



PICCOLA BIBLIOTHIKI 18
Sociologia e sociosofia

Francesco Giacomantonio

Sociologia e sociosofia

*Dinamiche della riflessione
sociale contemporanea*

Asterios Editore

Trieste

Questo volume è pubblicato con il patrocinio e il finanziamento della Fondazione Max Horkheimer di Lugano (Svizzera).

Prima edizione: Luglio 2012

© Francesco Giacomantonio

Asterios Editore è un marchio editoriale di

© Servizi Editoriali srl

Via Donizetti, 3/a - 34133 Trieste

tel: 0403403342 - fax: 0406702007

e-mail: info@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-8895146-54-6

Indice

Presentazione, 11

Introduzione, 13

CAPITOLO PRIMO

**La condizione della riflessione sociale
contemporanea**, 19

1.1 Dimensioni sociali nella Modernità

1.1.1 *Mutazioni del Senso*, 21

1.1.2 *Il progetto Moderno*, 24

1.2 Evoluzioni epistemologiche della sociologia, 31

1.2.1 *Prospettive relativiste*, 32

1.2.2 *La filosofia della scienza
e le sue ricadute sulla sociologia*, 35

1.2.3 *L'autoriflessione della sociologia*, 40

CAPITOLO SECONDO

Cultura e sociologia nel XXI secolo

2.1 Disarticolazione del pensiero, 43

2.2 Fuga dalla mediazione, 52

2.3 La parola e l'indifferenza, 55

CAPITOLO TERZO

L'ipotesi della sociosofia, 59

3.1 Le basi dell'idea della sociosofia, 61

3.1.1 *L'articolazione di soggettivo e oggettivo:
la sociologia della conoscenza*, 62

3.1.2 *L'apertura del possibile:
la Scuola di Francoforte*, 65

3.1.3 *Genealogia e cura: Foucault*, 75

3.2 Sociologia come sociosofia, 82

Epilogo, 89

Bibliografia, 97

“no illusions, no collision, no intrusion”

Presentazione

Desidero premettere alcune rapide considerazioni a questo volume, motivate dalla opportunità di chiarire la scelta di soffermarmi sulle dinamiche e sulle manifestazioni della sociologia teorica del Novecento e di questo primo decennio del Duemila. Si tratta di una questione di amplissimo raggio (su cui si vanno a cumulare variegate bibliografie di riferimento), che ho sempre reputato di notevole interesse e che, nei miei precedenti volumi, avevo tenuto, in varia misura, sullo sfondo e che ora ho voluto trattare più puntualmente.

La mia intenzione, in questa sede, è duplice; da una parte, infatti, e questo è l'aspetto forse didatticamente più rilevante del lavoro, mi preme rendere conto del complesso articolarsi della riflessione sociale contemporanea, secondo una triplice linea ermeneutica: ossia dal punto di vista fenomenologico, da quello epistemologico e da quello culturale; dall'altra, parallelamente, indugio nello strutturare il concetto di "sociosofia", come possibile prospettiva della riflessione sociale contemporanea, concetto che avevo, implicitamente e timidamente, sfiorato nel volume *Minima cura* (Aracne, Roma, 2008).

Evidentemente, la mia analisi affronta (o vuole assemblare) quello che si può considerare una sorta di movimento intellettuale, ancora oggi in fase di assestamento e di definizione di se stesso. Per tale ragione, il discorso, che mi impegno a condurre, si caratterizza soprattutto nel tracciare linee di dibattito, collegare concetti e percorsi teorici, proporre nessi e sguardi interpretativi, nella

convinzione che, pur non potendo raggiungere una compiutezza assoluta, data la complessità dei temi trattati, tuttavia il lavoro possa essere di utilità e guida per approfondimenti ulteriori.

Il grande romanziere francese Victor Hugo, in una pagina del suo celebre "I Miserabili", afferma che "la filosofia sociale è essenzialmente la scienza della pace.(...) Esamina, scruta, analizza; poi ricompono. Procedo per via di riduzione, eliminando l'odio da ogni cosa"(cfr. Hugo, V., *I miserabili*, vol. II, Salani, Firenze, 1963, p. 257); non è probabilmente accettabile, dopo l'evoluzione della riflessione sociale nel Novecento, assecondare questa visione completamente idilliaca. Ma non sembra del tutto sconveniente interpretare la riflessione sociale almeno come una attività teorica che mette a fuoco e regola serenamente i concetti, anche senza pervenire a una pacificazione obbligata e globale della dimensione sociale.

Questo è lo spirito di fondo che anima le valutazioni contenute in questo volume, che, umilmente, si propone dinanzi al dibattito sulla sociologia, se non con l'ambizione di illuminare gli specialisti più capaci e autorevoli, certamente con l'idea di aprire un poco gli occhi di chi non vede, su questioni teoriche da cui la vicenda umana è influenzata, probabilmente in misura più ampia di quanto possa comunemente apparire.

Esprimo la mia sincera riconoscenza alla Fondazione Horkheimer, e, in particolare, all'Avvocato Rocco Bonzanigo, che si è occupato della pratica con la Fondazione, per aver permesso la pubblicazione di questo libro. Ringrazio, inoltre, il Professor Ruggero D'Alessandro per le sue parole di stima per me e i miei studi, e per il suo incoraggiamento, espresso sempre con garbo, competenza e simpatia.

Introduzione

Ogni ambito della conoscenza umana ha le proprie peculiarità e caratteristiche: si richiedono sensibilità e stili differenti per studiare le cellule o i corpi celesti, la politica e le istituzioni o i comportamenti morali, le forme linguistiche o i macchinari. E ogni disciplina di studio – che l'uomo, attraverso plurisecolari sforzi di definizione, denominazione, sistematizzazione, ha costituito – per potersi legittimare, si trova ad affrontare una serie di questioni riguardanti il suo metodo, il suo campo d'indagine, i suoi risultati, la sua efficacia euristica. Quanto meglio una disciplina riesce ad affrontare e, per quanto possibile, risolvere queste problematiche, tanto più essa riesce ad assurgere al rigore scientifico.

Ferme restando queste assunzioni, tuttavia, se andiamo a sondare tra le scienze umane e sociali, possiamo agevolmente osservare che ve ne è una che sembra muoversi secondo un canone non sempre lineare da questo punto di vista. Stiamo parlando della sociologia, che si è caratterizzata per il fatto che tutte queste questioni continuano ancora a porsi, in misura più ampia rispetto alle altre discipline, malgrado sia passato ormai molto tempo da quando essa ha iniziato a svilupparsi; sembrerebbe quasi potersi credere che la sociologia abbia uno statuto epistemologico in qualche misura a sé stante rispetto a qualsiasi altro settore di studi.

Tale statuto non è casuale e dipende da alcune condizioni fondamentali, ormai piuttosto note agli specialisti.

Innanzitutto, questa disciplina, figlia della modernità, ha dovuto continuamente affrontare il problema del suo

rapporto, da una parte, con la filosofia, dall'altra, con le altre scienze sociali sue "sorelle": scienza politica, antropologia culturale, economia politica, e, forse, anche psicologia sociale. Si tratta, evidentemente, di un problema non di poco conto, se si considera che da esso dipende la comprensione di quale debba essere effettivamente l'ambito della sua ricerca.

La sociologia, da una parte, è stata e continua ancora a essere influenzata dal rapporto con le correnti filosofiche (si pensi al marxismo, al positivismo, alla fenomenologia, al relativismo, ecc.) molto più ampiamente rispetto a altre scienze sociali: come osservava Émile Durkheim, "essendo nata dalle grandi dottrine filosofiche, la sociologia ha conservato l'abitudine di appoggiarsi a qualche sistema, al quale si trova così connessa"¹; sociologia e filosofia risultano legate, perché:

- a.** la filosofia definisce concetti e metodo del lavoro sociologico;
- b.** vi è un rapporto tra sociologia e impegno etico-politico;
- c.** la sociologia conduce alla filosofia, in quanto solleva, più di ogni altra scienza, problemi filosofici e la filosofia conduce alla sociologia, in quanto parte dei problemi sociologici ha origine filosofica².

Dall'altra parte, la sociologia ha, costantemente, la necessità di spiegare come essa si distingue dalle altre scienze sociali: affermare che essa si occupa di studiare la società rischia di farla cadere in un ambito più generico (e vago) rispetto alle altre scienze sociali, ingenerando equivoci concettuali e lessicali. Infatti, anche l'antropologia culturale studia la società, però, nello specifico, le

1. Cfr. DURKHEIM, E., Conclusione, in ID., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Einaudi, Torino, 2008, p. 129.

2. Sono valutazioni del sociologo Thomas Bottomore, riprese e argomentate in MORRA, G., *Sociologia della conoscenza: genesi e problematica*, in ID. (a cura di), *La sociologia della conoscenza*, Città nuova, Roma, 1972.

società più semplici e “primitive”; anche la scienza politica studia la società, però, più precisamente, rispetto alla sua organizzazione e connotazione politica; anche l'economia politica studia la società, ma, in particolare, le modalità di distribuzione e gestione delle risorse, ecc. La sociologia si trova, perciò, nella condizione di dover sempre far attenzione a non invadere territori epistemologici e semantici³ già occupati o, se lo fa, non può far a meno di dare conto dei motivi e dell'opportunità di questa “invasione”, non può evitare di precisare le sue posizioni e la validità del proprio punto di vista.

Ad esempio, quando la sociologia si occupa di politica e si determina come sociologia politica o sociologia dei fenomeni politici, essa è portata a puntualizzare⁴ che si interessa della politica nella sua sfera orizzontale, legata a movimenti sociali, rivoluzioni, processi culturali e non nella sua sfera istituzionale, legata appunto a istituzioni come governi, parlamenti, elezioni, costituzioni, di cui si occupa, invece, la scienza politica, o nella sua sfera normativa, cioè quella relativa alle valutazioni di giustizia o etica nella politica, di cui si ritiene padrona la filosofia politica. Discorsi analoghi si potrebbero fare con la sociologia economica rispetto all'economia politica:⁵ la sociologia economica si deve precisare come “lo studio dei presupposti sociali dell'organizzazione economica”⁶ e come “l'esame delle conseguenze sociali della trasformazione economica”⁷. Non molto differente il ragionamento con la sociologia della cultura rispetto all'antropologia

3. In merito ai lemmi cultura, politica, economia nella sociologia si veda GALLINO, L., *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino, 2004.

4. Si vedano indicativamente RUSH, M., *Politica e società. Introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 2007 e CONSTABILE, A. - FANTOZZI, P. - TURI, P., *Manuale di sociologia politica*, Carocci, Roma, 2006.

5. Si veda MAGATTI, M., Introduzione, in Id. (a cura di), *Azione economica come azione sociale*, Angeli, Milano, 1998.

6. Cfr. *ivi*, p. 15.

7. *Ibidem*.

culturale⁸: i processi culturali, su cui argomenta la sociologia, sono quelli propri delle civiltà avanzate, industriali, sviluppate, moderne, occidentali.

Nel campo delle scienze sociali, quindi, il ruolo della sociologia è centrale, poiché come osservava Karl Mannheim, “essa è da un lato una disciplina sintetica che cerca di unificare partendo da un punto di vista centrale, i risultati di discipline distinte; ed è d’altro canto una disciplina analitica e specializzata con un suo proprio campo di ricerca”⁹.

Queste considerazioni spiegano perché, nei manuali di sociologia (e in alcuni suoi importanti classici, si pensi, per fare un primo esempio assai indicativo, ai contributi di Max Weber¹⁰), tanta attenzione sia posta ai problemi metodologici e ai dibattiti su quale sia il paradigma conoscitivo ad essa più adatto. Da Weber in poi, infatti, “ogni conoscenza della realtà culturale è sempre(...) una conoscenza da punti di vista particolari”¹¹. “Secondo Weber, chi fa teoria, riceve dall’ambiente culturale in cui opera i temi che gli indicano i campi di realtà che dovrà analizzare. Questa è la fase soggettiva del lavoro dello scienziato sociale. Il quale interpreta soggettivamente la rilevanza di un certo interesse presente nella cultura del suo tempo e sceglie il tema teoretico che a quella sembra corrispondere. A questo punto si sveste della sua soggettività e diventa un operaio obiettivo della scienza. Nell’ambito dei confini soggettivamente selezionati, raccoglierà obiettivamente le osservazioni necessarie e trarrà le sue interpretazioni”¹².

8. Si veda SCIOLLA, L., *Sociologia dei processi culturali*, Il Mulino, Bologna, 2007. Si veda anche il classico EVANS-PRITCHARD, E. E., *Introduzione all’antropologia sociale*, Laterza, Bari, 1975, specialmente capitolo primo.

9. Cfr. MANNHEIM, K, Lo scopo della sociologia e delle scienze sociali, in ID., *Sociologia sistemica*, Comunità, Milano, 1960, p. 31.

10. Si veda, necessariamente, WEBER, M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 2003.

11. Cfr. *ivi*, p. 48.

12. Cfr. PIZZORNO, A., Discorso politico e discorso teoretico, in ID., *Le*

La sociologia è, allora, scienza segnata dal (consegnata al? Rassegnata al?) politeismo teoretico: in essa convivono e si confrontano continuamente paradigmi funzionalisti, strutturalisti e post-strutturalisti, marxisti e critici, micro e macro, fenomenologici e analitici, sistemici e interazionisti, simbolici e empirici, positivisti e neopositivisti¹³. Tradizionalmente, molta critica “scientifica” ha spesso sottolineato come proprio questo politeismo teoretico fosse un limite fondamentale, che confinava questa disciplina in una sorta di adolescenza prorogata, impedendole di raggiungere la maturità epistemologica. Il punto è che, poiché la sociologia si pone il problema dei fattori di coesione dell’ordine sociale complessivo e poiché postula che la società non si riduce né all’economia, oggetto degli economisti, né alla questione del fondamento del potere e del diritto, di cui si preoccupava la tradizione delle dottrine del diritto naturale, essa risulta sostanzialmente olista, incline ad affermare che la logica del tutto non si riduce a quella delle parti¹⁴.

È vero che la riflessione sociale contemporanea, ossia dal xx secolo ad oggi, si è snodata cercando di operare alcuni sbalzi rispetto alla tradizione precedente¹⁵. In primo luogo, possiamo osservare il fatto che la teoria sociale contemporanea si sia sviluppata in un campo distinto dalla sociologia empirica, mentre fino all’Ottocento le due dimensioni non erano demarcate. In secondo luogo, nell’Ottocento, la teoria sociale non era

radici della politica assoluta e altri saggi, Feltrinelli, Milano, 1993, specialmente pp. 31-32.

13. Per una disamina approfondita e completa del panorama teorico della sociologia, è proficua la lettura del pregevole CRESPI, F., *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1994. Si indicano anche BAERT, P., *La teoria sociale contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2002 e il più didascalico JEDLOWSKI, P., *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma, 1998.

14. Si veda CAILLÉ, A., *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, specialmente pp. 24-27.

15. Si veda BAERT, P., Introduzione, in Id., *La teoria sociale contemporanea*, cit., specialmente p. 8.

professionalizzata, bensì svolta da studiosi provenienti da aree affini come la filosofia e la teoria politica. Infine, oggi le teorie sociali sono meno marcatamente legate all'azione politica, mentre per autori come Durkheim, Alexis de Tocqueville e Karl Marx la sociologia non era fine a se stessa, ma era considerata un mezzo per affrontare i problemi politici.

Queste evoluzioni, tuttavia, non sono state sufficienti a risolvere tutti i problemi della riflessione sociologica.

Negli anni più recenti, anche in conseguenza di tutte le considerazioni sinora accennate, si sono, quindi, affermati alcuni indirizzi che hanno cercato di rendere la sociologia più specialistica, sminuzzandone gli ambiti di ricerca.

Ma come si può valutare attualmente questa evoluzione della disciplina? Lungo quali linee interpretative la sociologia contemporanea ha pensato se stessa e gli oggetti e i fenomeni di cui si occupa? Il tanto vituperato politeismo teoretico della sociologia deve essere giudicato sempre solo come una palla al piede della ricerca più avveduta? Può la sociologia svincolare le sue interpretazioni dall'essere anche, in una certa misura, visioni del mondo? E questo svincolarsi è sempre davvero opportuno? Attraverso quali dibattiti, possiamo oggi capire e pensare proficuamente la dimensione sociale della realtà umana?

E, soprattutto – questione in cui confluiscono tutte le domande precedenti e, probabilmente, molte altre ancora ad esse legate o sottese – su quale piattaforma di *senso* (teorico, pratico, culturale) riflette la sociologia del XXI secolo, dopo le vicende del XX secolo?

In questo studio cercheremo di argomentare su queste problematiche, dialogando con gli sviluppi cruciali del pensiero sociale contemporaneo e articolando le posizioni e le teorie che esso ha proposto.

CAPITOLO I

La condizione della riflessione sociale contemporanea

Analizzare la condizione della sociologia e del pensiero sociale è una operazione che richiede il riferimento al problema della modernità: le due dimensioni si intrecciano inevitabilmente, quasi fatalmente. Assai efficacemente, uno studioso, come Charles Taylor, molto presente all'interno del dibattito su modernità e scienze sociali, scrive che "il problema principale delle scienze sociali moderne è stato la modernità stessa: quell'amalgama storicamente inedito di nuove pratiche e nuove forme istituzionali (la scienza, la tecnologia, la produzione industriale, l'urbanizzazione), di nuovi stili di vita (l'individualismo, la secolarizzazione, la razionalità strumentale) e di nuove forme di disagio (l'alienazione, la perdita di senso, la sensazione di una dissoluzione sociale incombente)"¹.

È curioso osservare che, quando gli studiosi affrontano il tema della modernità, le questioni che il concetto pone sono, probabilmente, maggiori delle acquisizioni che si hanno al riguardo. Oscillando tra mera categoria cronologico-storica e dimensione epistemologica e esistenziale, lo studio della modernità moltiplica continuamente categorie e interpretazioni, valori in gioco e linguaggi².

1. Cfr. TAYLOR, C., Prefazione, in Id., *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, 2005, p. 19.

2. All'interno di bibliografie potenzialmente molto vaste su questi temi, si segnalano: TURNER, B. S., *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, Londra, 1990, BERMAN, M., *L'esperienza della modernità*, Il Mulino, Bologna 1985, SIMMEL, G., *Ventura e sventura della moderni-*

Non dovrebbe, quindi, stupire troppo che la sociologia, che è disciplina intrinsecamente scaturita dal grembo della modernità, abbia conservato una connotazione di ambiguità e difficoltà di configurazione scientifica. Certamente, questa condizione di difficoltà si palesa nel modo più ampio nel xx secolo, sia perché questa fase storica si può considerare come il culmine dei processi storici, sociali, economici, politici e epistemologici avviati dalla modernità, sia perché, in questo periodo, le varie scienze, sia umane e sociali che naturali e tecniche, pervengono ad alti livelli di precisione e puntualizzazione del loro statuto.

La sociologia, tuttavia, sconta, da un lato, l'enorme intrinseca complessità dei fenomeni sociali, che sfuggono, o sono portati a sfuggire, in genere, i canoni della linearità e, dall'altro, le implicazioni di "doppia ermeneutica"³, ossia il fatto che non solo i fenomeni sociali sono difficilmente spiegabili e inquadrabili secondo "leggi" assolute, ma anche che sono in discussione i concetti e le definizioni che vengono utilizzati per spiegare i fenomeni sociali. È per tale motivo, che, negli studi sociologici, non è possibile considerare gli approcci esclusivamente analitici e normativi, che pure si fanno strada, come gli unici davvero efficaci per impostare questo campo del sapere.

Visualizziamo più precisamente questi due aspetti del culmine della modernità e della condizione epistemologica della sociologia.

tà. Antologia degli scritti sociologici, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, TOURAINE, A., *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1993, HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

3. Espressione usata dal sociologo teorico inglese Giddens. Si veda GIDDENS, A., *The Constitution of Society*, Polity press, Cambridge, 1984 e ID., *Nuove regole del metodo sociologico*, Il Mulino, Bologna, 1979. Si suggerisce anche CASSANO, F., *La certezza infondata. Previsione e metodo nelle scienze sociali*, Dedalo, Bari, 1982.

1.1 Dimensioni sociali nella Modernità

1.1.1 Mutazioni del Senso

Il radicalizzarsi dei processi di modernità nel xx secolo determina una condizione socio-ontologica particolare e fondamentalmente nuova: in questa fase, per utilizzare una recente e pregnante espressione di Alain Badiou, “l’uomo non è, ma avviene”⁴, assistiamo, cioè, all’ “avvento di un’altra umanità”⁵, a “un cambiamento radicale di ciò che è l’uomo”⁶; muta, infatti, in generale, la dimensione del senso, sotto diversi aspetti, che è opportuno ricordare e considerare.

Assistiamo alla alterazione del senso *della realtà* divenuta sempre più variegata nella sua struttura, a causa delle evoluzioni scientifiche, tecnologiche, economiche e politiche: non si può più pensare che esista un’unica realtà, piuttosto, nell’esperienza umana del xx secolo, sembrano convivere e scorrere parallelamente diversi piani, ciascuno avente una sua legittimità. La realtà contemporanea è intrinsecamente plurale e differenziata.

Assistiamo alla ridefinizione del senso *delle relazioni sociali* e della loro organizzazione, accresciute infinitamente dalle possibilità dei mezzi di comunicazione: la moltiplicazione dei rapporti sociali e l’incremento degli ambiti della loro realizzazione, rendono tali rapporti più problematici e meno lineari e prevedibili rispetto al passato. Essendo gli uomini in continuo divenire rispetto ai loro ruoli e rispetto alla formazione delle proprie identità, anche i rapporti sociali entrano in una fase di continua rielaborazione, rinegoziazione.

Assistiamo al mutamento del senso *dello spazio e del tempo* e, soprattutto, del modo in cui è possibile gestire queste dimensioni in contesti politico-sociali.

4. Si veda BADIOU, A., *Il secolo*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 115.

5. Cfr. *ivi*, p. 19.

6. *Ibidem*.

Lo spazio politico della territorialità, che aveva costituito uno degli elementi fondativi degli Stati modernamente intesi, viene intaccato dall'evoluzione della globalizzazione e i luoghi del pubblico e del privato assumono connotazioni di grandi trasformazioni in cui, di volta in volta, il pubblico è invaso dal privato e viceversa. Queste situazioni, del resto, erano state prefigurate, già nel cuore del xx secolo, da Carl Schmitt e Hannah Arendt: il primo aveva colto come non fosse ormai più possibile concepire lo spazio come mera dimensione di profondità, bensì esso appariva come il campo di forze dell'energia, dell'attività e del lavoro dell'uomo, per cui non è il mondo a essere nello spazio, ma lo spazio a essere nel mondo⁷; la seconda avvertiva la sparizione della sfera pubblica-politica nel suo senso più autentico e profondo⁸. A questi mutamenti dello spazio politico sembra, quindi, accompagnarsi una sorta di "dislocazione"⁹ del concetto di politico.

I tempi del sociale si sono frammentati: il prima e il poi diventano più mobili, il passato è continuamente reinterpretato, rivivendo e re-influenzando il presente; le dimensioni future diventano accessibili in tempi più rapidi di quanto si immaginasse.

Queste trasformazioni, tuttavia, determinano situazioni abbastanza enigmatiche o che sembrano anche paradossali. L'antropologo Marc Augè arriva a ipotizzare, addirittura, una sorta di annichilazione spazio-temporale nella dimensione della modernità e della sua evoluzione, delineando concetti come non-luogo e non-tempo¹⁰. I non-luoghi, ossia quegli spazi come grandi aeroporti,

7. Si veda SCHMITT, C., *Terra e mare*, Adelphi, Milano, 2002.

8. Si veda ARENDT, H., Spazio pubblico e sfera privata, in ID., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1994.

9. Su questo aspetto si può rimandare a DE SIMONE, A., *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia - Simmel, Weber, Habermas, Derrida*, Morlacchi, Perugia, 2011.

10. Si vedano AUGÈ, M., *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano, 1997 e ID., *Che fine ha fatto il futuro?*, Elèuthera, Milano, 2009.

stazioni, grandi centri commerciali, determinano la condizione per cui, al loro interno, non viene negoziato alcun tipo di significato per le coscienze degli individui che vi si trovano. Il non-tempo si sostanzia, invece, nella perdita della dimensione storica e nel dubbio di poter influire sul destino. Questa mutazione dell'orizzonte spazio-temporale sembra venire incontro, in pratica, alla particolare etica delle società capitalistiche del XXI secolo, ossia l'etica della mobilità, che pare aver soppiantato l'etica del lavoro, tipica delle società industriali, e quella consumista, tipica della società post-industriale e del consumo¹¹.

A seguito di questa ridefinizione di realtà, spazio e tempo, assistiamo, inoltre, a una nuova configurazione del senso *del sapere*, che influenza il modo di interpretare e distinguere tra vero e falso, giusto e sbagliato: la conoscenza non necessariamente diventa fonte di risoluzione dei problemi, perché, a volte, più conosciamo e più modifichiamo la realtà, più sorgono questioni che non erano state previste. Il sapere, anziché liberare e emancipare l'uomo, rischia di ingabbiarlo in dimensioni sistemiche. Sempre più frequentemente, il sapere perde la sua visione d'insieme, perde la tendenza a correlare gli ambiti della conoscenza, scava solchi enormi tra le discipline e le specialità.

E, infine, osserviamo l'oscillazione del senso *dell'identità*¹², derivata dall'influenza di tutte queste relazioni: nei secoli scorsi, gli esseri umani identificavano con maggiore facilità e immediatezza la propria condizione, il proprio ruolo, le proprie occupazioni, le proprie appartenenze, i propri destini, mentre, nell'età contemporanea, emerge, con evidente drammaticità, la situazione per cui

11. Si veda MAGATTI, M., Il capitalismo tecno-nichilista, in ID., *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 110-120.

12. Per una analisi delle teorie sociologiche che hanno considerato il problema dell'identità, pare opportuna la lettura di CRESPI, F., *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

individui e gruppi possono non essere riconosciuti, possono non sapere o non capire chi sono realmente. La conseguenza di questa condizione è l'accrescimento della potenziale conflittualità sociale: la modernità determina una lotta per l'affermazione di identità e appartenenze e, quindi, una lotta per il riconoscimento¹³, che non costituisce una dimensione solo esistenziale, emotiva o personale, ma che assume numerose, non trascurabili, implicazioni politiche¹⁴: si pensi alle questioni legate alle minoranze, ai migranti, alle differenze culturali e religiose, ai nuovi diritti. La modernità "seleziona" gli uomini creando, nella ricerca del successo, un gran numero di "perdenti", di sconfitti: "Quando tutta la società diventa una corsa, quando potrei superare tutti, ma anche tutti potrebbero superarmi, quando nessuno si vuol far prendere sul tempo e ci si guarda intorno sempre pronti a scattare, quando tutte le relazioni sociali (e dentro di esse la nostra vita) vengono ridisegnate dalla concorrenza, (...) allora non esistono più zone franche rispetto alla lotta per la vittoria"¹⁵.

1.1.2 Il progetto Moderno

Tutte queste considerazioni permettono di capire che una delle assunzioni più importanti della teoria sociale sta proprio nella comprensione del "progetto moderno".

13. Si veda HONNETH, A., *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

14. Si veda HABERMAS, J. - TAYLOR, C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1993. Importante anche tener presente WIEVIORKA, M., *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

15. Cfr. CASSANO, F., *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 67-68. Il contributo di Cassano (di cui si segnalano anche ID., *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari, 1996 e ID., *Modernizzare stanca*, Il Mulino, Bologna, 2001) è esemplificativo del ricco filone di studi, in cui vale la pena di ricordare anche Serge Latouche e Umberto Galimberti, che pone in discussione il modello di crescita, sfrenata e in continua corsa, della modernità.

Si tratta di un progetto fondato su una architettura complessa, poiché, da un lato, esso esige dagli individui una accentuata capacità di confronto e sperimentazione rispetto a dimensioni e valori variegati, dall'altro, questa condizione di politeismo di valori induce i sistemi sociali a richiedere ai soggetti forme sempre più consistenti di soppressione delle pulsioni, che determinano dimensioni, di volta in volta, di scissione, fragilità, decadenza, estraniamento¹⁶. I soggetti moderni sono assorbiti nell'estremizzazione di un processo di civilizzazione¹⁷, implicante un ambiguo rapporto tra *autocostruzione e auto-costruzione*; nella modernità, il controllo della società sui suoi membri si è modificato in modo progressivamente più complesso e implicito, così che gli uomini imparassero a sorvegliarsi, o meglio a sentirsi sempre sorvegliati, autonomamente¹⁸. Tale autodisciplina si forma, istituzionalmente, specialmente dal XVIII secolo, attraverso un'opportuna ripartizione degli individui nello spazio-tempo, che si sostanzia sia in una localizzazione elementare, che assegnava a ciascuno il suo posto, sia nell'affermazione di procedimenti di scansione, di regolazione di cicli di ripetizione, da cui deriva, attraverso il potere disciplinare, un'individualità non solo analitica e cellulare, ma anche naturale e organica¹⁹. Si afferma così "una più lunga serie di motivazioni e più ampie catene di nessi"²⁰, perché, nella modernità, una delle premesse elementari per garantire la propria posizione sociale è la capacità di controllare se stessi e di osservare in modo

16. Su queste dimensioni, evidenziate in interpretazioni di classici come Lukács, Benjamin, Croce, Weber, si veda CHIELLI, A., *Figure della modernità*, Pansa, Lecce, 2004.

17. Espressione particolarmente indagata da ELIAS, N., *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1982.

18. Si veda, per introdursi criticamente all'evoluzione storico sociale di questo processo di autocontrollo, FOUCAULT, M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1993.

19. Si veda ID., I corpi docili, in ID., *Sorvegliare e punire*, cit..

20. Cfr. ELIAS, N., *Il processo di civilizzazione*, cit., p. 688.

accurato e costante gli altri. Conseguentemente, il ragionamento e il pensiero s'instillano sempre più negli individui.

Il processo di civilizzazione è, quindi, anche un processo di individualizzazione, ma è importante cogliere come tale processo sottenda, altresì, un elemento ideologico, simbolico, di immaginazione. Infatti, tali processi inducono una rappresentazione della società, all'interno della quale si affermano specifici valori antropologici e sociali. La società moderna occidentale è, fin dalle sue origini, definibile come *individualista*, ovvero distinta dal fatto che, al suo interno, i rapporti tra gli uomini sono subordinati a quelli tra gli uomini e le cose²¹. Questo carattere ideologico dipende, in larga misura, dall'enorme affermazione dell'elemento economico nell'Occidente moderno e nella sua filosofia politica²²: non si tratta, infatti, tanto di rinserrare l'individuo in una irrimediabile solitudine, ma, piuttosto, di delimitare e legittimare, con rigore, quei confini che distinguono la sua proprietà e il suo spazio di sovranità da quelli dei suoi simili²³. Per tale ragione, la forma di individualismo della società occidentale può essere ulteriormente caratterizzata e specificata come *individualismo possessivo*, dottrina originatasi a partire dal pensiero di Thomas Hobbes e John Locke, in cui si afferma la concezione dell'individuo come proprietario della propria persona e delle proprie capacità. La società viene, così, fatta consistere di relazioni di scambio tra proprietari e "la società politica diventa un meccanismo progettato al fine di difendere questa proprietà e di mantenere un'ordinata relazione di scambio"²⁴.

21. Si rimanda al classico DUMONT, L., *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano, 1993.

22. Si veda PASQUALOTTO, G., Intercultura e identità, in Id., *East & West*, Marsilio, Venezia, 2003.

23. Si veda l'agile ricostruzione storica di LAURENT, A., *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994.

24. Cfr. MACPHERSON, C. B., Introduzione, in Id., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano, 1982, p. 27.

Il progetto moderno, sulla base di quanto abbiamo sinora sostenuto, comporta una socialità che è frutto di una “dinamica” fondata su tre elementi: quello sociobiologico del contenimento delle pulsioni e della civilizzazione, quello ideologico e quello simbolico-immaginario. Questa evoluzione della socialità, tramite il processo di civilizzazione – individualizzazione, pur determinando sviluppi anche rilevanti e importanti acquisizioni politiche (diritti individuali, partecipazione, professionalizzazione), ha avuto *il limite di non eliminare la paura della possibile dissoluzione del senso*²⁵.

L’approdo della mutazione delle dimensioni sociali indotta dal progetto moderno è stato la dimensione definita come globalizzazione²⁶, che ha influenzato molti ambiti delle pratiche umane: lavoro, istruzione, comunicazione, legami affettivi²⁷.

Il carattere del lavoro come attività creativa, che conferisce senso alla vita umana, tende a dileguarsi all’interno dell’ordinamento della società dei consumi, in cui si sgretolano l’iniziativa personale e la fiducia in se stessi e si promuovono, invece, la dipendenza e la passività. L’idea

25. Si veda CASTORIADIS, C., *Psicoanalisi e politica*, in Id., *La rivoluzione democratica*, Elèuthera, Milano, 2001.

26. Per un’agile e efficace introduzione al tema della globalizzazione, all’interno di bibliografie vastissime e variegata, si rimanda a ZOLO, D., *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, 2003. Un compendio più denso è fornito da MARZANO, V., *Mondo Post, Globalizzazione asimmetrica e crisi sociale*, Levante, Bari, 2006.

27. Si vedano i recenti contributi di sociologi come Bauman e Giddens: BAUMAN, Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002, Id., *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna, 2002, Id., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, GIDDENS, A., *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994, Id., *La trasformazione dell’intimità*, Il Mulino, Bologna, 1995 e Id., *L’Europa nell’età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Sempre appropriato, altresì, il rimando ai classici della scuola di Francoforte: HORKHEIMER, M. - ADORNO, T. W., *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997, HORKHEIMER, M., *Eclissi della ragione*, Einaudi, Torino, 1969 e MARCUSE, H., *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.

fondamentale diventa quella del “lavorare per consumare”, che racchiude già in sé una preoccupante fuga dal senso, una sostanziale assenza di mediazione simbolica. Questa condizione della sfera lavorativa appare connessa anche all’evoluzione del sistema della trasmissione della conoscenza e della cultura. Nel mondo globalizzato, sono in dubbio sia l’autonomia sia la centralità del sapere, sia dal punto di vista ideale che da quello pratico. Per tali ragioni, negli ultimi decenni, gradualmente, vengono scomparendo le grandi teorie, i grandi discorsi, le grandi narrazioni²⁸ e la cultura non si associa più necessariamente a forme di etica: l’estetica della modernità più avanzata può affermarsi senza un supporto etico. Viene, inoltre, molto intaccata l’idea di un carattere cumulativo delle conoscenze perché si diffonde, invece, un tipo di conoscenza episodica, il cui valore si misura sul breve periodo: lo sviluppo delle tecnologie informatiche e di Internet²⁹, sta modificando profondamente la stessa struttura mentale umana. Gli ultimi decenni sembrano caratterizzati da un ininterrotto gioco di immagini che rinnega la profondità, la storia, o il significato: la profondità è stata sostituita da superfici multiple; non ci sono significati nascosti, perché, comunque, non c’è nulla sotto le superfici levigate che l’epoca attuale esibisce³⁰. La modernità aveva aperto le menti allo scetticismo, ma il suo estremizzarsi ha progressivamente condotto a far sì che speranza e ansia hanno lasciato il posto a una tranquilla assenza di illusioni³¹. Scrive Weber: “La crescente

28. Come è noto, l’idea della fine delle grandi narrazioni è il fulcro dell’interpretazione della postmodernità proposta da LYOTARD, J. F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 2002.

29. Si veda BENNATO, D., *Le metafore del computer*, Meltemi, Roma, 2002.

30. Si veda GRISHWOLD, W., Tecnologia, comunità e cultura globale, in ID., *Sociologia della cultura*, Il Mulino, Bologna, 1997, specialmente p. 202.

31. Si veda ID., La costruzione culturale dei problemi sociali, in ID., *Sociologia della cultura*, cit., specialmente p. 152.

intellettualizzazione e razionalizzazione non significa, dunque, una crescente conoscenza delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, forze misteriose e incomprensibili, bensì che si può – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo”³². L’autocoscienza del soggetto moderno è tutta in questa identità possibile tra volere e potere, che l’impiego della razionalità moderna garantisce: se ogni singola esperienza cognitiva è immersa in un sistema di relazioni scientifiche, che non cessa mai di progredire, allora la cognizione del limite dilegua dall’orizzonte del singolo³³.

Attraversando il disincantamento del mondo diagnosticato da Weber e la vertigine della genealogia dei valori operata da Friedrich Nietzsche, si è ora arrivati a un cinismo generalizzato.

La società contemporanea perde la capacità di interrogarsi su se stessa e la singola persona diventa l’unità di riproduzione sociale nel mondo della vita, ma, parallelamente, proprio i fattori tramite cui si realizza l’individuazione producono una standardizzazione. La biografia degli individui è il risultato della somma delle razionalità sottosistemiche, ovvero delle razionalità appartenenti a diversi sottosistemi sociali (famiglia, lavoro, istruzione, consumo, formazione)³⁴. Di qui la diffusione di una dimensione di continua dipendenza e di assenza di autentica autonomia³⁵, una dimensione in cui gli indivi-

32. Cfr. WEBER, M., *La scienza come professione - La politica come professione*, Mondadori, Milano, 2006, pp. 20-21.

33. Si veda PAPA, F. M., *Lascito e profezia*, in ID., *Weber politico. Tra spirito tedesco e civiltà europea*, Carocci, Roma, 2001, specialmente pp. 174-180.

34. L’interpretazione, probabilmente più nota e più rilevante, della società in chiave sistemica e sottosistemica è fornita in LUHMANN, N., *Sistemi sociali*, il Mulino, Bologna, 1990.

dui sviluppano strutture di personalità deboli, sempre bisognose di supporti emotivi, all'interno di modelli culturali schizofrenicamente oscillanti tra un razionalismo freddo, che opera solo su basi utilitariste, formali e quantitative, e un emotivismo generalizzato, dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore e morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento³⁶.

Le élite culturali attuali hanno difficoltà a dire in cosa occorre credere e sembrano preferire limitarsi a indicare piuttosto come e cosa sentire.

Lo sguardo d'insieme, risultante da queste analisi, mostra relazioni sociali sostanzialmente carenti di ogni forma di possibile equilibrio; non solo non è noto il tipo di conseguenza delle azioni, ma non esiste neppure alcuna forma certa di regolazione delle interazioni: è questo il senso dell'espressione "società del rischio", introdotta dal sociologo Ulrich Beck³⁷, che sintetizza l'evoluzione dei processi sociali contemporanei. Ci muoviamo, così, all'interno di una "società smarrita", le cui categorie interpretative diventano paura e crisi³⁸.

Il progetto moderno, in definitiva, fonde in sé, in modo anche problematico, due grandi linee della tradizione teorico sociale: esso passa non solo per Cartesio, Kant e Weber, ma anche per Spinoza, Vico, Hegel e Marx; anzi, esso passa per l'intreccio e la tensione fra tali due linee, costituendo una struttura aperta a sempre nuove alternative e diventa, perciò, base della più ricca elaborazione possibile della soggettività che la storia conosca³⁹.

35. Si veda FUREDI, F., *Il nuovo conformismo*, Feltrinelli, Milano, 2005.

36. Sulla cultura dell'emotivismo si veda MACINTYRE, A., *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1988, soprattutto la seconda fase del testo in cui l'autore confronta la tradizione classica della virtù con quella moderna.

37. Si veda BECK, U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.

38. Si veda D'ALESSANDRO, R., *La società smarrita*, Angeli, Milano, 2010.

39. Si veda VACCA, G., *Vent'anni dopo. La sinistra fra mutamenti e*

L'affermazione della modernità sociale e politica è, dunque, un processo meno scorrevole e consequenziale di quanto preferiamo raccontarci e in cui è in gioco una dimensione complessa di ragione⁴⁰.

1.2 Evoluzioni epistemologiche della sociologia

La difficoltà di delineare e studiare precisamente l'insieme di queste evoluzioni del senso sociale è complicata dalle problematiche epistemologiche che la sociologia attraversa nel xx secolo. Essa, infatti, risente degli effetti di più generali dibattiti riguardanti l'organizzazione della conoscenza in questo secolo.

Possiamo, in primo luogo, pensare, alle implicazioni della condizione di crisi della razionalità, che si comincia ad avvertire nell'impostazione del pensiero dei primi decenni del Novecento: in questa fase, dimensioni irrazionaliste, relativiste, nichiliste, assumono un peso certamente non trascurabile.

In seguito, sostanzialmente dagli anni Sessanta, si determina, sempre più drasticamente, un contrasto tra modelli positivisti e modelli più marcatamente dialettici, che è alla base di alcune degenerazioni, da una parte in chiave empirista, dall'altra in chiave eccessivamente normativa o ideologica.

Infine, negli ultimi decenni, la conoscenza scientifica si confronta con i suoi stessi prodotti, i loro difetti e i loro problemi collaterali, approdando a una dimensione autoriflessiva e inaugurando, così, prospettive interpretative articolate.

revisioni, Einaudi, Torino, 1998, specialmente p. 63.

40. A conferma della necessità di una lettura più articolata della condizione socio-politica contemporanea, si può segnalare che il politologo Giorgio Galli ha recentemente sostenuto esplicitamente che essa sembra ormai richiedere un salto culturale che "integri la rivoluzione scientifica e contrattualistica del XVII secolo col riemergere in atto[...] di antichi saperi" (Cfr. GALLI, G., *Il pensiero politico occidentale. Storia e prospettive*, Baldini e Castoldi Dalai editore, Milano, 2010, p. 412).

Sullo sfondo di tutti questi passaggi, è, inoltre, opportuno segnalare, seppur fuggacemente e senza indugiare in un ambito che non è possibile approfondire in questa sede, la questione del rapporto della sociologia con il marxismo. Questa influenza, sia in termini di adesione che di dissenso, ha sempre avuto un ruolo cruciale. La sociologia contemporanea e, più in generale, il pensiero contemporaneo sembrano aver operato o, comunque, sembrano tendere a operare una sorta di rimozione del marxismo: “Da tempo imperversa un’ansia euforica e rabbiosa di chiudere i conti con la costellazione di problemi, visioni e sconfitte legate al nome di Marx”⁴¹. Se il marxismo va superato, tuttavia, questo superamento non può avvenire tramite rimozione, tramite una sorta di operazione di occultamento, oblio o dimenticanza, ma considerandone serenamente i limiti e ricordandone comunque la rilevanza ontologica, che va distinta dall’uso politico.

2.2.1 *Prospettive relativiste*

Ripercorrendo i passaggi fondamentali della sociologia nel xx secolo, notiamo, in primo luogo, che essa risente molto dell’influenza delle prospettive relativiste che, in questa fase storica, conoscono una forte affermazione. Si ricordino, infatti, le prime formulazioni delle teorie della psicoanalisi e della relatività, che, al di là della loro valenza specifica, avevano posto radicalmente in discussione sia il senso della realtà umana che di quella fisica, con enormi e inevitabili ricadute filosofiche e esistenziali. L’elemento di relativismo discende dal *contesto di vita e di pensiero del xx secolo*⁴² che possiede una connotazione di problematicità e complessità sconosciuta in passa-

41. Cfr. DONAGGIO, E. - KAMMERER, P., Introduzione, in *Karl Marx. Antologia*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. VIII.

42. Si veda l’utile BRACHER, K. D., *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

to e, peraltro, estremamente sfuggente: una connotazione che oggi si avverte distintamente e esponenzialmente accresciuta. Il xx secolo è il punto di arrivo e di svolta di grandi sistemi di idee: pensiero liberale e democratico, conservatore e nazionale, socialista e rivoluzionario, idee imperiali e razziste hanno trovato la loro applicazione e la loro confutazione in un'epoca di rivolgimenti globali.

A ciò si deve aggiungere che il xix secolo aveva già prodotto costruzioni teoriche particolari, che avevano posto, in modo piuttosto articolato, il problema della dimensione sociale: *il filone marxista, quello nietzscheiano e lo storicismo*⁴³. Marx aveva legato la coscienza dell'uomo alla sua esistenza sociale⁴⁴. Nietzsche era stato di fatto l'apripista del relativismo⁴⁵. Infine, la concezione indotta dallo storicismo, secondo cui nessuna situazione storica poteva essere compresa se non nei propri termini, agevolmente induceva l'attenzione sulla situazione contestuale delle forme di pensiero.

Tutte queste acquisizioni e "cesure del progresso"⁴⁶, avevano, anche indirettamente, condotto a forme di crisi della razionalità; Edmund Husserl aveva esplicitamente denunciato questa condizione, negli anni Trenta: l'esclusività con cui, a partire dalla seconda metà del xix secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla prosperità che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono

43. Su questi filoni nel contesto del pensiero socio-politico si può consultare il pregevole PASQUINO, G., (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, vol. 3 (tomi I e II), UTET, Torino, 1999. Si può anche considerare BOIARDI, F., *Storia delle dottrine politiche. Vol. III. L'età liberale 1821-1871. Da Constant a Blanqui*, CEI, Milano, 1979 e ID., *Storia delle dottrine politiche. Vol IV. L'età contemporanea 1872-1945. Da Bismark a Stalin*, CEI, Milano, 1980.

44. LENK, K., *Marx e la sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna, 1975.

45. NIETZSCHE, F., *Al di là del bene e del male*, Fabbri, Milano, 2003.

46. Cfr. BRACHER, K. D., *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, cit., p.3.

decisivi per una umanità autentica⁴⁷. Husserl avverte che “un compito e un’operazione di ordine teoretico come quelli di una scienza naturale (...) può avere realmente e originariamente un senso e può mantenerlo soltanto se gli scienziati elaborano in sé la capacità di risalire e di indagare il senso di tutte le loro strutture di senso e di tutti i loro metodi. (...) Ma il matematico, lo scienziato della natura, che nel migliore dei casi è un geniale tecnico del metodo (...), normalmente non è in grado di compiere simili considerazioni”⁴⁸. Nella sfera reale delle sue indagini e delle sue scoperte, lo scienziato, secondo Husserl, non coglie l’interesse più alto e determinante per una filosofia, per una scienza in generale, l’interesse a una conoscenza reale del mondo stesso, della natura stessa. Appunto questo interesse è andato perduto.

In forme più o meno evidenti, questa dimensione di crisi della razionalità attraversa il pensiero, la società, la conoscenza, la politica, praticamente per tutto il corso del xx secolo.

Husserl riterrà di affrontare questa crisi della razionalità attraverso la *fenomenologia*, ossia attraverso un’operazione che designa l’analisi della relazione che intercorre tra gli oggetti e la loro descrizione o interpretazione da parte della coscienza. Questo studio esige una “riduzione fenomenologica”, ossia una sospensione (*epoché*) di qualsiasi credenza o presupposto di esistenza: poiché la coscienza può contemplare oggetti sia reali sia immaginari, la riflessione fenomenologica non presuppone l’esistenza di enti, ma implica piuttosto una “messa in parentesi dell’esistenza”, cioè una sospensione della credenza nell’esistenza reale dell’oggetto. L’approccio fenomeno-

47. Si veda HUSSERL, E., La crisi e la vita dell’umanità, in ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1997, specialmente p. 35.

ID. *Crisi e rinascita della cultura europea*, Marsilio, Venezia, 1999.

48. ID. Obiettivismo e soggettivismo, in ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 85.

logico sviluppato in filosofia verrà, poi, acquisito anche dalla sociologia. In questa particolare trasposizione, operata da Alfred Schütz⁴⁹, tutte le tipizzazioni del senso comune sono considerate esse stesse elementi integranti del concreto *Lebenswelt* (ossia: mondo della vita) socio-culturale e storico, entro cui si affermano come valide e vengono socialmente approvate: la loro struttura determina, tra l'altro, la distribuzione sociale della conoscenza, la sua relatività.

1.2.2 *La filosofia della scienza e le sue ricadute sulla sociologia*

Il problema della validità della scienza e della conoscenza e del suo rapporto con la società diventa sempre più pressante in seguito all'evoluzione tecnologica della seconda parte del xx secolo e apre un dibattito denso e ricco di implicazioni, che toccano questioni più pragmatiche di quelle sollevate da Husserl. Punto di svolta della filosofia della scienza contemporanea⁵⁰ è, come noto, il concetto popperiano di "falsificabilità", considerata come discriminante dell'obiettività della formazione delle teorie scientifiche: l'atteggiamento corretto, che deve caratterizzare l'attività dello scienziato, richiede la disponibilità a specificare, con precisione, le condizioni alle quali egli accetta di rinunciare alla propria posizione, più che l'ostinazione nel cercare di consolidare o stabilire tale posizione. La scienza va, così, considerata come un'attività di *rivoluzione permanente* e il mutamento scientifico come un evento da interpretarsi in termini razionali.

Questa interpretazione incontra però alcuni punti critici. La genesi e il mutamento di una teoria scientifica pos-

49. Si veda SCHÜTZ, A., *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974.

50. Per una prima panoramica del complesso dibattito della filosofia della scienza contemporanea si propone: LAKATOS, I. – MUSGRAVE, A. (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1993.

sono essere spiegati, come mostrò Thomas Kuhn, non come procedimento razionale. Questa spiegazione si fonda sul punto di vista della storia della scienza, che distingue tra periodi di “scienza normale”, che sono più lunghi e dogmatici, e periodi di “scienza rivoluzionaria”, che si affermano quando emerge una lotta tra teorie contrastanti, nell’ambito di un periodo di scienza normale. Il concetto di scienza normale suggerisce che lo sviluppo della scienza dipende da una sospensione della ragione critica, ma questi periodi di scienza normale, pur caratterizzati da una certa chiusura mentale nei confronti di teorie alternative a quella dominante, possono essere visti come funzionali, affinché una tradizione scientifica si affermi, poiché essa ha, comunque, bisogno di un paradigma unico da cui partire, per garantirsi una certa credibilità.

Il problema del dogmatismo nella scienza trova una interpretazione più affinata nell’ipotesi (propria di Imre Lakatos) che il procedimento scientifico si basi su una complessa attività di *interrelazione* tra *varie* concezioni teoriche (ipotesi tipica di Karl Popper) che sono *tenacemente* difese (come pensava Thomas Kuhn): una teoria può svilupparsi e sussistere nel lungo periodo, nonostante il processo di falsificazione, attraverso la produzione delle cosiddette “ipotesi *ad hoc*” che eludono il processo di falsificazione. In pratica si può verificare che il sistema teorico, che viene attaccato dal tentativo di falsificazione, si difenda, costruendo una serie di spiegazioni, le “ipotesi *ad hoc*” appunto, che gli permettono di sopravvivere e può, quindi, passare molto tempo prima che gli scienziati si rendano conto, o abbiano il coraggio di rendersi conto, della artificialità di tali spiegazioni.

Tali osservazioni conoscono ulteriori sviluppi e puntualizzazioni nella nota teoria anarchica della scienza⁵¹ (di Paul Feyerabend), che giungeva a sostenere che il progresso della scienza derivasse proprio dalla violazione delle regole di razionalità. Conseguentemente, secondo

questa teoria, non tutte le attività che si rivestono del manto della scienza sono effettivamente scientifiche, essendo possibili deformazioni, derivate da un rapporto quasi fideistico e religioso verso la scienza nella società contemporanea, che sono tanto più difficili da smascherare, quanto più l'atteggiamento, con cui l'uomo si pone rispetto alla scienza, è dogmatico e poco flessibile, quando cioè la scienza, anziché essere una delle tradizioni della società, diventa la sola indiscutibilmente accettabile, determinando, paradossalmente, un perdita di libertà.

Ora, tutta la terminologia costituitasi attraverso questo pluriennale dibattito – falsificabilità, dogmatismo, scienza normale, scienza rivoluzionaria, scienza e società libera – ha rilevante valore per la sociologia, perché modifica la sua concezione “standard” della scienza, secondo cui il mondo naturale viene considerato reale e obiettivo e i suoi caratteri non possono essere determinati dalle preferenze o dalle intenzioni dei suoi osservatori.

La concezione “standard” della scienza assume che la conoscenza scientifica sia composta di proposizioni teoriche e fattuali separate ; ma è proprio questa presunta differenziazione tra termini teorici e termini di osservazione, che poteva essere messa in discussione, come insegnava il dibattito della stessa filosofia della scienza. Gli attuali sociologi della scienza lavorano sulla base di un concetto di scienza che non è più legato alla concezione “standard”. Analizzando l'attività scientifica secondo un punto di vista davvero sociologico, si può comprendere⁵² che l'osservazione del mondo fisico è un processo attivo, attraverso cui l'osservatore crea una sequenza dinamica di suggerimenti e risponde ad essa; è una forma di categorizzazione e di generalizzazione, in base a cui eventi ipotizzati sono associati a insiemi prestabiliti di concetti.

51. Si vedano FEYERABEND, P. K., *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979 e ID, *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano, 1981.

52. Si veda MULKAY, M., *La scienza e la sociologia della conoscenza*, Comunità, Milano, 1981.

Il mondo esterno e sociale, infatti, esercita influenze e costrizioni sulle conclusioni della scienza e molte delle regole di lavoro degli scienziati, quali la neutralità emotiva, l'universalismo, il possesso comune, tendono ad essere sostituite dalle loro opposte varianti, ossia impegno emotivo, particolarismo, segretezza⁵³. Ciò, ovviamente, non significa che la sociologia, e in particolare la sociologia della conoscenza, ritenga la presenza di regole nel sistema della scienza un fatto puramente e completamente illusorio. Essa vuole, invece, sottolineare il fatto che queste regole sono caratterizzate da una conformità nei loro confronti da parte degli scienziati, che non è tanto *data* ma *negoziata*: le norme della scienza vanno descritte non come definizioni di chiari obblighi sociali cui gli scienziati si conformano, ma come vocabolari flessibili usati dai partecipanti nei loro tentativi di negoziare significati idonei per le loro azioni e per le azioni altrui in vari contesti sociali. Così, la sociologia della scienza più recente, pur scaturendo da una svolta epistemologica radicale, non può essere racchiusa in un programma scientifico unitario e omogeneo. Essa, sollevando problemi, come il ruolo delle credenze nella produzione della verità, le riflessività del sapere o le dimensioni morali della razionalità, che eccedono il campo dell'epistemologia o della filosofia tradizionalmente analitica, va a toccare il problema del senso stesso della razionalità occidentale⁵⁴.

Da questo vasto orizzonte, emergono due implicazioni politiche, che è utile osservare. La prima riguarda la condizione della conoscenza in seguito all'evoluzione delle scienze nel tardo capitalismo, la seconda riguarda la rica-

53. Si consideri il classico MERTON, R. K., *Teoria e struttura sociale*, vol. 3: *Sociologia della conoscenza e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna, 2000.

54. Sulla sociologia della scienza più recente si vedano gli ormai classici BLOOR, D., *La dimensione sociale della conoscenza*, Cortina, Milano, 1994 e COULTER, J., *Mente, conoscenza, società*, Il Mulino, Bologna, 1991.

duta che questa particolare condizione della conoscenza implica rispetto alla società tardocapitalista⁵⁵.

Si afferma l'ipotesi per cui la conoscenza nella società contemporanea si sia trasformata in teoria della scienza o meglio nel metodo della scienza: questa trasformazione è vista come il prodotto di un'evoluzione del pensiero filosofico che, partendo dal positivismo, ha progressivamente condotto alla cessazione di ogni forma di autoriflessione sulla conoscenza e sul soggetto conoscente e all'affermazione dell'assunto per cui contano solo i fatti e le relazioni che essi determinano. La prospettiva del positivismo all'interno delle scienze sociali, sostenuta dalle celebri posizioni di Popper e Hans Albert, riteneva opportuno arrestare la riflessione vincolante ai confini delle scienze empirico-analitiche e formali, escludendo quei problemi connessi con la scelta di criteri e con l'influenza degli argomenti sull'orientamento pratico⁵⁶.

Questo tipo di posizione si è, peraltro, affermata sia nel campo delle scienze naturali, sia in quello delle scienze dello spirito. Ma, in tal modo, il processo cognitivo nella società e nella cultura contemporanea subisce uno slittamento sostanziale, di cui possiamo individuare anche il riflesso empirico. Ne deriva, infatti, il carattere ideologico della scienza nel tardo capitalismo, che, risiede sia nel fatto che il progresso tecnico-scientifico programmato diventa la prima forza produttiva, che costituisce il fondamento della legittimità, sia nel fatto che questa coscienza tecnocratica elimina la differenziazione tra pratica e tecnica. La teoria critica del tardo-capitalismo riscontra dei limiti a questa riduzione di problemi pratici

55. Si vedano HABERMAS, J., *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari, 1990 e ID., *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.

56. Per un compendio e un raffronto di tutte queste posizioni si rimanda al classico ADORNO, T. W. - POPPER, K. - DAHRENDORF, R. - HABERMAS, J. - ALBERT, A. - PILOT, H., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972.

in problemi tecnici e ritiene che, anzi, la stessa soluzione di problemi tecnici presuppone, non solo lo sviluppo delle forze produttive, ma anche lo sviluppo della coscienza sociale dei soggetti, ossia del primato della politica. Questo spiega perché tale impostazione conferisce grande importanza al ruolo giocato dall'opinione pubblica (più che agli intellettuali).

1.2.3 *L'autoriflessione della sociologia*

I dibattiti sulla condizione epistemologica della sociologia nel tardo capitalismo, legati alla contrapposizione tra dialettici e neopositivisti, hanno gradualmente condotto la disciplina sociologica, negli ultimi anni, in quello che si può definire un periodo di tarda scienza normale, che è ricco di approcci teorici diversificati, rafforzati da ricerche empiricamente orientate, ma affetto dall'assenza di un affidabile modello di interpretazione.

Forse, non ci troviamo più di fronte a ideologie o grandi narrazioni, ma questa fase sembra, comunque, il momento delle rappresentazioni sociali⁵⁷ e della loro espansione in molte dimensioni microsociale e gruppal, a causa del crescente numero di individui con elevata formazione che non si inseriscono in contesti necessariamente istituzionali, originando micro-mondi di senso paralleli o alternativi di influenza sempre maggiore.

Questi problemi, in gran parte determinati dalle rappresentazioni sociali, dalla riflessività, dagli effetti di decenni di attività di modernizzazione⁵⁸ nelle società occidentali, sono recentemente esplorati dalle teorie della società del rischio. Le teorie della società del rischio sono, nella loro essenza, una sociologia della conoscenza⁵⁹, perché esse interpretano l'attuale condizione socia-

57. Sul concetto di rappresentazioni sociali si veda MOSCOVICI, S., *Le rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna, 2005.

58. Si veda BECK, U. - GIDDENS, A. - LASH, S., *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste, 1999.

le del sapere come “campo di conflitti delle esigenze pluraliste di razionalità”. Esse, indagando le forme di insicurezza che, paradossalmente, sono determinate proprio dall'accresciuto livello delle forme di conoscenze e del loro diversificarsi e specializzarsi, scorgono una trasformazione importante nel rapporto tra sapere e non-sapere. Il non-sapere si configura anche come sapere potenziale, nella condizione della modernità riflessiva, ossia di un contesto in cui, da una parte, i processi di razionalizzazione non sono più interpretabili come immanenti solo all'economia e, dall'altra parte, le regole stesse della razionalizzazione diventano oggetto di conflitti e decisioni. Di fatto, le costruzioni del non-sapere contemporaneamente interferiscono, contrastano e completano le costruzioni del sapere. Alla base della differenziazione del sapere e non-sapere si trova, dunque, una struttura sociale, un dislivello di potere tra individui, gruppi, autorità, da una parte, e coloro che mettono in dubbio tutto questo, dall'altra.

Le teorie della società del rischio non assumono più che, nelle situazioni di classe, l'essere determina la coscienza, bensì propongono che, nelle situazioni di rischio, al contrario, “la coscienza (il sapere) determina l'essere”⁶⁰. Ma le teorie della società del rischio, in virtù dei concetti sinora espressi, si ripercuotono anche nel modo di impostare la sociologia della scienza: ritenendo che, alla fine del xx secolo, la natura è società e la società è anche natura, esse sostengono che le scienze naturali sono scivolte in una situazione storica di lavoro e di esperienza che le scienze sociali, dato il carattere politico del loro oggetto, conoscono da sempre. Più che mai, oggi, ciò mette in discussione l'ipotesi di un adattamento delle scienze sociali a prospettive di tipo naturalistico⁶¹.

59. Si veda BECK, U., Teoria politica della conoscenza, in ID. *La società del rischio*, cit., p. 72.

60. Cfr. *ivi* p. 70.

61. Sul rapporto tra scienze naturali e scienze sociali si può considerare

Per tutte le scienze ciò significa che bisogna avere “una spina dorsale politico-morale rafforzata e assicurata istituzionalmente per fare ricerca come si deve”⁶². Nella fase della modernità riflessiva, la conoscenza scientifica si confronta con i suoi stessi prodotti, i loro difetti e i loro problemi collaterali, cioè approda ad una seconda creazione di civiltà.

La società contemporanea arriva, lungo queste direttive, ad essere definita come società dell’informazione o società della conoscenza (*knowledge-society*, l’espressione è del sociologo della conoscenza contemporaneo Nico Stehr⁶³), perché, mai come in questi anni, questi elementi divengono discriminanti fondamentali della vita di un numero elevato di uomini.

Il paradosso è che, malgrado questa enfasi sulla diffusione della conoscenza, del sapere, della scienza, dell’informazione e malgrado le fasi autoriflessive delle scienze sociali, l’epoca attuale non pare particolarmente “illuminata”.

THOMAS, D., *Naturalismo e scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1982.

62. Cfr., BECK, U., Teoria politica della conoscenza, in ID., *La società del rischio*, cit., p. 108.

63. Si veda STEHR, N., *Knowledge societies*, Sage publications, Londra, 1994. Meritano considerazione anche MEJA, V. – STEHR, N., *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, Routledge, Londra, 1990 e IDD N., *The Sociology of Knowledge*, 2 voll., Cheltenham, UK; Northampton, Ma, USA: Edward Elgar Reference Collection, 1999.

CAPITOLO SECONDO

Cultura e sociologia nel XXI secolo

Nelle pagine precedenti, abbiamo cercato di ricostruire sinteticamente le vicende della riflessione sociale contemporanea, sia dal punto di vista della fenomenologia moderna che essa va a esplorare, sia dal punto di vista della evoluzione epistemologica che essa ha conosciuto.

Come si è potuto appurare, vi sono molte ambivalenze teoriche e pratiche che entrano in gioco, per cui la riflessione sociale oscilla tra sociologia, filosofia sociale, teoria sociale e sociologia della conoscenza.

Accanto a queste valutazioni, per indagare il senso della riflessione sociale contemporanea, è necessario, tuttavia, aggiungere anche l'influenza di una serie di evoluzioni più generali del pensiero comune, della cultura e della politica contemporanei, ossia di processi culturali, legati fondamentalmente a due condizioni che possiamo identificare come la disarticolazione del pensiero e la fuga dalla mediazione, che è ora opportuno andare a considerare.

2.1 Disarticolazione del pensiero

L'organizzazione delle forme di pensiero, in termini culturali, si è tradizionalmente basata sulle idee, sugli ideali, sulle ideologie, che determinano, o contribuiscono a determinare, quello che si può definire l'immaginario sociale, ovvero l'immagine che le società e i singoli individui si fanno di se stessi, del mondo, della storia. Se questo è vero, allora, non si può non notare come, nella realtà attuale, la percezione di ideologie, ideali e idee stia

assumendo modalità di funzionamento, sulle quali lo sguardo critico delle scienze sociali è portato a soffermarsi.

Nelle società occidentali contemporanee, termini come ideologie e ideali sembrano divenuti particolarmente insidiosi e vengono guardati con sospetto e diffidenza. Già da tempo si è dichiarata la fine delle ideologie, nel mondo che sancisce la “fine della storia”, “la fine della filosofia”, “la fine di ogni narrazione”, la “fine del lavoro”, ed entra in un eterno “post”¹: post-modernità, post-democrazia, post-fordismo, post-umano.

In questi anni, la società è divenuta sempre più indisponibile ad avere il gusto per teorie troppo vaste, per il sistema di pensiero e, soprattutto, essa si è abituata a non considerare affatto ciò come qualcosa di deleterio. La storia politica, sociale, intellettuale, del xx secolo, ha insegnato che i grandi sistemi di pensiero, come le ideologie², possono perdere il senso della realtà, possono essere i precursori di derive totalitarie: restano ancora memorabili i moniti di Popper contro gli onnicomprensivi sistemi di pensiero di Platone, Hegel, Marx, ritenuti nemici della società aperta³. Le ideologie, grandi visioni del mondo che si estendevano alla collettività, dandole coesione, assumendo spesso una grande portata politica e, addirittura, condizionando ampiamente molti passaggi della storia del Novecento, oggi, nel mondo in cui ogni progetto è a brevissima scadenza, sembrano ininfluenti⁴.

1. Riferimento ineludibile al riguardo resta LYOTARD, J. F., *La condizione postmoderna*, cit.; si segnala anche MARZANO, V., *Mondo Post. Globalizzazione asimmetrica e crisi sociale*, cit..

2. Sul concetto di ideologia e le sue molteplici implicazioni è utile l'ampia e attenta mappatura fornita in ROSSI-LANDI, F., *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma, 2005. Si veda anche BOUDON, R., *L'ideologia*, Einaudi, Torino, 1990 e, più recentemente, il ricco FREEDEN, M., *L'analisi della morfologia delle ideologie*, in ID., *Ideologie e teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

3. POPPER, K. R., *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma, 2003.

E tale condizione di ininfluenza, l'ipotesi secondo cui, attualmente, viviamo in un mondo post-ideologico, non è da intendersi tanto in senso ingenuo, per cui ci siamo finalmente liberati dal peso delle grandi narrazioni e delle cause ideologiche e possiamo dedicarci alla soluzione pragmatica dei problemi reali; piuttosto, come osserva, ad esempio, Slavoj Žižek⁵, quella ipotesi andrebbe considerata in modo più critico, come un segno della forma contemporanea predominante di cinismo, per cui il potere non ha più bisogno di una struttura ideologica coerente per legittimare il proprio dominio, perché esso ormai può permettersi di affermare direttamente l'ovvia verità – la ricerca del profitto, l'imposizione brutale di interessi economici.

Non di maggiore fortuna rispetto all'ideologia, gode il termine di ideale. Nietzsche⁶ aveva lanciato il suo monito contro i coni d'ombra che si possono nascondere in ogni ideale; e le ondate fragorose di relativismo, hanno condotto gli uomini sulle isole deserte della crisi dei valori. Parlare di umanità, e di tutti i discorsi che ne derivano, non è che una ingannevole retorica: Carl Schmitt, controversa figura della filosofia del diritto del xx secolo, non ha remore a esprimere la cruda dichiarazione secondo cui “sappiamo oggi che la guerra più terribile può essere condotta solo in nome della pace, l'oppressione più terrificante solo in nome della libertà e la disumanità più abietta solo in nome dell'umanità”⁷. Sul finire del XIX

4. In effetti, comunque, il discorso sul declino delle ideologie, si può far risalire già agli anni Sessanta del XX secolo: a quell'epoca l'argomento generale che giustificava questa tesi era “l'apparizione nelle società moderne di potenti fattori di accostamento e di autentiche solidarietà pacificanti”(Cfr. MEYNAUD, J., *Destino delle ideologie*, Cappelli, Bologna, 1964, p. 17)

5. Si veda ŽIŽEK, S., *In difesa delle cause perse*, Ponte alle grazie, Milano, 2009, specialmente, pp. 368-369.

6. Tra i tanti riferimenti possibili alle opere nietzscheiane si propongono: NIETZSCHE, F., *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 2005 e ID., *Al di là del bene e del male*, cit..

secolo, Nietzsche decretava la morte di Dio, operava la genealogia di ogni morale, aprendo il vaso di Pandora del nichilismo e facendo sperimentare, agli uomini, alla scienza e alla politica, la vertigine di chi osserva dalla torre del relativismo. Molto drasticamente, egli riteneva che lo stesso pensiero filosofico o era retorica, cioè inganno, distrazione dell'uomo dai suoi veri interessi, o ipocrisia, deviazione, evasione dai motivi e dai fini dell'azione umana, o propaganda, cioè invenzione ingannevole di pseudo valori, o repressione dei bisogni più autentici e degli istinti⁸. La sua critica si svolgeva, in egual misura, contro il concetto contemplativo di conoscenza e contro il concetto di verità come corrispondenza⁹. Il filosofo tedesco voleva smontare ogni finzione, voleva liberare l'uomo dal suo latente desiderio di sottomissione, voleva affermare che Verità, Dio, Scienza, Politica non sempre erano al di sopra dell'Umano: "soltanto noi abbiamo creato il mondo che in qualche misura interessa gli uomini! Ma appunto questa consapevolezza ci fa difetto"¹⁰; "la forza delle conoscenze non sta nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizione di vita"¹¹.

Visto al di fuori di ottiche strumentali, il suo pensiero si può considerare, innanzitutto, una forma di rischiaramento. Ma, attraverso questo pensiero, si verificava un evento nuovo: era la prima volta che la modernità rifletteva criticamente e davvero drasticamente su se stessa:

7. Cfr. SCHMITT, C., L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni, in ID., *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 182.

8. Si veda BOIARDI, F., Nietzsche, in ID., *Storia delle dottrine politiche, vol. IV. L'età contemporanea 1871-1945. Da Bismarck a Stalin*, cit., specialmente p. 474.

9. In termini habermasiani, per Nietzsche, esisteva sempre un nesso tra conoscenza e interesse, per cui era inconcepibile una teoria pura sganciata da tutte le situazioni di vita pratica; si veda HABERMAS, J., Sulla teoria della conoscenza di Nietzsche, in ID., *Cultura e critica*, Einaudi, Torino, 1980.

10. Cfr. NIETZSCHE, F., *La gaia scienza e idilli di Messina*, cit., p. 218.

11. Cfr. *ivi*, p. 150.

infatti, gli altri “pensieri rischiaranti”, espressi prima di Nietzsche, si rivolgevano al pre-moderno. Il xx secolo, che ereditò questo pensiero, non resse alla luce del rischiaramento nietzscheiano e, forse anche per reazione, piombò nel buio della crisi della razionalità, delle guerre mondiali, e poi, ancora, del consumismo, della fine della politica.

Si fece così strada un pensiero apocalittico, catastrofico, appunto senza ideali e speranze, e la stessa modernità finì col passare per l'Apocalissi della vicenda dell'umanità¹². Per larghi tratti del xx secolo, questa Apocalissi della modernità, come declino degli ideali, venne interpretata, per lo più, con timore e preoccupazione. Il dominio della tecnica culminante in una condizione per cui gli uomini vengono gestiti da super-poteri tecnocratici, che agiscono sui corpi in base a impulsi elettrici o chimici, l'alienazione umana, la massificazione, erano i fantasmi che agitavano le menti degli studiosi. Il timore maggiore era che l'esperienza della condizione umana, tradizionalmente legata alle immagini della responsabilità, della colpa e della libertà, non potesse più riproporsi.

Giunti nel XXI secolo, sembra quasi che l'Apocalissi del moderno abbia parzialmente perso quella dimensione terrorizzante e, in taluni casi, sia vista con meraviglia e che affascini: tanti, del resto, ricercano l'esoterico e vivendo, infatti, l'epoca del post- e della fine, gli uomini corrono veloci e non vedono l'ora di finire quello che fanno, per passare ad altro, e altro, e altro ancora. Questo, perverso, tendere alla fine, si lascia accompagnare dalla spettacolarizzazione e da un certo isterico entusiasmo per il negativo, per l'oscuro, non certo per gli ideali. Tale Apocalissi, peraltro, come è stato osservato¹³, si dipana lungo almeno tre

12. Su questa idea della modernità come apocalissi, da ultimo, si segnala la raccolta di saggi BARCELLONA, P. - CIAMARELLI, F. - FAI, R., *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Dedalo, Bari, 2008.

13. Si veda ŽIŽEK, S., Quarto interludio. L'Apocalissi alle porte, in ID., *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle grazie, Milano, 2011, specialmen-

diverse visioni: fondamentalista cristiana, new-age e tecno-digital-post-umana, basate ciascuna su una particolare ontologia sociale. L'apocalittismo tecno-digitale identifica, al livello dell'evoluzione della specie umana, i contorni della sua trasmutazione nel post umano; l'apocalittismo new-age dà alla trasmutazione una piega spiritualista, individuando uno spostamento da una posizione meccanicista a una olistica; infine, i fondamentalismi cristiani leggono l'apocalissi in termini biblici, cercando i segni della battaglia finale tra Cristo e anticristo.

L'enfasi sulla Apocalissi del moderno, sulla *fine* del mondo, significa, in buona misura, anche che si sono persi i *fini* del mondo: questo è, in effetti, il senso del nichilismo occidentale, la cui verità, dice Martin Heidegger laconicamente, è che "tutti i fini dell'ente sinora dati, sono caduti"¹⁴. In tal modo, sembra che, all'insegnamento di Nietzsche (fonte ancora oggi di accuse e polemiche), si sia risposto non solo sprofondando nell'oscurità, ma, addirittura, avendo ambiguo piacere di stare in questa oscurità.

Dunque, ideologie e ideali sembrano oggi estinti, o nella migliore delle ipotesi, sono divenuti difficilmente pensabili e gestibili; le idee, invece, esistono ancora. Per i motivi sopra esposti, molto difficilmente, oggi possono divenire ideologie o ideali, ma la loro presenza non sembra, comunque, particolarmente favorita, al di là di interpretazioni superficiali. L'enorme differenziazione sancita dall'epoca tardo moderna, l'enfasi sull'apparenza e l'immagine, le tendenze utilitariste troppo a buon mercato, non sembrano essere elementi di grande aiuto allo sviluppo delle idee. Di questa condizione si sono spesso accorti sociologi e filosofi sociali: dalla Scuola di Francoforte¹⁵ a Zygmunt Bauman, passando per la criti-

te pp. 446-487.

14. Cfr. HEIDEGGER, M., *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, 2003, p. 31.

15. La preoccupazione che la società contemporanea porti molti suoi

ca sociale americana di studiosi come David Riesman¹⁶, Charles Wright-Mills¹⁷ e Christopher Lasch¹⁸, le categorie interpretative e polemiche non mancano di certo.

Non è evidentemente favorevole la condizione delle idee nella società tardo moderna, se già Herbert Marcuse denunciava la “fine dell’universo del discorso”, cogliendo come il linguaggio, soprattutto quello politico, tende ad esprimere ed a promuovere l’identificazione immediata della ragione col fatto, della verità con la verità stabilita, dell’essenza con l’esistenza, della cosa con la sua funzione¹⁹. O se Bauman, in anni più recenti, ha potuto parlare di decadenza degli intellettuali, ricostruendo la vicenda storica per cui queste figure sono ora giunte a rifuggire dal loro compito di legislatori, guide, pedagoghi, dell’umanità e della civiltà, per passare a una posizione molto più chiusa in sé, molto più distaccata²⁰: essi veicolano una cauta strategia dell’interpretazione, che “abbandona apertamente, o tralascia come irrilevante rispetto al compito immediato, il presupposto dell’universalità di verità, giudizio o gusto; rifiuta di far differenza tra comunità che produce significati; accetta i diritti di proprietà di queste comunità, e i diritti di proprietà come l’unico fondamento di cui i significati comunitariamente fondati possono aver bisogno. Quel che resta da fare per gli intellettuali è interpretare tali significati per conto di coloro che non

individui a allontanarsi da ogni attività di pensiero e speculazione è probabilmente insita in tutti i contributi degli autori della Scuola di Francoforte, al di là dei fenomeni e degli argomenti che essi, di volta in volta, hanno trattato: si veda WIGGERSHAUS, R., *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo storico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

16. Si veda RIESMAN, D., *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna, 2009.

17. Si veda WRIGHT MILLS, C., *L’immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 1995.

18. Si veda LASCH, C., *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 2001.

19. Si veda MARCUSE, H., *L’uomo a una dimensione*, cit., p. 97.

20. Indicative le posizioni di BAUMAN, Z., *La decadenza degli intellettuali*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

fanno parte della comunità che sta dietro i significati stessi”²¹.

Le dinamiche, anche distorte, che hanno distinto le dimensioni dell’ideologia e degli ideali nelle fasi storiche contemporanee, non devono, dunque, indurre a una valutazione distorta del pensiero e delle idee. Come scriveva Max Horkheimer, non si può abusare del pensiero servendosene per creare degli idoli e, d’altra parte, non si può svalutarlo come insieme di pure illusioni; il pensiero non può essere guida assoluta dell’agire, né può essere separato dai fini e dai compiti della pratica, con la quale sta piuttosto in rapporto di interazione²². Ma questo monito contro l’“eclissi della ragione”²³, sviluppato nel cuore del XX secolo, pare non essere stato sufficientemente ascoltato: è stato dimenticato che esso non aveva solo una valenza epistemologica, ma anche profondamente sociologica. Dall’eclissi della ragione discende, ora, infatti, la notte del soggetto contemporaneo, schiacciato, come già rilevava Foucault, tra le pratiche disciplinari imposte dai moderni saperi tecno-scientifici²⁴ e l’incapacità di aver autentica cura di sé²⁵.

Le società democratiche, oggi, professano libertà di pensiero, ma resta da capire se c’è anche libertà di idee. Ossia si pone la domanda: tramontati, obliati, rimossi o eclissati le ideologie e gli ideali, rimane la libertà di articolare i propri pensieri, tramutandoli in idee? Questa è una domanda che va posta, tenendo presente come l’epoca tardo moderna²⁶ sconta pesantemente le

21. Cfr. ID., Conclusioni, in ID., *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 222.

22. Si consideri HORKHEIMER, M., Sul problema della verità, in ID., *Teoria critica. Scritti 1932-1941, vol. I*, Einaudi, Torino, 1974.

23. ID., *Eclissi della ragione*, cit..

24. Si vedano FOUCAULT, M., *Storia della follia nell’età classica*, Rizzoli, Milano, 2006; ID., *Sorvegliare e punire*, cit. ; ID., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, Feltrinelli, Milano, 2005.

25. Si veda ID., *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, Feltrinelli, Milano, 2003.