tale portata che il governo tedesco ha deciso di trasferire una gran quantità di risorse destinate alle *Geisteswissenschaften* verso le attività di ricerca che competono al cognitivismo a indirizzo biologico. Le «scienze cognitive» hanno in effetti il vantaggio di trattare per vocazione il soggetto umano come un essere della natura, senza aver bisogno di passare per i procedimenti lammiccati di cui ho parlato sopra.

All'interno: molti ricercatori, e non dei minori, sembrano piuttosto scettici sul fatto che le scienze umane abbiano significativamente contribuito negli ultimi decenni ad aumentare la conoscenza dell'umano. Horowitz (1994) parla di «decomposizione della sociologia», Dahrendorf (1995) ritiene che le scienze sociali siano in via di sparizione, Busino (1993) o Turner e Turner (1990) sono anch'essi pessimisti. Le scienze sociali sono descritte un po' dappertutto, quando va bene, come discipline che stanno attraversando un brutto momento, e, al peggio, come discipline diventate sterili.

Nei fatti, il bilancio non è negativo se non per il programma che ha tentato di naturalizzare l'uomo per poterne fare un oggetto di scienza. Perché esiste, ma forse lo si è un po' dimenticato negli ultimi trent'anni, anche un altro programma: quello illustrato eminentemente da un Tocqueville, un Weber o un Durkheim e che, sebbene un po' schiacciato dal programma *naturalista*, resta in vigore e continua qua e là a dimostrare la propria fecondità.

**È davvero necessario
adottare le conclusioni
di Hume e Comte?**

Lo scacco, sul lungo periodo, del programma che si può definire *naturalista* mi sembra dovuto in gran parte alla fragilità dei concetti e delle teorie pensate dalle scienze umane per naturalizzare l'uomo. Esse non sono riuscite a trovare il passaggio a Nord-Ovest: semplicemente perché il passaggio a Nord-Ovest, come metaforicamente lo intende Serres, è un'astrazione.

Intendo dire che si possono elaborare teorie autenticamente scientifiche senza seguire gli «*a priori*» tratti da Hume e Comte.

Hume

L'enunciato corretto del teorema di Hume è il seguente: non si può trarre una conclusione all'imperativo da premesse che siano *tutte* all'indicativo. Ovvero: in generale una conclusione prescrittiva discende da un sistema di ragioni delle quali alcune sono all'indicativo, altre all'imperativo. Basta in effetti che, in un sistema di ragioni, *una sola* ragione sia all'imperativo perché si possa trarre dal sistema di ragioni una conclusione all'imperativo. Un ragionamento molto semplice come «i semafori sono una buona cosa, perché senza di essi la circolazione sarebbe ancor peggio» basta a dimostrare che un giudizio normativo deriva correntemente allo stesso tempo da ragioni fattuali e da ragioni di carattere normativo.

La sociologia funzionalista (nelle sue varianti scientificamente efficaci) si dà per programma di mostrare che le persone valutano positivamente o negativamente un'istituzione perché l'istituzione in questione comporta delle conseguenze che

esse avvertono come positive o negative sul funzionamento di un certo sistema sociale. Così, la sociologia funzionalista delle disuguaglianze ha dimostrato che le persone accettano facilmente le disuguaglianze quando le trovano funzionali. In questo caso, gli atteggiamenti degli attori sociali sono spiegati dalle ragioni che essi hanno per adottare tali atteggiamenti, e non si vede perché questa spiegazione del fenomeno oggetto di studio non dovrebbe essere considerata perfettamente scientifica. Essa dà conto dei fatti attraverso una serie di proposizioni tutte accettabili. È più che probabile, d'altra parte, che gli attori interessati approvino la spiegazione in questione.

Allo stesso modo, si possono spiegare le credenze collettive circa l'organizzazione della vita civile con il fatto che un certo regime sia percepito come atto a soddisfare o meno un dato criterio, per esempio quello del rispetto della dignità del cittadino.

Queste osservazioni sono evidenze. Per non coglierne la portata, bisogna essere convinti che le credenze normative non si possano spiegare mediante ragioni, ma debbano essere spiegate mediante cause che non sono ragioni.

In fin dei conti, è forse partendo da una lettura di Hume esasperata e iperbolica a un tempo che le scienze umane, almeno in quelle tendenze che ho appena richiamato, hanno creduto di poter ricavare l'idea di un abisso esistente tra il fattuale e il normativo.

Comte

■ *Il primo principio di Comte e la sua reincarnazione: l'idea della variazione culturale delle regole del pensiero.* Nei

suoi *Carnets Lévy-Bruhl* ha praticamente abbandonato l'ipotesi della *mentalità primitiva*. Malgrado ciò, Needham loda la potenza della suddetta ipotesi, una volta sbarazzata della visione evolucionista che Lévy-Bruhl le aveva associato: le credenze che si osservano qui o là sono variabili perché provengono da forze culturali.

Ebbene, si possono analizzare le variazioni delle credenze senza inclinare al culturalismo. Lo si vede nell'analisi delle credenze scientifiche. A nessuno verrebbe in mente di spiegare che oggi non si crede più quello che si credeva ieri ipotizzando una variazione delle leggi del pensiero o l'azione di forze culturali.

Prima di Torricelli e Pascal si credeva che, per spiegare che il mercurio sale in una provetta in cui sia stato fatto il vuoto, capovolta in un recipiente pieno di mercurio, bisognasse ricorrere alla nozione di *horror vacui* alla quale la natura sarebbe soggetta. Questa credenza ci sembra oggi strana, perché è stata definitivamente screditata dalle obiezioni di Pascal: invece di ricorrere alla nozione di *horror vacui*, si può spiegare il fenomeno in questione con il peso dell'atmosfera. Non soltanto ci si risparmia così di introdurre una nozione antropomorfa, ma, forti della teoria di Pascal, si può fare una previsione sul comportamento del mercurio in circostanze variate: la teoria spiega che il mercurio non sale allo stesso livello se si trova in cima o alla base della torre Saint-Jacques o del Puy de Dôme; cosa che la teoria di ispirazione aristotelica non permette di spiegare. In più, si può dimostrare l'esistenza della causa materiale alla quale la teoria di Pascal imputa il fenomeno della salita del mercurio: il peso dell'a-

ria. Da questo momento in poi, le spiegazioni basate sull'*horror vacui* si sono trovate squalificate.

Ma anche se nessuno ci crede più, se è normale trovarla strana, non per questo si accetta di attribuire a una causa irrazionale la fede dei fisici di tradizione aristotelica nella nozione di *horror vacui* della natura. Non soltanto perché la nozione di *horror vacui naturae* era un ingrediente della *cultura* dell'epoca, che vi prestava fede: il fatto, piuttosto, è che non c'erano altre nozioni sul mercato, che la spiegazione alternativa di Pascal non era a quei tempi disponibile, e che, lungi dall'emergere dall'evidenza, la teoria di Torricelli-Pascal rappresenta al contrario una spettacolare innovazione (che doveva dar vita al barometro).

In breve, si spiegano normalmente in modo razionale le credenze scientifiche accertate, ma anche le *credenze scientifiche false* e squalificate.

Le variazioni delle credenze scientifiche non implicano in nessun modo una variazione delle regole del pensiero. I fisici aristotelici non avevano meno buon senso di Pascal.

L'origine essenziale della forza scientifica delle analisi di Tocqueville, di Durkheim, di Weber sta nel fatto che, senza esitazione, quando analizzano delle credenze, partono dal principio che il buon senso è la cosa meglio distribuita al mondo, le regole del pensiero sono universali, i meccanismi della formazione delle credenze sono ovunque le stesse, ben sapendo che bisogna tenere conto dei parametri contestuali che caratterizzano la situazione di colui che crede in una determinata idea. Per tornare all'esempio precedente, gli aristotelici spiegano il

comportamento del mercurio con l'orrore del vuoto perché al loro tempo non c'erano teorie alternative disponibili. Ma niente ci consente di affermare che questa teoria fosse per loro soddisfacente.

Secondo Durkheim, il pensiero magico segue le stesse regole del pensiero scientifico. Le credenze del mago non si spiegano con forze culturali, psicologiche o biologiche, ma con ragioni perfettamente comprensibili. Perché il mago crede a relazioni causali false? Non perché è insensibile alla contraddizione. Al contrario, è così sensibile che cerca di spiegarla. Come? Ricorrendo a ipotesi ausiliarie, esattamente come fa l'astronomo che osserva che un certo pianeta non si trova nel punto che la teoria astronomica nella quale egli crede gli assegna. L'astronomo si guarderà bene, infatti, dal respingere in blocco una teoria che gli permette di spiegare numerosi fenomeni. Tenterà piuttosto di superare la contraddizione con il reale introducendo un'ipotesi ausiliaria che gli permetta di riconciliare la teoria con i fatti osservati. Il mago obbedisce, allo stesso modo, alla «tesi olistica di Duhem-Quine»: si comporta come di norma fa lo scienziato. Non potendo stabilire il punto sul quale la teoria è difettosa, ipotizzerà che il cuore della teoria non sia stato raggiunto e inventerà delle ipotesi ausiliarie per spiegare i suoi insuccessi. D'altronde, nota Durkheim, poiché ci si dedica ai rituali della pioggia solo nei periodi nei quali è probabile che piova, ci si deve aspettare che la pioggia cada più frequentemente nei giorni in cui i rituali sono stati attivati che nei giorni in cui non lo sono stati (Boudon 2000). L'esistenza di una *correlazione* confermerà il mago nella sua credenza nella relazione

di *causalità*: niente pioggia senza rituali della pioggia. Confermando la prospettiva «razionale» di Durkheim, Evans-Pritchard (1937) ha dimostrato nei suoi studi sugli Azande che essi dominano quanto noi il calcolo proposizionale e il calcolo delle probabilità. Weber (1922) spiega la magia nello stesso modo di Durkheim.

Secondo Weber, le credenze religiose sono razionali (Boudon 2001). Lo si vede per esempio nella sua analisi delle teodicee. Da quando si è stabilito che esiste un unico dio, si incontra una difficoltà teorica: come spiegare la comparsa del male in un mondo sottomesso alla volontà di un Dio unico, supposta fonte del bene? Weber dimostra che le varie religioni mondiali hanno proposto tre soluzioni a questo problema. Non mi metterò a esporle. Questi accenni sono sufficienti a porre in evidenza il fatto che Weber tratta la produzione e la diffusione delle credenze religiose nello stesso modo in cui si tratta normalmente della produzione e diffusione delle credenze scientifiche. Per Weber come per Durkheim, le teorie religiose mirano a spiegare il mondo. Esse pongono il postulato che i fenomeni sono dovuti all'azione di spiriti. Lo scienziato si vieta, al contrario, di introdurre questo postulato. Teologia e scienza definiscono dunque due programmi di spiegazione del mondo che poggiano su due assiomatiche differenti. Ciò detto, il teologo obbedisce alle stesse regole dello scienziato. Weber insiste molto sul fatto che la teologia, tanto quanto la scienza, si preoccupa di eliminare le contraddizioni, di produrre spiegazioni del mondo che siano le più generali, eleganti e convincenti possibili.

Anche se riconosce l'eclissarsi della religione a vantaggio della scienza, la teoria del *disincanto* di Weber disegna in seguito un'analisi completamente diversa da quella proposta dalla *legge dei tre stadi* di Comte. Per Weber, il disincanto tende a eliminare la spiegazione del mondo attraverso cause ultime, attraverso spiriti. Ma questo non vuol dire che le regole del pensiero siano cambiate. Più semplicemente, il «programma teologico» della spiegazione del mondo ha progressivamente ceduto il passo di fronte all'efficacia del «programma scientifico». Per Weber come per Durkheim le regole del pensiero sono invarianti: sono date da tempo immemorabile. Teologia e scienza le seguono allo stesso modo. La teologia non è meno razionale della scienza. Applica soltanto un'assiomatica differente. Se la spiegazione scientifica del mondo ha scacciato le spiegazioni non scientifiche quando si tratta di spiegare dei fenomeni naturali, è perché il programma della scienza si è rivelato più efficace. Ne discende che nei settori che la scienza non ha occupato, o che non può occupare, il pensiero religioso ha la vocazione a restare operante.

Anche Tocqueville analizza sempre le credenze collettive come razionali. Nel XVIII secolo, i Francesi hanno delle ragioni, che gli Inglesi non hanno, di dedicare un culto alla Ragione. I Francesi hanno delle ragioni, che gli Americani non hanno, per essere irreligiosi (Boudon 2003). Tocqueville, come Durkheim e Weber, parte dal principio che gli individui credono in un'idea quando hanno delle ragioni forti per crederci. Se le credenze collettive variano da un contesto all'altro, è perché i parametri contestuali

sono differenti da un contesto all'altro. Tocqueville, come Durkheim e Weber, non riduce mai le credenze collettive a prodotto di forze culturali.

A proposito della psicologia cognitiva, ho suggerito che si potrebbe facilmente fare a meno della nozione di *biais*. Non c'è motivo di supporre che il pensiero comune obbedisca a regole diverse da quelle del pensiero controllato, che il pensiero della vita quotidiana sia «magico», come amano scrivere gli psicologi cognitivi, e che solo il pensiero scientifico sia razionale (Boudon 1996).

Durante un esperimento, Tversky e Kahneman (1973) chiedono a degli psichiatri se credono che esista una relazione di causa-effetto tra la depressione e il suicidio. Avendo la maggior parte degli psichiatri risposto affermativamente, Tversky e Kahneman hanno chiesto su che cosa fondassero la loro affermazione. Tutti hanno risposto di aver spesso osservato che dei malati colpiti da depressione avevano tentato il suicidio. Per l'esperto di statistica, la risposta non è soddisfacente: poggia su *una* informazione, quando ce ne vorrebbero *quattro*. In linea di principio la risposta implica, secondo i manuali di statistica elementare, un errore grossolano. Di qui l'idea che l'intuizione, il pensiero comune obbediscano a regole non valide: «magiche». Ma, come nel caso precedente, si può obiettare che sono invece i medici ad avere ragione: nel caso in cui i valori marginali di una tavola di contingenza binaria siano asimmetrici, il fatto di osservare un numero significativo di casi di convergenza può legittimamente condurre a una forte presunzione di causalità. Se il 20 per cento dei pazienti di uno psichiatra sono depressi e se 20 su

100 hanno fatto un tentativo di suicidio, è sufficiente che la percentuale di pazienti che presentano entrambe le caratteristiche sia superiore al 4 per cento perché si possa validamente avanzare la congettura dell'esistenza di una relazione di causalità tra le due variabili.

Sebbene i grandi sociologi si siano interamente risparmiati il ricorso alla nozione di forze culturali per spiegare la variazione delle credenze tra una cultura e l'altra, molti antropologi, psicologi, politologi e sociologi contemporanei non immaginano affatto che si possa farne a meno, in omaggio al *primo* principio di Comte rivisto e corretto alla Needham, e anche perché non immaginano che una scienza seria possa attribuire a delle ragioni lo statuto di cause, in omaggio al *secondo* principio di Comte.

■ *Il secondo principio di Comte: l'esclusione dei contenuti di coscienza.* Tuttavia, una teoria scientifica non implica in alcun modo che la nozione di causalità sia identificata con quella di causalità materiale.

I criteri della scientificità di una teoria sono i seguenti: una teoria scientifica si definisce tale per essere composta da un insieme di proposizioni tutte accettabili e compatibili tra di loro; essa deve permettere (*primo criterio*) di dedurre con la massima precisione possibile lo stato di cose che riguardano il suo dominio. Essa deve d'altro canto contenere esclusivamente proposizioni e concetti accettabili (*secondo criterio*).

Così, la teoria di Huygens permette di dedurre il comportamento di tutti i pendoli in tutte le condizioni. D'altra parte,

essa introduce (*secondo criterio*) soltanto proposizioni accettabili. Le nozioni di forza o di parallelogramma di forze sono accettabili, nel senso che esse permettono di organizzare tutte le nostre conoscenze nel campo della meccanica.

La teoria della magia di Durkheim è anch'essa composta sia di proposizioni psicologiche immediatamente accettabili, sia di proposizioni empiriche immediatamente verificabili. Il fatto che il mago sia sensibile alla contraddizione non è osservabile. Ma, come la nozione di *forza*, una nozione come quella di *sensibilità alla contraddizione* permette di organizzare tutti i tipi di conoscenza. Non corrisponde a dati immediatamente osservabili; ma si appoggia sul fatto che i soggetti umani manifestano dappertutto e sempre dei comportamenti che indicano che essi valutano negativamente ogni contraddizione e mirano a neutralizzarla.

Quanto agli stati di coscienza del soggetto, la loro determinazione dipende dalle procedure abituali della costruzione di teorie; se vedo qualcuno che taglia della legna nel suo cortile a 45° all'ombra, posso senza dubbio affermare che non taglia la legna per scaldarsi. Non ho neppure bisogno di chiedergli di confermare la mia diagnosi. In altri casi, le dichiarazioni del soggetto possono permettermi di respingere una teoria. La teoria della magia di Wittgenstein, che interpreta i rituali magici come gesti che hanno per il soggetto una funzione espressiva e non strumentale, appare inaccettabile, dal momento che i soggetti affermano che per loro quei rituali hanno una funzione strumentale. A meno che non si voglia introdurre a que-

sto punto la nozione di *falsa coscienza* e proporsi quindi l'impossibile missione di spiegare la ragion d'essere di questa falsa coscienza.

Conclusioni

Le analisi efficaci prodotte dalle scienze sociali partono dall'idea che il buon senso è la cosa meglio distribuita al mondo, ma che le ragioni che ispirano il comportamento e le credenze dipendono da parametri contestuali. La spiegazione aristotelica della salita del mercurio nella provetta ci pare strana, ma non deriva da forze psicologiche o culturali. Più semplicemente, prima di Pascal non esisteva sul mercato una teoria migliore.

Ma l'empirismo (più esattamente, un corollario abusivamente tratto da un teorema di Hume) e il positivismo (più esattamente, due idee dominanti di Comte) hanno indotto delle idee che passano per evidenze circa una frattura tra l'essere e il dover essere; circa ciò che è la scienza e ciò che dovrebbe essere. Ecco perché sociologi, antropologi, psicologi ed economisti hanno finito per credere che, se si volevano portare le scienze umane allo stesso livello di scientificità delle scienze della natura, fosse indispensabile naturalizzare l'uomo e privarlo dei suoi caratteri peraltro più evidenti, come la facoltà di giudicare, di immaginare, di avere delle intenzioni.

La sociologia azionista, quella che sistematizza l'epistemologia di Weber, costituisce un programma alternativo al programma *causalista* che ha invano ten-

tato di scoprire l'immaginario passaggio a Nord-Ovest. Anche Durkheim (1912) ha fatto notare che, a lungo termine, quando un'idea si impone a una collettività, è perché essa è ritenuta vera: «Il concetto che originariamente è ritenuto vero in quanto collettivo, tende a diventare collettivo soltanto a condizione di essere reputato vero: gli chiediamo queste referenze, prima di accordargli la nostra fiducia».

Il culturalismo e lo strutturalismo sono in declino, ma gli *a priori* sui quali avevano fondato le loro ambizioni sopravvivono, e non si smette di inventare stratagemmi che permettano di naturalizzare l'uomo. Questi stratagemmi continuano a presupporre che il senso che l'uomo dà alle sue azioni e alle sue credenze sia nullo e inesistente e che, in ogni caso, di quelle azioni non sia la causa. Non resta allora che ricercarne le «vere» cause e trattare come variabili dipendenti le ragioni che il soggetto si dà.

Per un effetto perverso esemplare, nel corso degli ultimi decenni niente ha allontanato di più le scienze umane dal loro obiettivo, diventare delle vere scienze, dell'idea che a questo scopo esse dovessero naturalizzare il loro oggetto. Certo, soltanto alcuni settori delle scienze umane hanno perseguito questo programma naturalista; ma sono state le più visibili. E il loro programma resta largamente presente nelle sue forme morbide, come dimostra la virtù esplicativa attribuita ai *biais* e agli altri *quadri*.

Si misura l'importanza di questo programma *naturalista* con il fatto che alcuni epistemologi non esitano a dichiarare che esistono due tipi fondamentali di spiega-

zioni del comportamento: la spiegazione «per norme» (quella che analizza il comportamento come risultante di «norme» interiorizzate dal soggetto) e la spiegazione «per ragioni». Questa bizzarra denominazione sembra presupporre che non si possano avere delle ragioni per accettare una norma. Nella sua stravaganza, evi-

denzia il fatto che le scienze sociali sono oggi effettivamente lacerate tra un programma *naturalista* e un programma *razionalista*.

Senza dubbio occorre ritornare al secondo. Programma favorito dei teorici classici, esso sostiene che il buon senso è la cosa meglio distribuita al mondo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Boltanski, L. e Thévenot, L. (1991), *De la justification: les économies de la grandeur*, Parigi, Gallimard
- Boudon, R. (1990), *L'art de se persuader*, Parigi, Fayard/Seuil/points; trad. it. *L'arte di persuadere se stessi*, Milano, Rusconi, 1993
- (1996), *Le juste et le vrai: études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Parigi, Fayard; trad. it. *Il vero e il giusto*, Bologna, Il Mulino, 1997
 - (2000), *Études sur les sociologies classiques, II*, Parigi, Presses Universitaires de France
 - (2001), *La rationalité du religieux selon Max Weber*, «L'Année sociologique», 51, 1, pp. 9-50; trad. it. *Razionalità e religione*, «Biblioteca della libertà», XXXVI, 2001, n. 158, pp. 3-33
 - (2003), *La rationalité: une notion indispensable et insaisissable?*, Parigi, Presses Universitaires de France
- Busino, G. (1993), *Critiques du savoir sociologique*, Parigi, Presses Universitaires de France
- Dahrendorf, R. (1995), *Whither Social Sciences?*, Swindon, VI Conferenza annuale dell'Economic and Social Research Council
- d'Andrade, R. (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press
- Douglas, M. e Ney, S. (1998), *Missing Persons: A Critique of Personhood in the Social Sciences*, Londra, Sage
- Durkheim, E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, Librairie Félix Alcan; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1971
- Evans-Pritchard, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londra, Faber and Faber; trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Franco Angeli, 1976
- Friedman, M. (1953), *Essays in Positive Economics*, Chicago, Chicago University Press
- Geertz, C. (1984), *Distinguished Lecture: Anti anti-relativism*, «American anthropologist», vol. 86, n. 2, pp. 263-278
- Gellner, E. (1987), *Zeno of Cracow*, in *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 47-74
- Granet, M. (1990), *Études sociologiques sur la Chine*, Parigi, Presses Universitaires de France

- Henrich, J. • Boyd, R. • Bowles, S. • Camerer, C. • Fehr, E. • Gintis, H. • McElreath, R. (2001), *Cooperation, Reciprocity and Punishment in Fifteen Small-Scale Societies*, «American Economics Review», vol. 91, n. 2, maggio, pp. 73-78
- Homans, G. e Schneider, D. (1955), *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-cousin Marriage*, Glencoe, The Free Press
- Horowitz, I. (1994), *The Decomposition of Sociology*, New York, Oxford University Press
- Horton, R. (1993), *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press
- Huntington, S. P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon and Schuster; trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000
- Needham, R. (1972), *Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell, 1972; trad. it. *Crede. Credenza, linguaggio, esperienza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1976
- Nisbett, R. e Ross, L. (1980), *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall (trad. it. *L'inferenza umana*, Bologna, Il Mulino, 1989)
- Parodi, M. (2003), *La modernité manquée du structuralisme: une dynamique intellectuelle et sociale en France de 1945 à 1975*, tesi di dottorato, Université de Paris-Sorbonne
- Popper, K. R. (1976), *The Myth of the Framework*, in E. Freeman (a cura di), *The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good*, La Salle, Open Court, pp. 23-48
- Reynaud, J.-D. (2002), *Pierre Bourdieu (1930-2002): restituer aux hommes le sens de leurs actes*, «Revue française de sociologie», 43-1, I-V
- Ruse, M. (1993), *Une défense de l'éthique évolutionniste*, in J.-P. Changeux (a cura di), *Fondements naturels de l'éthique*, Parigi, Odile Jacob, pp. 35-64
- Shweder, R. A. (1977), *Likeliness and Likelihood in Everyday Thought: Magical Thinking in Judgments about Personality*, «Current Anthropology», vol. 18, n. 4, dicembre, pp. 637-659
- (1991), *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Anthropology*, Cambridge, Harvard University Press
- Tooby, J. e Cosmides, L. (1992), *The Psychological Foundations of Culture*, in J. Barkow, L. Cosmides e J. Tooby (a cura di), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, Oxford University Press
- Turner, S. P. e Turner, J. H. (1990), *The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology*, Londra, Sage
- Tversky, A. e Kahneman, D. (1973), *Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability*, «Cognitive Psychology», 5, pp. 207-232
- Weber, M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, Mohr; trad. it. *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1961
- Whorf, B. L. (1969), *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*, Parigi, Denoël