

Fabrizio Fornari

MÉTIS.
RIPENSARE I MONDI SOCIALI

Morlacchi Editore *U.P.*

Prima edizione: "Epistemologia e sociologia della conoscenza"
2006

Nuova edizione rivista e aggiornata: 2014

Ristampe 1.
 2.
 3.

ISBN/EAN: 978-88-6074-613-9

copyright © 2014 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di ottobre 2014 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

INDICE

<u>I.</u>	<u>La questione del relativismo da Mannheim a Searle</u>	
1.1.	<i>Le origini della sociologia della conoscenza</i>	7
1.2.	<i>La dimensione sociale della scienza</i>	13
1.3.	<i>La critica di Popper alla sociologia della conoscenza</i>	26
1.4.	<i>Contro il determinismo sociologico</i>	36
1.5.	<i>Limiti e prospettive della sociologia della conoscenza</i>	56
<u>II.</u>	<u>Habermas e il condizionamento sociale del pensiero</u>	
2.1.	<i>Habermas e il problema dell'universalismo</i>	63
2.2.	<i>Ripresa: il tema del relativismo nella sociologia della conoscenza</i>	70
2.3.	<i>La reazione alla svolta localistica e pragmatica dell'epistemologia</i>	82
2.4.	<i>Agire comunicativo e teoria della razionalità</i>	92
2.5.	<i>"Universalismo" vs "contestualismo"</i>	102
	<i>Riferimenti bibliografici</i>	127

*a Cristiana,
métis vivente,
per custodire il suo sorriso,
la sua grazia,
il suo sapere*

Per *métis* più che per forza il boscaiolo eccelle,
con *métis* il pilota sul livido mare
regge la rapida nave, squassata dai venti,
per *métis* l'auriga può superare l'auriga.

(Omero, *Iliade*, 23, 315-318)

I.
LA QUESTIONE DEL RELATIVISMO
DA MANNHEIM A SEARLE

1.1. Le origini della sociologia della conoscenza

La sociologia della conoscenza, com'è noto, intende individuare i nessi che intercorrono tra le strutture sociali e le forme del conoscere. Essa ritiene che ogni aspetto del sapere sia socialmente condizionato, con la conseguenza di rendere la stessa epistemologia un prodotto di formazioni sociali storicamente circoscritte.

Nel corso del suo sviluppo storico, la sociologia della conoscenza ha cercato di mostrare come la vita sociale sia resa possibile dalla condivisione di significati da parte degli individui. Tali significati affonderebbero le proprie radici non nell'ambito di una *teoria naturalistica del riferimento*, ma in quello di una *teoria dell'agire sociale* di tipo fenomenologico. Secondo quest'impostazione, la realtà è il prodotto di una costruzione sociale: gli individui interagiscono, infatti, solo nel quadro di un'attribuzione di significati intersoggettivamente riconosciuti, i quali sono anche interiorizzati

dagli attori sociali (cfr. Berger, Luckmann 1966; Merton 1949; Schütz 1932; Searle 1995).

Inizialmente, nel tentativo di precisare lo statuto epistemologico della sociologia della conoscenza, il sociologo tedesco Karl Mannheim ha individuato la funzione di questa disciplina in due ordini distinti: come *teoria* essa cerca di analizzare la relazione tra la conoscenza e l'esistenza; come ricerca *storico-sociologica*, essa si sforza di rintracciare le forme concrete assunte da tale rapporto nello sviluppo dell'umanità (cfr. Mannheim 1994: 259). In tal modo, l'intero mondo delle idee individuali è ricondotto alla struttura sociale e la validità di ogni fenomeno intellettuale viene circoscritta ad un particolare contesto storico (cfr. Izzo 1992: 5).

Tuttavia, l'origine sociale del pensiero era già stata affermata con forza da Émile Durkheim. A differenza di Max Weber, che pone alla base dei fenomeni sociali l'agire individuale, Durkheim pensa la realtà sociale – con i suoi “fatti” – come se fosse un organismo avente le sue proprie funzioni e finalità, cui gli individui devono adattarsi (cfr. Durkheim 1985). In quest'ottica, un fatto sociale può essere spiegato solo attraverso un altro fatto socialmente rilevante; tale spiegazione deve tenere fermi i «bisogni generali dell'organismo sociale», nonché la *funzione* che il fatto in questione svolge in relazione alle finalità del *sistema sociale*

in quanto tale – per questa ragione, Durkheim è stato considerato il fondatore dell'analisi funzionalista.

Se l'agire è funzione di una struttura sociale dotata di proprie finalità, la società, in quanto realtà *sui generis*, assume un carattere *coercitivo*, imponendo all'individuo le proprie leggi: “fatti sociali” sono così le maniere di agire, di pensare e di sentire, *esterne* all'individuo; tali maniere, «sono dotate di un potere di coercizione in virtù del quale s'impongono a lui» (ivi: 5). A riprova di ciò, Durkheim afferma che i fatti sociali a) sono dotati di una certa persistenza (laddove l'individuo non è in grado di resistere al tempo); b) sono sempre *collettivi*, nel senso che riguardano necessariamente un gruppo sociale (cfr. Durkheim 1971a: 101).

Si dovrà così riconoscere che il patrimonio conoscitivo dell'individuo deriva sempre dall'orizzonte delle rappresentazioni psichiche collettive (cfr. *ibid.*).

Da qui la convinzione, che sta alla base del contributo di Durkheim alla sociologia della conoscenza, secondo la quale l'intero complesso delle categorie conoscitive ha una struttura sociale.

Ne segue che l'oggettività della realtà sociale si basa non solo sul condizionamento materiale che in essa opera, bensì anche su quell'insieme di prodotti culturali che, con il loro carattere normativo-istituzionale, costituiscono l'asse portante

dell'organizzazione sociale in tutti i suoi aspetti (distribuzione territoriale, forme delle abitazioni, modi di vestire e così via).

Anche i principi d'identità e di non contraddizione, le stesse nozioni di tempo, spazio, genere, numero, causa, sostanza sono il frutto di rappresentazioni sociali; in tutti questi casi, infatti, ci si trova di fronte a fatti sociali che «traducono degli stati della collettività: dipendono dalla maniera in cui quest'ultima è costituita e organizzata, dalla sua morfologia, dalle sue istituzioni religiose, morali, economiche» (Durkheim 1971b:22).

Nella prospettiva aperta da Durkheim s'innesta la teoria sociale dello stesso Mannheim, al quale si deve l'interpretazione più significativa della sociologia della conoscenza. Anch'egli, sulla scia di Durkheim, è convinto che il pensiero è lo strumento di un'azione collettiva ed è quindi sempre legato al contesto storico-sociale nel quale esso emerge.

Introducendo la sua opera principale, *Ideologia e Utopia* (1929), Mannheim scrive che lo scopo della sociologia della conoscenza è di studiare il concreto pensiero degli uomini, cercando di osservare in che modo esso funzioni nella vita pubblica e nella politica (cfr. Mannheim 1994: 3). La concezione sociologica del sapere dovrebbe correggere ed integrare le analisi puramente filosofiche del pensare, riconoscendo che vi sono

molti aspetti di quest'ultimo che «non possono venire adeguatamente interpretati, finché le loro origini sociali rimangono oscure» (ivi: 4).

Contro la pura analisi logica che ha separato il pensiero del singolo dalla realtà del suo gruppo, isolando il pensare dall'azione, Mannheim mette in evidenza come l'individuo elabori modelli di pensiero socialmente definiti, nel tentativo di rispondere convenientemente ai mutamenti e alle trasformazioni occorse nella realtà.

Ritenendo che l'oggettività delle scienze naturali non sia assimilabile a quella delle scienze sociali, Mannheim cerca inoltre in una teoria sociologica della conoscenza i fondamenti per un oltrepassamento del relativismo e per una comprensione non ideologica della dinamica sociale (cfr. Izzo 1992: 4 sgg.). Egli intende così interpretare la crisi della nostra civiltà alla luce di un criterio che ne costituisca il superamento, coniugando l'esigenza di una pianificazione della società con il rispetto delle libertà democratiche. Per Mannheim, infatti, l'idea che il modo di pensare degli uomini sia condizionato dalla società non implica affatto una chiusura soggettivistica.

Senza dubbio, anche l'attività d'osservazione e d'interpretazione del sociologo risulta condizionata socialmente. Eppure, tale riconoscimento, che del resto caratterizza la stessa considerazione sociologica della realtà, è indipendente dallo

scienziato sociale. Anzi, quest'ultimo è in grado di comprendere che la stessa consapevolezza dell'incidenza della struttura sociale sul modo di pensare si sviluppa in contesti caratterizzati dall'intensificarsi della mobilità sociale, sia in senso spaziale (mobilità *orizzontale*), sia nel passaggio da uno strato sociale all'altro (mobilità *verticale*). Ciò significa che il sociologo non è semplicemente una parte del processo che osserva; non ne può uscire, ma rilevandolo non lo subisce.

La mobilità sociale che caratterizza la nostra epoca ha sì contribuito a rendere evidente la molteplicità delle forme culturali, incrinando la fiducia nella validità assoluta del pensiero, ma, d'altro canto, ha pure reso possibile la formazione del quadro teorico entro il quale quella molteplicità si dà come fenomeno sociologicamente rilevante.

In quest'ottica, Mannheim non intese semplicemente affermare «che il contesto sociale influisce sul modo in cui le idee hanno origine, contingentemente e storicamente. La sua tesi fu più radicale, ossia che i rapporti sociali influiscono sulla forma stessa del pensiero. L'epistemologia stessa è quindi il prodotto di formazioni sociali e varia di conseguenza da un'epoca alla successiva» (Oldroyd 1998: 448; cfr. Mannheim 1974: 153 sgg.).

Tuttavia, per quanto paradossale ciò possa sembrare alla luce delle tesi appena esposte, Man-

I. LA QUESTIONE DEL RELATIVISMO DA MANNHEIM A SEARLE

nheim si è sempre mostrato convinto di poter svincolare dal condizionamento sociale la matematica e le scienze naturali, considerate indipendenti dalla determinazione esistenziale del conoscere (*Seinsverbundenheit des Wissens*). Tra l'altro, nell'assumere tale convinzione, Mannheim non faceva altro che riformulare un tema già presente, sia pure con una coloritura teorica diversa, nello stesso Durkheim.

Infatti, per quest'ultimo, benché le categorie logiche e matematiche affondino le proprie radici nel terreno dell'esperienza sociale, esse restano sottratte, nella loro universalità, alla decisione individuale e risultano pressoché immutabili e definitive, in quanto strumenti di una razionalità formatasi nel corso dei secoli (cfr. Durkheim 1971b: 27).

Si delineava così, proprio nel cuore della sociologia della conoscenza, una difesa dell'autonomia del sapere scientifico, destinata a segnare lo sviluppo delle teorie sociali del sapere almeno fino alla fine degli anni Sessanta (cfr. Stark 1967: 214-221).

1.2. La dimensione sociale della scienza

Contrastando questa curvatura della sociologia della conoscenza e tentando di ripristinare

radicalmente l'idea di una costitutiva socialità del sapere, un gruppo di studiosi, conosciuto come Scuola di Edimburgo, ha elaborato, a partire dagli anni Settanta, un «programma forte» di sociologia della scienza, al cui interno il termine «forte» indica il proposito di vincere la riluttanza «ad includere la scienza nel campo d'azione di una ricerca sociologica accurata e completa» (Bloor 1994: 8; cfr. Barnes, Edge 1982).

Per la scuola di Edimburgo – i cui autori più significativi sono Barry Barnes (1974; 1977; 1982) e David Bloor (1994; 1981; 1983) – si tratta, da un lato, di fondare lo statuto epistemologico della sociologia della scienza e, dall'altro, di raccogliere, in questo medesimo statuto, tutti gli aspetti, sociologicamente rilevanti, del rapporto tra contenuti della scienza e forme sociali della vita, nella convinzione che la sociologia possa legittimamente spiegare e indagare il contenuto e la natura della conoscenza scientifica (cfr. Bloor 1994: 7 sgg.).

In tal modo, il «programma forte» sottolinea il bisogno di oltrepassare la suddivisione del sapere in campi dai confini rigidi. Per Bloor, infatti, è del tutto errato credere che la scienza debba studiare i “dati” del mondo fisico e la sociologia della scienza debba indagare soltanto il gruppo di attori sociali che s'impegnano nell'attività scientifica (cfr. Dal Lago 1994: XVII; Cassano 1989:

12 sgg.; Ancarani 1997: 111 sgg.). In realtà, «non esistono limitazioni insite nella natura assoluta o trascendente della conoscenza scientifica in quanto tale, o nella natura specifica della razionalità, della validità, della verità o dell'oggettività» (Blor 1994: 7).

La genesi e lo sviluppo del «programma forte» sono strettamente connessi alla teoria del linguaggio del secondo Wittgenstein (1953), nonché all'impostazione filosofica di Peter Winch (1972). Come ha messo in luce Derek L. Phillips, Wittgenstein avrebbe stabilito, una volta per tutte, «che il linguaggio è un'attività sociale concreta, espressione dei bisogni degli uomini» (Phillips 1981: 130); dal canto suo, Winch ha affermato l'impossibilità di assumere fondamenti epistemologici assoluti come risorsa delle scienze sociali, portando a concludere che «le regole universali e necessarie di razionalità non sono utilizzabili nella comprensione comparativa delle culture e dei sistemi conoscitivi» (Dei, Simonicca 1990: 37).

All'interno di questo quadro nascono gli interrogativi che orientano la ricerca del «programma forte»: quali sono le cause del fatto che le nostre idee sul funzionamento del mondo sono profondamente mutate? Come e perché le nostre idee cambiano? Come si trasmette la conoscenza? Quanto è stabile? Quali processi sono all'opera nella sua creazione e nel suo mantenimento?