

## La rinascita della soggettività come rivolta tra radici idealistiche e punti di forza teorici

*Paolo De Nardis*  
*"Sapienza" Università di Roma*

### Riassunto

Nel saggio si rinviene la presenza delle radici relative al tema della soggettività teorica durante l'era del neocapitalismo proprio nella classica dicotomia micro-macro che ha così a lungo afflitto la teoria sociale e che in maniera più o meno sterile ha visto le due tifoserie galvanizzarsi intorno ai corni del dilemma individualismo metodologico/strutturalismo olistico. L'atto di nascita viene collocato, all'interno della storia del pensiero occidentale, nella rivolta della filosofia dell'esistenza contro Hegel, da un lato, e della Sinistra hegeliana, dall'altro. Soprattutto in Italia l'attualismo attualistico gentiliano ha influenzato almeno una parte della filosofia della prassi che ha visto la propria base di soggettività in un contesto filosofico particolare che ha informato di sé gran parte della teoresi successiva (Gramsci), al contrario di un'altra impostazione che aveva superato l'idealismo iniziale per il tramite del confronto con le scienze della cultura europee (Labriola). Oggi il vizio delle matrici sistemiche hegeliane sembra ancora a volte permeare di sé nella logica della conservazione olistica gran parte delle nuove interpretazioni e spiegazioni della soggettività nel neocapitalismo.

*Parole chiave:* soggettività, filosofia della prassi, rivolta teorica, sistema, individuo sociale

**Abstract.** *The rebirth of subjectivity as a revolt between idealistic roots and theoretical strengths*

The essay locates the presence of the roots of theoretical subjectivity in the era of neocapitalism and precisely in the classic micro-macro dichotomy that has plagued social theory for a long time. This dichotomy has more or less sterilely seen the two sides of scholars galvanize around the horns of the dilemma of methodological individualism/holistic structuralism. Within the history of Western thought, the birth act is placed in the revolt of the philosophy of existence against Hegel, on the one hand, and the Hegelian Left, on the other. In Italy, Gentile's actualism influenced at least part of the philosophy of praxis, which based subjectivity in a particular philosophical context that informed much of later theoresis (Gramsci), in contrast another approach transcended early idealism through comparison with European cultural sciences (Labriola). In the logic of holistic preservation, Nowadays the vice of Hegelian systemic matrices still seems to permeate much of the new interpretations and explanations of subjectivity in neocapitalism.

*Keywords:* subjectivity, philosophy of praxis, theoretical revolt, system, social individual

DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.02

### 1. Dalla prima rivolta antisistemica alla filosofia della prassi: le radici del ritorno del soggetto

La problematica della soggettività sembrerebbe a prima vista direttamente connessa all'emergere di uno dei due corni dilemmatici della imperterrita dicotomia della teoria sociologica relativa alla tanto defatigante quanto arida disputa micro-macro. Ovviamente ci si riferisce alla prospettiva "micro" ed è quanto mai opportuno situare cronologicamente all'interno della storia della teoria sociale tale revanche prospettica negli ultimi decenni del secolo scorso. Infatti esso appare coevo alla crisi delle grandi narrazioni, da un lato, alla

crisi delle grandi ipostatizzazioni, dall'altro, a cominciare a volte dallo stesso concetto di società, che sembrava addirittura voler essere bandito negli anni '80 dello scorso secolo dal vocabolario delle stesse scienze sociali (De Nardis, 1990, pp.127-145).

Dopo la *grande buffe* macrosociologica non solo del marxismo più strutturalistico ma soprattutto in sede sociologica dello strutturalfunzionalismo, considerato tra gli anni '50 e i '70 del XX secolo "Teoria sociologica" per antonomasia, la rivolta del soggetto (fosse esso fenomenologico, o protoweberiano, ovvero interazionistico simbolico, etnometodologico, o, *last not least*, individualistametodologico), nell'inseguimento di un indigesto e confuso concetto di senso, è sembrato rappresentare un revival di quello che era già avvenuto nella storia del pensiero occidentale moderno nel cuore della prima metà dell'800 con la crisi del sistema hegeliano.

Anche allora infatti si ebbe quella che venne chiamata «la rivolta degli schiavi» (Lombardi, 1973) non solo per il tramite della critica al sistema da parte della sinistra hegeliana (Feuerbach, Bauer, Ruge, Stirner) ma anche attraverso il recupero romantico e titanico del soggetto da parte di Kierkegaard e Schopenhauer nella loro drammaticità fenomenica che voleva, con tutta l'emotività del caso, analizzare la tragedia dell'individuo di fronte all'ineluttabilità delle scelte per trascendere l'angoscia di un pessimismo della solitudine ontologizzata a panorama teoretico di un'esistenza imbrigliata tra neorobinsonismo e *pietas* ascetica.

In entrambi i casi la crisi delle sicurezze e delle certezze è crisi del sistema. Non è estemporaneo il fatto che Franco Lombardi pubblicasse tra i suoi primi lavori negli anni '30 due monografie, una su *Ludovico Feuerbach* (Lombardi, 1935), e un'altra su *Kierkegaard* (Lombardi, 1936) e che ebbe a definire le personalità filosofiche dei due come etichette fondamentali di quella predetta rivolta degli schiavi rispetto alla dittatura egemonica del sistema di Hegel.

È evidente che teorie e ideologie tendano sovente a confondersi nella sociologia e che il ritorno del soggetto si abbia in un momento in cui la tendenza libertaria fa tutt'uno con un ritorno nostalgico della modernità sulla base di un'economia di mercato quest'ultimo inteso nell'accezione dell'economia politica classica di Adam Smith e David Ricardo. Tale

impostazione, pur nella sua dichiarata fede laica, continua a proporre la propria identità in una concezione dell'individuo come costruzione antropologica che si rifà alla visione cristiano-borghese e a un'idea di individuo astratto che vive la sua monade senza finestre di leibniziana memoria.

Il rischio che simile concezione dell'individuo non sia peregrina rispetto al ritorno del soggetto non è tanto remoto se si pensa alla invocazione apparentemente fuori tempo massimo dello Stato minimo da parte di Nozick in un'epoca in cui di certo non si navigava ancora nella crisi, non solo occidentale, degli ultimi quindici anni (Nozick, 1981). Si invoca altresì un concetto di libertà tutto agganciato all'idea constantiana della "libertà dei moderni", vale a dire di un concetto di libertà "da", libertà quindi declinata in maniera negativa. È chiaro come in tale contesto si ponga in chiaroscuro la problematica dell'autodeterminazione che era invece tutta all'interno della libertà degli antichi, vale a dire una "libertà "di" in un'accezione dunque, in questo caso diametralmente opposta alla prima, di libertà positiva.

Quanto abbia a che vedere tale concetto di libertà con quello di "libero arbitrio" è da vedere. Certo è che il pensiero illuministico (da Voltaire a Rousseau) pur nella sua laicità poneva il problema e lo risolveva in maniera, almeno sul piano teoretico, chiara. Ma nel momento in cui sembra crollare definitivamente l'idea di mercato, santificata con la categoria del profitto dagli economisti classici e ribadita con il teorema della legge del valore-lavoro dei neoclassici e dai marginalisti, il problema della libertà di scelta impostato dopo il 1929 e il crollo della Borsa di New York a Wall Street, sembra non poter più, almeno nella teoria sociologica, fare a meno del concetto di sistema che tende a distruggere nelle sue varie declamazioni gli elementi di soggettività in tutto e per tutto. Sembrerebbe assurdo ma è proprio la revanche della dicotomia società politica (mondo delle decisioni) e società civile (mondo delle attività) che si pone nel suggello sistemico della versione strutturalfunzionalistica nella sua fase d'oro, vale a dire quella considerata in precedenza la più matura. È forse la vittoria del "Grande Inquisitore", il personaggio che compare nei discorsi di uno dei fratelli Karamazov e rischia di diventare la morte della conoscenza critica, la "paralisi della critica" avrebbe detto Marcuse (1967), quando il sistema

personificato (e ovviamente chi lo disegna e lo teorizza) sembra che ripeta proprio le parole di Fedor Dostoevskij:

Oh li convinceremo che solo allora saranno davvero liberi, quando rifiuteranno la libertà per noi e a noi si sottometteranno. E allora avremo ragione o mentiremo? Loro stessi si convinceranno che abbiamo ragione, poiché rammenteremo fino a che orrori di schiavitù e turbamento li aveva condotti la tua libertà. La libertà, il libero pensiero e la scienza li condurranno in un tal labirinto e li porranno di fronte a ali miracoli e misteri irrisolvibili che alcuni di loro, recalcitranti e violenti, privi di forze e infelici, strisceranno ai nostri piedi e ci grideranno: “Sì avevate ragione, solo voi possedevate il suo segreto, e noi facciamo ritorno a voi, salvateci da noi stessi!” (Dostoevskij 2021, p. 359).

In tal modo tornando alla problematica della “rivolta degli schiavi” contro il sistema hegeliano, essa indubbiamente impose il ritorno al mondo degli uomini a inizialmente, con l’abbandono del sistema astratto ma reale perché razionale e viceversa (Hegel) nell’equivoco *melange* di logica e metafisica frullate nelle trilogie dialettiche, rimise in piedi la centralità dell’individuo.

Ma la critica allo storicismo, o meglio alla Filosofia della Storia, finì con il gettare a mare anche la storia. L’individuo della Sinistra hegeliana pre-marxiana, Feuerbach compreso, ricadeva nelle panie dell’antropologia astratta, e ancor peggio quello di Kierkegaard, Schopenhauer e Herbart.

Nella critica a Hegel il giovane Marx elabora la nozione di “individuo sociale” e la rivolta degli schiavi si è così compiuta attraverso un concetto operativo che pone società e lavoro (entrambi come trasformazione della natura) al centro dell’operazione teorica. Ma l’idealismo, soprattutto quello della grandiosa costruzione hegeliana, risulta duro da morire. Già nella seconda metà del XIX secolo appare sovente vessillo ideologico di tipo liberale per contestare la Restaurazione imposta nel 1815 dal Congresso di Vienna. In Italia, in particolare a Napoli, il neoidealismo di Bertrando Spaventa e, *mutatis mutandis*, di Augusto Vera riprende l’esigenza sistematica hegeliana e, a onta di tutto, la soggettività torna a essere spiazzata a favore del mondo dei sogni e a seguire il nipote di Spaventa, Benedetto Croce, ancora nei primi anni del secolo successivo, tra il 1904 e il 1907, si ritrova a retrocedere nel

facile terreno di un hegelismo rinnovato secondo Spirito agirebbe in essi manifestando così fede “alla dottrina di un concetto uno e universale, di cui la validità sarebbe giustificata perciò che esso sarebbe il momento, logico, dello Spirito, che, dopo aver agito, intuirebbe questo suo agire come intuizione, per ritornare quindi sull’intuizione sua in quanto giudizio storico” (Lombardi, 1973, p. 22). E in coerenza con tale impostazione c’è da aggiungere:

Che in una simile dialettica dello Spirito non si possa dare una giustificazione, non dirà dell’individuo (...), bensì anche di una “individuazione” dell’assoluto per cui questo possa dire “io”, chiarisce come la proposizione che Croce riprende dall’esperienza romantica e che, dal punto di vista di quella esperienza, è pienamente valida, la proposizione io è secondo cui l’universale è l’individuale e l’individuale è universale, non è, dal punto di vista di una giustificazione sua in filosofia crociana, se non una mera frase (Lombardi, 1973, pp.22-23).

A questo fa da *pendant* in qualche modo la filosofia dell’esistenza che anch’essa, cambiato ciò che va cambiato, ha fatto propria la polemica che, a partire dallo *Sturm Und Drang* romantico, si è mossa contro l’oggettivismo moderno che si scioglieva nel pensiero astratto del costruito sistemico per mettersi dal punto di vista della struttura sì, ma della struttura dell’esistenza in un altro empireo che non era più quello del pensiero astratto, bensì di una dimensione apparentemente concreta. Apparentemente, in quanto avulsa dalla sua connotazione sociologica per riposare nel limbo della sua antropologia.

La soggettività, per rimanere in Italia, si è sviluppata da Antonio Labriola ad Antonio Gramsci secondo il canone della filosofia della prassi che però in verità ha avuto altra impostazione e significato allogeno per l’uno rispetto all’altro. Infatti, ciò che occorre tenere presente è comunque come il nucleo di riferimento dell’idealismo italiano la cui egemonia, tanto nella versione storicistico-crociana, quanto in quella attualistico-gentiliana aveva monopolizzato la prima metà del secolo scorso, avesse permeato di sé il pensiero di Gramsci fin dagli scritti politici e quindi poi, nei Quaderni del carcere. Forse si può notare come negli scritti politici ci fosse di più un riferimento a Gentile, mentre nei Quaderni più un riferimento esplicito a Croce, ma indubbiamente il magistero di Gentile rimane anche nell’ultimo Gramsci (quello dei Quaderni) anche se, come ben è stato notato, non si può

non rilevare la scarsa coscienza che lo stesso Gramsci ha forse avuto della sua dipendenza dal Marx gentiliano connessa alla mitologia della rivoluzione nella sua forma di prassi/atto che non può non essere mutuata che dall'attualismo stesso. Per cui appare evidente in Gramsci accanto a un certo idealismo nel lessico di cui è in gran parte permeato il suo pensiero anche una difficoltà tipica del lascito gramsciano per il marxismo italiano successivo di fare i conti con alcuni presupposti teorici che si rifanno in maniera manifesta ovvero latente al patrio neoidealismo. E non è un caso se un certo soggettivismo senz'altro più gramsciano che labrioliano abbia ispirato anche un discorso sulla rivoluzione marxista che nel nostro paese è stata sovente confusa con una rivoluzione di tipo attualistico molto vicina alla matrice filosofica gentiliana; del resto la stessa interpretazione della rivoluzione bolscevica da parte di Gramsci, era fortemente imbevuta di volontarismo attualistico.

D'altra parte è almeno apparentemente ovvio che gli scritti di Gramsci siano scanditi in due tempi ben precisi: scritti prima del carcere e scritti del (nel) carcere. Nel secondo tempo, per così dire, appare a tutto tondo il problema denunciato da Croce del marxismo come canone interpretativo della storia e della metafisica del marxismo (leggi, secondo Croce, Antonio Labriola) e in tal modo si viene a compiere in una sorta di dissolvenza incrociata con la dicotomia soggettivismo-oggettivismo.

Da un lato quindi, secondo l'esegesi crociana, ci sarebbe un pericolo di metafisica nel marxismo soprattutto nell'accezione che conosce meglio, quella labrioliana, dall'altro comunque la dicotomia soggetto/oggetto porterebbe Croce a bocciare drasticamente la filosofia della prassi troppo imbevuta di gentilismo e ad abbracciare invece un'idea fondata sui distinti di un agire etico-politico non riducibile a semplice economicismo che indubbiamente ispirerà il secondo Gramsci, che è a dire quello dei Quaderni del carcere. Insomma in questa prospettiva saremmo di fronte a due Gramsci: uno iniziale più gentiliano, l'altro più recente fortemente condizionato dal pensiero crociano. L'uno sembrerebbe escludere l'altro ma in realtà a volte si può registrare una sia pure indigesta convivenza dell'uno e dell'altro.

Ed effettivamente, essendo la prassi politica un agire etico all'interno della filosofia della politica, esso non può ridursi ad agire economico e all'utile secondo i distinti crociani e

quindi per molti, è Croce e non Gentile, forse, si ripete, più presente nel primo tempo della vicenda politica e intellettuale gramsciana, pertanto la stella cometa che illuminerà il cammino di Gramsci.

Ma allora se Croce, con tutte le critiche al suo Maestro, si rifà a Labriola come mai Gramsci cita così poco nei Quaderni il filosofo cassinate pur riconoscendogli un ruolo importante nella storia del marxismo? Insomma come mai questa contraddizione? Ricordare Labriola nella sua importanza ed essere così poco labrioliano (e tanto crociano) da parte di Gramsci?

In effetti una risposta alle domande di cui sopra riposa senz'altro sul fatto che in verità Labriola ruppe molto presto con quel campo ideologico hegeliano e spaventiano del secondo idealismo partenopeo della sua giovinezza e trasferì tutto il proprio lavoro scientifico nel pensiero europeo, in particolare tedesco, dell'epoca, coltivando molto presto le scienze sociali empiriche, non certo la sociologia positivista, ma senz'altro fortemente attratto dallo studio della psicologia sociale, dell'etnologia, della linguistica derivante da Herbart e dalla scuola herbartiana di Lazarus, Bastian, Lindner e altri.

Ma l'originalità sta proprio nella possibilità di definire la "teoria epigenetica della civiltà" in cui veniva bene messa in evidenza l'interazione tra forze fisiche e forze psichiche, interazione che può far nascere "formazioni" di civiltà con riflessioni manifestamente derivanti dall'impostazione degli studi di psicofisiologia di Wundt.

Infatti questi riteneva che tutte le scienze in generale (e quindi anche la psicologia) dovessero inserirsi in maniera approfondita nella metodologia dell'indagine storica, sicché per il tramite di Wundt lo strumento dell'analisi psicologica diveniva momento fondamentale per la fondazione dell'analisi storica.

E qui insomma il nodo Gentile, o meglio il nodo della traduzione effettuata da Giovanni Getile delle 11 Tesi su Feuerbach redatte da Marx nel 1845; in particolare la terza tesi e la più famosa undicesima, posta in epigrafe sulla tomba dello stesso Marx nel cimitero londinese di Highgate, dove si riscontra nella problematica dell'azione la sottile questione del passaggio dell'interpretazione del mondo al suo cambiamento e il rinvio al concetto di *umwalze Praxis* che «Engels aveva sostituito alla *revolutionaire Praxis*» di Marx,



incoraggiando l'attitudine a interpretare idealisticamente la prassi come qualcosa che si rovescia prima o poi automaticamente, invece di un concetto di prassi che essa stessa "rovescia".

Tale interpretazione in salsa italiana della praxis in effetti muove da Gentile e permea di sé in maniera aprioristica Rodolfo Mondolfo e lo stesso Gramsci.

Anni fa è stato altresì notato che se Gramsci ha potuto fare di Benedetto Croce nel dibattito culturale il proprio interlocutore privilegiato è perché il suo marxismo, come del resto quello di Rodolfo Mondolfo «aveva scaricato la natura dando luogo a una serie di apriorismi e a una sorta di latente idealismo di cui è stato permeato e poi una certa parte del marxismo italiano» (De Nardis, 1993).

Come è stato messo in evidenza ormai da tempo:

Questa prefigurazione aprioristica, ritrovabile nella linea Gentile-Mondolfo (mentre è estranea, ad Antonio Labriola, che solo a posteriori è stato compromesso e battezzato padre, in alcuni casi degenerare, del fantomatico "marxismo italiano") e sostanzialmente accolta da Gramsci, vede il "nocciolo" della dottrina realistica della storia nel principio "dialettico" della Praxis che si rovescia. Non è un caso, quindi, "che quasi tutta la tradizione marxista italiana del secondo dopoguerra abbia preteso di risolvere il problema della "criticità" della dottrina nella battaglia antideterministica (Marramao, 1971, pp. 287-288).

Diverso appare quindi il tentativo di costruzione dell'azione sociale in Labriola, dove l'interesse per la storia naturale è ben presente tanto per l'elaborazione del concetto operativo di morfologia genetica quanto per l'interesse e l'importanza data all'analisi delle "condizioni telluriche".

In tal modo, l'aggancio agli interessi darwiniani, da un lato, e il tentativo della spiegazione della formazione economica delle società come peculiare processo di storia naturale, dall'altro, si riannodano all'istanza generale della spiegazione dei fatti storico-sociali, trascendono la mediazione filosofico-sociale dell'evoluzionismo positivistico di stampo spenceriano.

Ma, su questo punto l'attesa della sociologia successiva si sarebbe rivelata vana e la teoria volontaristica dell'azione negli anni a venire, oltremodo attenta, giustamente, alla



mediazione culturale, avrebbe trascurato ancora per molto le problematiche fisico-ambientali.

## **2. Micro-macro, soggetto, ruolo, persona, soggettività**

Lo strutturalfunzionalismo nordamericano è partito dalla teoria volontaristica dell'azione.

Ma il funzionalismo ha fatto il proprio tempo e si è cercato di spiegarne altrove i motivi (De Nardis, 2019). Continuare a parlarne sembrerebbe ormai portare avanti una battaglia di retroguardia. Ma la sua teoria aveva troppo imbevuto di sé le varie conoscenze sociologiche nella seconda metà del secolo scorso perché si possano dichiarare facilmente estinti i conti con esso. Tifosi e detrattori dello stesso comunque hanno dovuto tutti analizzarlo, lavorandovi (dal di fuori o dall'interno) per effettuare in ogni caso un'anatomia della teoria al fine di comprenderne la potenza descrittiva, meno invero forse per una carenza teoretica di fondo quella esplicativa, nonché la pretesa di essere stato fondazione e fondamento di tanta sociologia, e non solo meramente teorica, del Novecento con tracimazioni non indifferenti anche nel secolo attuale. E di tutto ciò la problematica del soggetto non ne è stata di certo scevra.

È chiaro che si stia facendo riferimento soprattutto alla teoria di Talcott Parsons. Ma anche a quella succedanea e per nulla isomorfa di Niklas Luhmann, sicuramente diverso, beninteso, dalla precedente e debitrice di altri contesti storici e di filoni culturali, ma che comunque per molti aspetti cruciali ne fa eco.

Entrambe le prospettive hanno utilizzato in ogni caso infatti nei loro corrispettivi costrutti proposizioni fondate su un lessico che ha denotato referenti generalmente di tipo collettivo trascurando, almeno apparentemente quello individuale. Infatti lo stesso concetto di "sistema sociale" (per Luhmann connotato da riflessività e autoreferenzialità) sembra voler soffocare l'istanza della soggettività. Eppure in entrambe le analisi e al di là delle apparenze fenomenologiche si disvelano tormentate istanze di una tragedia dell'individuale tesa a riappropriarsi di una novella "rivolta degli schiavi" nello spazio vitale che pulsa al di là

dell'architettura sistemica.

La cosa non deve meravigliare: infatti entrambe le prospettive non riescono a essere del tutto vaccinate da alcuni presupposti di base che i rispettivi contesti culturali hanno in qualche modo determinato sulle loro formazioni.

La parabola parsonsiana è chiara. Si parte nel 1937 con l'analisi della struttura dell'azione sociale in una prospettiva che sembra rientrare nell'orbita dell'individualismo metodologico con tutta la revisione critica effettuata dallo stesso Parsons di Max Weber e con il riesame in chiaroscuro dell'utilitarismo effettuato seguendo la lezione di Durkheim. L'azione sociale, e quindi in ultima istanza la soggettività, non può non porsi come unità e punto d'arrivo della teoria anche se beninteso nella sua sembianza idealtipica, metodologica e non già fenomenologica quando non addirittura esistenzialistica con annessa la potenzialità succedanea di poter essere iscritta, in un "sistema sociale".

Questo appare un punto fondamentale; un punto in cui Luhmann prende le distanze da Weber e che riposa proprio nell'istanza di coniugare soggettività e oggettività: la soluzione di Weber è, com'è noto, di carattere metodologico, in quanto la costruzione degli idealtipi dovrebbe risolvere l'opposizione; in Luhmann invece la soluzione si pone su un piano diverso; non più metodologico, ma di teoria generale, mediata dal concetto della doppia contingenza per cui ogni esperire vivente e agire, riferito ad altri uomini, è doppiamente contingente, per il fatto che dipende non soltanto da me, ma anche dall'altro, il quale deve essere concepito da me, ma anche alter ego, cioè, come altrettanto libero e lunatico quanto lo sono io.

È questo forse un primo sintomo dell'abbandono dell'individualismo *metodologico* da parte di Luhmann ma non è certo il segno dell'abbandono di una prospettiva individualistica, che, almeno per ora, apre la porta a una costruzione sistemica ancora vicina allo strutturalfunzionalismo classico.

Infatti la riflessione più nota di Luhmann non pone l'uomo al centro del discorso, ma l'interazione sistema/ambiente e la sua critica contro l'umanesimo va di pari passo con la critica contro lo storicismo, entrambi rappresentanti i cardini più autorevoli del pensiero della "vieta Europa".

Ma, tornando al discorso sulle matrici di Luhmann, è singolare notare come, mentre la sua stessa terminologia più appariscente derivi dalla teoria generale dei sistemi, dalla cibernetica sociale e dal funzionalismo macrostrutturale, egli sia costretto a un continuo lavoro di recupero della tematica fondazionalista (che resta propriamente filosofica) dei fenomenologi classici, per discutere sul concetto di “senso”.

Da questo punto di vista il ripensamento di Schütz muove proprio dall'esigenza di quest'ultimo di definire nel modo più univoco e rigoroso possibile il concetto di senso secondo il metodo della teoria sociologica. Per superare la “aporie” di Weber, Schütz parte dall'analisi del vissuto e da io solitario come momento originario della costituzione del senso nella coscienza interiore del tempo; quindi introduce la problematica del “tu” o “alter ego” fenomenologico.

In questa costruzione Schütz si rifà a Husserl per il quale il riferimento al “mondo della vita” vuole essere un riferimento di tipo coscienziale a categorie pre-scientifiche. Quindi, come dire, postula un ritorno al mondo significativo dell'uomo, che non è quello della scienza. Insomma appare chiaro che con le categorie proposte da Husserl si debba rinunciare a imbastire un discorso scientifico, in quanto non si può fare un simile discorso con categorie che fondano la propria validità su una problematica coscienziale e sulla messa tra parentesi e la sospensione di ogni altro giudizio scientifico.

Alla struttura significativa si rifà Schütz intendendo con questa un insieme di significati correlati e tipificati che riescono a creare una rete e un mondo intersoggettivo costruito sostanzialmente dal lavoro umano e dall'interazione del quotidiano. Privilegiata appare dunque la relazione fenomenologica diretta “faccia a faccia” in cui ogni membro possa partecipare allo scorrere della vita dell'altro e possa afferrare nel vivido presente i pensieri e le rappresentazioni dell'altro così come esse si formano ad ogni momento. Il processo di tipificazione del comportamento dell'Altro è chiaro, ma solo apparentemente il processo di tipificazione di Schütz può essere rimandato in maniera diretta al procedimento di costruzione idealtipica di Weber, in quanto, se è vero che anche per Schütz la conoscenza avviene attraverso la costruzione di tipi, la tipificazione non è un procedimento specifico della conoscenza sociologica (come per Weber), quanto piuttosto il procedimento generale

della conoscenza tout-court e non solo di quella scientifica; in questa maniera ancora una volta si rimanda la conoscenza a problemi di carattere pre-scientifico e a fasi riguardanti più la sfera della coscienza che quella della scienza. Il mondo della realtà per eccellenza rimane il quotidiano e il momento originario della vita sociale, a cui bisogna riandare per comprendere tutti gli altri aspetti, è rappresentato dalle azioni interindividuali considerate come manifestazioni della vita spontanea dell'uomo.

La microsociologia di Schütz si risolve a questo punto in una sorta di individualismo fenomenologico. Ma l'azione sociale di Weber era per lo più un'analisi dell'agire sociale e da questo punto di vista Luhmann sembra accettare l'idea della sociologia come scienza dell'*agire* sociale nel senso weberiano che, com'è noto, trascende l'azione singola in favore dell'agire sociale all'interno di un segmento che è culturale e quindi è definibile in termini strutturali.

Ma il problema di Luhmann che, come si è detto, pesca in matrici teoriche che si possono ritrovare in buona parte nella filosofia tedesca del XX secolo, è quello di riuscire a trasporre il senso inteso come *Erleben* nell'ambito di una tradizione di pensiero come quella strutturalfunzionalista che ha inteso, per Luhmann, l'azione in termini troppo comportamentistici.

Luhmann quindi critica la teoria del sistema di Parsons proprio perché non ha elaborato sufficientemente il concetto di senso. Dice esplicitamente Luhmann: «Parsons ha, si superato la visione meramente comportamentistica e, richiamandosi a Weber, definisce l'azione attraverso il senso che viene concepito mentalmente. Ma, il concetto di senso non viene indagato più a fondo» (Luhmann e Habermas, 1973).

In tal modo il concetto di senso, intrappolato nella teoria del sistema, diventa per Luhmann il congiungimento della prospettiva *micro* con la prospettiva *macro*.

L'applicazione della teoria dei sistemi al mondo sociale si gioca sul concetto di senso come spartiacque fondamentale per definire i confini tra società e mondo e tra sistema, o sotto-sistema sociale ed esperire vivente del singolo. Quest'ultimo va ricondotto nel discorso sociologico nell'ambito particolare della sociologia, della conoscenza, in quanto l'*Erleben* che *apparentemente* per Luhmann può essere oggetto della psicologia sociale o

della filosofia esistenziale, rappresenterebbe una sorta di *bridge* tra la sociologia (generale) e la sociologia della conoscenza, attraverso la rilevanza funzionale che si attribuisce al senso nella sua funzione specifica di *riduzione della complessità*.

Il dilemma tra senso, come momento fondamentale della sociologia della conoscenza, e azione, come unità logica fondamentale della sociologia, secondo Luhmann, va superato; o meglio, per seguire Luhmann stesso, va “evitato”, infatti «si potrebbe evitare questo dilemma, se si riportasse nel concetto di senso l'impostazione concettuale di base della teoria sociologica e se si derivassero da esso l'esperire vivente e l'agire come modi di riduzione di pari rango, funzionalmente equivalenti, a di specie diversa» (Luhmann e Habermas, 1973, p. 52).

A questo punto entra in ballo nel discorso di Luhmann un'altra delle sue fondamentali matrici culturali: l'antropologia di Arnold Gehlen che fin dagli anni '40 aveva elaborato la distinzione tra la complessità e l'indeterminatezza dell'uomo e la fragilità e l'insicurezza dell'uomo il quale è soggetto perennemente al rischio in un quadro di sistemi di azione autoregolati, in un circuito d'azione in quanto manifestazione autofondativa e contingente dell'uomo stesso.

Dal momento che l'uomo non ha altro fondamento che se stesso, ne deriva che egli è un soggetto precario, esposto continuamente al rischio, con una possibilità costituzionale di fallire (Gehlen, 1983). La complessità del mondo significa poliedricità degli stimoli e degli imprevisti che gli si possono parare dinanzi e ciò comporta la necessità drammatica di esperire degli “esoneri” che lo aiutino e gli permettano di dominare i propri bisogni e il proprio orizzonte di interessi e di stabilizzarsi all'interno di un artificiale sistema di norme che serva ad orientare la sua volontà. Infatti come Gehlen può ben spiegare:

Come le nostre abitudini sono sedimentazioni di azioni passate, e tuttavia, essendo ben definite, a loro volta agiscono su ciò che si sviluppa nel loro presupposto, così anche i nostri interessi preminenti e le nostre convinzioni sono condizioni su cui si tiene fermo e che tuttavia delimitano ogni ulteriore della vita, in particolare dell'eccesso pulsionale, avviene “involontariamente” o addirittura automaticamente nel solco di ciò che ha ricevuto fissazione e definizione (Gehlen, 1983, pp. 411-412).

Come si può notare quindi problema fondamentale appare quello della complessità del mondo e della sua riduzione attraverso l'istituzionalizzazione dell'agire, che è a dire regolarizzazione del comportamento; come è stato invece notato seguendo in maniera chiara l'impostazione fenomenologica, la necessità della sicurezza rimanda al sistema della tendenziale fissazione della doppia contingenza sul piano delle aspettative.

Prendendo spunto da questo Luhmann tenta di effettuare il recupero di Schütz di cui si è parlato, come interpretazione di Weber alla luce (equivoca, in quanto si pone su un altro piano del discorso) di Husserl.

A questo si può aggiungere l'istanza del riemergere di un certo soggetto nell'orizzonte di Luhmann; in particolare, sempre per quanto riguarda il politico, Luhmann sembra interpretare la democrazia

come luogo ultimo dell'esperienza vivente, alla ragione del singolo, che non può sopportare la comunità (olismo) come vincolo, ma la può produrre liberamente, così come può dissolverla e della propria vita può decidere di ricollocare l'artificialità (già posta) nel tempo, può decidere di rimetterla in discussione, può svelarne l'infondatezza e dar vita a un nuovo "artificio". Solo il soggetto possiede (ed è posseduto dalla) la dimensione del tempo, giacché solo rispetto all'unità vivente del soggetto il tempo si definisce come nascita e morte (Barcellona, 1985, pp. 203-205).

Le forti tinte esistenzialistiche hanno fatto parlare di una interpretazione in questo senso che sembrerebbe quasi ancorata al "vitalismo" e "alla concezione del tempo di Bergson".

Ciò nondimeno, come è stato notato da Gallino (1993), i tentativi di delimitare e concettualizzare la disciplina appaiono sempre insufficienti rispetto alla "pletorica generalità" dell'espressione, con il rischio, da un lato, che i suoi contenuti regrediscono in una delle tante sociologie speciali, dall'altro, che essi sfuggano in maniera centrifuga verso altre discipline più a-sociologiche; in quanto parlare di cultura non può non significare parlare di arte, letteratura, religione, scienza, diritto, moda, spettacolo, comunicazione e conoscenza in generale. Se non si tiene conto di ciò, in effetti, l'alea di scendere nel tentativo di una teoria generale della cultura fa pagare lo scotto di una possibile e probabile mancanza di copertura sociologica.

Nel 1938 Werner Sombart pubblica il suo ultimo ponderoso volume: *Vom Menschen*, nel quale le analogie con Gehlen sono tante e anche se si ritrovano tanti anni prima sembrano sottolineare le distanze dalla possibilità di denunciare la maschera ideologica di un'antropologia "pura" e, per così dire, non inquinata dalle scorie della società e della politica e perfino della stessa cultura (Iannone, 2013).

Allora quale antropologia per Sombart, con questo titanico passo indietro, non solo rispetto alla teoresi, ma anche al discorso epistemologico visto che è reo confesso nel dichiarare di procedere nel suo lavoro senza curarsi del "confine convenzionale delle attuali discipline"?

È insomma un esplicito fuoriuscire dalla comunità scientifica dell'epoca per tornare in maniera anarchica nei romantici giardini del passato. E proprio in questo neoromanticismo si scorge anche una discreta dose di vitalismo, tentazione sovente presente nella cultura tedesca specialmente quando si traduce nella possibilità fondativa delle scienze umane, ma anche di quelle sociali.

Siamo, a ben vedere, di fronte a qualcosa che si sarebbe ritrovata molto più di recente perfino nell'apparente algidità di Niklas Luhmann che avrebbe criticato la teoria del sistema di Parsons, proprio perché non ha elaborato sufficientemente il concetto di senso. Dice esplicitamente Luhmann: «Parsons ha, sì, superato la visione meramente comportamentistica e, richiamandosi a Weber, definisce l'azione attraverso il senso che viene concepito mentalmente. Ma, il concetto di senso non viene indagato più a fondo...» (Luhmann, 1973, p. 5).

In tal modo il concetto di senso, intrappolato nella teoria del sistema, diventa per Luhmann il congiungimento della prospettiva *micro* e con la prospettiva *macro*.

L'applicazione della teoria dei sistemi al mondo sociale si gioca sul concetto di senso come spartiacque fondamentale per definire i confini tra società e mondo e tra sistema, o sotto-sistema sociale, ed esperire vivente del singolo. Quest'ultimo va ricondotto nel discorso sociologico, nell'ambito particolare della Sociologia della conoscenza, in quanto l'*Erleben* che, *apparentemente* per Luhmann può essere oggetto della psicologia sociale o della filosofia esistenziale, rappresenterebbe una sorta di bridge tra la Sociologia (generale)



e la Sociologia della conoscenza, attraverso la rilevanza funzionale che si attribuisce al senso nella sua funzione specifica di *riduzione della complessità*.

Il dilemma tra senso, come momento fondamentale della Sociologia della conoscenza, e azione, come unità logica fondamentale della Sociologia, secondo Luhmann, va superato; o meglio, per seguire Luhmann stesso, va “evitato”, infatti «si potrebbe evitare questo dilemma, se si riportasse nel concetto di senso l'impostazione concettuale di base della teoria sociologica e se si derivassero da esso l'esperire vivente e l'agire come modi di riduzione di pari rango, funzionalmente equivalenti, ma di specie diversa» (Luhmann, 1973, p. 52).

Sombart si ferma cronologicamente molto prima. Non può più portare a compimento il suo discorso. Ma quante analogie con Gehlen e perfino con una parte del funzionalismo strutturale dei sistemi di Luhmann... Soprattutto quanta distanza dalla possibilità di denunciare la maschera ideologica di un'antropologia “pura” e non inquinata dalle scorie della società e della politica, ma perfino della stessa cultura!

Oggi a una moderna antropologia spetterebbe in effetti tutt'altro compito. Anzitutto quello di caccia alle ideologie (e non di costruzioni delle stesse) allo scopo di palesare i conflitti e le tensioni che permeano di sé le diverse culture, proprio a dimostrazione della vulnerabilità di quelle tesi neoidealistiche che, imperterrite, continuano a proporre le varie forme di società come moralmente sovrane secondo un procedimento di auto giustificazione. Alla luce della nostra stagione, e ormai da molto tempo, forse anche da prima dell'ultima fatica di Sombart, «il fatto che l'antropologia sia anche politica in numerosi punti» ma anche per il semplice fatto che «l'antropologia teorica», quella «pura» di Sombart per intendersi, «non può che implicare una visione di ciò che siamo, di ciò che è, e può essere, la nostra società, indicandoci in modo decisivo quali sono le nostre aspirazioni politiche ragionevoli e quali quelle assurde». Inoltre «i limiti delle forme di organizzazione sociale ci dicono che cosa è alla nostra portata, e che cosa non lo è» (Gellner, 1999, p. 7).

Il tentativo di Sombart sembrerebbe quasi la costruzione dell'uomo astratto, in quanto pare voler “astrarre” dall'empirica esistenza, che non può esser sociale, all'interno di un ragionamento da “scienze dello spirito”, proprio tutto ciò che è invece squisitamente sociale.

In quest'altra ottica riecheggia per certi versi, e in certi ambiti quasi come analogia, il più antico tentativo di Hans Kelsen relativo alla costruzione di una teoria pura del diritto, volendo depurare appunto il giure, inteso nella sua accezione più normativistica, da tutte le scorie della società, della morale e dell'ideologia.

Metodologicamente, per certi versi, a Kelsen l'operazione è riuscita. Non è il caso di ricordare come sia stato punto di riferimento, per poi magari distanziarsene criticamente, di tanti teorici, filosofi e perfino sociologi del diritto, anche in Italia, da Norberto Bobbio a Renato Treves.

In quest'altra ottica, invece, il linguaggio stesso di Sombart sembra meno convincente anche rispetto ad altre sue opere. Ci troviamo in effetti di fronte all'ultima espressione dell'Europa romantica, con tutta la sua portata idealistica. Una sorta di canto del cigno (peraltro tardivo) della grande filosofia alemanna, a cui si aggiunge però il rifiuto dell'episteme dello stesso storicismo tedesco, in uno sforzo prometeico di esorcizzazione dell'antropologia culturale nascente, ovvero neonata, in Europa.

Una ventata di neovitalismo *à la* Bergson e un blocco teoretico su Dilthey senza gli sviluppi del *Methodenstreit* accentuano l'abilità di un titanismo letterario che però è ricco, al di là di tutto ciò, di intuizioni e impostazioni di storia della cultura occidentale che ne fa un testo, pur nel suo isolamento, fondamentale per leggere, al di là delle sue riflessioni sui concetti di razza, popolo, di persona, il dramma di un preciso momento storico che viveva l'Europa nel suo ultimo autunno romantico, alla vigilia della tragedia del secolo scorso segnata dal razzismo nazifascista, dalla barbarie totalitaria e dalla buia genesi della Seconda Guerra Mondiale.

In questa prospettiva si può leggere l'intero testo, insomma, veramente come un grande romanzo della coscienza (a tratti infelice) di un'epoca; un robusto affresco impressionistico di una temperie culturale sublimata nell'apologo dell'ultimo figlio del Romanticismo europeo. Insomma il canto del cigno dell'ultimo tempo dell'Europa romantica.

### 3. La trappola strutturale della nuova soggettività

L'indagine sulle matrici teoriche della debolezza del soggetto declinato nella sua forma più processuale e incoativa di "soggettività" fa emergere come la stessa idea nasca e rinasca di volta in volta come forma di "rivolta". Il problema riposa sul fatto che a volte si presenta come qualcosa di apparentemente travestito da rivoluzionario pur mantenendo un nocciolo duro profondamente conservatore.

Invero così appaiono quelle forme di soggettività che fondano la propria realtà strutturale sulla filosofia dell'esistenza con l'esclusione del vecchio presupposto sociologico del condizionamento sociale del pensiero e delle cose. D'altra parte il determinismo meccanicistico è ciò che si vuole trascendere perché rappresenterebbe la sconfitta, nonché la scomparsa, dell'ipotesi critica, che si può tradurre nella soggettività cosciente (aristotelicamente consapevole) dell'individuo sociale. Con il recupero di tale locuzione che sottende un concetto operativo e una categoria teorica ben precisa si proietta all'interno del segmento di una *Weltanschauung* del pensiero occidentale che è quella che ha dato l'imprinting della modernità nella processualità storica che viene indicata come "capitalistica".

In essa invero sembra che la variabile "organizzazione" abbia la caratteristica peculiare relativa alla sua anima del lavoro produttivo, alla distribuzione della ricchezza, dell'organizzazione sociale e quella politica in una ricerca affannata dell'efficienza come superfetazione categoriale che nei momenti di maggiore crisi (Lehmann Brothers, pandemia, guerra) e si mostri in grado nella sua forma più novella di essere dotata di una forza con cui va a disgregare e all'unisono a ricostruire se stessa come è stato ben notato (Bevilacqua e Susca, 2022) anche nelle vesti più filantropiche e nel frattempo attraverso una concentrazione delle possibilità di azione per questo verso nelle mani di pochi.

Il tutto rivedendo la stessa statualità in un nuovo protagonismo verticalistico e ancor più soggetta a un'analisi di relazione di potere, quando non si presenti come vero e proprio neoguardiano notturno funzionale al capitalismo della sorveglianza (Zuboff, 2019). In tal modo sovente appare sdipinarsi una nuova fenomenologia della soggettività che ancora una volta

rientra in nuove vesti da una rinnovata finestra sempre più ubicata in posizione diversa.

Spiegare perciò il ritorno di una nuova forma di soggettività nell'ambito del neocapitalismo appare fondamentale per dare conto di come le logiche della prassi economica e politica si fondino dopo l'ultima crisi per risolvere "umanitariamente" e nella prospettiva filantropica la *défaillance* di un modello economico che rischiava di distruggere se stesso. Il tutto in una logica della ricomposizione dei frantumi di un quindicennio che era riuscito a creare antropologia del debito, disuguaglianze sempre più marcate, pandemia e, in appendice ma solo cronologica, nuove forme di imperialismo bellico o in diretta o per procura, più o meno notiziate a seconda degli interessi in campo ovvero delle stesse prossimità geografiche.

Nel processo esplicativo non si può non tenere conto delle matrici culturali che informano tale nuova fase nel recupero di una soggettività che, almeno apparentemente, si contrappone alla logica deterministica mercatoria e di profitto nudo e crudo in quanto foriera di disuguaglianze e di conflittualità.

Ma ancora una volta non si vuole comunque trovare il modo di uscire dal neocapitalismo sia pure attraverso una vestizione filantropica e per ribellarsi al determinismo meccanicistico di quello che sembrava essere diventato il pensiero unico dopo l'egemonia delle varie forme di welfare si fa ricorso al volontarismo soggettivistico dell'agire che frulla in se stesso una novella filosofia della prassi di idealistica e italiana memoria e un neopragmatismo che bene si allinea alla prima pur avendo le proprie radici filosofiche oltreoceano.

Il pensiero di Gramsci, come si è visto, nei due tempi del proprio svilupparsi (prima del carcere e durante il carcere) ha condensato bene i due momenti senza uscire dal campo ideologico di tipo idealistico dell'"atto" gentiliano e il pragmatismo italoamericano (Vailati e Papini che leggono James e Dewey), pur partendo apparentemente da istanze diverse perché empiricamente attente e impegnate, finisce con lo sposarsi alle prime istanze anche se con indigesta coerenza. Queste dottrine si appellano all'origine e al suo successo pragmatico interpretato come essenza nella modernità che riconoscono nel rilievo dell'iniziativa del soggetto e della fattività dell'esperienza, intesa, secondo l'argomentazione

di Dewey, come “analisi transazionale” nell’accordo tra soggetto e oggetto e nello strumentalismo categoriale.

Tale mix di pre-condizioni non può che giungere a un ben definito punto d’approdo, che è dato dalla *prassi infelice della filosofia della prassi*. Infelice perché non è prassi che possa rovesciare la situazione data. E nel caso della nuova soggettività nemmeno lo vuole. È perciò semplicemente la gentiliana prassi che si rovescia rispecchiando se stessa nell’acqua stagnante del nuovo Narciso e non fa altro, travestendosi a volte da canto del gallo che dovrebbe svegliare all’alba rivoluzionaria, che ripetere l’antico volo della nottola di Minerva che ripassa al crepuscolo per razionalizzare il già dato.

E ancora una volta, benché non tutti se ne avvedano, continua a sopravvivere tenacemente e velatamente tracotante, ma vittoriosa, la logica della conservazione.

## **Bibliografia**

- Barcellona P. (1985). Soggetti sociali e crisi dell’eguaglianza. *Democrazia e diritto. Rivista critica di diritto e giurisprudenza*, 25, 4: 165.
- Bevilacqua E., Borrelli D. (2021). *Gemelli diversi. Processi di soggettivizzazione ed economia di mercato*. Roma: Derive e Approdi.
- Bevilacqua E., Susca E. (2022). Soggettività e organizzazioni nel capitalismo contemporaneo. Percorsi di teoria sociale. *Rivista Trimestrale di Scienza dell’Amministrazione. Studi di Teoria e Ricerca Sociale*, 3: 0. DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.02.
- De Nardis P. (1990). Il soggetto in immersione e le nostalgie del sistema. In Izzo A., a cura di, *Il ritorno del soggetto*. Roma: Bulzoni.
- De Nardis P. (1993). *Aspettando la sociologia. Antonio Labriola dalla Psicologia empirica alla spiegazione sociologica*. Acireale: Bonanno Editore.
- De Nardis P. (2019). *Il crepuscolo del funzionalismo*. Roma: Bordeaux.
- Dostoevskij F. (2021). *I fratelli Karamazov*. Milano: Feltrinelli Editore.

- Gallino L. (1993). *Sociologia della cultura*. In Gallino L., a cura di, *Dizionario di Sociologia*. Torino: UTET.
- Gehlen A. (1983). *L'uomo*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Gellner E. (1999). *Antropologia Politica*. Roma: Editori Riuniti.
- Iannone R. (2013). *Umano ancora umano. Per un'analisi dell'opera "Sull'uomo" di Werner Sombart*. Acireale: Bonanno.
- Lombardi F. (1935). *Ludovico Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia.
- Lombardi F. (1936). *Kierkegaard*. Firenze: La Nuova Italia.
- Lombardi F. (1973). *Ricostruzione filosofica*. Roma: Printer Arti Grafiche.
- Luhmann N., Habermas J. (1973). *Teoria della società o tecnologia sociale*. Milano: Etas Kompass.
- Marcuse H. (1967). *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Torino: Einaudi.
- Marramao G. (1971). *Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica Sociale" al dibattito sul Leninismo*. Bari: De Donato.
- Nozick R. (1981). *Anarchia, Stato e Utopia. I fondamenti dello "Stato Minimo"*. Firenze: Le Monnier.
- Zuboff S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Roma: Luiss University Press.