

Analisi della sociologia della conoscenza di Karl Mannheim. Problematiche e opportunità per una sociologia dell'educazione critica

Peter Mayo

Karl Mannheim's work in the area of Sociology of Knowledge is generally considered to be his greatest contribution to sociological research. In his writings on the subject, the Hungarian theorist posits that a sociology of knowledge is possible and that there exists a relationship between forms of knowledge and social structure.

The article examines this work, highlighting how relevant this perspective is for those interested in studying cultural and educational processes according to critical perspective. Indeed, the concept of ideology can be useful in highlighting how education and culture are not neutral but linked to power dynamics, a first step for those who wish to propose a sociology that supports the fight against social injustice.

Introduzione

Karl Mannheim è per molti versi il fondatore della sociologia della conoscenza. Nei suoi scritti sull'argomento, il teorico ungherese sostiene che è possibile una sociologia della conoscenza e che esiste una relazione tra le forme di conoscenza e la struttura sociale. La sua tesi principale a questo proposito è che le idee relative alle definizioni della realtà sociale sono determinate esistenzialmente.

In questo articolo cercherò di fornire un'esposizione delle idee di Mannheim sulla determinazione esistenziale della conoscenza, tenendo conto de:

(a) le varie scuole di pensiero e i fattori sociali che hanno influenzato il suo pensiero;

(b) la sua interpretazione del concetto di ideologia;

(c) il modo in cui ha cercato di affrontare questioni pertinenti come la validità o meno della conoscenza determinata esistenzialmente;

(d) i suoi tentativi di evitare che la sua teoria scadesse nel nichilismo relativista e le varie critiche mosse alla sua teoria;

(e) le varie critiche mosse al suo lavoro sulla sociologia della conoscenza.

La mia analisi di Karl Mannheim è limitata alle questioni sopra elencate. Il fine ultimo di questo saggio è evidenziare i meriti dell'opera di Mannheim su questo tema così rilevante per chi intende analizzare i processi culturali ed educativi da una prospettiva critica. Il concetto di ideologia può infatti essere utile a evidenziare come l'educazione e la cultura non siano neutrali ma collegate alle dinamiche di potere, un primo passo per chi intende proporre una sociologia che supporti il contrasto alle ingiustizie sociali.

1. Il contesto sociale e le diverse influenze filosofiche

Mannheim fu attivo come scrittore nell'esplorare il rapporto tra conoscenza ed esistenza in un periodo in cui l'Europa centrale era ancora provata dagli effetti della Prima guerra mondiale.

La “Generazione del fronte” della Prima guerra mondiale fu sconvolta non tanto dalla violenza e dalle perdite umane ed economiche, quanto dal fatto che la “realtà” si era rivelata in una luce diversa e terribile:

«Ciò che tutti avevano considerato la realtà stessa si rivelava ora come un'illusione. Si sentiva la necessità di un completo riorientamento, di un riesame di tutte le idee tradizionali sulla realtà, di tutti i valori, di tutti i principi... Non si viveva più nella vergognosa situazione di prendere l'irreale per il reale, di fidarsi di autorità e valori illusori» (Kecskemeti 1968, 2).

La preoccupazione principale sembrava essere quella di infrangere l'illusione. Le idee tradizionali dovevano essere riesaminate. Preoccupazioni simili compaiono nell'opera di Mannheim sulla sociologia della conoscenza e in altri suoi scritti relativi allo stesso argomento. L'opera di Mannheim affronta questioni come il relativismo della verità, un tema ampiamente discusso in Germania all'inizio del XX secolo. A questo proposito, il suo lavoro si poneva in netto contrasto con quello della scuola fenomenologica, che si era identificata con la teoria dei valori assoluti, oggettivi, in contrapposizione a quelli relativi, soggettivi.

Max Scheler è stato il principale sostenitore della teoria oggettivista del valore e tuttavia, in modo del tutto sorprendente, è stato probabilmente il primo teorico sociale a utilizzare il termine “sociologia della conoscenza” (Kecskemeti 1968, 8), collocandolo nel solco di una campagna strategica contro il positivismo, in cui intendeva dimostrare che, nonostante la sua preminenza, la scienza non è una forma superiore di conoscenza, con una validità maggiore rispetto, ad esempio, alla religione o alla metafisica (Kecskemeti 1968, 16). Secondo Scheler, la scienza assume maggiore importanza solo nelle società borghesi e capitaliste, società dedite al controllo e alla manipolazione delle cose, mentre quelle che promuovono altri valori genererebbero, secondo Scheler, altri tipi di conoscenza (Kecskemeti 1968, 16-17).

Mannheim considerava Scheler un pensatore "conservatore" che, tuttavia, riconosceva che la mente dipendeva da fattori materiali. A differenza dei positivisti, che Scheler attaccava, nel saggio “Sull'interpretazione della Weltanschauung” (1923) Mannheim sostenne che i metodi impiegati nelle scienze naturali non potevano essere applicati in relazione alle scienze sociali e ad altri oggetti culturali (Larrain 1979, 101).

Secondo il pensiero di Mannheim, quando si analizza la vita sociale, è necessario un tipo specifico di comprensione (“verstehen”), «poiché l'oggetto della conoscenza coinvolge in parte il soggetto» (Larrain 1979, 100). Nella visione di Mannheim, quindi, si distingue tra “Geisteswissenschaften” e “Naturwissenschaften”. Ciò è molto in linea con la tradizione storicista che Mannheim osserva (Larrain 1979, 103)¹. Mannheim sembra arrivare ad affermare che le scienze naturali dovrebbero essere escluse dalla “determinazione diretta dei fattori sociali” (Larrain 1979, 103). D'altra parte, le conoscenze e le idee che sono determinate esistenzialmente, e che includono questioni

¹Il pensiero di Mannheim è fortemente influenzato dal principio storicista, proposto da teorici come Wilhelm Dilthey ed Ernst Troeltsch, secondo cui ogni epoca può essere giudicata solo nei suoi stessi termini.

storiche, politiche e culturali, sono vincolate a una collocazione all'interno dell'assetto sociale e del processo storico (Mannheim 1929 [1936], 3).

Mannheim afferma che gli oggetti e i fenomeni culturali possono essere trattati in due modi: possono essere compresi sia dall'interno, in modo da rivelare i loro significati immanenti, sia dall'esterno, cioè possono essere visti come un riflesso del processo sociale in cui è coinvolto il loro produttore; quest'ultimo è il metodo della sociologia della conoscenza. Il punto di vista di Mannheim, quindi, è «che tutti i pensieri nelle scienze umane e sociali sono determinati nella forma e nel contenuto da fattori non teorici» (Remmling 1975, 9).

Ciò è molto in accordo con i principi dello storicismo, che incorporava il relativismo storico e sottolineava che si può comprendere ogni pensiero umano secondo i termini del loro contesto culturale (Kecskemeti 1968, 84).

L'influenza del pensiero marxiano è troppo evidente per passare inosservata. La nozione di condizionamento sociale o di determinazione sociale del pensiero è stata espressa da Marx in opere come "L'ideologia tedesca", in cui afferma che le idee dominanti in ogni epoca sono le idee della classe dominante (Marx, Engels 1932 [1978], 172). Come sostiene Remmling, «è stato Marx il primo a interpretare le idee come meri riflessi della posizione di un individuo nel "processo di produzione", della sua posizione di classe» (Remmling 1975, 56). Anche se qui vale quanto indicato nella lettera di Engels a Joseph Bloch: le condizioni economiche influiscono sulla cultura solo "in ultima istanza".

Quest'affermazione chiarisce come l'analisi marxiana intenda la relazione tra la "base" e la "sovvrastuttura", ossia – per dirla in inglese – *the base-superstructure metaphor*: come indicato da Marx ne "Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte", le persone fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze nelle quali si ritrovano a vivere (cfr. Marx, Engels 1932).

Sia Marx che gli esponenti dello storicismo hanno cercato di stabilire una forte relazione tra le idee e le strutture sociali all'interno delle quali si trovano i produttori di tali idee. Si tratta della classica relazione sociologica fra soggettività (*agency*) e struttura. In questo senso, la questione del relativismo diventa rilevante per qualsiasi considerazione sulla loro discussione del rapporto tra conoscenza e società. Come già indicato, lo stesso vale per qualsiasi discussione sul lavoro di Mannheim sulla sociologia della conoscenza. Mannheim afferma che il pensiero è un "pensiero di gruppo" in quanto radicato nell'"azione di gruppo" (Ditterberner 1979, 13):

«la conoscenza è fin dall'inizio uno sforzo cooperativo della vita di gruppo, in cui ognuno dispiega la sua conoscenza nel quadro di un destino comune, di un'attività comune e del superamento di difficoltà comuni (in cui, tuttavia, ciascuno ha una parte diversa)» (Mannheim 1929 [1936], 29).

Per Mannheim, le idee sono molto legate al "gruppo" a cui appartiene chi le propone. A questo proposito, non si può trascurare la nozione di Marx secondo cui le idee sono relative alla classe sociale di coloro che le sposano. Per Marx, quindi, la classe era il principale determinante della conoscenza. Per Mannheim, tuttavia, la gamma di "gruppi" che determinavano la conoscenza era molto più ampia e comprendeva non solo la classe sociale, ma anche i gruppi di status (come Max Weber per altro), le categorie professionali e le generazioni. A queste ultime Mannheim attribuiva grande importanza: per il nostro studioso, i giovani forniscono idee volte a "cambiare il mondo

circostante della natura e della società” o a “mantenerlo in una data condizione”, a seconda “del carattere e della posizione dei gruppi a cui appartengono” (Mannheim 1929 [1936] 4, cfr. Seidman 1983, 302).

2. Il concetto di ideologia

Un aspetto dell'opera di Mannheim che ha inevitabilmente invitato a fare confronti con quella di Karl Marx è la sua trattazione del concetto di ideologia. Nella teoria marxiana, il concetto assume grande importanza e si riferisce a “una logica di classe”.

Nella teoria marxiana, il concetto di ideologia assume una grande importanza e si riferisce a «una logica di classe di idee presunte universali che in realtà mascherano interessi di classe» (Ditterberner 1979, 1). Questo concetto è ampiamente utilizzato nell'opera di Marx come "illusione", “falsa coscienza”, o, come dice Raymond Williams, "una versione capovolta della realtà".

Mannheim, da parte sua, distingue tra quella che chiama una concezione "particolare" e una "totale" dell'ideologia. La prima si riferisce «solo a specifiche asserzioni che possono essere considerate dissimulazioni, falsificazioni o menzogne senza attaccare l'integrità della struttura mentale totale del soggetto che le afferma» (Mannheim 1929 [1936], 266). In quanto tale, la concezione particolare dell'ideologia si limita solo al contenuto dell'affermazione di un avversario e indica che solo una parte della sua argomentazione è “ideologica”, mentre la concezione totale dell'ideologia mette in discussione l'intera “Weltanschauung” (visione del mondo) di un avversario (Ditterberner 1979, 15-16). L'ideologia totale si riferisce «a un fenomeno che rivela la preoccupazione per le caratteristiche e la composizione della struttura totale della mente di un'epoca o di un gruppo sociale» (Larrain 1979, 108).

La concezione totale opera a livello sociologico, mentre la concezione particolare opera a livello psicologico; la concezione totale dell'ideologia presuppone che vi sia una corrispondenza tra un particolare punto di vista o prospettiva e una determinata collocazione sociale (Ditterberner, 1979: 16), cioè – per dirla in un inglese postmoderno – un “discursive location” specifico. Ditterberner (1979) considera la nozione di concezione totale dell'ideologia di Mannheim affine alla nozione di falsa coscienza di Marx, ma con una differenza. Nella teoria marxiana, il pensiero ideologico e quindi “falso” era tipico dei non marxisti. Sarebbe così una mistificazione della realtà. I marxisti ritenevano le loro idee vere e non ideologiche in quanto espressione di una classe che rivendica l'alto livello morale (*moral highground*, in inglese) e in quanto prive di interessi privilegiati da salvaguardare. Mannheim sosteneva che tutte le idee sono ideologiche, comprese quelle espresse da Marx. Il pensiero ideologico è la caratteristica di tutti (Ditterberner 1979, 12). Pertanto, la nozione di Mannheim del concetto totale di ideologia è depurata dalla nozione di verità di Marx e quindi priva della connotazione negativa associata alla falsa coscienza. A differenza della concezione particolare dell'ideologia, che è associata alla “falsità” (Mannheim 1929 [1936], 265), la concezione totale è priva di ogni "intento morale e di denuncia" (Mannheim 1929 [1936], 266). La verità assoluta e la falsificazione sono valori che non si applicano alla concezione totale dell'ideologia di Mannheim.

Il sociologo ungherese considera la conoscenza «un oggetto di ricerca che porta a porsi la questione di quando e dove le strutture sociali vengono ad esprimersi nella struttura

delle asserzioni, e in che senso le prime determinano concretamente le seconde» (Mannheim 1929 [1936], 266).

Poiché le strutture sociali determinano la struttura delle asserzioni, allora il pensiero viene inevitabilmente considerato come prospettivista. Lo stesso oggetto è visto in modo diverso da persone diverse, a seconda della loro collocazione nel tempo storico e spazio strutturale:

«La prospettiva è qualcosa di più di una determinazione meramente formale del pensiero. Si riferisce anche a elementi qualitativi nella struttura del pensiero, elementi che devono necessariamente essere trascurati da una logica puramente formale. Sono proprio questi fattori che sono responsabili del fatto che due persone, anche se applicano le stesse regole logico-formali, ad esempio la legge di contraddizione o la formula del sillogismo, in modo identico, possono giudicare lo stesso oggetto in modo molto diverso» (Mannheim 1929 [1936], 272).

In quanto tale, il pensiero umano è radicato situazionalmente. Inevitabilmente, questa concezione ha esposto Mannheim a una marea di critiche sulla base del fatto che la sua teoria è connotata da nichilismo relativista. È noto che lui stesso abbia concluso, a un certo punto, che poiché tutto il pensiero è di natura “ideologica”, allora “tutto il pensiero è falso” (cfr. la critica di Otto Dahlke in *Contemporary Social Theory*, citata in Kecskemeti 1968, 28).

Mannheim ha cercato di sfuggire a tali critiche in vari modi. In *Ideologia e Utopia*, Mannheim afferma che il pensiero prospettivista non è necessariamente non valido, «ma potrebbe semplicemente rappresentare una visione parziale» (Mannheim 1929 [1936], 284). Dopotutto, il nostro autore aveva affermato che, a volte, gruppi particolari possono disporre di maggiori mezzi per comprendere un fenomeno sociale rispetto ad altri gruppi, ma nessun gruppo può disporre di mezzi completi. La verità parziale rimane una possibilità in una situazione in cui il pensiero è prospettivista. Tuttavia, il raggiungimento della verità assoluta rimane fuori questione.

Mannheim chiama questa versione della sua teoria “relazionismo”, il termine che usò per contrastare quello di “relativismo” che «nega la validità di qualsiasi norma e dell'esistenza dell'ordine in questo mondo» (Mannheim 1929 [1936], 283). Mannheim insiste sul fatto che «le analisi caratteristiche della sociologia della conoscenza non sono affatto irrilevanti» per la determinazione della verità (Mannheim 1929 [1936], 285). Mannheim afferma che «l'interpretazione sociologica non si limita a postulare una relazione tra l'oggetto culturale e il mondo sociale, ma rappresenta un tentativo di «particolarizzarne la portata e l'estensione della sua validità» (Mannheim 1929 [1936], 284). In virtù della particolarizzazione, «il relazionismo “limita” la pretesa di verità», stabilendo la misura in cui la conoscenza è valida (Larrain 1979, 107).

Mannheim si è dato molto da fare per tenersi alla larga dal relativismo. Per questo afferma che il relazionismo «significa semplicemente che tutti gli elementi di significato in una data situazione si riferiscono l'uno all'altro e derivano il loro significato da questa reciproca interrelazione in un dato quadro di pensiero» (Mannheim 1929 [1936], 86).

Mannheim sostiene che il “relazionismo dinamico” da lui sostenuto è l'unico mezzo attraverso il quale si può sintetizzare la molteplicità di ideologie concorrenti, ciascuna delle quali è esistenzialmente determinata (Ditterbemer 1979, 18). In “*Competition as a Cultural Phenomenon*”, Mannheim sostiene che la sintesi può emergere da una

situazione di polarizzazione (Kecskemeti 1968, 25). I punti di vista contrastanti verrebbero assimilati fino a quando non emergerebbe una concezione relativamente totale della realtà (Ditterbemer 1979, 18). Mannheim afferma che la sociologia della conoscenza può portare a una tale sintesi.

Kettler, Meja e Stehr (1984) sottolineano che, secondo Mannheim, l'indagine sulla genesi sociale, se condotta in modo completo, porta a una sintesi di elementi validi nelle ideologie, ricollocandoli allo scopo non di falsificare le ideologie come strutture cognitive errate, ma di esaminarle all'interno di una nuova prospettiva.

Secondo Mannheim, le persone che si trovano nella posizione ideale per realizzare questa "sintesi" sono quelle che appartengono allo "strato senza classi" della "intelligenza fluttuante" o "socialmente distaccata" (*freishwebende intelligenz*), termine che ha preso in prestito da Alfred Weber. Mannheim crede che gli intellettuali "senza legami" abbiano due opzioni a loro disposizione per uscire dalla loro situazione senza classi. Possono scegliere di diventare ciò che Gramsci indica come "intellettuali organici", in quanto si possono legare a una particolare classe; oppure possono scegliere di sviluppare le competenze che la loro condizione sociale favorisce (Mannheim 1929 [1936]). Se scelgono quest'ultima strada, gli intellettuali sono capaci di produrre nuova conoscenza, che permette loro di indagare la realtà sociale da una prospettiva più ampia.

Mannheim crede che una tale scelta sia possibile in quanto, sebbene gli intellettuali abbiano legami di classe e provengano da background sociali molto diversi, queste differenze diventano subordinate a quel particolare fattore che li unisce, cioè l'istruzione:

«È ... caratteristica peculiare di questa nuova base associativa che conserva la molteplicità degli elementi componenti in tutta la loro varietà creando un mezzo omogeneo all'interno del quale le parti in conflitto possono misurare la loro forza ... Questo patrimonio educativo acquisito lo sottopone (l'uomo istruito) alle opposte tendenze della realtà sociale» (Mannheim 1929 [1936], 155-156).

È da questa posizione che la persona istruita, l'intellettuale "libero", può impegnarsi in una sorta di "sintesi" che porta a una concezione totale della realtà. E la sociologia della conoscenza è considerata da Mannheim di cruciale importanza per gli intellettuali nello svolgimento di questo compito (Kettler *et al.* 1984, 6). La fede di Mannheim in una "avanguardia" di intellettuali è riaffermata nei suoi successivi scritti britannici sulla sociologia della ricostruzione pianificata. In questi scritti Mannheim parla di una élite scientifica scelta di pianificatori sociali, leader morali e sociologi con un nuovo orientamento (Mannheim 1950, 95-96). Per quanto riguarda i suoi scritti di sociologia della conoscenza, le speranze che Mannheim ripone in uno strato di intellettuali senza classi lo lasciano comunque esposto a una molteplicità di critiche. La maggior parte dei suoi critici considera poco convincenti e di scarso successo i suoi tentativi di evitare di cadere nel relativismo nichilista (Mannheim 1929 [1936], 256).

Mannheim ha però tentato di individuare i mezzi per affrontare il problema della validità della conoscenza scientifica. Le nozioni di "adattamento pragmatico" e ciò che egli chiama "la ricerca della realtà" costituiscono per lui tali mezzi. Sarebbe sbagliato spiegare tali nozioni senza fare riferimento alla distinzione operata da Mannheim tra pensiero ideologico e pensiero utopico. Secondo Mannheim, sia l'ideologia che l'utopia distorcono la realtà in quanto le idee che comprendono non sono congruenti

con essa. La prima è vista da Mannheim come una sorta di distorsione che non tiene conto delle nuove realtà che caratterizzano una situazione (Larrain 1979, 114).

Le idee relative a realtà passate che, tuttavia, consentono ai loro sostenitori di mantenere i loro privilegi (ad esempio il conservatorismo) possono essere considerate ideologiche. La distorsione utopica, d'altra parte, trascende la realtà esistente ed è proiettata "oltre il presente" (Larrain 1979, 113); l'ideologia nasconde la realtà mentre l'utopia ne supera i limiti (Larrain 1979, 114). A mio avviso, l'utopia può avere il merito di metterci nelle condizioni di sognare un mondo diverso da quello presente, sebbene questo sogno sia radicato nelle nostre situazioni esistenziali e le trascende, come direbbe Paulo Freire (1968).

Secondo Mannheim, l'evitamento di queste distorsioni dovrebbe favorire una efficace "ricerca della realtà" (Larrain 1979, 14): «il pensiero non dovrebbe contenere né meno né più della realtà nel cui mezzo opera» (Mannheim, citato in Larrain 1979, 114). Questo è molto in linea con il principio che «ogni idea deve essere verificata dalla sua congruenza con la realtà» (Mannheim, citato in Ditterberner 1979, 17). L'implicazione di questa affermazione è che tale pensiero avrebbe una misura di validità in quanto sarebbe libero dal tipo di "distorsione" del condizionamento sociale.

3. Critica della sociologia della conoscenza di Mannheim

La critica rivolta alla proposizione e alla formulazione di Mannheim del rapporto tra conoscenza ed esistenza è stata diffusa e varia. Robert K. Merton ha proposto un programma di sociologia della conoscenza, sebbene poi più incentrato sulla scienza.

Nel suo studio su "Puritanesimo, pietismo e scienza" (Ditterberner 1979, 35) Merton critica Mannheim sulla base del fatto che troppi tipi di pensiero sono raggruppati dal sociologo ungherese sotto la stessa categoria di sociologia della conoscenza. Merton non condivide il fatto che Mannheim applica le stesse considerazioni a "giudizi etici, estetici, politici, religiosi e scientifici" (Ditterberner 1979, 36). Una critica simile è quella di Speier secondo il quale le considerazioni che Mannheim fa si applicano al pensiero degli uomini d'azione, ma non possono essere applicate al pensiero filosofico che non può essere compreso solo in termini sociali (Ditterberner 1979, 32, Montesperelli, Parziale 2019).

Alcuni critici (come, ad esempio, proprio Speier) sostengono che vi è anche un'incoerenza nell'uso del termine "ideologia" da parte di Mannheim. Nella sua distinzione tra ideologia e utopia, Mannheim si riferisce alla prima come a un pensiero situazionalmente inadeguato. Altrove, si riferisce a tutto il pensiero esistenzialmente determinato come ideologia (Ditterberner 1979, 32). Un'altra incoerenza riguarda la questione della validità della conoscenza sociologica. Ad un certo punto, Mannheim afferma che tutto il pensiero è falso, mentre, altrove, nel tentativo di confondere i suoi critici che lo accusavano di virare verso il relativismo nichilista, Mannheim fornisce una versione modificata di questa affermazione postulando la possibilità per la conoscenza sociologica di raggiungere una validità, sebbene parziale. Merton fa anche riferimento a una fondamentale indecisione da parte di Mannheim riguardo alla specificazione "delle relazioni tra struttura sociale e conoscenza" (Merton 1957, 498). Nel relativo capitolo del libro di Merton sono elencati alcuni termini che indicano la natura del rapporto tra pensiero e struttura sociale. Tali incongruenze e indecisioni sono davvero evidenti. Tuttavia, possono essere scusati sulla base del fatto che

Mannheim si limitava a proporre un'area di indagine sociologica, le cui teorie necessitavano costantemente di riformulazione.

Più in generale, Mannheim è stato spesso criticato sulla base del fatto che il suo lavoro è contraddittorio. Come sostiene Otto Dahlke: «La nozione di relativismo o relazionismo, come sviluppata da Mannheim, è contraddittoria, poiché deve presupporre la propria assolutezza. La sociologia della conoscenza deve assumere la propria validità; se vuole avere un significato» (citato in Kecskemeti 1968, 28).

Questa critica è simile a quella di Von Sheling secondo il quale «il concetto tradizionale di verità era sia implicito sia negato: implicito per il pensiero di Mannheim, negato agli altri» (Ditterberner 1979, 22).

In altre parole, secondo queste critiche se la struttura totale della coscienza è inclusa nel concetto di ideologia, e poiché, di conseguenza, non può esserci altro pensiero che quello ideologico, allora anche il pensiero scientifico, e specialmente quello delle scienze sociali, non è valido ed è certamente privo di autorevolezza. Di conseguenza la validità “oggettiva” e imparziale del pensiero scientifico risulta distrutta.

Ciò sembra essere la conseguenza della formulazione di una teoria con forti connotazioni relativistiche. Dopotutto, lo stesso Mannheim ha riconosciuto che tutto il pensiero è ideologico, compreso il suo. In quanto tale, sembra che Mannheim abbia minato la validità della sua teoria. Seguendo i criteri propri di Mannheim, la verità espressa nella sua teoria può essere solo parzialmente valida, a meno che egli non si considerasse uno di quegli intellettuali “liberi” che aspirano a sviluppare una concezione totale della realtà.

Il concetto di “intelligenza socialmente distaccata” potrebbe in effetti essere stato il prodotto della sua situazione esistenziale di giovane intellettuale nella sua nativa Ungheria. A giudicare dalla letteratura sembra che l'esistenza di uno strato di intellettuali socialmente distaccati fosse effettivamente possibile in questo paese durante e dopo la Prima guerra mondiale. Coser, riprendendo David Kettler (1967) e Zoltan Horvath (1966), sostiene che Mannheim appartenesse a un «gruppo sempre più autocosciente di intellettuali di Budapest» (Coser 1977, 442), un'alta percentuale dei quali era di origine ebraica, proprio come Mannheim. Questi intellettuali ebrei erano «in gran parte uomini senza un fermo attaccamento a nessuno dei principali strati e classi della loro società. Erano consapevoli del loro isolamento e sfortunatamente o orgogliosamente consapevoli della loro marginalità» (Coser 1977, 442).

Anche per questo, chi scrive stenta a credere che un simile strato di intellettuali possa essere trovato nei circoli accademici della società occidentale di oggi. C'è un'ampia letteratura nella sociologia dell'educazione che dimostra come il sistema formale di istruzione nella società capitalista occidentale tenda a favorire la classe media, cioè la borghesia. Pertanto, è probabile che la maggior parte degli accademici e degli intellettuali, che normalmente occupano un posto di rilievo tra i beneficiari del sistema scolastico, provenga dalla classe media. Gli studi di sociologia dell'educazione mostrano questo vantaggio della classe media, si pensi al lavoro teorico ed empirico di marxisti come Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Cristian Baudelot e Roger Establet, o alle ricerche di non marxisti come Pierre Bourdieu o, ancora, a quanto evidenziato in Italia da Don Lorenzo Milani e dalla Scuola di Barbiana. Il discorso di Antonio Gramsci (1975) sugli intellettuali tradizionali, residui di una realtà socioeconomica superata, non rientra in questo tipo di analisi; al massimo può servire

a ripudiare l'argomento che gli intellettuali provengono da retroterra sociali diversi, a seguito del quale è probabile che l'ambiente accademico sia esposto a prospettive diverse. Va notato che quando Mannheim formulò questa teoria dell'Intelligenza, le università tedesche erano piene di intellettuali appartenenti a particolari classi sociali e ai loro interessi politici (Remmling 1975, 71). La maggioranza abbracciava punti di vista che erano un'amalgama di "conservatorismo reazionario e nazionalismo" (Remmling 1975, 71).

Inoltre, come osserva Larrain (1979, 116), la teoria della determinazione sociale della conoscenza appare "incompatibile" con quella dell'intelligenza socialmente distaccata. Appare incongruo che i produttori di quella stessa conoscenza esistenzialmente determinata siano socialmente distaccati: «Il fatto che ogni pensiero esistenzialmente determinato sia relativizzato a una situazione sociale è incoerente con la mancanza di attaccamento dei suoi autori» (Larrain 1979, 116).

Inoltre, la convinzione di Mannheim circa la capacità di una élite di intellettuali socialmente distaccati di arrivare a una concezione totale della realtà ha implicazioni per una teoria riguardante il modo in cui la conoscenza deve essere diffusa. A giudicare dal punto di vista di Mannheim, la conoscenza deve essere diffusa nel modo più tradizionale, dall'alto verso il basso. Può essere esistenzialmente determinata, ma è improbabile per Mannheim che la conoscenza emerga dalla base culturale dell'educando. Quel tipo di conoscenza può essere solo parziale, prospettivista. La conoscenza relativa a una concezione totale della realtà può derivare solo dall'alto, cioè da un'avanguardia di intellettuali "socialmente distaccati".

L'altro aspetto sul quale Mannheim cercò di venire a patti con il problema della verità riguarda la nozione di ricerca della realtà: «il pensiero non dovrebbe contenere né meno né più della realtà nel cui mezzo opera» (Mannheim, citato in Larrain 1979, 114). Ci si sente inclini a chiedersi se Mannheim consideri la "realtà" come un costrutto sociale. A giudicare dall'affermazione di Mannheim secondo cui il pensiero è esistenzialmente determinato, ci si aspetta che la realtà sia vista in modo diverso da persone diverse (Larrain, 1979: 114).

Lo stesso vale per la nozione di aggiustamento contenuta nella relativa affermazione che «Una teoria... è errata se in una situazione pratica utilizza concetti e categorie che, se presi sul serio, impedirebbero all'uomo di adattarsi in quella fase storica» (Merton, 1957, 503). Questo è ciò che viene generalmente indicato come la teoria dell'aggiustamento pragmatico. Come sottolinea Robert K. Merton, l'adattamento sociale è «un concetto normativo piuttosto che esistenziale» (Merton 1957, 503). E, inutile dirlo, il costrutto a cui ci si aspetta che l'individuo si adatti è la realtà che, di per sé, non costituisce alcun criterio per stabilire la verità. Inoltre, è probabile che i giudizi su quali idee abbiano contribuito all'aggiustamento in un dato periodo storico vengano formulati solo a posteriori; ad esempio, i giudizi sul pensiero di Dante o Shakespeare sono stati espressi secoli dopo seguendo una morale vicina più ai nostri tempi che a quelli in cui questi intellettuali vissero.

Un'altra critica mossa al lavoro di Mannheim sulla sociologia della conoscenza riguarda la sua separazione tra significato immanente e funzionale. Mannheim distingue tra idea e ideologia: la prima si riferisce a una proposizione intellettuale considerata dall'interno; l'altra si riferisce a un fenomeno simile ma considerata dall'esterno (Larrain 1979, 119). Secondo Larrain, questo contrasto favorisce un

dualismo epistemologico che separa il significato ideologico da quello intrinseco del pensiero. Larrain continua sostenendo che Mannheim sembra considerare valido solo il significato funzionale, rifiutando ogni considerazione di un significato immanente e quindi la sociologia della conoscenza da lui proposta appare incapace di criticare il contenuto di una teoria o di un pensiero poiché insiste solo sul suo rapporto con il contesto sociale.

Invece, a mio avviso, una teoria che serve a smascherare le contraddizioni sociali e che può essere nell'interesse di coloro che soffrono, a causa di tali contraddizioni, può avere una validità sia "immanente" che "funzionale". Pertanto, una teoria può essere giudicata "in sé" oltre che in relazione alla sua funzione sociale.

La teoria della sociologia della conoscenza è ampiamente considerata come una conseguenza dello storicismo, secondo il quale ogni epoca «può essere compresa solo nei suoi stessi termini» (Abercrombie *et al.* 1986, 10), cioè sulla base delle condizioni esistenziali prevalenti nel periodo storico in cui certi pensieri sono formulati. Questo sembra essere un principio sia dello storicismo che della sociologia della conoscenza. Secondo questa teoria, i prodotti culturali, comprese le opere letterarie, contengono idee che sono relative ai contesti storici, culturali e sociali in cui si producono e, in quanto tali, a giudicare dalle teorie di Mannheim, hanno solo una validità parziale e possono essere comprese solo seguendo un processo di "verstehen".

Tali teorie, tuttavia, non riescono a spiegare perché società storicamente lontane l'una dall'altra come l'Atene del V secolo a.C., l'Inghilterra elisabettiana e giacobina e la Russia del XIX secolo siano riuscite a produrre opere d'arte che sembrano trasmettere identiche intuizioni sulla condizione umana, nonostante queste opere siano il prodotto di culture completamente diverse e siano state scritte in lingue non imparentate. Si consideri, ad esempio, in *Measure for Measure*, opera di prosa di Shakespeare, l'episodio sulla molestia subita da Isabella: in quest'opera Angelo, il molestatore, afferma con spavalderia che nessuno crederà a qualsiasi accusa di Isabella. L'opera tocca temi che oggi sono sviluppati da movimenti come *Me too*. Oppure, si consideri il confronto tra l'Inghilterra e la Santa Sede nell'Europa teocentrica, di cui parla la poco conosciuta opera shakesperiana *King John* (Re Giovanni): i temi affrontati in quest'opera paiono avere affinità con quelli più contemporanei sollevati in occasione della Brexit. In altre parole, la teoria di Mannheim non coglie questo aspetto della produzione culturale, poiché collega le idee espresse dai vari scrittori solo al loro contesto sociale. E invece bisogna chiedersi se ci sia forse qualche cosa nella condizione umana che va oltre i limiti geografici, sociali e storici; oppure se, al contrario, questi collegamenti culturali siano il risultato della curiosità umana che costringe noi a trovare spunti nella narrativa, ad esempio, del mondo antico adattandoli al nostro contesto contemporaneo.

Conclusioni e proposte

Dopo aver delineato le critiche mosse alla proposta di sociologia della conoscenza da parte di Mannheim, posso concludere questo saggio riconoscendo che questa prospettiva ha gettato una luce importante sulla natura del rapporto tra conoscenza ed esistenza. Il lavoro di Mannheim è servito a mettere in discussione diversi presupposti che, per anni, erano stati formulati come verità assolute. Inoltre, basandosi sul lavoro di predecessori come Scheler, Mannheim ha indicato che le idee

storiche, culturali e sociali devono essere giudicate con criteri diversi da quelli applicati in relazione alle scienze naturali, sottolineando che tali idee sono condizionate dalla situazione sociale dei loro sostenitori. A questo proposito, Mannheim ha indicato una gamma delle fonti che determinano tale conoscenza più varia di quella identificata da Marx. Le fonti della conoscenza comprendono non solo la classe sociale, ma anche lo status e i gruppi professionali (a questo proposito, il concetto di differenziazione sociale di Mannheim è più vicino a quello weberiano che al modello marxiano). Oggi aggiungeremmo il genere, l'orientamento sessuale, la razza e l'etnia, la disabilità, la fede religiosa ed altro ancora.

Va detto che particolare importanza è stata attribuita da Mannheim all'età, e più precisamente alla generazione. Nel saggio sulle Generazioni (Mannheim 1952²) l'autore si occupa di questa particolare determinante della conoscenza. Mannheim afferma che la generazione non è un "gruppo concreto" in quanto non ha né una struttura organizzativa né un "carattere comunitario" (Kecskemeti 1968, 23), anche se movimenti come quelli degli anziani in Danimarca oggi suggeriscono il contrario. Tuttavia, la generazione di appartenenza influisce su alcuni aspetti del comportamento e pensiero di un individuo. I membri della stessa fascia di età, tuttavia, non avranno nulla in comune, a meno che non appartengano alla stessa cultura e società (Kecskemeti 1968, 23-24); inoltre, anche all'interno della stessa comunità storica, i membri della stessa generazione possono essere suddivisi in sottogruppi chiaramente definiti con orientamenti diversi basati su linee politiche o di classe (Kecskemeti 1968, 24). Mannheim chiama questi sottogruppi "unità di generazione". La conoscenza può quindi essere condizionata da un gioco di molteplici fattori culturali e sociali.

Pertanto, nella prospettiva di Mannheim si può intravedere anche una prima forma di analisi intersezionale.

Mannheim fu attivo in un periodo scosso da tremendi sconvolgimenti politici, la cui insicurezza si rifletteva in parte attraverso concetti come "nichilismo" e "relativismo", quest'ultimo così diffuso da far sentire la sua presenza anche nelle produzioni culturali dell'epoca (ad esempio le commedie di Luigi Pirandello). A suo merito, Mannheim si è dato molto da fare per discostare la sua teoria della sociologia della conoscenza dal relativismo. Il fatto che non abbia avuto molto successo nel raggiungere questo obiettivo non dovrebbe sminuire il suo merito nell'aver individuato la questione della verità e della validità come un'area di grande interesse per coloro che in seguito avrebbero tentato di sviluppare la sociologia della conoscenza.

Nell'evidenziare la dipendenza della conoscenza dai fattori sociali, Mannheim rende possibile comprendere quanto sia rilevante considerare i rapporti di potere tra classi sociali nella produzione di conoscenza e cultura.

Se si valorizza questo aspetto, allora la lezione di Mannheim può essere utile nel metterci in guardia dal considerare come il conflitto sociale si fondi anche sullo scontro tra interpretazioni del mondo, cioè esiste una dimensione culturale del conflitto sociale da non sottovalutare (Parziale 2020).

Per chi si occupa di sociologia dell'educazione questo aspetto sociale è rilevante e consente di comprendere come la scuola e più in generale la cultura ufficiale siano

² Il saggio fu pubblicato nel 1928 e poi inserito nella raccolta di saggi di sociologia della conoscenza, di cui è stata considerata la traduzione inglese del 1952 (si rimanda alla bibliografia).

esaminabili come campi in cui attori differenti confliggono (Bourdieu 1988; Brint 2006; Apple 2013).

Se ci si pone in questa prospettiva, allora si può sostenere che Mannheim non solo considera cultura ed educazione come prodotti collegati a specifici contesti storico-sociali, ma intravede la possibilità che esse siano declinate in modo da favorire l'emancipazione sociale.

Su questo punto, bisogna considerare che Mannheim attribuisce molta importanza all'educazione e all'intellettualismo altrove nei suoi scritti, in particolare in quelli relativi al suo periodo "britannico". Infatti, divenne nell'ottobre del 1945 professore di sociologia dell'educazione presso l'Institute of Education dell'Università di Londra, anche se per brevissimo tempo a causa della sua morte nel 1947. La cattedra in sociologia dell'educazione è ancora oggi a lui intitolata: *The Karl Mannheim Chair in Sociology of Education* ha avuto come titolari studiosi dello spessore di Basil Bernstein, Geoff Whitty, Stephen Ball e attualmente, dal 2016, Louise Archer.

Il nostro autore considera l'istruzione (compresa l'educazione degli adulti e dei genitori) e la religione come le pietre miliari del suo piano di ricostruzione sociale. È di particolare interesse il testo di Mannheim sul ruolo delle scienze sociali riguardante l'educazione degli adulti, pubblicato nell'allora rivista del *Tutors' Bulletin*, il bollettino nel quale scrivevano figure di rilievo come Raymond Williams e Richard Hoggart, allora docenti impegnati negli Extra-Mural Studies. Alcune copie si trovano nella collezione della TUC nella biblioteca della London Metropolitan University, presso il polo di Holloway Road, a Londra. Molte questioni di sociologia della conoscenza sono affrontate in quei fascicoli. Mannheim, come Williams e Hoggart, può essere considerato un sociologo ed educatore degli adulti orientato a una politica di ricostruzione sociale in sintonia con la politica dell'Unesco post-bellica e con quella di Aldo Capitini e i centri di orientazione sociale (COS).

Istruzione e religione sono ritenute necessarie per la società occidentale, all'epoca perseguitata dallo spettro del nazismo e pertanto priva – come ricorda T.S. Eliot (cfr. "The Wasteland"), suo grande amico, con William Temple – della sua fibra morale. Mannheim attribuiva al potere spirituale un ruolo importante come fonte di "integrazione" sociale (Mannheim 1950, 312-313); oggi si direbbe di "coesione sociale". Il bisogno di rigenerazione dell'Europa dell'epoca poteva essere soddisfatto da una educazione e cultura critica, anche se ritengo che da sola l'educazione non cambia niente, non è una "variabile indipendente". La dimensione educativa è indispensabile per contribuire a un più ampio cambiamento sociale, insieme ad altri fattori socioeconomici e politici che incidono sulla messa in discussione dello status quo. Il modo in cui realizzare questo tipo di educazione e cultura rappresenta una sfida per chi intende proporre una sociologia volta a contrastare le ingiustizie sociali.

La questione dell'intelligenza socialmente distaccata ha reso la prospettiva di Mannheim vulnerabile alle critiche; tuttavia, dati i disordini politici e sociali (e le visioni distopiche: si pensi alla lettura di Samuel Beckett, 1954) che caratterizzarono il periodo in cui Mannheim elaborò le sue idee, compresi gli ultimi anni inglesi, segnati dall'avvento del nazismo, appare abbastanza comprensibile il motivo delle speranze riposte negli intellettuali. Questi ultimi potrebbero essere sembrati a Mannheim l'unico scoglio di sanità mentale in un oceano di follia.

La follia era tale che forse sarebbe stato difficile ipotizzare, come farà invece successivamente Freire (1968), l'idea di una sintesi gramsciana tra gli aspetti migliori della cultura "alta" e di quella "popolare" grazie alla coscientizzazione dei subalterni, piuttosto che puntare sulla mera condizione privilegiata degli intellettuali in quanto tali.

Riferimenti bibliografici

- Abercrombie N., Hill S., Turner B.S. (1986), *Dictionary of Sociology*, Penguin, Middlesex.
- Apple M.W. (2013), *Knowledge, power, and education: The selected works of Michael W. Apple*, Routledge, London and New York.
- Beckett S. (1954) *Waiting for Godot*, Grove Press, New York.
- Bourdieu P. (1984), *Homo academicus*, Stanford University Press, Redwood City, 1988.
- Brint S. (2006), *Schools and societies*. Stanford University Press, Redwood City.
- Coser L.A. (1977), *Masters of Sociological Thought*, Harcourt, New York.
- Ditterberner J. (1979), *The End of Ideology and American Social Thought: 1930-1960*, UMI Research Press, New York.
- Freire P. (1968), *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del Carcere* (IV volumi), Einaudi, Torino.
- Horvarth Z. (1966), *Die Jahrhundertwende in Ungarn*, Luchterhand, Neuwied und Berlin.
- Kecskemeti P. (1968), "Introduction" in Kecskemeti P. (eds.), *K. Mannheim, Essays on the Sociology of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Kettler D. (1967), *Marxismus und Kultur*, Luchterhand, Neuwied und Berlin.
- Kettler D., Meja V., Stehr N. (1984), *Karl Mannheim*, Tavistock Pub, London and New York.
- Larrain J. (1979), *The Concept of ideology*, Hutchinson & Co., London.
- Mannheim K. (1929), *Ideology and Utopia* (1929), Harcourt, New York, 1936.
- Mannheim K. (1950), *Freedom, Power and Democratic Planning*, Oxford University Press, New York.
- Mannheim K. (1952), *The Problem of Generations*, In Mannheim K. (eds.), *Essays on the Sociology of Knowledge, Collected Works, Volume 5*, Routledge, New York: 276–322.
- Marx K., Engels F. (1932), *The Marx-Engels Reader*, W. W. Norton & Co, New York, 1978.
- Merton R.K. (1957), *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe.
- Montesperelli P., Parziale F. (2019), *Un triangolo può essere codardo? Il difficile confronto fra Bourdieu e Heidegger*, in "Sociologia", 1: 85-110.
- Parziale F. (2020), *L'universalismo incipiente. La dimensione culturale del conflitto sociale*, Mondadori, Milano.
- Remmling G.W. (1975), *The Sociology of Karl Mannheim*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Seidman S. (1983), *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.