

STUDI CONTEMPORANEI

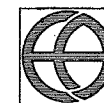
DIRETTORE  
PIETRO PRINI

4

MAX SCHELER

# SOCIOLOGIA DEL SAPERE

INTRODUZIONE DI  
GIANFRANCO MORRA



EDIZIONI ABETE ROMA

SOMMARIO: 1. Il condizionamento sociale del pensiero. — 2. Sociologia del sapere o sociologia della conoscenza? — 3. La problematica filosofica di Max Scheler. — 4. Il formalismo dell'etica kantiana e la fondazione di una morale materiale. — 5. Il mondo moderno e il « capovolgimento dei valori ». — 6. Valori, beni e fini; la gerarchia dei valori. — 7. L'intuizione del valore. — 8. I conflitti tra i valori e l'atto del preferire. — 9. Il personalismo scheleriano: le « persone comuni ». — 10. Simpatia e amore. — 11. La fenomenologia della religione. — 12. Altri temi di fenomenologia dell'esperienza religiosa. — 13. La crisi della *Weltanschauung* cattolica e l'abbandono del teismo. — 14. L'antropologia filosofica e l'impotenza dello spirito. — 15. *Drang* e *Geist*: l'uomo come collaboratore della teogonia. — 16. La sociologia di Scheler: fattori ideali e fattori reali. — 17. La complessità della dialettica sociologica. — 18. La distonia tra « reale » e « possibile ». — 19. Istinti e fattori reali: il loro intervento nel processo sociale. — 20. Il mito della « visione naturale del mondo ». — 21. Le forme del sapere: religioso, metafisico e tecnico. — 22. La dinamica delle forme di sapere: sapere religioso e metafisico. — 23. La dinamica del sapere tecnico. — 24. Sociologia del capitalismo. — 25. Il rifiuto del pregiudizio etnocentrico. — 26. L'integrazione delle varie culture in una cultura cosmica. — 27. La demistificazione delle ideologie: classi inferiori e classi superiori. — 28. Il ruolo degli intellettuali. — 29. Fertilità della *Wissenssoziologie* di Scheler. — 30. I precorriti della sociologia del sapere. — 31. La consapevolezza del condizionamento sociale del sapere in età illuministica. — 32. La scuola sociologica francese: Comte, Durkheim, Lévy-Bruhl, Granet, Mauss, Halbwachs. — 33. La sociologia storicistica tedesca: M. Weber, Troeltsch e Sombart. T. Veblen. — 34. La sociologia « aristocratica »: Nietzsche, Pareto, Mosca e Sorel. — 35. Il contributo del marxismo alla sociologia del sapere: la demistificazione dell'ideologia borghese. — 36. Sociologia della religione e dell'economia nel marxismo. — 37. Dove la sociologia del sapere del marxismo si arresta. — 38. La sociologia del sapere quale struttura necessaria della cultura del Novecento. — 39. Karl Mannheim: dalla società liberista alla società pianificata-per-la-libertà. — 40. Ideologia e utopia. — 41. Relativismo e relazionismo. — 42. L'imparzialità degli intellettuali. — 43. Il mito della sociologia neutra: la necessità di un riferimento al valore. — 44. Pitirim Sorokin: i fenomeni socio-culturali sono fenomeni « significativi ». — 45. La mia filosofia è l'integralismo. — 46. La dinamica culturale: sistema ideazionale, sensista e idealistico. — 47. La mobilità sociale ed i suoi effetti. — 48. Il significato della *Wissenssoziologie* del Sorokin. — 49. La sociologia del sapere e il rapporto filosofia-sociologia. — 50. L'integrazione tra le varie scienze umane come necessario preliminare per la formazione di una antropologia filosofica integrale. — 51. Relativismo degli *etbe* ed assolutezza dei valori. — 52. Conclusione.

1. Una delle convinzioni che, negli ultimi tempi, s'è andata sempre più affermando è quella del condizionamento sociale del

pensiero. Tutti i fenomeni della vita culturale risultano incomprensibili<sup>1</sup> senza un riferimento alla realtà storico-sociale in cui sorgono e di cui sono espressione: anche se sarebbe un errore riduzionistico introdurre tra realtà sociale e pensiero un legame causale univoco. Solo l'exasperazione romantica poteva rifiutare questo condizionamento ed esaltare il genio e l'eroe, superiori alla realtà sociale: e del resto il romanticismo stesso, col suo concetto di « anima bella » esteticamente volta ad un mondo di perfezione formale e però in irreparabile contrasto con la realtà sociale e storica, affermava negativamente la medesima dipendenza del mondo ideale dal mondo reale, incapace però di assumere questo rapporto al di fuori dell'antinomia individualistica e disperata. La crisi del romanticismo, il trionfo dell'ideologia positivista, la diffusione del marxismo ed il suo incrociarsi con lo storicismo relativistico hanno rafforzato questa convinzione: che le condizioni sociali esercitano una certa influenza sulla formazione delle categorie mentali. Ciò che l'uomo del nostro secolo non può non riconoscere come imprescindibile è l'affermazione di Carlo Marx, anche se essa andrà purificata da un certo rigorismo dogmatico e largamente interpretata oltre ogni riduzionismo dogmatico e socio-morfico: « non è la coscienza degli uomini che determina il loro

1. WERNER STARK, *The Sociology of Knowledge*, Londra 1958; tr. it., Milano 1963, p. 10: « i fenomeni culturali sono connessi a quelli sociali e pienamente comprensibili soltanto se visti alla luce di questo nesso ». Il volume dello Stark costituisce, pur nella sua struttura disorganica e con il suo uso di discutibili neologismi, una valida introduzione alla *Wissenssoziologie* per la conoscenza larghissima dell'argomento, per l'accorta criticità problematica e per l'urgenza antropologica che guida l'autore. (Questa urgenza dispiace a chi ha curato, con competenza, l'introduzione alla tr. it., Luciano Gallino, il quale osserva che, in una posizione come quella dello Stark « la sociologia della conoscenza, e potrebbe dirsi la sociologia *tout court*, perde ogni significato come disciplina autonoma, fondata sul permanere di certi problemi della vita associata; essa è volta infatti a consumarsi, sino all'estinzione, nel costruire un'antropologia filosofica » (pp. xv-xvi); dove si potrebbe osservare che la sociologia della conoscenza non si « consuma », non si « estingue » e non « costruisce »; ma che, semplicemente, per dirla con lo Stark stesso: « La sociologia della conoscenza è semplicemente un metodo ermeneutico o interpretativo, non un'ontologia dogmatica... è un ingrediente di una dottrina globale dell'uomo » (pp. 182-3). Cfr. l'ampia nota di VINCENZO FILIPPONE, *Conoscenza e sociologia*, in « Rivista di sociologia », 1964, pp. 111-42).

essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza ».<sup>1</sup>

2. La scienza che analizza il rapporto di dipendenza tra struttura sociale e pensiero è appunto la *Wissenssoziologie*: la sua data ufficiale di nascita può essere posta nell'anno 1924, quando compariva, a Monaco, il lavoro collaborativo *Versuche einer Soziologie des Wissens*, a cura di Max Scheler. Esso comprendeva scritti di numerosi autori;<sup>2</sup> Max Scheler vi premise (pp. 1-146) il suo saggio *Probleme einer Soziologie des Wissens*, che, rielaborato ed ampliato, venne poi definitivamente pubblicato quale primo studio della raccolta *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.<sup>3</sup> L'esplicita paternità scheleriana di questa importante branca della sociologia non è contestata da alcuno: anche se sarà facile ritrovarne anticipazioni e precorriti in tutti i principali sociologi dall'epoca illuministica ad oggi.<sup>4</sup> Sarà dunque opportuno prendere come punto di partenza l'analisi della *Wissenssoziologie* scheleriana, per procedere poi ad una ricerca sulla preistoria della sociologia della conoscenza e sui suoi svolgimenti sino ai nostri giorni. È soltanto necessario un preliminare chiarimento terminologico: il termine tedesco *Wissenssoziologie* o *Soziologie des Wissens* andrebbe tradotto letteralmente con « sociologia del sapere ». Non

1. KARL MARX, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlino 1859, Vorrede.

2. J. HASHAGEN, P. HONIGSHEIM, W. JERUSALEM, P. L., LANDSBERG, P. LUCHTENBERG, K. MITTENZWEY, H. PLESSNER, LORE SPINDLER, W. J. STEIN, H. L. STOLTENBERG, W. VOLLRATH, L. v. WIESE.

3. M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lipsia 1926. Questo volume comprende, oltre ai *Probleme: Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenze des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt e Universität und Volkshochschule* (1921). La II ed. di questa raccolta, che costituisce il vol. VIII delle *Gesammelte Werke* (a cura della vedova MARIA SCHELER, Berna 1960), reca alcuni importanti *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten* (pp. 423-69).

4. L'esposizione più completa della storia della *Wissenssoziologie* è: ERNST GRÜNWARD, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Vienna-Lipsia 1934. Quivi si ricorda lo studio di WILHELM JERUSALEM, *Die Soziologie des Erkennens* (in «Die Zukunft», 1909, pp. 236-46); ma si pone pure, come periodo della nascita della sociologia della conoscenza, quello che va dal 1921 al 1924.

è raro, infatti, che Scheler usi, oltre al termine *Wissenssoziologie* («sociologia del sapere»), l'altro termine *Erkenntnissoziologie* («sociologia del conoscere»): per Scheler il concetto «conoscenza» ha una estensione minore del concetto «sapere». Mentre la conoscenza è una attività prevalentemente teoretica, ossia la facoltà mediante la quale il soggetto si pone in rapporto con il mondo esterno, il sapere, invece, comprende non solo il conoscere, ma anche il sentire, il valutare, il preferire. Se dunque per lo più si preferisce il termine «sociologia della conoscenza», è necessario l'avvertimento che il termine «conoscenza» va assunto — lo nota assai opportunamente R. K. Merton — in senso lato, sino a comprendere «l'intera gamma dei prodotti culturali (idee, ideologie, principi etnici e giuridici, filosofia, scienza e tecnologia)».<sup>1</sup> Così intesa, l'espressione «sociologia della conoscenza» può essere accettata, come è accaduto nelle lingue francese (*sociologie de la connaissance*) e inglese (*sociology of knowledge*); anche se l'espressione «sociologia del sapere», conservata nella lingua spagnola (*sociologia del saber*), può ritenersi più esatta.<sup>2</sup> Nella traduzione seguente verrà usata l'espressione «sociologia del sapere».

3. Sarebbe tuttavia un grave errore esaminare la sociologia del sapere di Max Scheler senza un riferimento preciso, anche se ovviamente sommario, al tormentato *iter* di questo originale pensatore. Per lo Scheler, del resto, la sociologia, metodologicamente autonoma, è ontologicamente connessa con la scienza dell'uomo in generale in quanto essente spirituale: la sociologia è quindi un aspetto dell'antropologia filosofica. Una sociologia autonoma è un irrealizzabile controsenso: come un controsenso irrealizzabile è una dottrina dell'uomo che non tenga conto del condizionamento

1. ROBERT K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1957; tr. it., Bologna 1959, p. 646. In questo importante volume interessano direttamente la sociologia della conoscenza i cc. XII (*La sociologia della conoscenza*, già pubbl. nel vol. collaborativo *La sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, I, Parigi 1947) e XIII (*Karl Mannheim e la sociologia della conoscenza*, già pubbl. in «The Journal of Liberal Religion», 1941, pp. 125-47).

2. Anche RAYMOND ARON, nel suo studio *La sociologie allemande contemporaine* (Parigi 1935), intitola il capitolo dedicato soprattutto a Mannheim «Sociologie du savoir» (pp. 75-96).

sociale, una antropologia filosofica senza una sociologia. Non tutti i sociologi, è vero, hanno accettato la forma particolare che questo inserimento della sociologia nell'antropologia assume in Max Scheler: ma è certo che il Nostro sempre considerò a tale punto connessi i due problemi, che una trattazione della sociologia della conoscenza astratta dalle sue connessioni con l'antropologia filosofica scheleriana risulterebbe incomprensibile. È bene dunque partire da una delineaazione della generale problematica antropologica di Scheler nel secondo e nel terzo periodo della sua attività.<sup>1</sup> Come è noto, dopo un primo periodo di generica intonazione spiritualistica, in cui largamente influì su di lui la vicinanza di Rodolfo Eucken, suo maestro a Jena, Scheler orientò il suo pensiero verso una riproposizione della filosofia tradizionale cattolica avvalendosi del metodo fenomenologico di Edmondo Husserl, da lui conosciuto nel 1901. Fu appunto sulla rivista di Husserl, «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*», che Scheler pubblicò le prime due importanti opere: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913; a partire dalla II ed., 1923: *Wesen und Formen der Sympathie*) e *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16). Sono di questo periodo, concordemente definito «periodo cattolico», importanti contributi allo studio della vita emozionale, nel suo duplice aspetto morale e religioso: *Vom Umsturz der Werte* (1915) e *Wom Ewigen im Menschen* (1921). È appunto con quest'ultima opera che si conclude il periodo cattolico di Max Scheler.

4. Il fine che Scheler si propose e che largamente realizzò, fu l'estensione al mondo dei valori del metodo fenomenologico husserliano. Husserl aveva applicato questo metodo, nella sua duplice lotta contro lo storicismo e il psicologismo, al mondo delle

1. Ricordiamo solo i più importanti studi monografici su Scheler: J. HESSEN, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Essen 1948; G. PEDROLI, *Max Scheler dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino 1952; M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler e La philosophie de la religion chez Max Scheler*, voll. 2 + 1, Parigi 1959.

entità logiche; <sup>1</sup> Scheler lo estese al campo dell'attività morale. Il bersaglio polemico dell'etica scheleriana è la morale di Kant. Ben volentieri Scheler ne riconosce i meriti: il tentativo di costituire una legge morale a priori universale; il rifiuto del condizionamento sociale del fenomeno etico ed il riconoscimento dell'impossibilità di ricavare il criterio della condotta morale mediante una induzione empirica; la negazione dell'etica del successo (*Erfolgsethik*) ed il richiamo all'interiorità della norma morale. Ma queste valide istanze sono state sempre accompagnate e sovente impedito da notevoli carenze, che si possono riassumere in tre difficoltà essenziali: l'astrattezza, cioè il formalismo, per cui il valore viene definito in maniera generica e disincarnata, in quanto la massima può determinare universalmente la volontà solo perché rifiuta ogni riferimento al contenuto; il rigorismo, ossia la concezione tetra e greve del dovere inteso come rinuncia alla gioia e all'amore, che conduce poi ad una assolutizzazione moralistica della legge in contrasto con la reale e umana concretezza dell'agire (esempio massimo di ciò è la famosa « querelle » tra Kant e Constant sul diritto di mentire per amore dell'umanità); e il soggettivismo, per cui il valore viene identificato con l'atto intenzionale del soggetto agente, senza alcuna considerazione per la fondazione genetica della possibilità morale e per la corrispondenza oggettiva di questa con un cosmo noetico di valori. Ora tutti questi difetti trovano la loro origine nella errata equazione: a priori = razionale = formale. È appunto contro questa identità che si rivolge il tentativo scheleriano: che è quello di mantenersi fedele all'apriorismo e all'università del *Sollen*, definendo però materialmente (concretamente) la sfera dei valori, giungere, cioè, alla fondazione di una morale che sia, ad un tempo, oggettiva, ma non nel senso del realismo

1. L'opera di HUSSERL che maggiormente influenzò Scheler furono le *Logische Untersuchungen*, voll. 2, Halle 1900-1901; quando Husserl pubblicò il I vol. delle sue *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle 1913), Scheler si era già allontanato dal metodo fenomenologico husserliano-puro, dando alla fenomenologia una interpretazione ontologica. Lo scritto più significativo di SCHELER per la definizione di questo diverso intendimento del metodo fenomenologico è *Idealismus-Realismus*, in « *Philosophischer Anzeiger* », II (1927), pp. 255-324. Rinviamo pure, per il diverso intendimento del metodo fenomenologico in rapporto all'etica, ad un nostro scritto: G. MORRA, *L'etica materiale del valore nel pensiero di E. Husserl*, in « *Ethica* », 1964, pp. 33-46.

empirico, e autonoma, ma non nel senso del razionalismo astratto. Un'etica *materiale dei valori*, dunque: dove occorre appena notare che « materiale » (ted. *material*) non si oppone a « spirituale » (ted. *geistig*; il suo contrario è *materiel*), ma a « formale » (ted. *formal*).<sup>1</sup>

5. Risulta qui evidente la ripresa dei temi dell'ontologismo medievale, in diretta polemica contro il soggettivismo tipico del mondo moderno. Tale polemica, sottile e convincente, è tipica di tutte le opere di Scheler, ma ha trovato la sua più esplicita attuazione nel volume *Vom Umsturz der Werte* (1915), raccolta di saggi diversi, ma unitariamente volti ad indicare come la civiltà moderna abbia sempre più accentuato un vero e proprio capovolgimento dei valori, frutto del risentimento borghese e proletario; e come, quindi, solo una riproposizione della genuina e oggettiva gerarchia dei valori possa salvare l'uomo contemporaneo dal relativismo e dalla spersonalizzazione. È tutta una antropologia del « borghese » che viene delineata in questa importante raccolta: dell'uomo risentito e diffidente, fanatico dal guadagno e insensibile al valore del tragico, che pone in primo piano i valori dell'utile e rimane schiavo di una produzione incrementata a tale punto da non poterne più neppure fruire, che soggettivizza ogni oggetto per incapacità di porsi nell'atteggiamento di umiltà e venerazione di fronte alla natura, al prossimo, a Dio. Contro il soggettivismo invadente è dunque necessario riproporre un'etica oggettiva, che trova nel riferimento ad una sfera ontologico-gerarchica di valori la possibilità di indicare all'uomo il suo compito: l'uomo intuisce il valore e intenzionalmente lo attua nell'azione etica.<sup>2</sup>

1. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*, 1913-16; II ed., col sottotitolo: *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921; III ed., Halle 1927; IV ed., quale vol. II delle « Ges. Werke », Berna 1954. La tr. fr. è stata condotta da MAURICE DE GANDILLAC, Parigi 1955.

2. M. SCHELER, *Abhandlungen und Aufsätze*, voll. 2, Lipsia 1915; dalla II ed. (Lipsia 1919) col titolo: *Vom Umsturz der Werte*; III ed., Lipsia 1923; ora la IV ed. (II vol. delle « Ges. Werke »), Berna 1955. La tr. it. pubblicata sotto il titolo *Crisi dei valori* (a cura di A. BANFI, Milano 1936), comprende solo tre scritti: *Zur Rehabilitierung der Tugend*, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* e *Die Zukunft der Kapitalismus*.

6. Cosa significa « ontologia dei valori »? Significa che i valori non sono produzioni psicologiche dell'uomo, non sono qualità del soggetto, ma entità oggettive (non cosali) autosussistenti. Scheler ritiene qui necessaria una triplice distinzione tra concetti che il mondo moderno ha confuso:

1. *valori*: entità oggettive ed eterne, gerarchicamente ordinate;
2. *beni*: cose in quanto portatrici di valore;
3. *fini*: oggetti intenzionali di un atto, che possono essere o non essere atti-di-valore.

L'errore di Kant, ad esempio, chiaramente legato al suo soggettivismo, è stato di confondere queste tre categorie: avveniva così che la grande scoperta dell'etica kantiana — il carattere aprioristico della norma etica — veniva vanificata dall'identificazione del valore con l'atto soggettivo del rispetto della legge, ossia con la pura forma. Ciò che manca all'etica di Kant è il « valore materiale »: il riconoscimento, cioè, che l'uomo si trova circondato da un cosmo di valori, che non deve produrre o costituire, ma riconoscere e scoprire. Tali valori, ciascuno dei quali si trova incarnato in una persona singola o modello-tipo, sono enunciati in questa successione gerarchica: <sup>1</sup>

- |   |          |
|---|----------|
| 1. valori sensoriali (gioia-pena, piacere-dolore) | gaudente |
| 2. valori della civiltà (utile-dannoso)           | tecnico  |
| 3. valori vitali (nobile-volgare)                 | eroe     |
| 4. valori culturali o spirituali:                 | genio    |
| a) estetici (bello-brutto)                        | artista  |

1. Una applicazione di questa « Rangordnung » abbiamo cercato di svolgere in: G. MORRA, *Potere e intenzionalità assiologica*, nel vol. *La riscoperta del Sacro. Studi per una antropologia integrale*, Bologna 1964, pp. 74-98. Seguiamo qui la classificazione dei valori tipica dello Scheler maturo, il quale parla di cinque modalità assiologiche, e non di quattro, come nel *Formalismus* (cfr. IV ed., pp. 125-30). Nelle ultime opere (e soprattutto in *Vorbilder und Führer*, contenuto nelle *Schriften aus dem Nachlass*, I; I ed., Berlino 1933; II ed., vol. X delle « Ges. Werke », Berna 1957, pp. 262-9) Scheler inserisce tra i valori sensoriali e i valori vitali i valori dell'utile.

- |                                      |             |
|--------------------------------------|-------------|
| b) etico-giuridici (giusto-ingiusto) | legislatore |
| c) speculativi (vero-falso)          | saggio      |
| 5. valori religiosi (sacro-profano)  | santo       |

7. Ciò che consente di intuire l'oggettività dei valori non sono, però, né la ragione, né l'esperienza sensibile: una analisi razionale di entità metafisiche risulta a tal fine inutile come l'esperienza di oggetti particolari. La ragione non può intuire il valore, ma solo intervenire in seguito per valutare la situazione ed apprestare i mezzi per realizzarlo; e l'esperienza non è mai diretta al valore, ma unicamente al bene (confondere « valore » e « bene » è l'errore dei vari edonismi ed utilitarismi): intellettualismo e sensualismo sono egualmente nocivi all'etica. L'attività che coglie il valore è l'intuizione sentimentale (non il sentimento, che è ricezione passiva), ossia un criterio qualitativo autogarante ed autoevidente, concreto (materiale) e pur a priori: esso è intenzionalmente volto al valore oggettivo. Questo criterio qualitativo, che i critici hanno opportunamente paragonato all'*esprit de finesse* e alla *raison du coeur* di Pascal, consiste in una sorta di visione emozionale, che pone immediatamente in contatto col valore, indipendentemente da ogni volontà e da ogni dovere: ché la volontà e il valore sono condizionati e fondati proprio da questa intuizione assiologica.

8. Se l'oggettività dei valori viene percepita da una intuizione emozionale a priori, la loro gerarchia si fonda sull'atto del preferire, mediante il quale vengono risolti i conflitti tra i valori. Con un atto di preferenza l'uomo risolve i contrasti che esistono tra i valori, sacrificando il valore più basso al valore più alto: in tal modo l'uomo non *stabilisce* la superiorità del valore vittorioso, ma *ricosce* la sua superiorità come un dato oggettivo, che criteria la sua stessa preferenza del superiore e la subordinazione dell'inferiore. La preferenza intuitiva del valore deriva qui dalla evidenza intuitiva della sua preferibilità: l'intuizione eidetica criteria e fonda l'intenzionalità assiologica.<sup>1</sup>

1. M. SCHELER, *Formalismus*, cit.

9. Lo scopo ultimo delle indagini etiche di Max Scheler è la fondazione di una antropologia personalistica. La persona non è l'unione astratta di anima e corpo, non è l'individuo, né il generico *animal rationale*: la persona è l'unità organica di un soggetto spirituale che si serve del corpo come di uno strumento per attuare il valore.<sup>1</sup> La persona è il valore: il corpo può incorporare il valore. Da ciò il concetto scheleriano di ascesi mondana, volto a rifiutare l'antitesi astratta dell'edonismo sensualista e dell'ascetismo patologico, nel tentativo di evitare il solipsismo e di instaurare un triplice rapporto di apertura dell'uomo con la natura, con il prossimo e con Dio. Un rapporto con la natura che sappia evitare la preclusione del pragmatismo, il quale considera la natura unicamente come un oggetto da dominare, e si ponga nell'estatico francescano atteggiamento dell'apertura alle cose, in quanto ogni ente naturale sprigiona il soprannaturale. Un rapporto con il prossimo che riesca a superare non solo le chiusure dogmatiche dell'incomprensione, ma la stessa valida apertura dialogica: l'uomo è originariamente in rapporto con l'altro (con « l'io-dell'altro »).<sup>2</sup> Tale rapporto assume gradi diversi, che vanno dalle forme più basse della socialità al culmine di essa rappresentata dall'amore. Il personalismo scheleriano giunge al punto di indicare — ciò che gli verrà rimproverato da esponenti della fenomenologia, come Nicolai Hartmann,<sup>3</sup> o del personalismo, come Nicola Berdiaeff<sup>4</sup> — l'esistenza di unità interpersonali, che sono esse stesse persone, persone comuni (*Gesamtperson*), e che vengono enunciate in corrispondenza alle cinque modalità assiologiche:

1. massa (nasce dal contagio emotivo);
2. società (nasce dal contratto);

1. M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, in *Vom Umsturz der Werte*.

2. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, II-IV ed., Bonn 1923, 1927, 1931; V ed., Francoforte s. Meno 1948; cfr. l'ultima parte (pp. 228-87): « Das fremden Ich ». L'opera è tr. in fr. da M. LEFEBVRE, Parigi 1929.

3. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlino 1926 (ora IV ed. 1963); per la risposta di SCHELER cfr. la pref. alla III ed. (1927) del *Formalismus*; nonché: G. MORRA, *Ontologia e fenomenologia del valore in N. Hartmann*, in « *Ethica* », 1964, pp. 139-56.

4. N. BERDIAEFF, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, tr. it., Milano 1952.

3. comunità vitale (o nazione);
4. comunità giuridico-culturale (stato, scuola, circolo);
5. comunità d'amore (chiesa).

10. Alla base di ogni rapporto sociale Scheler pone un sentimento del tutto originale, che viene chiamato simpatia. L'uso del metodo fenomenologico consente una purificazione di questa categoria da ogni residuo naturalistico, empiristico e sensualistico: la simpatia è un sentimento a priori, la cui caratteristica essenziale è la contemporanea implicazione ed esclusione dell'identità reciproca (comprendere l'altro come altro). È solo mediante essa che è possibile vincere il solipsismo etico, rendendosi perentoriamente consapevoli della reale esistenza e della autonomia assiologica del prossimo. Un rapporto sociale è genuino nella misura in cui renda possibile ad un tempo l'autonomia delle persone e la loro comunicazione e comprensione. Per questo Scheler è costretto dalla logica della sua ricerca a trapassare dalla simpatia al fondamento-della-simpatia, che è l'amore come suprema realizzazione del valore etico-religioso. *Deus charitas est*: Scheler fa qui sua questa scoperta della rivelazione cristiana; una scoperta che è stata edulcorata e banalizzata nelle varie forme di umanitarismo e filantropismo, tipiche di epoche storiche — come l'illuminismo e il positivismo — che hanno operato, come frutto del « risentimento », un capovolgimento della gerarchia dei valori. Ciò che la filantropia umanistica ha nascosto e dimenticato è il necessario riferimento a Dio di ogni amore, nel senso che ogni amore — da quello sessuale a quello spirituale — non può avere come oggetto e soggetto che Dio, origine e fine dell'amore in quanto, Esso stesso, Amore.<sup>1</sup>

11. Al rapporto con Dio Scheler ha dedicato un intero volume, fra i suoi più ricchi e fra i più significativi nell'ambito della filosofia fenomenologica della religione: *Vom Ewigen im Menschen* (1921). L'oggetto dell'esperienza religiosa — il Divino — è un dato a priori affatto originale e specifico della coscienza umana;

1. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit.; *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in *Schriften aus dem Nachlass*, I, cit., pp. 179-253.

esso è caratterizzato da questi caratteri: 1) ascetismo; 2) onnipotenza; 3) sacralità. Essi vengono intuiti dall'uomo con una percezione immediata, cui corrisponde il sentimento della creaturalità. Oltre a questi caratteri, l'uomo, con un procedimento di analogia non-causale, può attribuirne altri al Divino: spiritualità, razionalità, personalità, volontà, amore, bontà, onniscienza, etc.; ma sempre con la consapevolezza del carattere inadeguato, inespressivo e meramente analogico di queste attribuzioni. La vera teologia negativa non esclude la positiva, ma la prima è più vera perché non dice niente. Questo oggetto dell'esperienza religiosa non viene posto dal soggetto, ma scoperto come *rivelazione* (fenomeno = ciò che si mostra). Scheler vuole qui giustificare un oggettivismo religioso ed escludere per sempre ogni soggettivismo. Nell'esperienza religiosa il dato primario è la rivelazione del Sacro. A tale rivelazione (*grazia*) l'uomo risponde con la gioiosa risposta (*fedè*), in quanto sente con ciò svanire la sua inquietudine ed appagarsi la sua sete: l'uomo può sapere *di* Dio solo *in* Dio. Ora la fede richiede (almeno preliminarmente) il rifiuto del mondo, non già nel senso dell'ascetismo patologico (che indica ancora una schiavitù al mondo), bensì nel senso della rimozione interiore della sfera del profano, per rendersi disponibili alla chiamata salvifica. Il dato fondamentale e primario dell'esperienza religiosa è la fede come risposta umana all'appello divino: è solo dentro tale fede oggettiva che acquistano un senso il culto e la teologia. Ora la chiamata non può essere compiuta da alcun principio o ente impersonale e astratto: Dio è persona e *perciò* l'uomo è persona (teomorfismo).<sup>1</sup>

12. Tanti altri temi di fenomenologia religiosa sono stati affrontati da Max Scheler nel suo periodo « cattolico »: il *pentimento* come rivelazione del peccato e attesa della grazia (« basterebbe il pentimento per mostrarci che Dio esiste »);<sup>2</sup> l'*amore* cristiano co-

1. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, I: *Religiöse Erneuerung*, Lipsia 1921; ora IV ed. (vol. V delle « Ges. Werke »), Berna 1954. I voll. II e III di quest'opera, annunciati da Scheler nella pref. alla I ed. (cfr. p. 9), non sono mai comparsi.

2. *Reue und Wiedergeburt*, in *Vom Umsturz*, cit., pp. 27-59. Cfr. anche l'interessante saggio dedicato al « pudore »: *über Scham und Schamgefühl*, in *Nachlass*, cit., pp. 65-154.

me dono del Più al meno; <sup>1</sup> la *sofferenza* cristiana come riconoscimento della grandezza di Dio e della superiorità della gioia sul dolore; <sup>2</sup> l'insensibilità dell'uomo contemporaneo al problema della *morte*, che solo nel cristianesimo ottiene l'adeguata soluzione, che non è l'immortalità, ma la resurrezione; <sup>3</sup> la rivalutazione dell'*umiltà* come virtù tipicamente religiosa; <sup>4</sup> l'irreligione del mondo contemporaneo, pragmatista e falsamente socializzato; <sup>5</sup> la *santità* come realizzazione del valore supremo del Sacro; <sup>6</sup> la *imprescindibilità dell'esperienza religiosa*, per cui l'uomo crede sempre o in Dio o in un idolo (razza, società, nazione, scienza, tecnica, prosimo, et.).<sup>7</sup> Il significato genuino ed immistificabile dell'esperienza religiosa trova nelle analisi dello Scheler una lampante indicazione: l'uomo è essenzialmente « homo religiosus », un essere che cerca e prega Dio.<sup>8</sup>

13. L'anno 1923 segna la crisi di questa ontologia personalistica e teistica, indirizzando le ricerche di Scheler in una strada notevolmente diversa: quella del panteismo evoluzionista. Si tratta di una fase incompiuta e irrealizzata, troncata dalla morte dell'Autore (1928) e documentata da alcuni brevi ma densi scritti, che Scheler avrebbe voluto riprendere per definire una vasta « Antropologia filosofica »: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), *Die Idee des Friedens und der Pazifismus* (1927; ma pubbl., postumo, solo nel 1931); *Die Stellung des Menschen im*

1. *Liebe und Erkenntnis*, in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Lipsia 1923-24; ora II ed. (vol. VI delle « Ges. Werke »), Berna 1963, pp. 77-98.

2. *Vom Sinn des Leides*, nelle *Schriften*, cit., pp. 36-72.

3. *Tod und Fortleben*, in *Nachlass*, cit., pp. 9-64.

4. *Zur Rehabilitierung der Tugend*, in *Vom Umsturz*, cit., pp. 13-31.

5. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen e Der Bourgeois*, in *Vom Umsturz*, cit., pp. 33-147, 343-61.

6. *Vorbilder und Führer*, in *Nachlass*, cit., pp. 255-318.

7. *Vom Ewigen*, cit., pp. 261-4.

8. *Zur Idee des Menschen*, in *Vom Umsturz*, cit., p. 186: « 'Mensch' in diesem ganz neuen Sinne ist die Intention und Geste der 'Transzendenz' selbst, ist das Wesen, das betet und Gott sucht ». Rinviato al nostro scritto: G. MORRA, *La fenomenologia del Sacro*, nel vol. di VV. AA., *Studio ed insegnamento della filosofia*, II: *Filosofie contemporanee*, Roma 1966.



*Kosmos* (1928), *Philosophische Weltanschauung* (1929). Scheler è consapevole di avere, in questo periodo, « superato » il teismo precedente: <sup>1</sup> e tuttavia veracemente ritiene di non aver tradito la primitiva concezione dell'autonomia e dell'irriducibilità della sfera noetica. Ciò che l'ultimo Scheler conserva del secondo è l'affermazione della differenza qualitativa tra il mondo naturale e il mondo spirituale, del salto che separa l'uomo dall'animale: tra *Geist* e *Natur* v'è un iato incolmabile. E la tesi dell'impotenza dello spirito (*Ohnmacht des Geistes*) è facilmente ritrovabile anche nel secondo Scheler: ma con la radicale differenza che l'ultimo Scheler estende questa impotenza dello spirito umano allo Spirito divino.<sup>2</sup>

14. Una incoercibile esigenza di concretezza spinge Scheler ad accentuare gli aspetti irrazionali e vitali della realtà. L'ambito speculativo di queste indagini è il tentativo di costituire una completa antropologia filosofica: « la scienza fondamentale dell'essenza e della struttura eidetica dell'uomo ».<sup>3</sup> Ora l'uomo è certo anche un essente spirituale, ma è, insieme, un essente fisico e psichico: è dunque necessario che una considerazione antropologica, se vuole essere integrale, non trascuri gli aspetti fisici e vitali. La teoria classica dell'uomo commette l'errore di ritenere che il più 'alto' sia anche il più 'potente' (razionalismo greco, teismo giudaico, panteismo idealistico); ma ciò non significa che sia valida la teoria negativa dell'uomo, il cui errore consiste al contrario nel far derivare il più 'alto' da una sublimazione dell'impulso (Buddha, Schopenhauer, Freud). La teoria scheleriana evita questo duplice errore, in quanto assume antinomicamente le due posizioni: l'originarietà del *Geist* e l'irrazionalità del *Drang*. È appunto da que-

1. Assai significativa in tal senso è la *Prefazione* (1926) alla III ed. del *Formalismus* (1927): « l'autore rifiuta oggi di definirsi 'teista' nel significato tradizionale del termine » (p. 17).

2. Non è possibile riportare i molti passaggi; basti ricordare questo, da *Vom Ewigen*, p. 232: « Potenza (*Macht*) e valore (*Wert*), durevolezza e stabilità in rapporto alla forma di esistenza « più alta » si trovano in questo mondo abbandonato a se stesso in proporzione inversa ».

3. *Mensch und Geschichte* (1926), in *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929; nuova ed., Berna 1954, p. 62.

sta consapevolezza dell'insuperabile contrasto di *Spirito* e *Impulso* che scaturisce la tesi più tipica dell'ultimo Scheler: la dottrina dell'*impotenza dello Spirito*.<sup>1</sup>

15. Ciò che preme a Scheler è la distinzione tra psichico e spirituale. Come ente psichico l'uomo è soltanto un mammifero perfetto, un primate evoluto: dall'impulso affettivo-estatico della pianta all'istinto, alla memoria associativa e all'intelligenza pratica degli animali e dell'uomo non v'è soluzione di continuità. Dove risalta la radicale eterogeneità dell'uomo rispetto al mondo della natura è nel campo dello *spirito*, di questa attività unicamente umana che si esplica come libertà dalla pressione organico-vitale,<sup>2</sup> come apertura al mondo, come intuizione eidetica e come intenzionalità assiologica. L'uomo è spirito come Dio è Spirito: lo afferma il secondo come l'ultimo Scheler. Ma la tesi dell'impotenza dello Spirito coinvolge anche lo Spirito divino: Dio non può essere creatore, proprio perché è Spirito, proprio perché è lo Spirito supremo ed è pertanto massimamente impotente.<sup>3</sup> Scaturisce da ciò il dovere, per l'uomo, di farsi collaboratore della lotta del *Geist* divino contro il *Drang* demoniaco — Scheler riprende qui tutta una tradizione dualistica tipicamente germanica,<sup>4</sup> che ha trovato le sue più rigorose espressioni in Böhme, Schelling ed Edoardo von Hartmann—: l'uomo diviene il co-attore della teogonia stessa, che finisce per coincidere — nonostante l'ultimo Scheler continui ad affermare la trascendenza assoluta di Dio — con l'evoluzione stessa

1. *Die Formen des Wissens und die Bildung*, in *Philos. Welt.*, cit., pp. 16-48.

2. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; cit. dalla VI ed., Berna 1962, p. 55: l'uomo è l'asceta della vita (*Asket des Lebens*), l'essere-che-può-dire-di-no (*Neinsagenkönnner*), il protestante eterno (*ewige Protestant*).

3. « I valori sono tanto meno realizzabili per mezzo del volere e dell'azione, quanto più sono elevati nella gerarchia assiologica »: *Formalismus*, cit., p. 19, n. 2 (nella Prefazione alla III ed.). Questa intuizione scheleriana è stata da noi svolta in: G. MORRA, *L'insuccesso di « Etica »*, ne *La riscoperta del Sacro*, cit., pp. 141-4.

4. Cfr. M. PENSA, *Il pensiero tedesco*, Bologna 1938.

della natura e dell'umanità. Dio diviene, Dio ha bisogno degli uomini: dato che l'uomo è il punto d'incontro dello spirito e dell'impulso, solo la sua collaborazione può consentire a Dio stesso di realizzarsi.

16. Anche le indagini scheleriane sulla sociologia vanno viste entro l'urgenza antropologica di un pensatore, che fu sempre e senza incertezze un metafisico. L'antropologia è la dottrina della situazione e del compito dell'uomo, o meglio di un *compito* che l'uomo deve attuare in una certa *situazione* per realizzare compiutamente la propria specifica *essenza*. Lo studio della sociologia diviene dunque necessario per una preliminare presa di coscienza della situazione in cui l'azione, nelle sue molteplici guise, deve compiersi, delle difficoltà e della resistenza da vincere. È per questo che, parallelamente alla suddetta distinzione tra *Geist* e *Drang*, Scheler distingue i motivi delle azioni sociali in spirituali (*ideale Ziele*) e istintivi (*Triebe*): la stessa sociologia, dunque, andrà distinta in una sociologia dei fattori ideali (*Idealsoziologie*) ed in una sociologia dei fattori reali (*Realsoziologie*), ma con l'accortezza problematica che ogni atto sociale è sempre, insieme, ideale e reale, anche se sarà ideale o reale in maniera prevalente (Scheler conduce qui la distinzione servendosi del procedimento euristico dell'*idealtypische Begriffsbildung* weberiano). Il compito di una sociologia integrale, che voglia mantenersi egualmente lontana sia dal grossolano materialismo che dal folle spiritualismo, è quello di distinguere quanto, nel fenomeno sociale, deriva dal peso di fattori reali (*Realfaktoren*) istintivamente mossi e quanto, invece, è proprio dello sviluppo autonomo dello spirito. In piena conformità con la tesi della *Ohnmacht des Geistes*, Scheler attribuisce ai fattori ideali un compito di mera determinazione eidetica (*So-sein*) dei contenuti sociali; ma ritiene che questi medesimi contenuti possano giungere ad attuarsi esistenzialmente (*Dasein*) unicamente per l'intervento dei fattori irreali (*Realfaktoren*).

17. Tanto più impotente è lo spirito, quanto più è puro: è ciò che non hanno capito le interpretazioni spiritualistiche della

storia. Ma anche le interpretazioni naturalistiche (scettica, economicistica, pessimistica, razzista, geopolitica) peccano di unilateralità, in quanto assolutizzano l'intervento dei fattori reali, senza tener conto del ruolo eideticamente determinante dello spirito. I fattori reali realizzano ma non determinano (*Realisationfaktoren*) e i fattori ideali determinano ma non realizzano (*Determinationfaktoren*): la dialettica sociologica è molto più complessa e problematica di quanto pretendano le mistificazioni riduttivistiche. Scheler pone così il sociologo di fronte ad una legge inderogabile dell'attuazione dei valori spirituali: essi, se e quanto più vogliono realizzarsi, debbono servirsi dei fattori reali; che ciò comporti un decadimento ed un corrompimento è cosa evidentissima e forse anche deplorabile, ma altresì necessaria ed inevitabile (si pensi a quale fallimento-di-realizzazione sarebbe andata incontro la dottrina spirituale di Lutero senza gli interessi economico-politici dei principi tedeschi e della borghesia cittadina). Ma — ancora — la dipendenza dello spirito dagli impulsi riguarda solo la sua realizzazione, non già la sua validità intrinseca; lo spirito, condizionato quanto alla sua attuazione, è tuttavia autonomo ed autosussistente quanto alla sua essenza (per Scheler lo spirito non è mai un *risultato*, ma sempre un *presupposto*).

18. Il fulcro della sociologia scheleriana è il riconoscimento della distonia tra sfera-del-reale e sfera-del-possibile. Lo spirito definisce se stesso, ma è incapace di realizzarsi: la realizzazione di un fenomeno spirituale richiede l'intervento di qualcosa che non è spirito, di qualcosa che è il contrario dello spirito e tuttavia apre e chiude le chiuse della corrente spirituale (*die Schleusen des geistigen Stromes*). Quando poi il fenomeno che si attua è di natura reale, allora l'opera dello spirito è ancora più limitata: esso può solo ostacolare o facilitare (*hemmen und enthemmen*) il corso della storia reale, esercitando su di essa una semplice funzione di direzione e di guida (*Leitung und Lenkung*).

19. Ma quali sono questi fattori reali? e in che ordine ciascuno di essi afferma il suo primato sugli altri? Anzitutto i fattori

reali possono essere così classificati, in corrispondenza con gli istinti umani che cercano di soddisfare:

ISTINTI	FATTORI
sessuale o di riproduzione	razziali
di potenza	politici
di nutrizione	economici

Questi fattori intervengono tutti in ogni fase del processo storico: l'errore delle interpretazioni naturalistiche (razzista, geopolitica, economicistica) è di aver preteso di ricondurre tutti gli eventi all'intervento di un unico fattore. Eppure in ogni fase un certo fattore esercita nella attuazione del fatto sociale un peso preminente. Nella fase giovanile-ascendente (*Blüte*) prevalgono i rapporti di sangue e le istituzioni ad essi corrispondenti (patriarcato, matriarcato, eso- ed endo-gamia, etc.); nella seconda fase o matura (*Reife*) hanno invece la prevalenza i fattori politici (assolutismo, politica di potenza, mercantilismo, etc.); nella terza fase, conclusiva e decadente (*Verfall*), è all'economia che passa il primato-causale (*Wirkeprimat*).

20. Nell'ambito della sociologia della cultura rientra la sociologia del sapere, il cui compito essenziale è lo studio dei rapporti interattivi tra il gruppo sociale e la coscienza del gruppo sociale. Società e sapere si trovano in un rapporto di reciproca influenza: fu l'illuminismo a scoprire e ad accentuare il condizionamento della società per opera del sapere; tocca ora alla *Wissenssoziologie* di sottolineare il processo inverso: il condizionamento del sapere per opera della società. Viene così disvelato il mito razionalistico-assolutistico della stabilità di una visione naturale del mondo (*natürliche Weltanschauung*). È solo dimenticando l'origine sociale del sapere che si può assolutizzarne una forma: l'errore etnocentrico del pensiero europeo, ad esempio, è stato quello di ipostatizzare le forme tipiche di una certa struttura sociale, elevando le categorie mentali proprie dell'età illuministica a leggi

eterne della natura umana « pura ». Dopo tanti progressi degli studi etnologici e dopo le molte comparazioni morfologiche delle varie culture, una tale pretesa non è più sostenibile in alcun modo. Pur non accettando l'utopistico e romantico irrazionalismo vitalistico di Splengler, Scheler ne fa propria la luminosa scoperta: « La tavola delle categorie di Kant è soltanto la tavola delle categorie del pensiero europeo ».<sup>1</sup>

21. Uno dei contributi più rilevanti della *Wissenssoziologie* scheleriana è la definizione delle forme del sapere e della loro genesi. A questo problema Scheler ha dedicato non solo molte pagine contenute nei *Probleme*, ma anche uno studio volto a definire espressamente *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925). Il Nostro è convinto che tutte le forme di sapere possono venire raggruppate in tre categorie essenziali:

1. sapere *religioso* o sapere-di-salvezza (*Erlösungswissen*);
2. sapere *metafisico* o sapere-di-formazione (*Bildungswissen*);
3. sapere *tecnico* o sapere-di-dominio (*Macht-, Herrschafts-, Leistungswissen*):

compito del primo è di raggiungere una salvezza totale e definitiva mediante la relazione con l'Essere supremo; compito del secondo è la definizione delle sfere della verità e del valore (e in esso rientra dunque la scienza speculativa); ciò che invece si propone la terza forma di sapere è il dominio sulla natura, sul prossimo e su Dio (rientrano dunque in esso la scienza pratica, le tecniche persuasive e la magia). Ora questo ultimo tipo di sapere è comune — sia pure con notevoli differenze di grado — all'animale e all'uomo: facendo proprie le conclusioni degli studiosi di psicologia animale (Köhler, Bühler, Koffka, Kafka, etc.), Scheler ritrova come carattere comune tra l'animale e l'uomo l'uso dell'intelligenza tecnico-pratica e la capacità di apprendimento mediante il metodo del

1. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. I, Monaco 1918; cfr. l'anticipazione di SCHELER nel suo scritto *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Lipsia 1915.

« tentativo e dell'errore ». <sup>1</sup> Dove, invece, l'originalità e l'irriducibilità del *Geist* chiaramente traluce è nei saperi metafisico e religioso, tipici dell'uomo soltanto, di un ente, cioè, che non è più unicamente *homo faber*, ma persona spirituale scossa dal mistero dell'Essere <sup>2</sup> e ansiosa di attingere il Sacro. L'errore del positivismo (e del pragmatismo) fu di assolutizzare il terzo tipo di sapere, considerando lo *spirito* come una continuità del *psichico*: sfuggiva in tal modo ogni differenza *essenziale* tra l'uomo e l'animale.

22. La definizione formale delle tre *Wissensarten* conduce Scheler ad una trattazione specifica e dettagliata di ognuna di esse, delle loro reciproche relazioni e del condizionamento sociale che tutte variamente subiscono. I risultati positivi e sollecitanti cui pervengono le sottili e documentate analisi scheleriane sono molti e non possono che essere enumerati sommariamente: la priorità delle religioni tribali sulle religioni personali (o « religioni-del-fondatore »); la definizione delle fonti del sapere religioso (tradizioni famigliari, viva intuizione di Dio, pratiche rituali e culturali, dottrine metafisiche); il riconoscimento del carattere specifico della religione giudaico-cristiana, nel senso che essa favorì (al contrario delle religioni asiatiche) l'atteggiamento di dominio dell'uomo sulla natura; il processo costante di divinizzazione del fondatore, elevato a modello irraggiungibile con la conseguenza di una riduzione dell'impegno e della responsabilità personale; la mancanza di attriti fra religione e scienza, ed il necessario conflitto tra religione e metafisica (in Galileo non fu condannata l'ipotesi scientifica, ma la metafisica scientificata); la possibilità di un sincretismo cristiano-so-

1. Cfr. K. BÜHLER, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, III ed., Iena 1924; G. KAFKA, *Tierpsychologie*, Monaco 1922; K. KOFFKA, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Osterwick 1921; W. KÖHLER, *Intelligenzprüfungen bei Menschenaffen*, II ed., Berlino 1921. Una prova della validità dell'applicazione del metodo fenomenologico allo studio della psicologia comparata è il recente: *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée* di F. J. J. BUYTENDIJK (Parigi 1965). L'autore vi contrappone il metodo fenomenologico al metodo di spiegazione causale, riferendosi più volte a Scheler.

2. La domanda-essenziale rimane pur sempre quella formulata da M. HEIDEGGER: « Perché esiste l'essente e non invece il nulla? » (*Was ist Metaphysik?*, V ed., Francoforte 1949; tr. it. di A. CARLINI, Firenze 1953, p. 34). Anche SCHELER la formula in maniera analoga in *Vom Ewigen*, cit., p. 134: « lo stupore che esista qualcosa in generale e non piuttosto niente ».

ziale-tecnico come abbassamento qualitativo della religiosità. Nel campo della sociologia del sapere metafisico: il carattere personale e ristretto di questo sapere; il rifiuto della specializzazione e della divisione del lavoro; l'insostituibilità del « saggio » (incarnazione del sapere metafisico) — come pure del « modello » (incarnazione del sapere religioso — nei confronti del « ricercatore » (incarnazione del sapere tecnico); l'ipotesi rischiosa dei risultati del sapere metafisico come prova della sua superiorità sull'indiscutibile evidenza dei risultati del sapere tecnico, in quanto solo i primi rendono possibile l'impegno e la « scommessa »; l'insostituibile funzione formativa di questo sapere, che tuttavia per sua essenza non è efficace che su ristrette *élites* e non può mai influire, se non indirettamente e labilmente, sulle masse; la provenienza sociale « ricca » degli uomini metafisici in contrasto con la provenienza « povera » degli uomini religiosi (qui Scheler considera soprattutto il contrasto tra la filosofia greca e la religione cristiana; Buddha, figlio di principi, non contrasta con questa affermazione, in quanto, secondo Scheler, egli non ha fondato una religione, ma una scuola metafisica); la distinzione di quattro principali fasi in cui si è variamente espressa la connessione tra filosofia e struttura sociale (filosofia sopranazionale scolastica; filosofie nazionali moderne, non nazionalistiche ma criptoeuropeistiche; filosofie nazionalistiche del XIX secolo; filosofia universale e cosmopolitica dalla crisi del hegelismo ad oggi).

23. Una trattazione più ampia Scheler riserva alla sociologia del sapere tecnico, in quanto esso caratterizza il mondo moderno nel suo essenziale rapporto di opposizione al mondo medievale. Nel sapere scientifico confluiscono due istanze: la contemplazione ed il dominio. L'intellettualismo ed il pragmatismo hanno avuto il torto di accentuare uno solo di questi due aspetti, che era poi l'aspetto prevalente in una certa epoca storica (il sapere per il sapere sino alla crisi del medioevo ed il sapere per l'agire dal rinascimento ad oggi). Ora quali sono state le cause che hanno favorito nel mondo moderno il trionfo di una concezione meccanicistica e pragmatistica della natura contro la concezione organologica e gerarchica del mondo medievale? In primo luogo le riforme religiose, con l'eliminazione della vecchia metafisica ontologico-biomorfica, con l'accen-

tuzione del nominalismo, con l'affermazione della priorità della volontà sull'intelletto, con il privilegio accordato alla « coscienza » rispetto alla « verità », con l'esaltazione della libertà della persona, con la proposizione di un dualismo tra spirito e carne, con la separazione della salvezza delle opere-per-la-salvezza. Ma la causa più decisiva fu l'energia vitale presente nei giovani ceti sociali borghesi, che si espresse dapprima (secc. XV-XVI) in un panteismo orgiastico ed in una esaltazione dell'uomo come microcosmo, e solo in seguito (sec. XVII) venne incanalata in sistemi e metodologie razionali. Questa energica volontà di dominio è un fatto sociologicamente condizionato: l'uomo faustiano è l'espressione categoriale di una certa situazione socio-culturale, quella in cui predomina, socialmente, politicamente e culturalmente, il ceto borghese, attivistico e individualistico. È solo entro tale riferimento sociologico che possono essere intesi in tutto il loro significato molti caratteri della visione del mondo moderno: il primato della quantità e della relazione; la geometria analitica (quantitativa); il rifiuto del sillogismo e l'assunzione di una logica relazionistica; la scomparsa del « dotto » ed il sorgere del « ricercatore »; il primato della coscienza sull'essere (*cogito ergo sum*); la critica testuale e storica; la separazione tra funzioni conoscitive e funzioni emotivo-volitive; la pretesa, pressoché ignota al mondo classico-medievale, della proprietà spirituale nella scoperta di un'idea.

24. Sollecitazioni assai fertili provengono dall'analisi scheleriana del tipo di produzione capitalistico, espressione anch'esso dell'attivismo infinito del *faustische Mensch*. Facendo propria una considerazione di Marx, Scheler ritiene che l'economia capitalistica, con la sua pretesa di un processo che non è possesso di oggetti, ma atto di acquisizione del possesso di oggetti, abbia capovolto lo schema tipico dell'economia precapitalistica: non più dalle merci al danaro e dal danaro alle merci, ma dal danaro alle merci e dalle merci al danaro, in un processo di illimitata accumulazione del capitale (questo processo produttivo viene poi esteso alla stessa « industria » culturale). Il carattere *individuale* e *sociale* dell'economia moderna viene sottolineato da Scheler nei confronti dell'economia *comunitaria* del medioevo: mentre nella comunità di vita (*Lebensgemeinschaft*) le molte persone sono originariamente unite

dal vincolo simpatetico (*Einfühlung*), nella società (*Gesellschaft*) nata dal contratto gli individui rimangono estranei l'un altro ed i loro rapporti sono sempre contaminati dalla sfiducia (*Misstrauen*). L'analisi che Marx compie di questa economia e della società ad essa corrispondente risulta esatta e consente l'applicazione in larga misura delle categorie del materialismo storico: l'errore del marxismo è un errore di estrapolazione, ossia la pretesa di applicare tali categorie ad epoche storiche in cui la prevalenza non andava al fattore economico, ma al fattore razziale o al fattore politico — come hanno intuito i più accorti sociologi marxisti.<sup>1</sup>

25. Le indagini sociognoseologiche consentono inoltre di pervenire ad un risultato assai rilevante, profeticamente intuito da Scheler negli anni che seguono la prima guerra mondiale e constatabile oggi come richiesto e operante in tutti i circoli di cultura: il superamento del pregiudizio etnocentrico. Per *pregiudizio etnocentrico* dobbiamo intendere la pretesa di assolutizzare certe categorie mentali, proprie di una certa cultura in una certa epoca, a modelli « veri, unici, eterni » dell'uomo in generale. La distinzione tra valori (assoluti) e beni (incarnazioni sociotemporali dei valori) consente a Scheler di svelare l'errore del pregiudizio etnocentrico: il bene, ossia il modo come una certa cultura incarna storicamente il valore, viene assolutizzato. Ora una analisi spregiudicata del pregiudizio etnocentrico lo rivela non già come assolutismo, ma come relativismo mistificato: esso infatti assolutizza un sistema categoriale relativo e condizionato, precludendosi così ogni intendimento fenomenologico delle categorie assiologiche tipiche di altre cerchie culturali. Non è necessario sottolineare a quali gravi conseguenze di incomprendimento tra gli uomini abbia condotto il pregiudizio etnocentrico, tipico soprattutto della civiltà borghese europea; e non v'è certo bisogno di essere marxisti per cogliere lo stretto rapporto che collegava questo pregiudizio con l'espansione coloniale in cui i popoli europei erano impegnati nei secoli XVIII e XIX, una espansione in cui i « civili » portavano la civiltà (*la civiltà, tout court*) ai « primitivi » ed ai « sel-

1. Cfr. soprattutto G. LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlino 1923; F. STERNBERG, *Der Imperialismus*, Berlino 1926.

vaggi». <sup>1</sup> Gli errori, veramente grossolani, della colonizzazione europea, che ha certo migliorato le condizioni di vita dei popoli colonizzati, ma ha distrutto o soffocato civiltà genuine e profonde, senza essere capace di sostituirle, sono oggi evidenti nel quasi completo fallimento della propaganda missionaria.<sup>2</sup>

26. Il rifiuto del pregiudizio etnocentrico cui conduce una consapevolezza sociognoseologica non è soltanto la presa di coscienza degli errori passati, ma vuole anche porsi come preliminare punto di partenza per la costituzione di una civiltà cosmica, la quale tuttavia non deve nascere da un sincretismo confuso, ma dalla integrazione delle varie culture. Sono soprattutto le civiltà europea ed asiatica che debbono sintetizzarsi: lo spirito che anima la civiltà occidentale (europeo-americana) è prevalentemente scientifico-positivo; mentre la civiltà asiatica è prevalentemente dominata dallo spirito psichico-vitale. È facile comprendere il reciproco bisogno di queste due civiltà: di una capace di dominare la natura e incapace di dominare se stessa; e di un'altra raffinatissima nelle tecniche psichiche, ma incapace di risolvere i più elementari problemi relativi alla vita biologica e sociale (epidemie, carestie, sovrappopolazione, pregiudizi religiosi, ecc.): dal loro incontro potrà uscire l'uomo integrale (*Allmensch*), capace di assoggettare la natura e insieme di dominare se stesso. Lo scientismo positivista, che profetizzava la fine della metafisica, e l'intellettualismo gnostico, che pretendeva la fine della scienza e della tecnica, rivelano la loro parzialità: nel nostro secolo, dopo la distruzione dell'assolutismo scientificistico e del dogmatismo storicistico, un incontro tra sapere metafisico-religioso e sapere scientifico risulta possibile: la legge dei tre stadi di Comte, che annunciava la fine della religione per opera della metafisica e di questa per opera della sociologia, viene mostrata nella sua limitata validità e tuttavia nella sua ingiustificata assolutizzazione: il suo vero senso non è la defi-

1. Per il superamento di tali pseudocategorie antropologiche cfr. la ricca sintesi di R. CANTONI, *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia*, Milano 1963.

2. Un accorto monito in tal senso era stato enunciato da S. S. Pio XII nell'Enciclica *Evangelii praecones* (1951).

nizione di tre epoche rigorosamente distinte, ma l'enunciazione di tre possibilità dello spirito umano.<sup>1</sup>

27. Un altro importante risultato della sociologia del sapere di Scheler, un risultato che verrà approfondito largamente da tutti gli autori a lui posteriori, è la demistificazione della ideologia. La piena consapevolezza del condizionamento sociale delle categorie spirituali conduce a disvelare le ideologie per ciò che esse realmente sono: idoli volti a giustificare una logica-di-classe (nel senso più vasto che al termine «classe», in polemica col marxismo, Scheler attribuisce). Il punto di partenza della critica dell'ideologia condotta dal Nostro è la definizione del condizionamento sociale della ideologia borghese e di quella marxista: Scheler riconosce a Marx il merito di aver iniziato la critica dell'ideologia, mostrando come il complesso delle categorie spirituali altro non sia, in una società borghese, che la mistificante sovrastruttura di una struttura economica caratterizzata dallo sfruttamento del proletariato. È facile rilevare come l'esaltazione del sapere scientifico-tecnico e dell'attività lavorativa, la definizione dell'uomo come *homo faber* (« un ente che fabbrica strumenti e segni »<sup>2</sup>), l'esaltazione dello spirito « critico » (« io non ti credo: provamelo »), la mondanizzazione di ogni attività spirituale, il processo di autonomizzazione di ogni disciplina, il rifiuto del « mito » del peccato originale, la deduzione del valore dal fatto, la storicizzazione della verità; queste e tante altre categorie mentali dell'uomo borghese altro non sono che la giustificazione ideologica di interessi economico-sociali (*Interessenideologie*). Ma l'indagine di Scheler non si limita a definire e smascherare l'ideologia borghese e quella proletaria. Dato che la dinamica sociologica è sempre caratterizzata da una lotta per la conquista della supremazia da parte della classe inferiore (*Unterklasse*) contro la classe superiore (*Oberklasse*), è possibile definire, secondo il metodo del « tipo ideale », i modi di pensare formali determinati dalla classe (*klassenmässig bestimmten forma-*

1. Per la critica di SCHELER alla legge dei tre stadi di Comte cfr. il breve scritto *Ueber die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*, in *Schriften*, cit., pp. 27-35.

2. « Ein Wesen, das Werkzeuge und Zeichen verfertigt ».

*len Denkart*). Nel contrasto tra classe inferiore e classe superiore (inutile avvertire che i termini 'inferiore' e 'superiore' non implicano alcun giudizio di valore, in quanto la classe inferiore diviene superiore non appena ha conquistato il potere) vengono contrapposti: il prospettivismo al retrospettivismo dei valori; l'accentuazione del divenire all'accentuazione dell'essere; l'interpretazione meccanicistica del mondo all'interpretazione teleologica; il realismo all'idealismo; il materialismo-empirismo-pragmatismo allo spiritualismo-razionalismo-intellettualismo; l'ottimismo per il futuro e il pessimismo per il passato all'ottimismo per il passato e al pessimismo per il futuro; una logica dialettica ad una logica fondata sull'identità; l'accentuazione delle influenze ambientali rispetto alle influenze ereditarie.

28. Ora, come la critica del pregiudizio etnocentrico costituiva il presupposto preliminare per la fondazione di una cultura economica integrata, così la critica dell'ideologia rappresenta la necessaria *pars destruens* per la successiva costruzione di una visione scientifica e oggettiva del divenire sociale: il riconoscimento dell'inevitabilità del condizionamento sociale del sapere conduce al superamento del condizionamento stesso ed alla enunciazione di categorie spirituali immuni da questo condizionamento (« disideologizzate »). E ciò è possibile in quanto il *condizionamento* non è un *determinismo* causale, ma una possibilità definita statisticamente secondo la « legge del grande numero »: contrariamente a quanto ritiene l'interpretazione materialistico-storica, il condizionamento ideologico del pensiero è una possibilità, assai probabile, ma non necessariamente determinante (altrimenti, come spiegare il « paradosso » di un Marx borghese, che rinuncia, insieme con l'ideologia borghese, a tutti gli interessi del suo ceto, per farsi apostolo di una redenzione non tanto proletaria, quanto piuttosto universalmente umana?). È per questo che Scheler fonda la speranza tipica di tutti i sociologi del sapere e critici della ideologia: il superamento dell'ideologismo e la soluzione oggettivo-scientifica dei conflitti sociali per opera di una « intelligenza » socialmente sganciata (la « *freischwebende Intelligenz* » di Mannheim) e pertanto immune da condizionamenti ideologici.

29. La problematica scheleriana intorno al condizionamento sociale del sapere offre suggestioni fertili agli studiosi successivi. È vero che essa permane in una tensione esigenziale, più che raggiunga risultati conclusivi: né Scheler poté, per l'imatura morte, pervenire a sintesi vaste. Come assai giustamente si è espresso Karl Mannheim, « il risultato di tutto questo lavoro di Scheler fu un grandioso abbozzo sistematico, pieno di profonde intuizioni, ma privo di un effettivo metodo di indagine che fosse conveniente per le scienze morali, sociologicamente orientate ». <sup>1</sup> Ma le intuizioni scheleriane mostrano la loro fertilità negli svolgimenti che i principali sociologi del sapere ne hanno tratto e consentono di riconoscere la validità dell'affermazione di George Gurvitch: « Il contributo di Max Scheler ci sembra sia stato il più fecondo e il più originale... Egli è pervenuto a due scoperte fondamentali per ogni sociologia del conoscere: *la molteplicità dei tipi di conoscenza*, le cui accentuazioni variano in funzione della realtà sociale, e *la diversa intensità che lega questi tipi di conoscenza con le strutture sociali* ». <sup>2</sup> Certo Scheler non può pretendere una assoluta originalità; molti scrittori di scienza politica e sociale hanno intuito, prima di lui, quel condizionamento del sapere per opera della società, in cui consiste la scoperta essenziale della *Wissenssoziologie*. Eppure, crediamo, pur riconoscendo a molti studiosi il merito di precursori, essi non hanno mai sistemato le loro pur valide intuizioni in un sistema coerente e consapevole, anche se intenzionale e abbozzato come quello di Scheler: un breve riferimento a quella che potremmo chiamare la preistoria della sociologia del sapere servirà a mostrare da un lato la piena consapevolezza scheleriana di portare alla luce un frutto maturato per tutto il pensiero moderno, dall'altro l'effettiva novità che il metodo fenomenologico scheleriano consente di conquistare.

1. K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929; l'edizione tedesca fu rielaborata e aumentata nell'edizione inglese, London-New York 1936; noi cit. dalla tr. it., Bologna 1957, p. 313.

2. G. GURVITCH, *Problèmes de la sociologie de la connaissance*, nel *Traité de sociologie*, publié sous la direction de G. GURVITCH, II vol. p. 112.

30. Precorrimenti della *Wissenssoziologie* sono stati ritrovati già in età rinascimentale. È Mannheim che ricorda il proverbio citato da Machiavelli nei *Discorsi*: « costoro hanno un animo in piazza e un altro in palazzo »;<sup>1</sup> dove, tuttavia, il Segretario fiorentino si limita forse a sottolineare la falsità dell'uomo. In un certo senso Bacone può essere annoverato tra i precursori, per la sua dottrina degli *idola* in generale e degli *idola fori* in particolare: « Vi sono poi gli idoli che derivano quasi da un contratto e dalle reciproche relazioni del genere umano: li chiamiamo *idoli del mercato* a causa del commercio e del consorzio degli uomini. Gli uomini infatti si associano per mezzo dei discorsi, ma i nomi vengono imposti secondo la comprensione del volgo e tale errata e inopportuna imposizione ingombra in molti modi l'intelletto ».<sup>2</sup> Si tratta, ovviamente, di consapevolezze parziali, ma largamente diffuse in tutte le correnti del pensiero moderno. Si pensi ad una affermazione come questa del Malebranche, nella quale la consapevolezza del condizionamento sociale del sapere, anche se introdotta per finalità moralistiche, non è perciò meno chiara e decisa: « Il y a un très grand nombre de différentes conditions, de différents emplois, de différentes charges, de différentes communautés. Ces différences font que presque tous les hommes agissent pour des desseins tout différents, et qu'ils raisonnent sur de différents principes »;<sup>3</sup> si pensi, ancora, alle osservazioni di Pascal sul rapporto tra 'justice' e 'force', in cui si può vedere una anticipazione del rapporto dialettico tra fattori ideali e reali enunciato da Scheler: « È giusto che ciò che è giusto sia seguito, è necessario che ciò che è il più forte sia seguito. La giustizia senza la forza è impotente: la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza la forza è contraddetta, in quanto vi sono sempre i cattivi; la forza senza la giustizia è accusata. Bisogna dunque mettere insieme la giustizia e la forza; per fare in tal modo che ciò

1. K. MANNHEIM, *Ideologia*, cit., p. 64; N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 47.

2. F. BACONE, *Novum Organum*, I, 43; tr. di P. ROSSI nel vol. *Il pensiero di Francis Bacon*, Torino 1958, p. 116.

3. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la Vérité*, II, 3; ed. GENEVIÈVE LEWIS, Parigi 1946, voll. 3 (vol. I, pp. 147-8).

che è giusto sia forte, o che ciò che è forte sia giusto »;<sup>1</sup> anche la nota dottrina della « mensonge sacerdotal », infine, elaborata dal Voltaire, costituisce un palese precorrimento della critica dell'ideologia.<sup>2</sup>

31. In età illuministica la consapevolezza della *Seinsverbundenheit des Wissens* si accentua e diviene quasi una costante comune a tutti gli scrittori dell'epoca, anche se è pur sempre il procedimento inverso che viene maggiormente accentuato. L'opera principale del Montesquieu: *L'Esprit des lois* (1748) indica chiaramente nel sottotitolo la consapevolezza del condizionamento sociale del pensiero: « Del rapporto che le leggi debbono avere con la costituzioni di ogni governo, coi costumi, col clima, con la popolazione, con la religione e il commercio ».<sup>3</sup> L'affermazione montesquieuiana dell'influenza fisico-ambientale sulle istituzioni anticipa la sociologia del sapere. Una analoga anticipazione è dato ritrovare nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), nel quale il Condorcet stabilisce una corrispondenza esatta tra la struttura sociale ed i generi di conoscenza, definendo dieci epoche percorse dal progresso fatale ed irreversibile della umanità. Anche il Saint-Simon, che pure si oppone all'assolutismo razionalistico di Condorcet, afferma l'esistenza di una corrispondenza costante tra idee ed istituzioni sociali: in particolare egli sottolinea la conformità di regime militare e conoscenza teologica, di regime industriale e conoscenza tecnico-scientifica — una dottrina, questa, che verrà largamente ripresa dai filosofi positivi.<sup>4</sup>

32. Un precorrimento evidente e deciso della *Wissenssoziologie* è dato ritrovare nella « lois des trois états » di Augusto

1. B. PASCAL, *Pensée* 298 Br.

2. Cfr. del VOLTAIRE soprattutto il trattato *De la tolerance* ed il *Dictionnaire philosophique*, entrambi nella tr. it. degli *Scritti filosofici*, a cura di P. SERINI, Bari 1962, voll. 2.

3. *Lo spirito delle leggi* di MONTESQUIEU è stato tr. in it. da S. COTTA, voll. 2, Torino 1952; il COTTA è pure autore di una sollecitante monografia: *Montesquieu e la scienza della società*, Torino 1953.

4. Basti pensare alla corrispondenza stabilita da SPENCER (*Introduzione alla sociologia*, tr. it., Padova 1922) tra potere statale e regime militare; tra indipendenza individuale e regime industriale. Del SAINT-SIMON cfr. *La science de l'homme*, Paris 1813.



Comte. Ai tre « stadi » dell'umanità — teologico o fittizio, metafisico o astratto, positivo o scientifico — corrisponde la prevalenza di un certo ceto sociale: militari, giuristi, industriali. Comte è consapevole del carattere ideologico delle varie visioni della realtà, ma è anche convinto che il periodo positivo segna la fine dell'ideologia ed il trionfo della scienza. Questa consapevolezza del condizionamento sociale del pensiero viene così largamente inficiata dal dogmatismo, in quanto il terzo periodo, proclamato superiore a tutti gli altri, si emancipa dal condizionamento sociale e raggiunge una oggettiva e scientifica visione della realtà.<sup>1</sup> Una consapevolezza più concreta è invece in Emilio Durkheim, la cui opera è tutta volta all'enunciazione di una « teoria sociologica della conoscenza ».<sup>2</sup> Ogni sistema categoriale, anche in quelle idee — come quelle di 'spazio' e di 'tempo' — che sembrano più « pure », è condizionato sociologicamente: « esse [le categorie] sono sociali in un altro senso e, per così dire, in secondo grado. Non soltanto esse derivano dalla società, ma le cose stesse che esprimono sono sociali. Non soltanto la società le ha istituite, ma il loro contenuto è costituito da aspetti diversi dell'essere sociale ».<sup>3</sup> Sarebbe facile mostrare quanto dogmatismo assolutistico gravi sulle affermazioni del Durkheim, pel quale la società è un Ente ipostatizzato e trascendente — è nota la formula durkheimiana: « Les individus écartés, reste la société » —, è l'unica fonte dei valori; sarebbe però anche ingiusto non sottolineare come, nonostante queste greve ipotesi sociologistica, il contributo del Durkheim quale precorritore della *Wissenssoziologie* è veramente notevole. I continuatori dell'opera del Durkheim hanno svolto importanti indagini partendo dalle sue premesse: si pensi ai molti lavori di Lucien Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva, volti a mostrare come alla diversa struttura sociale (quella « primitiva » e quella « civilizzata ») corrisponda una diversa legge gnoseologica, che è quella della « partecipazione mistica » nelle civiltà arcaiche e

1. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, I.

2. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi 1912; tr. it., Milano 1963, p. 20.

3. E. DURKHEIM, *ivi*, p. 480.

quella della « connessione causale » nelle civiltà evolute,<sup>1</sup> si pensi alle magistrali analisi di Marcel Granet sulla civiltà cinese;<sup>2</sup> o agli studi di Marcel Mauss sulle categorie mentali dei primitivi, e soprattutto su quello di 'tempo',<sup>3</sup> o, infine, alle ricerche di Maurice Halbwachs sulle strutture ideologiche delle varie classi sociali e sul condizionamento sociale della memoria.<sup>4</sup> Possiamo riassumere l'importante contributo recato dalla scuola francese alla sociologia del sapere con le parole dei Durkheim-Mauss: « perfino idee astratte, quali sono le idee di tempo e di spazio, vengono a trovarsi in ogni momento della loro storia in stretto rapporto con la corrispondente organizzazione sociale ».<sup>5</sup>

33. Nell'ambito della sociologia storicistica tedesca il contributo più fertile alla problematica sociognoseologica venne dalle indagini intorno al rapporto di interazione tra religione e struttura economica condotte da Max Weber. Le sue ricerche, che dovevano essere rivolte allo studio di sei grandi religioni (confucianesimo, buddismo, induismo, giudaismo, cristianesimo primitivo e islamismo), non poterono essere condotte a compimento; ma le parti terminate, e soprattutto quella relativa a *L'etica pro-*

1. L. LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Parigi 1910; *La mentalité primitive*, Parigi 1922; *L'âme primitive*, Parigi 1927 (tr. it., Torino 1948); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Parigi 1931; *La mythologie primitive*, Parigi 1935; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Parigi 1939; *Carnets*, Parigi 1949 (postumi; tr. it., Torino 1952). Il Lévy-Bruhl, pur mantenendosi fedele alla contrapposizione tra mentalità primitiva e mentalità civilizzata, ha reso questa distinzione sempre più sottile e sfumata (cfr. su ciò le acute osservazioni di G. VAN DER LEEUW all'inizio del suo *De primitieve mensch en de religie*, Groninga 1937; tr. it., Torino 1961, pp. 3-13).

2. M. GRANET, *La civilisation chinoise*, Parigi 1929 (tr. it., Torino 1953); *La pensée chinoise*, Parigi 1934; *La religion des Chinois*, II ed., Parigi 1951.

3. M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Parigi 1950.

4. M. HALBWACHS, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Parigi 1955 (I ed., Bruxelles 1938); *Les cadres sociaux de la mémoire*, Parigi 1925.

5. E. DURKHEIM - M. MAUSS, *De quelques formes primitive de classification* (1901-02), nel vol. di DURKHEIM-HUBERT-MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, Torino 1951, p. 78.

testante e lo spirito del capitalismo,<sup>1</sup> consentono di valutare l'importanza delle sue indagini: volte a mostrare, contro il riduttivismo marxista, la reciproca influenza tra categorie religiose e struttura economica. La sua tesi intorno all'origine dell'*ethos* capitalistico dalla morale calvinista, anche se ha sollecitato numerosi ripensamenti,<sup>2</sup> costituisce un dato fondamentale della sociologia della cultura moderna. Le indagini autonome di Ernst Troeltsch e di Werner Sombart<sup>3</sup> hanno apportato a questa tesi weberiana ulteriori conferme ed ampliamenti. Non si può, poi, tralasciare di ricordare, tra i precursori della sociologia del sapere, un sottile e tormentato pensatore americano: Thorstein Veblen. Egli ha analizzato, con efficacia e larga dottrina, le categorie valutative ed i costumi della « classe agiata » ed ha sottolineato il rapporto di dipendenza della cultura dall'industria in una civiltà opulento-capitalistica.<sup>4</sup>

34. Un contributo non minore all'approfondimento del legame sociale del pensiero ed al disvelamento delle ideologie è stato offerto dalla sociologia « aristocratica » di Nietzsche e Pareto. L'opera di Federico Nietzsche, anche se egli non si avvale certo di una metodologia rigorosamente sociologica, ha sottolineato il condizionamento sociale di molte ideologie. Di grande rilevanza sociologica è stata la sua tesi della derivazione della *Sklavenmoral* cri-

1. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga 1922; tr. in it. la parte relativa a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945 (ora nuova ed. Firenze 1965). Sul Weber: P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1958; F. FERRAROTTI, *Max Weber e il destino della ragione*, Bari 1965.

2. R. H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londra 1926; A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano 1933; *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione del capitalismo*, Milano 1934.

3. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, III ed., Tubinga 1923 (tr. it., Firenze 1941 e 1960, voll. 2); *Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tubinga 1925; W. SOMBART, *Der Moderne Kapitalismus*, voll. 3, Monaco 1902-08 (tr. parziale it., Firenze 1925); *Der Bourgeois*, Monaco 1913 (tr. it., Milano 1950).

4. T. VEBLEN, *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of the Evolution of Institutions*, New York 1899 (tr. it., Torino 1949); *The Higher Learning in America, A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men.*, New York 1918. Cfr. M. VIANELLO, *Thorstein Veblen*, Torino 1961.

stiana dal « Ressentiment »: <sup>1</sup> vero è, come ha mostrato Scheler,<sup>2</sup> che la critica nietzschiana non tocca tanto il genuino cristianesimo, quanto piuttosto la sua degenerazione borghese-socialista; eppure quelle pagine di Nietzsche, come pure quelle in cui vengono contrapposti i « forti » e i « deboli », o le culture « superiori » e « inferiori », risultano di singolare suggestione.<sup>3</sup> Lo ha compreso sottilmente Karl Mannheim: « L'altra [oltre Marx] fonte della moderna teoria dell'ideologia e della sociologia della conoscenza deve essere rintracciata in certi lampi della filosofia di Nietzsche, che unì, alle concrete osservazioni in tale campo, una teoria degli impulsi e una dottrina della conoscenza, assai prossima a quella del pragmatismo. Anch'egli operò, usando come sue principali categorie la prospettiva « aristocratica » e quella « democratica », delle distinzioni sociologiche, a ciascuna delle quali egli attribuì certe forme di pensiero ».<sup>4</sup> Anche Vilfredo Pareto ha fornito alla sociologia del sapere importanti categorie di ricerca: la sua distinzione tra azioni *logiche* e azioni *non-logiche*, fondata sulla relazione mezzo-fine; l'analisi dei *residui* come cause nascoste dell'agire (sentimenti, istinti, interessi, inclinazioni, pregiudizi, ecc.); lo studio delle *derivazioni*, ossia delle giustificazioni razionali dell'agire non razionale; la statica e la dinamica (o circolazione) delle *élites*; la critica appassionata e talvolta paradossale — ma sovente anche oggettivamente profetica — delle degenerazioni del sistema democratico,<sup>5</sup> tutte queste scoperte si comprendono nel loro pieno signifi-

1. Per la critica nietzschiana della « morale-da-schiavi » e dell'« istinto-da-mandra », cfr. soprattutto: *Le genealogia della morale*, I, 10 ss.; ma anche: *Al di là del bene e del male*, V, 186 ss.; *Umano troppo umano*, II, 35 ss.; *Il viandante e la sua ombra*, I, 33-91; II, 18-71; *La gaia scienza*, III. Per la critica degli ideali ascetici, connessi alla democrazia, alla scienza, al femminismo come forme di impotenza, cfr. *La volontà di potenza*, 253-405 (« Critica della morale »); *Ecce homo*, 3 h (in riferimento allo scritto *Le genealogia della morale*). Per il prospettivismo e per il condizionamento « vitale » delle categorie « logiche »: *La volontà di potenza*, 493-522.

2. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Vom Umsturz*, cit., pp. 70-95.

3. Cfr. *La volontà di potenza*, 863-939 (« Der Begriff 'starker und schwacher Mensch' »); *Umano troppo umano*, V, 224-292 (« Anzeichen höherer und niederer Kultur »).

4. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, cit., p. 312.

5. Di V. PARETO cfr. soprattutto il *Trattato di sociologia generale* (1916), nella recente ed., Milano 1964, in 2 voll., che riproduce la II ed. del 1923; ma

ficato alla luce della finalità esplicita della sociologia paretiana: la demistificazione delle ideologie e la fondazione di una scienza sociale realistica e scientifica. Meritano di essere ricordati anche: Gaetano Mosca, per le sue teorie della « classe politica » e della « formula politica »,<sup>1</sup> e Georges Sorel, per la sua critica spietata delle ideologie borghesi (pacifismo, umanitarismo, benessere, democrazia, ecc.).<sup>2</sup> Nel sottolineare il ruolo determinante dell'irrazionalità e dell'istinto per la determinazione delle categorie razionali ed etiche la sociologia « aristocratica » si incontra con il contributo, insostituibile per l'uomo contemporaneo, della psicanalisi di Sigmund Freud.<sup>3</sup>

35. Ma il contributo più notevole fu certamente quello di Karl Marx, sia per l'importanza del pensatore, sia per la rilevanza assunta dal marxismo nel contesto della storia contemporanea: « il marxismo è il centro di agitazione della *Wissenssoziologie* ». <sup>4</sup> Secondo i criteri del materialismo storico, o, meglio, della concezione economicistica della storia,<sup>5</sup> le categorie mentali sono sempre un

del Pareto v. pure, per la demistificazione delle ideologie, *Les systèmes socialistes* (1902-03), tr. it., Torino 1951; e per l'analisi delle debolezze del sistema democratico: *Trasformazioni della democrazia*, Milano 1921 (nuova ed., Bologna 1965).

1. G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, Torino 1896 (VI ed., Bari 1953).

2. G. SOREL, *Réflexion sur la violence*, Parigi 1906; tr. it., Bari 1926.

3. Psicanalisi e sociologia si sono oggi incontrate, dando luogo a fertili risultati: cfr. R. BASTIDE, *Sociologie et psychanalyse*, Parigi 1950 (dello stesso BASTIDE, in forma più concisa, alle pp. 402-20 del II vol. del cit. *Traité de sociologie* a cura di G. GURVITCH). Assai interessanti le indagini di E. FROMM, *The Sane Society*, New York 1955 (tr. it., col titolo: *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano 1960); *Escape from Freedom*, New York 1941 (tr. it., Milano 1963). Di D. RIESMAN, *The Lonely Crowd*, New York 1953 (tr. it., Bologna 1956). Di H. MARCUSE, *Eros and Civilization*, New York 1962 (tr. it., Torino 1964). Assai interessanti sono i metodi di cura di terapia-di-gruppo, fra i quali prevale il « psicodramma »: cfr. J. L. MORENO, *Who shall survive?* (1934), tr. it., col titolo *Principi di sociometria, di psicoterapia di gruppo e sociodramma*, Milano 1964. Per una presa di coscienza dello « status » della questione, cfr. W. HERBERG, *Freud, i revisionisti e la realtà sociale*, nel vol. di VV. AA., *Freud e il XX secolo*, a cura di B. Nelson, Milano 1962.

4. R. K. MERTON, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 654.

5. È oggi un dato acquisito dalla storiografia intorno al marxismo l'impossibilità di applicare ad esso categorie come quelle di 'materialismo' e 'determinismo'. Per un chiarimento in proposito rinviamo alle sottili pagine di J. A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londra 1954; tr. it., Milano

riflesso sovrastrutturale della situazione economico-socio-politica: non esiste un insieme di categorie assolute o eterne, corrispondenti alla cosiddetta (feuerbachiana) natura umana in generale (l'individuo « singolo », « astratto » delle *Glosse* 6 e 7). Marx lo afferma chiaramente: « le vostre idee stesse (di libertà, cultura, diritto e così via) sono prodotti dei rapporti borghesi di produzione e di proprietà, come il vostro diritto è soltanto la volontà della vostra classe elevata a legge, volontà il cui contenuto è dato nelle condizioni materiali di esistenza della vostra classe... anche le idee, le opinioni e i concetti, insomma, anche la coscienza degli uomini cambia col cambiar delle loro condizioni di vita, delle loro relazioni sociali, della loro esistenza sociale », <sup>1</sup> e ancor più perentoriamente lo afferma Engels: « gli uomini, consapevolmente o inconsapevolmente, in ultima analisi traggono la loro condizione di classe, dai rapporti economici in cui producono e scambiano ». <sup>2</sup> L'ideologia è la mistificazione, sovente operata inconsapevolmente ma sempre frutto della *falsches Bewusstsein*, di una certa struttura economica di sfruttamento e di alienazione; l'ideologia è alienazione essa stessa, in quanto allontana l'uomo dalla coscienza della verità, nascosta dietro la mistificazione di classe: « L'ideologia è un processo che viene bensì compiuto dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute, altrimenti non si tratterebbe di un pro-

1964 (soprattutto le pp. 9-19). Vi sono numerose lettere di ENGELS volte a mostrare l'errore di una interpretazione 'materialistica' del materialismo storico; cfr. soprattutto quelle a G. Bloch (del 21-9-1890), a C. Schmidt (del 5-8-1890) e a H. Starkenburg (del 25-1-1894), dalla quale citiamo questo illuminante passo: « Lo sviluppo politico, giuridico, religioso, filosofico, letterario, artistico, ecc., si fonda sullo sviluppo economico. Ma tutti questi elementi reagiscono l'uno sull'altro e anche sulla struttura economica. Non è che la base economica sia la causa e l'unico elemento attivo, mentre tutto il resto avrebbe semplicemente un ruolo passivo. Esiste, piuttosto, un'interazione sulla base della necessità economica, che alla fine si afferma sempre ». Cfr. pure: A. CUVILLIER, *Introduction à la sociologie*, Parigi 1936 (V ed., 1954); tr. it., Roma 1963 (soprattutto le pp. 78-91). Il CUVILLIER è pure autore di un pregevole *Manuel de sociologie*, Parigi 1962-63, voll. 2; la parte relativa alla *Wissenssoziologie* sarà contenuta nel III vol.

1. MARX - ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, tr. it., Bari 1961, pp. 92, 95.

2. F. ENGELS, *Antidübring*, tr. it., Roma 1956, p. 105.

cesso ideologico. Egli s'immagina dunque delle forze motrici false o apparenti ».<sup>1</sup>

36. La stessa critica marxista della religione, riassunta nella celebre definizione « oppio dei popoli », rientra in questa consapevolezza del carattere meramente ideologico del pensiero in una società divisa in classi: « la religione è la coscienza di sé o il sentimento di sé dell'uomo che non è ancora giunto al dominio di se stesso o che l'ha nuovamente perduto ».<sup>2</sup> Se l'uomo è alienato, l'uomo non può pensare la verità: la sua coscienza, in quanto « prodotto sociale »,<sup>3</sup> è sempre una falsa coscienza. Anche lo studio della sociologia economica, condotto da Marx soprattutto nel *Capitale*, si inserisce largamente nell'orientamento della *Wissenssoziologie*. Quelle leggi economiche, che la scuola classica aveva ipostatizzato a schemi eterni e immutabili, vengono invece mostrate nel loro carattere relativo ad una certa struttura sociale. Lasciamolo dire a Talcott Parsons: « Ciò che differenzia Marx dagli economisti classici è questo: in primo luogo, egli spostò la attenzione dal processo razionale alla situazione che ne determina il corso; secondariamente, grazie all'elemento dinamico fornito dal concetto del conflitto di classe, egli comprese ciò che era sfuggito agli economisti classici e cioè che il carattere fondamentale di queste situazioni è soggetto a un processo di modificazione: in questo modo introdusse un elemento di relativismo storico di primaria importanza ».<sup>4</sup>

37. Ma l'ideologia scomparirà anch'essa, non appena cesseranno quelle condizioni che la determinano: nell'*umanità asso-*

1. F. ENGELS, Lettera a F. Mehring, del 14-7-1893 (cit. da S. F. ROMANO nella sua *Antologia: Il Pensiero di C. Marx e F. Engels*, Firenze 1951, p. 149). Pagine interessanti sul concetto marxista di ideologia sono contenute in: M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana, II: La genesi del materialismo storico*, Roma 1963, soprattutto alle pp. 637 ss. Cfr. anche: H.-J. LIEBER, *Wissens und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*, Tubinga 1952 (soprattutto le pp. 23-55).

2. K. MARX, *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), nella cit. *Antologia* del ROMANO, p. 32.

3. K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, tr. it., Roma 1958, p. 27.

4. T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 608.

ciata, cui la dialettica storica giunge col prodigioso salto nella libertà, l'ideologia, tipica della *preistoria* del genere umano, cessa per lasciare il campo alla verità scientifico-sociale, molla del progresso della *storia* nuova dell'umanità redenta, in una società in cui « il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti ».<sup>1</sup> Un sogno chiliastico-perfettistico così utopista e acritico, che elimina la sociologia del sapere nel momento stesso in cui ne riconosce la necessità unicamente all'interno della « partitarietà della filosofia »,<sup>2</sup> non è solo la conseguenza del messianismo-mondano marxista, ma scaturisce anche dall'intendimento parziale e ideologico del termine 'ideologia', che viene esteso a tutte le classi sociali, ma non al proletariato. È per questo che l'importante contributo del marxismo alla sociologia del sapere è stato parziale: « nel pensiero di Marx la dicotomia è ingegnosamente coperta dal postulato che vi sia una classe i cui interessi particolari non conducono a un quadro distorto della realtà, ma a uno veritiero, una classe in cui la visione ideologica coincide con quella realistica, la determinazione da parte dei desideri con quella operata dai fatti... La visione del mondo proletario è un'ideologia non meno di quanto lo è quella borghese, né una soluzione al livello più alto, quello ontologico, perché la sua ontologia assolutizza ciò che nella più intima essenza assoluto non è, né è per sempre immutabile, ma anzi muta continuamente, e cioè la storia ».<sup>3</sup> La sociologia del sapere, mentre trae dall'esperienza marxista importanti stimoli e suggestioni, dirige la dottrina dell'ideologia contro il marxismo stesso. L'avversione della storiografia ufficiale marxista contro la *Wissenssoziologie* — qualificata come « sublimazione psicologica dell'irrazionalismo », « vuota e semplice demagogia al servizio dell'imperialismo », « ideologia della capitolazione inerme di fronte a un'ondata reazionaria », etc., etc.,<sup>4</sup> — si intende solo se illuminata dal risentimento di una ideologia assolutistica nei confronti di chi intende smascherare tutte le ideologie.

1. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto*, cit., p. 101.

2. La tesi della « partitarietà della filosofia » è stata enunciata da LENIN; cfr. *Opere*, I, II ed., Mosca 1934, p. 276.

3. W. STARK, *Sociologia della conoscenza*, cit., pp. 128, 245.

4. G. LUKACS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlino 1955; tr. it., Torino 1959, pp. 647, 649.

38. La sociologia del sapere, quale giunge a piena consapevolezza nei *Probleme einer Soziologie des Wissens* di Max Scheler, risponde dunque ad una diffusa esigenza del pensiero moderno. I molti precorriti e le frequenti anticipazioni, che abbiamo cercato di indicare, mostrano come la consapevolezza del condizionamento sociale delle categorie spirituali — « *cultural conditioning of all forms of mental creativity* », per dirla con Sorokin<sup>1</sup> — sia una struttura necessaria della cultura del nostro secolo.<sup>2</sup> Ora non solo l'importanza di Scheler risalta con evidenza dal confronto con la sociologia precedente, ma un breve riferimento agli svolgimenti ottenuti dalla *Wissenssoziologie* dopo la morte del fondatore possono — crediamo — indicare la fertilità delle sue intuizioni. In questo senso si può affermare che i *Probleme* rappresentano uno dei contributi più originali, pur nella loro incompiutezza e provvisorietà, alla cultura sociologica del Novecento. Vero è, come quasi tutti i sociologi del sapere hanno sottolineato, che Scheler cerca di accordare — non sempre in maniera convincente — il riconoscimento perentorio della relatività delle strutture-del-sapere con la non meno decisa affermazione dell'assolutezza e dell'apriorità dei valori e della gerarchia-dei-valori; onde taluni, come Mannheim e Gurvitch, cercheranno di accentuare l'aspetto relativistico considerando l'ammissione dell'assolutezza dei valori come un residuo dogmatico di « platonismo cattolicizzante »,<sup>3</sup> altri, invece, come Sorokin e Stark, cercheranno di mostrare la equili-

1. P. SOROKIN, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Londra 1952, p. 306.

2. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, cit., p. 51: « La sociologia della conoscenza rappresenta, in questo senso, la delucidazione sistematica di quello stato di dubbio che nella vita sociale si presenta come insicurezza ed incertezza ».

3. K. MANNHEIM, *ivi*, p. 300: « La sociologia della conoscenza riguarda l'atto cognitivo, insieme con i modelli cui aspira, nella sua vera consistenza esistenziale, non come l'affiggersi nelle « eterne » verità, nascente da un'esigenza puramente teoretica e contemplativa o come la partecipazione ad esse (anche Scheler pensò in questo modo), bensì come uno strumento per controllare le situazioni vitali che emergono in certe condizioni »; G. GURVITCH, *Sociologie de la connaissance*, cit., p. 114: « C'est là une des limites de la sociologie de la connaissance de Scheler, qui la réduit finalement à l'humble rôle de servante de la philosophie et de l'immobilisme, comme au Moyen Age la philosophie devint l'*ancilla theologiae* ».

brata composibilità del relativismo socioculturale e del dogmatismo assiologico.<sup>1</sup> Crediamo che un riferimento ai due principali di essi — Mannheim e Sorokin — possa indicare la duplice possibilità di sviluppo cui la sociologia del sapere è andata incontro nel breve corso della sua storia recente.

39. Il fertile contributo di Karl Mannheim alla *Wissenssoziologie* è affidato soprattutto ai tre libri essenziali: *Ideologia e Utopia*, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, *Diagnosi del nostro tempo*.<sup>2</sup> La loro lettura indica chiaramente quali siano i principali « autori » della sociologia (che sovente è anche qualcosa di più) manheimiana: Scheler, Hegel, Marx e Dewey. Mannheim ha piena consapevolezza del carattere « critico » del nostro tempo, in cui avviene il passaggio difficile e contrastato da una struttura sociale « liberista » ad una struttura « pianificata »: <sup>3</sup> tale processo è irreversibile, ma può essere fonte di schiavitù immensa per l'uomo, dato che l'uso contemporaneo della tecnica e della burocrazia può favorire — come di fatto è catastroficamente avvenuto nei regimi dittatoriali di Stalin, Mussolini e Hitler — la pianificazione razionale, efficiente ed invincibile della violenza e del genocidio. Questo pericolo, che le recenti invenzioni nucleari hanno

1. P. SOROKIN, *La mia filosofia è l'integralismo*, nel vol. di VV. AA., *Questa è la mia filosofia*, a cura di W. BERNETT, tr. it., Milano 1959, pp. 246-57: « La principale missione storica dell'umanità risiede in una libera creazione, accumulazione, raffinamento e attualizzazione della Verità, della Bellezza e della Bontà nella natura dell'uomo stesso » (p. 251) W. STARK, *Sociologia della conoscenza*, cit., p. 422: « le idee preesistenti e indipendenti, da cui le società e i movimenti sociali scelgono le fedi che loro si adattano, formano un regno ontologico di verità a sè stante, al di là dello schermo dello spazio e del tempo »; Stark intende, con la sua teoria *metettica*, unire l'approccio platonista e l'approccio pragmatista.

2. Assai importanti sono pure i « saggi » di Mannheim: *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra 1952 (contiene, pp. 1-32, un chiaro saggio introduttivo di P. KECSKEMETI, che delinea l'evoluzione spirituale di Mannheim); *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londra, 1953; *Essays on the Sociology of Culture*, Londra 1956.

3. K. MANNHEIM, *Diagnosis of our Time*, Londra 1944; tr. it., Milano 1951, p. 13: « Viviamo in un'età di transizione dal *laissez-faire* ad una società pianificata. La futura società pianificata può assumere una di queste forme: sarà governata o da una minoranza nei termini di una dittatura o da una nuova forma di governo il quale, nonostante il suo aumentato potere, sarà ancora controllato democraticamente ».

rivelato in tutta la sua gravità, potrà essere eliminato solo mediante la costruzione di una società pianificata, in cui l'uso sistematico e scientifico di tecniche razionali riesca a dominare e controllare le tendenze irrazionali latenti. Una pianificazione siffatta non distrugge, ma rende possibile la responsabilità e la scelta: ché, di fronte all'inarrestabile progresso tecnico, ogni rivolta romantica in nome dei « valori eterni » o dell'« umanesimo perenne » non solo risulta inutile, ma altresì controproducente. Forse la tecnica è un peso demoniaco, ma — proprio per questo! — non è dato gettarlo: « l'ordinamento sociale contemporaneo è destinato a rovinare, se il controllo razionale della società ed il dominio dell'individuo sui propri impulsi non si tengono al passo con il progresso della tecnica ».<sup>1</sup> Dominare la tecnica, ossia una « pianificazione per la libertà »: « un nuovo stadio nella storia della società industriale, che elimina tutti quegli elementi che determinano il caos nel liberalismo *laissez-faire*, senza nello stesso tempo abolire le grandi conquiste della libertà e del controllo democratico ».<sup>2</sup>

40. Non è questo il luogo per sottoporre ad analisi critica la soluzione politico-sociale prospettata dal Mannheim, in cui sarebbe facile ritrovare alcune stimate dell'utopia razionalistica,<sup>3</sup> ma nella quale non si può non sentire un potente impegno etico, che rende fertili anche le sue proposte più irrealizzabili.<sup>4</sup> Assai più utile risulta sottolineare il suo contributo allo svolgimento della *Wissenssoziologie*, la cui affermazione fondamentale viene così riassunta

1. K. MANNHEIM, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leida 1935; sull'ed. inglese, Londra, 1954, è condotta la tr. it., Milano 1959, p. 38.

2. K. MANNHEIM, *Diagnosis*, cit., p. 79.

3. Una utopia, del resto, sempre assai critica, dato che il Mannheim è assai consapevole dell'« effetto paralizzante della razionalizzazione funzionale sulla capacità di giudizio razionale » (*L'uomo e la società*, cit., p. 55).

4. A. SANTUCCI, nella sua *Introduzione* alla tr. it. di *Ideologia e utopia*, rimprovera a Mannheim una certa confusione tra « linguaggio scientifico » e « linguaggio prescrittivo » (p. XXXIX). A noi pare, invece, che tale « confusione » sia proprio la prova dell'impegno antropologico del Mannheim; condividiamo qui l'affermazione di J. J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance*, Lovanio 1949, p. 127: « Il sistema di Mannheim sembra smentire coloro che affermano che sociologia e filosofia della conoscenza si muovono su piani completamente separati ». Del SANTUCCI cfr. pure: *Forme e significati dell'utopia in K. Mannheim*, nel vol. di VV. AA., *Filosofia e sociologia*, Bologna 1954; K. Mannheim e la *sociologia americana*, ne « Il mulino », 1955, n. 50.

dal Mannheim: « non esiste il pensiero “come tale” »;<sup>1</sup> il pensiero non è eternamente lo stesso, ma muta col mutare delle strutture sociali: « non solo il contenuto del pensiero muta, ma anche la sua struttura categoriale ».<sup>2</sup> Questo *Fundamentalsatz* viene soprattutto applicato dal Mannheim ad un esame del contrasto tra ideologia e utopia. Per 'ideologia' si intende quel complesso di sovrastrutture mentali con cui un certo ceto maschera e sacralizza i propri interessi-di-ceto; ma l'ideologia, in quanto « falsa coscienza », non è semplicemente un meccanismo psicologico individuale di alterazione cosciente della verità (*concezione parziale dell'ideologia*), ma è soprattutto una inconsapevole distorsione della verità operata dalla struttura sociale sugli individui in essa immersi senza che questi ne abbiano consapevolezza (*concezione totale dell'ideologia*): « La sociologia del sapere non si occupa delle menzogne che nascono da un deliberato sforzo di ingannare, quanto dei differenti modi in cui la realtà si rivela ai soggetti in conseguenza della sua diversa posizione sociale. Infatti, le strutture mentali sono inevitabilmente conformate in maniera differente, a seconda dei vari strati sociali e storici ».<sup>3</sup> Risulta chiaro, in queste definizioni, il carattere conservatore delle ideologie, le quali cercano sempre di giustificare una certa situazione sociale; invece: « una mentalità si dice 'utopica' quando è in contraddizione con l'ordine presente ».<sup>4</sup> L'utopia è un progetto volto a scardinare l'ordine sociale esistente (ad es.: l'idea di 'libertà' per la borghesia; l'idea di 'eguaglianza' per il proletariato).

41. L'analisi condotta dalla *Wissenssoziologie* mannheimiana intorno alla determinazione sociale del pensiero — ideologico o utopico che sia — conduce alla consapevolezza catarchica del carattere relazionale ed interessato di ogni sapere: « Solo quando ci rendiamo conto della parzialità di ogni convinzione, possiamo dire d'essere sulla strada di comprendere la realtà nel suo insieme »<sup>5</sup>

1. K. MANNHEIM, *L'uomo e la società*, cit., p. 142.

2. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, cit., p. 83. Del MANNHEIM è pure tr. in it. la *Systematic Sociology. An Introduction to the Study of Society* (Londra 1957), Milano 1960.

3. *Ivi*, p. 268.

4. *Ivi*, p. 194.

5. *Ivi*, p. 105.

Mannheim è consapevole della insostituibilità di questa scoperta e ritiene tuttavia di poter evitare ogni pericolo relativistico. È nota l'accortezza terminologica con cui egli esprime questa speranza: *relazionismo* non significa *relativismo*. Ogni struttura conoscitiva è relazionata ad una certa situazione storico-sociale; è, questo, un dato indiscutibile della *Wissenssoziologie* e della morfologia delle culture; ma ciò non significa che non esista *nessun* criterio di verità: significa solo che il criterio di verità è relazionale. Solo chi si è trincerato dietro il paravento dei valori assoluti può confondere il relazionismo col relativismo: « Il relazionismo, come noi lo intendiamo, stabilisce che ogni asserzione può essere formulata soltanto relazionalmente. Esso si muta in relativismo solo quando si riporta al vecchio e statico ideale di verità eterne e indipendenti dall'esperienza soggettiva dell'osservatore, e quando viene giudicato da questo punto di vista assoluto ».<sup>1</sup> Il relazionismo (o prospettivismo sociale) rifiuta la fede cieca non meno della disperazione esistenziale: esso coincide con un « sano scetticismo »,<sup>2</sup> che non si limita alla constatazione che « ogni punto di vista è relativo a una particolare situazione »,<sup>3</sup> ma cerca anche l'integrazione dinamica delle diverse *Weltanschauungen* in una « sintesi delle varie prospettive », in cui ciascun punto di vista particolare sia integrato da tutti gli altri particolari punti di vista: « Un'analisi basata sulla sociologia della conoscenza è il primo passo verso una franca discussione, in un'età che, consapevole dell'eterogeneità dei suoi interessi e della fondamentale frammentarietà del pensiero, cerca di conseguire questa unità ad un livello più alto ».<sup>4</sup>

42. Fondare sulla consapevolezza del carattere sociognoseologico del sapere la possibilità di una integrazione culturale: ecco il compito degli intellettuali, la cui capacità di liberazione dalle

1. *Ivi*, p. 303. Secondo W. STARK, *Sociologia della conoscenza*, cit., pp. 435-6: « Lo Ziegenfuss non è affatto troppo duro quando dice che tutta la distinzione di Mannheim tra relazionismo e relativismo non è altro che un 'gioco di parole' ».

2. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, cit., p. 98.

3. *Ivi*, p. 90.

4. *Ivi*, p. 288.

concezioni parziale e totale dell'ideologia è legata alla loro intima estraneità dagli interessi delle classi sociali ed alla loro essenziale unità di educazione. Il « tradimento dei chierici »<sup>1</sup> si compie quando gli intellettuali si impegnano nella difesa di una ideologia; essi devono, invece, divenire « funzionari dell'umanità »:<sup>2</sup> « Due sono le direttive d'azione che gli intellettuali indipendenti hanno seguito per uscire da questa posizione mediana: la prima implica l'affiliazione volontaria ad una delle diverse classi in lotta; la seconda comporta l'esame dei propri fini sociali e la necessità di compiere la propria missione, quali avvocati destinati a tutelare gli interessi spirituali di tutta l'umanità ».<sup>3</sup> È noto come questa dottrina dell'imparzialità degli intellettuali, per la quale Mannheim è largamente debitore ai Weber, a Scheler e Pareto,<sup>4</sup> sia stata uno degli argomenti di maggiore discussione ed abbia suscitato notevoli perplessità.<sup>5</sup>

43. Anche Mannheim rifiuta il mito della sociologia neutra, così come rifiuta l'indiscriminata trasposizione nelle scienze sociali dei metodi meccanico-formali in uso nelle scienze naturali; così facendo, infatti, la ricerca diviene descrittiva priva di significato:

1. J. BENDA, *La trahison des clercs*, Parigi 1927 (tr. it., Milano 1947): opera cit. dal MANNHEIM stesso (*L'uomo*, etc., cit., p. 76).

2. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aia 1954; tr. it., Milano 1961, p. 46.

3. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, cit., p. 158.

4. Cfr.: M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf e Politik als Beruf* (1919), tr. it., col titolo: *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1948; assai interessante è un esame del concetto weberiano di « *Wertfreiheit* », quale norma metodologica per garantire l'oggettività e la serietà della ricerca, senza tuttavia escludere un riferimento al valore (« *Wertbeziehung* »): cfr. i saggi tradotti da P. ROSSI sotto il titolo: M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1958 (soprattutto l'ultimo saggio, del 1917: *Der Sinn der « Wertfreiheit » der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*); del WEBER si hanno ora, tr. in it., i 2 voll.: *Economia e società*, Milano 1961. Di ALFRED WEBER (fratello del precedente) v.: *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe 1927; *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*, Monaco 1951.

5. Per le discussioni suscitate da questa dottrina dell'« imparzialità » degli intellettuali indichiamo: in primo luogo FLORIAN ZNANIECKI col suo *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York 1940; inoltre: STANISLAV WARYNSKI, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, 1944; HANS BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Zurigo 1945; THEODOR GEIGER, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stoccarda 1949.

« le principali asserzioni delle scienze sociali non sono né meccanicistiche né formali; non rappresentano delle correlazioni puramente quantitative, ma piuttosto delle interpretazioni della realtà, in cui facciamo uso degli stessi concetti e modelli che furono creati per i fini pragmatici della vita reale ».<sup>1</sup> Il riferimento al valore è in ogni caso inammissibile, perché la sociologia, nonostante sia certo una scienza empirica metodologicamente autonoma, non può non essere inserita in una ontologia fondamentale, in una antropologia consapevole: « Se la conoscenza empirica non procedesse da un'ontologia sarebbe interamente inconcepibile, in quanto noi possiamo inferire dei significati obiettivi della realtà solo a patto d'esser capaci di porre delle domande intelligenti e rivelatrici ».<sup>2</sup> Questa consapevolezza di una necessaria connessione sociologia-antropologia è tipica di tutti i sistemi sociologici, qualunque sia il loro raggio.<sup>3</sup>

44. È naturale che essa costituisca il punto di partenza della sociologia del sapere di Pitirim Sorokin. Anch'egli si oppone alla

1. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 46-7.

2. *Ivi*, p. 90 n. In un nostro scritto: G. MORRA, *Sociologia moderna e sociologia contemporanea*, in « Atti del XIX Convegno di Gallarate »: *Sociologia e filosofia*, Brescia 1965, pp. 78-89, abbiamo cercato di mostrare come la possibilità di un inserimento della sociologia nell'antropologia sia tutt'uno con la criticità della sociologia contemporanea nei confronti della sociologia moderna, il cui sociologismo pretendeva di fare a meno della filosofia. A quale antropologia intendiamo riferirci viene indicato nel nostro: G. MORRA, *Le grandi linee dell'antropologia filosofica*, nel vol. di VV. AA., *Studio ed insegnamento della filosofia*, I: *I problemi della filosofia*, Roma 1966 (e anche nel cit. *La riscoperta del Sacro*).

3. T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 39: « La distinzione tra scienza da un lato, e tutte le discipline filosofiche dall'altro, è essenziale. Ma non si deve pensare per questo che le due discipline non abbiano significative correlazioni reciproche, e che l'una possa ignorare l'altra... Nell'esperienza umana non esistono compartimenti stagni: la conoscenza razionale è un tutto organico ». Se dal sistema aperto del Parson passiamo alla « middle-range theory » di R. K. MERTON, il riconoscimento della necessità di una integrazione non è meno deciso: « La teoria sociologica deve avanzare su questi piani interconnessi: attraverso teorie speciali adeguate a serie limitate di dati sociali, e attrverso l'evoluzione di teorie speciali » (*Teoria e struttura sociale*, cit., p. 16). Rinviamo alle attente notazioni di F. FERRAROTTI, *La sociologia. Storia, concetti, metodi*, III ed., Roma 1964, pp. 22-4, circa l'evoluzione della ricerca sociologica dalla fase del sociologismo intransigente, alla fase dell'atomizzazione ed alla fase dell'integrazione interdisciplinare.

« cieca trasposizione di termini e formule appartenenti alle scienze naturali nella sociologia e nelle scienze affini »,<sup>1</sup> che conduce alla quantofrenia ed alla testomania, così diffuse nel contesto delle scienze umane contemporanee. C'è qualcosa, nei fenomeni sociali, che non è ridicibile al quantitativo ed al fattuale; questo qualcosa è il « significato », componente immateriale irriducibile al fisico e al vitale: « Sono proprio gli aspetti psicosociali dell'uomo, il suo comportamento significativo, le sue comunicazioni, il suo controllo che non possono essere rivelati né spiegati da una descrizione puramente fisica di alcune delle sue attività fisiche ».<sup>2</sup> E come nei fenomeni sociali v'è un significato, così la straordinaria loro varietà rende le previsioni assai imprecise e meramente probabili. Ciò che il Sorokin intende rivendicare, in un'epoca di banale numerolatria, è il necessario riferimento al valore di ogni indagine sociologica come unico criterio capace di rendere significativi gli stessi risultati della sociologia: « la componente dei valori significativi gioca un ruolo particolarmente importante. La presenza di questa componente nei fenomeni psico-sociali trasforma i rapporti puramente causali in rapporti causali-significativi ».<sup>3</sup>

45. Sorokin non è solo consapevole della necessità di una fondazione antropologica della sociologia: egli scopre pure l'ingenuo inconsapevole dogmatismo di quei sociologi, che negano a parole — e magari in nome di una « rigorosa criticità scientifica » — questa fondazione, mentre in realtà accettano acriticamente quella antropologia sensoriale che è dominante nell'epoca moderna e che si traduce nell'ipostatizzazione della mentalità sensista, riassunta nella grande « scoperta » lockiana del « white paper ». Contro l'assolutizzazione dell'esperienza (sensoriale!), tipica della società moderna, Sorokin rivendica altri tipi di conoscenza: l'esperienza razionale (logico-matematica) e quella intuitiva (superconscia). Questa

1. P. SOROKIN, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, Chicago 1956; tr. it. a cura di S. DE GIACINTO, Firenze 1965, n. 21.

2. *Ivi*, p. 206.

3. *Ivi*, p. 277. Secondo Sorokin, le componenti del fenomeno socio-culturale sono tre: significati, valori, norme. Cfr. *Sociocultural Causality, Space, Time*, Durham 1943, pp. 4-12; *Society, Culture and Personality*, New York - Londra 1947, pp. 41-63.



fondazione antropologica della sociologia sorokiniana, presente come sfondo consapevole in tutte le opere di lui, ha ottenuto una convincente espressione nel breve scritto: *Integralism Is My Philosophy* (1957). L'uomo è un essere integrale, ossia è una sintesi armonica di tre possibilità essenziali: 1) la conoscenza empirica della realtà ottenuta per mezzo degli organi sensoriali e delle loro estensioni tecniche (tele- e micro-scopio); il risultato di questa *empirico-sensory cognition* è la scienza empirica; 2) la conoscenza razionale della realtà ottenuta per mezzo del pensiero logico-matematico; il risultato di questa *rational cognition* è la scienza esatta; 3) la conoscenza intuitiva (o superrazionale) ottenuta per mezzo dell'illuminazione «suprema» o ispirazione «divina»; il risultato di questa *intuitive cognition* sono le supreme realizzazioni della creatività umana: arte, morale, religione. Il Sorokin non si limita a descrivere le tre possibilità della conoscenza, ma richiede una loro armonica e gerarchica integrazione. È, infatti, l'assolutizzazione della conoscenza sensista operata dal mondo borghese-proletario che ha condotto la società contemporanea alla sua grave e terribile crisi,<sup>1</sup> una crisi che non potrà certo essere risolta — come pretendeva il Mannheim — con una pianificazione sociale, ma unicamente con una trasformazione interiore dell'uomo, con un « aumento dell'altruismo, dell'amore creativo non egoistico »,<sup>2</sup>

1. « Nel mio libro *Social and Cultural Dynamics* sono elencate numerose prove a dimostrazione del fatto che il supersistema «sensista» che domina la cultura occidentale è ormai entrato nella fase di disintegrazione. Sulla base di queste prove, mi sono azzardato, verso gli anni venti, a prevedere terribili guerre, rivoluzioni ed anarchie; il completo disfacimento di tutti i valori religiosi, morali, estetici e politici, con il conseguente avvento della forza bruta, sostenuta dalla frode, alla posizione di arbitro supremo nei rapporti individuali e sociali, ondate di distruzione, di bestialità e disumanità; dissoluzione del nucleo familiare e del matrimonio; la volgarizzazione e la decadenza della letteratura, della musica, della pittura e della scultura, fin qui fiorenti; la tendenza sempre più distruttiva delle scoperte e delle invenzioni scientifiche; la crescente meccanizzazione delle ricerche scientifiche, ecc. E predissi anche e sottolineai un aumento del negativismo in generale. In questa fase distruttiva, la mentalità «sensista» diventa sempre di più «patologica», «negativistica» e «sporca». Rende mortali gli immortali, brutta la bellezza, identifica il genio con la pazzia, i santi con i maniaci superstiziosi, i capolavori con i successi di cassetta. In tale cultura la quantità prende il posto della qualità e la tecnica soppianta la creazione; tutti i valori sono travolti dalla melma nauseante delle fogne sociali » (*Mode e utopie*, cit., p. 303).

2. P. SOROKIN, *Integralismo*, etc., cit., pp. 253, 256.

che ha trovato la sua più valida espressione nel *Discorso della Montagna*. Nel tentativo di ottenere questo rinnovamento agapico dell'umanità il Sorokin ha fondato (1949) ad Harvard il *Research Center in Creative Altruisme*.<sup>1</sup>

46. Il contributo più importante di Sorokin alla *Wissenssoziologie*, offerto soprattutto dalle opere *Social and Cultural Dynamics*, *Sociocultural Causality*, *Space, Time e Society*, *Culture and Personality*,<sup>2</sup> consiste nella enunciazione di una successione ciclica di tre supersistemi culturali, caratterizzati dalla prevalenza di una delle tre forme di conoscenza dianzi ricordate: 1) sistema ideazionale (*ideational system*): si fonda sulla consapevolezza che il vero mondo è totalmente trascendente e non è raggiungibile né con i sensi né con la ragione; l'uomo ideazionale restringe al massimo la sua attività mondana e proietta le sue energie psichiche in attività ascetiche di distacco dal mondo (*ideazionalismo ascetico*) o in attività caritative di riforma spirituale (*ideazionalismo attivo*); 2) sistema sensista (*sensate system*): si fonda sulla consapevolezza che non esiste altra realtà oltre la nostra esperienza sensibile; l'uomo sensista accentua al massimo la sua attività mondana, per modificare la natura ai fini di un sempre maggiore benessere: questa modificazione avviene o con la conquista (*sensismo attivo*), o con il vivere alla giornata (*sensismo passivo*), o con l'adattamento (*sensismo cinico*); 3) sistema idealistico (*idealistic system*): cerca un equilibrio tra la realtà sensibile e la soprarazionale; l'uomo idealistico attribuisce il giusto valore al mondo sensibile, ma vede in esso presente il riflesso dell'eterno; l'armonia

1. Cfr. del SOROKIN: *Crisis of Our Age*, New York 1941; *Man and Society in Calamity*, New York 1942; *The Ways and Power of Love*, Boston 1954; *Power and Morality*, Boston 1959.

2. Queste due ultime opere abbiamo già citato. *Social and Cultural Dynamics* comparve in quattro volumi a New York:

I: *Fluctuation of Forms of Art*, 1937;

II: *Fluctuation of Systems of Truth, Ethics and Law*, 1937;

III: *Fluctuations of Social Relationships, War and Revolution*, 1937;

IV: *Basic Problems, Principles and Methods*, 1941.

Il Sorokin ha recentemente curato un « abrégé » di questa grande opera in un solo volume di circa 700 pp.: *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Arts, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Boston 1957.

del suo spirito si traduce in opere armoniche: la politica di Pericle ed il Partenone, la *Summa* di S. Tommaso e le cattedrali medievali. Uno studio della storia della umanità occidentale, condotto anche con l'uso di metodi quantitativo-statistici,<sup>1</sup> conduce il Sorokin a definire questa successione di sistemi: 1) sensista (secc. XII-IX a. C. in Grecia); 2) ideazionale (secc. IX-VI, in Grecia); 3) idealistico sec. V, il secolo di Pericle, in Grecia); 4) sensista (secc. IV a. C. - IV d. C., in Grecia e nell'Impero Romano); 5) ideazionale (secc. IV-XII, o civiltà cristiana medievale); 6) idealistico (secc. XII-XIII, o culmine della scolastica); 7) sensista (dal sec. XIV a oggi).

47. La sociologia del sapere di Sorokin si inserisce in una più vasta considerazione della *mobilità* sociale, nella sua duplice componente della *stratificazione* e dei *movimenti*, cui egli ha dedicato una importante opera<sup>2</sup> nel tentativo di mostrare non solo come questo fenomeno sia caratteristico delle culture tecnologico-megalopolitane, ma anche a quali conseguenze negative esso conduca: disgregazione intellettuale e morale, aumento delle nevropatie e dei suicidi, scetticismo, cinismo e misoneismo nel campo della psicologia individuale; indebolimento della coesione di gruppo, isolamento dell'individuo mascherato da un utopistico e falso cosmopolitismo e collettivismo, mentalità arrivistica nel campo dell'attività sociale: « Le simpatie e le antipatie di una persona mutano ora molto rapidamente. L'antico « odio e vendetta fino alla morte » o l'antica « fedeltà fino alla morte » costituiscono ora fenomeni rari: essi diventano leggende, come il giuramento e il voto di fedeltà del matrimonio. Gli individui « svolazzanti » divengono sempre più volubili nel loro odio e nel loro amore, nella loro solidarietà e nel loro antagonismo. Guai al diplomatico che confidi sinceramente nella promessa di un alleato di stare per sempre al suo fianco in guerra ed in pace! Guai all'individuo che ri-

1. Per un chiarimento critico sopra la metodologia quantitativa del Sorokin, cfr. MAQUET, *Sociologie de la connaissance*, cit., pp. 169 ss.; STARK, *Sociologia della conoscenza*, pp. 359 ss.

2. P. SOROKIN, *Social Mobility*, New York 1927; nella II ed. vi venne aggiunto il V cap. del IV vol. di *Social and Cultural Dynamics*: il titolo venne così modificato: *Social and Cultural Mobility* (ora tr. in it. Milano 1965)

tiene che l'amico gli sarà fedele per sempre! Queste cose non sono più di moda».<sup>1</sup> È questa interpretazione pessimistica che spiace ai sociologi « puri », i quali vedono in essa un residuo di « conservatorismo » e una « posizione filosofica preconcepita »: e pretendono di accettare i fertili risultati delle indagini del Sorokin e a dispetto di questa interpretazione.<sup>2</sup> A noi pare, invece, che proprio questo inserimento in una più vasta concezione antropologica, che pur non toglie nulla alla validità scientifica della metodologia sorokiniana, consenta un intendimento pieno di quel fenomeno sociale, che è sempre — secondo la fertile definizione sorokiniana — una « interazione umana significativa »,<sup>3</sup> e indirizzi, con sensibile accorato *pathos* etico, le ricerche sociologiche a quello che è il loro autentico scopo: l'analisi delle condizioni in cui l'azione morale e sociale deve compiersi per realizzare armonicamente ed integralmente tutte le connaturate finalità del soggetto umano.

48. Gli importanti sviluppi ottenuti dalla sociologia del sapere nel corso di così pochi anni, ma con così significativi risultati, suggeriscono una prima considerazione circa l'utilità che la *Wissenssoziologie* può apportare alla fondazione di una antropologia integrale. Che le categorie mentali del soggetto umano siano condizionate dalla situazione socioculturale in cui egli vive e dalla sua appartenenza ad una certa classe o ceto sociale, è sempre stato implicitamente ammesso da tutti i più importanti antropologi di

1. P. SOROKIN, *La mobilità sociale*, cit., p. 534.

2. È nota la definizione data dal GURVITCH alla *Wissenssoziologie* del Sorokin: « un contismo alla rovescia » (*Sociologie de la connaissance*, cit., p. 115; del GURVITCH cfr. pure l'accusa di « spiritualismo platonizzante » mossa al Sorokin ne *La vocation actuelle de la sociologie*, I, Parigi 1963; tr. it. di S. CERNUSCHI, Bologna 1965, p. 468). Anche A. PAGANI, nella sua *Introduzione* alla tr. it. cit. della *Mobilità sociale*, mostra un vivo disappunto per la visione « conservatrice » del Sorokin; ma si toglie d'impaccio affermando che « questa interpretazione pessimistica non incide sull'analisi scientifica del fenomeno preso in esame, né toglie valore all'opera, che può essere letta mettendo tra parentesi le premesse ideologiche che sembrano condizionare alcune delle sue conclusioni » (p. XXXVIII).

3. P. SOROKIN, *Society, Culture and Personality*, cit., p. 39: « meaningful human interaction ». Sensibili pagine sul Sorokin ha scritto A. M. MOSCHETTI, *L'unità come categoria, II: Situazione e storia*, Milano 1959, pp. 165-217. Nel 1963, Durham, è uscito un volume collaborativo a cura di P. J. ALLEN, *P.A. Sorokin in Review*.

ogni epoca: la sociologia del sapere costituisce la consapevolezza critica e la definizione scientifica di questa confusa intuizione. Essa è una conquista dell'epoca moderna, cui non è possibile rinunciare. Come ha sottolineato Pietro Prini, se v'è un settore in cui la possibilità e l'imprescindibilità di un rapporto di *interplay* tra filosofia e sociologia si mostra in tutta la sua evidenza, questo è appunto la sociologia del sapere.<sup>1</sup> Filosofia e sociologia, un tempo antagoniste ed avversarie nella pretesa di costituire, ciascuna con le sue sole forze, una antropologia totale, riconoscono oggi gli errori passati (i « sociologismi » non meno dei « filosofismi ») e cercano, con sincero spirito di collaborazione, un incontro ed una integrazione. La sociologia non può fare a meno della filosofia, se è vero — come ha potentemente mostrato Talcott Parsons — che « ogni sistema di teoria scientifica implica postulati filosofici »,<sup>2</sup> ma non potrebbe, certo, a sua volta, la filosofia prescindere dai risultati offertile dalla sociologia, se è vero che la filosofia non può non porsi come guida consapevole e critica dell'azione umana, di quell'azione che non si compie in uno sfero etereo e traslucido, ma nell'opaca e caotica realtà di questo « mondo immondo »: « La funzione delle scienze sociali diventa l'accertamento dei limiti obbiettivi, l'illustrazione e l'interpretazione dei termini reali (storici) dell'azione sociale ».<sup>3</sup>

49. L'approccio tra filosofia e sociologia del sapere rientra in quell'integrazione più vasta, che è riconosciuta, oggi, come imprescindibile per la fondazione di una integrale dottrina intorno alla situazione ed al compito dell'uomo. In tale richiamo alla necessità di una integrazione la *Wissenssoziologie* agisce potentemente, distruggendo le utopie razionalistiche e intellettualistiche. Se, infatti, una dottrina filosofica ha preteso di fare a meno di

1. P. PRINI, *Umanesimo programmatico*, Roma 1965, p. 188: « Si è detto giustamente che la « sociologia della conoscenza » è una zona d'incontro diretto della filosofia e della sociologia ». Una riprova dell'influenza esercitata dalla *Wissenssoziologie* sulla storia della filosofia è offerta da due recenti interessanti scritti: P. RICOEUR, *Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie*, nel vol. *Histoire et vérité*, Parigi 1955 (II ed. 1964); P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari 1965.

2. T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 41.

3. F. FERRAROTTI, *La sociologia*, cit., p. 24.

ogni integrazione e di dedurre, anzi, aprioristicamente quelle stesse discipline che devono invece concretizzarla, questa è il razionalismo in tutte le sue forme, fermo ed arroccato nella pretenziosa dimora della totale autonomia dello spirito. Ora non solo la sociologia del sapere, ma tutte le altre discipline cui la filosofia deve volgersi per una integrazione ed incarnazione, hanno messo in crisi questa pretesa: dalla psicanalisi al materialismo storico, dall'analisi del linguaggio alla fenomenologia dell'esperienza religiosa, dall'etnologia alla psicologia comparata, dall'endocrinologia alla morfologia storica. Il condizionamento temporale e sociale dell'uomo è oggi sottolineato e descritto a tal punto, da rendere insostenibili le pretese di ogni intellettualismo gnoseologico e di ogni autonomismo etico: « La raison humaine est un teincture infuse environ de pareil poids à toutes nos opinions et moeurs de quelque forme qu'elles soient; infinie en matiere, infinie en diversité ».<sup>1</sup>

50. Che, tuttavia, una piena consapevolezza sociognoseologica debba condurre — come pure è accaduto — ad una assolutizzazione del relativismo e dell'irrazionalismo come intrascendibili e come definitivamente costitutivi dell'essenza totale dell'uomo non ci pare richiesto necessariamente. Affermare la finitezza dell'ente umano significa pervenire ad una piena consapevolezza della *situazione* dell'uomo, non già definirne compiutamente il *compito*: il quale, anzi, trae proprio da quella consapevolezza il riconoscimento della necessità di superare il piano della insistenza nel finito, per tendere a quello che dell'uomo è l'includibile destino: l'attingimento di una dimensione qualitativamente nuova ed eterna. Che tale attingimento non possa essere colto, nei limiti della esperienza fenomenica, che cifratamente e provvisoriamente, non significa che ogni tensione verso un Principio capace di garantire questa aspirazione debba essere considerato come ingiustificata e meramente soggettiva. In tal senso l'indagine di Scheler è veramente esemplare: questo fondatore della sociologia del sapere, che ha sottolineato con matura consapevolezza il condizio-

1. MONTAIGNE, *Essais*, I, 22: ed. DIDOT, Parigi 1802, vol. I, p. III. Cfr. nel medesimo saggio le acute osservazioni del Montaigne sul gentiluomo che « se mouchoit tousiours de sa main ».

namento storico di ogni attività valutativa del soggetto umano, ha però sempre mantenuto fede alla tesi della assolutezza e della autonomia dei valori, mostrando come il relativismo sociognoseologico, lungi dal contraddire all'assolutismo assiologico, ne sia proprio la garanzia problematica; e che se è deplorabile la pretesa di assolutizzare i beni tipica da molte ideologie sociali o ecclesiastiche (la « filosofia perenne », la « religione della libertà », la « civiltà cristiana », etc., etc.), non meno deleterio è l'assolutismo relativistico, il quale « si basa sempre sulla pretesa di attribuire un carattere assoluto ai valori, che dipendono in realtà dal carattere individuale e dall'ambiente culturale dell'osservatore ». <sup>1</sup> La relatività degli *etbe* non esclude l'assolutezza dei valori, anche se il carattere indefinibile dei valori stessi (*assiologia negativa!*) richiede quell'atteggiamento fenomenologico di umiltà e di comprensione dell'altro-come-altro, che si traduce nella collaborazione delle diverse forme in cui il valore si incarna nelle varie culture (*Kosmopolitismus der Kulturkreise*). <sup>2</sup>

51. Definita entro questi limiti e frenata nelle sue pretese assolutistiche, la sociologia del sapere si rivela come una delle più significative scoperte ai fini della definizione completa dello statuto ontologico dell'uomo. Ché l'uomo del XX secolo, giunto alla conclusione della civiltà della ragione e dell'autonomia, sperimenta come non mai la propria deiezione e la propria fragilità.

1. M. SCHELER, *Formalismus*, cit., p. 318. Del resto la sfera dei valori è infinita e si deve dunque ammettere che ne esistono altri che nessuno ha ancora mai sperimentato: « esiste ancora un numero infinito di valori, che nessuno sinora ha potuto percepire o cogliere » (p. 283). E' naturale, dunque, che nessuna cultura possa esaurire il *Wertreich*: « Il relativismo, che pretende di astrarre i valori dai beni storici e suppone che questi valori siano dei prodotti della storia e del suo movimento, è errato; ma non meno errato fondamentalmente è la supposizione che la ricchezza totale del regno-dei-valori e della gerarchia-dei-valori possa essere data ad un individuo, ad un popolo, ad una nazione o ad una situazione storica » (p. 499).

2. M. SCHELER, *Formalismus*, cit., p. 317: « Per ottenere una adeguata e integrale esperienza vissuta del regno e della gerarchia dei valori, e per ottenere con ciò una rappresentazione del significato morale del mondo, ciò di cui abbiamo essenzialmente bisogno è una cooperazione delle varie forme di ethos nel loro autonomo sviluppo storico ». Cfr., da una angolatura speculativa notevolmente diversa, lo scritto di P. ROSSI, *La filosofia di fronte alla pluralità delle culture*, in « Rivista di filosofia », 1964, pp. 259-81.

La definizione dell'uomo come « microcosmo », <sup>1</sup> o come « humanus deus », <sup>2</sup> o come « magnum miraculum », <sup>3</sup> in cui risuonava, già in epoca rinascimentale, l'orgoglio del nuovo ceto sociale produttivo e lavorativo, suona fessa e stanca all'uomo-indeterminato <sup>4</sup> della nostra generazione. E allora la definizione più valida appare, se mai, quella pascaliana del « monstre incompréhensible »: « description de l'homme: dépendance, désir d'indépendance, besoin. Condition de l'homme: inconstance, ennui, inquiétude ». <sup>5</sup> La sociologia del sapere, con la sua rigorosa coscienza del condizionamento sociale del sapere, con la sua critica radicale della determinazione classista delle ideologie, con il suo perentorio rifiuto del pregiudizio etnocentrico e col suo insistente richiamo ad una integrazione socioculturale, consente di approfondire questa consapevolezza della finitudine costitutiva dell'essente, indirizzando la sua ricerca verso ciò che può rendere meno instabile la sua instabilità, con la sofferta consapevolezza, tuttavia, del carattere provvisorio di ogni risultato raggiunto: « La presumption est nostre maladie naturelle et originelle: La plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures c'est l'homme, et quand et quand la plus orgueilleuse: elle se sent et se veoid logee icy parmy la bourbe et le fient du monde, attachee et clouee à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier estage du logis et le plus esloigné de la voute celeste, avecques les animaux de la pie condition des trois; et se va plantant, par imagination, au dessus du cercle de la lune, et ramenant le ciel sous ses pieds ». <sup>6</sup>

GIANFRANCO MORRA

1. MARSILIO FICINO, *Theologia platonica*, III, 2.

2. NICOLÒ CUSANO, *De coniecturis*, II, 14.

3. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, ed. CICOGNANI, Firenze 1941, p. 4.

4. R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1931-33), Berlino 1952; tr. it. col titolo: *L'uomo senza qualità*, Torino 1957-62, voll. 3.

5. B. PASCAL, *Pensées*, 420, 126-7 (Brunschvicg).

6. MONTAIGNE, *Apologie de Raimond Sebond*, in *Essais*, II, 12; ed. cit. vol. II, p. 156. -