

Karl Mannheim

Ideologia e utopia

Società editrice il Mulino

Indice

Introduzione, di *Alberto Izzo* p. IX

I. Introduzione al problema 7

1. La concezione sociologica del pensiero 7
2. La condizione attuale del pensiero 12
3. L'origine della moderna concezione epistemologica, psicologica e sociologica 19
4. Il controllo dell'inconscio collettivo come problema del nostro tempo 40

II. Ideologia e utopia 65

1. Definizione dei concetti 65
2. Il concetto di ideologia nella prospettiva storica 69
3. Dalla particolare alla totale concezione dell'ideologia 72
4. Oggettività e pregiudizio 78
5. Il passaggio dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza 83
6. La concezione non valutativa dell'ideologia 91
7. Il passaggio alla concezione valutativa dell'ideologia 95
8. I giudizi ontologici impliciti nella concezione non valutativa dell'ideologia 97
9. Il problema della falsa coscienza 100
10. La ricerca della realtà nell'indagine ideologica e utopica 104

III. Le prospettive della politica scientifica: le relazioni tra la teoria sociale e la pratica politica 121

1. Perché non c'è una scienza della politica? 121

V

ISBN 88-15-00797-0

Titolo originale: *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace & Co., Inc., New York; Routledge & Kegan, 1953. Traduzione di Antonio Santucci. Copyright © 1957 by Società editrice il Mulino, Bologna.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

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

5. Problemi tecnici della ricerca storico-sociologica nel campo della sociologia della conoscenza	331
6. Breve profilo della storia della sociologia della conoscenza	334
Indice dei nomi	341

IV. La mentalità utopica 211

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

V. La sociologia della conoscenza 287

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

⁴² Max Weber formulò il problema della sociologia politica in modo abbastanza simile, quantunque egli partisse da premesse interamente diverse. Il suo desiderio d'imparzialità in politica rappresenta la vecchia tradizione democratica. Sebbene la sua soluzione comporti la separazione fra il momento della teoria e quello della valutazione, la sua esigenza di creare un comune punto di partenza per l'analisi politica costituisce un fine degno dei più grandi sforzi.

⁴³ F. J. Stahl, *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, Berlin, 1863.

⁴⁴ La scuola fenomenologica ha particolarmente cercato di mostrare, in opposizione all'intellettualismo moderno, l'esistenza di molteplici forme di conoscenza. Cfr. in specie di Max Scheler *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926; Martin Heidegger con *Sein und Zeit*, Halle, 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, Torino, Uret, 1974²), offre, seppure indirettamente, molti elementi notevoli sotto questo riguardo. Tuttavia, il carattere specifico della conoscenza politica non viene qui trattato.

⁴⁵ Alfred Weber, *Prinzipielles zur Kultursociologie*, « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », L (1920).

⁴⁶ Si veda, per ulteriori particolari, il saggio dell'autore più volte citato, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistes*, in cui si discute della natura e della genesi della conoscenza fondata sul consenso posteriore.

La mentalità utopica

1. Utopia, ideologia e il problema della realtà.

Una mentalità si dice utopica quando è in contraddizione con la realtà presente.

Questa incongruenza appare evidente ogni qualvolta un tale atteggiamento si orienta, nell'esperienza, nella riflessione e nella pratica, verso oggetti che non esistono nella situazione reale. Tuttavia, non considereremo come utopico ogni stato della coscienza che contrasta e trascende la realtà immediata (e in questo senso, « se ne allontana »). Utopici possono invece considerarsi soltanto quegli orientamenti che, quando si traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente.

Nel circoscrivere il significato del termine « utopia » a quel tipo di orientamento che trascende la realtà e insieme spezza i legami dell'ordine esistente, s'impone una distinzione tra gli stati della mente utopici e quelli ideologici. Uno può orientarsi verso oggetti che sono estranei alla realtà e che trascendono l'esistenza attuale — e nondimeno concorrere al consolidamento dell'ordine di cose esistenti. Nel corso della storia, l'uomo s'è più spesso rivolto a fini che trascendono la sua vita che non invece a scopi immediati e presenti e, ciò malgrado, le forme concrete della vita sociale si sono formate sulla base di tali orientamenti ideologici che erano in contrasto con la realtà. Un tale orientamento incongruente divenne utopistico solo quando tese a rompere i legami dell'ordine esistente. Di conseguenza, gli esponenti di un determinato assetto sociale non assumono in tutti i casi un'attitudine ostile verso gli indirizzi trascendenti la realtà esistente. Piuttosto, essi hanno sempre mirato a controllare quelle

idee e quegli interessi che non sono realizzabili nella situazione presente e a renderli socialmente impotenti, così da confinarli in un mondo fuori della storia e della società, dove non possono intaccare lo *status quo*.

In ogni periodo della storia vi sono state idee trascendenti l'ordine esistente, ma esse non assolvevano la funzione di utopie: esse costituivano piuttosto, nella misura in cui erano armoniosamente e organicamente integrate con la visione prevalente nell'epoca e non suggerivano possibilità rivoluzionarie, le ideologie più adeguate del periodo. Finché l'ordine medievale, organizzato su basi clericali e feudali, fu capace di situare il suo paradiso fuori della società, in una sfera sovramondana che trascendeva la storia e attenuava le sue punte rivoluzionarie, l'idea del paradiso rimase ancora un elemento essenziale della società medievale.

Soltanto quando certi gruppi sociali trasferirono queste aspirazioni nella propria condotta e cercarono di realizzarle, queste ideologie si tramutarono in utopie. Se, per il momento, seguiamo la terminologia di Landauer, e opponendoci all'usuale definizione, chiamiamo ogni ordine sociale « topia » (dalla parola greca *topos*), queste aspirazioni che assolvono una funzione rivoluzionaria divengono utopie¹.

È chiaro che un determinato concetto della « realtà » e della sua trascendenza, sta alla base della precedente distinzione. Questo principio deve venire approfondito prima di procedere oltre. La natura della « realtà » o dell'« esistenza come tale » è un problema che appartiene alla filosofia, e non ci interessa in questa sede. Tuttavia, ciò che intendiamo come storicamente e sociologicamente « reale » in un determinato tempo ha per noi grande importanza e può, per fortuna, essere accertato in modo preciso. In quanto l'uomo è una creatura vivente anzitutto in un mondo storico e sociale, la realtà che lo attornia non è mai una « realtà in sé », ma è sempre una concreta forma storica di esistenza sociale. Per il sociologo, l'« esistenza » è data da ciò che è « concretamente effettivo », ovvero da un ordine sociale in atto, che non esiste soltanto

nella immaginazione di certi individui, bensì suggerisce reali modelli di comportamento.

Ogni « ordine di vita operante » concretamente deve essere compreso e caratterizzato con maggiore chiarezza per mezzo della struttura economica e politica su cui è fondato. Ma esso abbraccia anche tutte quelle forme dell'umano « convivere » (come quelle particolari dell'amore, della socialità, della lotta etc.) che la struttura rende possibili o presuppone; e così pure comprende tutte quelle forme di esperienza e di pensiero caratteristiche di questo sistema sociale e che sono di conseguenza congruenti ad esso. (Per la presente impostazione del problema, questo rilievo è sufficientemente preciso. Non si deve però negare che se la prospettiva da cui muove l'analisi fosse più approfondita, ci sarebbero molte altre cose da spiegare. La validità esplicativa di un concetto non può mai essere assoluta: essa procede sempre di pari passo con lo espandersi e l'acuirsi della possibilità di penetrare nella struttura totale). Ma ogni ordine di vita « concretamente operante » è, al tempo stesso, affetto da concezioni che debbono intendersi come « trascendenti » o « irreali », in quanto i loro contenuti non si possono mai realizzare nelle società in cui si presentano, né uno potrebbe vivere e agire conformandosi ad essi entro i confini dell'ordine sociale esistente.

In una parola, tutte quelle idee che non riescono a inserirsi positivamente nella situazione sono « situazionalmente trascendenti » ovvero irreali. Le idee, che invece corrispondono all'ordine concretamente esistente e *de facto*, possono venire indicate come adeguate e congruenti. Quest'ultime sono relativamente infrequenti e solo una mentalità del tutto consapevole sociologicamente opera con idee e finalità adatte alla situazione. In contrasto con esse, esistono due principali categorie di idee che trascendono la realtà presente — le ideologie e le utopie.

Le ideologie sono idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti. Sebbene esse spesso si presentino come giuste aspirazioni della condotta privata dell'individuo, quando

poi sono tradotte in pratica, il loro significato viene molto spesso deformato. L'idea dell'amore fraterno cristiano, ad esempio, rimane, in una società fondata sulla servitù, un'idea irrealizzabile e perciò ideologica, anche quando il suo significato costituisca, per chi lo intenda in buona fede, un fine per la condotta individuale. Vivere coerentemente a questo amore cristiano in una società che non sia organizzata sul medesimo principio è impossibile. L'individuo, nella sua condotta privata, è sempre destinato — finché non risolve di rompere la struttura sociale esistente — a non realizzare i suoi più nobili scopi.

Il fatto che questo comportamento ideologicamente determinato non adegui mai la sua intenzione può presentarsi in parecchie forme — e corrispondentemente a queste forme esiste tutta una serie di possibili tipi di mentalità ideologica. Come primo fra questi, possiamo indicare il caso in cui il soggetto cosciente è trattenuto dal divenire consapevole dell'incongruenza delle sue idee con la realtà da un intero ordine di principi, implicito nel suo pensiero storicamente e socialmente determinato. Come secondo tipo di mentalità ideologica si può accennare alla cosiddetta « mentalità ipocrita », caratterizzata dal fatto che essa ha storicamente la possibilità di scoprire la contraddizione tra le sue idee e la sua attività concreta, ma la tiene celata per determinati interessi di vita. Come ultimo tipo, c'è la mentalità ideologica fondata sull'inganno consapevole, dove l'ideologia ha da venire interpretata come una menzogna deliberata. In questo caso, noi non abbiamo a che fare con una forma di autoillusione, ma con un intenzionale inganno perpetrato verso un altro. Esiste un numero infinito di stadi intermedi tra la mentalità bene intenzionata e situazionalmente trascendente e quella « ipocrita » e tra questa e l'ideologia nel senso di una menzogna consapevole². Non occorre, a questo punto, che ci occupiamo più a lungo di questi fenomeni. È nondimeno necessario fare qui attenzione a ognuno di questi tipi per meglio comprendere in tale connessione la particolarità dell'elemento utopico.

Anche le utopie trascendono la situazione sociale, in

quanto orientano la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto. Ma esse non sono ideologie, non lo sono nella misura e fino a quando riescono a trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni. Ad un osservatore che abbia di esse un concetto relativamente estrinseco, questa distinzione teorica e del tutto formale tra ideologie e utopie sembra offrire poche difficoltà. Determinare in concreto quale, in un certo caso, sia l'ideologia e quale l'utopia è invece estremamente difficile. Noi ci troviamo qui di fronte all'applicazione di un concetto che implica dei valori e dei modelli. Per riuscire a questo, uno deve di necessità partecipare ai sentimenti e alle finalità dei partiti in lotta per il potere su di una realtà storica.

Ciò che in un caso appare utopico o ideologico dipende essenzialmente dallo stato e dalle condizioni della realtà cui si applica questo modello. Mentre quegli strati, che rappresentano l'ordine sociale e intellettuale prevalente, concepiranno come una vera realtà quella struttura di relazioni di cui essi sono i sostenitori, i gruppi che si oppongono a tale assetto saranno spinti verso quell'ordine sociale per cui lottano e che si viene realizzando con loro. I rappresentanti di una determinata situazione indicheranno come utopiche tutte le concezioni della realtà che, dal proprio punto di vista, non potranno mai venire attuate. Conformemente a ciò, con il termine moderno di « utopia » s'intende generalmente un'idea che è irrealizzabile in via di principio. (Abbiamo di proposito tenuto lontano questo significato del termine da una definizione più rigorosa). Tra le idee che trascendono la situazione reale ve ne sono certamente alcune che non possono mai attuarsi. Non altrimenti, gli uomini, i cui pensieri e sentimenti sono legati ad una realtà nella quale detengono una determinata posizione, mostreranno sempre la tendenza a ritenere come assolutamente utopistiche tutte le idee che si sono dimostrate irrealizzabili nella particolare struttura in cui essi vivono. Nelle pagine seguenti, ogni qualvolta parleremo dell'utopia, noi useremo questo termine in un senso relativo, intendendo per utopia sol-

tanto ciò che sembra inattuabile dal punto di vista di un determinato ordine sociale già affermato.

Lo stesso sforzo di determinare il significato del concetto di « utopia » mostra a qual punto ogni definizione nelle discipline storiche dipenda necessariamente da una particolare prospettiva, coinvolga l'intero sistema di pensiero che sta alla base della posizione del ricercatore in questione e, specialmente, gli orientamenti politici che stanno dietro di esso. Non altrimenti, il modo in cui un concetto è definito e i vari sensi in cui esso viene adottato comportano già, in una certa misura, un pregiudizio sul risultato delle idee che su di esso si fondano. Non a caso un osservatore, il quale abbia coscientemente o meno preso partito a favore dell'ordine sociale predominante, finisce col possedere un'ampia e indifferenziata concezione dell'utopia, con l'ignorare o confondere la distinzione tra ciò che è inattuabile in un senso assoluto e relativo. Da questa posizione, è praticamente impossibile trascendere i limiti dello *status quo*. La riluttanza a superare i limiti dello *status quo* porta a ritenere ciò che è irrealizzabile in un determinato assetto sociale come del tutto inattuabile in qualunque altro ordine, così che, venendo meno queste distinzioni, si passa a negare la validità delle istanze contenute nell'utopia cosiddetta relativa. Denominando utopistica ogni idea che oltrepassi la realtà presente, si tende pertanto a eliminare il senso d'incertezza che potrebbe insorgere dalle utopie relative, realizzabili in un diverso ordine sociale.

All'altro estremo sta l'anarchico G. Landauer³, il quale considera l'ordinamento esistente come una totalità indifferenziata e, accordando fiducia solo alla rivoluzione e all'utopia, vede in ogni « topia » (in ogni concreta realtà presente) il male in persona. Come gli esponenti di un ordine costituito non pongono alcuna differenza tra le varietà dell'utopia, così gli anarchici possono essere accusati di cecità nei riguardi della realtà concretamente esistente. Noi troviamo in Landauer un elemento caratteristico a tutti gli anarchici, l'antitesi tra l'« autoritario » e il « libertario » ovvero un

contrasto che semplifica ogni cosa e nega qualunque differenza parziale, che mette insieme, qualificandoli appunto come dispotici, lo stato di polizia e quello democratico-repubblicano e quello socialista, mentre soltanto l'anarchia è concepita come condizione veramente libera. La medesima tendenza alla semplificazione si afferma anche nella ricerca storica. Questa radicale dicotomia sopprime infatti le indubbe differenze qualitative che esistono a proposito delle diverse forme di stato. Allo stesso modo, la possibilità di riconoscere una traccia di evoluzione nel regno della storia e delle istituzioni viene a mancare, se si dà troppo rilievo alle rivoluzioni e all'utopia. Da questo punto di vista, ogni evento storico si presenta come una continua liberazione dall'ordine esistente per mezzo dell'utopia, che da esso ha origine. Solo nell'utopia e nella rivoluzione si dà una vita autentica, mentre l'ordine istituzionale non rappresenta altro che il cattivo residuo delle rivoluzioni e delle utopie in fase di declino. Così, il cammino della storia conduce da una « topia » (o realtà esistente) ad un'utopia e quindi ad una successiva « topia », ecc.

La parzialità di questa concezione del mondo e di questa struttura concettuale è troppo manifesta per richiedere una ulteriore delucidazione. Il suo merito consiste, tuttavia, nel fatto che, in opposizione all'idea conservatrice di un ordine stabilito, essa impedisce alla realtà esistente di tramutarsi in assoluta, concependola invece come una delle possibili « topie », da cui scaturiranno quegli elementi utopici che a loro volta potranno in crisi lo stato attuale. È così evidente che, per raggiungere un rigoroso concetto dell'utopia o, più modestamente, quello più adeguato alla presente situazione del pensiero, l'analisi fondata sulla sociologia della conoscenza deve passare a raffrontare le parzialità di quelle prospettive individuali ed eliminarle. Ciò renderà chiaro in che consiste la particolarità delle concezioni precedenti. Solo quando questo punto fondamentale è stato chiarito, diverrà possibile, sulla base del proprio giudizio, pervenire ad una soluzione più comprensiva, che su-

peri le parzialità divenute ormai evidenti. Il concetto dell'Utopia, da noi sopra adoperato, sembra essere in questo senso il piú adeguato. Esso si sforza di prendere coscienza del carattere dinamico della realtà, in quanto non assume come punto di partenza « l'esistenza come tale », ma piuttosto quel reale storicamente e socialmente determinato che è in un continuo processo di trasformazione (cfr. pp. 98 e sgg. e 128, n. 2). Esso si propone inoltre di arrivare ad una concezione dell'utopia qualitativamente differenziata sotto l'aspetto storico e sociale, e di tenere infine distinto ciò che è « relativamente » e « assolutamente » utopico. Tutti questi argomenti saranno trattati nell'ultima parte dell'analisi: non è infatti nostra intenzione stabilire, in modo soltanto astratto e teorico, alcuni tipi di relazioni sussistenti tra la realtà e l'utopia, ma, se possibile, rendere giustizia alla concreta ricchezza delle trasformazioni storiche e sociali dell'utopia in un determinato periodo. In vista di questo scopo, noi non vorremo limitarci a descrivere morfologicamente questa trasformazione di forma nel concetto dell'utopia, ma porre in luce il principio essenziale che congiunge lo sviluppo dell'utopia con il divenire di una realtà concreta. In questo senso, il rapporto tra l'utopia e l'ordine esistente diviene « dialettico ». Ogni epoca produce, cioè, (nei gruppi sociali diversamente situati) quelle idee e quei valori in cui si condensano, per così dire, le tendenze, non ancora realizzate e soddisfatte, che rappresentano i bisogni di ciascuna età. Codesti elementi intellettuali costituiscono allora il materiale esplosivo per fare saltare in aria l'ordine esistente. La realtà presente dà origine alle utopie che, alla loro volta, ne rompono i confini per lasciarla quindi libera di svilupparsi nella direzione dell'ordine successivo. Questa « relazione dialettica » era già stata bene intravista dall'hegeliano Droysen, seppure in modo intellettualistico e formale. Le sue definizioni possono servire ad un chiarimento preliminare di questo aspetto dialettico. Egli scrive come segue⁴: « Tutto il movimento del mondo storico si compie a questa maniera: dagli stati di fatto si svolge la loro antitesi ideale, il

pensiero del come dovrebbero essere... »; « I pensieri sono la critica di ciò che è, e non è come dovrebbe essere: questa critica si realizza esplicandosi in dati di fatto, e cristallizzandosi in abitudine, inerzia e rigidità; a questo modo viene provocata una nuova critica, e così via via »: « Il lavoro degli uomini è nascita di nuovi pensieri dai fatti, e di nuovi fatti dai pensieri ».

Questa formulazione del processo dialettico, della realtà obiettiva e delle contraddizioni rinvenibili nel dominio del pensiero non dovrebbe venire intesa che come uno schema di tipo formale. Il problema reale consiste invece nel rintracciare la concreta connessione delle diverse forme di esistenza sociale con le differenze corrispondenti dell'utopia. Ne viene che le questioni sollevate divengono viepiú sistematiche e comprensive, allorché si riflettono la ricchezza e la varietà della storia. Il problema piú immediato che si presenta alla ricerca diviene pertanto quello di avviare un contatto piú stretto tra l'ordine dei concetti e la realtà empirica.

Si può qui osservare che la struttura concettuale dei partiti progressivi è, in generale, piú adatta ad uno studio rigoroso, in quanto la loro posizione nella società offre le maggiori possibilità al pensiero sistematico⁵. I concetti storici, mettendo in rilievo l'irripetibilità degli eventi, sono, d'altra parte, il prodotto degli elementi sociali conservatori. Sulla correttezza di questa tesi non v'è alcun dubbio, almeno per quanto riguarda l'epoca in cui l'idea dell'irripetibilità storica venne ad opporsi alla generalizzazione di tipo sistematico.

Di conseguenza, noi possiamo prevedere che lo storico criticherà la nostra definizione dell'utopia, ritenendola una costruzione arbitraria per due ragioni: in primo luogo, perché essa non si è conformata al tipo di opere che così si chiamarono dall'*Utopia* di Thomas More, e, in secondo, perché essa include molti elementi che non sono in alcun rapporto con l'impostazione storiografica.

Tale obiezione si fonda sul presupposto, condiviso dagli storici, che a) il loro compito esclusivo è costituito dalla descrizione dei fenomeni storici nella concreta unici-

tà in cui si presentano, e che *b*) essi dovrebbero operare solo con concetti descrittivi, concetti che non siano cioè così rigidamente definiti da impedire di riconoscere il carattere fluido dei fenomeni. Pertanto, gli avvenimenti debbono essere raggruppati e classificati non sulla base di un principio di similarità, ma piuttosto come fenomeni, la cui relazione li rende osservabili come parti di una unica situazione storica. È chiaro allora come chiunque si approssimi allo studio della realtà storica con tali presupposti non riesca, per lo stesso apparato concettuale di cui fa uso, a pervenire ad una indagine di tipo sistematico. Se infatti s'ha da concedere che la storia rappresenti qualcosa di più che un insieme d'eventi concreti e individuali, e che essa possieda una certa organizzazione strutturale e segua determinate leggi (è questa una supposizione che va concepita come una possibilità), come potremmo rendercene conto con quei concetti affatto « semplici », che fanno riferimento solamente all'irripetibilità storica? Un concetto storicamente « puro » resta, ad esempio, quello dell'utopia, almeno fino a quando, nel suo impiego tecnico, esso venne a implicare delle strutture che in concreto sono identiche all'*Utopia* di Thomas More o che, in un senso storico più ampio, si riportano alle « comunità ideali ». Non è nostra intenzione negare l'utilità di tali concetti specificatamente descrittivi, quando lo scopo della ricerca è costituito dalla comprensione degli elementi individuali nella storia. Ciò che noi rifiutiamo è che essi rappresentino l'unico mezzo per avvicinarsi ai fenomeni storici. La pretesa dello storico che la storia non sia in sé stessa che una catena di fenomeni irripetibili non ha allora più valore d'argomento contro la nostra asserzione. Come potrebbe la storia realizzare un qualche progresso se, nella stessa impostazione del problema e nella formulazione dei concetti la possibilità di pervenire a qualunque altra risposta è già chiusa? Quando concetti che non sono idonei a rivelare delle strutture sono applicati alla storia, come possiamo sperare di dimostrare, per mezzo loro, le strutture della storia? Se le nostre questioni non anticipano

esse stesse un certo tipo di risposta teoretica, come possiamo attenderci di riceverla? (Questa è una ripetizione, a più alto livello, della procedura che avemmo l'opportunità di osservare a proposito dei conservatori e degli anarchici: la possibilità di una certa soluzione non auspicabile è già bloccata dal modo stesso in cui il problema è posto e dalla formulazione dei concetti che devono essere applicati) ⁶.

Poiché la questione che noi rivolgiamo alla storia è essenzialmente destinata a risolvere il problema se non ci siano delle idee ancora inattuare che trascendono una data realtà, questi fenomeni possono essere configurati come un unico problema nella forma di un concetto. Nasce allora la questione se questo concetto possa essere riportato al significato del termine « utopia ». Il problema consente una duplice risposta: finché per definire il termine noi diciamo « l'utopia significherà questa e questa cosa... » non si può obiettare nulla al nostro procedimento, poiché ammetteremo che la definizione è legittima solo per certi scopi (Max Weber vide questo perfettamente). Quando, tuttavia, noi intendiamo collegare una tale definizione con la connotazione storicamente evoluta del termine, lo facciamo con il fine di mostrare che gli elementi posti in rilievo nel nostro concetto dell'utopia sono già presenti nelle utopie, quali sono apparse nella storia. Pertanto, noi siamo dell'avviso che i nostri astratti concetti non siano affatto arbitrari e non rappresentino per nulla delle fittizie costruzioni intellettuali, ma che essi abbiano le loro radici nella realtà empirica. I concetti che abbiamo elaborato non esistono soltanto per scopi di carattere speculativo, ma per aiutare a interpretare le forze strutturali che sono presenti nella realtà, quantunque in modo non sempre appariscente. Un'astrazione costruttiva non è la stessa cosa della speculazione, dove non si procede mai oltre la sfera del concetto e la riflessione su di esso. L'astrazione costruttiva è un requisito essenziale all'indagine empirica, che, se soddisfa le anticipazioni implicite nel concetto o, più semplicemente, fornisce un valore d'evidenza alla correttezza del

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

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

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

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

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

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

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

un più adeguato principio di discriminazione. Questo criterio è la loro realizzazione. Le idee che più tardi si dimostrano soltanto delle rappresentazioni deformate di un passato o potenziale ordine sociale erano ideologiche, mentre debbono considerarsi come altrettante utopie relative quelle che si concretano positivamente nella successiva situazione sociale. Le realtà che si sono attuate nel passato ci consentono di stabilire la differenza esistente, nelle idee situazionalmente trascendenti, tra l'elemento utopico, teso a spezzare i legami dell'ordine esistente, e quello puramente ideologico, intento soltanto a occultare e mistificare la realtà. La misura in cui le idee si realizzano concretamente rappresenta un modello supplementare e retroattivo per operare delle positive distinzioni tra quei fatti che, fino a quando si svolgono nel presente, sono soggetti alla lotta sempre parziale delle opinioni.

2. La realizzazione delle aspirazioni e la mentalità utopica.

L'aspirazione ad una condizione migliore è antica quanto il mondo. Quando la fantasia non trova di che soddisfarsi nella realtà esistente, essa cerca rifugio in epoche o luoghi immaginari. I miti, le belle favole, le promesse oltremondane della religione, le fantasie degli umanisti, i romanzi di viaggi sono state le diverse espressioni di ciò che la vita concreta non poteva offrire. Esse facevano parte del quadro della realtà esistente più che non le utopie rivolte a distruggere lo *status quo*.

Una ricerca condotta nella storia della cultura ha mostrato che le forme dell'aspirazione umana possono essere stabilite in termini di generali principi e che, in taluni periodi storici, la soddisfazione dei desideri ha luogo mediante il loro trasferimento nel tempo, mentre in altri, essa procede per mezzo della loro proiezione nello spazio. Ne deriva che si potrebbero chiamare utopie le aspirazioni che cercano di tradursi in uno spazio, chiamami

quelle che si rivolgono al tempo. La definizione di questi concetti, coerentemente agli interessi della storia della cultura, conduce soltanto a dei principi descrittivi. Non possiamo, tuttavia, accettare la distinzione tra riferimenti spaziale e temporale dell'aspirazione come un criterio decisivo per discriminare i vari tipi d'ideologia e d'utopia. Noi consideriamo come utopie tutte le idee (e non soltanto, quindi, la proiezione dei desideri) trascendenti una situazione data, le quali hanno comunque un effetto nella trasformazione dell'ordine storico-sociale esistente.

Con questo primo risultato nella nostra indagine, noi siamo condotti di fronte a molti altri problemi.

Poiché noi qui siamo interessati anzitutto allo sviluppo della vita moderna, il nostro primo compito è di scoprire il momento in cui delle idee situazionalmente trascendenti divennero per la prima volta efficaci, si tramutarono in forze capaci di avviare un profondo rivolgimento dell'ordine vigente. Tornerebbe qui opportuno domandarsi quale fra tali elementi trascendenti abbia assunto, di volta in volta, questa funzione di rottura. Infatti, nella coscienza degli uomini, non sono sempre le stesse forze, realtà o immagini che assolvono la funzione utopica, intesa a spezzare i vincoli imposti dalla realtà di fatto. Vedremo appunto, nelle pagine seguenti, che gli elementi utopici sono soggetti a mutamenti nel contenuto e nella forma. La situazione, che è tale in un certo momento, viene ad essere incrinata di continuo da fattori trascendenti sempre diversi. Questo cambiamento nella sostanza e nella forma dell'utopia non avviene in un dominio diverso da quello della vita sociale. Si potrebbe mostrare piuttosto, specialmente negli sviluppi storici moderni, come le diverse forme d'utopia siano, al loro sorgere, legate ad una determinata fase del processo storico e quindi a particolari strati sociali. Succede molto spesso che l'utopia dominante nasca prima come aspirazione fantastica di un singolo individuo e solo più tardi venga ad essere incorporata nella tendenza di un gruppo politico più vasto, la cui determinazione sociologica diviene più rigorosa a mano a mano che si procede nel tempo. In

tali casi, si usa parlare di un precursore e del suo ruolo come di un pioniere, mentre si attribuisce, dal punto di vista sociologico, questo risultato dell'individuo al gruppo, cui egli trasmise la sua intuizione e nell'interesse del quale egli concepì le proprie idee. L'accettazione *ex post facto* della nuova prospettiva da parte di certi strati sociali non farebbe altro che rivelare l'impulso e le radici dell'orientamento cui già il precursore partecipava inconsapevolmente, e da cui egli derivò la tendenza generale di quello che sarebbe altrimenti un risultato strettamente personale. Orbene, la tesi per cui si dovrebbe negare ogni significato alla forza creativa dell'individuo costituisce uno dei più gravi fraintendimenti della sociologia. Al contrario, da che cosa ci si dovrebbe attendere il nuovo se non dalla originale attività dell'individuo che rompe i legami dell'ordine esistente? Il compito della sociologia resta sempre quello, tuttavia, di mostrare che le prime avvisaglie di una rivoluzione (anche se assumono la forma di un'opposizione alla situazione oggettiva) sono in realtà dirette all'assetto presente della società e che quest'ultimo è esso stesso fondato sulla presenza e la tensione delle forze sociali. Inoltre, la novità introdotta dall'individuo « carismatico » può essere utilizzata ai fini della vita collettiva, solo quando egli avvicina concretamente problemi veri e importanti e quando le istanze che presenta hanno radice nelle finalità del gruppo. Non dobbiamo peraltro concedere troppo alla preminenza che l'individuo ha nei confronti della collettività, come si è soliti fare dall'età del Rinascimento. Da quel tempo, il contributo dell'iniziativa individuale è certo aumentato, se messo in confronto al ruolo ch'essa svolgeva nel Medio Evo o nella spiritualità orientale, ma il suo valore non è assoluto. Anche quando un individuo apparentemente isolato dà forma all'utopia del suo gruppo, ciò deve infine ascrivarsi al gruppo alle cui finalità collettive si è conformata la sua azione.

Dopo avere chiarito i rapporti esistenti tra l'attività dell'individuo e quella del gruppo, siamo in grado di parlare di una differenza tra le diverse utopie relativamente

alle epoche storiche e agli strati sociali, e di considerare la storia da questo profilo.

Secondo la nostra definizione, una effettiva utopia non può, a lungo andare, essere l'opera di un singolo uomo, poiché l'individuo è inconcepibile fuori di una situazione storico-sociale. Solamente quando la concezione utopica dell'individuo s'impadronisce delle tendenze già presenti nella società e dà loro un'espressione, quando, in tale forma, essa rifluisce nella prospettiva di tutto il gruppo e si traduce in azione, solo allora l'ordine esistente può venire attaccato da chi lotta per un mondo diverso. Si può bene affermare, in verità, che un tratto essenziale della storia moderna consiste nel fatto che le classi sociali, organizzandosi per un'azione comune, divengono capaci di trasformare la realtà storica, solo quando le loro aspirazioni si sono tradotte in utopie adeguate alla situazione mutevole.

È solo perché esisteva una stretta correlazione tra le diverse forme dell'utopia e gli strati sociali che venivano trasformando l'ordine esistente, che i mutamenti nelle moderne idee utopiche sono diventati oggetto dell'indagine sociologica. Se possiamo parlare di differenze sociali e storiche fra le idee utopiche, dobbiamo allora porci la questione se la forma e il contenuto che esse presentano in un determinato periodo non siano da intendere attraverso un'analisi concreta della posizione storico-sociale da cui nascono. In altri termini, ciò che ci consente di riconoscere appieno le utopie è la situazione strutturale di quel gruppo sociale che in un dato momento le esprime.

Le particolarità delle singole forme delle utopie, considerate nella loro successione, divengono infatti assai più comprensibili quando non ci si limita a riguardarle come procedessero meccanicamente una dall'altra, ma si prende coscienza del fatto che esse si affermano e si consolidano come utopie antagonistiche e in concorrenza. Le differenti forme d'utopia sono emerse, nel corso del processo storico, in stretta connessione con taluni determinati strati sociali in lotta per la supremazia. Malgrado

frequenti eccezioni, questo legame continuò ad esistere, sicché, a mano che il tempo procede, si può parlare di una coesistenza delle diverse forme d'utopia, che prima apparvero in un rapporto di successione. Il fatto che esse siano in tale intima relazione, celatamente a volte e apertamente altre, con gruppi l'un l'altro antagonistici si riflette nella forma che vengono ad assumere. I concreti mutamenti che si danno nella forma delle utopie riflettono i cambiamenti di fortuna delle classi cui appartengono. Il rapporto che s'instaura tra tali forme, anche se soltanto nel senso di un'opposizione, lascia invero su di esse una impronta precisa. Di conseguenza, il sociologo può realmente intendere queste utopie come parti di una costellazione totale, soggetta a costante mutamento¹⁰.

Se la storia della società e delle idee concernesse esclusivamente il fatto che s'è già tracciato, che cioè ogni forma d'utopia socialmente determinata è sottoposta ad una trasformazione, noi saremmo soltanto autorizzati a parlare del cambiamento dell'utopia dovuto a tale determinazione nella « mentalità utopica ». Si può, a rigore, parlare oltre che delle diverse forme dell'utopia, anche delle differenti configurazioni e fasi della mentalità utopica. Provare che una tale fondamentale interrelazione esiste di fatto costituisce il punto più alto della nostra ricerca.

È l'elemento utopico — cioè la natura dell'aspirazione dominante — che determina la sequenza, l'ordine e la variazione delle singole esperienze. Questa volontà è il principio organizzatore da cui discende anche la nostra esperienza del tempo. La forma in cui sono ordinati gli eventi e il ritmo inconsapevolmente enfatico che l'individuo, nella sua diretta osservazione degli avvenimenti, sembra imporre al flusso del tempo, divengono nell'utopia immmediatamente percepibili o, quanto meno, ci si presentano come un insieme di significati direttamente intelligibile. Mai la più intima struttura della mentalità di un gruppo può essere così ben compresa, come quando cerchiamo di interpretarne il concetto del tempo alla luce delle speranze, dei desideri e dei fini che gli sono proprii. Sulla

base di queste aspirazioni e attese, una data mentalità non ordina soltanto gli eventi futuri, bensì anche il passato. Gli avvenimenti che si presentano, al primo sguardo, come una pura successione, assumono, se osservati da questo punto di vista, il carattere del destino. I fatti, anche i più semplici, si situano in una determinata prospettiva, mentre alle azioni dell'individuo viene corrisposto e attribuito un significato del tutto coerente con le direzioni fondamentali cui tende la sua personalità. Proprio in questo ordine degli eventi, che va molto al di là di una mera successione cronologica, noi dobbiamo scoprire il principio strutturale del divenire storico. Ma è necessario procedere oltre: questo ordine necessario che noi intravediamo negli eventi costituisce altresì il primo elemento per la loro comprensione e interpretazione. Come la moderna psicologia mostra che il tutto (*Gesamt*) è precedente alle parti e che la nostra prima conoscenza delle parti deriva appunto dal tutto, così avviene per il sapere storico. Qui, difatti, abbiamo coscienza del processo storico come di una totalità significante « anteriore » alle parti, attraverso cui noi intendiamo veramente il generale corso degli avvenimenti e il nostro posto in essi. Proprio per questo fondamentale significato del divenire storico, noi metteremo in particolare risalto le connessioni esistenti tra ogni utopia e la corrispondente prospettiva storica.

Quando ci riferiamo a certe forme e a certi stadi della mentalità utopica, abbiamo in mente delle strutture reali e osservabili nei singoli esseri viventi. Non pensiamo perciò a nulla che ricordi una unità teorica astrattamente elaborata (come il conoscere puro di Kant) o l'entità metafisica trascendente le concrete coscienze individuali (come avviene per lo « spirito » di Hegel). Piuttosto, noi intendiamo per vere strutture mentali quelle rintracciabili negli individui reali. Pertanto ci occuperemo dei pensieri, delle azioni e dei sentimenti nella loro concretezza e delle loro interne connessioni negli uomini di fatto esistenti. I puri tipi, così come i diversi momenti della mentalità utopica, corrispondono a degli schemi solo nel-

La misura in cui essi sono concepiti come *tipi ideali*. E' invero nessun individuo incarna perfettamente uno dei tipi di mentalità qui presentati¹¹. Si dirà piuttosto che in ogni singolo uomo operano delle categorie, caratteristiche di una certa struttura mentale, che spesso si mescolano con altre di diverse strutture.

Quando procediamo allora ad analizzare i tipi ideali delle mentalità utopiche nelle loro differenze storico-sociali, noi non li intendiamo come delle pure costruzioni epistemologiche o metafisiche. Essi sono semplicemente degli espedienti metodologici. Nessuna coscienza individuale ha mai corrisposto, come tale, ai tipi e alle interconnessioni strutturali che dovranno venire descritte. Nondimeno, ogni singola coscienza tende generalmente a organizzarsi (malgrado tutte le mescolanze) lungo le linee strutturali di questi tipi storicamente mutevoli. Come i tipi ideali di Max Weber, tali costrutti servono semplicemente a far chiaro sui complessi problemi del passato ed attuali. Nel nostro caso, essi non intendono soltanto contribuire alla conoscenza dei fatti psicologici, ma bensì alla comprensione, in tutta la loro « purezza », delle strutture che in questi sono storicamente presenti e operanti.

3. I mutamenti nella configurazione della mentalità utopica: i suoi sviluppi nell'età moderna.

a) La prima forma di mentalità utopica: il *Chiliasmo* orgiastico degli Anabatisti.

Un momento decisivo nella storia moderna fu, per il nostro argomento, quello in cui il *Chiliasmo* unì le proprie forze alle esigenze degli strati oppressi della società¹². L'idea stessa della nascita di un regno millenario sulla terra aveva sempre contenuto una tendenza rivoluzionaria, e la chiesa fece quindi ogni sforzo per paralizzare questa idea trascendente, impiegando tutti i mezzi che aveva a disposizione. Queste dottrine che riaffioravano a tratti riapparvero, tra gli altri, con Giacobino Fiore, ma nel suo caso non furono ancora tenute per un atto ri-

voluzionario. Negli Hussiti, tuttavia, e poi in Thomas Münzer¹³ e negli Anabatisti queste idee si trasformano in movimenti attivi di determinati strati sociali. Le aspirazioni profonde che, fino a quel tempo, o non si erano concentrate su di un fine specifico o si erano rivolte a scopi oltramoniani, presero all'improvviso un aspetto terreno. Si capì, cioè, che esse erano realizzabili — « qui » ed « ora » — e ne derivò al comportamento sociale uno zelo straordinario.

La « spiritualizzazione della politica », che fece allora, si può dire, la sua comparsa nella storia, informa più o meno tutte le correnti del tempo. L'origine di tale spirituale tensione coincideva, nondimeno, con l'emergere della mentalità utopica che ebbe origine negli strati oppressi della società. E' a questo punto che ha inizio la politica nel suo significato moderno, ove per politica s'intenda un più o meno consapevole concorso di tutti i gruppi sociali alla realizzazione di certi scopi terreni, in contrasto con una fatalistica accettazione degli eventi o con un intervento provvidenziale¹⁴.

Le classi inferiori, nel periodo postmedievale, acquistarono solo gradualmente una funzione propulsiva nell'intero processo sociale e soltanto un poco alla volta pervennero alla consapevolezza della loro importanza sociale e politica. Anche se tale coscienza è molto distante da quella che, come s'è già detto, sarà propria del proletariato moderno, è nondimeno da essa che prende l'avvio il processo che porterà a quest'ultima. D'ora in avanti, le classi subordinate tendono, in modo sempre più evidente, a giocare un ruolo specifico nello sviluppo dinamico di tutto il processo sociale. Del pari, noi assistiamo ad una crescente differenziazione sociale dei fini e degli atteggiamenti psicologici.

Ciò non implica affatto che questa estrema forma della mentalità utopica sia stata da allora in poi il solo fattore determinante nella storia. Nondimeno, la sua presenza nella società ha esercitato una influenza quasi ininterrotta anche su mentalità antitetiche. Persino gli avversari di questa radicale forma dell'atteggiamento utopico-

cambiamenti nella struttura intellettuale dell'epoca presa in esame debbono essere compresi alla luce delle trasformazioni dell'elemento utopico. È quindi possibile che nel futuro, in un mondo dove non v'è più nulla di nuovo, dove tutto è finito e ogni momento è una ripetizione del passato, si dia una condizione in cui il pensiero prescinderebbe completamente dai fattori ideologici e utopici. Ma la totale eliminazione degli elementi che trascendono la realtà ci porterebbe ad una tale « concretezza » da implicare la stessa fine della volontà umana. Proprio qui ci è dato di vedere la profonda differenza esistente tra questi due tipi di trascendenza: laddove il declino dell'ideologia rappresenta una crisi solo per certi strati e l'obiettività che deriva dallo smascheramento delle ideologie comporta una maggiore autoconsapevolezza della società nel suo complesso, la completa sparizione dell'elemento utopico dal pensiero e dalla prassi dell'individuo verrebbe a dare alla natura e allo sviluppo dell'uomo un carattere radicalmente nuovo. La scomparsa dell'utopia porta ad una condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa. Ci troveremo allora dinanzi al più grande paradosso immaginabile, al fatto, cioè, che l'individuo, proprio in quanto ha conseguito il massimo livello di razionalità nel controllo della realtà, resta senza ideali e diviene una pura creatura impulsiva. Così, dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un ciclo destino e sempre più diviene una nostra creazione, l'uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

¹ G. Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt-am-Main, 1923.

² Per ulteriori dettagli cfr. quanto detto nella seconda parte, « Ideologia e Utopia ».

³ G. Landauer, *Die Revolution*, cit., pp. 7 e sg.

⁴ Droysen J. G., *Grundriss der Historik*, Berlin, 1858; trad.

it, *Sommario di istorica*, Firenze, 1967, pp. 57, 68.

⁵ Per le cause, cfr. il mio *Das Konservative Denken*, cit., pp. 83 e sg.

⁶ Cfr. oltre.

⁷ Circa i pericoli della concettualizzazione storica, si veda la critica di C. Schmitt nei confronti di Meinecke: C. Schmitt, *Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsrason*, « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », LVI (1926), pp. 226 e sg. Si deve rimpiangere che le questioni nate dalla controversia tra questi due tipici rappresentanti non siano state riprese dalla critica.

A proposito del problema del rapporto tra storia e sistemizzazione cfr. W. Sombart, *Economic Theory and Economic History*, in « Economic History Review », II (1929), n. 1 e H. Jech, *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie*, Tübingen, 1928.

⁸ « *Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées* », Lamartine.

⁹ A. Doren, *Wunschträume und Wunschzeiten*, Leipzig-Berlin, 1927, pp. 158 e sg. Quest'opera è segnalata come la migliore guida per la trattazione del problema dal punto di vista della storia della cultura e delle idee. Essa contiene pure un'eccellente bibliografia. Nel nostro lavoro, noi citiamo soltanto quelle opere che non sono comprese negli indici bibliografici del libro di Doren. Il saggio del medesimo può essere classificato come una storia dei tratti essenziali (pressappoco alla maniera dell'iconografia nella storia dell'arte). La terminologia (« slancio spaziale » e « slancio temporale ») è specialmente adatta per questo scopo, ma per il nostro fine, che è quello di presentare una storia sociologica della struttura della coscienza moderna, essa ha solo un valore indiretto.

¹⁰ È merito di Alfred Weber avere fatto di questo tipo d'analisi uno strumento della sociologia della cultura. Noi stiamo cercando di applicare la sua impostazione problematica nel caso summenzionato, quantunque in un senso specifico.

¹¹ Cfr. oltre nel presente volume.

¹² Fissare l'inizio di un movimento ad un certo punto del processo storico è sempre rischioso e porta a trascurare i precedenti. Ma un'interpretazione veramente riuscita dipende dalla abilità che ha lo storico di mettere in rilievo i momenti decisivi nell'articolazione dei fenomeni. Il fatto che il socialismo moderno data spesso le sue origini dal tempo degli Anabattisti mostra che il movimento giudato da Thomas Münzer deve essere considerato come un passo importante nella direzione delle moderne rivoluzioni. È ovvio, beninteso, che qui non ci occupiamo ancora della classe cosciente del proletariato. Contemporaneamente, si deve subito ammettere che Münzer fu un rivoluzionario spinto da motivi religiosi. Tuttavia, il sociologo ha da porre una particolare attenzione a questo movimento, poiché in esso Chiliasmo e