

La piattaforma girevole. Dalla Wissensoziologie al pensiero meridiano

Irene Strazzeri

Abstract. A “well positioned” reading of the sociology of knowledge in the history of sociological thought involves the recognition of the social conditioning on sociological thought. The aim is the understanding of history through the updating of the sociology of knowledge, starting from Izzo’n Cassano’s approach. The conclusion is twofold: there is not only the proposal to consider sociology of knowledge as the “revolving platform” and the need for deconstruction expressed in ethics forms.

Keywords: Sociology; history; knowledge

Abstract. Una lettura “ben posizionata” della sociologia della conoscenza nella storia del pensiero sociologico comporta il riconoscimento del condizionamento sociale del pensiero. Lo scopo è la comprensione della storia attraverso l’attualizzazione della sociologia della conoscenza, a partire dall’impostazione di Alberto Izzo e Franco Cassano. La conclusione è duplice: la proposta di considerare la sociologia della conoscenza come “piattaforma girevole” e la necessità di una decostruzione declinata nell’etica.

Parole chiave: Sociologia; storia; conoscenza

1. Introduzione

La presente riflessione propone di avvalersi della sociologia della conoscenza come “piattaforma girevole”, non solo perché analizza come le idee e le credenze circolino all’interno della società – sottolineando che le stesse sono influenzate dal contesto storico-sociale e culturale in cui si originano, ma anche perché può essere applicata alla modernità –, divenendone espressione in quanto condizionamento sociale tipico della storia del pensiero sociologico. In questo senso, la storia del pensiero sociologico è orientata dalla consapevolezza del condizionamento storico-sociale della conoscenza. Nello specifico, il rapporto tra sociologia della conoscenza e modernità sta nel modo in cui la sociologia della conoscenza interpreta la modernità stessa come un prodotto storico-sociale, ossia come una costruzione e un orizzonte epistemico condizionato da particolari assetti sociali, politici, economici e simbolici.

Intorno a questa cornice, Franco Cassano ha rilevato come la modernità occidentale, pur presentandosi come progetto razionalista e universalista, tenda

alla rimozione dell'alterità e della pluralità, accentuando l'idea dell'esistenza di una conoscenza astratta. Come contrappunto, la sociologia della conoscenza – così come il suo invito a un “pensiero meridiano” – contribuisce a dislocare lo sguardo, recuperando le dimensioni storiche, geografiche e culturali che la modernità ha spesso escluso, isolato.

Parallelamente, Jürgen Habermas mostra come il progetto moderno non debba essere del tutto rigettato, ma come esso debba essere ricostruito criticamente, mettendo al centro una razionalità dialogica e intersoggettiva. In tal senso, la sociologia della conoscenza diventa uno strumento fondamentale per denunciare le pretese di oggettività assoluta che la modernità ha storicamente avanzato.

Dunque, la sociologia della conoscenza fornisce alla modernità un filtro interpretativo attraverso cui essa può riconoscere il proprio carattere non universale, ma storicamente situato e socialmente costruito. Questo legame duale tra sociologia della conoscenza e modernità si fonda sul fatto che la prima smaschera le pretese di universalità della seconda, rendendo visibile il carattere storicamente condizionato e socialmente costruito proprio della conoscenza e, che, la modernità produce e attraverso cui essa si legittima.

Ne *Il discorso filosofico della modernità* del 1985, Habermas, si riferisce alla modernità come progetto incompiuto in cui tuttavia, gli ideali di progresso e di emancipazione, lungi dall'essere abbandonati e rinnegati devono essere recuperati e tradotti in atto, affinché la modernità abbia il suo compimento più adeguato. La narrazione critica della modernità proposta da Habermas, passa innanzitutto da Kant e da Hegel al quale ultimo spetta il merito di aver messo in luce come la modernità sia problematica (nella misura in cui la soggettività modernamente intesa assume a principio unilaterale incapace di trovare un'unificazione con la ragione e con le sue infinite possibilità) perché, se la soggettività ne è il principio fondativo, essa è però incapace di dialogare con la ragione e con le sue infinite possibilità.

Hegel, pur avendo colto la problematicità propria della modernità, non riesce a elaborare una soluzione soddisfacente rispetto alla tensione strutturale che essa implica: quella tra la soggettività, come principio fondante della modernità e la razionalità, concepita nella sua apertura dialogica e nella sua capacità di mediazione intersoggettiva. La soggettività moderna, secondo Hegel, tende a configurarsi come principio unilaterale, incapace di integrare in modo dinamico e autentico la pluralità delle forme di ragione, e dunque di riconoscere l'alterità come elemento costitutivo della propria identità.

È precisamente in questo scenario – ovvero nel caso del mancato superamento hegeliano della scissione tra soggettività e ragione – che il concetto di “piattaforma girevole” acquisisce una valenza euristica significativa. Esso può essere inteso come metafora teorica capace di appuntare nuovi spazi di riflessione sulla modernità, non più concepita come l’esito di un processo lineare, ma come campo mobile di tensioni epistemiche. In tal senso, la sociologia della conoscenza si configura come strumento critico attraverso cui è possibile rielaborare il mancato progetto moderno, superandone le rigidità.

Come metafora, la piattaforma girevole è un oggetto che ha in sé un carattere fisso ma anche la capacità di rotazione e dunque un cambio di visione: essa, consente una diversa prospettiva e, dunque, si presenta come un’alternativa alla ragione.

Un’alternativa euristica, che lascia il soggetto libero nei suoi movimenti, nelle relazioni e nelle sue decisioni.

Dopo aver illustrato gli snodi principali delle interrelazioni tra questi due campi del sapere (sociologia della conoscenza e storia del pensiero sociologico), considereremo la sociologia della conoscenza in un’attività di critica della contemporaneità, sia nei termini di un’analisi storica dei problemi sociali attuali, sia nei termini di una riattualizzazione della sociologia della conoscenza lungo i sentieri della via meridiana secondo il pensiero di Franco Cassano.

E proprio partendo dalla metafora della piattaforma girevole, si è può riflettere su come le teorie sociologiche della modernità, pur essendo ancorate a un pensiero occidentale dominante, abbiano interagito con altre visioni del mondo, in particolare con il pensiero meridiano, sovente emarginato dalla narrazione principale della modernità.

Immaginiamo allora di poter considerare la storia del pensiero sociologico moderno come un meccanismo in continua rotazione, dove ogni idea e teoria emerge in un dato momento storico e sociale, senza aderire ad alcun dogmatismo [Borghini 2004]. I precursori, i classici e i contemporanei, da Vico, Mannheim, Weber, ad Horkheimer, Adorno e Habermas, hanno costruito i loro paradigmi su esperienze storiche e strutture sociali proprie delle società occidentali industrializzate, contribuendo a formare una base teorica ricca, ma non esente da limiti interpretativi quando applicata ad altri contesti. La piattaforma girevole non simboleggia soltanto la circolazione dinamica delle idee, ma anche la possibilità di una riflessione critica e continua sulle premesse epistemologiche delle teorie, rivelando così la necessità di un confronto plurale. In tal senso, il “pensiero meridiano” di Cassano, è un tentativo di disallineamento dello sguardo teorico, proponendo una prospettiva che, come osserva

Mariano Longo – *Il Sud e l'etnocentrismo della teoria sociale* –, mette in discussione l'universalismo implicito della teoria sociale dominante, premendo per un ripensamento critico delle categorie analitiche costruite a partire dall'esperienza del Nord globale. Cassano tuttavia, non fornisce una risposta definitiva, ma segnala una via: quella della contestualizzazione, del radicamento culturale e della pluralità dei mondi sociali, in linea con l'impostazione della sociologia della conoscenza. La metafora aiuta a visualizzare il modo in cui le teorie sociologiche si sono evolute nel corso della storia, influenzandosi reciprocamente e divenendo talvolta, persino, violente nei confronti di altre rappresentazioni del mondo. Sebbene il pensiero sociologico moderno abbia offerto contributi fondamentali alla comprensione della società, esso ha spesso trascurato le voci e le esperienze al di fuori della tradizione occidentale, relegando il pensiero altro alle periferie culturali e ad un silenzio ingiustificato.

Il pensiero meridiano, proposto da Franco Cassano, è un invito a ripensare radicalmente le coordinate epistemiche della piattaforma girevole, interrogandosi sui criteri di selezione delle prospettive ritenute legittime. Non si tratta di assumere acriticamente che tutte le voci siano parimenti rilevanti o teoricamente equivalenti, ma di mettere in discussione l'assetto gerarchico del canone teorico della modernità occidentale, che ha spesso marginalizzato le esperienze e le soggettività provenienti dal Sud del mondo.

L'inclusione delle prospettive subalterne non può essere concepita come un mero gesto compensatorio o pluralista, bensì come una sfida epistemologica che implica il ripensamento delle stesse categorie analitiche che strutturano la teoria sociale. L'esclusione, infatti, non è mai neutra: essa riflette precise relazioni di potere, visioni del mondo, e definizioni di ciò che viene considerato "scientifico" o "teoricamente fondato" [Longo 2017].

In questo quadro, le voci provenienti dai margini – lungi dal configurarsi come semplici "alternative" – possono costituire porte d'accesso a forme di conoscenza che dislocano e ristrutturano il centro, problematizzando le fondamenta stesse del sapere sociologico. La piattaforma girevole, così reinterpretata, non è solo luogo di circolazione delle idee, ma spazio critico in cui si contendono legittimità epistemiche, e dove il concetto stesso di *canone* è sottoposto a revisione.

Dunque, il pensiero meridiano ha il potenziale di smantellare le gerarchie di valore associate al sapere, ed è esso stesso una piattaforma girevole verso l'alterità. Proponendo una revisione critica del pensiero sociologico, il pensiero meridiano ci invita a esplorare la storia, la cultura e le pratiche sociali non occidentali come elementi distintivi e fondamentali per la costruzione di un'etica della conoscenza.

L'interazione tra il pensiero sociologico occidentale e quello meridiano suggerisce che la sociologia non deve limitarsi a un'analisi centrata sulle strutture storico sociali caratterizzanti le società industriali avanzate, ma deve invece ampliare il proprio orizzonte. La piattaforma girevole aperta dal pensiero meridiano non solo offre nuove prospettive, ma richiede anche un ripensamento delle ontologie e delle epistemologie implicite nel modo in cui concepiamo la conoscenza storico sociale.

La sociologia della conoscenza, attraverso l'analisi della metafora della piattaforma girevole e l'esplorazione del pensiero meridiano, ci offre una prospettiva per superare le limitazioni della modernità e le sue narrazioni predominanti.

In ultima analisi, l'incontro tra sociologia della conoscenza, pensiero meridiano e la stessa eredità lasciata della sociologia moderna e rappresentano un'opportunità per trasformare la nostra comprensione del mondo.

2. “*La trascendenza necessaria*” nel pensiero di Franco Cassano

Ne *La trascendenza necessaria* di Franco Cassano [Cassano 1989] il campo di analisi della sociologia della conoscenza è esteso alle forme di mediazione simbolico-normative presenti nei differenti processi di costruzione sociale della realtà, come parte costitutiva delle identità individuali e delle dinamiche relazionali, e di costruzione e interpretazione dei significati dati dalla repentina trasformazione e rielaborazione non solo dei costumi e dei nodi del vissuto quotidiano, ma anche degli stili cognitivi.

Il ciclo teorico inaugurato nel 1983 da Cassano con *La certezza infondata. Previsioni ed eventi nelle scienze sociali, Il senno del post e La contraddizione dentro* [Cassano 1983; Cassano 1987; Cassano 2022], pone le basi per un confronto diretto con le problematiche di natura epistemologica, che sfoceranno poi nel *Pensiero meridiano* [Cassano 1996] e che segnano e tracciano un solco legato all'incontro con l'alterità, più che con la differenza.

In questo continuo interrogarsi di Cassano, in cui il soggetto della storia è sempre presente, è aperta soprattutto la questione del conoscere e delle relative condizioni del come conoscere. Ne *La certezza infondata*, l'analisi si concentra in particolare sugli universi simbolici che ogni struttura sociale più o meno complessa, prova a salvare e giustificare per poter sopravvivere agli eventi mancati o instabili. Le spiegazioni della vita, così come degli stessi eventi che sballottano i soggetti, sono rese accettabili e soprattutto, condivisibili nelle interpretazioni che essi forniscono. Cassano ricostruisce le modalità con cui le diverse forme simboliche riescono a convivere, elaborando le differenti

modalità di agire rispetto alla norma e agli eventi. Stesso filo e stessa matassa ne *La contraddizione dentro*, dove è la precarietà a rendere il soggetto libero di accogliere le contraddizioni del mondo e dei suoi vissuti.

Franco Cassano inizia il suo cammino teorico con una lunga stagione di studi all'interno del marxismo, con un profondo riferimento ad una scuola di taglio hegeliano e storicistico, che connotava un certo marxismo meridionale fra gli anni 60 e 70. Cassano partecipava a quell'esperienza con una cifra particolare, che possiamo così delineare: resta fermo che il marxismo è una teoria della società non separabile dalla realtà del conflitto sociale e dalla scelta di campo in favore del soggetto sociale, in grado di far crescere la società nel segno del progresso e dell'emancipazione, tuttavia, lo scienziato sociale mantiene una riserva di metodo e di autonomia rispetto alla completa identificazione di sapere e processo reale. Restano aperte le questioni del conoscere e le condizioni del come conoscere, pur nel quadro di un sapere che sta dalla parte della storia.

Nel suo primo scritto dedicato a Weber [Cassano 1971] la centralità è da cercarsi nel metodo della ricerca, stante la particolare combinazione di teoria critica della società e metodologia della scienza, che gli conferisce un certo grado di autonomia rispetto all'intero processo.

Il sociologo deve afferrare le contraddizioni del pensiero pienamente solida al processo reale.

Solo in un secondo momento Cassano abbandonerà la teoria della società per lavorare su una sociologia della conoscenza incentrata sulle modalità epistemologiche e sociali del sapere. Si apre il ciclo teorico della «certezza infondata» [Cassano 1983], il cui tema della ineludibilità della contraddizione, che avvolge ogni discorso, permea questa nuova visione che si snoderà a partire dagli anni '80.

Il tema della circolarità e della ricorsività dei discorsi diventa un *leitmotiv* dominante, che suppone il passaggio dai meta discorsi ai discorsi locali, nei quali tuttavia non è predicabile un fondamento, se non nella paradossale capacità di riflettere sulla mancanza di un proprio fondamento.

Ciò che Cassano propone nelle sue analisi è il limite della limitatezza di una certa condizione – anche quella relativa al discorso e al suo fondarsi –, una condizione che è da provarsi per poter conoscere l'incompiutezza e trarne nuove risorse.

Nel 1985 la prima problematizzazione filosofica, che va oltre la sociologia della conoscenza, emerge nel testo *Sociologia e nichilismo* [Scoditti 2023], dove i teorici che fanno da sfondo alla nuova analisi della società sono Nietzsche – per il quale la crisi della ragione genera un processo emancipatorio [Nietz-

sche (1979) 1882] – e Weber, il cui ancoraggio teorico al disincantamento del mondo porta alla conseguente accettazione della limitatezza del lavoro scientifico [Weber (1922) 1981].

Si pone una chiave di volta agganciata proprio al punto fermo della limitatezza della conoscenza, una finitudine nichilistica e nietzschiana e della sua destrutturazione e decostruzione. Da un destino temibile, alle porte del pensiero sociologico e filosofico di Cassano, che guarda la realtà dell'intero processo senza esitazioni, si giunge al culmine ne *Il senno del post* [Cassano 1987].

La scelta della parola *post* non è casuale ma è legata al postmoderno, la posta in gioco è proprio la modernità, ma come fuoriuscita da uno stato di minorità.

Il termine *post* moltiplica la sua circolarità, è un *loop* dal quale non si può uscire, ma solo riconfermare come critica della ragione, da cui non è, appunto, possibile la fuoriuscita. Da questa impossibilità Gadamer, che critica l'illuminismo – perché criticando ogni pregiudizio, applica l'illuminismo a sé stesso – pone un nesso con le retoriche stesse della postmodernità, le quali immaginano o sperano in una condizione sganciata, e finalmente emancipata dai pregiudizi e dalle ideologie, ma che al rovescio palesano e sono portatrici di pregiudizi e ideologie esasperati [Gadamer, Marino 2014]. Ancora una volta, si tratta di un'apertura teorica, più simile ad una matricosa, la quale, più che a una risoluzione, al cui interno si ripete all'infinito l'eventuale emancipazione dalle ideologie e dai pregiudizi, ne diminuisce le proporzioni e la misura.

In questo senso, l'esistente è incapace di avere un rapporto critico e autentico con la realtà, in quanto queste retoriche non supportano una condizione conciliata con l'esistente e con il soggetto che le ha create.

Il programma illuministico – secondo Cassano – può essere attuato se, e solo se, si evita di ancorare il superamento dello stato di minorità a quello di società storica, un'*impasse* da superare in cui la ragione si appresta ad essere giudice e arbitro della ragione stessa.

Lo scudo di Cassano è forgiato dai riferimenti teorici che guardano alla decostruzione di Derrida [Derrida 1971] e alla dialettica negativa di Adorno [Adorno (1966) 2004] e che dell'inquietudine della ragione critica ne fanno un baluardo, una condizione che riesce a mantenere stabile il rapporto critico con l'esistente.

Si innesca un'epistemologia della circolarità, estesa alla concettualizzazione del moderno, che esce dai vicoli e dalle maglie strette della sociologia della conoscenza relativista e instaura un nuovo rapporto più in linea con i processi della realtà. La via a ritroso è percorsa a passo lento ed è quella che conduce verso le teorie della società.

Nel 1989 con *La trascendenza necessaria*, Cassano va decisamente avanti, misurandosi con Derrida e il filosofo dell'Altro: Levinas [(1967) 2014]; [cfr. Cassano 1989]. Un dibattito aperto, il cui epicentro è la questione dei limiti del discorso filosofico, destinata a segnare la produzione successiva di Cassano.

Nello scritto del 1987 egli si arrestava alle virtù della decostruzione di Derrida e a quella della logica adorniana della disgregazione, eppure il carattere paradossale di un discorso destinato a ritornare criticamente su sé stesso conteneva già una risorsa: la possibilità di mantenere un rapporto critico con l'esistente.

Il lato tragico della decostruzione è la demitizzazione incessante: niente è condizione di permanente conciliazione, tutto rinvia all'assenza, alla mancanza, a un senso tragico di instabilità, di non definitività da accettare, però, con disincanto e consapevolezza weberiana: quella del limite.

Ma in Cassano il tragico è strumento di nuova conciliazione, quella del restare in un discorso – come centro e culmine della conoscenza e del sapere dell'Altro – e contemporaneamente tinteggiarne le criticità. Fra i diversi punti di vista non può essere fatta una scelta, ma semmai si sceglie tragicamente di restare e ancorarsi all'ambivalenza tragica della scelta tra uno dei due poli. Anche il tragico è contraddittorio e, in definitiva, non può avere l'ultima parola. Un circolo senza fine, interrotto solo dall'apparizione dell'alterità.

Il sopraggiungere di un'alterità totale interrompe il circuito della ragione, poiché l'irruzione di altri rinvia a un'obbligazione (ad una scelta, appunto), che non ha alcun fondamento nella logica, ma che deriva dalla sfera dell'etica, un tema che rimarrà centrale nel lavoro di Cassano e che emergerà con *L'umiltà del male* (2011), in cui si evidenziano i limiti etici del discorso filosofico.

Nei decenni successivi della ricerca di Franco Cassano, Derrida richiama l'ineleggibilità del discorso filosofico in cui l'altro non può essere predicato ed esperito, senza passare per l'inclusione all'interno di un discorso [Derrida (1967) 1971]. Dunque, è la necessità di rappresentare l'altro nel discorso che impone la decostruzione. In questo senso la decostruzione corrisponde a un'etica e Cassano, nelle pagine finali di *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro* [Cassano 2023, pp. 159 e succ.], lo conferma come punto fondamentale. I profili epistemologici del discorso sono indistinguibili dai suoi propositi etici, *approssimazione* non è però solo un'epistemologia, ma anche un'indagine fenomenologica, cui non corrisponde l'arretramento o lo svanire del soggetto, ma il farsi avanti della molteplicità che esiste prima e a prescindere dal discorso.

La decostruzione etica di ogni punto di vista corrisponde all'esito teorico della trascendenza necessaria, con una concessione alla teoria sociale: il passag-

gio dall'etica al diritto. Siamo nel cuore di un chiasmo e, dalla fine degli anni '80, la sociologia si trova in quel punto di incontro.

La trascendenza necessaria sembra essere il punto di arrivo, di un grande fermento filosofico che dalla seconda metà degli anni 80, suggerisce due cose:

- l'avvio di un viaggio che sfocia nel pensiero meridiano, con un ritorno alla teoria della società, dopo la rottura dell'unità di teoria sociale ed epistemologia, avvenuta al principio degli anni '80.

È questa l'importanza storica del pensiero meridiano [Cassano 1996], non solo nella biografia di Cassano, ma anche nel mosaico ricomposto tra teoria critica della società ed epistemologia, grazie all'evidenza del contenuto etico di una teoria della conoscenza, che pone al suo centro la limitatezza di ogni discorso e, grazie alla scoperta dell'etica stessa, quale limite dell'epistemologia centrata sull'auto-limitazione.

- L'importanza di uno scritto come *La trascendenza necessaria* [Cassano 1989] è nell'entrata in campo dell'etica, per la quale la teoria della società e l'epistemologia tornano a correre su percorsi paralleli. L'una si alimenta dell'altra, all'insegna dell'attraversamento di più discipline. Il lavoro teorico non è più circoscrivibile ad una singola disciplina, ma procede lungo il crinale dell'indizione di una pluralità di contesti disciplinari. La teoria del pensiero meridiano è costruita sulla contraddizione: la superiorità etica di una società si misura dalla sua capacità di auto-contraddirsi, evitando che una parte monopolizzi l'orizzonte del tutto.

Un'organizzazione sociale avanzata è quella che non si concepisce come totalità compiuta, ma che si percepisce come limitata, si attraversa ed è in grado di riattivare i circuiti della comunicazione con la molteplicità delle sue dimensioni. La sostanza di questa nuova teoria critica della società è fornita dall'epistemologia della decostruzione, ma letta in chiave etica.

Il pensiero meridiano non è una mera operazione epistemologica, quel pensiero è radicato in un dato di realtà, il quale non è più rappresentato dal conflitto capitale/lavoro, come nella stagione del marxismo, ma da tutti i sud del mondo. Il pensiero meridiano rappresenta, dunque, il ritorno non solo alla ricomposizione della teoria della società e della teoria della conoscenza, ma anche al radicamento del sapere nei processi reali, alla conoscenza come prassi, pur conservando l'autonomia epistemologica che distingue lo scienziato sociale dalla piena aderenza al reale.

La trascendenza necessaria ci dice, infine, una seconda cosa: la ragione esercita la vigilanza critica rispetto alle cattive manifestazioni dell'alterità. Si tratta dell'irreversibilità dell'acquisizione dell'illuminismo: l'altro dalla ragione

è soggetto, perciò, al vaglio di quest'ultima la quale, per continuare a rappresentare l'alterità, deve distendersi verso l'autocritica.

Nel suo lungo cammino la sociologia ha già sperimentato l'esercizio della disgregazione dei suoi fondamenti e si è arrestata a questa soglia, ponendo al centro le potenzialità etiche di quella disgregazione.

Esattamente come in una piattaforma girevole, al cospetto dell'alterità, un binario suggerisce che anche il decostruire etico di ogni punto di vista non sembra avere l'ultima parola. Snodi su snodi. Vale qui l'obiezione di Michel Foucault a Derrida, nel loro dialogo sul *cogito* cartesiano¹: nelle trame dell'esercizio della disgregazione dell'essere si nasconde il sistema nel suo ultimo splendore. L'altro binario si staglia lungo i sentieri infiniti della via meridiana [Moro, Petrosino, Romano 2023].

3. *Gli snodi principali dell'interrelazione tra sociologia, storia e conoscenza.*

Il ricorso alla metafora della piattaforma girevole non è certo una novità nel panorama della riflessione filosofico sociale sulla modernità. Jürgen Habermas, in *Il discorso filosofico della modernità*, è il filosofo e sociologo tedesco che per primo ne ha fatto uso per descriverne le vicende [Habermas (1985) 1987]. Assumendo la difesa della ragione critica, Habermas ha sostenuto il progetto emancipativo su di essa incentrato. In questo contesto si inserisce la disputa con i teorici postmoderni, che egli reputa conservatori per aver indebitamente identificato la modernità con la razionalizzazione capitalistica.

Secondo Habermas, la modernità non era un progetto fallito o finito, bensì incompiuto. Sicché gli ideali che l'avevano animata (la ragione critica, il progresso, l'emancipazione universale) non dovevano essere trascesi, come sostenevano Adorno e Horkheimer [Horkheimer, Adorno (1947) 2010], ma piuttosto essere recuperati e tradotti in atto, affinché la modernità giungesse al suo pieno compimento. Per Habermas, modernità significa Illuminismo nel senso kantiano di emancipazione dal principio di autorità e dalla tradizione. Il più grande teorico della modernità è stato, ai suoi occhi, Hegel, al quale spetta il merito di aver notato con acutezza come la modernità sia problematica

1. Cfr. i numeri 102 (*Mon corps, ce papier, ce feu*) e 104 (*Réponse à Derrida*) dei *Dits et écrits* (M. Foucault, *Dits et écrits* 1954-1988, édition établie sous la dir. de D. Defert e F. Ewald, 2 volumes, Gallimard, Paris 2012, pp. 1113-1136 e pp. 1149-1163; trad. it. del primo testo in *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci e di E. Renzi e V. Vezzosi (appendici) Rizzoli, Milano 2042, pp. 485-509; trad. it. del secondo testo in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino 2013, pp. 101-117.

nella misura in cui la soggettività, modernamente intesa, assurge a principio unilaterale, incapace di trovare un'unificazione con la ragione e con le sue possibilità. Hegel, che pure ha colto il problema della modernità, non ha saputo prospettare ad esso un'adeguata soluzione, né ci sono riusciti gli hegeliani della Destra e della Sinistra. L'attacco ai Postmoderni, nel testo *Il discorso filosofico della modernità* [Habermas (1985) 1987], consiste in una ri-narrazione critica della modernità stessa, ove si colloca anche il tentativo *sui generis* compiuto da Nietzsche [Nietzsche (1979) 1882] di risolvere il problema della modernità [Nietzsche (1979) 1882], del quale i postmoderni hanno fornito varie interpretazioni, al punto da farne una "piattaforma girevole", cui assegnare ogni valore, pensiamo soprattutto a Vattimo [Vattimo 1998]. Proprio questo carattere ambiguo, col quale si cerca di fondare la ragione su altro rispetto a essa, per poi ricadere nella ragione stessa, è la fonte di due posizioni del postmoderno: l'uso della ragione per attaccare la ragione stessa (Bataille, Lacan, Foucault), o l'atteggiamento "iniziatico" (Heidegger, Derrida). Habermas conclude, misurandosi coi postmoderni, che, se non si vuole precipitare di nuovo nell'oscurità, occorre salvare tanto la modernità quanto la ragione [Habermas (1985) 1987].

Per mostrare quanto la modernità abbia condizionato l'assegnazione di una e vera e propria epistemologia rispetto alla storia del pensiero sociologico europeo, è di conseguenza possibile sistematizzare le interrelazioni tra la storia del pensiero sociologico e la sociologia della conoscenza, assegnando a quest'ultima il ruolo di una piattaforma girevole?

Come indicato nell'*Introduzione alla sociologia della conoscenza* di Franco Crespi e Fabrizio Fornari [Crespi, Fornari 1998], la conoscenza è stata ampiamente concepita come riflesso imparziale della realtà oggettiva nella tradizione occidentale del pensiero. A partire da Francis Bacon e Galileo Galilei fino al positivismo e al neoempirismo, il modello logico sperimentale, su cui si è fondata la scienza moderna, ha costituito il principio del progresso tecnologico che ha contraddistinto la modernità. Successivamente, attraverso la concezione de la *historia* di Vico e il contributo dello storicismo tedesco, come di altri autori, si è gradualmente affermata la consapevolezza che il condizionamento storico-sociale del pensiero investe ogni forma del sapere [Izzo 1985a].

Secondo Crespi e Fornari, Marx, Freud e Nietzsche hanno posto le premesse della sociologia della conoscenza come disciplina che studia, appunto, le interrelazioni reciproche tra strutture sociali e processi cognitivi [Crespi, Fornari 1998]. Inoltre, grazie al contributo di classici come Weber, Mannheim, Simmel, Scheler, fino a Wittgenstein e a Bloor, la concezione e il ruolo della scienza si sono radicalmente trasformati. Proprio la scienza, divenendo critica-

mente autoriflessiva, ha parzializzato e relativizzato i suoi presupposti, riconoscendoli in quanto inevitabilmente condizionati da interessi e visioni derivanti dalla concreta esperienza storico-sociale.

Mentre la storia del pensiero sociologico indaga sull'evoluzione delle idee e delle teorie sociologiche nel tempo, la sociologia della conoscenza esamina i processi sociali e culturali che ne hanno influenzato la produzione. Pertanto, asserire che la sociologia è una scienza che studia i fenomeni sociali e il loro funzionamento in quanto tali, sulla base dell'osservazione empirica, non è quel che basta. La storia del pensiero sociologico si mostra, infatti, sin dalle origini, come problema [Izzo 1985a].

La questione compare nel confine intangibile con il pensiero filosofico, laddove la natura astratta dei postulati rarefa l'incarnazione storica. Il problema del pensiero sociologico compare anche nelle aree di sovrapposizione con la psicologia e la psicologia sociale, quando un'impostazione eccessivamente individualistica viene adoperata per indagare l'inconscio. In questo margine riflessivo, la sociologia prova a delineare le condizioni di possibilità, cercando di definire le modalità del pensare e del conoscere. Queste «condizioni di possibilità» della conoscenza, assumono un ruolo significativo sul “come” possa essere prodotta dallo stesso soggetto una scienza che si costituisce come assunto non astratto ma incarnato nel divenire del sociale. Qui, il “come” implica non solo il problema della possibilità ma anche l'interrogarsi su quelle strutture più profonde e autentiche della soggettività.

Il pensiero sociologico è, per di più, in antitesi con ogni tentativo di naturalizzazione transtorica dei fenomeni sociali e marginalizza l'imputazione causale degli stessi a fattori transculturali di carattere biologico e/o genetico. Il pensiero sociologico “fa problema” proprio perché considera i fenomeni sociali, soprattutto quelli collettivi, a partire dalla storicità dei contesti: tutto ciò che si produce storicamente è sempre storicamente trasformabile [Strazzeri (2009) 2023].

Non si può, infine, non tematizzare la sua problematicità, con riferimento alla pluralità delle correnti, delle scuole di pensiero, delle voci, dei generi che lo abitano e lo compongono, ognuna con una prerogativa metodologica diversa: esistono “le” sociologie e non “la” sociologia [*Ibidem*]. È il tema costitutivo delle stesse scienze umane e sociali; ed è il relativismo, messo in luce da Mannheim [Mannheim (1929) 1985; (1959) 1974] e ripreso con cura da Franco Cassano nella contemporaneità [Cassano 1996]. Ciò che accomuna le sociologie, tuttavia, è l'impegno condiviso verso la comprensione del mondo storico-sociale che ci circonda [Fornari 2002], anche, ma non necessariamente, rivolto alla trasformazione dello stesso.

Dunque, il relativismo per la sociologia della conoscenza è inseparabile dal mutamento storico, pur non coincidendo con il neutralismo etico².

Proprio per questo le utopie, tanto quanto le ideologie, comportano inevitabilmente il relativismo, come testimoniato dalla riflessività e, soprattutto, dall'auto-riflessività sociologica di matrice post-moderna³.

Dall'insieme di questi assunti è possibile tracciare un "posizionamento" teorico per la sociologia della conoscenza, ritenendo che la storia del pensiero sociologico sia lo studio del condizionamento sociale del pensiero nella modernità, e non altro. Questo non significa ridurre l'intera tradizione sociologica a una sola funzione esplicativa, ma piuttosto riconoscere che una delle sue vocazioni fondamentali – già evidente in autori come Marx, Durkheim, Weber e successivamente in Mannheim – è stata quella di interrogarsi sui rapporti tra forme del pensiero e strutture sociali.

In tal senso, si può sostenere che la storia del pensiero sociologico non sia semplicemente un archivio di teorie astratte, ma un campo critico in cui si è elaborata una consapevolezza crescente del carattere situato e non neutrale della conoscenza, soprattutto all'interno del contesto moderno. La sociologia della conoscenza, allora, non si limita a descrivere le idee, ma ne analizza le condizioni di possibilità.

Questo approccio non esclude altri possibili modi di intendere la storia del pensiero sociologico, ma sottolinea come il nucleo critico della disciplina si trovi proprio nella sua capacità di problematizzare.

2. A tal proposito, Mannheim, ha sostenuto che la sociologia doveva principalmente occuparsi del condizionamento sociale del pensiero, delle ideologie, ovvero dell'effetto che il contesto sociale ha sulle opinioni, le credenze e gli atteggiamenti delle persone [Mannheim (1929) 1985; (1959) 1974], e anche sull'inconscio. Di qui Mannheim distinse le utopie dalle ideologie, in quanto visioni trasformative e trascendenti, sebbene meno precisate in termini correlati alle classi sociali [Mannheim (1929) 1985]. Le utopie superano le ideologie. Ambrogio Santambrogio [Santambrogio 2022] evidenzia tutta l'importanza del concetto di utopia nell'odierna era post-ideologica, in quanto respiro ideale della nostra quotidianità, inserendola in un'articolazione temporale che, a partire dal riconoscimento del passato, proietta il presente in un futuro «ragionevolmente delineabile» [*ivi*, p. 46]. In questo modo, riapparirà la possibilità di dare senso all'esperienza degli attori sociali, all'interno di progetti collettivi di azione, che siano espressione di una rinnovata capacità di costruire legami sociali.

3. Christopher Lasch ravvisa proprio nel dischiudersi della post-modernità e, in conseguenza del crollo della fiducia nella ragione universale, un relativismo culturale, tale per cui ogni cultura ha la sua verità, ma anche un individualismo assoluto – un io minimo – dovuto al fatto che, senza alcun punto di riferimento ideologico stabile, ciascuno assume di volta in volta «ciò che sente» come regola indiscussa della sua vita. «In una cultura in cui nulla è durevole», scrive Lasch, «anche la libertà rischia di non essere più la scelta che disegna una biografia» [Lasch (1984) 1985, pp. 21-24].

La stessa suddivisione tipica in fasi principali – tra precursori, classici e contemporanei – rende i primi degli anticipatori degli sviluppi della sociologia, senza ancora averla definita come disciplina autonoma. Saranno, poi, i classici a rendere la disciplina indipendente, a partire dalla fine del XIX secolo.

Ed è qui che la sociologia della conoscenza prende in considerazione i grandi protagonisti del pensiero sociologico, soppesando l'eredità di Marx e di Weber nel pensiero di Lukács e Mannheim, non come uno degli snodi, ma come trapasso fondamentale, dal problema della coscienza di classe al problema sociologico generale, da una visione statica ad una visione dinamica, dalla falsa coscienza alla coscienza critica degli attori coinvolti nel processo storico della modernità. Paradossalmente, dai contributi contemporanei alla storia della sociologia, si ricava l'invincibile perplessità [Izzo 1999], l'irrisolutezza, intellettualmente agita, sino al punto da identificare con essa la tragedia della contemporaneità [Izzo, Strazzeri 2010]. Il relativismo è inseparabile dall'indagine storica sulla conoscenza e non coincide mai con il neutralismo etico. Non è una promessa, ma una minaccia, direbbe oggi Benasayag, nelle sue *Cinque lezioni sulla complessità*, ammonendo il sogno patologico di un mondo governato da una ragione puramente calcolante [Benasayag, Cohen 2020, p. 30].

4. Dalla Wissensoziologie al pensiero meridiano

La centralità che assume la nascita della sociologia della conoscenza nella storia del pensiero sociologico costituisce un *unicum* nel panorama degli studi sulla storia della sociologia – molto più nel contesto italiano che non europeo ed internazionale [Izzo, 1985*b*; Izzo 1985*c*; Crespi 1985] – tanto da fare di essa una piattaforma girevole. A partire dal dopoguerra si incominciano a sviluppare in modo più sistematico gli studi e le ricerche di sociologia della conoscenza, la nuova apertura culturale e la maggiore circolazione di opere straniere, consentono di strutturare la sociologia della conoscenza come disciplina autonoma anche in Italia. Basti pensare a Franco Ferrarotti, Luciano Gallino con contributi che hanno analizzato il rapporto tra scienza, società e cultura, Giovanni Busino (curatore dell'edizione italiana di alcune opere di Weber).

Di conseguenza, la sociologia della conoscenza può essere utilizzata come “piattaforma girevole”, non solo perché analizza come le idee e le credenze circolino all'interno della società, sottolineando che le stesse sono influenzate dal contesto storico sociale e culturale in cui si originano, ma anche perché può essere applicata alla modernità, divenendone espressione in quanto condizionamento sociale tipico del pensiero sociologico.

È proprio su questo filone che si innesta l'analisi habermasiana della struttura e del funzionamento della società, all'interno dello sviluppo storico e sociale proprio ed unico della modernità.

La modernità ha comportato un'esponenziale differenziazione delle sfere sociali e una conflagrazione di esse in macro-mondi separati che riguardano la politica, l'economia, la scienza e la cultura. Questa netta separazione delle "sfere d'azione" – weberianamente intese – porterebbe per Habermas ad una inevitabile perdita di integrazione sociale, mitigabile solo dalla nascita e dallo sviluppo, poi, di una "sfera pubblica" fondata sulla comunicazione tra soggetti coinvolti e interessati che, quindi, ne determinano la qualità vita politica, attraverso la legittimazione, il riconoscimento e la partecipazione della società (ideale o ristretta), attraverso decisioni che ne riassumono il carattere democratico.

Dunque, appare chiaro come la piattaforma girevole risulti essere un ponte necessario per un riposizionamento critico del pensiero sociologico stesso, sviluppatosi all'interno e intorno alla modernità. Questa via, già instaurata dalla *Wissensoziologie*, incrementa la riflessione sociologica, la cui sfida nasce proprio dal ripensamento del suo motore concettuale e dalla sua forza motrice – quella data dalle relazioni sociali – lette nella storicità dei fenomeni e sempre colte nella loro dimensione culturale il cui «[...] divenire del mondo» ha sempre un «senso e significato dal punto di vista dell'uomo» [Weber (1922) 1981, p. 96].

L'importanza del rapporto tra storia del pensiero sociologico e sociologia della conoscenza non è da cercarsi soltanto nell'individuazione di una correlazione tra le idee che circolano e il contesto culturale e sociale da cui scaturiscono e si sviluppano, ma si tratta, più in profondità, di rilevare le risultanti di un contesto di produzione moderno, che fa della storia del pensiero sociologico un processo (paradossalmente) "finito" all'interno dell'infinità del suo relativismo storico, culturale e materiale.

Questo relativismo è scandito da tre categorie principali e interconnesse tra loro: razionalizzazione, anomia e alienazione come derivazione e lascito testamentario della teoria di Durkheim, Weber, Marx, Lukács e Mannheim e di tutte quelle teorie satellite, che diventano quasi un potente ago magnetico da cui ripartire e da cui rifondare, attraverso un giro di bussola, sul cumulo di macerie lasciato dalla generale crisi dei saperi.

Un infinito negativo – come direbbe Cassano – inaugurato proprio dalla post-modernità e che richiede una *trascendenza necessaria*, come tentativo di improntare uno statuto disciplinare riconoscibile della sociologia della conoscenza.

5. La piattaforma girevole o un nuovo paradigma?

Scrive Filippo Barbano in un bellissimo intervento dedicato al suo coinvolgimento nella allora Facoltà di Sociologia a Trento che, in una lettera datata 3 novembre 1966, inviata da Alberto Izzo agli studenti occupanti, il sostantivo “critica” e il corrispondente aggettivo, ricorrevano almeno una decina di volte.

«Cari amici, critico – precisava Izzo – non significa politico. Con tale termine si vuole indicare solo l’orientamento sociologico che fa suo anche il compito di studiare come problemi storici, nelle loro origini cioè, come sono ora i più ampi problemi della società contemporanea e nelle loro future possibilità di mutamento» [Barbano 2004, pp. 91-110]

Con queste parole la sociologia della conoscenza è stata a lungo identificata con un campo di studi che esplora come i saperi, le credenze e le idee siano influenzati dal contesto storico sociale in cui si generano. Il pensiero meridiano, proposto da Cassano, rappresenta, dunque, un invito a pensare *tout court* la “piattaforma girevole”, mettendo al centro delle nostre analisi le prospettive e le esperienze delle società del Sud del mondo. Le voci, spesso escluse dai discorsi dominanti, possono fungere da porta girevole che ci permette di accedere a forme alternative di conoscenza e comprensione sociale.

Il pensiero meridiano ha il potenziale di smantellare le gerarchie di valore associate al sapere, è esso stesso una piattaforma girevole verso la differenza. Proponendo una revisione critica del pensiero sociologico, il pensiero meridiano ci invita a esplorare la storia, la cultura e le pratiche sociali non occidentali come elementi distintivi e fondamentali per la costruzione di un’etica della conoscenza.

L’interazione tra il pensiero sociologico occidentale e quello meridiano suggerisce che la sociologia non deve limitarsi a un’analisi centrata sulle strutture storico sociali caratterizzanti le società industriali avanzate, ma deve invece ampliare il proprio orizzonte. La piattaforma girevole aperta dal pensiero meridiano non solo offre nuove prospettive, ma richiede anche un ripensamento delle ontologie e delle epistemologie implicite nel modo in cui concepiamo la conoscenza storico sociale.

La sociologia della conoscenza, attraverso l’analisi della metafora della piattaforma girevole e l’esplorazione del pensiero meridiano, ci impone di riflettere su un compito cruciale: l’alterità come strumento fondamentale per superare le limitazioni della modernità e delle sue narrazioni predominanti.

In ultima analisi, il dialogo tra l’eredità della sociologia della conoscenza, la critica della modernità e il pensiero meridiano di Franco Cassano offre un’oc-

casione per ampliare il nostro sguardo sulle dinamiche del mondo sociale. Più che fornire una visione totalizzante del divenire storico, questo intreccio teorico consente di leggere in modo più riflessivo e contestualizzato i processi di trasformazione storica, evidenziando la pluralità dei punti di vista e la necessità di decentramento epistemologico.

In tale prospettiva, la sociologia non si propone tanto come strumento per spiegare in senso assoluto il corso della storia, quanto come una pratica critica di interpretazione. Un divenire storico, dunque, da decifrare nella sua complessità e che, come annotava Bronislaw Malinowski nel suo diario personale, ci pone di fronte a una realtà in cui la condizione umana appare «immateriale e atemporale» – non come verità definitiva, ma come interrogativo aperto sulle modalità di esistenza nella modernità.

Bibliografia

- Adorno T.W. [1996], *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.
- Barbano F. [2004], La Sociologia di Trento. Il mio coinvolgimento, *Quaderni di Sociologia*, (36), pp. 91-110. <http://journals.openedition.org/qds/1098>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.1098>.
- Benasayag, M., T. Cohen. tr. *Cinque lezioni sulla complessità*, Feltrinelli, Milano, 2020.
- Borghini A. [2024], *Beyond Dogmatism: Studies in Historical Sociology*, Haymarket Book, Brill eds, Chicago.
- Cassano F. [1971], *Autocritica della sociologia contemporanea. Weber, Mills, Habermas*, De Donato, Bari.
- Cassano F. [1983], *La certezza infondata. Previsioni ed eventi nelle scienze sociali*, Dedalo, Bari.
- Cassano F. [1987], Il senno del post in F. Crespi, a cura di, *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, Franco Angeli, Roma, pp. 31-40.
- Cassano F. [2022], *La contraddizione dentro*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassano F. [1989], La trascendenza necessaria, *Democrazia e diritto*, (3), pp. 281-296.
- Cassano F. [1996], *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassano F. [2011], *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassano F. [1989], *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Il Mulino, Bologna.
- Crespi F. [1985], *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna.

- Crespi, F., Fornari F. [1998], *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Donzelli, Roma.
- Derrida J. [1967], *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris tr. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971.
- Fornari F. [2002], *Spiegazione e comprensione. Il dibattito sul metodo nelle scienze sociali*, Laterza, Roma-Bari.
- Gadamer H. G. [2000], *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen; tr. *Ermeneutica, etica, filosofia della storia*, Mimesis, Milano 2014.
- Habermas J. [1985], 1 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Frankfurt; tr. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Bari-Roma, 1987.
- Horkheimer M., Adorno T.W. [1947], *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam; tr. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.
- Izzo A. [1985a], *Storia del pensiero sociologico, vol. II, Le origini*, Il Mulino, Bologna.
- Izzo A. [1985b], *Storia del pensiero sociologico, vol. II, I classici*, Il Mulino, Bologna.
- Izzo A. [1985c], *Storia del pensiero sociologico, vol. II, I contemporanei*, Il Mulino, Bologna.
- Izzo A. [1999], *L'invincibile perplessità. Fondamenti, storia e problemi della sociologia della conoscenza*, Armando, Roma.
- Izzo A., Strazzeri I. [2010], *Edonismo tragico. Aporia di un concetto sociologico*, Progedit, Bari, 2011.
- Longo M. [2017], Il Sud e l'etnocentrismo della teoria sociale. Alcune considerazioni, in *Sociologia italiana*, 9, pp. 12-25.
- Mannheim K. [1929], *Ideologie und Utopie*, Friedrich Cohen, Bonn; tr. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1978.
- Mannheim K. [1965], *Essay on Sociology of Knowledge*, Routledge, London; tr. *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari, 1974.
- Moro, G., Petrosino, D., Romano, O. [2023], *Lungo la via meridiana. Il Pluriverso di Franco Cassano*, Kurmuny, Calimera.
- Lasch C. [1984], *The minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton & Company, New York; tr. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano, 1985.
- Levinas E. [1967], *Noms propres*, Le Livre de poche, coll. «Biblio essais», Paris; tr. *Nomi propri*, Castelvecchi, Roma, 2014.
- Lukács G. [1923], *Geschichte und Klassenbewusstsein*; tr. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano, 1991.
- Nietzsche F. [1979], *Die fröhliche Wissenschaft*; tr. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1882.

- Petrosino, O. Romano, a cura di, *Lungo la via meridiana. Il Pluriverso di Franco Casano*, Kurmuny, Calimera, pp. 70-79.
- Santambrogio A. [2022], *Utopia senza ideologia*, Meltemi, Milano.
- Scoditti A. [2023], *La trascendenza necessaria. Gli scritti dal 1987 al 1989*, in G. Moro, D. Vattimo, G., Rovatti P. [1998], *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.
- Strazzeri I. [2023], *Verità e menzogna. Sociologie del postmoderno*, Progedit, Bari, 2009.
- Weber M. [1922], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, tr. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1981.