

Maurizio Bonolis

La deassiomatizzazione dell'ipotesi di razionalità in sociologia



Sociologia

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Maurizio Bonolis

La deassiomatizzazione dell'ipotesi di razionalità in sociologia



Sociologia

FrancoAngeli

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale di Sapienza Università di Roma.

Copyright © 2016 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Prefazione	pag. 11
Introduzione	» 13
1. Ontologia e non ontologia	» 14
2. Metafisica, assiomatica e deassiomatizzazione	» 19
1. Ontologia e ontologismo. Importanza di Galileo	» 27
1. Natura logica del presupposto trascendentale	» 27
2. Versatilità e fascino dell'ontologismo	» 31
2.1. Religione e conoscenza	» 31
2.2. Il problema delle <i>essenze</i>	» 33
3. Filosofia della Natura (assiomi aristotelici)	» 35
4. Galileo e Aristotele	» 38
5. Esperienza e conoscenza	» 41
5.1. Ancora su Aristotele	» 42
5.2. La matematizzazione della natura	» 47
6. Perché l'ontologia resiste (tre «punti di vista»)	» 50
6.1. Giudizi di fatto e giudizi di valore	» 50
6.2. L'illusione ontica	» 53
2. Ontologia e conoscenza storica	» 57
1. La storicità come intento analitico (Weber e Parsons)	» 57
1.1. Tributo a Windelband	» 57
1.2. Tributo a Parsons	» 59
1.3. Tributo a Weber	» 60
1.4. Dopo i tributi, due domande	» 63

2. La storicità come proprietà oggettuale	pag. 65
2.1. La storicità	» 66
2.2. La conoscenza nomologica	» 67
2.3. Struttura e condizioni della teoresi	» 68
3. La storicità come «storia della scienza»	» 69
4. Discussione sulla storicità come proprietà oggettuale	» 73
4.1. Tema del mutamento	» 73
4.2. Tema del «sapere nomologico»	» 75
4.3. Uomo e Natura	» 77
4.4. Richiamo al «medio raggio»	» 82
4.5. Limiti del «medio raggio»	» 84
5. Il ruolo della sintassi logica	» 85
3. Deassiomatizzazioni della teoria sociologica (il consumatore e l'attore razionale)	» 89
1. Modellistica e assiomatica	» 90
1.1. Termini e definizioni	» 90
1.2. Assiomi e realismo	» 92
2. La teoria del comportamento del consumatore	» 98
2.1. Postulati razionalisti	» 98
2.2. Elementi di indeterminatezza	» 101
3. «Stratificazione della personalità» e comunicazione	» 106
4. Le <i>condizioni</i> della razionalità soggettiva	» 112
4. Deassiomatizzazioni della teoria sociologica (il modello di Rogers e il problema della modernizzazione)	» 119
1. Moda e «ciclo del prodotto nuovo»	» 119
2. <i>Excursus</i> su Tocqueville	» 123
3. Il modello di Rogers	» 125
4. Modernizzazione e tradizione	» 130
4.1. Il problema della stratificazione sociale	» 130
4.2. Il fattore non economico	» 136
Conclusioni	» 141
1. Un pensiero per Nietzsche	» 141
2. Metafisica e conoscenza scientifica	» 142

3. Eredità e necessità della metafisica	pag. 143
4. Assiomatizzazione e deassiomatizzazione	» 144
5. Onestà della modellistica	» 146
Bibliografia	» 151
Indice dei nomi	» 171

per A e U

Prefazione

L'ultimo impulso alla stesura di questo libro – che fino a una certa data non era tale bensì un saggio di proporzioni più limitate – proviene dai lavori di un incontro seminariale del 30 maggio 2016, svoltosi per iniziativa dell'Istituto di Scienze e Tecnologie della Cognizione del CNR, a Roma. Il libro non nasce quindi da quella circostanza, semplicemente perché in effetti è a sua volta quella circostanza, o almeno la relazione presentata in essa da chi scrive, a provenire da un testo e dagli argomenti, in esso sviluppati, in parte discussi con gli amici del CNR in vista dell'appuntamento di fine maggio. Poi la macchia, già ingrossata di suo, si è definitivamente allargata e ha assunto le dimensioni di un libro.

Il tema centrale del lavoro, che trae ispirazione da una pubblicazione precedente (2015), è costituito dal problema delle condizioni assiomatiche di validità della modellistica della quale si serve, in questo campo, più o meno consapevolmente, il diffuso impiego di strumenti computazionali per la simulazione di alcune varietà del comportamento collettivo.

Porsi interrogativi del genere, del resto, non è una novità. Più di mezzo secolo fa, Herbert Simon, mettendo in luce l'utilità per le valutazioni di efficacia in materia di *policy*, dello strumento simulativo *in sylico* (citando l'ambito delle decisioni programmate in materia di gestione del traffico urbano, di stoccaggio aziendale, di approvvigionamento tecnologico), rilevava come tale nuovo strumento richiedesse a sua volta un accresciuto impegno nella valutazione di precisione descrittiva dei sistemi e dei comportamenti strutturali (più o meno di equilibrio), fatti oggetto dell'operazione simulativa (1960, pp. 74-76). Per analogia: se la Protezione Civile necessitasse di simulare in via computazionale la resilienza tellurica della diga di un bacino idrico, di cui si teme il cedimento, occorrerà raffigurala, quantomeno, con un'analisi dei dati e mediante conseguenti algoritmi, ad alto grado di verosimiglianza, a loro volta ottenibili in base a sicure nozioni di meccanica gravitazionale («calcoli del cemento armato»). Altrimenti, si

operano interventi di restauro strutturale, o anche solo di manutenzione, a rischio di esiti tragici.

Come già rilevato nel citato contributo dell'anno scorso, la tesi ripresa e argomentata qui, forse con più forza dell'occasione precedente (si spera), è che se il trattamento computazionale del comportamento collettivo guarda alle proprietà aggregative o composizionali dei sistemi di interdipendenza della pluralità delle condotte individuali, ciò restringe sensibilmente il dominio sociologico di loro pertinenza. Niente di deprecabile, in questo, però è bene saperlo. Se si studiano fenomeni di panico oppure dinamiche di contagio, interpretate alla luce di paradigmi epidemici, così come vale, ancora, per certi paradossi dell'azione collettiva non organizzata, è chiaro che assume centralità il postulato della numerosità (densità spaziale) delle unità d'azione coinvolte, nonché la semplificazione ermeneutica dei principi della condotta individuale che si ipotizza siano in gioco e, nello stesso tempo, intelligibili. Con la conseguente necessità di prendere atto di due alternative di ammissibilità di questa linea di ricerca: o la specificazione dei canoni di semplificazione (a volte smodata) dei criteri di azione che i modelli fanno propri, del tipo di quelli ai quali si riferiscono le *curve di indifferenza* dell'economia politica (ma è solo un esempio), con il postulato di fungibilità dei beni in base al solo vincolo del prezzo relativo, oppure la specificazione dei tipi di dominio fenomenico di cui ci si sta occupando e, correlativamente, di cui non ci si intende – né ci si può – occupare.

Conformemente a questa posizione, i quattro capitoli del testo, se lo dividono in due parti uguali. Nella prima metà del libro si prende posizione su problemi tradizionalmente gnoseologici, pertinenti a una critica radicale di certe contaminazioni metafisiche delle scienze sociali. Nella seconda, si considera il senso in cui è sostenibile che la metafisica ciononostante non muoia, ponendo in luce come, nelle diverse forme dell'assiomatica delle teorie sociologiche (ma si potrebbe far riferimento ad altre discipline), essa sopravviva in risposta a un'ineliminabile necessità funzionale dell'euristica dei procedimenti di indagine.

I primi due capitoli riprendono e modificano il contenuto di due saggi apparsi in *Sociologia e ricerca sociale*, dedicati ai residui ingombranti della vecchia Metafisica, intesa come «disciplina della totalità dell'essere». I capitoli 3 e 4, inediti, si rivolgono invece, indirettamente, al contesto più recente dei facili entusiasmi per i *big data*, quindi alla ricerca della definizione di un modo positivo di intendere la metafisica stessa, con riferimento ai processi di assiomatizzazione e deassiomatizzazione della teoria sociologica. Ovviamente, anche le sezioni introduttiva e conclusiva del volume sono pubblicate qui per la prima volta.

Introduzione

Questo lavoro intende proporre argomenti, per quanto possibile, in direzione contraria a ogni pretesa di alimentare o rievocare allusioni ontologiche, quando non tentazioni o disegni in questa direzione illusori, con particolare riferimento all'ambito delle scienze sociali. Con un piccolo passo indietro, però. Resta cioè fermo che quanto premesso non implica escludere dal linguaggio scientifico certi suoi luoghi o momenti metafisici, al di là di forse opportuni distinguo tra i due termini (ontologia e metafisica), sui quali poi ci si dovrà soffermare. In realtà, quindi, va subito precisato che due sono gli ordini di scopo qui perseguiti. Il primo, volto a ribadire gli estremi di una radicale presa di distanza dalla metafisica come dogma, quella che si scrive con l'emme maiuscola, facendola precedere dall'articolo determinativo (*La Metafisica*), come appare in ogni esegesi del lavoro in tal senso definitivo di Heidegger (1929-1949, trad. it., 1953, p. 3). Ovviamente, non ci si può nascondere di aver a che fare con qualcosa di molto ingombrante e non è casuale che proprio Heidegger esordisca in un *Poscritto* (*Nachwort*) del 1943 al suo testo, ammettendo che «il problema che cos'è la metafisica? resta un problema» e menzioni in epigrafe l'ironia con cui Hegel afferma che «metafisica è la parola, innanzi alla quale [...] ognuno si affretta a scappare, come innanzi a un appestato» (ivi, p. 41). L'altro scopo che qui si persegue, allora, non estraneo a queste espressioni di sconcerto, è precisare in quale modo, entro quali limiti, si ritiene, non tanto quella parola, bensì ciò che essa designa, degno di essere conservato, non più come dogma ma come una componente ineliminabile dei sistemi assertivi dei quali si serve la conoscenza scientifica. Bisognerà però essere precisi, al riguardo.

D'altra parte, l'etnologia empirica, a partire da autori del pieno Ottocento, quali Lewis Morgan, Edward Burnett Tylor, Bronislaw Malinowski, non ha mai smesso di prestare attenzione all'incidenza di elementi del lessico di una lingua naturale o di un sistema culturale (*usi* e

costumi), ufficialmente negletti, dati per morti, e tuttavia capaci di una sopravvivenza trasfigurata, che li rende coesenziali entro mondi cui essi non appartengono più in relazione alla loro genesi storica e però nei quali si fanno valere come «sopravvivenze» imperiture (Harris, 1968, trad. it., 1971, pp. 222-223). Elementi che, talvolta, si manifestano come irrinunciabili entità estetiche, sebbene strumentalmente inspiegabili, delle quali riflessivamente non si sa dire a cosa servano e che però sono vissuti come principî di un'abitudine confortevole, tutt'altro che indesiderata, come nel celebre esempio dei bottoni sulle maniche della giacca da uomo (*ibidem*). Nessuno di noi, nel vestirsi al mattino, si chiede sconcertato «che cosa ci stanno a fare i bottoni sulle maniche di questa giacca», ma, eventualmente, «come mai mancano i bottoni sulle maniche di questa giacca». Ora, non si vede perché qualcosa del genere non possa essere, per analogia ambivalenza, designato dal vocabolo «metafisica». Entrambi gli intenti, di rifiuto e di conservazione, nel merito di ciò che tale vocabolo designa, si riferiscono qui all'ambito delle scienze sociali e, in particolare, se non altro per le esemplificazioni che si vorranno addurre, a quello disciplinare della sociologia.

1. Ontologia e non ontologia

Senza troppo tergiversare, bisogna d'altra parte intendersi su ciò di cui si sta parlando. I sottintesi sono già troppi. Se fosse *assolutamente* indubitabile che in questo momento io stia scrivendo, che ciò abbia il carattere di un'evidenza incontrovertibile, detta o non detta, *ritenuta* o no come tale ma in realtà indicibile perché posta al di là del linguaggio: questa è ontologia. L'esemplificazione di Quine, su Napoli, è al riguardo chiarissima. Che ci sia qualcosa al di là del linguaggio, è indubbio: ma «qualcosa» e basta. Se confido di sapere «cos'è», eccomi «rientrato» *dal* linguaggio e questa è metafisica. Se mi fermassi invece ai limiti espliciti di una mia convinzione, coincidente con un accordo intersoggettivo, anche, soprattutto, tacito, tra me e chi è seduto di fronte al mio tavolo di lavoro, nondimeno rinforzata dalla scontata fiducia che nutro al medesimo riguardo nei confronti di coloro i quali entrassero nel mio studio ora, improvvisamente: allora questo è un allontanarsi da qualsivoglia pretesa ontologica e sarebbe una strada che mi porta lontano dall'Essere, cioè dalla Metafisica stessa. Il fatto di scrivere o di sorbire un caffè – per dirla con Quine (1948, trad. it., 1966, p. 179) – non è questione linguistica. Lo è quello di *concordare* che, sì, qui sta proprio avvenendo questo, che io stia scrivendo e stia prendendo un caffè. Nel

«concordare», nel dire, con evidenza più o meno fonetica, non trova più posto qualcosa che sia denominabile come «ontologia». Al riguardo, non c'è miglior conforto delle parole del *Tractatus* («proposizione» 5.634): «nessuna parte della nostra esperienza è anche *a priori*. Tutto ciò che vediamo potrebbe anche essere altrimenti. Tutto ciò che possiamo descrivere potrebbe anche essere altrimenti. Non v'è un ordine *a priori* delle cose» (1922, trad. it., 1989, p. 137). Con Popper, si vedrà che non c'è luogo di azzardare un affaccio alla finestra per dire che «che cosa c'è». Accontentiamoci di *concordare* che sta passando il tram. E basta.

È quindi abbastanza chiaro che, con quest'ultimo argomento – le parole e il «mondo» che esse delimitano – ci si riferisce alla questione dell'*esistenza* o, parafrasando il titolo dello stesso celebre luogo di Quine, a un interrogativo che riguarda «ciò che vi è» (1948, trad. it., 1953-1961), mentre è subito ugualmente da premettere che – ciononostante – la nozione di *metafisica* non designi qualcosa di cui ci si voglia o debba pantoclasticamente liberare, bensì di cui, invece, *cum grano salis*, si ritiene di non poter fare a meno, salvo cioè convenire sui termini e sulle condizioni di questa ammissibilità. Altrimenti si ricade, di fatto, Plinio ci aiuti, nelle illusioni di cui sopra si è paventato il pericolo. Questo, con le dovute esemplificazioni del caso, cioè con riguardo alla disciplina sociologica, è – come già premesso – il secondo, specifico obiettivo di tutto il testo che segue.

A proposito di questa annosa, ma non *caprina* questione del rapporto tra linguistico e non linguistico, è tuttavia consigliabile una miglior chiarezza. La domanda è: se nulla trascende il linguaggio, perché la *Metafisica*, che, comunque, di esso si avvale, a un certo punto storiograficamente viene riposta in soffitta? La risposta è che questa chiarezza, come si ricorderà più avanti, dell'intrascendibilità del linguaggio ha impiegato tempo per imporsi, nelle sue conseguenze come nelle condizioni che a essa hanno condotto.

In opera successiva al *Tractatus* (1922, trad. it., 1989), l'autore torna sull'argomento per sottolineare che, non solo la determinazione di ciò che è vero o falso, ma la stessa sensatezza di una proposizione, per esempio quella – appunto inconsueta – in cui si afferma che «il rosso è più alto del verde», non può dipendere esaustivamente dalla sua correttezza logico-sintattica (1929, trad. it., 1989, p. 185), solo dal fatto che l'espressione è «ben formata». Il che potrebbe significare che vi è qualcosa che il linguaggio non può dire, ma che è qualcosa «che c'è», come dichiara la «proposizione» 7 (1922, *ivi*, p. 82).

Per stare all'esempio, l'inammissibilità di una proposizione che compara due colori come se fossero due «oggetti estesi» non è sostenibile in assoluto: se lo fosse converremmo, sì, che la sintassi logica racchiude

l'esistente e che non vi è ontologia al di là di esso. Saremmo, però, addirittura nell'assurdo. Quando si rifiuta un paragone «estensivo» fra colori, lo si fa solo in ragione di una semantica dei termini che, non essendo saturata dai termini stessi, resta vincolata allo statuto convenzionale di esperienze extralinguistiche: di «esperienze vissute», da gruppi sociali come da individui singoli. Per abitudine pratica, è vero che non si misura l'altezza dei colori, eppure quella proposizione dell'esempio potrebbe, al contrario, avere un senso se, con riferimento a un diverso ambito di usi e costumi, il rosso e il verde di cui si parla fossero due vessilli abitualmente indicati con lo stenogramma di un'abbreviazione («il rosso» e «il verde», invece che *Peppone* e *Don Camillo*), due bandiere, due figure emblematiche della storia di un Paese.

Su basi di questo tipo, Quine si è proposto di mettere in discussione la dogmaticità, la pretesa di mutua irriducibilità, insita nella distinzione tra *verità analitiche* e *verità sintetiche*. Lo ha fatto muovendo dall'evidenza di un'*analiticità* che si avvale di unità semantiche le quali, però, non sono a loro volta *analitiche* bensì, quanto meno, convenzionali, come accade a molte relazioni di sinonimia (1951, trad. it., 1966, pp. 27-31). E già in precedenza, su questo punto, egli aveva insistito a favore della demarcazione di un'ontologia rispetto alla quale, come per i sedicenti tratti dello «zoppicare» e dell'«erroneità» del *Tractatus*, il linguaggio non può che tacere. È stato Sartre a osservare che il riconoscerla non comporta che tale ontologia possa essere «còlta» (1943, trad. it., 1965, p. 9): essa è intuitivamente data per esistente ma resta sempre raggiungibile mediante un riferimento linguistico che, di essa, non può dire tutto. Il linguaggio è un «limite». Forse proprio ricordando la luce di un suo precedente soggiorno italiano, Quine – come si è ricordato – esemplifica tutto ciò affermando che, sebbene un enunciato del tipo «vedere Napoli» possa, in ipotesi, rispondere a verità, «non c'è niente di linguistico nel fatto di vedere Napoli» (1948, trad. it., 1966, p. 17). L'esempio è analogo a quello addotto dall'Anscombe, in cui «il filosofo medioevale dice che Dio, cui nessuna 'parola' è impossibile, non può tuttavia mutare il passato, perché 'mutare il passato' non è una parola» (1959-1963, trad. it., 1966, p. 152). Il linguaggio – insomma – può dire molto, infinitamente, su quel «fatto»: il vedere, *esperito*, che si richiama a una città. Ma quel «fatto», in quanto tale, appartiene a un dominio che nulla ha a che fare con i segni che lo evocano. Ora, stante che «il mondo»: è «tutto ciò che accade» («proposizione» *I*), è «la totalità dei fatti» («proposizione» *I.1*), «si divide in fatti» («proposizione» *I.2*); convenire d'altro canto sui limiti del mio linguaggio-mondo («proposizione» 5.6), significa, appunto, dichiarare il necessario destino

errato del *Tractatus*. Il linguaggio è tutto quel che abbiamo. Ma, veramente tutto: niente di ciò che esiste possiamo «incontrare» se non con il linguaggio. Ciononostante, esso non è tutto quel che esiste. Non può non pretendere il tutto (per quanto abbiamo fin qui argomentato), ma è subito in errore perché sa, e lo proclama esso stesso (il *Tractatus* parla per esso), che la pretesa è vana.

È appena il caso di osservare che questo principio di inafferrabilità dell'ontologia non è argomentabile nei termini di una proprietà dell'ontologia stessa perché, ancora seguendo Wittgenstein (*Tractatus*, «proposizione» 5.632) e non solo Wittgenstein, «il soggetto non appartiene al mondo, ma del mondo è un limite» (ivi, p. 135). L'impianto logico di questa incolmabilità si ritrova anche in Mead (1934, trad. it., 1966): l'immagine che ho di me (*Me*) è «là», la guardo me ne compiaccio o meno, ne sono anche decisamente condizionato, ma io (*I*) non sono «là», mai ci sarò. Proprio perché la guardo, sono altro da essa e nello stesso tempo essa è solo *di* me (concetto di «limite»). Similmente, poi, Wittgenstein ricorre alla metafora dell'occhio che non vede se stesso (5.6331)¹. Nelle quattrocentonovantaquattro proposizioni del *Tractatus*, comprese le sette principali della sua decimalizzazione, non è un caso che Wittgenstein non ricorra mai al termine *ontologia* né ad alcuna sua forma aggettivata.

Ora, la sentenza di Wilhelm Dilthey, che recitava a suo modo un «addio alle armi», decretando il tramonto del secolo XIX in termini di «fine della metafisica», può essere considerata ormai un punto fermo, come altrove non si è mancato di precisare (Bonolis, 2015, p. 13), da sottrarre a inutili discussioni. Purché, scegliendo fra i tanti suffragi disponibili a suo sostegno esegetico, la si intenda allo stesso modo in cui Weber ha raffigurato il consolidarsi di un cammino in cui, nella confluenza tra Otto e Novecento, il progresso scientifico («*Der wissenschaftliche Fortschritt*») è solo una frazione – con le sue parole – «del processo di intellettualizzazione al quale andiamo soggetti da secoli» (1919, trad. it., 1948, p. 19). Un cammino cui, pertanto, è

¹ Come in Cooley (1902), oltre che in Mead (1934, trad. it., 1966), l'immagine allo specchio è un'ingannevole illusione di identità. Resta sempre un'immagine dell'Io, un *Me*, nel senso di Mead: quindi una simmetria, non un'identità. Basta mettersi al fianco di una persona con la quale si ha familiarità, di fronte a uno specchio, per cogliere qualcosa di diverso dal solito, cioè l'asimmetria fisiologica del volto, la forma espressiva a cui non siamo abituati, che non cogliamo mai con lo sguardo diretto e che la persona non potrà mai cogliere perché non può guardarsi come la guardiamo noi. Lei può solo specchiarsi, mentre noi, oltre che guardarla allo specchio, possiamo anche guardarla di fronte. Lei può eventualmente farlo trovando il modo di riflettere la sua immagine allo specchio, in un altro specchio posto alle sue spalle e poi cercando di guardare quella immagine a sua volta riflessa nello specchio che le sta di fronte. Se ci riesce, coglierà anche lei la propria asimmetria fisiologica.

venuta corrispondendo la crescente dissoluzione di ogni filosofia della storia, di ogni pretesa di considerare la Storia (con l'esse maiuscola, appunto) nei termini dell'oggetto finito di una teoresi che la «spieghi» in tutta questa sua presunta interezza e che quindi arrivi a stabilire – come in sant'Agostino e così in Hegel, in Comte, in Marx – qual è la sua direzione, il suo contenuto escatologico. Disegno pericolosamente illusorio che, peggio ancora, può spingere facilmente a credere che vi sia una direzione del processo storico, un destino, nella direzione del quale è lecito operare perché essa vada ove – e quantunque – qualcosa lo impedisca (la «fatalità modificabile», di cui parla Comte) (Aron, 1965, trad. it., 1971, pp. 89, 111, 125). Con lapidarietà non inferiore a Dilthey, Carnap – come si ricorderà qui nel capitolo 1 – parlerà in questo senso di vera e propria «decontaminazione» da ogni forma di assolutismo cognitivo per effetto del progresso scientifico (1930, trad. it., 1964, p. 26). Per Weber, il movente culturale che, nell'ambito della conoscenza scientifica come in quello della vita pratica, incide sull'imporsi di tale atteggiamento «disincantato», in un certo senso lo suggerisce, è l'evidenza sensibile dell'elemento «infinito» che, nella modernità, anima il progresso e impedisce, nonostante la stanchezza quotidiana legata alle ore del tramonto, l'esperienza della sazietà della vita, «giacché» – egli aggiunge quasi con malinconia – «resta sempre un ulteriore progresso da compiere per chi c'è dentro» (1919, trad. it., 1948, p. 21).

In realtà, una posizione antistoricista del genere è ottenibile anche dalle tesi delle quali si serve Comte nella sua analisi della specificità del modello organizzativo della «società industriale», soprattutto là dove egli mostra di condividere l'attenzione al principio del «massimo rendimento», inteso come uno dei tratti qualificanti dell'intrinseco dinamismo del mondo moderno, della sua persistente tendenza all'innovazione tecnologica (Aron, *ivi*, p. 92; Schon, 1967) e che rendono – siffatte tesi – il suo indubbio storicismo tuttavia meno integrale di quello degli altri autori appena citati. Comunque, non è questo il punto, stante che l'argomento verrà poi ripreso nel capitolo 4 di questo lavoro. È invece da precisare che, così come l'affermazione di un ambito di ineliminabilità della metafisica, ancorché lasciato sopra cadere senza una doverosa definizione, non intende mettere in gioco la tesi storiografica della sua «fine», allo stesso modo il rifiuto di una concezione teoretica della storia non mira né può togliere legittimità agli intenti di una conoscenza storica, ma semplicemente ne propugna lo spostamento dal piano delle filosofie della storia a quello di una sua «risoluzione metodologica». Tale programma resta animato dalla convinzione che la totalità storica, come la totalità dell'essere, resta inattuabile e che quindi la storia stessa non può non offrirsi allo sguardo dell'indagine che

attraverso l'opera selettiva che esso esercita nei confronti di essa, avvalendosi di strumenti puramente euristici ricavati dal sapere categoriale, cioè dal riscontro delle uniformità empiriche esibite dal processo storico in virtù del cumulo di conoscenze che lo riguardano.

Analogamente, questo è il disegno programmatico del volume. I primi due capitoli sono dedicati a un'esplorazione di argomenti, finalizzati a porre in luce l'inammissibilità di presunzioni ontologiche e di costrutti basati su opzioni metafisiche del tutto inesprese, nell'ambito delle scienze sociali.

Successivamente, esaurito l'argomento critico, i capitoli 3 e 4 sono dedicati all'illustrazione, con esempi tratti dallo sviluppo dell'interrelazione tra teoria e ricerca in sociologia, del carattere dinamico che caratterizza la sopravvivenza dell'elemento metafisico nel procedimento di indagine della conoscenza scientifica. Ma si tratta solo, semplicemente, di «sopravvivenza»? Più precisamente, la domanda, articolata, alla quale si cercherà di dare risposta è: quale ruolo e in quale forma tale elemento entra in gioco nello sviluppo di un costrutto teoretico e in quale modo la sua funzione è tale da scongiurare il dogmatismo di tradizioni metafisiche che, considerata soprattutto l'analisi svolta nel capitolo 1, hanno sempre cospirato a danno del connubio teoria-esperienza? Due parole, intanto, sono subito da spendere con riguardo alla nozione di «assioma», correlativamente a ciò che è da intendersi quando si parla di «deassiomatizzazione».

2. Metafisica, assiomatica e deassiomatizzazione

Tale secondo concetto, ovviamente, non allude alla negazione funzionale dei principî di «cominciamento» di un'analisi o di una trattazione disciplinare, ma alla necessità di un ricambio e di una modifica di merito delle versioni che tali principî di volta in volta assumono, risentendo delle progressive acquisizioni di ricerca nei loro ambiti di afferenza, senza che venga mai meno il loro statuto funzionale sintattico e la loro kantiana struttura di «concetti vuoti», regolatori dell'esperienza empirica e della sua intelligibilità (Kant, 1781-1787, trad. it., 1910, pp. 54, 78, 185, 231).

È innanzitutto da precisare che, c'è *vuoto* e *vuoto*. Ci si potrebbe limitare a mettere in chiaro che i «concetti vuoti» di cui parla Weber, su basi squisitamente filologiche restano di ispirazione propriamente kantiana e la stessa cosa vale per tutta la riflessione storiografica posteriore, a sua volta poi di imprescindibile derivazione weberiana, per esempio in Parsons. E si potrebbe semplicemente segnalare come la loro costitutività sia logico-formale, diversamente da quella analitico-trascendentale alla quale si ri-