

Karl Mannheim

Ideologia e utopia

Società editrice il Mulino



un nuovo punto di vista, una parte detiene il ruolo del pioniere, mentre le altre parti sono costrette, per far fronte all'avversario, a far uso del medesimo atteggiamento. È appunto il caso della nozione di ideologia. Il marxismo mise in luce un nuovo modo di pensare, a cui con di quest'idea non è il risultato di un singolo gruppo e non è legato ad una particolare posizione sociale e culturale. Senza dubbio, il ruolo avuto dal marxismo in questo processo gli riserva un posto di rilievo nella storia della cultura e non deve essere affatto minimizzato. Il processo, nondimeno, attraverso cui l'analisi ideologica perviene ad un impiego generale, si svolge tuttora dinanzi ai nostri occhi e deve essere sottoposto ad un esame di carattere empirico.

È interessante osservare che, a seguito dell'espansione dell'ideologia, viene ad affermarsi gradualmente un nuovo modo di conoscere. Questa nuova posizione intellettuale non costituisce soltanto un mutamento di grado in un fenomeno già operante. Noi abbiamo qui un esempio del reale processo dialettico che troppo spesso è frainteso per fini accademici, assistiamo, cioè ad una differenza quantitativa sulla via di diventare una differenza qualitativa. Infatti, appena tutti i partiti sono capaci di considerare le idee dei loro avversari in termini ideologici, ogni elemento del significato si muta in qualità e la parola « ideologia » acquista un nuovo senso. Non altrimenti, si sono trasformati tutti i fattori che abbiamo esaminato nella nostra analisi storica del significato dell'ideologia. I problemi della « falsa coscienza » e della natura della realtà assumono pertanto un diverso rilievo. Questa convinzione ci costringe a riconoscere che i nostri assiomi, la nostra ontologia ed epistemologia si sono, del pari, profondamente mutati. Ci limiteremo, in quel che segue, a osservare attraverso quale cambiamento di significato la concezione dell'ideologia è passata durante questo processo di trasformazione.

Si è già delineato lo sviluppo dalla particolare alla totale concezione dell'ideologia. Questa tendenza s'è ve-

nuta gradualmente intensificando. Invece di limitarsi a mostrare che l'avversario soffre di illusioni o sviamenti sul piano psicologico o dell'esperienza immediata, l'esigenza è ora quella di sottoporre la struttura intera del suo pensiero ad un'analisi sociologica.

Finché uno non mette in questione la propria posizione, considerandola assoluta, e interpreta, al contrario, le idee dei suoi oppositori come un prodotto del loro rango sociale, non si è ancora fatto un passo decisivo in avanti. È pur vero che in tale caso si ha una concezione totale dell'ideologia: e infatti ci si preoccupa di analizzare il pensiero dell'avversario nella sua interezza e non di distinguere alcuni aspetti isolati. Ma poiché, in questa occasione, ciò che ha valore è soltanto la ricerca sociologica delle idee dei nostri nemici, non si esce da una formulazione ristretta, o quanto meno speciale, della teoria. In contrasto con essa, la forma generale della concezione totale dell'ideologia è raggiunta dal ricercatore quando egli ha il coraggio di sottomettere non solo il punto di vista dell'avversario, ma quello di ciascuno, il suo compreso, all'analisi ideologica¹⁷.

Nell'attuale momento della scienza è ben difficile trascurare questo lato della concezione totale dell'ideologia, secondo cui il pensiero di tutti i partiti in tutte le epoche è di natura ideologica. Non c'è infatti posizione intellettuale che non sia mutata nel corso della storia e che non si presenti tuttora in molteplici forme. Persino il marxismo ha assunto diversi aspetti.

Quando il concetto totale di ideologia perviene alla sua formulazione generale, la semplice teoria dell'ideologia trapassa nella sociologia della conoscenza¹⁸. Ciò che prima costituiva l'arma intellettuale di un partito si trasforma in un metodo di ricerca che ha per oggetto la storia della società e della cultura. Per cominciare, un certo gruppo scopre la determinazione situazionale (*Seinsgebundenheit*) delle idee appartenenti ai suoi avversari. Successivamente, il riconoscimento di questo fatto è elevato ad un principio onnicomprensivo, in base al quale il pensiero di ciascun gruppo è considerato come il risultato

delle sue condizioni di vita¹⁹. Il compito specifico della storia sociologica del pensiero diviene così quello di ricercare, senza alcun riguardo per i pregiudizi dei partiti, tutti i fattori della concreta situazione sociale che possono influenzare il pensiero. Una storia delle idee, orientata sociologicamente, è destinata invero a provvedere l'uomo moderno di un concetto del processo storico, assai diverso da quello tradizionale. È altresì chiaro che la concezione dell'ideologia acquista, sotto questo aspetto, un nuovo significato, da cui hanno origine due modi di affrontare l'indagine ideologica. Il primo è di limitarsi a mostrare la interrelazione ovunque esistente tra un determinato punto di vista intellettuale e una certa posizione sociale. Ciò implica la rinuncia a denunciare o smascherare quelle prospettive con cui si è in disaccordo.

Cercando di spiegare le convinzioni altrui, uno è portato a far apparire la propria come infallibile e assoluta: questa procedura deve essere totalmente scartata, se uno sta per intraprendere un'indagine non valutativa. Il secondo tipo di ricerca consiste allora nel combinare una tale analisi, priva di giudizi di valore, con un determinato principio epistemologico. Considerato da questo ultimo punto di vista, il problema della vera conoscenza ammette due soluzioni diverse e separate: quella che chiameremo del *relazionismo* e quella del *relativismo*.

Il relativismo è un prodotto del moderno indirizzo storico-sociologico, secondo cui tutti i sistemi di pensiero dipendono dalla concreta posizione umana del singolo pensatore (*Standortsgebundenheit des Denkens*). Il relativismo accorda questo tipo di analisi storico-sociologica con un'antica teoria del conoscere che ancora non era riuscita a scorgere i nessi esistenti tra le condizioni esistenziali e le forme del pensiero, e per la quale il modello del sapere veniva essenzialmente rappresentato da proporzioni come $2 + 2 = 4$. Questa vecchia teoria, per cui un tale esempio costituiva il modello di tutto il pensiero, era così necessariamente indotta a rifiutare tutte quelle forme di conoscenza che dipendevano da una posizione soggettiva e dallo stato sociale del pensatore:

questi elementi si consideravano infatti relativi. Si può allora concludere che il relativismo trova la sua ragione d'essere nel dissidio che sorge tra questa nuova consapevolezza storica dei concreti processi del pensiero e una teoria del conoscere, la quale non si era ancora resa conto di questo nuovo modo di considerare il pensiero.

Se noi intendiamo liberarci da questo relativismo, dobbiamo cercare di comprendere, con l'aiuto della sociologia del sapere, che non è tanto una dottrina assoluta della verità, quanto un tipo storicamente delimitato di epistemologia ad essere in conflitto con il pensiero orientato in senso sociologico. Anche l'epistemologia partecipa del processo di una società e potrà progredire al punto da riuscire a controllare le complicazioni nascenti dalla mutevole struttura del pensiero.

Una moderna teoria del conoscere, che sia consapevole del carattere relazionale e non relativo del sapere storico, deve partire dal presupposto che ci sono sfere di pensiero, in cui non si possono concepire delle verità assolute e indipendenti dalla posizione del soggetto e dal contesto sociale. Anche un essere divino non potrebbe formulare a proposito degli eventi storici una proposizione del tipo $2 + 2 = 4$; ciò che risulta intelligibile nella storia può infatti venire espresso solo in rapporto a problemi e costruzioni concettuali che nascono nel processo dell'esperienza storica.

Una volta ammesso che tutta la conoscenza della storia è relazionale e non può non essere riferita allo stato del singolo ricercatore, noi siamo posti, ancora una volta, di fronte al compito di discriminare ciò che è vero e ciò che è falso in un tale sapere. Sorge allora la questione: quale posizione sociale offre la migliore possibilità di raggiungere una conoscenza veramente adeguata? In ogni caso, la speranza di scoprire la verità in una forma che sia indifferente da certi significati storicamente e socialmente determinati dovrà, a questo punto, essere abbandonata. Questa conclusione non risolve certo il problema, ma almeno consente di prospettare i problemi concreti in un

Indice

Introduzione, di *Alberto Izso*

p. IX

I. Introduzione al problema

7

1. La concezione sociologica del pensiero
2. La condizione attuale del pensiero
3. L'origine della moderna concezione epistemologica, psicologica e sociologica
4. Il controllo dell'inconscio collettivo come problema del nostro tempo

40

II. Ideologia e utopia

65

1. Definizione dei concetti
2. Il concetto di ideologia nella prospettiva storica
3. Dalla particolare alla totale concezione dell'ideologia
4. Oggettività e pregiudizio
5. Il passaggio dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza
6. La concezione non valutativa dell'ideologia
7. Il passaggio alla concezione valutativa dell'ideologia
8. I giudizi ontologici impliciti nella concezione non valutativa dell'ideologia
9. Il problema della falsa coscienza
10. La ricerca della realtà nell'indagine ideologica e utopica

104

III. Le prospettive della politica scientifica: le relazioni tra la teoria sociale e la pratica politica

1. Perché non c'è una scienza della politica?

121

121

V

ISBN 88-15-00797-0

Tiolo originale: *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace & Co., Inc., New York, Routledge & Kegan, 1953. Traduzione di Antonio Santucci. Copyright © 1957 by Società editrice il Mulino, Bologna.
È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

2. Le determinazioni politiche e sociali della conoscenza	P. 129
3. La sintesi delle varie prospettive come problema della sociologia politica	156
4. Il problema sociologico dell'«Intelligensia»	163
5. La natura della conoscenza politica	174
6. La comunicabilità della scienza politica	182
7. Tre varietà della sociologia della conoscenza	197

5. Problemi tecnici della ricerca storico-sociologica nel campo della sociologia della conoscenza	331
6. Breve profilo della storia della sociologia della conoscenza	334

Indice dei nomi	341
-----------------	-----

IV. La mentalità utopica 211

1. Utopia, ideologia e il problema della realtà	211
2. La realizzazione delle aspirazioni e la mentalità utopica	224
3. I mutamenti nella configurazione della mentalità utopica: i suoi sviluppi nell'età moderna	230
a) La prima forma di mentalità utopica: il Chiliasmo orgiastico degli Anabatisti	230
b) La seconda forma della mentalità utopica: l'ideale liberale-umanitario	236
c) La terza forma della mentalità utopica: l'ideale conservatore	246
d) La quarta forma della mentalità utopica: l'utopia socialista-comunista	255
4. L'utopia nella realtà contemporanea	263

V. La sociologia della conoscenza 287

1. La natura e il fine della sociologia della conoscenza	287
a) Definizione e suddivisione della sociologia della conoscenza	287
b) La sociologia della conoscenza e la teoria dell'ideologia	288
2. Le due divisioni della sociologia della conoscenza	289
a) La teoria della determinazione sociale della conoscenza	289
b) Le conseguenze epistemologiche della sociologia della conoscenza	309
3. La dimostrazione della natura parziale dell'epistemologia tradizionale	314
a) L'orientamento verso la scienza naturale come modello di pensiero	314
b) La relazione tra i criteri di verità e la situazione sociale storica	315
4. Il ruolo positivo della sociologia della conoscenza	316

evadere il problema della verità, lo studioso moderno può infatti rispondere che essa è maggiormente conseguibile attraverso la storia della società che non in una specifica indagine di carattere logico. Se anche egli non attinge il « vero in sé », egli saprà sempre riconoscere l'orientamento fondamentale della cultura e molti particolari sconosciuti che sono indispensabili alla scoperta della verità. In effetti, se noi crediamo di possedere già la verità, perdiamo ogni interesse per la ricerca che ci può invece condurre a una sempre maggiore consapevolezza della realtà. È appunto la nostra incertezza che ci spinge a occuparci della realtà in modo più diretto di quanto non avvenisse nei tempi in cui prevaleva la fede nell'assoluto.

Appare ora del tutto evidente che solo in una rapida e profonda trasformazione del mondo intellettuale, le idee e i valori, prima considerati inalterabili, hanno potuto essere sottoposti a una critica totale. In nessuna altra situazione, gli uomini erano stati così acuti da scoprire l'elemento ideologico del pensiero. È pur vero che gli stessi hanno in ogni tempo combattuto le idee dei loro avversari, ma nel passato ciò avveniva quasi sempre per sottomettere i più ostinati ai propri principi. Oggigiorno esistono troppi punti di vista di ugual valore e prestigio, ciascuno dei quali testimonia la relatività dell'altro, perché ci sia permesso di assumere una posizione e ritenuta assoluta. Solo una situazione culturale, socialmente disorganizzata come l'attuale, consente di vedere quel che finora non è stato possibile per la generale stabilità della struttura sociale e l'efficacia di certe norme tradizionali, che cioè ogni prospettiva è relativa ad una determinata situazione della società². È certamente vero che per agire abbiamo bisogno di una certa fiducia in noi e nelle nostre idee, che l'espressione con cui rivestiamo i pensieri ha, nostro malgrado, un tono di assolutezza. Nella nostra epoca, tuttavia, la funzione dell'indagine storica (e, come vedremo, di quei gruppi sociali da cui gli scolari debbono essere reclutati) è proprio quella di studiare gli elementi che costituiscono tale fede in noi stessi, così indispen-

sabile per l'azione concreta, e respingere i pregiudizi che, come individui, accettiamo per veri. Ciò è possibile solo a patto di un'attenzione costante e se decideremo di ridurre al minimo la tendenza all'autoincensamento. Mercé questo sforzo, la parzialità della nostra prospettiva è superata, e le posizioni intellettuali in contrasto possono completarsi reciprocamente.

Dobbiamo renderci conto della crisi intellettuale che travaglia la nostra epoca, in cui tutti i valori e principi appaiono nella loro genuina relatività. Una volta per sempre dobbiamo riconoscere che i significati di cui si costituisce il nostro mondo sono storicamente condizionati e nient'affatto assoluti.

In questo momento della storia, in cui tutti i fatti che concernono l'uomo ci sono rivelati in una nuova luce, conviene che il nostro pensiero scientifico divenga padrone della situazione; né si può infatti escludere (e casi precedenti stanno a confermarlo) la possibilità che questa favorevole circostanza vada perduta e che il mondo torni a presentare una fisionomia statica e uniforme.

Questo giudizio non valutativo che diamo della storia non conduce inevitabilmente al relativismo, ma piuttosto al relazionismo. Il conoscere, considerato alla luce della concezione totale dell'ideologia, non è un'esperienza vana, poiché l'ideologia nel suo aspetto relazionale non coincide affatto con l'illusione. La conoscenza che nasce da una esperienza concretamente vissuta, sebbene non sia assoluta, non per questo è meno conoscenza. Le norme che sono prodotte da tali reali condizioni di vita non si danno in un vuoto sociale, ma costituiscono vere sanzioni per la nostra condotta. Relazionismo vuol dire semplicemente che tutti gli elementi di una data cultura si richiamano reciprocamente e derivano il proprio significato da questa interrelazione. Un tale sistema di significati è possibile e valido solo in un determinato periodo storico, al quale, per un certo tempo, fornisce un'espressione appropriata. Quando la situazione sociale cambia, il sistema normativo cui aveva dato vita cessa di essere in armonia con essa. Lo stesso distacco avviene per la conoscenza e la pro-

verità obiettiva: esse si occupano, in realtà, di questioni molto concrete che vanno decise superando il contrasto degli interessi. Spettava così al movimento socialista, che nacque e si precisò in seguito come l'avversario della borghesia, elaborare in modo specifico codesto aspetto del dibattito sopra i problemi reali.

Nella nostra considerazione della teoria socialista non faremo alcuna distinzione tra socialismo e comunismo, poiché non dobbiamo qui tanto occuparci del complesso dei fenomeni storici quanto delle tendenze fondamentali che stanno agli estremi del pensiero moderno. Nella sua lotta con la borghesia, il marxismo scoprì che nella realtà storica e politica non può esistere alcuna « pura teoria ». Esso vede chiaramente come dietro ogni dottrina si celi la coscienza di una classe. Questo pensiero collettivo, che procede in accordo a determinati interessi e situazioni sociali, fu chiamato da Marx ideologia.

Come spesso avviene nelle lotte politiche, si fece in questo caso un'importante scoperta che, appena conosciuta, doveva essere portata fino alle sue ultime conseguenze. Ciò era tanto più vero in quanto essa penetrava nel cuore della problematica politica. Con tutto questo, se il concetto di ideologia serve a impostare la questione, non la risolve né la chiarisce in alcun modo¹³. Una sua soluzione diventa possibile, solo se il particolarismo implicito nella primitiva concezione dell'ideologia è superato.

Anzitutto sarà necessario per il nostro scopo operare due correzioni. Per cominciare, si potrebbe facilmente mostrare che coloro i quali pensano in termini socialisti e comunisti rinvergono l'elemento ideologico solo nelle idee dei loro avversari, mentre considerano le proprie interamente libere dalla deformazione dell'ideologia. Come sociologi, non v'è alcuna ragione di non applicare al marxismo quanto esso stesso ha scoperto, e di non rilevare, caso per caso, il suo carattere ideologico. Si deve comunque aggiungere che il concetto di ideologia non è qui usato in un senso negativo, come l'equivalente di un deliberato inganno politico, bensì intende denotare una

prospettiva inevitabilmente legata ad una data situazione storica e sociale, la *Weltanschauung* e lo stile di pensiero connessi ad essa. Questo significato del termine, che presenta rapporti sempre più stretti con la storia del pensiero, deve essere distinto dall'altro, anche se noi non neghiamo che esso possa, in certi casi, servire a denunciare i consapevoli inganni della politica.

In virtù di questa procedura, niente che abbia un positivo valore per la determinazione scientifica dell'ideologia è stato messo da parte. Il suo grande merito consiste nel mostrare che ogni forma di pensiero storico e politico è in effetti condizionato dalla situazione concreta di colui che pensa e del gruppo cui appartiene. Il nostro compito è ora quello di affrancare questa consapevolezza da ogni specifica restrizione politica e di elaborare sistematicamente la tesi, secondo cui il modo di guardare la storia e di interpretare un'intera situazione, partendo dai dati fatti, dipende dalla posizione che uno occupa nella società. In ogni contributo storico e politico è possibile stabilire da quale punto di vista gli eventi furono considerati. Il fatto che il nostro pensiero sia determinato dal nostro stato sociale non costituisce, tuttavia, un'inevitabile fonte di errore. Al contrario, esso è spesso un avvio all'intelligenza politica. L'elemento fondamentale nel nostro concetto dell'ideologia consiste così nel riconoscere lo stretto legame esistente tra il pensare politico e la vita sociale; tale è anche il significato essenziale della frase spesso citata « Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza »¹⁴.

Strettamente connesso a questa dichiarazione c'è un altro importante aspetto della dottrina marxista, e cioè una nuova consapevolezza dei rapporti tra il mondo della teoria e della pratica. Mentre il teorico borghese dedicava un capitolo speciale a illustrare i suoi fini e procedeva in ogni caso da una concezione normativa della società, uno dei tratti più significativi di Marx fu quello di attaccare l'elemento utopico nel socialismo. Sin dall'inizio egli si rifiutò di tracciare un programma defini-

deriva dal fatto che non possiamo più considerare la parzialità di una concezione come una semplice questione di grado. Se la divisione delle intuizioni politiche e filosofiche dipendesse unicamente dal fatto che ciascuna si occupa di una diversa sezione della realtà e illumina solo un tratto particolare dell'accadere storico, una sintesi sarebbe facilmente conseguibile mercé una semplice addizione. Basterebbe sommare queste parziali verità e raccoglierle in un tutto.

Ma questa semplicistica concezione non è più sostenibile, da quando s'è notato che la determinazione delle prospettive particolari da parte delle rispettive situazioni sociali non implica solo una diversa selezione degli oggetti, ma anche una divergenza negli aspetti e nei modi di porre i problemi, e infine una differenza negli apparati categoriali e nei criteri della ricerca. La questione è allora questa: possono questi diversi indirizzi di pensiero essere unificati e dar luogo ad una sintesi? Il corso dello sviluppo storico dimostra che una tale sintesi è attuabile. Ogni concreta analisi del pensiero, che proceda in modo sociologico e cerchi di porre in rilievo la successione storica dei suoi modi fondamentali, indica che i vari stili del pensare subiscono un'interrotta interazione.

Piuttosto, si deve aggiungere che le sintesi dei diversi orientamenti del pensiero non sono conseguite soltanto da coloro che, più o meno consapevolmente, si sforzano di comprendere un'intera epoca nel loro sistema (ad esempio Hegel). Esse sono invero realizzate anche dai gruppi in lotta, almeno nella misura in cui cercano di unificare e riconciliare tutte quelle correnti in conflitto che è loro dato di incontrare nella propria limitata sfera. Così Stahl cercò di riunire nella concezione del conservatorismo le tendenze del pensiero allora esistenti, connettendo lo storicismo con il teismo. Marx, invece, si dedicò alla fusione della tendenza generalizzante propria del liberalismo borghese con lo storicismo hegeliano, che era di origine conservatrice. Diventa allora evidente che non solo i contenuti, ma anche le basi del pensare sono soggette a cambiamento. La sintesi degli orientamenti che si sono fin qui

sviluppati automaticamente si fa sempre più urgente, se è vero che il pensiero deve costantemente cercare di allargare la efficacia delle proprie categorie, onde risolvere i problemi che di giorno in giorno crescono in numero e difficoltà. Se persino coloro, la cui posizione è legata a un partito, ritengono necessario disporre di una più ampia prospettiva, questa esigenza dovrebbe essere ancora maggiormente avvertita da coloro che hanno sempre cercato di attingere la conoscenza della totalità.

4. *Il problema sociologico dell'«Intelligentsia».*

La seconda difficoltà che nasce a questo punto del problema è questa: Come dobbiamo considerare gli assessori sociali e politici di ogni sintesi? Quale interesse politico assumerà il problema della sintesi e chi cercherà di realizzarlo nella società? Come in un precedente periodo saremmo caduti in uno statico intellettualismo se, invece di cercare una sintesi dinamica anche se relativa, ci fossimo volti ad un assoluto sovratemporale, così corriamo adesso il pericolo di dimenticare la natura sempre interessata del pensiero politico e di credere che la sintesi scaturirà da una fonte estranea alla politica. Se si è ammesso una volta che il pensiero è sempre legato ad una posizione sociale, non si può, a rischio di sembrare incoerenti, non supporre che la tendenza verso la sintesi totale debba pur essa rientrare nella volontà di certi gruppi sociali. E invero uno sguardo alla storia del pensiero politico mostra che gli esponenti delle varie sintesi hanno sempre rappresentato definiti strati sociali, in specie le classi che si sentivano minacciate dal basso e dall'alto e che, per conservarsi, cercavano di stare in una posizione di centro. Ma questa ricerca di un compromesso assume sin dall'inizio un aspetto statico e uno dinamico. La posizione sociale di coloro che sostengono la necessità di una sintesi tra le varie prospettive determina, in larga misura, la prevalenza di una delle due alternative.

Una forma statica di mediazione fra gli estremi fu

perseguita inizialmente dalla borghesia vittoriosa, in particolare durante il periodo della monarchia orleanista in Francia, quando essa affermò il principio del *juste milieu*. Questa formula suggestiva rimane, tuttavia, una caricatura della vera sintesi, la quale non può essere soltanto dinamica. Ce ne possiamo comunque servire per mostrare quali errori un'autentica soluzione debba evitare.

Una vera sintesi, ripetiamo, non è la pura media aritmetica di tutte le diverse aspirazioni dei gruppi operanti in una società. Se fosse tale, essa tenderebbe semplicemente a consolidare lo *status quo*, a tutto vantaggio di quelli che hanno preso il potere e che vogliono proteggere i propri interessi dagli attacchi della « destra » come della « sinistra ». Al contrario, una sintesi effettiva deve basarsi su di una posizione politica che rappresenti uno sviluppo progressivo, nel senso di ritenere e utilizzare molti dei risultati culturali e delle energie sociali della epoca precedente. Al tempo stesso, il nuovo ordine deve permeare più ampi settori della vita sociale, deve mettere radici nella società perché la sua forza innovatrice sia efficace. Questa posizione richiede infatti un particolare controllo della realtà storica presente. Il « qui » spaziale e l'« adesso » temporale hanno, in ogni caso, da essere intesi nel loro significato storico-sociale e devono essere sempre tenuti presente per determinare, di volta in volta, ciò che non è più necessario e ciò che non è ancora possibile.

Un tale atteggiamento sperimentale, costantemente sensibile alla natura dinamica della società e alla sua totalità, non può essere proprio di una classe che occupi una posizione di mezzo, ma soltanto di un ceto, per cui il legame di classe non abbia molto peso e che non sia troppo radicato nell'ordine sociale. Lo studio della storia, relativamente a questa questione, procura una suggestione piuttosto intensa.

Questo ceto disancorato, relativamente sciolto dalle classi, è, per usare la terminologia di Alfred Weber, l'« *intelligentia socialmente indipendente* » (*freischwebende Intelligenz*). È impossibile, in questo contesto, dare anche

un cenno del difficile problema sociologico che nasce a proposito dell'intellettuale. Ciò nonostante non potremmo impostare adeguatamente e tanto meno risolvere le questioni che stiamo esaminando, ove rinunciassimo a considerare alcune fasi della realtà rappresentata dagli intellettuali. Una sociologia che faccia esclusivo ricorso alle classi economico-sociali non capirà mai questo fenomeno in modo soddisfacente. Per essa, infatti, gli intellettuali o costituiscono una classe o sono, quanto meno, una sua appendice; ne segue che tale teoria può descrivere correttamente certe componenti e alcuni fattori determinanti di questo gruppo socialmente indipendente, ma non riesce a penetrarne la vera consistenza. È esatto, beninteso, che una larga schiera dei nostri intellettuali proviene dal ceto dei *rentiers*, la cui fortuna deriva, più o meno direttamente, dagli affitti o dagli interessi sugli investimenti. Ma anche certi gruppi di funzionari e i cosiddetti liberi professionisti sono membri dell'intelligentia. Un più attento esame della base sociale di questi gruppi mostrerà tuttavia che essi possono venire associati ad una classe meno facilmente di quanto non avvenga per coloro che partecipano direttamente al processo economico.

Se questa sociologia è completata da una visione storica, un'ulteriore differenza apparirà fra gli intellettuali. I mutamenti nelle relazioni di classe, durante le diverse epoche, influenzano taluni di questi gruppi in maniera favorevole, altri in maniera sfavorevole. Di conseguenza non si può asserire che essi siano determinanti allo stesso modo. Sebbene siano troppo differenziati per essere riguardati come una sola classe, c'è nondimeno un nesso sociologico tra tutti i diversi gruppi di intellettuali, e precisamente l'educazione che li tiene uniti in notevole misura. Il fatto che essi partecipino di una educazione comune tende a sopprimere le differenze di nascita, di stato civile, di professione e di ricchezza, e a unire questi gruppi.

A mio giudizio, niente sarebbe più falso che fraintendere questa osservazione e credere che i legami di classe e di condizione abbiano per questo a sparire del tutto.

È tuttavia caratteristico di questa nuova base associativa che essa mantenga in tutta la loro varietà i molteplici elementi che la compongono, creando un mezzo omogeneo con cui le parti in conflitto possono misurare la loro forza. L'educazione moderna è, dal suo inizio, una lotta vitale, un riflesso, su piccola scala, degli interessi e delle tendenze che in grande si danno nella società. Pertanto l'uomo istruito è, a seconda del proprio orizzonte intellettuale, soggetto ad una molteplice determinazione. Questo patrimonio educativo, che egli viene a ereditare, lo sottopone all'influenza delle opposte tendenze operanti nella realtà sociale. Al contrario, la persona che non è in grado, per via della sua educazione, di rendersi ragione della società nel suo insieme e partecipa invece in modo diretto al processo sociale della produzione, tende semplicemente ad assorbire la *Weltanschauung* di un gruppo particolare e ad agire sotto l'influsso delle condizioni impostele dalla sua immediata situazione.

Uno dei più sconcertanti fatti della vita moderna è che, diversamente dal passato, l'attività intellettuale non si fonda su di un'unica e ben definita classe sociale, come il clero, ma è svolta da gruppi in larga misura indipendenti dalle classi e che sono reclutati da settori più ampi della vita sociale. Questo fatto sociologico chiarisce la assenza particolare della coscienza moderna, che non è basata sull'autorità di un clero, né è chiusa e definitiva; essa ci si presenta invece dinamica, in perenne stato di movimento e di fronte a continui problemi. Anche l'umanesimo fu, in grande parte, l'espressione di un tale ceto più o meno socialmente emancipato; così, dove la nobiltà divenne portatrice di cultura, essa contravenne, sotto molti riguardi, alla rigidità che è tipica della mentalità di classe. Ma solo quando veniamo al periodo dell'ascesa borghese, il livello della vita culturale tende a staccarsi da una classe determinata.

La borghesia moderna ammetteva all'inizio una duplice presenza sociale: da un lato i detentori del capitale, dall'altro, quegli individui il cui solo patrimonio consisteva nella educazione culturale. Non si facevano pertanto

differenze tra classe proprietaria e intellettuale, pur non essendo gli esponenti della cultura affatto d'accordo sul piano ideologico con gli elementi capitalistici⁴¹.

Nasce allora, nel mezzo di questa società che stava per essere dilacerata dalle divisioni di classe, un gruppo particolare, che una sociologia, orientata in termini esclusivamente classisti, può comprendere solo di scorcio. Ciò nonostante, la specifica posizione sociale di tale ceto può essere caratterizzata in modo adeguato. Sebbene sia situato tra le classi, esso non costituisce una formazione di centro. Non che codesto gruppo sia, beninteso, sospeso in un vuoto dove non penetrino degli interessi sociali; al contrario, esso accoglie in sé tutti quei fermenti di cui la vita della società è permeata. Aumentando il numero e la varietà delle classi e degli strati da cui sono reclutati i singoli gruppi d'intellettuali, si dà pure una maggiore opposizione e ricchezza di atteggiamenti fra quelle tendenze che operano ad un livello intellettuale. Ciascuno prende allora partito, in maggiore o minore misura, per una delle molte tendenze in conflitto.

Mentre coloro che partecipano direttamente al processo produttivo — gli operai e gli imprenditori —, essendo legati a una classe e a un modo di vita particolare, sono determinati nelle loro concezioni e nelle loro attività da una specifica situazione sociale, gli intellettuali, per quanto conservino l'impronta della classe da cui provengono, sono altresì condizionati, nella loro particolare prospettiva, da questa consapevolezza culturale in cui si riflettono tutte le concezioni in gioco. Questa situazione consentì agli intellettuali migliori di sviluppare una sensibilità sociale per ogni forza in lotta. Ogni punto di vista fu costantemente esaminato nella sua rilevanza per la situazione presente. Inoltre, proprio per i legami culturali che si stabilirono in questo gruppo, si raggiunse una tale intima conoscenza della realtà nel suo insieme, che riemerse la tendenza verso una sintesi dinamica, malgrado le temporanee eccezioni cui ci troviamo ancora di fronte.

Finora si è accentuato quasi esclusivamente il lato

negativo della « liberà » degli intellettuali, la loro instabilità sociale e il carattere sovente programmatico della loro mentalità. Specialmente dai gruppi politicamente estremisti, alla ricerca di un preciso consenso, ciò è stato rimarcato come una « mancanza di carattere ». Resta tuttavia da domandarsi se, nella sfera politica, una decisione in favore di una mediazione dinamica non possa avere maggior valore di un incontrastato assenso alle teorie passate o di un dogmatico progetto per il futuro.

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.

Per ciò che riguarda il primo caso, la storia è prodiga d'esempi in tutti i campi. Infatti, gli intellettuali indipendenti fornirono sempre dei capaci teorici ai conservatori che ben difficilmente, per la loro stabilità sociale, avrebbero potuto essere indotti ad una forma di autocoscienza. Non diversamente, essi contribuirono a formare i quadri intellettuali del proletariato cui mancavano, a causa del suo stato sociale, le possibilità di raggiungere una conoscenza adeguata dei moderni conflitti politici. E infine ci sarebbe da ricordare l'affiliazione dell'intellettualità indipendente alla borghesia liberale; ma essa è già stata discussa. Questa capacità di legarsi alle classi, cui non appartenevano in origine, veniva agli intellettuali dal fatto che essi non potevano adattarsi a qualunque concezione del mondo e che soltanto essi erano in una posizione tale da operare una scelta consapevole, mentre quelli che erano immediatamente legati ad una classe non riuscivano a sottrarsene che in rare occasioni. Questa volontaria decisione di partecipare alle competizioni politiche di una classe, pur unendoli ad essa nel periodo della lotta, non li liberava dal sospetto di coloro che ne erano i membri effettivi. Questa differenza è solo un sintomo del fatto che l'assimilazione degli intellettuali ad una classe è limitata

dalle loro caratteristiche psicologiche e sociali. Dal punto di vista sociologico, la particolarità che deriva all'appartenere all'intelligenza spiega come il proletariato che diventa un intellettuale sia portato, con ogni probabilità, a mutare la sua personalità sociale. Un'analisi dettagliata dell'atteggiamento dell'intellettuale nei confronti di questa diffidenza sarebbe qui fuori luogo. Noi intendiamo qui semplicemente rilevare che il fanatismo degli intellettuali più radicali dovrebbe essere compreso in questa luce. Esso indica un compenso psichico alla mancanza di una più fondamentale integrazione con una classe e la necessità di vincere la diffidenza propria e degli altri.

Si potrebbe, beninteso, condannare il comportamento di singoli intellettuali e la loro invincibile perplessità, ma il nostro solo interesse è qui di spiegare una tale condotta, riferendoci alla posizione che essi occupano nell'intera struttura sociale. La mancanza di un impegno concreto verso la società può allora essere riguardata come l'abuso negativo di un particolare stato sociale. L'individuo, invece di convergere le sue energie sulle possibilità positive della situazione, cade vittima delle suggestioni latenti in essa. Nulla sarebbe nondimeno più ingiustificato che fondare il proprio giudizio della funzione di uno strato sociale sulla condotta di taluni suoi membri e non vedere come la frequente « mancanza di convinzioni » da parte degli intellettuali sia semplicemente una conseguenza del fatto che essi soltanto sono in grado di avere delle convinzioni teoreticamente giustificate. La storia può invece essere considerata come una serie di prove e di esperimenti, in cui anche gli errori degli uomini hanno un valore di tentativo e in cui gli intellettuali sono stati, proprio per non appartenere ad alcuna classe, i più esposti all'insuccesso. I ripetuti sforzi di identificarsi con le altre classi, così come i continui rifiuti che ne riceveranno, devono semmai condurre ad un più esatto giudizio sul significato e il valore della posizione occupata dagli intellettuali nell'ordine sociale.

Il primo tratto che emerge da questa condizione, consistente nella diretta affiliazione alle classi e ai partiti,

mostra la tendenza, anche se inconsapevole, verso una sintesi dinamica. Di solito era la classe più culturalmente arretrata che riceveva il loro appoggio. Allo stesso modo, era anzitutto il conflitto tra gli intellettuali a trasformare la lotta degli interessi in una opposizione di idee. Questo tentativo di elevare il conflitto degli interessi a un livello spirituale ha due aspetti: da un lato, esso rifletteva l'astratta glorificazione di certi valori indifesi mercé un'ingannevole apologetica; dall'altro, in un senso assai più positivo, esso rappresentava l'inserimento di certe esigenze intellettuali nella prassi politica. Come risultato della collaborazione con i partiti e le classi, gli intellettuali furono in grado di lasciare sopra di esse la loro impronta. Se essi non avessero altro merito da vantare, questo sarebbe di per sé un importante successo. La loro funzione appare infatti quella di penetrare fra i ranghi dei partiti avvertarsi al fine di costringerli ad accettare le proprie richieste. Questa attività, considerata nel suo profilo storico, ha ampiamente mostrato dove risiede la particolarità sociologica e in che consiste la missione di questo gruppo sociale indipendente.

Il secondo modo che si offre agli intellettuali per uscire dalla loro incertezza consiste precisamente nel diventare consapevoli della propria posizione sociale e della misione in essa implicita. Quando tale coscienza è raggiunta, l'affiliazione o l'opposizione politica verrà ad essere decisa sulla base di un consapevole orientamento nella società e in accordo con le esigenze della vita intellettuale.

Una delle fondamentali tendenze nel mondo contemporaneo è la progressiva affermazione della coscienza di classe. Se questo è vero, ne segue che anche gli intellettuali arriveranno ad una consapevolezza — sebbene diversa da quella di classe — della propria posizione generale e dei problemi e delle opportunità che essa comporta. Questo sforzo di comprendere il fenomeno sociologico degli intellettuali e l'atteggiamento verso la politica che ne deriva hanno una tradizione, non meno ricca di quella presente nella tendenza dei medesimi a venire assimilati dagli altri partiti.

Non intendiamo qui esaminare le possibilità di una politica del tutto conforme agli intellettuali. Un tale esame mostrerebbe, con ogni probabilità, che costoro non sono attualmente in grado di condurre una attiva politica indipendente. In un'epoca come la nostra, in cui gli interessi di classe e le posizioni si stanno viepiù definendo e attingono la loro forza e la loro direzione dall'azione delle masse, una condotta politica che cerchi altri mezzi di appoggio non sembra attuabile con facilità. Ciò non implica, tuttavia, che la loro particolare posizione li trattienga dal conseguire risultati di grande importanza per l'intero processo sociale. Il più importante tra questi sarebbe la scoperta della posizioni da cui una prospettiva totale si rende possibile. Gli intellettuali verrebbero pertanto ad avere il ruolo di sentinelle in quella che sarebbe altrimenti una notte buia come la pece. È davvero contestabile se sia conveniente gettare a mare tutte le opportunità che nascono dalla loro situazione particolare.

Un gruppo, la cui posizione sia più o meno definitivamente fissata, ha già una sua visione politica. Dove questo non avvenga, come nel caso degli intellettuali, si presenta una più ampia area di scelta e un corrispondente bisogno di orientamento totale e di sintesi. Quest'ultima tendenza che nasce dalla posizione degli intellettuali è reale, anche se la relazione tra i vari gruppi non conduce alla formazione di un partito integrato. Allo stesso modo, gli intellettuali sono ancora capaci di pervenire ad una comprensione totale, pur essendosi legati ad un partito. Forse che dovremmo considerare la capacità di acquistare una più ampia prospettiva come una semplice forma di responsabilità? Non è piuttosto essa una missione? Soltanto colui che ha concretamente operato una scelta ha un interesse a vedere la struttura politica e sociale nel suo insieme. L'elemento sociologicamente e logicamente significativo nello sviluppo di una prospettiva sintetica deve essere ricercato nel momento in cui la riflessione si volge al problema della scelta. Il formarsi di una decisione è veramente possibile solo in determinate condizioni di libertà, allorché la scelta torna ad essere possibile anche

dopo essere stata fatta. Orbene, noi dobbiamo la possibilità della penetrazione e della comprensione delle attuali correnti di pensiero alla presenza di un tale gruppo relativamente indipendente, aperto alla costante influenza degli individui provenienti dalle più diverse classi sociali e dai gruppi più eterogenei per convinzione e tendenze. Soltanto in tali condizioni può affermarsi quella sintesi dinamica e viepiù comprensiva di cui abbiamo fatto cenno.

Anche il Romanticismo, a causa del suo assetto sociale aveva già incluso nel suo programma l'esigenza di una mediazione dinamica (*dynamische Vermittlung*) tra le varie concezioni in contrasto. Nel suo caso, questa richiesta portava ad una conclusione conservatrice. La generazione succeduta al Romanticismo, tuttavia, sostituì questa prospettiva con una rivoluzionaria, in accordo coi nuovi bisogni del tempo. La cosa essenziale è che solo in questa linea di sviluppo si riafferma il tentativo di rendere la mediazione veramente vitale e di legare le decisioni politiche a un orientamento totale. Oggi più che mai si richiede da un tale gruppo dinamico che esso si sforzi di dar vita a un organismo esterno alle scuole di partito, in cui siano tutelati la conoscenza e l'interesse della realtà nel suo insieme.

È precisamente a queste tendenze latenti che noi dobbiamo la consapevolezza che tutti gli interessi e le conoscenze politiche sono di necessità partigiane e parziali. Solo oggi, essendo in grado di riconoscere tutte le correnti e capaci di comprendere il processo per cui le diverse concezioni politiche e le *Welanschauungen* divengono sociologicamente rilevanti, noi intravediamo la possibilità della politica come scienza. Poiché è probabile, in accordo con lo spirito dell'età, che sorgeranno in sempre maggior numero le scuole di partito, è davvero auspicabile che nasca altresì un luogo, sia esso nelle università o in altri elevati istituti di cultura, dove sia perseguita e sorretta questa forma avanzata di scienza politica. Se le scuole di partito si addicono a coloro le cui decisioni politiche sono già state deliberate dai partiti, questo nuo-

vo tipo d'analisi si riporta a coloro, le cui scelte non sono ancora state decise. Nulla è più auspicabile del fatto che quegli intellettuali, cui sono presenti evidenti interessi di classe, assommino, specialmente durante la loro giovinezza, questo punto di vista e questa concezione del tutto.

Mà anche in tale scuola non si deve pensare che i maestri restino indifferenti. Non è suo compito evitare che si pervenga a delle decisioni politiche. Ma c'è una profonda differenza tra il maestro che si rivolge, dopo attento esame, ai suoi scolari ancora in via di formazione, muovendo da principi capaci di riconoscere la realtà nel suo insieme e un maestro che è solo preoccupato di inculcare le idee del partito, già saldamente stabilite.

Una sociologia politica che non pretenda di imporre una decisione, ma si limiti a indicare le vie per giungere ad essa potrà pertanto comprendere quei rapporti esistenti nella sfera politica che prima erano stati appena sfiorati. Una tale disciplina sarà utile specialmente a illuminare la natura degli interessi socialmente interessati.

Essa scoprirà i fattori determinanti che sono alla base di questi giudizi di classe, rivelando la maniera in cui le forze collettive sono legate a finalità di gruppo, quei fattori che chiunque si occupa di politica deve tenere in conto. Saranno chiarite relazioni come le seguenti: Dati certi interessi, in un determinato contesto di eventi, ne seguirà un certo tipo di pensiero e un certo concetto dell'intero processo sociale. Non pertanto, questi interessi derivano da un preciso ordine di tradizioni che, a loro volta, dipendono da strutture determinanti della situazione sociale. Solo chi è capace di formulare il problema in tal modo è in grado di comunicare agli altri un giudizio sulla struttura della scena politica e di aiutarli a conseguire una visione relativamente completa del tutto. Questa direzione nella ricerca fornirà una migliore conoscenza dell'essenza del pensiero storico e politico e dimostrerà con più chiarezza le relazioni sussistenti tra le concezioni della storia e gli orientamenti politici. Coloro che partecipano a questo indirizzo sono, nondimeno, troppo avveduti

per chiedere che le decisioni politiche siano insegnabili o che queste possano essere sospese d'arbitrio, mentre sono ancora effettive. Riassumendo: quali che siano i vostri interessi, essi vi riguardano come individuo politico, ma il fatto che voi abbiate questo o quell'ordine di interessi implica altresì che dobbiate far questo o quello per realizzarli, e che voi dobbiate conoscere la specifica posizione che occupate nell'intero processo sociale⁴².

Mentre noi crediamo che gli interessi e i fini non possano venire insegnati, riteniamo invece possibile l'indagine della relazione strutturale che si stabilisce fra la conoscenza e la prospettiva politica, tra il processo della società e lo sviluppo dell'interesse particolare. Quelli che esigono una scienza della politica capace di indicare le norme e le finalità dovrebbero riflettere che una tale richiesta implica alla fine la negazione della realtà politica. La sola che noi possiamo esigere da una politica come scienza è che essa osservi la realtà con gli occhi degli uomini d'azione e che inviti quest'ultimi a considerare i loro avversari alla luce delle loro istanze concrete e la loro posizione all'interno della situazione storico-sociale. La sociologia politica, in questo preciso senso, dovrebbe essere consapevole della sua funzione che è quella di giungere alla più ampia sintesi possibile delle tendenze di un'epoca. Essa deve avvertire che insegnabili sono soltanto le relazioni strutturali: i giudizi sulla realtà non possono di per sé essere insegnati, ma ne possiamo diventare consapevoli in misura più o meno adeguata e quindi interpretarli.

5. *La natura della conoscenza politica.*

Alla questione se una scienza della politica è possibile e se può essere insegnata deve essere risposto, quando teniamo conto di quanto s'è finora detto, in modo affermativo. La nostra soluzione implica peraltro una forma di conoscenza molto diversa da quella che si è soliti considerare. Un puro intellettualismo non tollerebbe una scienza così intimamente legata alla pratica.

Il fatto che la politica non rientri, nella sua forma spontanea, nel quadro della scienza, così come è attualmente concepito, e che essa sia in contraddizione con la presente concezione del pensiero scientifico non significa che essa sia da rifiutare. Anzi, ciò dovrebbe costituire uno stimolo a rivedere il nostro concetto della scienza nel suo insieme. Anche uno sguardo fuggitivo alle moderne concezioni della scienza e alle sue istituzioni basterà a mostrare che noi non riusciamo a elaborare delle soddisfacenti teorie, quando la scienza in questione si occupa dei problemi pratici. Non esiste una scienza della pedagogia allo stesso modo che non c'è una scienza politica. Non avremmo tuttavia concluso nulla se, dopo aver dichiarato la nostra impotenza a risolvere i più importanti problemi in questi domini della scienza, dovessimo mettere da parte le esperienze della pedagogia e della politica come forme d'arte o come pure intuizioni. Con ciò non faremmo altro che fuggire le questioni che ci stanno dinanzi.

L'esperienza concreta mostra che, nell'insegnamento come nella politica, noi possiamo proprio nel corso dell'attività pratica ottenere una conoscenza rilevante e, sotto certi riguardi, comunicabile. Ne consegue che il nostro concetto della scienza appare più limitato di quello che invece non sia la sfera del conoscere e che il sapere attingibile e partecipabile non s'esaurisce nei confini presuntamente tracciati delle scienze.

Se, tuttavia, è vero che la vita offre possibilità di conoscenza anche dove la scienza non gioca alcun ruolo, non si risolve nulla a designare un tale sapere come « prescientifico » o a relegarlo nella sfera dell'« intuizione », al semplice scopo di preservare la purezza di un'arbitraria definizione della « scienza ». Al contrario, il nostro primo dovere è quello di indagare l'essenza di questi tipi di conoscenza ancora inesplorati e vedere allora se i confini e le concezioni della scienza non possano venire estesi al punto da comprendere anche questi domini, cosiddetti prescientifici, del sapere.

La differenza tra « scientifico » e « prescientifico » di-

costrutto teorico, conferisce a quest'ultimo la dignità di una interpretazione.

In generale, l'antitesi fra il procedimento storico e una costruzione di tipo sistematico deve essere riguardata con estrema cautela. Nelle prime fasi di sviluppo di una idea, esso può fornire un qualche aiuto nel chiarirne la natura. Quando, nel corso del processo storico di questa antitesi, le idee di Ranke si affermarono, molte differenze furono provvisoriamente chiarite dal raffronto tra queste due procedure. Per esempio, lo stesso Ranke fu capace di vedere la propria diversità da Hegel. Se da questo contrasto noi deriviamo un'antitesi di fondo e un'assoluta opposizione che ci trasporta oltre il divenire storico e la struttura immanente dei fenomeni, mentre esso è legittimo e utile soltanto come primo passo nello sviluppo di un'idea, il risultato sarà che, come spesso succede, ci renderemo colpevoli di assolutizzare ciò che è semplicemente un particolare stadio nello svolgimento di un'idea. Anche qui una concezione assolutistica blocca la strada ad una sintesi fra ricerca storica e ricerca sistematica, e impedisce la comprensione della realtà nel suo complesso ⁷.

Poiché la concreta determinazione di ciò che è utopico procede sempre da una certa situazione, è possibile che le utopie di oggi divengano le realtà di domani: « Le utopie non sono sovente che delle verità premature » ⁸. Ogni qualvolta un'idea è chiamata utopica, a ritenere tale è quasi sempre un rappresentante di un'epoca già trascorsa. D'altra parte, la qualifica che si attribuisce alle ideologie di idee illusorie, adattate all'ordine presente, è generalmente opera dei rappresentanti di un mondo ancora in fase di emergenza. E sempre il gruppo dominante, in pieno accordo con l'ordine vigente, a determinare ciò che deve essere considerato come utopico, mentre è il gruppo in ascesa e in contrasto con la situazione di fatto a stabilire quanto deve venire riguardato come ideologico. Un'ulteriore difficoltà nella definizione dell'elemento ideologico ed utopico, in un certo periodo, deriva dal fatto che le utopie e le ideologie non si danno separatamente nel processo

storico. Le utopie delle classi ascendenti sono spesso e in larga misura permeate da fattori ideologici.

L'utopia della borghesia in ascesa era l'idea della « libertà ». Questa era in parte una vera utopia; ad esempio, essa implicava elementi rivolti alla realizzazione di un nuovo ordine sociale che servirono a distruggere quello precedente e che, una volta attuati, si tradussero parzialmente nella realtà. La libertà concepita come negazione dei vincoli imposti dallo statico ordinamento delle corporazioni e delle caste, come libertà di pensiero e opinione, come libertà politica e sviluppo autonomo della personalità divenne in grado notevole, e certamente più ampio di quello consentito dalla precedente società feudale, una possibilità realizzabile. Oggi sappiamo bene in che misura codeste utopie si tramutarono in realtà e fino a qual punto l'idea di libertà prevalente in quel tempo non contenesse solo degli elementi utopici, bensì anche ideologici.

Ogni qualvolta l'idea della libertà doveva fare delle concessioni all'idea concorrente dell'uguaglianza, essa perseguiva dei fini in contrasto con l'ordine sociale che vagheggiava e che fu più tardi realizzato. La separazione degli elementi ideologici, nella mentalità borghese dominante, da quelli capaci di una successiva attuazione, cioè dagli autentici elementi utopici, poteva invece essere operata soltanto da uno strato sociale che venisse, in un tempo posteriore, a sfidare l'ordinamento esistente.

Tutti i pericoli che abbiamo incontrato nella definizione rigorosa di ciò che è ideologico e utopico nella mentalità di una determinata epoca, rendono molto difficile la formulazione del problema, ma non ne escludono una trattazione specifica. Fino a quanto ci troviamo nel mezzo dei conflitti ideali, ci si presenta assai problematico determinare ciò che deve essere considerato come una vera utopia (cioè realizzabile nel futuro) nella prospettiva generale delle classi in ascesa e ciò che invece va tenuto in conto di un'ideologia, caratteristica della classe dominante come di quella che viene affermandosi. Ma, se ci volgiamo al passato, sembra possibile trovare

distruggiamo l'intensità della sua idea mostrandogli che essa è storicamente e socialmente determinata.

Il pensiero socialista, che finora ha denunciato come ideologie le utopie dei suoi nemici, non ha mai fatto problema della condizionatezza storica della sua posizione. Esso non ha mai applicato per sé questo metodo e frenato il desiderio di apparire assoluto. E nondimeno inevitabile che anche in questo caso l'elemento utopico venga meno con l'affermarsi della consapevolezza storica. Siamo quindi dinanzi a una situazione in cui il fattore dell'utopia, nelle sue molte forme contrastanti, s'è completamente dissolto (almeno nella politica). Se si cerca di seguire le tendenze già esistenti e di proiettarle nel futuro, la profezia di Gottfried Keller — « L'ultimo trionfo della libertà sarà sterile » — comincia ad assumere, almeno per noi, un significato preciso.

I sintomi di questa *Trockenheit* si rivelano in molti fenomeni moderni, e si possono chiaramente interpretare come irradiazioni della situazione sociale e politica nelle più remote sfere della vita spirituale. Invero, quanto più un partito in ascesa collabora in una coalizione parlamentare e abbandona i suoi originari impulsi utopici, tanto più è probabile che la sua capacità di trasformare la società sia assorbita dall'interesse per i particolari concreti. Del tutto parallela al mutamento che si può osservare nel campo della politica interviene una trasformazione nella prospettiva scientifica, che ora s'attiene alle esigenze pratiche; in altri termini, ciò che prima era semplicemente uno schema formale ed astratto, una concezione totale, tende a dissolversi nell'indagine di problemi specifici e separati. Lo slancio utopico verso un fine assoluto e la correlativa capacità di un'ampia prospettiva si dissolvono, nell'attività parlamentare e nel movimento sindacale, in un insieme di direzioni al fine di controllare un vasto numero di casi concreti e prendere rispetto ad essi una posizione politica. Qualcosa di simile avviene nel dominio della ricerca scientifica: ciò che prima rappresentava *Weltanschauung* unificata e coerentemente sistematica, diviene adesso, nel tentativo

di occuparsi dei problemi individuali, una semplice guida e un principio euristico. Ma poiché tutte le forme antagônicas di utopia passano attraverso lo stesso ciclo di vita, esse sempre meno sono fatte corrispondere, nella sfera della scienza come in quella della prassi parlamentare, a delle fedi in contrasto e sempre più, invece, a dei partiti in lotta o a delle possibili ipotesi per la ricerca. Laddove nell'epoca degli ideali liberali la filosofia esprimeva, meglio di qualunque altra cosa, la situazione sociale e intellettuale, oggi tale condizione viene significata con più chiarezza dalle varie forme di sociologia.

La concezione sociologica delle classi che stanno per giungere al potere subisce una trasformazione lungo direzioni particolari. Queste teorie sociologiche, come la nostra giornaliera visione del mondo, contengono i contrastanti « possibili punti di vista », che altro non sono se non le graduali trasformazioni delle precedenti utopie. L'elemento caratteristico di questa situazione è che, in tale battaglia per una coerente visione della società, tutti questi orientamenti e punti di vista che sono in contrasto tra loro, non si « discreditano » in alcun modo: essi non si rivelano affatto superflui od erronei. Piuttosto si dimostra con crescente evidenza che è possibile pensare in modo produttivo partendo da ogni singola prospettiva, anche se il grado della sua positività varia da posizione a posizione. Ciascuno di questi punti di vista svela le interrelazioni esistenti nel complesso degli eventi da un angolo particolare: nasce così il sospetto che il processo storico sia qualcosa di più comprensivo di tutte le posizioni particolari e che il nostro pensiero, nel suo presente stato di atomizzazione, non riesca a pervenire ad una conoscenza totale degli eventi. La massa di fatti e di tendenze risulta molto più grande di quella che può controllare l'attuale apparato della scienza e la nostra capacità sistematica.

Comunque, questo fatto getta una nuova luce sulla necessità di essere continuamente preparati ad una sintesi, soprattutto se si pensa che il mondo sta oggi pervenendo ad uno dei punti più alti della sua esistenza.