

ANALI

DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI NAPOLI

ESTRATTO

MAX WEBER IN ITALIA
LINEE DI UNA INTERPRETAZIONE

I

La discussione sull'opera e sulla personalità di Max Weber, nei sessant'anni che separano dalla sua morte, si è sviluppata anche in Italia in modo crescente.¹ La fase iniziale di recezione, negli anni '30 e '40, fu caratterizzata da riserve derivanti dall'im-

¹ In questo saggio non è offerto — tranne che in un accenno iniziale — un rendiconto critico della recezione dell'opera di Max Weber in Italia e delle relative conseguenze per l'attuale dibattito sulle scienze sociali. Da alcuni momenti di questa recezione vengono solo tratti degli spunti per abbozzare qualche ipotesi interpretativa su possibili implicazioni filosofiche della sociologia weberiana. L'identificazione della discussione su Weber in Italia è dunque tentata per via indiretta. Come dovrebbe emergere dalle pagine che seguono, il rapporto fra filosofia, storia, politica e sociologia costituisce un problema importante sotteso al dibattito su Weber e, più in generale, sulle scienze umane in Italia. Ciò è dovuto al peso determinante che nella cultura italiana hanno assunto le filosofie della storia dell'idealismo e del marxismo e la loro posizione — talvolta paradossalmente simile — rispetto alle scienze particolari e alla politica. Lo spunto alla discussione che segue è fornito dalla critica di Weber a Croce e da quella di Carlo Antoni a Weber, con l'intento di mettere in luce e di sviluppare autonomamente solo il problema teorico che a mio avviso ne emerge e che ritengo tacitamente in gioco nella successiva discussione italiana sulle scienze storico-sociali. In un prossimo articolo, che dovrebbe integrare questo saggio, vorrei fare lo stesso tentativo 'indiretto' per quanto riguarda il versante marxista della recezione weberiana in Italia — e, ovviamente, si tratta di una problematica strettamente intrecciata con quella che qui prende spunto dall'idealismo. Nel presente saggio, partendo da alcuni aspetti della discussione italiana, si mette capo anche a un accenno di confronto tra Weber, Nietzsche e Heidegger. Infatti la più recente discussione italiana su filosofia, storia e scienze sociali tende a privilegiare quel tema che va sotto l'abusata formula « crisi della razionalità ». Entro questo orizzonte, ma non solo questo, trova posto una rinnovata attenzione all'opera weberiana accanto all'interesse per Nietzsche, Heidegger ecc. Il possibile incontro, scontro o non incontro tra questi tre autori, nel quadro del problema generale suddetto, è un argomento oggi spesso alluso, o comunque tacitamente avvertito, nelle pubblicazioni italiane in merito. Una ragione rilevante di tale interesse è dato proprio dalla 'crisi' delle filosofie della storia dell'idealismo e del marxismo e dalla conseguente ricerca di un rapporto 'positivo' tra filosofia, scienze sociali e politica. Quindi anche l'accenno al tema Weber-Nietzsche-Heidegger 'risponde' indirettamente a quell'arco di problemi ruotanti intorno a Weber in Italia.

postazione complessivamente neoidealista della cultura italiana, impostazione che influenzava anche la cultura marxista. Ovviamente vi erano rilevanti eccezioni, ma i problemi posti dall'idealismo erano, nel consenso come nella polemica, un punto di riferimento obbligato. Le riserve riguardavano l'aspetto più propriamente sociologico dell'opera di Weber, quel nesso tra storia e sociologia che costituisce il motivo dominante del procedimento weberiano nel campo delle scienze della cultura. Negli anni '50 la discussione si concentrò invece sulle condizioni di legittimità della sociologia come scienza: in questi anni infatti maturava la crisi della cultura idealistica e quindi la filosofia e la riflessione storica, che l'idealismo aveva strettamente legato, divennero molto più attente al dibattito che si sviluppava sui metodi delle scienze particolari — naturali e sociali. Un analogo processo di ripensamento avveniva nel marxismo, soprattutto a partire dalle ricerche di Galvano Della Volpe.

In questo clima di revisione dei presupposti della filosofia idealista della storia, va inserita la ripresa degli studi su Max Weber, tesi a superare quelle riserve con cui la cultura italiana l'aveva accolto. Si trattava allora di contestare l'identificazione, asserita dall'idealismo, della sociologia con il positivismo. Il dibattito svoltosi nella cultura tedesca tra la fine del sec. XIX e gli inizi del XX, riguardante l'economia politica, il rapporto scienze della natura-scienze dello spirito, il concetto di valore ecc., era la riprova del fatto che le scienze sociali potevano acquistare una loro autonoma specificità, senza che questo implicasse l'assunzione dell'orizzonte concettuale antistorico del positivismo. Al contrario, le scienze sociali potevano porsi in rapporto positivo proprio con la riflessione storica sviluppata dalla cultura tedesca lungo tutto il sec. XIX. In questa svolta delle scienze della cultura Max Weber aveva giocato, come è noto, un ruolo decisivo.

Rileggere questa discussione tedesca tornava utile alla cultura italiana per dimostrare che uno sviluppo autonomo delle scienze sociali non solo non negava la dimensione storica, ma anzi era in grado di coglierla in modo molto più pertinente di come avvenisse nella filosofia idealista della storia.

I contributi di Pietro Rossi, che nel 1958 curò l'edizione italiana di alcuni saggi metodologici weberiani, ricostruivano la posizione di Weber nello « storicismo tedesco contemporaneo », cioè

in quell'area di discussione che, confrontandosi criticamente con i presupposti della scuola storica e del positivismo, ripensava il metodo delle scienze storico-sociali. Nell'introduzione all'edizione italiana di *Economia e società*, nel 1961, Rossi poneva più da vicino il problema del rapporto tra storia e sociologia nello sviluppo interno delle ricerche weberiane, tra la funzione che spiegazione e comprensione assolvevano, ad es., nell'*Etica protestante* e nei primi saggi metodologici, e quella che assolvevano nell'opera postuma.

Ma le scienze sociali, per legittimarsi, dovevano anche rispondere a un'altra obiezione: dovevano cioè dimostrare che « sociologia » non significa definizione neutrale del concetto di « azione sociale », dando per scontata un'idea di razionalità intesa come modello ottimale, normativo, di organizzazione della società, il che si traduceva in un'accettazione dell'esistente senza porlo in discussione. Franco Ferrarotti in *Max Weber e il destino della ragione*, nel 1965, mostrava che la sociologia weberiana tendeva, viceversa, proprio a mettere in luce il carattere estremamente problematico del processo di razionalizzazione; la sociologia, alla luce degli spunti forniti dalle ricerche di Weber, può predisporre strumenti di analisi per un rapporto critico, aperto, nei confronti di un determinato ordinamento sociale. Il bersaglio polemico di Ferrarotti era la recezione americana di Weber a opera di Talcott Parsons, dove le 'aperte' tipologie weberiane dell'*agire* sociale venivano interpretate come base per l'elaborazione di un 'chiuso' sistema dell'*azione* sociale, dato per universalmente valido, ma che in realtà era strettamente connesso alle condizioni sociali e politiche dell'America giunta al ruolo di potenza mondiale. Anche in Ferrarotti è dunque presente l'esigenza di una connessione tra sociologia e dimensione storica.

È ovvio che queste osservazioni circa il rapporto tra dibattito su Weber e dibattito sulle scienze sociali in Italia andrebbero integrate con riferimenti alle condizioni concrete della società italiana negli anni '60: i processi di modernizzazione e di industrializzazione, le trasformazioni del rapporto tra lavoro agricolo e industriale attraverso intensi spostamenti di forza lavoro, le trasformazioni dello stesso lavoro intellettuale, la nuova fisionomia che il conflitto sociale assumeva in conseguenza di tali processi, il coinvolgimento, in tale conflitto, nel volger degli anni '60, di gruppi sociali di varia provenienza. Al centro di tali eventi sono

proprio quelle questioni che maggiormente interessano le scienze sociali: processo di razionalizzazione, mutamento, critica della società, problemi che certo rendevano di grande interesse il confronto critico anche con l'opera weberiana. Questi motivi spiegano in parte la crescente diffusione delle ricerche dedicate a Weber nel decennio '70-'80, e delle traduzioni delle sue opere, traduzioni che ormai ne coprono tutti i momenti più rilevanti.

Mi pare che l'interesse prevalente delle discussioni italiane su Weber in questi ultimi anni sia orientato alla comprensione delle sue definizioni di razionalità, con particolare riferimento alla descrizione del mondo moderno come processo di razionalizzazione — e qui naturalmente la discussione sul concetto di razionalità formale è in primo piano: che cosa implica la descrizione di questo processo e di questa dimensione della ragione per l'agire politico, per le possibilità di mutamento? È questo un problema che tocca direttamente in primo luogo il marxismo: studiosi di provenienza marxista attenti ai problemi posti dal conflitto sociale di quest'ultimo decennio (ad es. Nicola M. De Feo, Franco Cassano, Massimo Cacciari) hanno dedicato vari interventi a aspetti dell'opera weberiana. Al centro della discussione sono i problemi e le obiezioni scientifiche esposti da Weber, in particolare nella conferenza sul socialismo, circa l'inevitabile burocratizzazione che ogni « socializzazione dei mezzi di produzione » e, più in generale, ogni situazione postrivoluzionaria porta con sé. Il riferimento obbligato è qui dato ovviamente dalle distinzioni, tipologicamente formulate in *Economia e società*, per cui un massimo di razionalità materiale implica inevitabilmente irrazionalità formale e, viceversa, a un massimo sviluppo della razionalità formale si accompagnano specifiche irrazionalità materiali.

Alla luce di questo accentuato interesse per la tesi weberiana riguardante i concetti di razionalità e il processo di razionalizzazione, viene ripensato anche il problema della storia. Le stesse discussioni sul metodo delle scienze storico-sociali, che avevano caratterizzato la precedente fase di recezione weberiana, più che al dibattito strettamente epistemologico, sono poste in relazione a questo risultato sostanziale dell'opera di Weber.

Le più recenti ricerche di Pietro Rossi vertono appunto su « razionalità e razionalizzazione »: Rossi insiste sul fatto che tali temi weberiani nascono dall'analisi di un fenomeno storico specifico, il mondo moderno. E infatti *Max Weber e l'analisi del*

mondo moderno è il titolo sotto cui sono raccolti gli atti del convegno tenuto a Roma nel 1980 su « Max Weber sessant'anni dopo ». « Sempre più chiaro, scrive Rossi, è apparso che il nucleo dell'opera storico-sociologica di Weber dev'essere rintracciato nell'analisi non soltanto dell'economia capitalistica moderna, e meno che mai soltanto della sua componente 'etica', ma anche e soprattutto del mondo moderno come manifestazione di un processo di razionalizzazione che non trova riscontro altrove, e che presenta caratteristiche specifiche le quali lo rendono eterogeneo rispetto a qualsiasi altra forma di civiltà ».²

Sviluppi importanti della discussione su Weber in Italia si sono avuti anche in campi specifici, oggetto della sua indagine: ad esempio nel dibattito, sviluppatosi tra gli storici antichi, sulla funzione del momento comparativo nella storiografia, sulla storia sociale, sui fattori causali molteplici da isolare per la spiegazione e la comprensione del materiale storico preso in considerazione. A questo proposito assume rilevanza il rapporto tra il metodo storico di Weber e quello dei suoi maestri e interlocutori, Theodor Mommsen e Eduard Meyer. Arnaldo Momigliano, ma non solo lui, ha rilevato che l'interesse comparatistico, la dimensione sociale e economica della storiografia antica, sono presenti anche in questi ultimi. Gli strumenti metodologici che Weber elabora (imputazione causale, tipo ecc.), e soprattutto i concreti risultati delle sue ricerche sul mondo antico, ne sono debitori in modo molto maggiore di quanto le sue innovazioni lascino supporre.

In secondo luogo un confronto con Weber si ha anche nel campo del diritto: qui si sottolinea l'importanza della distinzione weberiana tra punto di vista giuridico-normativo e punto di vista empirico, proprio della sociologia del diritto, volto a considerare il fenomeno giuridico nelle sue conseguenze effettive sull'agire dei gruppi sociali interessati, il che implica l'esame dell'incidenza di altri fattori causali extragiuridici. Ciò è importante, ad esempio, per l'uso del sistema di fonti nello studio del diritto romano (su questi problemi sono tra gli altri intervenuti Luigi Capogrossi Colognesi e Pierangelo Schiera da un punto di vista più ampio che la semplice considerazione del diritto ro-

² P. ROSSI (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (Torino, 1981), pp. X-XI.

mano): le fonti che Weber usa vanno ben al di là della tradizionale esegesi del *Digesto*, per allargarsi e subordinare questa alla considerazione più complessiva dei rapporti agrari attraverso gli scritti degli agrimensori. Anche in questo caso l'uso della comparazione — ad esempio con i problemi agrari del presente, con cui Weber veniva a contatto attraverso le inchieste sulla situazione dei contadini e sulla colonizzazione dei territori a est dell'Elba — permette di rilevare differenze e dunque individuare la specificità storica di ogni formazione considerata, ma anche di elaborare in altre circostanze tipi generali di agire sociale, tipi derivanti però non da astratte generalizzazioni, ma appunto costruiti attraverso l'uso di materiale storico. Di nuovo è qui in primo piano il rapporto di integrazione tra storia e sociologia.

Ma non sfugge che la sociologia weberiana del diritto ha come motivo dominante ancora una volta la descrizione del processo di razionalizzazione in Occidente, che, manifestandosi in tutte le sfere dell'agire sociale, interessa il diritto nel passaggio dalla razionalità materiale del diritto naturale, a quella formale del positivismo giuridico. E a questo proposito assumono importanza i raffronti tra l'opera di Max Weber e quelle di Hans Kelsen, Carl Schmitt, ecc. (a titolo esemplificativo ricordo i vari contributi di Norberto Bobbio su tutto quest'arco di problemi).

Anche il rapporto tra la storiografia di Max Weber e quella di Otto Hintze, soprattutto riguardante il tema hintziano dello « stato per ceti » — il che implica una discussione preliminare sull'uso del concetto di « sviluppo » nella storiografia —, è considerato in misura crescente nel dibattito storiografico italiano.

Questa rapidissima, incompleta panoramica sugli spunti di discussione che l'opera di Weber ha fornito e fornisce alle scienze storico-sociali in Italia, permette tuttavia di isolare qualche aspetto del dibattito, scelto tra tanti possibili, ugualmente importanti. È quello che faccio ora, ma prima vorrei dare le ragioni di questa scelta. A me sembra che tutto sommato il tipo di recezione italiana dell'opera di Max Weber sia stato condizionato da problemi che prendono origine dalla crisi della filosofia idealistica e dalle vicende interne del marxismo: se posso usare una formula — che vale per quello che è — direi che tutta la discussione italiana su Weber potrebbe concentrarsi intorno al problema del nesso storia-razionalità, laddove « storia » implica i

temi della politica e del mutamento sociale, laddove lo stesso dibattito sul metodo può esser visto entro questo orizzonte di problemi sostanziali della ricerca weberiana.

Questa centralità del problema storico-politico ha reso il dibattito su Weber in Italia nel complesso refrattario a un tipo di recezione come quello americano di Parsons, tendente a interpretare le tipologie in senso legale, sistematico, compiuto. Tuttavia anche in Italia si è sviluppata, in questi ultimi anni, una discussione, come quella oggi particolarmente viva nella Repubblica federale tedesca, sui rapporti tra orientamenti funzionalistico, neopositivistico, e orientamenti ermeneutico, « critico della società », nelle scienze sociali.

Ma d'altro canto questa accentuazione della dimensione storico-politica dell'opera weberiana, si differenzia dalla recezione tedesca, cui quella italiana per molti aspetti è vicina, almeno in un punto. Nella Repubblica federale tedesca, specialmente tra gli anni '50 e '60, ha assunto particolare rilevanza la discussione sull'atteggiamento politico di Weber in rapporto alla sua sociologia del potere — e questo problema porta con sé ovviamente anche quello metodologico sul significato e i limiti del procedimento « valutativo ».

In questo quadro si sviluppò il dibattito intorno a una questione particolare, sollevata dal libro di Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1895/1920*, apparso nel 1959, circa il ruolo che la proposta costituzionale weberiana, all'epoca della nascente Repubblica di Weimar, poteva aver indirettamente avuto su quelle vicende e su quelle posizioni teoriche (vedi Carl Schmitt), connesse all'ascesa al potere del nazionalsocialismo. Questo fermi restanti la differenza di principio tra il nazionalsocialismo e l'orientamento politico di Weber, tutto condizionato dai problemi dell'età guglielmina, e il fatto che il concetto weberiano di democrazia plebiscitaria di un capo avesse spunti di analogia più con un sistema presidenziale tipo la V Repubblica francese, che con un sistema politico totalitario. La discussione su questo libro, come Mommsen stesso rilevò, fu profondamente condizionata dal clima politico-culturale della Repubblica federale tedesca negli anni '50, dove si discuteva sui fondamenti di legittimità della costituzione federale del dopoguerra, e quindi sui rapporti tra componente rappresentativa e componente plebiscitaria. Si trattava di svolgere una critica a quei meccanismi, presenti nella

costituzione del 1919, che favorirono poi nel 1933 l'insediamento quasi legale del nazionalsocialismo — e a questo proposito è illuminante la discussione weberiana sul conflitto legalità-legittimità nell'avanzato processo di razionalizzazione del diritto e dello stato moderni.

In Italia, l'opera politica di Max Weber ha inciso in direzione opposta, circolando proprio in quei gruppi intellettuali di estrazione liberale che, in modi diversi, più o meno politicamente efficaci, si opponevano al fascismo.

Non va dimenticata l'influenza esercitata, nell'introduzione dell'opera weberiana in Italia, da Roberto Michels, che nel 1920 aveva pubblicato sulla « Nuova Antologia »³ un necrologio di Weber e nel 1934 aveva fatto tradurre, sotto il titolo *Carismatica e tipi di potere (autorità)*, passi relativi da *Economia e società*. Il Weber sociologo politico e politico egli stesso veniva dunque visto, sulla scia degli interessi michelsiani, come il teorico della classe dirigente, lo studioso dei meccanismi di formazione e circolazione delle élites politiche, accanto a Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, che nel 1907 aveva incluso, nella « Biblioteca di storia economica » da lui diretta, la traduzione de *La storia agraria romana in rapporto al diritto pubblico e privato*.

L'interesse al Weber politico si concentrò, nel decennio '20-'30, sul saggio *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania. Critica politica della burocrazia e della vita dei partiti* (1918), dove egli, come è noto, aveva svolto un'analisi del sistema guglielmino caratterizzato, a suo avviso, dalla mancanza di un'élite politica in grado di condurre un'adeguata politica di potenza mondiale per la Germania, politica cui era, per sue scelte valutanti, direttamente interessato. Weber esaminava le ragioni per cui l'ordinamento guglielmino bloccava la formazione di tali élites e proponeva la « parlamentarizzazione del Reich » come strumento per l'ascesa al potere di capi politici di professione. Al tempo stesso metteva in luce il carattere ambiguo della burocrazia come macchina al servizio di tali capi, ma anche come minaccia allo « spazio di movimento » di costoro, in quanto la tendenza all'illimitata espansione della razionalità burocratica, caratteristica dell'epoca presente, tende a paralizzare la dinamica 'interiore' della vita sociale.

³ R. MICHELS, *Max Weber*, « Nuova Antologia », n. 209, pp. 355-61.

La traduzione di *Parlamento e governo*, in cui i temi politici si intrecciano con quelli di storia universale, fu promossa da Benedetto Croce nel 1919 con queste motivazioni: « Affinché in Italia fruttasse la critica confessione dolorosa che il Weber faceva dell'inferiorità della concezione burocratica della politica, coltivata ed esaltata dai tedeschi, rispetto a quella libera dell'Europa occidentale (alla quale apportava l'Italia), che i dotti tedeschi sprezzavano come caotica e deridevano come ciarlatanesca, invece di intenderne la sanità e il vigore e consigliarla al proprio popolo ».⁴ Questa interpretazione era coerente con la filosofia della storia crociana, avente per oggetto lo sviluppo dello Spirito verso la realizzazione del principio della libertà, storicamente incarnato nel liberalismo della civiltà europea occidentale. La critica weberiana alla burocrazia veniva favorevolmente vista come una voce di dissenso dall'interno stesso della cultura tedesca, a conferma della religione della libertà che Croce aveva posto a base della sua concezione storica.

Questo tipo di accoglienza riservata alla posizione politica di Weber, rifletteva gli umori che caratterizzavano i rapporti italo-tedeschi all'indomani della prima guerra mondiale. Queste righe di Ernesto Sestan, scritte nel 1933 in un saggio che doveva accompagnare la traduzione dell'*Etica protestante*, la quale apparve in volume solo dopo la caduta del fascismo per ragioni politiche, riproduce bene il clima che aveva accompagnato la traduzione di *Parlamento e governo*: « Uscita, dunque, all'indomani degli armistizi, quando ogni voce che giungesse d'oltre frontiera nemica, e specie se discorde dalla disinvolta generica tipizzazione del tempo di guerra, di quella prima guerra mondiale, che aveva fatto di ogni tedesco un irreggimentato assertore, senza volto e voce individuale, dell'annessionismo — suscitava nell'altro campo un moto, non sempre ingiustificato, di diffidente e incredula sorpresa ».⁵ Il problema della formazione di una classe dirigente politica riguardava in primo piano la cultura italiana liberale e marxista di quegli anni, alle prese con la necessità di analizzare la crisi di direzione politica del vecchio stato liberale, crisi che

⁴ B. CROCE, *Terze pagine sparse* (Bari, 1955), p. 130.

⁵ E. SESTAN, *Max Weber*, « Nuovi studi di diritto, economia e politica » VI (1933), p. 111. Il saggio, la cui pubblicazione continuò alle pp. 234-41 della stessa annata e alle pp. 382-96 della successiva, divenne poi introduzione a M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di P. BURREST (Roma, 1945).

aveva in parte reso possibile l'ascesa al potere del fascismo. Una classe dirigente moderna doveva, per questa cultura liberale, portare a compimento l'opera del Risorgimento italiano e la « rivoluzione borghese mancata »: ecco perché nel gruppo torinese raccolto intorno a « Rivoluzione liberale », facente capo a Piero Gobetti, destavano interesse le opere politiche di Weber. G. Ansaldo vi pubblicò, nel 1923, un articolo su *Max Weber e la democrazia*.⁶ Questo autore aderì poi al fascismo. « Ma questa, commentava nel 1948 Delio Cantimori, è un'altra storia ».

Si spiega anche l'interesse di questo gruppo per la ricerca weberiana sullo 'spirito del capitalismo', che indirettamente sollecitava a interrogarsi sui limiti dei processi di modernizzazione della società italiana e sullo sviluppo incompiuto di una borghesia nazionale in grado di fornire le basi sociali per una trasformazione in senso democratico. Dal gruppo di « Rivoluzione liberale » proveniva anche Piero Burresi, traduttore dell'*Etica protestante*. Burresi morì suicida nel 1927, non ancora trentenne. Quando, nel '45, apparve la traduzione suddetta, E. Sestan vi appose queste osservazioni: « Allora, non si poté dire di più (circa le cause del suicidio). Oggi, si può e si deve dire che alla disperata decisione ultima di Piero Burresi non fu estranea, anzi fu, in molta parte, determinante l'atmosfera soffocante di oppressione morale e politica che si era instaurata, in quegli anni, in Italia ».⁷

Negli stessi anni di attività di « Rivoluzione liberale », la riflessione marxista di Antonio Gramsci, che si confrontava anche con questo gruppo torinese, era volta analogamente ai problemi della « riforma intellettuale e morale », di cui doveva essere portatore un blocco storico a egemonia proletaria, e che si esprimeva in un partito politico di tipo nuovo. I temi weberiani del partito politico, del capo carismatico e della burocrazia erano criticamente recepiti e discussi da Gramsci soprattutto attraverso l'opera di Michels.

La formazione di un ceto politico dirigente è vista da Carlo Antoni come motivo unificante di tutte le antinomie del pensiero di Weber.⁸

⁶ G. ANSALDO, *Max Weber e la democrazia*, « Rivoluzione liberale », II, n. 4 (1/2/1923), pp. 13-15.

⁷ E. SESTAN, *Max Weber*, in M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 60.

⁸ Cf. C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia* (Firenze, 1940).

Nel dopoguerra Delio Cantimori, introducendo la traduzione italiana de *La politica come professione* (nello stesso volume, dal titolo *Il lavoro intellettuale come professione*, veniva tradotta anche *La scienza come professione*), accostava di nuovo Weber ai « teorici della classe dirigente » Mosca, Pareto, Michels: « Il Weber, conoscitore del sistema politico americano, favorevole, quando contribuì col suo lavoro all'elaborazione della costituzione di Weimar, all'introduzione del sistema americano (degli Stati Uniti) di elezione presidenziale, e soprattutto di suprema autorità politica del presidente della repubblica, 'tutore della costituzione' come teorizzerà poi un giurista che era stato dei suoi estimatori ».⁹ Notare come Cantimori eviti di citare per nome Carl Schmitt, di cui emerge sempre più anche in Italia in questi ultimi anni l'importanza del pensiero politico come strumento di analisi al di là della sua adesione al nazismo e dei possibili esiti reazionari della dottrina, ma che nell'immediato dopoguerra, come in Germania, era accolto con grandi sospetti.

Negli anni più recenti il tema carisma-burocrazia, cui si può ricondurre l'interpretazione dell'insieme dell'opera e dell'attività politica weberiana, è studiato, come si è detto sopra, nel quadro più complessivo dei rapporti tra razionalizzazione e mutamento sociale, seguendo una direzione interpretativa oggi presente anche negli studi della Repubblica federale tedesca.

Come è noto, una delle principali fonti per la comprensione dei significati di « carisma » e « razionalità », è costituita dalla *Sociologia della religione*. Lo studioso italiano che più sistematicamente ha affrontato questo testo, Luciano Cavalli, ne ha isolato proprio il tema dei rapporti tra religione e mutamento sociale.¹⁰

Se dunque il rapporto tra storia e razionalità costituisce il motivo conduttore della recezione weberiana in Italia, non mi sembra inutile riproporlo partendo dalla breve discussione che Max Weber, nel saggio su *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, dedica all'*Estetica* di Benedetto Croce.

⁹ D. CANTIMORI, *Nota introduttiva a M. WEBER, Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. GIOLITTI (Torino, 1948), p. VII.

¹⁰ Cf. L. CAVALLI, *Max Weber: religione e società* (Bologna, 1968); *Max Weber e l'etica protestante*, « Rassegna italiana di sociologia » V (1964), pp. 381-405; *Il mutamento sociale: sette ricerche sulla civiltà occidentale* (Bologna, 1970).

II

In questo saggio weberiano è condotta una critica al modo 'realistico' con cui la « scuola storica » usa il concetto di « spirito del popolo », riportandolo a uno schema organico di sviluppo del processo storico, che viene assunto come un fondamento reale, ontologico, da cui le manifestazioni culturali emanano. Questo fondamento ontologico è condizione di possibilità della storicità dell'oggetto conosciuto e della specifica oggettività di tale conoscenza. Weber critica invece ogni concezione della conoscenza storica che ricerchi le sue condizioni di possibilità: 1) nelle qualità cosali della materia, cioè nella differenza *ontologica* tra il mondo naturale e quello storico, differenza che in quanto tale giustifichi il diverso procedimento conoscitivo rispettivamente di spiegazione, tendente alla formulazione di leggi generali, o di comprensione, tendente a rivivere intuitivamente il fenomeno preso nella sua individualità; 2) nel processo psicologico.

La via da lui seguita è, viceversa, il tentativo di garantirsi le condizioni di validità della conoscenza storica e della costituzione del suo oggetto attraverso l'esame della sua struttura logica. In questo quadro viene discusso il ruolo che la teoria del comprendere svolge in Georg Simmel e Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld e, nel campo dell'estetica, che qui viene considerata solo in quanto rilevante per il metodo storico, dato l'uso che anch'essa fa del procedimento ermeneutico-comprendente, in Th. Lipps e Benedetto Croce. La discussione con Croce si collega al problema risultante da quella con Lipps circa « la natura logica dei 'concetti di cosa' [...] Vi sono davvero in generale dei concetti di cosa? ».¹¹ Siamo a un problema classico della filosofia occidentale, la polemica sugli universali e la discussione della posizione da cui essa ha sempre preso origine, la tesi realista dell'inerenza del pensiero all'essere, alla cosa pensata. Al culmine del mondo moderno, se vogliamo, al 'compimento della metafisica', tale polemica risuona questa volta toccando la 'cosa' più umana: la storia. La domanda di Croce verte dunque sulla via più adeguata a cogliere la 'cosa' storica: « Le cose sono intuizioni [...] mentre i con-

¹¹ M. WEBER, *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia (1903-1906)*, in IDEM, *Saggi sulla dottrina della scienza*, a cura di A. ROVERSI (Bari, 1980), p. 103.

cetti si riferiscono a relazioni tra cose », ¹² dunque si allontanano dalla presa immediata su di esse. Condizione per cui l'oggetto della conoscenza storica salvaguardi la sua storicità è che mantenga il suo carattere individuale. Ma i concetti, essendo relazioni tra cose, si costituiscono attraverso la comparazione, mettendo tra parentesi i tratti individuali della cosa da conoscere e *astraendone* quelli *generali*. I concetti sono allora una forma affatto inadeguata di conoscenza storica in quanto non danno l'attributo determinante dell'oggetto di quest'ultima, l'individuale. Questo avviene invece nell'intuizione che nel campo dell'arte dispiega tutte le sue capacità di accedere all'individuale: e poiché nella storia si ha a che vedere con cose individuali, è l'intuizione la forma più adeguata di conoscenza storica, ossia di ciò che la realtà umana, anzi la realtà in generale, più propriamente è. Il concetto ne può essere solo forma accessoria e subordinata.

Ora, poiché la possibilità di procedere comparativamente all'elaborazione di tipi generali dell'agire sociale è una condizione essenziale del procedimento sociologico, ecco che in Croce la via alla sociologia è preclusa, o comunque essa può essere al più strumento di secondo rango della conoscenza storico-intuitiva. L'uso dei concetti di relazione tra cose, quindi generalizzanti, era stato fatto proprio dal positivismo: qui infatti la realtà umana era vista, ad analogia di quella naturale, come più adeguatamente accessibile attraverso la formulazione di leggi generali della sua oggettiva, ontologica evoluzione dallo stadio mitico-magico a quello scientifico-positivo. Non la conoscenza storico-intuitiva, ma quella sociologica, positiva veniva a acquistare massima capacità di inerenza alla cosa.

Viceversa per Croce, se le cose individuali possono essere come tali solo intuite, la conoscenza storica è possibile solo artisticamente. Un concetto di qualcosa di individuale è una contraddizione in termini « e la storia, che vuole conoscere l'individuale, è di per ciò stesso 'arte', ovvero una serie di 'intuizioni' che si rimandano l'una all'altra »; la conoscenza storica è possibile solo come riproduzione delle intuizioni; « 'la storia è memoria' ed i giudizi, che ne producono il contenuto, non contengono alcun 'composto di concetti', come mero 'rivestimento delle impressioni di un'esperienza', ma sono soltanto 'espressioni' di in-

¹² *Ibid.*, pp. 103-4.

tuizioni». ¹³ Sociologia e positivismo vengono così da Croce perfettamente saldati e respinti come antistorici.

Max Weber risponde a Croce esattamente mostrando la possibilità di una 'logica' della conoscenza *storica*, che assuma quindi la possibilità della formulazione dei concetti di relazione. Ma questo non significa che al realismo intuizionistico viene sostituito e contrapposto specularmente il concettualismo. In tal modo si riproporrebbe lo stesso errore « naturalistico » di Croce, cioè la credenza in una cosa in sé *per natura*, di cui si tratta di determinare la forma di conoscenza che *univocamente* gli corrisponda, e, di conseguenza, l'assunzione altrettanto univoca dei significati dell'intuizione e dei concetti. La via da seguire per Weber non è *ontologica*, in base al presupposto dell'inerenza *necessaria* tra pensiero e essere, ma *logica*, ossia kantianamente volta a esaminare tutte le *possibili* forme di rapporto con 'la cosa' che 'si dice in più modi' — e questi, a differenza che nella logica classica, trovano momenti di unificazione solo entro precisi limiti.

Mi sembra infatti che il punto decisivo della critica weberiana a Croce e, fatte le debite differenze, anche alla scuola storica, riposi su questo tacito presupposto: l'opposizione crociana al positivismo non ne intacca, anzi ne conserva due premesse fondamentali: 1) una metafisica assoluta che trova le condizioni di intelligibilità della cosa nei caratteri che essa ha in sé. La differenza sta solo nel determinare in *che cosa* consista questa realtà assoluta, quale ne sia il tratto caratterizzante: per Croce esso è storico-ideale, per il positivismo razionale-materiale. Razionalità e realtà coincidono in tutti e due i casi, solo che esse vengono determinate rispettivamente in modo idealistico o materialistico. 2) Il principio di univocità: vi è un solo giudizio per eccellenza che emana dalla cosa in sé e in virtù del quale, viceversa, essa si mostra — ecco il circolo pensiero-essere. La differenza è che per Croce il giudizio per eccellenza è la memoria storico-intuitiva individualizzante, per il positivismo i concetti fisico-sociologici generalizzanti.

La doppia critica weberiana a questo storicismo e materialismo assoluti ha in comune il rifiuto della prova ontologica applicata alla storia. A partire da tale rifiuto Weber può rivendicare

¹³ *Ibid.*, p. 104.

anche alla conoscenza storica l'uso dei concetti di relazione, senza che questo significhi negare la storicità della cosa conosciuta. Nessun giudizio è possibile solo intuitivamente senza astrazione: il problema è invece quello di esaminare le condizioni di funzionamento di quest'ultima entro il campo della conoscenza dell'individuale.

Il primo errore « naturalistico » di Croce consiste nel ritenere che sono veramente concetti solo quelli di relazione, dal che dovrebbe coerentemente dedursi che sono concetti di relazione solo quelli di assoluta precisione esprimibili in equazioni di causalità, come nella fisica, essendo anche i concetti che si riferiscono alla vita quotidiana inficiati da intuizione quanto un qualunque concetto di cosa. Ma neanche la fisica lavora con tali concetti di assoluta relazione. Il secondo errore è collegato al precedente: all'univocità con cui Croce intende il concetto, corrisponde altrettanta univocità nell'intendere l'intuizione. Ma l'evidenza intuitiva, ad esempio, delle proposizioni matematiche è diversa dall'intuibilità di esperienze sensibili interne o esterne (qui Weber si rifà espressamente alla distinzione di Husserl); così sono diversi la « cosa » di Croce o l'« Io » di Lipps a seconda che vengano impiegati nella scienza empirica o che costituiscano il principio emozionale unificante del complesso di elementi vissuti nella coscienza. « Quando la scienza empirica tratta una molteplicità data come una 'cosa' e quindi come un' 'unità' — ad esempio la 'personalità' di un uomo storicamente concreto — questo oggetto è sempre e soltanto 'relativamente determinato', vale a dire è una costruzione concettuale contenente in sé sempre e senza eccezioni degli aspetti che sono 'intuiti' empiricamente — ed è di conseguenza parimenti una costruzione artificiale la cui 'unità' è determinata dalla scelta di ciò che è 'essenziale' in riferimento agli scopi della ricerca, cioè un prodotto del pensiero che ha solo una relazione 'funzionale' con il 'dato': un 'concetto', sempre che questa espressione non venga ristretta artificialmente per denotare unicamente una parte di quella formazione concettuale che è articolata in un linguaggio ed è prodotta dalla trasformazione concettuale di ciò che è empiricamente dato ».¹⁴

Questo passaggio mi sembra importante in quanto mostra lo

¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

spostamento di terreno dalla fondazione metafisica delle scienze della cultura al problema della loro costituzione logica, in base al 'riferimento a valore', per cui dall'«infinità priva di senso» dell'accadere universale vengono selezionati quegli elementi che acquistano rilevanza rispetto ai problemi e agli interessi dell'interprete. Ciò non significa che tale selezione implichi giudizio di valore nel merito degli elementi prescelti, ma solo la loro rilevanza ai fini della chiarificazione dell'orizzonte che guida l'interesse specifico dell'interprete a quella determinata sezione finita dell'accadere universale. Questa può, nelle concatenazioni causali che a questo punto si innescano e che devono essere operate secondo procedimenti oggettivamente formulabili, contraddire o confermare le scelte valutanti dello scienziato che hanno ispirato quella data posizione del problema: ma in tutti e due i casi sono egualmente rilevanti, ed è questo che fonda la legittimità logica dell'operazione di selezione.

Su questo punto c'è differenza tra l'epistemologia weberiana e quella di Heinrich Rickert e, credo, di tutta la linea ispirata al kantismo. Di Kant Weber condivide, abbiamo detto, il rifiuto della prova ontologica a vantaggio di quella logica delle condizioni di validità del conoscere; del neokantismo la ricerca di tali condizioni nel 'riferimento a valore' dalla ristretta portata logico-formale. L'introduzione del concetto di 'valore' nella discussione sull'oggettività della conoscenza costituiva un necessario aggiornamento della critica kantiana che, dal campo della conoscenza naturale, si spostava a quello della conoscenza storica. In quest'ultima, essendo in causa l'agire umano, si ha a che fare con la capacità e la volontà «di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso»,¹⁵ il che costituisce la «cultura». Tale conferimento di senso implica che gli uomini esprimano di volta in volta delle valutazioni. È di queste che si occupano le scienze della cultura, per le quali un fenomeno è storicamente rilevante se riferito a «idee di valore». Ma questo è un presupposto puramente logico-formale, ossia non comporta un giudizio *nel merito* di tali idee. I contenuti di valore non derivano da un soggetto trascendentale, fonte di incondizionata validità, in base a cui, in modo univer-

¹⁵ IDEM, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale (1904)*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi (Torino, 1958), p. 96.

salmente riconosciuto, una sezione finita dell'accadere storico acquista rilevanza culturale e diviene oggetto di scienza. Ciò significherebbe ricondurre la validità oggettiva dei concetti a un ideale normativo preso in sé, dove si confondono essere e dover essere, come nelle metafisiche della storia o della società. I contenuti di valore sono posti di volta in volta dal singolo che li decide e li recide dagli infiniti possibili. Le scienze della cultura sono dunque scienze *delle* valutazioni (genitivo oggettivo) e non scienze valutanti. Loro presupposto è *il fatto che* siano in gioco valutazioni, ma non *quali* esse siano, altrimenti verrebbe meno proprio il presupposto antiontologico, secondo cui il pensiero non ha per oggetto le qualità in quanto inerenti all'unica sostanza. Ciò che la valutazione decide ai fini dell'oggettività del conoscere è solo il *campo* entro cui i fenomeni acquistano rilevanza. L'oggettività delle scienze della cultura è allora conseguita su un terreno diverso, quello delle *procedure* con cui viene operata la selezione in base al riferimento a valore. Essa riguarda la correttezza della scelta dei mezzi impiegati a tale scopo, pertanto i concetti scientifici sono concetti «rispondenti allo scopo». Le valutazioni fanno parte di un orizzonte che è fuori dalle capacità di *verifica tecnica* propria delle procedure scientifiche, ma tuttavia costituiscono il necessario presupposto extra-scientifico per la costruzione dell'oggetto di conoscenza. Se dunque l'unica condizione di 'universalità', in altri termini, l'ambito di validità dei concetti è dato dalla loro funzionalità all'operazione di abbreviazione dall'«infinità priva di senso», in modo da renderla intersoggettivamente comprensibile e verificabile, è chiaro che essi possono soltanto accentuare unilateralmente *un* aspetto dell'accadere preso in esame: pertanto essi non hanno valore di realtà, non traggono dalla diretta inerenza a quest'ultima la loro legittimazione. Viceversa, essi posseggono inevitabilmente un carattere 'artificiale', costruttivo, ma proprio nella consapevolezza di tale artificialità, dunque di tale distanza dal mondo della vita, dunque dei limiti della loro validità, hanno come obiettivo niente altro che lo stesso mondo della vita come lotta inconciliabile tra molteplici sensi possibili.

E così il carattere strumentale dei concetti rende la scienza partecipe del «destino di un'epoca di cultura che ha mangiato all'albero della conoscenza», cioè «di sapere che noi non possiamo cogliere il *s e n s o* del divenire cosmico in base al risul-

tato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, e che di conseguenza le 'intuizioni del mondo' non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, mentre gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera piú potente, si sono formati in tutte le età solo nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri». ¹⁶ È questo un aspetto di quel processo di « disincanto del mondo », che piú tardi sarà il tema centrale, anzi l'esito delle ricerche weberiane, dove tende a restringersi lo spazio della razionalità conforme a valore, ancorata a un presupposto sostanziale, tendente a avvicinare razionale e reale; mentre invece acquista rilevanza la razionalità conforme allo scopo, la quale è 'razionale' non perché inerisce alla 'realtà' (materiale, psicologica ecc.), a una 'sostanza', ma perché ha un carattere strumentale, ossia si giustifica solo in quanto risponde allo scopo, *qualunque esso sia*. La consistenza dello scopo esula dall'ambito oggettivo di tale razionalità. Essa trova la sua piú vistosa applicazione nel concetto moderno di « calcolo del capitale », ossia calcolo sistematico, « conforme allo scopo », dei mezzi ottimali, dunque artificialmente costruiti a mo' di ipotesi operativa, di incremento, in regime di concorrenza tra parti formalmente uguali. Di questo destino tecnico fa parte anche il lavoro scientifico, consistente nella costruzione artificiale di ipotesi ottimali, formalmente rispondenti allo scopo qualunque sia il contenuto di esso. Su questo aspetto artificiale-strumentale dei concetti scientifici, in connessione al problema della razionalità formale, si è concentrato gran parte del dibattito sull'opera di Weber. Anche in Italia fin dalle prime recezioni venne formulata, proprio relativamente a tale aspetto, l'accusa di formalismo sociologico. È un'obiezione di Delio Cantimori, in quanto da questa problematica veniva toccato in modo diretto il marxismo, e per di piú un marxismo, come quello cantimoriano, non estraneo a suggestioni neoidealistiche.

Ci siamo alquanto allontanati dall'esame delle specifiche risposte a Croce per mostrare la portata che, nelle successive ricerche di Weber, avrebbe assunto quel riferimento al carattere artificiale delle costruzioni concettuali, operate in base alla scelta di ciò che è 'essenziale' (notare lo spostamento weberiano

¹⁶ *Ibid.*, pp. 64-65.

dalla nozione di 'essenza' a quella di 'valore') in riferimento agli scopi della ricerca. Grazie a queste premesse Weber potrà aprirsi la strada a una sociologia che non nega la dimensione storica, come Croce riteneva.

Torniamo pertanto alla confutazione del terzo « errore naturalistico ». Esso consiste nel ritenere che un'esperienza passata propria o altrui sia comprensibile solo mediante l'intuizione, ossia la sua riproduzione nell'esperienza presente. Ma in questo caso noi non abbiamo un pensare *sull'*esperienza vissuta in questione, bensì « un'altra 'esperienza' dell' 'esperienza vissuta' precedente o meglio, poiché questo è impossibile, una nuova 'esperienza vissuta' cui 'si accompagna' il 'sentimento' [...] di aver già 'esperimentato' 'tutto questo' ('tutto questo' essendo una parte di ciò che è dato all' 'esperienza' in corso e che resta indeterminato) ». ¹⁷ Nessun giudizio, ossia nessuna imputazione di qualcosa a qualche altra, può esser dato dalla riproposizione di un'intuizione, poiché questa, essendo una nuova esperienza vissuta, inevitabilmente mette in gioco il confronto, la relazione con l'esperienza precedente, e così siamo necessariamente nel dominio dell'astrazione, dunque dei concetti di relazione che si costruiscono comparativamente. « Anche il piú semplice 'giudizio d'esistenza' ('Pietro va a spasso', per fare l'esempio di Croce), finché vuole essere un 'giudizio' e in quanto tale garantirsi una 'validità' — poiché questa è l'unica questione rilevante — presuppone delle operazioni logiche che non contengono in sé tanto un 'composto' quanto il costante impiego di concetti generali e pertanto l'astrazione ed il confronto ». ¹⁸ Non posso qui discutere piú da vicino questo aspetto della critica a Croce, in quanto dovremmo prendere in considerazione il quadro di riferimento piú generale entro cui Weber in questo saggio discute la nozione di « esperienza vissuta », e che include l'obbligato confronto con l'opera della scuola diltheyana. Qui mi interessava piuttosto sottolineare la distanza di Weber da ogni metafisica della storia e della società: in questo orizzonte egli potrà impostare contestualmente il discorso su disincanto del mondo e politeismo dei valori, e quello sulla possibilità e ruolo delle scienze sociali. Sotto questo profilo mi sembrano rilevanti alcune osser-

¹⁷ *IDEM*, *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, cit., pp. 105-106.

¹⁸ *Ibid.*, p. 106.

vazioni sulle tesi di Karl Vossler, studioso del « linguaggio come creazione e sviluppo », e di nuovo siamo di fronte a due concetti chiave per la discussione sulla storia: il linguaggio ne è stato, nella riflessione tedesca dal '700 in poi, una via d'accesso di primo piano; la nozione di sviluppo è la discriminante in base a cui vengono svolte le critiche weberiane alla « scuola storica ».

Weber rileva la stretta dipendenza di Vossler dalla terminologia e dall'orizzonte concettuale di Croce (Vossler era stato l'intermediario nello scambio di lavori tra Weber e Croce).¹⁹ Da Vossler Weber recepisce i motivi 'storicistici' della critica al positivismo: egli ha il merito di avere rilevato, contro il positivismo, che il linguaggio non è soltanto spiegabile sulla base della sua fisiologia, della psicologia e delle leggi fonetiche, ma entrano inevitabilmente in gioco anche i valori, le norme extrafonetiche e extrafonetiche, che condizionano in modo rilevante le creazioni letterarie. La comprensione di tali norme, la loro esperienza vissuta dal creatore del prodotto letterario o dell'espressione linguistica, sono presupposti indispensabili « per l'interpretazione causale del processo e del condizionamento della creatività spirituale ».²⁰ Ma ecco il punto di differenza: « Bisogna però tener bene presente che in quest'ultimo caso, in cui essi sono mezzi di conoscenza causale e non già criteri di valore, vengono presi in considerazione, dal punto di vista logico, non in quanto 'norme' ma piuttosto nella loro pura fatticità, in quanto 'possibili' contenuti empirici di un divenire 'psichico' — non diversamente, in linea di principio, del vaneggiamento di un paralitico ».²¹ Invece qui vi è, analogamente che in Croce, una confusione tra il piano empirico e quello normativo. Il momento del valore, preso nel suo contenuto di norma, diviene assolutamente prioritario rispetto alla considerazione empirica degli altri fattori causali che giocano un ruolo subordinato. La prima condizione di validità di un determinato fenomeno storico, assunto a oggetto di conoscenza è data — ecco Croce — dalla conformità alla norma di cui la forma, in questo caso del prodotto artistico, è espressione.

¹⁹ Si veda in proposito la documentazione fornita da F. TESSITORE, *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche* (Napoli, 1979), pp. 288-89.

²⁰ M. WEBER, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura (1906)*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 205.

²¹ *Ibid.*

Tale conformità alla norma costituisce la libertà dello spirito, principio metafisico del processo storico, considerato in sé, come internamente fornito di senso. Ma allora abbiamo qui, come e più che nella scuola storica, la riproposizione della storia come sviluppo organico che si muove in base a un senso oggettivamente presente in esso e che vale normativamente per tutti: è la tesi, dopo Nietzsche insostenibile, per cui il mondo, in generale, di per sé preso abbia un senso, mentre invece quest'ultimo è solo risultato di una abbreviazione prospettica dei singoli uomini. Questa situazione, ineludibile dopo la diagnosi di Nietzsche, Weber condivide traendone tutte le conseguenze per la conoscenza storica. Scuola storica e idealismo avevano fatto ricorso al concetto di sviluppo per poter rivendicare e meglio fondare la storicità dell'esistenza umana. Max Weber risponde ponendosi sul loro stesso terreno: ciò che della scuola storica respinge non è la giusta intuizione della storicità dell'esistenza, ma piuttosto quell'idea di sviluppo organico, di derivazione hegeliana, che finisce col bloccare proprio tale storicità. La via per giungervi è, viceversa, proprio l'accantonamento del concetto di sviluppo oggettivamente provvisto di senso, dislocando tale conferimento del senso, nella vita, sulle molteplici valutazioni possibili, nella scienza, sul non valutante riferimento a valore che ne costituisce il campo di oggettività. La conseguenza di questo destino, il venir meno della categoria di sviluppo organico in sé, è l'inevitabile divaricazione tra essere e norma. La 'conformità alla norma' di Croce è esattamente l'opposto del 'riferimento logico a valore' di Weber proprio grazie alla discriminante del concetto di sviluppo. Come per la scuola storica, anche per Croce ne è il tacito presupposto: se l'essenza dello sviluppo dello spirito è data dal principio della libertà, allora la norma ideale diviene l'unico criterio di spiegazione e interpretazione dei fenomeni umani. Ma così quella che dovrebbe essere solo una valutazione tra le tante, viene data metafisicamente per situazione di fatto. Distinguendo invece essere e norma, nella consapevolezza che l'accadere non è di per sé fornito di senso, noi abbiamo la possibilità di mettere in conto tutta la molteplicità di fattori causali che si intrecciano determinando sezioni dell'agire umano.

Weber può così assimilare dalla scuola storica e dall'idealismo l'attenzione ai fattori ideali, accessibili alla comprensione interpretativa, come carattere specifico della storicità in gioco nel-

l'agire umano. Ma questo momento non è da considerarsi come un principio metafisico, che sarebbe alla base di un'interpretazione causale univoca, bensì *uno* dei fattori causali accanto a altri di carattere materiale.

Viceversa Weber può assimilare dal positivismo, certo anche attraverso la mediazione del dibattito neokantiano sulla funzione della causalità nelle scienze della cultura, l'attenzione alla spiegazione causale in tutta l'importanza decisiva che essa ha per mettere in luce l'incidenza dei fattori materiali sull'agire umano. Ciò che al positivismo contesta non è di avere colto tale aspetto, ma di averlo assimilato a uno schema metafisico che stabilisce nella causa materiale un principio univoco di senso iscritto in uno sviluppo cosmico dato in sé. È questo schema metafisico, non la spiegazione causale dei fattori materiali nella loro importanza, a mettere in ombra la storicità. Al contrario, l'uso della spiegazione causale e la considerazione delle cause materiali giocano una parte determinante nel mettere in luce la dimensione storica dell'esistenza, a patto che la nozione di causalità venga sganciata da quelle premesse metafisiche e profondamente trasformata in causalità condizionale. Analogo discorso si può fare per la formulazione dei concetti generali, cari al positivismo e di cui in gran parte fa uso la sociologia: questi, dunque anche la sociologia, non sono affatto antistorici, lo divengono nella *metafisica* del positivismo. Le leggi sono uno strumento ausiliario della spiegazione e comprensione nelle scienze storico-sociali; i tipi generali dell'agire sociale, obiettivo di una sociologia che rivendica piena legittimità e autonomia disciplinare, in quanto « nutriti di materiale storico » (W. J. Mommsen), in quanto consapevoli che non hanno di per sé valore di realtà, ma di ipotesi ottimali che formulano *probabili* tendenze di sviluppo, in quanto volti a mostrare eccezioni e non conformità al modello, in quanto *interpretano* l'atteggiamento degli individui in una determinata « formazione sociale » in base al senso che essi conferiscono al loro agire, sono in grado di fornire una « prestazione aggiuntiva » rispetto a qualsiasi scienza naturale che può *spiegare*, ad es., la *funzione* delle cellule in un organismo in base alle leggi del suo sviluppo, ma non *comprenderne l'atteggiamento*, come fa la scienza sociale a proposito degli individui umani.

Ora proprio questa « prestazione aggiuntiva », consistente nella comprensione dell'agire sociale in base al senso che gli

individui interessati gli conferiscono, il che equivale a dire mettere in luce la dimensione storica dell'esistenza umana, costituisce, per Weber, « l'elemento specifico della conoscenza sociologica ». ²² Se la causalità viene liberata da questi presupposti metafisici, allora anche valori, norme, ideali, non entrano in conflitto con la spiegazione causale come ritenevano, da sponde opposte, scuola storica e positivismo, ma costituiscono un momento di integrazione e precisazione della rete praticamente infinita delle condizioni possibili in base a cui sezioni dell'accadere acquistano senso e come tali divengono accessibili alla conoscenza storico-sociale.

Positivismo, scuola storica e idealismo, nella loro opposizione conservano il tratto comune di non fare sul serio i conti con il « disincanto del mondo »: così il positivismo crede ancora che l'accadere cosmico abbia in generale un senso e di conseguenza vi costruisce sopra una metafisica fondata sulla preminenza della causa materiale; questa determina l'impianto monocausale del tipo di conoscenza che ne deriva. Tutto ciò è veramente paradossale per il positivismo, poiché proprio la fisica moderna, che questi vuole assumere a modello, e i concetti di causalità e di legge da essa elaborati, hanno costituito per Weber uno dei fattori determinanti per il processo di disincanto del mondo. Anche il positivismo viene così da Weber affrontato e messo alla prova proprio sul suo terreno, cioè il progetto, coltivato da Comte, di liberare l'uomo e le scienze umane dalla tutela dei presupposti teologici e metafisici, così come la fisica aveva fatto con il mondo naturale. Ma, riproponendo in forma secolarizzata una metafisica della società a sfondo positivo e dominata solo da una causa, quella materiale, esso manca proprio il senso più profondamente antimetafisico della fisica moderna, consapevole, come ha visto Kant, dei limiti di operatività dei suoi concetti, e perciò veramente disincantata. « Accanto a questa scoperta dello spirito greco si presenta ora il secondo grande strumento del lavoro scientifico, l'esperimento razionale, frutto del Rinascimento, come mezzo per l'esperienza rigorosamente controllata, senza del quale sarebbe impossibile la scienza sperimentale moderna. Anche precedentemente era stato adottato il metodo sperimentale [...]. Ma l'esperimento innalzato a principio della ricerca come tale è un

²² IDEM, *Economia e società*, a cura di P. Rossi (Milano, 1961), vol. I, p. 14.

prodotto del Rinascimento». ²³ Esso passò dall'arte (Leonardo e i clavicembali sperimentali dei grandi sperimentatori di musica del sec. XIII) alla scienza « soprattutto per opera di Galilei, e nella teoria, per opera di Bacone ». ²⁴ Certo dalla scienza sperimentale ci si attendeva allora qualcosa di più che un semplice sapere in una dimensione particolare della realtà « Per gli sperimentatori nel campo dell'arte, come Leonardo e gli innovatori nella musica, significava il mezzo per giungere alla vera arte, ciò che per loro equivaleva alla vera *natura* [...]. Se rammenterete il detto di Swammerdam: 'Io vi do qui la prova della provvidenza di Dio nell'anatomia d'un pidocchio', capirete ciò che l'attività scientifica, sotto l'influsso (indiretto) del protestantesimo e del puritanesimo, considerasse allora come proprio compito: la via per giungere a Dio [...] E oggi? Chi ancor oggi — tranne alcuni grandi fanciulli, quali è dato incontrare proprio nel campo delle scienze naturali — crede che le nozioni dell'astronomia o della biologia o della fisica o della chimica possano insegnarci qualcosa intorno al significato del mondo, o anche soltanto intorno al modo in cui si possano trovare gli indizi di un simile 'significato', se pur ve n'è uno? Quelle nozioni son semmai più adatte a soffocare in germe la fede che vi sia qualcosa di simile a un siffatto 'significato' del mondo ». ²⁵

Le scienze della natura non sono allora in contraddizione col postulato della storicità dell'esistenza umana, anzi per la loro parte contribuiscono a metterlo meglio in luce, se è vero che presupposti di un'autentica storicità sono proprio il venir meno della pretesa che l'accadere universale abbia di per sé stesso un significato oggettivamente riposto in uno sviluppo, e l'ammissione che 'storia' vuol dire possibilità di molteplici significati dell'agire umano, demandati alla decisione del singolo.

Mi sembra pertanto che l'atteggiamento di Weber verso le scienze della natura, da cui consegue la sua critica al positivismo, possa trovare un imprevisto accostamento a quello che, due secoli prima, era stato proprio di Giambattista Vico. La critica di Vico non era diretta contro il procedimento di Galilei, volto a ricercare connessioni causali esprimibili in leggi solo relativa-

²³ IDEM, *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., pp. 22-23.

²⁴ *Ibid.*, p. 23.

²⁵ *Ibid.*, pp. 23-24.

mente a quell'aspetto della natura che è accessibile all'uomo, quello delle cause esterne, che egli può accertare e controllare, e perciò conoscere: entro questi limiti di validità si può cogliere il carattere profondamente umano dell'impresa scientifica. Anzi, tale atteggiamento è fatto proprio da una scienza ancor più umana, la filologia volta all'accertamento del vero entro un ambito di fenomeni che sono direttamente opera dell'uomo. Ciò contro cui Vico polemizza è la pretesa delle metafisiche razionaliste della natura di trasporre il sapere ricavato dall'osservazione sperimentale, dunque dell'opera legittima dell'uomo, in un criterio di spiegazione della natura quale è in sé, che è opera divina. L'uomo crea così una divinità a propria immagine e somiglianza, che è solo la proiezione della sua opera terrena, valida entro limiti terreni; cade cioè nella tentazione del serpente biblico di essere simile a Dio. Nella natura invece l'uomo può accertare il vero, ma non inverare il certo: ciò può farlo Dio, perché egli è anche l'artefice della natura nel suo insieme, e perciò può anche conoscere 'come l'ha fatta', dunque gli interni principi ultimi. Una scienza che voglia compiere tale impresa non è più scienza, poiché perde il suo carattere umano, valido solo entro certi limiti, ma diviene fede — il che è legittimo — oppure metafisica o teologia, arbitrarie non in quanto tali, bensì in quanto « vogliono presentarsi come scienza », parafrasando Kant. È questo lo spirito più profondo dell'impresa galileiana che Vico mostra di avere perfettamente assimilato.

Viceversa, è nella conoscenza del mondo storico che l'uomo può giungere alle cause interne dell'accadere, perché tale mondo è opera sua, e se vi è in esso un'opera della Provvidenza, questa lo interpella e lo chiama in gioco in prima persona, per cui di tale mondo storico egli risponde direttamente. Allora in questo campo l'inveramento del certo è umanamente legittimo, anzi è l'impresa più profondamente umana, è la « prestazione aggiuntiva », per parafrasare Weber, che la conoscenza del mondo storico fornisce rispetto a quella del mondo naturale.

Riprenderò questo spunto più avanti; volevo qui aggiungere che lo schema descrittivo 'disincanto del mondo come passaggio dalla magia alla scienza' — « la coscienza o la fede che basta soltanto *volere*, per *potere* ogni cosa, in linea di principio, può essere dominata con la *ragione* [...]. Non occorre più ricorrere alla magia per dominare e ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio

per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici »²⁶ — è proprio anche delle sociologie di diretta o indiretta ispirazione positivista. Solo che queste ne fanno uno schema di sviluppo monocausale, preso in sé, e che quindi si impone normativamente per tutti. Per Weber l'assunzione di uno schema di interazione tra molteplici fattori causali, volta a individuare la specificità di ogni *possibile* formazione o linea di sviluppo storica, fa sì che tale processo possa essere individuato come *una* delle possibili tendenze dell'accadere universale, come un evento del tutto specifico al mondo europeo moderno, determinatosi per cause e accidentalità altrettanto specifiche, e non in forza di uno spirito del mondo o di una necessità naturale. Così isolato, il fenomeno diviene veramente oggetto di scienza, risultato dell'accertamento del vero e dell'inveramento del certo, ricondotto a un ambito umanamente controllabile, cioè entro il dominio della ragione partecipe del disincanto del mondo, nei termini descritti dalla pagina weberiana suddetta.

E di conseguenza risulta possibile vedere anche il processo di espansione della razionalità burocratica, della « gabbia d'acciaio » famosa, come un fenomeno riconducibile a cause specifiche, senza assumere verso di esso opposti ma paradossalmente convergenti atteggiamenti « magici » di rifiuto irrazionale oppure di apologia tecnocratica, atteggiamenti ugualmente derivanti non dall'attitudine storico-scientifica, bensì da timore e tremore di fronte al 'mostro' della tecnica. Certo, nessuna scienza ci dà normativamente la ricetta per 'uscire' dalla « gabbia d'acciaio », ma, attraverso lo studio dei fattori storici specifici che hanno contribuito a costituirlo, ci offre la possibilità umanissima di porla disincantatamente a distanza, calcolarne le conseguenze e anche prevedere, senza però valutarla, l'inevitabile necessità di sottoporsi a essa in tutto o in parte: la sociologia weberiana è in questo senso critica perché profondamente storica, e storica perché fa veramente i conti con l'assenza di ogni significato del mondo in generale, condizione a che tale mondo sia aperto a infinite possibilità di significati.

Scuola storica e idealismo, dal canto loro, non colgono le potenzialità disincantanti, e perciò stesso profondamente storiche, dell'uso, nelle scienze storico-sociali, di concetti di causa

²⁶ *Ibid.*, p. 20.

emancipati dal legame a un impianto metafisico naturalistico e combinati con la nozione di 'possibilità', costitutiva del mondo storico; e questo perché essi leggono in fondo il concetto di causa attribuendogli le stesse valenze metafisiche del positivismo, solo che quest'ultimo lo accetta mentre essi, per opposte ragioni, lo respingono. Viceversa il positivismo è chiuso alla nozione di storicità dell'esistenza, proprio perché attribuisce a quest'ultima le stesse valenze che, con opposti intenti, vi attribuisce la scuola storica, e cioè come mettente capo a un concetto di sviluppo organico metafisico-teologico che proprio tale storicità contraddice. Ma esso non si accorge che, in nome del rifiuto di ogni presupposto metafisico-teologico, condizione di possibilità per fondare le scienze sociali, ripropone, da sponde opposte, lo stesso schema solo con contenuti diversi.

Max Weber può prendere le distanze da entrambe le direzioni, superarle, portandone a compimento, dopo averne assimilato, come avviene in ogni superamento effettivo, le esigenze più autentiche: la salvaguardia della storicità dell'esistenza umana e dell'attitudine razionale, proveniente innanzitutto dall'opera disincantante delle scienze della natura. Queste due dimensioni, razionalità e storicità, costituiscono l'« essenza » del mondo moderno, in cui hanno comune radice. Combinandole secondo moduli radicalmente opposti a ogni metafisica della storia, Weber porta, a modo suo, a compimento tale essenza. So bene che questo termine non sarebbe risultato congeniale a Weber e che egli, fedele alla sua vocazione di 'specialista' che esercita costante ascesi contro ogni tentazione di trasporre i risultati delle sue ricerche particolari in campi che esulano dai loro limiti di validità, non avrebbe condiviso questo allargamento del discorso. Ma noi dobbiamo cogliere la portata più generale di ogni vera 'svolta' che si produce nel campo delle singole scienze. L'assimilazione della nozione di 'causalità', che fa pensare a una relazione *necessaria*, e la sua trasformazione alla luce della nozione di 'possibilità', che fa pensare alla struttura dell'esistenza umana, non costituiscono una semplice innovazione metodologica, che mette capo alla elaborazione dello strumento euristico « possibilità oggettiva »; esse hanno a mio avviso implicazioni molto più ampie per una riflessione, oserei dire, 'metafisica', non solo sulla storia, ma sul concetto stesso di « mondo ». Gli stessi più recenti sviluppi nei procedimenti delle scienze della natura mettono in conto anche la

dimensione della 'possibilità', e questo ci porta oltre l'opposizione, storicamente condizionata, tipica del dibattito epistemologico alla svolta tra i secc. XIX e XX, tra scienze della natura e scienze dello spirito. A Weber dobbiamo, nel campo delle scienze umane, un passo, forse da lui non previsto e a cui probabilmente non era neanche interessato, in tale direzione. Nelle analisi che va a svolgere sul campo, dall'*Etica protestante*, alla *Sociologia della religione*, a *Economia e società*, egli ha il merito di aver chiamato in causa, a pari titolo, il cielo dei fattori ideali e la terra di quelli materiali, senso e non senso, possibile e necessario, mostrando, come dice « l'uomo folle » nietzscheano annunciando la morte di Dio, che « non vi è più un alto e un basso », ma solo quel gioco tragico della ruota del mondo, in cui l'uomo è mescolato e a cui è oltreumanamente aperto.

Una risposta complessiva a questi problemi posti dalla sociologia weberiana da parte della filosofia neoidealista della storia, è stata fornita in Italia da Carlo Antoni. Nel suo studio, *Dallo storicismo alla sociologia*, « il processo che vi è esaminato è quello del trapasso o caduta del pensiero tedesco dai problemi posti dallo storicismo nel sociologismo 'tipologico' ». ²⁷ Questo modo di impostare l'analisi è coerente con l'identificazione idealistica tra positivismo e sociologia, cui viene preclusa una adeguata comprensione della storia, rivendicata invece al movimento dialettico del pensiero, complessivamente fornito di senso, vero centro della dinamica storica.

Le distanze che Antoni prende da Weber e le obiezioni che formula contro di lui si accompagnano a una corretta individuazione dei punti chiave del procedimento weberiano, mostrando come esso nasca proprio dal rifiuto del concetto di sviluppo, che invece dovrebbe essere centrale nella dialettica storica.

La posizione presa di fronte a tale concetto si conferma essere così il punto decisivo. Ora per Antoni un suo rifiuto significa rinuncia alla filosofia e di conseguenza a un autentico conoscere storico. « Questa sociologia è la forma più coerente di storiografia d'un'epoca che ha cessato di credere nella storia ed ha relegato le idee di sviluppo, svolgimento, progresso tra i miti dell'ottimismo. Il Weber confina infatti siffatti 'sensi' della storia nel regno non

²⁷ C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. VII.

scientifico dei 'giudizi di valore'. La storiografia deve allora ridursi a una galleria di ritratti, di 'tipi' di civiltà ». ²⁸

Se e come l'abbandono del concetto di sviluppo garantisca, anziché negare, la storicità della conoscenza, e non solo di essa, è quanto stiamo ora discutendo. Ma a me sembra che il tipo di obiezioni sollevate da Antoni confermi come i risultati sostanziali e metodologici delle ricerche weberiane, certamente « empiriche » e non « filosofiche » (nella misura in cui « filosofia » implica una presa di posizione valutante), non siano una « caduta » dai problemi storico-filosofici, bensì costringano la stessa riflessione teoretica a ripensare il problema del tempo alla luce della nozione di possibilità, che qui si accompagna al venir meno di quella di sviluppo.

III

Nella parte di *Dallo storicismo alla sociologia* dedicata a Max Weber, Antoni ne ricostruisce complessivamente i rapporti tra i risultati concreti delle ricerche storico-sociologiche, la riflessione sulle procedure metodiche adottate, dove è in primo piano la discussione sul « tipo ideale » e sulla legittimità o meno della sociologia a cogliere « la dialettica » del mondo storico, e infine il pensiero e l'attività politica di Weber, dunque l'aspetto valutante, che per Antoni costituisce il punto unificante di tutte le antinomie che ne percorrono l'opera, e perciò l'angolo visuale da cui egli imposta la sua lettura critica.

Per il nostro discorso interessa soffermarsi soprattutto sulla critica che Antoni svolge ai risultati e al metodo dell'*Etica protestante* e della *Sociologia della religione*.

Antoni prende le distanze dal metodo adoperato in questi studi cogliendone, come dicevo, correttamente i tratti caratterizzanti e discriminanti rispetto all'idealismo; ma dall'altro lato egli tende talvolta a forzare la frammentaria articolazione dell'analisi weberiana per ricondurla a un unico principio interpretativo e così costringerla a confrontarsi col procedimento che sugli stessi problemi deriva dall'assunzione di un orizzonte di filosofia idealista della storia.

²⁸ *Ibid.*, p. 171.

Egli riconosce il carattere empirico del metodo di Max Weber, da cui deriva una confutazione del marxismo affatto diversa da quella crociana: « In luogo d'una 'revisione' del materialismo storico si ha una confutazione empirica, per cui, invece di sboccare, come il Croce, in una filosofia dello spirito come metodologia della storiografia, il Weber ha preso la via della sociologia, come ermeneutica della storia ».²⁹ Il corretto riconoscimento del piano empirico e non di filosofia dello Spirito, su cui Weber si pone, consente a Antoni di non cadere nell'equivoco per cui l'*Etica protestante* sostituirebbe allo schema materialistico di dipendenza univoca delle idee religiose dalla struttura materiale il movimento inverso di dipendenza altrettanto univoca dei fattori economici da quelli ideali, ma di cogliere come questo metodo comporti l'analisi del reciproco condizionamento tra i due fattori.

È inoltre riconosciuto da Antoni che il saggio weberiano verte non sulle *origini* del capitalismo, ma sulle condizioni che hanno favorito o ostacolato la diffusione di una determinata mentalità, quella volta al calcolo razionale metodico del capitale in regime di lavoro libero, entro altrettanto determinate situazioni storiche. E ancor più sono riconosciute le conseguenze che una tale impostazione implica, cioè che, nell'analisi del ruolo dei fattori ideali in questo processo di diffusione della condotta capitalistica, assumono rilevanza non tanto il contenuto dommatico, normativo, delle idee, quanto piuttosto i loro effetti sull'agire sociale, sulla mentalità che esse contribuiscono a creare. Tutto ciò è conseguenza del procedimento valutativo, per cui la scienza non può esprimere valutazione sul merito delle norme di condotta sociale prese in esame, ma solo descrivere le condizioni interne e esterne della loro attuazione, altrimenti avremmo di nuovo quello schema monocausale, dove spiegazione e norma si confondono, e quella che è una singola legittima valutazione viene spacciata per scientifica, oggettiva, osservazione di tendenze storiche.

Ebbene, è proprio questa distinzione tra efficacia di fatto e contenuto normativo dei fattori ideali, che Antoni tende a contestare: « L'errore del Weber sta nel modo in cui ha mostrato come quel terribile dogma della Predestinazione, che Calvino, a

²⁹ *Ibid.*, p. 153.

differenza di Lutero, non ha esitato ad accettare fino in fondo, avesse potuto tradursi in una celebrazione dell'attività economica [...]. Manca un'analisi del pensiero del Calvino. Il dogma pertanto non è osservato in sé, bensì nella mentalità etica che ha contribuito a formare. Il problema non è collocato nel suo vero centro, nel pensiero, bensì fuori di esso, negli 'effetti psicologici' ».³⁰ Notare l'impostazione idealistica che vede nel pensiero il centro propulsore di tutto il processo, e dunque la distanza dalla posizione weberiana.

Secondo Antoni, proprio dall'analisi del contenuto dommatico dell'idea calvinista di Dio e della dottrina della predestinazione è invece possibile ricavare, per via puramente teoretica, le conseguenze etiche affini alla mentalità capitalistica. Come si vede, Antoni, assumendo coerentemente contro Weber il punto di vista idealistico, la derivazione della condotta economico-materiale da contenuti ideali, conferma indirettamente l'inesattezza della confutazione materialistica all'*Etica protestante*, secondo cui Weber non avrebbe tenuto in conto la rilevanza decisiva delle componenti materiali per la spiegazione e l'interpretazione del fenomeno in esame: è vero esattamente il contrario; la differenza col marxismo sta piuttosto nel tipo di fattori materiali che egli isola e nel modo in cui vengono collocati nel gioco dei reciproci condizionamenti.

Quale è allora per Antoni il punto critico del procedimento weberiano? Coerentemente allo sdoppiamento del piano empirico, degli effetti sull'agire sociale, da quello normativo, del contenuto dommatico di una dottrina, Weber sdoppia l'analisi del calvinismo nel merito del dogma della predestinazione e nelle conseguenze estremamente paradossali sulla condotta sociale cui dà luogo. Presa dal punto di vista dommatico, la dottrina della predestinazione avrebbe dovuto condurre a assumere un atteggiamento fatalistico, che è di ostacolo allo sviluppo di una condotta intramondana attiva, in senso economico-razionale. Ma considerata nei suoi effetti, nel modo in cui essa viene tradotta in concreto comportamento, si osserva un fenomeno esattamente opposto: il seguace della fede calvinista, non potendo fare affidamento sull'efficacia delle opere per conseguire la salvezza, cerca in queste solo la messa alla prova del suo stato di elezione, e

³⁰ *Ibid.*, p. 159.

quindi è spinto a vedere nella sua esistenza intramondana la conferma continua di tale stato. Di conseguenza deve organizzare la sua condotta nel mondo in un sistema razionale, pianificato, di opere, e dunque appare particolarmente predisposto a un modo di agire metodico: il lavoro in senso capitalistico, teso al calcolo razionale, sistematico, del profitto, si rivela così estremamente congeniale a questo tipo di etica intramondana, e perciò può essere assunto come strumento di comprova, di verifica dello stato di elezione. E allora, paradossalmente, la dottrina della predestinazione, che, coerentemente ai presupposti, avrebbe dovuto generare un'etica fatalistica, rivela, sul piano pratico, effetti del tutto imprevisi, traducendosi, grazie alla dottrina della comprova, in un atteggiamento razionalmente attivistico. « Lo 'spirito capitalistico', commenta Antoni, era insomma un paradossale scherzo del 'destino', cioè della logica che porta a conseguenze del tutto inattese e contrarie alle intenzioni, ed è in grado di trasformare un asceta, lettore assiduo dei Salmi, in un duro ed oculato uomo d'affari ».³¹

Antoni coglie quindi bene la corrispondenza tra l'asse analitico dell'*Etica protestante*, lo sdoppiamento predestinazione-comprova, e l'impianto delle prime ricerche metodologiche, dove la distinzione tra norma e spiegazione, valutazione e riferimento logico a valore, comporta lo sdoppiamento delle conseguenze logiche, a seconda che vengano direttamente e univocamente dedotte dal contenuto normativo dell'idea di valore in esame, o vengano rilevate empiricamente nei modi in cui gli interessati fanno *riferimento* a esse. Qui le conseguenze pratiche del contenuto di valore non sono più univoche, bensì devono tener conto di molteplici altri fattori causali che *di fatto* hanno determinato l'eventuale divaricazione da quanto ci si sarebbe *aspettato* deducendo direttamente l'effetto dalla causa, o che comunque hanno ostacolato la coerente, « normale » deduzione logico-normativa. Ma così è la stessa nozione di causalità applicata alla storia a essere trasformata: non vi è più causalità diretta, dove A determina in ultima istanza B, ma reciproca inferenza, dove lo stesso principio causale viene a sua volta condizionato dall'effetto.

Ciò non esclude che, in linea di massima, possa *anche* verificarsi un comportamento pratico derivato direttamente dal 'nor-

³¹ *Ibid.*, p. 154.

male' sviluppo delle premesse normative in questione: ma questa è una possibilità accanto ad altre, e anche in tal caso la domanda non verte sul loro contenuto normativo, bensì su quali fattori causali hanno favorito una siffatta 'normalità', e che cosa sarebbe accaduto ipotizzando in forma tipico-ideale un diverso esito nella reciproca interazione dei fattori causali in gioco e un diverso effetto della norma sul comportamento degli interessati. Ma tutto questo è appunto conseguenza dello spostamento piano normativo-piano empirico, e dell'oggetto dell'indagine storica su quest'ultimo: qui essa può conseguire la sua specifica oggettività.

Ma come Antoni tende a leggere questo sdoppiamento? « Qui sta l'essenziale, il dogma ha due 'conseguenze' » (giusta, a mio avviso, l'apposizione delle virgolette, giacché la causalità è trasformata da Weber, nell'indagine storica, in reciproco condizionamento), « una logica e cioè il fatalismo, e l'altra pratico-psicologica, cioè il bisogno del fedele di avere una 'conferma' della sua Elezione. Nell'urto riesce vittoriosa la seconda. Lo 'spirito del capitalismo' sarebbe la conseguenza pratico-psicologica del dogma della Predestinazione, in quanto, essendo negata all'individuo la possibilità di acquistare con le opere una garanzia per la propria salvezza, il calvinista sarebbe spinto a cercare nel lavoro e nel successo economico il segno del proprio *character indelebilis* di servo eletto dal Signore ».³²

Come nell'urto predestinazione-comprova nell'*Etica protestante*, così, in sede metodologica, secondo Antoni, nell'urto logico-psicologia esce vittoriosa la seconda.

Come si vede tutto il piano empirico, su cui è impostata l'analisi weberiana, è denotato da Antoni come « psicologia », e tutti i fattori causali in gioco nel fenomeno in esame vengono univocamente ridotti al fattore psicologico. Vedremo più avanti con quanta legittimità possa essere operata questa riduzione, in quanto Weber stesso ha nettamente precisato le distanze tra il terreno logico, su cui può e deve porsi proprio l'analisi empirica, e il punto di vista psicologico, che farebbe ricadere negli errori naturalistici di cui abbiamo precedentemente parlato. Ma è chiaro che, per Antoni, leggere in termini pratico-psicologici il piano su cui è spostata l'analisi weberiana, e, conseguentemente, contestarne la pretesa ad assumere effettiva validità logica, è fun-

³² *Ibid.*, p. 156.

zionale all'idea che egli ha di quest'ultima: per lui logica è, hegelianamente, la grande dialettica dello Spirito che si svolge nel e per il raggiungimento dell'identità razionale-reale, conferendo così al mondo storico determinatezza e, al tempo stesso, universale intelligibilità. Tale determinatezza logica e ontologica non può esser fornita da una conoscenza che abbia a oggetto il « piano empirico », che è 'indeterminato' in quanto non ancora inverato dal movimento dialettico, e pertanto non può di per sé aspirare alla 'logica' nel pieno senso del termine. Esso è 'psicologia' e non ancora 'Spirito', dove la determinatezza storica assume universale validità, dunque diviene « logica ». Viceversa per Weber, sulla scia della distinzione kantiana tra momento psicologico e momento trascendentale, che ha per obiettivo proprio una *scienza* dell'esperienza, è possibile costruire concetti dotati di validità logica, dunque universale, che abbiano per oggetto e orizzonte di possibilità il piano empirico, senza per questo cadere nello psicologismo. Ciò si può conseguire spostando la domanda circa le condizioni di validità logica sul terreno delle procedure, ossia del riferimento a valore, dell'imputazione causale, ecc. In tal modo il piano empirico non solo è accessibile alla « logica », ma le fornisce anzi il più soddisfacente campo di operatività. Dietro il diverso modo in cui Antoni e Weber intendono la 'logica', si profila ancora una volta il rapporto Hegel-Kant, ovviamente, nel caso di Weber, con le rilevanti trasformazioni dell'epistemologia kantiana cui sopra si è fatto riferimento.

Si può allora comprendere il punto centrale intorno a cui Antoni deve impostare la sua confutazione di Weber: se si riesce a mostrare che non è vera la connessione predestinazione-fatalismo, ma, attraverso un'analisi filosofica della dottrina calvinista, si fa vedere che già in essa appare, deduttivamente, il motivo capitalistico, allora lo sdoppiamento, operato da Weber, tra contenuto del dogma e suo effetto 'psicologico' risulta superfluo. Antoni articola la sua dimostrazione della ricavabilità dell'etica economica capitalistica direttamente dal contenuto teoretico-normativo della predestinazione, richiamando il significato delle « opere » per il calvinismo, intese come strumento non di salvezza, la quale dipende solo dall'iniziativa divina, bensì di glorificazione del Signore. « Già questo concetto della gloria è il principio 'capitalistico' del Calvinismo. Non si tratta infatti della gloria nei Cieli, né di una gloria guerriera, da guerra santa. La

gloria del Signore consiste nel fatto che vien eseguita la sua volontà. Ma che cosa vuole il Signore? Vuole che gli uomini lavorino, anche i ricchi, senza che la ricchezza prodotta sia consumata in godimenti voluttuari o sia sciupata ».³³ Giunge così a compimento quel processo, iniziatosi nel tardo Medioevo, di recupero della dimensione terrena, del mondo. Ma, a differenza che nel francescanesimo, che segna l'inizio di questa attenzione al mondo delle creature, quest'ultimo non è un cantico di lode al Signore — da questo presupposto ebbe inizio anche la fioritura artistica del Rinascimento —, bensì una « creazione razionale di utilità ».³⁴ Se il lavoro non è più « opera buona », ma « gloria del Signore », l'attività economica acquista un valore autonomo. « I servi ed amministratori del Signore devono, mercé l'indefesso e razionale lavoro, far sì che l'azienda del Signore prosperi, che cioè il capitale, loro affidato, dia i suoi frutti. E poiché la glorificazione del Signore è fine a sé stessa, vi è già l'idea dell'asservimento dell'uomo alla produzione, ed in quanto questa gloria 'aumenta', vi è già il concetto del progresso tecnico-economico [...]. Il calvinista è infatti un servo che ha affidato da Dio un capitale da far fruttare ».³⁵

Infine l'elemento decisivo, che per Antoni conferma questa possibilità di derivazione diretta predestinazione-spirito capitalistico, è che Calvino formula esplicitamente il principio « della legittimità del prestito ad interesse, cioè la distinzione tra prestito produttivo e prestito consuntivo e di prestito ed usura ».³⁶ È vero che anche in campo cattolico l'argomento aristotelico-tomista della sterilità del denaro era stato superato, come attestano le prediche di s. Antonino da Firenze, su cui anche Sombart e Weber avevano richiamato l'attenzione; ma qui la connessione va fatta con la situazione di egemonia politica e finanziaria della Firenze del Rinascimento. È vero che Leone X aveva riconosciuto legittimo il prestito a interesse rispondente a pubblica utilità, ma si trattava di un interesse contenuto e limitato all'azione delle Opere pie, come i Monti di Pietà francescani, e non di calcolo razionale, in senso sistematico, della produttività del capitale — osservazioni, queste, su cui anche Weber sarebbe

³³ *Ibid.*, p. 160.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 161.

³⁶ *Ibid.*, p. 162.

d'accordo. Tuttavia l'elemento decisivo che sconvolge la storia dell'etica, creando le condizioni ideali, normative per un'attività economica di tipo capitalistico, è la rimozione del « grande ostacolo etico, che separa il Medioevo dal mondo moderno: la condanna evangelica del prestito ad interesse ».³⁷

E allora: una volta verificata 'sul campo' la possibilità di ricavare direttamente l'etica e l'atteggiamento del capitalismo dallo stesso contenuto dommatico della dottrina della predestinazione, cade tutta la necessità di divaricare piano dei principi logici e piano degli effetti psicologici. « Quel carattere 'capitalistico' [...] in realtà era inerente già ai primi. Sarebbe infatti ben singolare che ci fosse nell'effetto quanto non c'era nella causa. La tesi del Weber perde così quell'elegante paradossalità, per cui le conseguenze apparivano in contrasto con i principi, come risultati inattesi e sorprendenti ».³⁸

Ma così viene a cadere tutta la dottrina weberiana dell'« oggettività » nelle scienze storico-sociali, fondata sulle distinzioni tra valutazione e riferimento logico a valore, senso oggettivamente valido e senso soggettivamente intenzionato, caratteristiche della teoria dell'« avalutatività ».

Ora tali distinzioni, poi verificate nelle ricerche empiriche, costituiscono la premessa per l'elaborazione di tipi ideali, sia storici che sociologici, dunque di strumenti che, attraverso la comparazione, la messa in relazione reciproca di molteplici fattori causali, consentono la spiegazione e la comprensione interpretativa di sezioni finite di un accadere che, per principio, si presta a molteplici possibilità di combinazioni, le cui condizioni possono, con adeguata procedura, conseguire oggettività logica. In breve, sono queste distinzioni che conferiscono alla sociologia legittimità di scienza empirica autonoma, rispetto alle scienze normative come il diritto, l'etica, la teoria economica, ecc. Grazie a questa delimitazione del suo campo di operatività, la sociologia acquista dignità di scienza accanto alle altre. Ma se questi strumenti, attraverso la dimostrazione dell'univoca deducibilità della condotta sociale dal contenuto normativo di una idea di valore, vengono smentiti o resi superflui, allora cade la stessa possibilità di formulazione della sociologia comprendente,

³⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁸ *Ibid.*, p. 163.

ovvero di qualsiasi sociologia che voglia presentarsi come scienza. Comparazione, astrazione ecc., vengono, al pari che in Croce, svalutate e contestate nel loro diritto a conseguire una effettiva conoscenza del mondo umano. Esse possono al più essere strumenti ausiliari, subordinati a una filosofia della storia che trae la sua legittimità dall'esistenza di un processo storico come movimento in sé concluso, oggettivo, provvisto di senso, e che è autosufficiente a dar conto della natura e significato dei concreti fenomeni di volta in volta presi in esame.

Non può qui esservi opposizione più radicale tra il metodo di Antoni e quello di Weber. Sviluppo e preminenza del senso ideale-normativo su tutti gli altri fattori sono, per Antoni, i caratteri che determinano la storicità dell'essere. Weber ritroverebbe in Antoni quegli stessi elementi che aveva rilevato e criticato in Croce e Vossler: se cioè da una parte gli 'idealisti' colgono correttamente l'importanza dei fattori ideali nella determinazione della storicità di un determinato fenomeno; dall'altra parte essi unilateralizzano l'imputazione causale, e così si chiudono alla comprensione di quel gioco multicausale, necessariamente isolato da una specifica costellazione di interessi e problemi derivanti da un orientamento valutante egualmente isolato dal gioco dei molteplici orientamenti possibili. Ma solo la preliminare apertura a tale 'gioco' dà un'adeguata comprensione del o dei fenomeni in esame.

È chiaro allora che qui sono, al solito, discriminanti le nozioni di sviluppo e di senso: non che in Weber esse siano assenti, al contrario, è il modo in cui esse si costituiscono e vengono usate nell'indagine storico-sociale a segnare la differenza con ogni metafisica, idealista o materialista, della storia. Presupposto del metodo weberiano è, abbiamo detto, che l'accadere universale sia privo di senso se preso di per sé: ma ciò non significa che la storia sia 'insensata' e 'senza sviluppo', il che equivarrebbe a dire 'senza tempo': sarebbe una contraddizione in termini. La « prestazione aggiuntiva » fornita dalle scienze storico-sociali è proprio la comprensione del « senso soggettivamente intenzionato » dell'agire, dunque esse partono dal presupposto che non si dà né storia, né società, almeno per quanto riguarda la costituzione dell'oggetto di conoscenza loro proprio, senza l'ipotesi che gli uomini, 'normalmente', 'di solito', conferiscano un senso al loro agire, di volta in volta. Conferire un senso vuol dire organiz-

zare sezioni dell'accadere universale in un contesto coerente, dove un fattore di esso dà ragione dell'altro e viceversa: la coerenza del contesto consente la spiegazione di questi reciproci condizionamenti e pertanto fa sì che l'indeterminato e infinito accadere universale acquisti, attraverso l'operazione di isolamento, determinazione e finitezza, ossia senso, in modo che si possa parlare di fenomeni storicamente e sociologicamente comprensibili. Ora la memoria storica, in cui sezioni di eventi passati vengono retrospettivamente organizzate in coerenti connessioni, è niente altro che una di queste operazioni di conferimento di senso, la quale fornisce il campo omogeneo, il continuo entro cui avviene l'isolamento e una serie di interferenze causali reciproche divengono intellegibili.

Il tempo, preso a oggetto della conoscenza storica, è strettamente connesso a tale operazione di conferimento di senso: preso in sé l'accadere universale è movimento caotico, non ancora 'tempo' (questa non è una proposizione 'metafisica' ma solo un'ipotesi di metodo per la costruzione dell'oggetto di conoscenza storico-sociale). Solo quest'operazione di isolamento di sue sezioni finite, in base al senso, lo organizza in un continuo coerente dove possiamo cogliere le tre dimensioni, passato, presente, futuro, nella loro relazione, dunque, in definitiva, una linea di sviluppo. Ma qui è il punto di differenza con le filosofie della storia: proprio data l'assenza di senso, che, in linea di principio, caratterizza l'accadere universale, le possibili operazioni di conferimento di senso dipendono dall'ingiustificabile opzione degli individui o gruppi di individui coinvolti (qui « individuo » è inteso non come principio metafisico, cui sarebbero riducibili la storia e la società, ma come strumento metodico per la costruzione di tipi ideali volti a interpretare anche fenomeni collettivi). In base alle *aspettative* per l'agire che tali orientamenti di senso normalmente determinano, e in base ai comportamenti, coerenti o devianti riguardo a tali aspettative, cui *di fatto* danno luogo, noi possiamo costruire dei tipi di condotta umana orientata all'agire altrui, in modo intersoggettivamente comprensibile, dunque 'sensato'. Ma, essendo le motivazioni e le finalità dell'agire umano in linea di massima infinite e egualmente legittime, tale tipologizzazione non può che ricavare a sua volta le condizioni di intelligibilità dall'isolamento di determinate sezioni dell'agire considerate come fornite di senso, in relazione a ambiti di pro-

blemi derivanti dall'orientamento, egualmente considerato in base al senso, dell'osservatore e dal confronto tra il tipo artificialmente e unilateralmente costruito e altri tipi che con esso si intrecciano nel concreto comportamento sociale. Da tutto ciò consegue che la molteplicità dei 'senzi' possibili implica una molteplicità di 'storie' possibili, e, se 'storia' e 'senso' comportano comunque la disposizione dell'accadere in processi e tendenze di sviluppo, cioè il conferimento di una direzione al tempo, abbiamo allora un'altrettanta molteplicità di sviluppi e tendenze possibili, che si possono, a determinate condizioni, isolare e rendere intelligibili. È attraverso questa considerazione del complesso gioco tra senso e non senso, attraverso questa dinamica della produzione del senso, fondata sul « possibile », che Weber accede alla storicità dell'oggetto conosciuto.

Vi è un nesso stretto tra 'storia' e 'possibile', che non vuol dire 'arbitrario', ma che ricerca costantemente le sue condizioni di oggettivazione. In questo Weber, nonostante i dissensi sul modo di risolverlo, ripropone lo stesso problema di Dilthey, cioè come la *vita* nelle sue infinite possibilità giunga a quelle *espressioni* intersoggettivamente comprensibili che costituiscono il mondo umano.

La domanda di Antoni è qui analoga a quella di Dilthey e Weber, ossia verte sul tipo di conoscenza più adeguata a cogliere il movimento vivente nella sua concretezza, proprio del mondo storico. Egli affronta qui Weber sul suo stesso terreno, per mostrare come proprio a tale scopo la via da quest'ultimo percorsa sia affatto inadeguata. Per conseguire tale obiettivo egli deve però ridurre la sociologia weberiana a analisi psicologica: « Il difetto della ricerca del Weber sta nel suo carattere sociologico. Egli ha intuito l'importanza delle idee calviniste nell'etica economica moderna, ma si è limitato a descrivere una mentalità, un tipo. C'è bensì una sorta di movimento, ma è movimento d'un meccanismo psicologico, mentre è dimenticata la grande dialettica, la lotta logica. Il Calvinismo è intraveduto come momento nella storia dell'etica europea, per esser poi isolato e contemplato nella crisi di coscienza del calvinista, che, vittima del dubbio, si getta negli affari per riacquistare la serenità. Ciò che Hegel aveva chiamato l' 'introduzione dello spirito divino nella realtà e la liberazione della realtà nello spirito divino', si riduce in tal modo ad una questione di psicologia del calvi-

nista ».³⁹ Dunque il problema comune è quello di trovare la corretta via d'accesso al vivente mondo storico. Per Antoni questa è nella vita logico-spirituale, perché solo qui troviamo l'autentico 'movimento', il dinamismo caratteristico della vita storica, dunque un'effettiva temporalità. Tutto ciò che è meccanismo psicologico, connessione causale, astrazione, comparazione, concetti di relazione ecc., non può dare che un movimento meccanico, inanimato, e perciò è precluso all'effettivo dinamismo della storia, che, viceversa, si dà nella vivente realtà dello Spirito. Qui infatti, nel processo logico-dialettico, il movimento è veramente *animato*, perciò è vero movimento conforme alla vita storica degli uomini, e quindi, in definitiva, alla vita umana per eccellenza.

Il movimento meccanico delle cause psicologiche è una forma inferiore di storicità, in quanto pietrificazione dell'autentico movimento della vita spirituale, dunque della realtà storica. La filosofia idealistica della storia è la forma più adeguata di conoscenza del mondo storico, in quanto procede dialetticamente, ossia unifica il molteplice e ne dà conto nel libero movimento della vita spirituale, libera la realtà nello spirito divino, contemplando l'introduzione del divino nella realtà: il movimento, visto ora come movimento del divino nella storia, è sottratto alla necessità del meccanismo causale psicologico-materiale e *liberato* nella *necessità* del pensiero divino.

Viceversa la sociologia, con lo strumentario di cui dispone, le 'cause psicologiche', manca proprio il momento caratterizzante della storia, il divino in essa presente: suo presupposto è l'assenza di Dio dal mondo, la morte di Dio. Ma la conseguenza è che il mondo umano diviene una macchina inanimata, un meccanismo che, uccidendo il movimento della vita, che è di natura spirituale, uccide la storia e quindi il tempo.

Ritorniamo più avanti sulla portata di queste osservazioni: per ora constatiamo come Antoni, analogamente che Croce, attraverso la riduzione del metodo weberiano a descrizione psicologica, dunque a formulazioni concettuali relative a un movimento meccanico, compie l'identificazione di sociologia e positivismo. Weber, partito dallo 'storicismo', ossia da un problema relativo alla storicità dell'uomo, concentrando l'attenzione sul momento psicologico, cade nella sociologia e dunque nel posi-

³⁹ *Ibid.*, p. 164.

tivismo. Antoni, proprio perché coglie l'esito più profondo della sociologia weberiana, la messa in discussione della storia come sviluppo monocausale di natura prevalentemente spirituale, dunque il venir meno del divino nella storia, deve necessariamente forzare tutte le complesse interferenze che Weber mette in gioco nell'analisi storica, riducendole alla prevalenza del fattore psicologico: gli riesce allora agevole dimostrare che tale fattore non è in grado di unificare il molteplice storico, perché la descrizione del meccanismo inanimato che ne risulta nega quel movimento vivente che è dato solo dalla presenza del divino nella realtà, che è oggetto di conoscenza della filosofia.

Tale riduzione dell'analisi storica a psicologia è dunque per Antoni la premessa obbligata per poi approdare, o meglio, « cadere » nella sociologia: infatti, avendo l'analisi psicologica per oggetto la descrizione di un movimento meccanico, fatalmente avviene lo spostamento su un terreno materialistico estremamente congeniale al positivismo, che non a caso ritiene la sociologia la forma più pertinente di conoscenza del mondo umano. La parabola dell'opera weberiana è così tracciata: dallo storicismo, attraverso la riduzione dell'analisi storica ai fattori psicologici, a una forma di materialismo comportamentistico, quindi alla sociologia. Nonostante le divergenze dal positivismo, ciò che accomuna Weber a quest'ultimo è la perdita del ruolo in ultima istanza decisivo che il movimento dialettico-spirituale ha nella costituzione del mondo storico.

Il fatto è che, secondo Antoni, l'obiettivo che Weber in fondo perseguiva era di tipo sociologico e niente altro: e ciò derivava, come vedremo, dal tipo di interesse politico che in ultima analisi lo spingeva a queste ricerche.

Ciò che gli importava, nel descrivere il dubbio del calvinista alla ricerca di una comprova del suo stato di elezione, era l'elaborazione di un tipo ideale che gli permettesse di capire la mentalità di un determinato *ceto sociale*, in questo caso la piccola borghesia che si opponeva agli speculatori monopolisti appoggiati alla Corte e alla Chiesa anglicana. Il concetto di « ceto » è fondamentale nella sociologia e Weber, che voleva appunto pervenire alla definizione di tale concetto, doveva necessariamente ricondurre l'analisi storica a analisi psicologica. Infatti « un 'ceto', un 'tipo' sociologico, è suscettibile soltanto di descrizione psicologica, dove le idee in tanto sono importanti in quan-

to elementi di una data mentalità». ⁴⁰ Questo obiettivo unificante le sue ricerche è raggiunto da Weber negli studi comparati di *Sociologia della religione*, dedicati prevalentemente all'etica economica delle religioni universali: qui la « caduta » nella sociologia si compie pienamente. Antoni anche qui dà atto a Weber che la sua analisi prende in considerazione il ruolo svolto da entrambi i fattori, ideali e materiali, ma il punto decisivo è costituito dal ruolo che vi gioca il concetto di « ceti ». Quindi la domanda storico-universale che muove la *Sociologia della religione* — come mai in Oriente, pur non mancando forme di razionalità nelle dottrine religiose e nell'etica economica e sociale che ne deriva, manca tuttavia quella diffusione dello spirito capitalistico che è specifico dell'Occidente — trova risposta nell'analisi della condotta mentale e pratica dei ceti che hanno assimilato tali dottrine e determinato la vita sociale. Anche in questo caso, come si vede, è rilevante non tanto il contenuto normativo dei dogmi specifici delle religioni orientali, bensì il modo in cui sono stati recepiti dai ceti sociali in questione. E quindi Antoni risponde, al solito, mostrando che la stessa analisi interna del contenuto dommatico-normativo delle religioni dell'Oriente e dell'Occidente messe a confronto, è sufficiente a spiegare come mai lì sia mancata e qui si sia diffusa l'etica economica capitalistica.

Sarebbero le stesse analisi weberiane dei contenuti di queste dottrine religiose a darne conferma, rendendo del tutto superfluo il ricorso alla spiegazione sociologica: « In confronto all'Oriente tradizionalistico, dice Antoni, tutto l'Occidente appare muovere verso il progresso economico razionale. Proprio dal confronto col mondo asiatico risulta che il capitalismo moderno non è il paradosso di conseguenze inattese, bensì la naturale conclusione d'un processo millenario. All'Oriente, che credette nel sacro ed eterno ordine delle cose, mancò l'idea della storia, come storia della redenzione e della missione degli uomini, mancò l'idea del dualismo di etica ed economia, come mancò quella del dualismo di etica e politica, mancarono insomma i presupposti della dialettica della condanna del mondo e della sua riconsacrazione etica ». ⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 164-165.

⁴¹ *Ibid.*, p. 168.

È chiara qui la coincidenza tra l'analisi di Antoni e quella hegeliana delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Viceversa, l'analisi weberiana verte sull'etica economica « non in quanto determina un ordine economico-sociale, bensì in quanto ne è determinata ». ⁴² L'analisi non va dal dogma alle condizioni sociali, ma esattamente all'inverso: è rilevante il ceti, ossia lo « strato che ha impresso all'etica i suoi tratti caratteristici » ⁴³ e la differenza tra Oriente e Occidente è una differenza tra tipi di ceti che rispettivamente vi hanno dominato.

Antoni riconosce che Weber non ha semplicisticamente considerato le idee religiose *solo* come riflesso degli interessi, in senso lato, di un ceti, ma anche come provenienti da una fonte specificamente religiosa; tuttavia gli sembra che nel concreto svolgersi dell'analisi esse divengano, per Weber, rilevanti storicamente, e perciò assunte a oggetto di conoscenza storica, in quanto sono fatte proprie da un ceti sociale, della cui condotta sono determinanti. Prese autonomamente sono solo esperienza mistica in comunicabile; la loro incarnazione storica comporta inevitabilmente la traduzione nella mentalità e negli interessi di un ceti sociale, il che per Antoni significa cadere nello psicologismo meccanicistico, negatore dell'autonomia logico-spirituale che informa la vita storica.

Ora Weber intanto aveva interesse a conferire una siffatta rilevanza al ceti, e dunque a cadere nella sociologia, in quanto la sua personale posizione politica lo rendeva sensibile a quello che per lui costituiva il problema chiave della Germania guglielmina: la mancanza di un ceti dirigente qualificato, in grado di raccogliere l'eredità bismarckiana. Per Antoni questo motivo politico unifica, come abbiamo detto, tutte le antinomie del pensiero di Weber. La sua sociologia del potere è una sociologia delle *élites* politiche, è la ricerca delle tecniche di selezione di tali *élites*, la cui assenza in Germania bloccava la possibilità di una politica mondiale di potenza. Come il problema tedesco è quello del « ceti dirigente », così il problema della *Sociologia della religione* riguarda il « ceti portatore » di determinate idee e interessi.

La sociologia delle religioni universali si differenzia allora dal materialismo storico solo perché al concetto di classe economica

⁴² *Ibid.*, p. 169.

⁴³ *Ibid.*

viene sostituito quello di ceto sociale, dove, oltre alla condotta economica in senso stretto, è determinante l'influsso che su tale condotta esercitano le motivazioni ideali, o meglio, psicologiche, degli interessati. Pertanto « il carattere di questa sociologia rimane analogo a quello della storiografia materialistica. La vita spirituale vi è spiegata nelle sue cause, è cioè considerata oggettivamente, come natura priva d'intrinseca verità. Vietandosi ogni giudizio di valore, il Weber non ha posto una gerarchia e quindi non ha potuto scorgere uno sviluppo ». ⁴⁴ La critica weberiana al materialismo storico, lungi dal superarlo, ne conferma l'orizzonte concettuale, in quanto, al pari di esso, rimane, per così dire, sul 'piano basso' della storia — solo che per il marxismo questo 'piano' è dato dai rapporti materiali di produzione, per Weber dalla condotta sociale dei ceti. In entrambi i casi lo sviluppo spirituale, che dovrebbe essere autonomo e determinante tutti gli altri fattori, è considerato come causato e non come causante. E poiché per Antoni solo la categoria di sviluppo spirituale può condurre a un'autentica temporalità, caratteristica della storia, è proprio tale temporalità che la sociologia weberiana manca; vietandosi di considerare in questo senso dialettico il fattore sviluppo, non può che costruire dei tipi ideali dove il fattore tempo, cioè il fattore determinante la storicità di un fenomeno, è assente: « Le civiltà acquistano l'aspetto di corpi geometrici, isolati e quasi impenetrabili, costruiti secondo formule diverse, con cristallina coerenza e razionalità ». ⁴⁵ Fin qui Antoni.

Max Weber, come è noto, ha posto uno dei principali obiettivi della sua opera nella critica *in positivo* al materialismo storico. Non si tratta di negare quest'ultimo in blocco, bensì di assumerne il risultato più fecondo dell'indagine, la rilevanza del fattore economico sulla condotta sociale, liberandolo dallo schema metafisico di filosofia della storia in cui viene inserito, cioè dalla pretesa di essere *in ultima istanza* criterio esplicativo di tutta la molteplicità dell'accadere storico: in tal caso si riproporrebbe infatti la nozione di sviluppo dato in sé nella realtà, esattamente come nell'idealismo, solo che in quest'ultimo il criterio unificante tale sviluppo è di natura non economica, bensì ideale. Il criterio di imputazione causale, assunto dal materialismo storico, può rivelarsi

⁴⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 165.

utile a accertare i casi — per Weber molti e storicamente di decisiva rilevanza — in cui la condotta economica è effettivamente determinante sugli altri fattori; utile quindi, a isolare dalla famosa infinità priva di senso *alcune* linee *possibili* di sviluppo, ma non il senso dello sviluppo storico in sé, che non si dà all'operazione conoscitiva, bensì solo alla eventuale convinzione personale. L'idea materialistica di sviluppo, determinata come sviluppo delle forze produttive, è pienamente legittima solo se riferita a *alcune* sezioni dell'accadere storico, ma diviene arbitraria se proiettata su *tutto* tale accadere. Essendo quest'ultimo compreso in base alla possibilità di molteplici 'storie', cioè di molteplici, eventualmente antagoniste, linee di sviluppo, una siffatta proiezione in metafisica della storia che vuole presentarsi come scienza, tipica del materialismo storico, manca la storicità nella sua dimensione più propria. Si tratta allora di liberare nel marxismo quella potenzialità positiva che esso contiene di accedere alla storicità dell'esistenza, prescindendo dalla valenza metafisica, monocausale, attribuita alla nozione di sviluppo delle forze produttive, che blocca proprio tale potenzialità.

Pertanto è la critica crociana al materialismo storico a non costituirne un effettivo superamento. La confutazione che essa svolge è solo di segno opposto, ma ne conserva e ne condivide un atteggiamento di fondo, in quanto individua, al pari che nel marxismo, la storicità in uno sviluppo oggettivo, unidirezionale, iscritto nella realtà — salvo a intendere la natura di tale sviluppo in senso ideale e non economico. Idealismo e marxismo commettono dunque, da opposti versanti, lo stesso « errore naturalistico » e perciò mancano quella dimensione del 'possibile', caratteristica di ogni autentica storicità.

Torniamo allora al nostro problema: è vero che, negando l'idea di uno sviluppo concepito come inerente a una presunta realtà presa in sé, ci si chiude la via per pensare qualunque 'idea di sviluppo', e dunque la caratteristica più propria della storia? O piuttosto proprio la concezione dell'accadere come aperto a molteplici linee di sviluppo possibili, senza stabilire tra esse una gerarchia di valore, ma solo l'eventuale preminenza *di fatto* che, di volta in volta, l'una può assumere sull'altra, è la garanzia per salvaguardarne la storicità e dunque la temporalità? Infine l'assunzione, nell'analisi, del « piano empirico » e non di quello « normativo », comporta veramente una negazione del fattore tempo,

in quanto metterebbe capo solo alla costruzione di « tipi psicologici » atti a descrivere un movimento meccanico « senza spirito »? In Weber anche il fattore psicologico costituisce solo uno degli elementi cui si può imputare la spiegazione di eventi determinati, ma non l'unico criterio che rende intellegibile tutto un processo di sviluppo: proprio riguardo all'uso della psicologia nel procedimento delle scienze della cultura, si può ricordare che, nel saggio su *La teoria dell'utilità marginale e la 'legge fondamentale della psicofisica'* (1908), Weber sottolinea che il motivo psicologico non può esser preso in considerazione, ad esempio, nella formulazione del concetto, formalmente rigoroso e rispondente allo scopo, di « calcolo del capitale ». Certo, Antoni vedrebbe qui un'ulteriore « caduta » meccanico-materialistica, ma per Weber una tale distinzione serve esattamente allo scopo contrario, e cioè a isolare con precisione i diversi fattori in gioco nel contesto storico preso in esame, per mostrare punti di intersezione e la maggiore o minore rilevanza che un dato fattore di volta in volta assume. Questa operazione di definizione, così come avviene nel caso dei fattori psicologici e di quelli economici, può essere fatta allo stesso titolo riguardo ai fattori ideali, per metterne in luce non solo l'eventuale loro condizionamento da parte di fattori di altra natura, ma anche, a determinate condizioni e entro determinate linee di sviluppo di volta in volta isolate, la loro eventuale preminenza su di essi ai fini dell'imputazione causale. È questo un procedimento che finisce col neutralizzare la storicità dell'agire umano, riducendolo a un meccanismo psicologico privo di intrinseca verità? Considerare il fattore ideale come uno dei fattori componenti la concatenazione causale, come una delle possibili direzioni conferite a una determinata tendenza, come determinante solo a certe condizioni, ma determinata ad altre, significa rinunciare a cogliere l'autentico movimento della storia, dunque l'autentica temporalità?

Senza dubbio, « disincanto del mondo » significa venir meno della hegeliana irruzione del divino nella realtà e della liberazione di quest'ultima nel divino.⁴⁶ E ciò comporta come inevita-

⁴⁶ Questo venir meno del divino nella realtà e della possibilità di una sua liberazione nel divino, cioè del postulato centrale della filosofia di Hegel, è il problema stesso della « morte di Dio », intravisto da Nietzsche in termini che hanno non pochi punti di contatto con certe affermazioni di Weber. « Morte di Dio » è il venir meno non solo della fede nel Dio cristiano, bensì della credenza nel fatto che l'esistenza in generale abbia, di per sé presa, un senso. Questa

bile conseguenza il rovesciamento della tesi enunciata da Platone nel libro VII della *Repubblica*, attraverso la famosa immagine della caverna. Weber vi si sofferma in *Scienza come professione*. Nell'immagine platonica il sole, cioè la fonte della vita, quindi

'scoperta' Nietzsche riconosce centrale in Schopenhauer che non a caso ne ha fatto il terreno di polemica con Hegel, ponendosi così da spartiacque tra l'epoca moderna giunta al suo culmine, la quale trae dalle sue stesse premesse la conseguenza del venir meno di un senso dell'esistenza in generale, e l'epoca presente, che ha per suo punto di partenza l'annuncio della morte di Dio. « Un quarto problema sarebbe se anche Schopenhauer col suo pessimismo, cioè con il problema del valore dell'esistenza, dovesse essere stato proprio un tedesco. Non lo credo. L'avvenimento, dopo il quale questo problema era da aspettarsi con tale sicurezza che un astronomo dell'anima avrebbe potuto calcolarne giorno e ora, il tramonto della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico, è un avvenimento totalmente europeo al quale tutte le stirpi devono avere il loro contributo di merito e di onore. Inversamente sarebbe da ascrivere proprio ai Tedeschi — quei Tedeschi al tempo dei quali visse Schopenhauer — di aver ritardato assai a lungo e con grandissimo pericolo questa vittoria dell'ateismo; Hegel in particolare fu il suo ritardatore *par excellence*, stando al grandioso tentativo che egli compì per persuaderci, in definitiva della divinità dell'esistenza, ricorrendo anche all'aiuto del nostro sesto senso, 'il senso storico'. Come filosofo, Schopenhauer fu il primo ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto: è qui lo sfondo della sua inimicizia con Hegel. La non divinità dell'esistenza fu per lui qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile; perdeva la sua riservatezza di filosofo e si faceva prendere dalla collera tutte le volte che vedeva qualcuno esitare su questo punto e perdersi in giri di parole; è qui che si trova tutta la sua rettitudine: l'ateismo assoluto, onesto, è appunto il presupposto della sua problematica, in quanto è una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea, in quanto è l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la menzogna della fede in Dio... Si vede che cosa fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana, il concetto di veracità preso con sempre maggior rigore, la sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata nella coscienza scientifica, nella pulizia intellettuale a qualsiasi prezzo. Riguardare la natura come se essa fosse una dimostrazione della bontà e della protezione di un Dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo e di finali intenzioni etiche; spiegare le proprie esperienze di vita come le hanno abbastanza a lungo spiegate uomini religiosi, come se tutto fosse una disposizione, tutto fosse un cenno, tutto fosse concepito e preordinato per amore e per la salute dell'anima: questo ha ormai fatto il suo tempo, ha la coscienza contro di sé, è per tutte le coscienze sensibili qualcosa di sconveniente, di disonesto, una menzogna, roba da donnuciole, debolezza, viltà; grazie a questo rigore, se non altro, noi siamo appunto buoni Europei ed eredi del più lungo e più valoroso autosuperamento dell'Europa. Mentre respingiamo in tal modo da noi l'interpretazione cristiana, condannandone il 'senso' come un'opera di falsari, ecco che subito ci si viene avvicinando, spaventosamente, il quesito di Schopenhauer: ha dunque l'esistenza in generale un senso? — quel quesito che soltanto per essere compreso e sentito in tutta la sua profondità avrà bisogno d'un paio di secoli. Quel che lo stesso Schopenhauer ha risposto a tale quesito fu — mi sia concesso dirlo — qualcosa di prematuro, di giovanile; fu soltanto un accomodamento, un arrestarsi e un arenarsi proprio in quelle prospettive ascetico-cristiane, alla fede nelle quali era stato dato il ben servito insieme alla fede in Dio... Ma egli ha posto il quesito — come un buon europeo, si è detto, e non come un tedesco » (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. di F. MASINI, Milano, 1977, pp. 228-30). Che sia inevitabile la tendenza di ogni volontà umana a

del movimento, « è la verità della scienza, che sola non va in caccia di fantasmi e d'ombre ma persegue il vero essere ».⁴⁷ Ma il sole si trova fuori della caverna, dunque è immagine del mondo di lassú, che è l'oggetto piú proprio della scienza: infatti nel mondo di lassú sta la vita reale e la scienza mira direttamente a quest'ultima. Viceversa nella caverna, cioè nel mondo di quaggiú, troviamo solo ombre, pallidi riflessi, pietrificazioni della vita, dunque un movimento inferiore che può costituire il punto di partenza ma non il culmine e il vero oggetto della conoscenza scientifica. « Ebbene, chi tiene oggi un simile atteggiamento verso la scienza? È proprio la gioventú a manifestare oggi un sentimento opposto: le creazioni del pensiero scientifico sono un mondo sotterraneo di artificiose astrazioni che cercano di cogliere con le loro mani esangui, senza mai riuscirvi, la linfa e il sangue della vita reale. È qui nella vita, in ciò che per Platone costituiva il gioco d'ombre sulle pareti della caverna, che palpita la vera realtà: il resto sono fantasmi senza vita astratti da quella, e null'altro. Come si è effettuato un tale mutamento? ».⁴⁸ Da questa domanda prende avvio nelle pagine successive, come è noto, la famosa descrizione del destino del mondo occidentale, caratterizzato da quel processo di disincanto, ossia del venir meno di un unico senso del mondo di per sé preso, per cui un 'senso' non può essere già *dato*, bensí *deciso*, posto da ciascuno di noi, senza che nessuna scienza possa giustificarne la legittimità. La scienza può prestarsi solo alla elaborazione e verifica degli strumenti espressivi, esplicativi, di questo preliminare orientamento di senso, può rendere tali orientamenti compren-

conferire un senso all'esistenza — la volontà preferisce volere il nulla piuttosto che non volere — è il problema posto da Nietzsche al centro delle analisi sulla « genealogia della morale ». Ma questo conferimento di senso è un aspetto della vita, non la vita nel suo insieme.

La descrizione weberiana del processo di disincanto del mondo, nel suo ambiguo rapporto di rottura con la concezione cristiana culminante nelle filosofie della storia che costituiscono la sua secolarizzazione, ma al tempo stesso di consequenzialità rispetto a esse, dato il contributo non irrilevante del cristianesimo e delle filosofie della storia allo stesso processo di razionalizzazione, presenta chiare analogie con la riflessione di Nietzsche sull'evento epocale della morte di Dio. Antoni quindi ha perfettamente ragione a cogliere nella morte di Dio i presupposti della sociologia weberiana. Si tratta però di vedere se ciò costituisce la premessa per una perdita di storicità e di riflessione capace di cogliere il movimento vivente, come Antoni ritiene, oppure se non sia proprio il contrario, cioè la premessa a un modo ancor piú autenticamente 'storico' di pensare il rapporto tra uomo e mondo.

⁴⁷ M. WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 21.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

sibili e verificabili nei loro effetti, ma non mostrarne la verità, bontà o bellezza. Di per sé dunque i concetti scientifici non ci danno affatto la platonica scienza del vero essere, ma degli strumenti provvisori, atti a aiutarci nell'approssimare una 'realtà' complessa, fatta di interazioni e compromessi fra molteplici possibili valutazioni, dove ciò che è « vero » può non necessariamente essere « buono » o « bello » e viceversa.

In queste condizioni l'« accertamento del vero » di cui parlava Vico, non può sfuggire al destino imposto dal dominio della razionalità formale, la piú rilevante conseguenza del processo di disincanto del mondo, cioè a dover essere solo « accertamento » della rispondenza dei mezzi allo scopo. E il « vero » diviene così il semplice modo, la semplice procedura per uscire dalla caverna, ma non è piú il vero in sé, la cui consistenza è decisa da ciascuno di noi; non può essere piú *il sole*, giacché, secondo l'insegnamento di Giordano Bruno agli inizi del mondo moderno, vi sono innumerevoli soli. L'accertamento del vero concerne allora solo l'oggettivazione dei molteplici sensi possibili, ma « oggettivare » comporta inevitabilmente isolare, sezionare alcuni aspetti della vita.

Oggetto della scienza dunque, dell'accertamento del vero, non sono piú il o i soli, ma le ombre che essi proiettano. Qui Croce e Antoni, coerentemente con le posizioni di Platone e di Hegel, potrebbero a ragione obiettare che una scienza così intesa, condannata a cogliere non piú la realtà, ma solo l'ombra concettuale, e per di piú limitata, di essa, dunque un movimento esangue, costituisce la meritata punizione alla rinuncia a darsi come oggetto di conoscenza l'introduzione del divino nella realtà e la liberazione di questa nel divino, la punizione alla rinuncia, *in quanto scienza*, all'altro presupposto vichiano, l'inveramento del certo, che si può conseguire solo prendendo ad oggetto di conoscenza la grande dialettica, la lotta logica.

E in effetti, traendo coerentemente le conseguenze dalla descrizione weberiana, se la scienza non può sottrarsi al presupposto del venir meno del divino nella realtà e della possibilità di liberare questa nel divino, perché il processo di disincanto investe tutte le sfere della vita, è inevitabile che, in tali condizioni, accertamento del vero e inveramento del certo tendano a separarsi e contrapporsi. Ma fermarsi a questa conclusione sarebbe una confessione di impotenza che confermerebbe la diagnosi idealista per cui la scienza, se assume il presupposto del

disincanto del mondo e si dà alla costruzione di tipi sociologici non può più attuare l'intento che l'animava fin dal suo sorgere presso i Greci, ossia di « mettere in salvo i fenomeni » attingendo una superiore forma di realtà, ma solo dare alla conoscenza dei movimenti pietrificati dove deperisce la vita. E invece Weber mi sembra vada ben oltre: proprio nella consapevolezza che i concetti scientifici sono abbreviazioni, rappresentazioni di frammenti dell'accadere, noi possiamo renderci conto che quest'ultimo ha possibilità infinite e che tali possibilità costituiscono la fonte di ogni conoscenza. Questa origine non originaria è la storia come molteplicità di sensi e sviluppi possibili, e perciò autentico movimento, dunque autentica temporalità: infatti, perché si dia temporalità, bisogna presupporre l'accadere come radicalmente aperto al possibile, dunque il « non ancora ». Viceversa concepire la storia a partire dall'irruzione del divino in essa, significa chiudere proprio questa possibilità del « non ancora ».

Dunque i concetti sociologici accedono al movimento vivente, alla storia, in modo non diretto bensì obliquo. Ma tale obliquità costituisce paradossalmente la via più adeguata, più conforme a cogliere il movimento del tempo caratteristico della storicità in quanto *per difetto* ne mette in luce la sua più propria dimensione di indefinita, inconclusa apertura. La presa diretta sulla cosa, perseguita dalla concezione idealistica per cui l'autentico movimento, l'autentica temporalità, siano conoscibili e sperimentabili nella grande dialettica, la lotta logica, nonostante si richiami al tradizionale concetto di verità come *adaequatio rei et intellectus*, paradossalmente manca proprio tale adeguazione, in quanto chiude movimento e storicità in una sola direzione di sviluppo, e dunque non ne lascia trasparire i due tratti più pertinenti, ossia possibilità e apertura.

Allora questi concetti « avalutativi » della sociologia weberiana non sono affatto neutrali, come Antoni sembra credere, ma ci dicono qualcosa di preciso sulla storicità dell'esistenza; ci dicono cioè che l'autentico movimento, quello non esangue, ma costitutivo della vita, è dato proprio a partire dal venir meno del divino nella realtà e dalla sua lettura in termini di possibilità. E la verità è il luogo dove la possibilità si converte in necessità, affinché l'infinito possibile possa esser compreso e reso come tale universalmente vincolante, in accordo con l'affermazione di

Eraclito e di Nietzsche, per cui il gioco del mondo, aperto al possibile, è al tempo stesso la più alta necessità della sua legge, *nòmos basilèus*. In questa reciproca conversione di possibile e necessario la verità è obliqua, ambigua, ha una stretta complicità con la menzogna, con la necessità della menzogna: la più autentica *adaequatio* è, paradossalmente, una *inadaequatio*. Anche questo tema della femminile ambiguità del vero è di Nietzsche, che parimenti trae le conseguenze dall'epocale evento della morte di Dio e ripropone nel disincantato e « scientifico » mondo moderno l'eracliteo carattere allusivo di ogni discorso: « non dice e non nasconde, ma accenna ».

E allora l'accertamento del vero non conduce affatto Weber alla neutralità delle proposizioni scientifiche, in quanto esso è in un rapporto costante con l'inveramento del certo — un rapporto, naturalmente, non semplice ma di continua tensione e integrazione. Solo che l'inveramento del certo è in Weber reso possibile da condizioni opposte a quelle postulate dall'idealismo, cioè non dalla presenza, ma dall'assenza del divino nella storia. L'inveramento del certo infatti non è più demandato in ultima istanza alla corrispondenza tra azioni umane e opera provvidenziale di un Dio o dello Spirito assoluto, ma alla responsabilità di ciascuno di noi che sceglie il demone che tira i fili della propria vita — singolare, questa riproposizione che Weber fa del mito platonico di Er, conclusivo del X libro della *Repubblica*: « Il frutto dell'albero della conoscenza, frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana, non consiste in nient'altro che nel dover conoscere quell'antitesi » (tra dèi e valori mortalmente in lotta tra loro) « e nel dover quindi considerare che ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto — se essa non deve procedere da sé come un evento naturale, bensì essere condotta consapevolmente — rappresenta una concatenazione di ultime decisioni, mediante cui l'anima (come per Platone) sceglie il suo proprio destino — e cioè il senso del suo agire e del suo essere ».⁴⁹

Questa possibilità del venir meno della tutela divina nella storia umana, della pericolosa esposizione all'assenza di senso che l'uomo sperimenta alle 'origini' della sua esistenza sociale,

⁴⁹ M. WEBER, *Il significato della 'avalutatività' delle scienze sociologiche e economiche (1917)*, in IDEM, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 332-33.

Giambattista Vico l'aveva consapevolmente descritta e fatta presupposto della sua indagine storica, da cui risulta un rapporto tra opera della Provvidenza e responsabilità umana estremamente più problematico e irrisolto che nell'idealismo.

Nel metodo scientifico di Weber l'accertamento del vero non fa che predisporre le corrette procedure per l'inveramento del certo, e queste procedure sono per tutti egualmente vincolanti. Ma in sede di inveramento del certo non può più darsi tale universale vincolanza, perché questa avviene in modi molteplici, egualmente legittimi e senza alcuna illuminazione della Provvidenza.

Dunque nella tensione e integrazione tra accertamento del vero e inveramento del certo, noi siamo portati al nodo centrale dell'esistenza storica, al problema del tempo, consistente parimenti nel tragico rapporto di tensione e integrazione tra necessario e possibile. Sono veramente le tipologie sociologiche weberiane, specialmente quelle elaborate nelle sue ricerche più tarde, dei corpi geometrici impenetrabili, dove il fattore tempo è assente?

In un noto saggio *Soziologische Geschichte und historische Soziologie*,⁵⁰ Wolfgang J. Mommsen, proprio rispondendo alle tesi di Antoni, ha mostrato come il passaggio tra le diverse fasi delle ricerche weberiane non sia lineare, anzi soggetto a evoluzioni talvolta contraddittorie. In particolare, se si osservano le differenze tra il primo gruppo di saggi metodologici, grosso modo nel primo decennio del '900, e quello dedicato alle categorie della sociologia comprendente, del 1913, tra l'*Etica protestante* e le più tarde ricerche comparate sull'etica economica delle religioni mondiali, tra le diverse stesure della *Sociologia del potere*, che poi confluiscono nell'opera postuma *Economia e società*, si nota come l'interesse prevalente di Weber tenda a spostarsi da un'attenzione di tipo storico, dove le tipologie sono volte a delimitare l'individualità, la specificità delle formazioni prese in esame, a un'attenzione di tipo sociologico, dove le tipologie sono volte alla comprensione e spiegazione di uniformità ricorrenti nell'agire sociale. Di conseguenza il fattore tempo, che nella prima fase appare privilegiato, nelle ricerche più propria-

⁵⁰ In W.J. MOMMSEN, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt/M., 1974), pp. 182-207.

mente sociologiche sembra passare in secondo piano. Tuttavia Mommsen, a differenza di Antoni, sottolinea che questi stessi tipi sociologici sono nutriti di materiale storico e servono da strumento per la spiegazione e comprensione di specifici fenomeni storici, isolati a partire da un determinato riferimento logico a valore, anche se Weber voleva che alcuni tipi ideali di agire sociale da lui elaborati servissero alla spiegazione e comprensione di costellazioni storico-sociali isolate a partire da orizzonti di problemi e interessi, insomma da riferimenti a valori, diversi da quelli da lui scelti. Sulla personale concezione di uno sviluppo storico-universale, profondamente connessa al suo atteggiamento politico, che in Weber interferisce costantemente con la sua ricerca scientifica, ridimensionandone la portata valutativa, e in qualche modo unificandone i molteplici torsi e frammenti di indagine che egli ci ha lasciato, Mommsen si sofferma in un altrettanto noto saggio, *Universalgeschichtliches und politisches Denken*.⁵¹

Non posso soffermarmi articolatamente su questo problema che richiederebbe una discussione a parte, tuttavia vorrei esprimere qualche impressione. A me sembra che una relativa svolta di metodo in senso sociologico-sistematico vi sia senz'altro in Weber, nel momento in cui egli si trova davanti, come problema preminente, all'esigenza di elaborare una « tipologia del razionalismo ». Il problema era indubbiamente presente in sottofondo anche nell'*Etica protestante*, certo in relazione a un'analisi più prettamente storica, ossia la determinazione delle cause individuanti la diffusione della condotta economica capitalistica specificamente in Occidente e in forme estremamente peculiari a quest'ultimo. Ma tale problema 'storico' costituisce la pietra angolare per l'elaborazione sia dello schema descrittivo « processo di razionalizzazione », dove la parola « processo » richiama la storicità del fenomeno in esame, sia del tipo ideale « razionalità conforme allo scopo », modellato sul concetto di « calcolo del capitale », a sua volta ricavato dall'osservazione storica della condotta capitalistica così come si è diffusa specificamente nel mondo moderno occidentale. Non a caso lo ritroviamo ancora al centro delle più tarde ricerche comparate di *Sociologia della religione* (dunque *sociologiche* nell'intenzione del loro autore), in quanto anch'esse, attraverso un esperimento in negativo, si

⁵¹ *Ibid.*, pp. 97-143.

interrogano su se e come mai nelle altre grandi formazioni storico-culturali del mondo siano mancate le condizioni per uno sviluppo del tipo avutosi in Occidente, per cui solo a quest'ultimo può imputarsi lo sviluppo di un processo di razionalizzazione coerente e sistematico, conforme allo scopo, nonostante che altre forme di razionalità e razionalizzazione siano presenti quasi dappertutto altrove. Ricordiamo, per inciso, che Antoni aveva risposto al problema dicendo che ciò dipende dalla particolare idea di ragione, da cui deriva quella di progresso, peculiare dell'Occidente. Weber risponderrebbe che ciò dipende da una serie di molteplici fattori, ma senza dubbio il più rilevante di questi è il capitalismo: si comprende allora come Antoni, dal suo punto di vista, non abbia tutti i torti a vedere in Weber una curvatura « materialistica » anche se diversa dal marxismo. Ma tutto ciò dipende ovviamente dalle premesse che si scelgono per l'indagine — e così siamo di nuovo a un problema tipicamente storico.

Ora il fatto che questo processo di razionalizzazione, nel modo specifico con cui si è 'impostato' in Occidente, finisca con l'espandersi anche altrove in tutte le sfere della condotta sociale, rendendo così obsolete altre forme specifiche di comportamento e di razionalità, nate in altri contesti storico-culturali, dunque finisca con l'assumere una portata storico-universale, costringe Weber a ampliare e adeguare il suo strumentario concettuale per renderlo più conforme allo scopo. E lo scopo qui è costituito dalla comprensione interpretativa e dalla spiegazione causale, dunque dalla tipologizzazione, delle varie forme di razionalità, di cui quella formale rappresenta, almeno per lui, « figlio della moderna civiltà europea », il caso più appariscente e inquietante.

E così i tipi sociologici generali sono non subordinati, ma connessi inscindibilmente a un problema storico-ermeneutico. In questo quadro di reciproche connessioni vanno viste la maggiore o minore accentuazione della considerazione storica su quella sociologica e viceversa lungo tutto l'arco della ricerca weberiana, il rapporto tra tipi storici e tipi sociologici, l'eventuale preminenza degli uni sugli altri, ma forse ancor meglio la loro compresenza in un rapporto giustamente non sempre risolto, anche e soprattutto nella tarda produzione, di cui una delle opere più importanti, *Economia e società* forse non a caso ha un carattere frammentario, tipico, secondo Weber, della conoscenza sociologica.

D'altra parte il fatto che le scienze della cultura debbano ricorrere anche alla generalizzazione, propria dei concetti sociologici, è conseguenza dello stesso destino imposto dal processo di razionalizzazione. Esso infatti « disincanta » l'agire sociale, mettendone sempre più in ombra quelle motivazioni di tipo magico, tradizionale e razionale conforme a valore, che si presentano con un più spiccato carattere individualistico (nel caso della razionalità conforme a valore mi riferisco non al suo contenuto, che è fatto di norme aspiranti a validità universale, bensì all'elemento individuale di etica della convinzione che l'adesione a tali norme richiede), e rendendolo così sempre più uniforme, dunque accessibile a una rilevazione generalizzante. Ciò non significa un giudizio di valore su tale processo di uniformizzazione, come avviene nelle sociologie positivistiche; anzi Weber personalmente teme, nella quotidiana *routine* cui dà luogo la razionalità burocratica, la scomparsa di quegli elementi di condotta straordinari, eccezionali, che rompono questa uniformità. Né significa che il processo di razionalizzazione comporti l'eliminazione delle irrazionalità, che anzi acquistano un carattere ancor più accentuato alla luce della contrapposizione tipica tra razionalità formale e irrazionalità materiali. Ma, se disincanto del mondo vuol dire che non vi sono potenze segrete imprevedibili di cui bisogna ingraziarsi il favore per accedere agli ingranaggi della natura e per orientare l'agire umano, bensì che qualsiasi cosa, in linea di principio, se si vuole, può essere dominata attraverso il calcolo razionale, allora anche la scienza, tutte le scienze anche quelle sociali, in quanto partecipi di questo processo di disincanto, non possono più avere la loro fonte in una iniziatica sapienza riposta. Lo specialista non è l'iniziato ai misteri, ma possiede delle tecniche e delle procedure che, solo se si vuole, possono essere accessibili a tutti mediante il disincantato lavoro specialistico conforme allo scopo. Allora qualsiasi fenomeno storico-sociale, nel momento in cui diviene oggetto delle rispettive scienze, deve essere razionalizzato e dunque controllato. Ciò non significa che i fenomeni storico-sociali siano di per sé razionali, lo divengono dal punto di vista della costituzione dell'oggetto di conoscenza, soggetta al disincanto del mondo e quindi ai procedimenti imposti dalla razionalità formale. Che cosa i fenomeni storici siano in sé, appartiene al campo delle valutazioni: in fondo però anche questo riportare le cose in sé a valutazioni,

così come fa la scienza, è il tributo pagato dal disincanto del mondo, per cui le profondità del reale devono essere poste in condizione di essere controllate e calcolate. Anche il procedimento interpretativo, proprio del comprendere, non sfugge a questo destino, in quanto la comprensione delle spinte individuali, riposte, dell'agire è uno strumento di questo progetto di universale controllabilità. Ma ciò implica far ricorso a un sapere in grado di calcolare le conseguenze dell'agire sociale preso in esame secondo aspettative razionalmente ipotizzate, dunque formulazione di modelli di comportamento che ne considerino i tratti normalmente ricorrenti. Questi modelli generalizzanti non ci dicono nulla sulla razionalità o meno dell'agire quale è in sé, ma si riferiscono a alcune sue possibili conseguenze tipiche, formulate come pura ipotesi, le quali divengono operative non malgrado, bensì proprio grazie alle eventuali smentite rispetto alle aspettative ipotizzate. La complessità dell'agire sociale diviene così 'calcolabile' per la conoscenza partecipe del disincanto del mondo, ma in un modo tutto particolare: calcolo disincantato qui vuol dire consapevolezza dei suoi limiti di operatività, e quindi altrettanto disincantato riconoscimento di ciò che tale calcolo *non* può fornire.

In questo tipo di 'generalizzazione' e di 'calcolo' è assente il fattore tempo? Indubbiamente nelle tipologie weberiane più sociologico-sistematiche l'elemento generalizzante, volto a registrare le uniformità dell'agire sociale, prevale sulla considerazione del suo svolgimento diacronico. Ad esempio, sotto il tipo « carisma », possono includersi parimenti il carisma magico dello stregone e quello 'laico', in un certo senso 'disincantato', del presidente plebiscitariamente eletto in una moderna democrazia di massa e a capo di un apparato statale funzionante in base ai criteri della razionalità conforme allo scopo. Una tipologia del mutamento sociale può includere fenomeni rivoluzionari manifestatisi in contesti storici diversi, senza riguardo alla specificità di questa o quella rivoluzione; altrettanto si può dire delle tipologie del diritto naturale, e così di seguito.

Ma si badi che: 1) la considerazione storica e quella sociologica tendono a giocare in Weber un ruolo quasi sempre *intercambiabile*: disporre di strumenti conoscitivi atti a rilevare uniformità ricorrenti nell'agire sociale, in dati casi e sotto particolari costellazioni problematiche si rivela utilissimo proprio alla

determinazione della specificità di un determinato fenomeno storico. Viceversa l'osservazione di fenomeni storici nella loro peculiarità costituisce una fonte empirica di primissimo ordine per la costruzione di tipi di condotta sociale, anche in questo caso rilevanti rispetto a un ambito di interessi e riferimenti a valore preliminarmente posti. Basti pensare alla connessione strettissima tra il tipo 'storico' « capitalismo occidentale moderno » e il tipo 'sociologico' « razionalità conforme allo scopo ». 2) I concetti di « tipo ideale » non sono concetti di « genere », ossia sussunzione di un gruppo di fenomeni sotto una determinata « essenza » o « legge ». Essi hanno una marcata e loro peculiare componente *interpretativa* data dalla artificiale e unilaterale accentuazione di *un* aspetto del materiale preso in esame sotto un particolare punto di vista (nel senso di riferimento logico, e non valutante, a valore), cambiando il quale può cambiare altresì il tipo di accentuazione. Pertanto, mentre i concetti di essenza, di genere, di legge, pretenderebbero di dirci *che cosa* la realtà è, i concetti di tipo ideale vogliono e possono solo dirci *come* essa, in determinate circostanze, *va*. Ora questi ultimi termini, « andare », « circostanza », ci richiamano il movimento: esso è per Weber colto paradossalmente da una conoscenza di tipo obliquo, la quale sembra arrestare il movimento, ma per poterne meglio dar conto. Infatti è vero entro certi limiti che in alcune centrali tipologie weberiane il fattore tempo appare bloccato. Ma questo blocco non rivela un misconoscimento della temporalità. Al contrario, proprio perché Weber ha perfettamente chiari i termini del problema del tempo, ossia sa che esso è troppo aperto, troppo esposto all'abisso, sa parimenti che nessuna logica può darne ragione, neanche quella espressa nel grande movimento dialettico dello Spirito, che pure ha come proposito ultimo decifrare l'enigma della temporalità, mancando però proprio tale suo obiettivo.

E allora l'unico modo di accedere alla temporalità è per contrasto, cioè arrestando il movimento nella consapevolezza della provvisorietà di tale arresto e della sua funzionalità a far risaltare come il tempo autentico di per sé sia caratterizzato dall'assenza di fondamento. Giacché il destino dell'epoca di cultura che ha mangiato all'albero della conoscenza è la divaricazione tra essere — almeno nell'accezione datagli dalla metafisica occidentale — e tempo.

Come intendere allora la temporalità? Martin Heidegger ha mostrato che la rappresentazione del tempo come persistenza dell'« ora », che fa da sostrato alle tre dimensioni, passato, presente, futuro, è perfettamente omogenea al modo in cui la metafisica occidentale ha risposto al problema dell'essere, connettendolo alla concezione dello spazio, e pensandolo parimenti come « ora » e « eterno presente ». A questi esiti non sfugge la filosofia idealistica della storia che fonda il tempo sulla persistenza dello sviluppo dello Spirito. « Muovendo dal primato dell'ora livellato si rende chiaro come anche la determinazione hegeliana del tempo non si discosti dalla linea della comprensione volgare del tempo e quindi anche dal concetto tradizionale di tempo. È possibile infatti notare come il concetto del tempo in Hegel sia ricavato direttamente dalla *Fisica* di Aristotele [...]. Aristotele vede l'essenza del tempo nel *nùn*, Hegel nell'ora. Aristotele concepisce il *nùn* come *òros*, Hegel assume l'ora come 'limite' Aristotele intende il *nùn* come *stigmé*, Hegel interpreta l'ora come punto. Aristotele caratterizza il *nùn* come *tòde ti*, Hegel designa l'ora come 'assoluto questo'. Aristotele, fedele alla tradizione, pone in connessione *chrònos* e *sphaira*, Hegel accentua la 'circolarità' del tempo. Hegel partecipa certamente della tendenza centrale dell'analisi aristotelica del tempo nel senso d'uno scoprimento della continuità di 'fondazione' (*akolouthèin*) fra *nùn*, *òros*, *stigmé*, *tòde ti*. Con la tesi di Hegel che lo spazio 'è' tempo concordato, quanto al risultato e malgrado tutte le diversità di fondazione, anche la concezione del tempo di Bergson ».⁵²

Ora Weber, entro un orizzonte ovviamente diverso, sa che il continuo temporale, caratterizzato dalla persistenza dell'ora, si dà solo nella nostra rappresentazione, la quale avviene data la presenza di determinati punti di vista. Ora, poiché ogni mutamento di strumentario metodologico e di apparato concettuale delle scienze dipende strettamente dallo spostamento dei punti di vista da cui una certa materia diviene oggetto di rappresentazione — è la discussione di Weber con E. Meyer —, tali scienze devono necessariamente presupporre il tempo come continuo livellato sull'ora. Non c'è scienza che non sconti questo destino, proprio perché essa è sempre soggetta — è anche un tema di Rickert — a un'abbreviazione prospettica del caotico e insensato accadere

⁵² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. CHIODI (Milano, 1953), pp. 442-43.

sotto un punto di vista (valore, condizione trascendentale fonte di incondizionata validità, oppure risultato di una decisione del singolo, nel caso di Weber) che conferisce a esso un senso. Anche e soprattutto le scienze sociali non possono fare a meno di questa abbreviazione in base al senso, affinché l'agire sociale, oggetto della loro indagine, divenga intersoggettivamente intelligibile e comunicabile, e esse assumano quindi oggettività nell'ambito loro proprio.

Questa rappresentazione dell'accadere in base al riferimento a valore, ossia alla presupposizione logica del 'punto di vista', deve necessariamente assumere il tempo come continuo, altrimenti nessun senso, né normativamente valido, né soggettivamente intenzionato, sarebbe possibile: di conseguenza i concetti scientifici rispondenti allo scopo devono soggiacere a questa concezione « volgare » del tempo ove « la successione degli ora [...] è livellata in modo inoltrepasabile ».⁵³ Heidegger direbbe: condizione delle scienze è il pensiero rappresentativo e questo presuppone la riduzione dell'essere a soggettività, che viene a identificarsi con l'ora, sostrato omogeneo alle tre dimensioni del tempo. Le scienze, lungi dallo smentire, portano a compimento l'hegeliana affinità tra tempo e Spirito. Se allora, sulla base di questa concezione della temporalità assunta dalle scienze, tempo e eternità sono perfettamente omogenei al di là della loro apparente contrapposizione, si spiega come le tipologie di cui fanno uso le scienze sociali, possano anche essere formulate in termini di regolarità atemporalmente senza che ciò smentisca il carattere storico dell'agire umano da esse preso in esame. Ciò è solo conseguenza della loro inevitabile assunzione del tempo come continuo, sulla base di un determinato punto di vista o, se si vuole, della riduzione dell'Essere a soggettività. Inoltre se una siffatta concezione del tempo in base all'ora è identica a quella corrispondente dello spazio come limite, si comprende come i tipi ideali, che guarda caso sono dei concetti *limite*, non possano sfuggire del tutto a quei caratteri di corpi geometrici, rilevati da Antoni, ossia al ricorso a procedimenti comuni anche alle scienze della natura, e che costituiscono un po' il comune destino di tutte le scienze.

Ma Weber è ben consapevole che questo tipo di concetti cui ricorrono le scienze sociali, che può metter capo a un apparente

⁵³ *Ibid.*, p. 442.

blocco della temporalità, risulta da un'operazione di inevitabile abbreviazione, propria della rappresentazione scientifica, e perciò ipotizza solo una possibilità di un accadere infinito, ossia di una temporalità per principio aperta a molteplici possibilità. Perciò la sua insistenza sul carattere provvisorio dei tipi ideali e degli altri strumenti e risultati dell'indagine sociologica: e questo non solo e non tanto a causa dello spostamento dei punti di vista, che è un discorso interno al metodo della scienza, e in cui Heidegger vedrebbe semplicemente, e a ragione, solo una successione livellata degli *ora* (tempo) o dei *punti* (spazio) e dunque la conservazione della stessa struttura logico-formale. Su ciò peraltro potrebbe essere d'accordo anche Weber, giacché il mutare dei punti di vista non intacca la struttura formale del riferimento logico a valore. La provvisorietà dei tipi ideali allude a mio avviso indirettamente a qualcosa di più, al fatto che il tempo non possa ridursi solo all'immagine che ce ne fornisce il continuo della rappresentazione, altrimenti avremmo l'illusione dell'esistenza di uno sviluppo storico oggettivo in sé provvisto di senso.

Credo che Weber non avrebbe nulla da obiettare alla concezione hegeliana dell'affinità tra tempo e Spirito, cui Heidegger ricondurrebbe in ultima istanza anche le procedure di riferimento logico a valore e di conseguente formulazione dei tipi ideali. Ciò che Weber contesterebbe a Hegel è piuttosto la trasposizione di tale affinità dal piano della rappresentazione del tempo alla temporalità dell'accadere preso in sé. Nel procedimento delle scienze sociali la rappresentazione del tempo come continuo è sì inevitabile, ma ha una validità parziale, appunto, entro i limiti del pensiero rappresentativo: ma ciò significa riconoscere per contrasto che l'autentica temporalità del mondo della vita è discontinua, procede per salti, rotture, e non linearmente, che non una, ma molteplici serie temporali sono possibili, che è legittimo anche invertire le serie temporali delle tradizionali filosofie della storia. E qui penso alla legittimità, rispetto a queste conseguenze che a mio avviso possono trarsi dall'impostazione metodologica weberiana, del concetto di « anticipazione » di Ernst Bloch, a patto però che la sua « utopia », se interpretata con l'ausilio dei tipi ideali weberiani, debba di necessità sottostare all'operazione di abbreviazione e quindi, in certo senso, di falsificazione, data la particolare accezione del concetto di tempo, propria del pen-

siero rappresentativo cui tutte le scienze sono riconducibili. Ma ciò avviene, ovviamente, solo entro il ristretto ambito di validità del discorso scientifico.

Occorre però precisare che Weber e Heidegger usano rispettivamente la nozione di 'possibilità' a due livelli completamente differenti. In Weber la « possibilità oggettiva » è una categoria dallo stretto valore logico, dunque una costruzione mentale astratta, ricavata in base al nostro sapere empirico e nomologico. Essa è uno strumento per isolare alcune connessioni dell'infinito accadere universale, rendendole intelligibili, dunque in qualche modo 'necessarie', attraverso la spiegazione causale e la comprensione interpretativa. La storia di per sé non conosce né possibilità, né necessità: in caso contrario noi attribuiremmo metafisicamente queste categorie a una presunta realtà in sé, confondendo così logica e valutazione.

In Heidegger invece la nozione di possibilità riguarda la domanda « fondamentale » sul senso dell'Essere, estranea, secondo Weber, alle interne procedure delle scienze, le quali hanno tra l'altro come condizione della loro validità proprio il riconoscimento di non poter dire nulla circa un simile problema. Per Heidegger un trasferimento delle nozioni di possibilità e necessità sul terreno logico presuppone già la risposta che la metafisica dà al problema dell'Essere, ponendolo sotto il dominio dell'essente cui appartengono anche le scienze, mentre invece una risposta al problema circa il senso dell'Essere va perseguita senza riguardo a una fondazione di quest'ultimo a partire dall'essente.

Ma mi sembra che Weber e Heidegger, nonostante i differenti presupposti da cui partono e gli obiettivi differenti che perseguono, convergano entrambi sulla constatazione per cui nessuna scienza ci può fornire una risposta a problemi di ordine 'fondamentale', quali il senso dell'Essere, dell'uomo o del mondo in generale, e pertanto tale risposta va ricercata per vie affatto diverse. Per Weber è la via della personale valutazione, in base alla quale è legittimo — anche se le attuali condizioni di espansione della razionalità burocratica offrono a ciò poche *chances* — attendere nuovi profeti e redentori. Per Heidegger, a cui tale via d'uscita apparirebbe ancora condizionata dalla metafisica della soggettività, è la ricerca sull'Essere, cioè il cammino nel sentiero 'pericoloso', cui però è connessa, in un senso molto

diverso da come lo intenderebbe Weber, la possibilità di « ciò che salva ».

Quindi queste due concezioni, anche se si muovono su terreni diversi, non mi sembrano, riguardo a *alcuni* rilevanti aspetti, assolutamente incompatibili. Infatti proprio la consapevolezza raggiunta oggi dalle scienze della cultura, anche grazie al contributo weberiano, di non potere, in quanto scienze, esprimersi su 'problemi ultimi' quali il senso dell'Essere, potrebbe, per chi volesse porsi nell'orizzonte problematico di Heidegger, essere una conferma della correttezza di una ricerca 'fondamentale' che rivendichi una via propria, che cioè non parta da alcun essente, ma piuttosto ne dia la ragione. Così proprio questa consapevolezza delle scienze circa la loro povertà riguardo a tali risposte 'fondamentali' o 'ultime', allude implicitamente alla ricchezza che può donare una riflessione la quale percorra sì una via diversa dalle scienze, ma sia al tempo stesso in grado di svelarne la dimora.

È emblematico che Weber e Heidegger, anche a questo riguardo per vie e con intenti diversi, mettano in discussione la pretesa inerenza pensiero-essere del tradizionale argomento ontologico; solo che ciò costituisce la premessa, per Weber, alla costruzione di concetti dotati di validità puramente logica, per Heidegger invece a un ripensamento del principio di identità in termini diversi dalla metafisica tradizionale. Entrambi fanno riferimento, per conseguire questo scopo distruttivo e fondativo, alla critica kantiana; ma Weber la usa in direzione della possibilità di una fondazione strettamente logica delle scienze, che consegue alla distruzione della prova ontologica; Heidegger invece la usa in direzione della possibilità di una rifondazione dello stesso problema ontologico: questa possibilità, alternativa alla metafisica tradizionale, egli vede proprio nella *Critica della ragion pura*, letta invece da Weber, in questo solidale con tutta la linea neokantiana, in termini prettamente logici.

Ma entrambi, Weber con la consapevolezza dei ristretti limiti di validità logica dei concetti delle scienze della cultura artificialmente costruiti, Heidegger con una riflessione sull'Essere che non parta dall'essente ma che ne dia ragione, aspirano a cogliere la concretezza del fatto umano nella sua dimensione di possibilità. Non a caso, nei sensi radicalmente diversi su accennati, negli scritti di Weber e Heidegger che più esplicitamente

hanno per tema la storia, rispettivamente il citato saggio in polemica con E. Meyer del 1906 e le incomplete sezioni conclusive di *Essere e tempo*, ricorre la nozione di possibilità.

Anche le scienze della natura contemporanee, ovviamente in un orizzonte diverso in cui la inserisce la riflessione ontologico-fondamentale di Heidegger, fanno ampio uso di questa nozione di possibilità. Heidegger, nella premessa alla conferenza su *Tempo e Essere* del 1962, insiste di nuovo sull'esigenza di una riflessione sull'Essere senza l'essente. In questa prospettiva egli modifica il punto di vista di *Essere e tempo* volto a ricondurre la spazialità dell'Essere alla temporalità. Lo stesso spazio viene qui pensato come costitutivo dell'orizzonte originario di possibilità, a partire da cui il tempo e lo spazio che cadono sotto il dominio dell'essente, e presi in considerazione dalle scienze della natura e dell'uomo, possono essere portati espressamente allo sguardo. In proposito egli fa riferimento alla « formula del mondo » della fisica contemporanea. Ciò non vuol dire che la riflessione sulle possibilità originarie debba muovere, ad esempio, dal fatto che la fisica includa entro la sua spiegazione dello spazio e del tempo la nozione di possibilità, il che significherebbe di nuovo far dipendere la riflessione sull'Essere dall'orizzonte proprio all'essente. Viceversa, una riflessione preliminare sulla possibilità, il tempo e lo spazio, pensati in rapporto originario all'Essere, può determinare e rischiarare il senso di queste stesse nozioni, così come sono impiegate dalle scienze che cadono sotto il dominio dell'essente, in rapporto al mondo naturale e al mondo umano.

Relativamente al mondo umano Max Weber usa la nozione di possibilità, connessa al tempo della storia, in accezione consapevolmente logica, dunque consapevolmente preclusa a qualsiasi domanda fondamentale. Ma d'altro canto prende con cautela anche l'eventuale trasferimento di siffatta nozione dall'uso che ne fanno le scienze della natura a quello proprio delle scienze della cultura. Come è noto, nella parte del saggio in polemica con Meyer dedicata al concetto di « possibilità oggettiva », Weber fa ampio riferimento alla teoria del calcolo delle probabilità, studiato nelle sue implicazioni logiche generali da Johannes von Kries, e successivamente divenuta oggetto di ampie discussioni, consenzienti o polemiche, circa le sue possibilità di applicazione alla criminologia e al diritto penale: qui infatti è in

questione la possibilità oggettiva di imputare una colpa a qualcuno, dunque la determinazione delle circostanze entro cui qualcuno ha potuto causare una determinata lesione da ritenersi, secondo le norme giuridiche vigenti, come colposa. La questione dell'imputazione causale, di cui il diritto penale si occupa, essendo una pura questione di causalità applicata a dei soggetti umani, riveste la stessa struttura logica della nozione di causalità nella storia. Pertanto anche Weber, come la letteratura criminologica a lui contemporanea, si confronta col problema del possibile uso della teoria del calcolo della probabilità nelle scienze della cultura.

Salvatore Veca, nella sua relazione al suddetto congresso romano del 1979,⁵⁴ ha posto l'accento sul carattere « locale » e non « globale » delle strategie weberiane di ricerca. In effetti i procedimenti delle scienze naturali, almeno di quelle con cui Weber si confrontava, influenzate da e influenzanti il positivismo, ancorate al principio di causalità necessaria e aventi per presupposto la concezione tridimensionale dello spazio e del tempo, non gli offrivano indicazioni rilevanti per lo specifico procedimento delle scienze della cultura, tranne l'atteggiamento disincantato, che Weber condivideva con tutto il movimento scientifico moderno, e l'uso di un sapere generalizzante, da adoperarsi però solo come strumento ausiliario in alcuni momenti della costruzione dei concetti di queste ultime, dalla struttura e destinazione diverse. Infatti esse devono fornire, in ultima istanza, la « prestazione aggiuntiva », cioè l'interpretazione dell'agire umano in base al « senso soggettivamente intenzionato » in relazione a altri possibili sensi intenzionati, e non la spiegazione della funzione di tale agire in un presunto organismo. E ancor più: gli stessi strumenti metodici che le scienze della cultura elaborano non valgono definitivamente, bensì sono condizionati dallo specifico campo di problemi di volta in volta isolato, mutano, o comunque vengono sottoposti a verifica col mutare dei punti di vista.

Ma la stessa comprensione interpretativa fornita dalle scienze della cultura deve essere resa intelligibile, cioè deve dar luogo a un sapere in qualche modo 'universale e necessario', senza di

⁵⁴ S. VECA, *Il metodo e le condizioni dell'« oggettività »*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, cit., pp. 3-26.

cui non vi sarebbe scienza. Come possono però i procedimenti elaborati in connessione a una specifica e individuale costellazione di problemi e in riferimento a punti di vista altrettanto individuali, radicalmente diversi da altri egualmente legittimi, divenire intelligibili anche a chi parte da differenti costellazioni di problemi e interessi valutanti? Dice Weber che i materiali da lui isolati e le interpretazioni a cui giunge in base a problemi nascenti dall'interesse di figlio della moderna civiltà europea, nel momento in cui divengono oggetto di scienza, dovrebbero risultare intelligibili « anche a un Cinese », ossia a chi manifestamente parte da problemi culturali diversi, isolerebbe un altro campo di osservazione e valuterebbe con occhio diverso i problemi da Weber posti. « Intelligibile » non vuol dire che il Cinese debba condividere il punto di vista weberiano, ma che egli, pur potendo legittimamente esprimere valutazioni e porre problemi diversi, è in grado di accertare la rispondenza o meno delle procedure adoperate rispetto allo scopo posto, nel nostro caso da Weber, quale che sia la valutazione su di esso esprimibile.

Ora lo strumento principe di cui disponiamo per rendere qualcosa universalmente intelligibile, dunque per esprimere una necessità, è il concetto di causa, con cui anche le scienze della cultura, volte a conseguire la *comprensione interpretativa* di un fenomeno, devono fare i conti. Da quanto abbiamo detto, però, ciò non può significare il mantenimento, nelle scienze storiche, della causa necessaria, perché verrebbe meno proprio quella nozione di possibilità che è costitutiva dell'agire umano. Ma d'altra parte abbiamo appena terminato di dire che questa nozione di possibilità deve esser resa intelligibile, dotata di una necessità *sui generis*, quindi non può eludere il ricorso alla causalità.

Allora bisogna trasformare il concetto di causa, quindi di necessità, in modo che essi includano quello di possibilità, combinando così spiegazione causale e comprensione interpretativa. In questo quadro si colloca più precisamente il confronto di Weber con la teoria del calcolo delle probabilità, la cui importanza, nell'elaborazione del suo concetto di « possibilità oggettiva » nel saggio del 1906, è stata da Veca giustamente molto accentuata, anche se vorrei ancora una volta ricordare quelle cautele espresse da Weber circa il trasferimento di procedimenti da un'ambito di scienze a un altro, tanto più a quello delle scienze della cultura, dove si ha a che fare con la dimensione ermeneutica

della famosa prestazione aggiuntiva, sulla cui importanza ha altrettanto giustamente insistito Franco Bianco nella sua relazione allo stesso convegno romano.⁵⁵ Ma le cautele di Weber a riguardo sono a mio avviso comprensibili solo in riferimento al tipo di procedimenti delle scienze naturali che egli *al suo tempo* aveva di fronte. Oggi invece sappiamo che — certo non per influsso di Weber — vari campi delle scienze hanno mutato le loro strategie di ricerca, facendo appunto riferimento — e usandoli ciascuno in modi e con obiettivi specifici — alle nozioni di possibilità oggettiva. Il rapporto tra possibilità e necessità, collegata al problema dell'oggettivazione, dunque dell'intelligibilità è, come si vede, in primo piano. Possiamo allora cogliere in questi recenti sviluppi del dibattito sui metodi delle scienze « come Weber abbia gettato luce, nel contesto locale dei problemi di fronte a cui si trovavano le scienze *nuove*, su strategie di ricerca che sarebbero emerse come di grande rilevanza nell'ambito delle scienze *mature* ». ⁵⁶

E qui il riferimento va innanzitutto alle nuove strategie di ricerca delle scienze naturali, che non postulano più un unico universo spazio-temporale a tre dimensioni, ma la possibilità di molteplici spazio-tempi, dotati ciascuno al suo interno di una *sua* specifica necessità. La stessa nozione di necessità causale viene quindi, nelle scienze della natura, ripensata come relativa alla possibilità di molteplici 'costellazioni', di molteplici 'mondi'. La *causa* diviene una *condizione* o un complesso di condizioni, dalla cui combinazione, oserei dire, accidentale si costituisce uno tra i molteplici mondi possibili. Anche qui dunque si tratta di una causalità profondamente trasformata dall'assunzione della nozione di possibilità che su di essa ha il primato e di cui deve render conto. Già Pietro Rossi aveva sottolineato « l'abbandono », nel procedimento weberiano, « del modello classico di spiegazione causale, e il passaggio a uno schema di spiegazione che non è più causale, ma è invece *condizionale* ». ⁵⁷ Veca sviluppa ulteriormente questa osservazione: « Il carattere *condizionale* proprio dei nostri modi di formulare relazioni causali tra eventi risulta in tal modo strettamente associato al carattere *condizio-*

⁵⁵ F. BIANCO, *Comprensione, spiegazione, interpretazione, ibid.*, pp. 53-81.

⁵⁶ S. VECA, *Il metodo e le condizioni dell'« oggettività »*, cit., pp. 22-23.

⁵⁷ P. ROSSI, Introduzione a M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 27-28.

nato dell'oggettività delle nostre versioni della realtà. Il primato della *possibilità* sulla necessità, che contraddistingue tutta la ricerca weberiana sul metodo, segna il distacco rispetto allo schema classico della causalità necessaria; e quindi implica la crisi di un'idea di oggettività (e di verità) incondizionata (indipendente da qualsivoglia condizione). Questo, che per Weber è proprio della logica della scoperta nelle scienze storico-sociali, noi oggi sappiamo essere appropriato anche per il caso delle scienze formali o della natura ». ⁵⁸

Io aggiungerei il riferimento, anche al di fuori delle scienze, a quella filosofia contemporanea che non vuole essere semplice discorso sui metodi scientifici — nel qual caso la connessione tra filosofia e nuove strategie di ricerca locali sarebbe fin troppo evidente — ma riflessione sui più tradizionali problemi globali dell'essere, dell'uomo, del mondo. Ho già ricordato la centralità della nozione di possibilità nella riflessione heideggeriana sul tempo e sullo spazio, a patto però che si mantenga il livello diverso, fondativo e non ontico, su cui essa si sviluppa. Per Heidegger non sono i mutamenti interni alle procedure delle scienze e la loro conversione al primato della possibilità, dunque non è il dominio dell'essente a condizionare la ricerca sul senso dell'Essere e della sua Verità in connessione alla possibilità originaria; bensì è quest'ultima, condotta senza riguardo all'essente e per la strada a essa propria, a gettare luce sul dominio dell'essente, cui appartengono le scienze, e quindi su questo mutamento di strategie di ricerca che in esse si verifica. Non è perché le scienze si siano orientate verso l'uso dei concetti di possibilità oggettiva, che la riflessione ontologica si connette alla 'nozione' di possibilità, ma viceversa: è perché il cercare sull'Essere, più originario del cercare ontico proprio delle scienze positive, *autonomamente* coglie nella « possibilità » la dimensione ontologica originaria, che si può determinare il senso della conversione delle scienze alle differenti nozioni di possibilità, nell'uso ontico che esse ne fanno. Infatti il cercare ontologico fornisce la precomprensione del senso dell'Essere in generale, e, a partire da essa, determina non solo le condizioni *a-priori* della possibilità delle scienze, ma anche le « condizioni della possibilità delle ontologie che precedono e 'fondano' le scienze ontiche ». ⁵⁹

⁵⁸ S. VECA, *Il metodo e le condizioni dell'« oggettività »*, cit., p. 23.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 22.

Come abbiamo detto, la nozione di possibilità oggettiva, mantenendosi in Weber sul terreno strettamente logico, esclude ogni ricorso non solo alla preliminare interrogazione sul senso dell'Essere, ma anche alla chiarificazione dell'ontologia regionale che soggiace al campo di fenomeni da lui indagato. Ma ciò conferma indirettamente la 'correttezza' del procedimento di Heidegger, che determina le stesse ontologie « regionali », dalle quali 'dipendono' — ma in senso diverso dalla metafisica tradizionale — le logiche interne a ciascuna scienza, non in base alla definizione delle loro rispettive condizioni *logiche* di possibilità, bensì in base a quel cercare ontologico originario che segue una via programmaticamente estranea alla scienza. E infatti Weber, altrettanto 'correttamente', *in quanto scienziato* non si aspetta dalla domanda sulle condizioni logiche di possibilità delle scienze storico-sociali alcuna definizione delle corrispondenti ontologie regionali, cioè a dire *che cosa* siano la storia o la società — anche se, come stiamo cercando di argomentare, spunti per una tale riflessione sono ben presenti nel complesso della ricerca weberiana a dispetto della sua 'avalutatività'.

Torniamo alla discussione interna alle scienze: il fatto che oggi le stesse scienze della natura abbiano mutato le loro procedure impone di ripensare tutto il dibattito sul rapporto tra scienze della natura e scienze dello spirito, così come si era posto agli inizi di questo secolo. Allora esso era condizionato dalla particolare situazione interna non solo alle prime, influenzate dal positivismo, ma anche alle seconde, influenzate dalla Scuola storica, dunque dalla centralità della categoria di « sviluppo », e dal primato del momento intuitivo-comprendente che escludeva il ricorso a *qualsivoglia* tipo di spiegazione causale. Weber stesso ha contribuito, come abbiamo visto, a porre in crisi questa rigida contrapposizione, o meglio, a una contrapposizione intesa in *quel* senso allora in vigore. Così la sua ricerca si inserisce nel più vasto tentativo contemporaneo volto a ridisegnare la mappa topografica delle scienze e dei loro rapporti, nel quadro più ampio di una riflessione sui loro presupposti.

Lo stesso Carlo Antoni suggerisce un'analogia tra il tipo ideale weberiano, risultante dai procedimenti delle scienze dello spirito, e i concetti centrali della fisica contemporanea: questa « cerca di conciliare la legge e il caso mercè il concetto della probabilità statistica. Infatti correlativa al tipo ideale è, nella

teoria del Weber, non la necessità dell'accadere, bensì la *chance*, la maggiore o minore probabilità ». ⁶⁰ L'importanza della nozione di probabilità nelle scienze della cultura è data dal fatto che esse hanno per oggetto l'agire umano e quindi il tratto a esso più caratteristico, la libertà del volere.

Ma, in quanto scienze, dunque pretendenti a universale intelligibilità, non possono che cogliere l'*oggettivazione* di tale libertà nella sua rilevanza per l'agire riferito agli altri, dunque, piaccia o no, in quanto essa dà luogo a imputazioni causali o, se si vuole, all'imputazione della responsabilità oggettiva che ciascuno porta delle conseguenze del suo agire. Chi, o quali circostanze sono « in causa » nella determinazione di certi accadimenti, chi ne porta la responsabilità diretta o indiretta, quali sono le circostanze attenuanti (le cause accidentali) che interferiscono sulla diretta responsabilità (causa adeguata) e ne modificano le conseguenze? Qualsiasi storico istruisce un processo, una 'causa', volta a accertare responsabilità o imputazioni causali nella loro *oggettività*, con quel tanto di 'necessità' *sui generis* che tale responsabilità comporta quanto alle conseguenze. Se si prescindesse da questo aspetto oggettivante e oggettivabile dell'agire umano, bisognerebbe concludere che esso è comunque irrazionale, al massimo intuibile emotivamente, ma non intelligibile concettualmente. Ciò è specularmente opposto alla tesi 'razionalista' per cui l'agire umano è razionale quanto ai fini e quanto ai mezzi, confondendo così una valutazione (l'agire razionale conforme a valore è il migliore agire possibile) con la spiegazione del corso effettivo dell'agire, il quale non necessariamente parte da presupposti materiali razionali. L'economia classica aveva definito l'uomo razionalmente, sia riguardo al fine, sia riguardo ai mezzi posti in atto per conseguirlo. Il paradigma economico esprimeva così nel modo migliore questa razionalità dell'agire; pertanto esso veniva entificato alla stregua di una forza reale, atta a definire la natura umana quale è in sé: l'uomo è per eccellenza animale economico, e questo costituisce il criterio normativo e esplicativo delle diverse dimensioni dell'agire. Nel caso della scuola storica, invece, l'economia non mette capo a un astratto « uomo economico », ma è espressione individuale dello spirito del popolo, inserito organicamente in un

⁶⁰ C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 176.

processo di sviluppo. Per quanto nascoste siano all'uomo le linee ultime di tale sviluppo, l'economia 'razionale' rimane comunque una « forza reale » riconducibile a forze in ultima istanza 'irrazionali'. Weber, come è noto, prende le distanze da entrambe le posizioni, perché esse confondono spiegazione e norma, partendo da un giudizio di valore circa la razionalità o irrazionalità del contenuto dell'agire, e identificano rispettivamente con una di queste due caratteristiche la libertà del volere. Tenendo distinte valutazione e spiegazione, Weber può concludere che la libertà del volere non significa irrazionalità, ma che essa può esser resa razionalmente intelligibile riguardo alle *conseguenze*, espresse in forma tipica, cui una scelta dà luogo. La razionalità non pertiene al *fine* dell'agire, fine che può essere sia razionale che irrazionale, ma ai *mezzi* che normalmente un determinato fine implica. In questo modo possiamo riformulare il concetto di causalità come dipendenza dei mezzi (necessari) dal fine (possibile). L'aver spostato la razionalità sul piano dei mezzi, cioè dell'oggettivazione che rende intelligibile qualsiasi tipo di agire, evita così l'identificazione tra libertà e irrazionalità, giacché in questo caso libertà vuol dire coerenza nella scelta dei mezzi, ma permette di salvaguardare al tempo stesso la dimensione di possibilità connessa alla libertà, la quale non necessariamente deve implicare un contenuto razionale della scelta, né necessariamente deve implicarne uno irrazionale. Ora, rendere concettualmente intelligibile la libertà del volere, senza pronunciare un giudizio di valore sulla razionalità o irrazionalità del suo oggetto, implica che i mezzi di volta in volta rispondenti allo scopo (necessità) siano formulati in modo astratto, 'tipico', per misurare poi le possibilità, le *chances*, che un agire ha di procedere in un determinato modo in rapporto a altri possibili corsi dell'agire egualmente ipotizzabili e che partono da altri contenuti della volontà. Allora il concetto di « uomo economico » come « animale razionale » è qui conservato, ma non per definire metafisicamente la natura umana come forza reale, bensì come un modello *ottimale*, astratto, di agire razionale, che serve per misurare le *chances* di affermazione di *altri* tipi di agire. Il tipo ideale puro « razionalità conforme allo scopo » è sì modellato sull'agire economico, ossia sul calcolo dei mezzi più rispondenti, ma è solo uno strumento per rendere intelligibili, attraverso il confronto, *altri* corsi dell'agire non economici, non necessariamente rispondenti allo

scopo, e per misurare il grado di probabilità che essi hanno di dar luogo a determinate conseguenze che in un determinato contesto interessa spiegare e interpretare. La 'necessità', richiesta dall'esigenza di razionale intelligibilità dell'agire, riguardando solo l'adeguazione dei mezzi al fine, ferma restante la libertà praticamente incondizionata nella posizione dei fini, diviene *relativa* allo spazio di gioco di volta in volta assegnato. Si tratta perciò di una necessità *condizionata e condizionale*, cioè a dire: una volta posto uno scopo e dedotti logicamente, con un'operazione artificiale, i mezzi a esso più rispondenti, si tratta di determinare con quale grado di probabilità il corso dell'agire effettivo preso in esame si comporta (approssimativamente) rispetto a tale modello costruito, oppure quali altri fattori, che danno luogo a corsi diversi dell'agire egualmente ipotizzabili, e con quale grado di probabilità a loro volta, interferiscono sul modello precedentemente elaborato, in modo da dar luogo a *quella* determinata concatenazione di circostanze e conseguenze e non a un'altra. Il grado di probabilità del modello « agire razionale conforme allo scopo » (agire economico) può risultare anche uguale a zero, a vantaggio di altri tipi di agire, e ovviamente può verificarsi il caso inverso. Ad ogni modo, assumendo tale modello di razionalità economica come metro di paragone, noi possiamo dare razionalmente conto della possibilità di sviluppi differenti del corso dell'agire e del loro grado di rilevanza in determinati 'processi' storici individuati concretamente per la via traversa della consapevole, inevitabile astrazione. La 'necessità' di *quel* corso dell'agire, di *quella* serie di concatenazioni e non di un'altra — che possiamo, in quanto necessità, oggettivare o in concreti risultati di un'indagine storica, oppure, nella vita, rendendo intersoggettivamente comprensibile una scelta libera — non è quindi assoluta, ma solo il risultato della combinazione di *quei* fattori specifici in gioco in *quel* campo di osservazione su cui è concentrato l'interesse specifico dell'osservatore, o in *quel* campo di azione che, a qualsiasi titolo, favorevole o contrario ai suoi desideri, tocca colui che agisce. Si tratta dunque di una necessità relativa a uno spazio di gioco e non a tutti gli spazi di gioco possibili.

Analogamente nella fisica contemporanea la necessità è relativa a una connessione spazio-temporale data fra le tante possibili, ma non vale per tutti gli spazio-tempi: è solo all'interno di un determinato spazio-tempo che sussiste la probabilità di os-

servare quel tipo di fenomeno fisico e non un altro, e la scienza deve appunto misurare tale grado di probabilità. « Alla fisica contemporanea, dice Antoni, questa scienza economica del Weber assomiglia anche per la sua relatività. Il Weber voleva infatti che il tipo ideale si avvicinasse il più possibile alla concreta realtà storica. Più che l'atto dello scambio, lo interessava lo scambio nell'economia artigiana o capitalistica, che il mercante in regime artigiano aveva a disposizione mezzi che non sono quelli del mercante in regime capitalistico, e quindi i due atti dello scambio, entrambi razionali, sono diversi. Né vale obiettare che l'atto dello scambio rimane identico, anche se giuridicamente assume forma diversa, che il diritto, considerato dal punto di vista economico, era, secondo il Weber, il complesso delle *chances*, che il mercante aveva d'esser tutelato nei suoi affari, era quindi parte integrante nel sistema dei mezzi ed andava compreso nel calcolo economico ».⁶¹

Dunque l'obbligatorietà della norma giuridica, la sua 'necessità' non è data dal fatto che essa costituisce un fine in sé, ma dall'essere il mezzo più rispondente allo scopo della realizzazione del profitto in regime di libero scambio. Come si vede, qui il diritto è definito partendo da uno specifico fenomeno storico, l'economia capitalistica di scambio; tale fenomeno individuale viene trasformato in un tipo astratto generale, dove possiamo costruire un modello ottimale di rispondenza del mezzo allo scopo. Nel nostro caso l'analogia col calcolo economico è perfetta, e non a caso la costruzione di questo tipo giuridico è stata operata in base al funzionamento del diritto in regime di economia di scambio capitalistico. Ma questo « tipo » non è una « legge », applicabile a tutti gli ordinamenti giuridici, né tantomeno rappresenta una « forza » reale, risultante magari dalla combinazione di molteplici possibilità-forze di cui il diritto o l'economia sarebbero solo una componente. Né vuol dire infine che il diritto abbia sempre e comunque un'origine economica e sia analogo all'economia. Si tratta invece di un tipo irreali di massima razionalità (il diritto è la *chance* ottimale di portare a successo lo scambio economico), rispetto a cui si possono misurare le *chances* proprie a altri fattori. Infatti viene tenuta innanzitutto distinta questa considerazione « empirica » del diritto, volta a determinare me-

⁶¹ *Ibid.*, p. 177.

dante l'astrazione le probabilità dei fatti, dalla considerazione « normativa » del diritto, volta a esaminare il contenuto dommatico della norma giuridica. Quest'ultimo modo di considerare il diritto è ugualmente legittimo sul terreno suo proprio, ma non può essere trasferito nell'analisi sociologica, perché in tal caso si confonderebbero spiegazione e norma. Invece è possibile 'calcolare' quali *chances* il diritto, considerato nel suo contenuto specificamente ideale, quindi non come strumento del calcolo economico, ha di influenzare, di per sé stesso, in modo rilevante, un determinato corso dell'agire, e se e in che grado i mezzi posti in essere per l'affermazione di quei principi giuridici rispondono al loro fine o entrano in contrasto con esso — e in tal caso per quali circostanze si verifica questa divaricazione. Per raggiungere questi obiettivi si rivela funzionale, 'utile', il confronto tra una concatenazione probabile di avvenimenti e il modello giuridico formulato a analogia con l'economia di scambio: ma ciò è eseguito al fine di individuare probabili corsi dell'agire che non procedono affatto, o solo, in base alla rilevanza del fattore economico, bensì in base alla probabile rilevanza anche di altri fattori e dunque alla probabilità che si determinino altre concatenazioni.

Quindi, a seconda delle costellazioni di fenomeni esaminati, e delle specifiche possibilità oggettive in esse in gioco, si calcolano differenti probabilità, si usa una diversa 'geometria'; solo come pietra di paragone per determinare differenze specifiche diversamente calcolabili, ci si serve della specifica 'geometria' cui dà luogo il calcolo economico. Anche la fisica contemporanea fa uso di differenti geometrie, non euclidee. Non vi è più una sola geometria, cioè un solo modo di misurare lo spazio, poiché non si dà più un unico spazio; ma vi sono più geometrie egualmente legittime, perché molteplici e egualmente legittimi sono gli spazio-tempi, i mondi possibili. La necessità di *quel* calcolo geometrico e non di un altro è relativa allo spazio-tempo preso in considerazione; e la geometria euclidea, relativa allo spazio-tempo della fisica newtoniana cui è applicabile, può servire come punto di riferimento strumentale per individuare la differenza specifica delle altre geometrie, dunque le necessità specifiche interne ai rispettivi spazio-tempi cui ognuna di queste geometrie è rispettivamente applicabile. Dice ancora Antoni: « Come la fisica d'oggi impiega geometrie diverse, tutte parimenti 'vere', a seconda dei campi gravitazionali, così la scienza economica

del Weber modifica le proprie 'leggi' a seconda dei regimi economico-sociali ».⁶²

Bisogna certo ribadire che l'uso del calcolo delle probabilità nelle scienze della cultura come Weber le intende, non è un misurare nel senso stretto della fisica, anche di quella che fa ricorso a tale calcolo. Quando lo storico costruisce nel suo laboratorio le possibilità oggettive in gioco nella battaglia di Maratona, o nel processo decisionale che portò all'unificazione della Germania, o nella diffusione della condotta capitalistica, pervenendo così alle rispettive imputazioni causali, non si comporta esattamente allo stesso modo del fisico che calcola le possibilità oggettive relative, mettiamo, alla traiettoria di un corpo celeste in un determinato campo gravitazionale. Infatti il procedimento attraverso cui lo storico perviene alla formulazione dei suoi giudizi di possibilità oggettiva, fa uso anche della comprensione interpretativa dei motivi interni dell'agire umano; l'interprete rivive l'esperienza altrui attraverso il confronto con la propria — di tale prestazione aggiuntiva nessuna fisica ha bisogno. Tuttavia nella situazione attuale non mi sembra più così urgente questa rivendicazione di specificità, ormai ampiamente acquisita sia alla pratica di ciascuna scienza sia alla più avveduta considerazione filosofica. Direi che, paradossalmente, oggi proprio questa conquistata e consolidantesi consapevolezza che ogni scienza ha del carattere individuale del suo oggetto e del suo metodo, ci permette di cogliere un tratto comune, rilevante per una riflessione filosofica più complessiva. Sia le scienze della natura, che hanno a oggetto loro più caratteristico lo spazio, sia quelle dell'uomo, dove è invece decisivo il fattore tempo, riconoscono questo primato alla nozione di possibilità e relativizzano a essa, ossia ai possibili campi spaziali e/o temporali di volta in volta isolati, la necessità.

Allora mi pongo il problema se — nonostante tutte le cautele richieste dalla specificità con cui tali concetti vengono usati all'interno di strategie di ricerca molto diverse, nonostante ogni scienza faccia uso dei suoi concetti solo relativamente al suo oggetto specifico, senza che quindi nessuna visione del mondo possa esserne ricavata; ma nella convinzione che una riflessione filosofica non possa prescindere dal confronto con i risultati delle

⁶² *Ibid.*, p. 178.

scienze particolari, anche se vogliamo con Heidegger mantenere la sua originarietà rispetto all'essente — mi domando, dicevo, se non sia possibile ripensare complessivamente il rapporto uomo-mondo a partire da una paritaria connessione tra tempo e spazio, entrambi aperti alla dimensione del possibile.

La stessa riflessione heideggeriana parte da un'assunzione del tempo più originaria della sua concezione « volgare » che fonda il tempo sullo Spirito; ma, successivamente, in questo orizzonte originario include lo spazio a pari legittimità del tempo (i due fenomeni sono così cooriginari). Anche in questo caso lo spazio originario non è quello ontico della fisica contemporanea, cui Heidegger però riconosce rinnovata sensibilità, insieme ad altre scienze, al problema della costituzione fondamentale del suo ambito (in questo caso al problema della « materia »).

Per quanto riguarda il discorso più propriamente interno alle singole scienze, occorre ricordare che la stessa fisica contemporanea modifica il suo concetto di spazio proprio prendendo in considerazione il ruolo giocato dal fattore tempo.

Negli stessi sviluppi più recenti delle scienze che riguardano l'uomo vi è una rinnovata attenzione al fattore spazio nella determinazione di aspetti rilevanti dell'agire umano, senza che questo voglia significare una semplice riproposizione dello schema positivistic. Potrei addurre l'esempio delle ricerche antropologiche e, in un campo di indagine diverso, pensare al ruolo che il fattore spazio gioca nella riflessione sul concetto di « politico » in Carl Schmitt: si pensi all'importanza che « terra » e « mare » assumono per lui nella determinazione dei concetti, specificamente umani, di inimicizia, guerra e pace, partigiano, ordinamento giuridico ecc.

Resta invece da approfondire se e in che misura il concetto e il fattore spazio giocano un ruolo nelle ricerche di Weber. Stando ai risultati, consapevolmente provvisori, da lui raggiunti nella spiegazione causale e comprensione interpretativa di alcuni aspetti dell'agire sociale, sembrano essere indiscutibili il primato del fattore tempo sullo spazio, e quindi l'implicita ammissione che la temporalità è quanto di più specificamente umano, almeno nella misura in cui l'uomo entra nel campo di considerazioni delle scienze della cultura, e senza che questa sia una proposizione metafisica sull'essenza dell'uomo in generale, problema da cui tali scienze prescindono. In questo senso però logicamente

delimitato, ogni conoscenza dell'agire sociale, in quanto esso è tipicamente umano, non può prescindere dal presupporre, almeno come ipotesi euristica, il primato del fattore tempo. Inoltre obiettivo delle scienze della cultura è di mettere in luce il conflitto tra scelte ultime, tra orientamenti possibili dell'agire. Questa centralità della decisione richiama la centralità dell'« attimo », dell'« evento », dunque il rapporto fra le tre dimensioni del tempo, che sono in gioco nella storia. Il fatto che lo stesso campo di osservazione si costituisca, nelle scienze della cultura, a partire da una scelta operata dall'interprete in base a suoi interessi problematici derivati da un suo personale orientamento a valore — sempre prendendo atto, ovviamente, della pari legittimità di orientamenti alternativi — conferma questo primato del momento decisionale, dunque implicante l'evento, che caratterizza la stessa preliminare operazione conoscitiva. Ma ancor più indicativo a tal proposito è il presupposto generale, se si vuole valutativo, su cui riposano le scienze della cultura: ossia che la vita non scorra, o non debba scorrere come un semplice evento naturale, nel qual caso sarebbe lo spazio a avere il primato, ma che l'uomo sia essere culturale, capace di prendere posizione rispetto al mondo, di decidere, ossia, come suggerisce l'etimologia di questa parola, di 'staccarsi' e 'porsi di fronte' rispetto al semplice condizionamento spaziale. Il fatto che la vita, in quanto oggetto di considerazione riflettente, poggi sul conflitto tra decisioni ultime è la più esplicita conferma di tale primato del fattore tempo sullo spazio.

Ma l'apertura al possibile, che abbiamo visto implicita nel modo in cui la dimensione tempo, nelle sue varie accezioni, si comporta nell'indagine weberiana, non esclude affatto l'accertamento delle *chances* o possibilità oggettive anche di fattori 'extra-temporali', 'inconsci' ecc., eventualmente rilevanti per la spiegazione e la comprensione di fenomeni storici. La conoscenza storica può dunque ammettere la connessione tra spazio e evento, inconscio e coscienza. Nei risultati raggiunti dalle ultime indagini weberiane di sociologia comparata delle religioni, non solo si perfeziona e si affina il nesso tra storia e sociologia, ma si prospetta la possibilità di un più ampio rapporto tra le suddette discipline e altre, allora agli inizi, ma oggi mature e indispensabili per qualsiasi ricerca sul mondo umano.

Infatti a conclusione dell'*Osservazione preliminare* ai saggi di *Sociologia della religione* troviamo una celebre pagina che qui

vorrei riportare per intero in quanto ci offre già una traccia di risposta al problema suddetto — il rapporto tempo-spazio nelle ricerche weberiane — su cui non mi posso ulteriormente soffermare in quanto esso avrebbe bisogno di una indagine a parte; vorrei anche riproporre questa pagina perché costituisce una liquidazione di tutto quel dibattito che oggi, invece di occuparsi di problemi sostanziali, tende ancora a mettere antropologia contro storicismo, sociologia contro etnologia, storicismo contro sociologia ecc.; ma, ed è quel che più conta, vorrei riproporla perché costituisce tuttora la più lucida indicazione programmatica per quanto oggi resta da fare alle scienze umane, non solo per il raggiungimento dei loro specifici risultati concreti, ma anche per quel ripensamento del nesso tra tempo e spazio, con tutte le implicazioni di carattere filosofico cui sopra si è fatto riferimento.

Scriva dunque Weber: « Abbisogna di una giustificazione il fatto che per gli scopi qui proposti non si è sfruttata l'indagine etnografica affatto in quella misura che, nello stadio attuale di questa scienza, sarebbe, naturalmente, necessaria per una esauriente esposizione in special modo della religiosità asiatica. Ciò non si è fatto non solo perché la capacità umana di lavoro ha i suoi limiti; ma anche perché ciò parve lecito principalmente in quanto che si voleva trattare dei nessi dell'etica condizionata dalla religione in quei ceti che erano *rappresentativi* delle civiltà in questione. Si tratta dunque delle influenze che ha esercitato la loro condotta di vita. Ma è esattissimo che queste si possono comprendere pienamente nella loro particolare essenza, se si confrontano colla realtà etnografica. Bisogna dunque ammettere e accentuare espressamente che vi è qui una lacuna che l'etnografo a buon diritto deve criticare. Io spero di poter fare qualche cosa per colmarla in una rielaborazione sistematica della sociologia delle religioni [...]. Infine, ricordiamoci anche del lato antropologico dei problemi. Se in campi, che in apparenza si svolgono indipendentemente l'uno dall'altro, noi troviamo sempre che in Occidente, e qui soltanto, si sviluppano determinate forme di razionalizzazione, allora sorge naturale la supposizione che qualità ereditarie ne furono il presupposto. L'Autore riconosce di essere personalmente disposto a valutare moltissimo l'importanza dell'ereditarietà biologica. Ma io non vedo per ora, nonostante i rilevanti risultati del lavoro antropologico, alcuna via per affer-

mare od anche solo accennare in via di ipotesi la misura e soprattutto il modo e i punti di intersezione della parte da essa avuta nella evoluzione che qui si indaga. Sarà appunto uno dei compiti dell'indagine storica e sociologica lo scoprire tutte quelle influenze e quei concatenamenti di nessi causali, che possono trovare una spiegazione soddisfacente nelle reazioni sugli eventi e sull'ambiente circostante. Allora, e quando la neurologia e la psicologia comparata delle razze avranno superato i loro inizi di oggi in singoli casi molto promettenti, si potranno sperare risultati soddisfacenti anche per quel problema. Per ora mi pare mancare quel presupposto, ed il rimandare all'*ereditarietà* sarebbe una rinuncia prematura a quanto già oggi si può conoscere, ed un rinvio del problema a fattori che non si conoscono ancora».⁶³

A una riformulazione del rapporto tra tempo e spazio si può dunque giungere anche all'interno del procedimento seguito da Weber nelle scienze della cultura, grazie alla centralità strategica da lui accordata alla categoria della possibilità. Ma tempo, spazio, possibilità, rimangono per Weber esclusivamente degli strumenti logici di ricerca che non autorizzano nessuna deduzione di tipo più complessivo? A me sembra che, confrontando il ruolo svolto dalla nozione di possibilità nel procedimento scientifico, e le personali posizioni valutanti weberiane, che in tale procedimento 'avalutativo' compaiono spesso e volentieri, certe distinzioni di fatto si rompano e la « possibilità » costituisca ben più di un semplice strumento d'indagine. Essa investe, a dispetto della sua avalutatività, proprio un aspetto centrale del rapporto tra uomo e mondo, come vorrei accennare nella parte che segue.

IV

L'imputazione causale, applicata alla storia, riceve in Weber la sua validità conoscitiva mediante il confronto tra schemi condizionali che prevedono la possibilità di corsi alternativi degli eventi presi in esame. La circostanza favorita in uno schema viene sottratta in un altro. Se un diverso grado di favoreggiamento di determinate circostanze incide in modo rilevante sulle conse-

⁶³ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 80-81.

guenze che ci si aspetterebbe in base al precedente grado di favoreggiamento accordato, l'imputazione causale ipotizzata risulta accertata nella sua rilevanza per quella costellazione di problemi isolata dall'osservatore nell'accadere storico. In caso contrario — cioè il diverso grado di favoreggiamento di una circostanza non cambia la conseguenza in questione — la causa ipotizzata risulta poco rilevante, o irrilevante del tutto. Va ribadito che, quando si parla di 'rilevanza', la si intende sempre come relativa a quella sezione di accadere storico e a quell'ambito di problemi scelto tra i tanti possibili e che ci porta a privilegiare alcune tra le tante combinazioni possibili cui quel materiale storico 'di per sé' potrebbe dar luogo. E inoltre va ribadito che si tratta sempre di un *grado* di rilevanza, misurato rispetto a quello di altri fattori egualmente in gioco nell'imputazione causale.

Nel famoso 'esperimento' sulla battaglia di Maratona vengono costruiti giudizi di possibilità oggettiva. Si mettono a confronto lo sviluppo derivato in seguito alla vittoria ateniese — ossia di una civiltà orientata in senso razionale (ed è chiaro che qui ci troviamo dinanzi a una consapevole riduzione, in forma tipica, di una realtà estremamente complessa e contraddittoria) — e lo sviluppo che eventualmente sarebbe derivato ipotizzando una vittoria persiana, cioè l'affermazione in Grecia di una cultura tradizionale fondata sugli oracoli, quindi il blocco di quello sviluppo in senso razionale successivamente decisivo per il corso della storia occidentale. Anche in quest'ultimo caso l'ipotesi è costruita in modo consapevolmente riduttivo rispetto alla complessità e contraddittorietà dell'accadere in esame; essa è irrealistica ma non arbitraria, in quanto lo schema che ne deriva deve trovare una plausibilità in base a ulteriori giudizi di possibilità oggettiva ricavati dal nostro corrente sapere empirico e nomologico; anche nel caso della formulazione dell'ipotesi irrealistica di vittoria persiana bisogna accertare se, date le condizioni della Grecia, sarebbe stato effettivamente possibile uno sviluppo in senso tradizionale, oppure se altri fattori, più decisivi della battaglia di Maratona, avrebbero comunque garantito uno sviluppo in senso razionale. Dalla comparazione di questi schemi ipotetici di possibilità oggettive, se risulta che un diverso esito della battaglia di Maratona avrebbe avuto delle *chances* di provocare un diverso corso della storia greca, e quindi un diverso sviluppo della civiltà occidentale (e quest'ultima connessione tra sviluppi

in Grecia e quanto successivamente accade in Occidente va analogamente verificata mediante giudizi di possibilità oggettiva), allora questo fatto storico preso in esame è causalmente importante. Come si vede, il condizionamento causale o, se si vuole, il fattore necessità non sono iscritti in un ordine ontologico del corso storico che *doveva* andare così e non altrimenti perché uno sviluppo in senso razionale apparterrebbe al suo naturale destino. Certo, anche dall'imputazione causale ricavata in base ai giudizi di possibilità oggettiva, risulta che, data una serie di condizioni verificate come rilevanti, non poteva esserci altro sviluppo *dominante* che in senso, nel nostro caso, razionale (il che però non significa che in Grecia e in Occidente non siano isolabili altre linee di sviluppo; solo che, per una serie di circostanze *empiricamente* accertabili, quello specifico processo di razionalizzazione è divenuto causalmente più rilevante, quindi dominante).

Vi è dunque anche in questo procedimento conoscitivo uno schema di necessità, perché altrimenti non sarebbe possibile, come abbiamo detto, nessun sapere scientifico, cioè nessun accertamento di fatti e circostanze che risulti universalmente intelligibile. Anche qui però l'obiettivo della 'certezza', che è il presupposto in base a cui ogni scienza può pervenire all'interna necessità delle sue asserzioni, è del tutto ingiustificabile nelle sue motivazioni ultime: esso può anche essere rifiutato in base a scelte di valore da parte, ad esempio, di chi persegua una condotta di vita orientata in senso mistico, estetico, erotico ecc., ma per chi vuol 'conoscere' esso è un valore, un 'dogma' cui bisogna sottomettersi. La volontà di certezza è l'opzione extra-scientifica di ogni scienza. Allora la 'necessità storica' che le scienze della cultura pervengono a accertare, non è ricavata da una metafisica della storia, ma dall'accertamento, di volta in volta operato in base all'osservazione empirica e al sapere nomologico, delle *specifiche* circostanze che hanno contribuito a formare quella concatenazione storica e non un'altra. Pertanto tale 'necessità' ammette per principio la possibilità di uno svolgimento diverso, se le circostanze e la rilevanza di un fattore rispetto a un altro fossero state combinate in modo diverso. Anzi a tale 'necessità' la conoscenza storica perviene solo grazie all'ammissione della possibilità di concatenazioni alternative. Ora, poiché le concatenazioni possibili di circostanze sono praticamente infinite, la ne-

cessità dell'imputazione causale ha valore solo all'interno del determinato spazio di gioco di volta in volta disegnato. Cioè a dire: in tanto io accerto la rilevanza causale della battaglia di Maratona rispetto alla possibilità o meno di uno sviluppo successivo della civiltà occidentale in senso razionale, in quanto il problema da me preliminarmente posto, e che mi spinge a indagare su quel determinato materiale storico, è, ad esempio, il significato della razionalità; e se assumo il punto di vista dello scienziato, l'accertamento del vero, devo pervenire a individuare i significati che essa storicamente, ossia di fatto, assume. Ciò non esclude che io possa interrogarmi sul significato della razionalità da altri punti di vista, ad esempio filosofico o religioso. Se però voglio rendermi conto delle conseguenze di tale punto di vista eventualmente assunto, in base a una scelta di etica della responsabilità, devo fare i conti con l'accertamento del vero proprio della conoscenza storica, la quale mi pone di fronte all'esistenza di molteplici significati della razionalità, alternativi a quello da me condiviso, che magari sono di fatto divenuti prevalenti — e questa eventualità io devo riconoscere anche se va contro le mie aspettative valutanti.

Così, in base al mio interesse problematico, io determino la 'posta in gioco' nel campo di avvenimenti su cui voglio indagare: in tanto vado a privilegiare quel complesso di circostanze relative alla battaglia di Maratona e non alla scaramuccia tra Kaffiri e Indiani, in quanto nelle prime io credo si giochi il problema, per me rilevante, circa il significato della razionalità. Ciò non esclude ovviamente che, entro un'altra costellazione problematica, quindi entro un altro spazio di gioco, sia rilevante proprio la suddetta scaramuccia.

Inoltre la posta in gioco « significato della razionalità » non costituisce l'unico punto di vista a partire da cui io posso indagare la storia dell'Occidente; altre linee di sviluppo possono essere ugualmente isolabili sempre, ovviamente, in base al criterio della loro possibilità oggettiva. Anzi, qualora esse apparissero rilevanti ai fini della loro incidenza, in positivo o in negativo, sul processo di razionalizzazione, io devo assumerle come giocatrici nella partita da me posta in atto. Viceversa, chi avesse interesse a indagare altre eventuali linee di sviluppo, può costruire uno spazio di gioco egualmente legittimo; ma anche in questo caso, qualora il fenomeno della razionalità interferisse in modo

rilevante, in positivo o in negativo, nelle concatenazioni di eventi in questione, ecco che essa diviene di nuovo giocatrice di primo piano in quest'altra partita. Pertanto un'eventuale opzione in favore della razionalità da parte di chi delimita il campo di gioco, non vuol dire che l'indagine debba necessariamente confermare che lo sviluppo derivante dalla combinazione di certe circostanze debba andare in favore di quest'orientamento razionale. Il corso effettivo degli eventi può anche smentirlo, ma cionondimeno il problema della razionalità rimane rilevante entro il campo di gioco scelto, e la battaglia di Maratona resta più importante della scaramuccia tra Kaffiri e Indiani — ovviamente sempre restando all'interno di *quel* campo di gioco — sia che il suo esito confermi, sia che smentisca l'aspettativa *valutante* dello storico. Se avessero vinto i Persiani, provocando, in una ipotesi per noi oggi difficilmente immaginabile, uno sviluppo del corso successivo della storia occidentale in direzione diversa da quella razionale, per me interessato al problema della razionalità, e mosso io stesso da un'opzione razionale, la battaglia di Maratona, una volta accertatane l'imputazione causale degli eventi successivi, conserva in sede di giudizio storico la stessa rilevanza che le avrei assegnato in caso di vittoria ateniese. Quindi per me storico la battaglia di Maratona non è 'importante' perché hanno vinto gli Ateniesi, per i quali eventualmente parteggio, ma perché la vittoria ateniese ha avuto conseguenze decisive per quegli eventi cui sono interessato, *esattamente quante*, ma in senso contrario, ne avrebbe avute un'eventuale vittoria persiana. Anche se quest'ultima fosse veramente avvenuta, smentendo così la mia aspettativa valutante, avrei dovuto comunque ammettere, in sede scientifica, che *a causa* della battaglia di Maratona 'le cose dovevano successivamente andare così (cioè in questo caso in direzione del blocco di una cultura razionale a vantaggio di una tradizionale fondata sugli oracoli) e non altrimenti'. Ma a quest'ultima affermazione io sono paradossalmente giunto attraverso l'altra affermazione per cui 'le cose sarebbero potute andare diversamente'.

Alla necessità io giungo attraverso la possibilità: ciò si può conseguire solo mantenendo l'indagine sul piano strettamente empirico. Quindi lo scienziato in quanto tale non può pronunciare giudizi di valore su come sono andate le cose, altrimenti verrebbe meno proprio quell'imputazione causale, quella 'neces-

sità' indispensabile a ogni discorso scientifico. D'altro canto tale necessità non allude all'unico corso storico necessario in sé, ma è risultato di un'operazione strettamente conoscitiva ricavata grazie all'ipotesi di molteplici possibilità dell'accadere che per principio sono infinite. La scelta del campo di gioco — anche questa operata tra infiniti possibili — restringe le possibilità suddette: queste vengono costruite in schemi logicamente plausibili in base al sapere empirico e nomologico, dunque non sono più possibilità illimitate, bensì 'oggettive', ai confini della necessità. Il successivo confronto tra i giudizi di possibilità oggettiva, ora ristretti a quel determinato spazio di gioco, dà infine la necessità del *fatto storico*. Come accertiamo tale 'necessità'? Attraverso la conferma o la smentita del favoreggiamento di una determinata circostanza, cioè attraverso la 'comprova del suo stato di elezione'. Vediamo come avviene questa comprova.

Nella formulazione dei giudizi di possibilità oggettiva noi vogliamo determinare come un certo numero di circostanze ipotizzate come concomitanti, si comporta *in presenza* di una determinata circostanza ipotizzata come rilevante, e, viceversa, come quelle stesse circostanze concomitanti si comporterebbero *in assenza* di questa ipotetica circostanza rilevante. Se risulta che in assenza di quest'ultima le altre circostanze si comportano in modo diverso, alterando le conseguenze che da essa sarebbero derivate, allora la suddetta circostanza è storicamente, o causalmente, importante. Se invece risulta che, sempre in sua assenza, le altre circostanze si comportano allo stesso modo di come si comportavano in sua presenza, ossia lasciano intatte le conseguenze che a essa si erano imputate, allora la circostanza oggetto di comprova risulta, relativamente a quello spazio di gioco, causalmente irrilevante.

Quindi, se risulta che in caso di *mancata* vittoria ateniese (assenza) lo sviluppo successivo in Grecia *non* sarebbe stato orientato in senso razionale (alterazione delle conseguenze), allora il fatto 'battaglia di Maratona e suo esito' è causalmente rilevante, dunque è un 'fatto storico' in senso forte. Se, viceversa, risulta che, sempre in caso di mancata vittoria ateniese (assenza), uno sviluppo successivo in senso razionale sarebbe stato egualmente possibile (conseguenze intatte), allora risulta smentita la rilevanza causale della battaglia di Maratona e del suo esito, ovviamente, relativamente a *questo* contesto di problemi. In tal caso

bisognerà andare a isolare, sempre in base al confronto tra giudizi di possibilità oggettive, altre circostanze che non la battaglia di Maratona, da comprovare come rilevanti.

Come si è detto, la costruzione di questi giudizi di possibilità oggettiva è sempre consapevolmente astratta, ossia unilaterizza a arte (« nella fantasia », dice Weber) l'importanza causale di una circostanza rispetto alle conseguenze. Ma nel nostro caso Weber sa bene che allo sviluppo razionale in Grecia hanno contribuito molteplici altri fattori di natura diversa dalla battaglia di Maratona. La 'necessità' causale di quest'ultima si costruisce grazie alla non esclusione, anzi, al presupposto che altri fattori avrebbero potuto avere un grado di incidenza maggiore di essa sugli sviluppi successivi; ciò postula la possibile smentita della sua rilevanza causale a vantaggio di altri fattori. Ma anche in tal caso questa imputazione alternativa risulta da una costruzione artificiale che unilaterizza alcune circostanze rispetto ad altre. Non si vuol dire perciò né che l'esito della battaglia abbia o meno contribuito *in assoluto* allo sviluppo razionale successivo, né che lo abbiano fatto o meno altre circostanze isolate con lo stesso criterio unilaterale. Data l'interazione fra circostanze praticamente a maglie infinite, il condizionamento è sempre relativo e concomitante a altre circostanze: e noi applichiamo l'imputazione causale sempre misurando non il favoreggiamento assoluto, bensì, per un numero di circostanze già ristrette a un dato spazio di gioco, il *grado* maggiore o minore di favoreggiamento che una o più di esse hanno rispetto alle conseguenze, ossia la 'quantità' maggiore o minore di *chances* che l'una ha rispetto all'altra o alle altre di dar luogo a quella specifica individuale conseguenza, assunta come necessaria. La necessità diviene così un *grado di necessità* — quindi mai assoluta — derivante dalla combinazione di alcune possibilità e dall'esclusione di altre.

Quello che conta allora non è l'ipotesi pura in sé, contenuta nei giudizi di possibilità oggettiva, bensì la loro fecondità euristica per costruire e 'misurare' una *gamma intermedia* di molteplici gradi relativi di favoreggiamento, e così approssimarsi il più possibile alla 'realtà', dove molteplici fattori cooperano alla determinazione delle tendenze in questione, sempre però limitatamente a quegli aspetti che interessano il problema-guida di quell'indagine. Infatti è chiaro che nelle possibilità oggettive a confronto noi ascriviamo, in una ipotesi, un massimo di rile-

vanza alla circostanza in questione, dunque poniamo $x = 1$, nell'altra ipotesi sottraiamo del tutto tale rilevanza, dunque poniamo $x = 0$. Queste due equazioni sono puramente teoriche ('fantastiche') giacché non si danno 'in realtà' rilevanza o irrilevanza assolute. Le possibilità oggettive 'astratte', $x = 0$, $x = 1$, sono degli strumenti per accertare la gamma di gradazioni nel passaggio da 0 a 1. Questa 'gamma intermedia' — cioè la multicausalità, che non vuol dire equicausalità ma gradazione di molteplici cause, altrimenti non potremmo raggiungere nessuna determinatezza storica — mi sembra l'obiettivo più importante cui servono i giudizi di possibilità oggettiva costruiti in base a una unilaterale imputazione monocausale. Un massimo di astrazione, consapevole di questo suo carattere, deve servire a avvicinarci il più possibile al concreto.

L'ipotesi ottimale che postula come decisiva la rilevanza di una circostanza rispetto a tutte le altre, ci permette di riscontrare 'nella realtà' il caso più interessante, ossia proprio la *deviazione* dei fatti rispetto all'ipotesi. Questo è importante per determinare se la causazione di una circostanza su una conseguenza è « adeguata » o « accidentale ».

Prendiamo in considerazione, con Weber, il caso della guerra del 1866, perché lì, in base all'ipotesi dello storico, condizionata — mettiamo — da un suo specifico interesse politico, è *in gioco* il problema tedesco nel suo significato per la storia mondiale successiva: si vuole accertare se i due colpi sparati nella notte di marzo a Berlino sono stati decisivi per lo scoppio della guerra, oppure se il complesso delle decisioni di Bismarck, in base al calcolo dei rapporti di forza europei, l'avrebbe comunque determinato anche senza quei due colpi. È evidente che, sia in base all'accertamento empirico su 'come sono effettivamente andate le cose', sia in base al sapere nomologico su come 'normalmente' si produce un evento politicamente rilevante — e cioè che di solito 'due colpi' fanno precipitare situazioni già per altri versi segnate — il complesso di decisioni bismarckiane costituisce il caso di causazione più adeguata. Assumiamo questo giudizio di possibilità oggettiva come ipotesi ottimale, dunque consapevolmente astratta e che unilaterizza una serie di avvenimenti comunque più complessi: in questo caso abbiamo sempre privilegiato 'a arte' il fattore politico nell'imputazione causale. Ma, per determinare, ad esempio, il grado di rilevanza dei fattori eco-

nomici rispetto a esso e viceversa, dovremmo elaborare una serie di ulteriori giudizi alternativi di possibilità oggettiva, domandandoci se con un diverso sviluppo economico della Germania del tempo si sarebbe egualmente o meno arrivati alla guerra: se sí, allora il grado di rilevanza causale del fattore economico diviene maggiore di quello politico, se no, viceversa. Come si vede, anche in questo caso abbiamo operato l'isolamento in modo artificialmente unilaterale, di una tra le tante connessioni possibili, per poter misurare il grado in cui questa circostanza ha favorito le altre — e si tratta sempre di un favoreggiamento relativo che serve strumentalmente a darci non *il* fattore, bensí la gamma di fattori decisivi, a loro volta ristretti a *quel* campo di gioco sulla cui tribuna ha preso posto lo storico in base a un suo interesse. Supponiamo allora che da questo 'girone eliminatorio', costruito nella fantasia, escano 'vincenti' i 'giocatori' politici: la decisione di Bismarck e i 'due colpi'. Quale dei due ha provocato lo scoppio della guerra? Assunta, come ipotesi ottimale astratta, la decisione di Bismarck come causa adeguata e i due colpi come causa accidentale (si tratta di modelli 'costruiti in laboratorio'), noi andiamo a vedere se l'assenza dei due colpi berlinesi avrebbe favorito un diverso corso degli eventi, cioè evitato una rivoluzione, in quanto altre circostanze ipotizzate come concomitanti si sarebbero comportate in modo tale da non poterla favorire. In questo caso abbiamo una deviazione da quanto ci si sarebbe aspettati in base al nostro sapere empirico e nomologico, cioè da un'imputazione causale costruita in base a delle connessioni da noi ritenute in partenza piú probabili (le decisioni di Bismarck come causa piú adeguata): tale avvenimento berlinese diverrebbe così fattore causale rilevante, ma come causa accidentale. Diversamente, cioè se anche *senza* i 'due colpi' le altre circostanze avessero comunque favorito lo scoppio della rivoluzione, resta rilevante il fattore 'decisione di Bismarck' come causa adeguata — il che peraltro è effettivamente accaduto nel nostro caso. Quest'ultima ipotesi cerca a sua volta la 'comprova del suo stato di elezione' attraverso la comparazione con altri giudizi di possibilità oggettiva, in cui la sua rilevanza causale viene di nuovo sottratta ($x = 0$): se, escludendo tale decisione di Bismarck, gli altri elementi concomitanti sono tali da farci « ammettere un 'alto grado' di possibilità oggettiva di uno sviluppo diverso (nei suoi punti 'essenziali') — ad esempio sca-

denza del trattato prusso-italiano, rinuncia pacifica a Venezia, coalizione dell'Austria con la Francia, oppure un prolungamento della situazione politica e militare, che di fatto avrebbe reso Napoleone 'padrone della situazione' », ⁶⁴ allora, attraverso questo esperimento negativo, la rilevanza causale (in tal caso come causa adeguata) della decisione bismarckiana rispetto agli eventi successivi risulta confermata ($x = 1$). Ma nulla avrebbe per principio escluso l'ipotesi che anche senza la decisione di Bismarck si sarebbe potuto egualmente giungere al conflitto, nel qual caso essa sarebbe stata causalmente irrilevante pur essendo stata costruita logicamente come causa adeguata ($x = 0$). Allora bisogna ipotizzare, attraverso giudizi di possibilità oggettiva, quali *chances* altre condizioni adeguate o accidentali, avrebbero avuto di determinare comunque lo scoppio della guerra, smentendo così l'ipotesi 'bismarckiana' (falsificazione di $x = 1$). Tutto ciò fermo restante che queste ipotesi servono a darci la disposizione intermedia, piú vicina alla realtà, dei *gradi* di rilevanza assunta dai molteplici fattori causali in gioco. Quando prima si sottolineava il carattere 'fantastico' di questi 'gironi eliminatori' giocati attraverso il confronto tra possibilità oggettive, si voleva proprio ipotizzare questo alto grado di probabilità che il 'torneo' effettivamente giocato in quel piccolo campo di avvenimenti osservati non conosca solo uno, ma piú giocatori 'vincenti' (causalmente importanti) o che, se vi è una 'classifica' (gradi di determinatezza), spesso il distacco tra i giocatori è ridotto. Il torneo della storia, o della conoscenza storica, ha sempre un'alta intensità agonistica perché vi sono in gioco le scelte 'responsabili' della volontà, ossia, comunque si valuti questo fatto, il tratto piú decisivo e inquietante della vita umana. In ogni caso la distinzione tra 'vincitori' e 'vinti' vale come pura ipotesi euristica volta a rilevare relative connessioni condizionali senza simpatie o disappunti, che sono riconducibili solo alla posizione extrascientifica dell'interprete e in alcun modo a un tribunale della storia del mondo, inesistente nell'infinità priva di senso dell'accadere universale che non conosce in ultima istanza né vincitori né vinti.

Una cosa mi interessa sottolineare, dalla discussione fin qui fatta a proposito di quest'esempio storico della Germania: qui è

⁶⁴ M. WEBER, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 224.

risultata 'importante' la « causa adeguata » decisione di Bismarck; ma in altri casi — e lo deduciamo indirettamente dal modo in cui Weber procede a proposito della guerra del '66 — possiamo scoprire che spesso è l'elemento accidentale a possedere maggiori *chances* di rilevanza rispetto a quello che si riteneva più adeguato. Una causa accidentale può essere una causa importante e una causa adeguata può essere una causa non importante, così come ovviamente viceversa. Infatti Weber precisa in riferimento al caso dell'unificazione della Germania — ma ciò vale chiaramente come generale indicazione di metodo — che l'antitesi di causa accidentale non è la causa necessaria, come ritiene von Below, nel qual caso vi sarebbe una gerarchia *ontologica* di cause, ma la causa adeguata. « E bisogna rigorosamente mantenere che questa antitesi non costituisce mai una differenza della causalità 'oggettiva' del corso dei processi storici e delle loro relazioni causali; ma che si tratta semplicemente di questo, che noi isoliamo astrattamente una parte delle 'condizioni' ritrovate nella 'materia' del divenire e le facciamo oggetto di 'giudizi di possibilità', in modo da penetrare con l'aiuto di regole empiriche il 'significato' causale dei singoli elementi del divenire ».⁶⁵

Ciò comporta l'assunzione del punto di vista esattamente opposto a quello di Antoni: sarebbe singolare che non vi sia nell'effetto ciò che è già contenuto nella causa. Qui invece l'effetto può essere determinato da fattori del tutto non inerenti alla causa, come abbiamo visto anche nel caso del rapporto tra predestinazione e spirito del capitalismo. Ma lo specifico della conoscenza storica sta proprio nel mettere in conto l'accidente come causa rilevante, il che è esattamente in contrasto con la metafisica tradizionale per cui l'accidente appartiene al campo del relativo e quindi non può dar luogo a alcuna necessità. Viceversa qui anche l'accidentale, il relativo, possono divenire causalmente importanti, dunque determinare una necessità entro uno spazio di gioco; ciò non esclude ovviamente casi in cui sia rilevante la causa adeguata, solo che questa non ha alcuna dignità ontologica, ma è una possibilità conoscitiva accanto e allo stesso titolo delle altre.

Credo che anche nel caso di Weber ci troviamo di fronte a un rovesciamento del platonismo, il quale poneva un « vero essere »

⁶⁵ *Ibid.*, p. 229.

come « sostanza » cui compete la dignità di causa prima, adeguata all'effetto, e da cui dipende il mondo di quaggiù, ossia le apparenze: l'eventuale rilevanza causale di queste ultime è solo accidentale, e non dà dell'effetto quella ragione adeguata che solo la causa sostanziale, propria del mondo delle idee, può dare. Nel tipo di conoscenza storica cui Weber giunge essere e apparire, sostanza e accidenti sono, in linea di principio, sullo stesso piano, e a seconda dei casi possono divenire determinanti a pari titolo sia la causa adeguata, che prima si riteneva derivante dall'unica sostanza e perciò avente più dignità, sia la causa accidentale, appartenente al mutevole 'mondo di quaggiù'. Come nell'altro grande rovesciamento del platonismo, operato da Nietzsche, il « Gioco del mondo [...] imperiosamente / Va mescolando essere e parvenza ».⁶⁶

Perciò non mi sembra condividibile l'affermazione di Antoni per cui « come le idee platoniche, anche questi tipi ideali se ne stanno nel cielo della pura razionalità, al di sopra dell'incoerente materia che offre possibilità di conoscenza soltanto nella misura in cui partecipa a quella razionalità ».⁶⁷ Certo, anche per Weber l'accadere storico è conoscibile solo se sottoposto al procedimento scientifico di razionalizzazione, altrimenti resta materia incoerente. Ma le idee platoniche presuppongono lo schema cosmologico dualistico e la conseguente distinzione tra una sostanza che veramente è e un mondo sensibile, relativo, che da tale sostanza è adeguatamente causato. I tipi weberiani ipotizzano invece, a seconda dei casi, *chances* di causa rilevante sia alla 'sostanza' (che non è più tale) sia agli accidenti. Lo spazio di gioco disegnato e il confronto tra i giudizi di possibilità oggettiva decidono di volta in volta quale causa debba essere determinante, se l'adeguata o l'accidentale. E tale determinazione, dunque l'importanza dell'una o dell'altra causa, può mutare a seconda della specifica costellazione creata da quello spazio di gioco, dando luogo a una diversa 'necessità'. Inoltre, mentre le idee platoniche, in quanto sostanza, sussistono in sé, hanno una loro origine autonoma — anzi sono esse stesse l'origine — e possono permanere anche senza il mondo sensibile, i tipi ideali sono degli strumenti destinati solo a interpretare e spiegare la realtà 'sensibile' del mondo della vita

⁶⁶ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 265. Si tratta della prima *Canzone del Principe Vogelfrei*, dal titolo *A Goethe*.

⁶⁷ C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 176.

fatto di infinite possibilità: da esso hanno origine e senza di esso non avrebbero alcuna rilevanza.

La tradizionale distinzione ontologica tra sostanza e accidente, cui corrispondeva quella logica di causa necessaria (adeguata) e causa contingente (accidentale), cede il posto alla distinzione puramente logica tra causa adeguata ma non necessaria e causa accidentale ma non contingente; qui si può parlare di « causa adeguata » solo come normale aspettativa, la quale però postula per principio la possibilità che essa venga smentita a vantaggio della rilevanza causale di ciò che non ci si aspetterebbe adeguato a quell'effetto. Si può allora parlare di 'rilevanza' a posto della 'necessità' e di 'irrilevanza' a posto della 'contingenza'. Ma rilevanza o irrilevanza possono essere attribuite solo caso per caso a pari titolo sia alla causa adeguata che a quella accidentale. Può succedere che una causa venga ritenuta, in modo logicamente del tutto plausibile, adeguata a un suo effetto, ma che nel concreto svolgersi degli eventi entro uno spazio di gioco siano state delle cause accidentali a assumere rilevanza.

La 'misura' del grado di favoreggiamento di una circostanza causale, adeguata o accidentale, entro uno di questi spazi di gioco esprime una necessità che include la possibilità. Dunque l'operazione scientifica, che limita il campo infinito delle possibilità dell'accadere a alcune possibilità oggettive in un determinato campo tra i tanti delimitabili, giungendo così alle imputazioni causali, è uno dei luoghi dove la stessa possibilità diviene 'legge'. Ma si tratta di una 'legge' *sui generis*, diversa da quella delle scienze della natura non solo perché continua a avere per oggetto ciò che è incontestabile grazie alla sua individualità, ma anche poiché il grado di favoreggiamento di una circostanza, sia nella sua unilaterizzazione operata nei singoli giudizi astratti di possibilità oggettiva, sia nella gamma intermedia dei molteplici fattori causali, è al tempo stesso prodotto di un 'calcolo' dell'*esprit de géométrie*, e soprattutto del sapere comprendente dell'*esprit de finesse*. Ora questo calcolo, paradossalmente mosso da *esprit de finesse*, cioè da senso del possibile, computa nella sua 'necessità' proprio ciò che all'*esprit de géométrie* appare come accidentale, contingente. Lo 'stemma della necessità' non appartiene a un mondo eterno che annulla il tempo, ma proviene da e appartiene al tempo.

Anche per Nietzsche il tempo del mondo, che presuppone la

caduta dell'immagine dualistica dove la sostanza ha il primato sull'accidente, e la mescolanza di essere e apparire, è aperto al possibile.⁶⁸ Ma il gioco delle possibilità è la stessa ruota, ossia la stessa legge, del mondo. La necessità, l'eterno ritorno, non è contro il tempo, ma a esso omogenea. Le stelle sono tra loro distanti e contrapposte, non vi è un ordine predeterminato dall'eternità che così le disponga. Le leggi della natura sono parimenti il risultato di una nostra abbreviazione prospettica, ma 'in realtà' se osserviamo la Via lattea essa ci appare contorta. E pur tuttavia vi è un'« amicizia stellare » per cui stelle così distanti, gettate lì in modo del tutto casuale, estranee, ciascuna per la sua strada e per la sua mèta, sono collegate, proprio grazie a quest'estraneità, da una necessità segreta. Vi è una legge paradossale per cui proprio questo Caos, cioè l'assenza di legge, doveva essere disposto così e non altrimenti, dunque doveva esser legge. L'infinita inconciliabile estraneità è proprio la necessità non di uno, ma di molteplici, infiniti mondi possibili. Due vascelli, ciascuno con la sua strada e la sua mèta, possono incrociarsi e celebrare tra loro una festa. « Ma proprio allora l'onnipotente violenza del nostro compito ci spinse di nuovo l'uno lontano dall'altro, in diversi mari e zone di sole e forse non ci rivedremo mai — forse potrà anche darsi che ci si veda, ma senza riconoscerci: i diversi mari e soli ci hanno mutati! Che ci dovessimo divenire estranei è la legge *incombente* su noi: ma appunto per questo dobbiamo diventare più degni di noi! Appunto per questo il pensiero della nostra trascorsa amicizia deve diventare più sacro! Esiste verosimilmente un'immensa invisibile curva e orbita siderale, in cui potrebbero essere *ricomprese*, quasi esigui tratti di strada, le nostre diverse vie e mète, — innalziamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve, troppo scarsa la

⁶⁸ Lasciamo qui da parte un esame approfondito dell'obiezione di Heidegger, secondo cui il rovesciamento del platonismo, operato da Nietzsche, ne conserva intatto il significato: questa eternità che si produce nel tempo non avrebbe quindi nulla di paradossale, bensì porterebbe alle estreme conseguenze la caratteristica più propria della metafisica che pensa il tempo in base al primato dell'ora, confermando così, anzi mettendo meglio in luce, l'omogeneità in essa riposta tra tempo e eternità. La riduzione dell'Essere all'essente viene operata da Nietzsche determinando l'Essere come soggettività e più precisamente come volontà di potenza. Se sono legittime le analogie tra certi spunti presenti in Weber e alcuni aspetti del pensiero di Nietzsche, queste obiezioni di Heidegger divengono importanti anche per approfondire il rapporto tra riflessione 'filosofica' su essere, uomo, mondo e riflessione epistemologica su scienze della natura, scienze dello spirito, sociologia.

nostra facoltà visiva per poter essere più che degli amici nel senso di quella nobile possibilità. E così vogliamo *credere* alla nostra amicizia *stellare*, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro». ⁶⁹ La distanza incolmabile tra diverse costellazioni possibili e caoticamente disposte, come legge, come necessità: il senso tragico di Weber avrebbe condiviso quest'affermazione, in quanto la vita è caratterizzata da un antagonismo tra valori e possibilità radicalmente inconciliabili e pur tuttavia egualmente legittimi, senza una legge predeterminata che ne limiti il numero e la validità. Ma al tempo stesso un caos di valori assolutamente inconciliabili come 'necessità', come destino 'comune': la loro possibilità infinita è la stessa necessità tragica che caratterizza l'esistenza.

Di qui prende origine, a mio avviso, l'antirelativismo di Weber: paradossalmente è proprio il relativismo a presupporre un principio unico, in quanto sarebbe il fluire della vita a costituire il fondo comune su cui il contrasto dei valori si stempera e si concilia: « Non a caso il più grosso fraintendimento, a cui sempre, in ogni occasione, vanno incontro i sostenitori della collisione tra i valori, è rappresentato quindi dall'interpretazione di questo punto di vista come 'relativismo' — cioè come un'intuizione della vita la quale poggia appunto sulla visione, radicalmente contrapposta, del rapporto reciproco delle sfere di valore, e può essere realizzata in maniera dotata di senso (ed in forma conseguente) soltanto sul terreno di una metafisica configurata in modo molto particolare (cioè di una metafisica 'organica') ». ⁷⁰ Invece i valori su cui la vita poggia sono in lotta *assolutamente* inconciliabile, quindi ognuno di essi, una volta scelto fra i tanti possibili, si impone poi come *assoluto* e alternativo di fronte agli altri; le conseguenze che esso postula come più 'adeguate' o 'rispondenti allo scopo', sono di assoluta necessità e escludono altre derivanti da altri valori. Naturalmente questo antagonismo è condotto qui in linea di principio alle estreme conseguenze. Assumendolo come modello 'ottimale', possiamo poi 'misurare' — non solo o non prevalentemente con l'*esprit de géométrie* — la 'gamma intermedia' di inevitabili compromessi cui proprio l'esistenza di tale lotta quotidianamente costringe. Ma per principio la possibilità che mi si offre alla scelta (individuale) diviene, una

⁶⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., pp. 161-62.

⁷⁰ M. WEBER, *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche*, cit., p. 333.

volta effettuata la scelta, una necessità ineludibile se voglio agire 'coerentemente'.

Tale antagonismo tra possibili, proprio in quanto radicale e dalle conseguenze assolute, è appunto la stessa necessità tragica cui non si può sfuggire. L'inimicizia tra i valori quindi non è relativismo ma la stessa necessità della vita. E così, al di là delle diverse, opposte costellazioni, esiste una curva stellare, una legge, che è quella del loro stesso antagonismo: questa legge le accomuna nel senso che rende ogni costellazione-valore parimenti legittima. Questa legge fa sì che ogni valore possa dar luogo a dei comportamenti individuali intelligibili « anche a un Cinese » che abita l'opposta costellazione 'avversaria'.

Da questa segreta amicizia nell'inimicizia, che impone non nonostante, ma grazie al conflitto dei valori, di « diventare più degni di noi », nasce l'etica weberiana della responsabilità la quale fa i conti con le conseguenze derivanti da *altre* scelte valutanti radicalmente inconciliabili con le *proprie*, e con l'eventuale contrasto tra fini e mezzi cui un agire può dar luogo. Essa non fa che riconoscere questa totale inimicizia tra molteplici valori possibili, ma tuttavia l'inevitabilità di questa lotta e l'eguale legittimità di un'altra scelta, dunque il comune destino, l'amicizia dell'inimicizia: *amor fati*.

Di conseguenza, l'altro è sì 'nemico' (sul piano ovviamente politico, religioso, ma non sul piano esistenziale: questo, mi sembra di capire, anche Carl Schmitt riconosce nel « politeismo dei valori » di Weber, anche se Karl Löwith non è d'accordo su tale riconoscimento), ma al tempo stesso l'altro è, come me, egualmente portatore della responsabilità della sua scelta, 'ingiustificabile' quanto la mia nei suoi fondamenti ultimi. Nel « politeismo dei valori », proprio per questo riconoscimento dell'inimicizia tra le scelte ultime individuali, vi è il più profondo 'rispetto dell'altro' in quanto portatore dello stesso mio destino ossia dell'inevitabilità della scelta tra valori radicalmente inconciliabili. L'altro deve, come me, scegliere, cioè condividere la 'legge' dell'inconciliabilità tra la sua scelta e un'altra, deve percorrere la stessa segreta traiettoria stellare, dove le possibilità sono tutte necessarie e questa necessità è quella della loro inimicizia, ossia di nuovo, della loro possibilità. Come la possibilità è paradossalmente connessa alla necessità, così all'inimicizia tra i valori è connessa la segreta amicizia dovuta al comune destino della

lotta. Quindi il senso tragico di un Don Giovanni che orienta la sua esistenza in senso erotico e entra in un'inimicizia mortale con chi ha fatto una scelta etica, non può che riconoscere in quest'ultimo 'il nemico'; ma al tempo stesso deve riconoscere che questo nemico rappresenta la possibilità di una scelta con cui lui stesso ha dovuto fare i conti nel momento in cui ha scelto in senso contrario; quindi il Convitato di pietra gli appartiene come possibilità della sua stessa esistenza, possibilità con cui deve lottare corpo a corpo per scacciarla via a favore di un'altra, e che puntualmente si ripresenta nell' 'ultima cena'. Egli dovrà riconoscere nell'altro, nel nemico, ciò con cui ha avuto un'originaria e segreta confidenza, ciò con cui ha avuto e ha 'a che fare', paradossalmente il suo 'amico'. Tuttavia nel caso di valori nemici-amici non si tratta del 'prossimo' cristiano che, in un senso diverso, considera tale anche il nemico, bensì dell'amicizia tra i nemici dell'antichità: l'eroe vincitore riconosce al vinto il suo valore e restituisce il corpo al nemico. La legge dell'amicizia stellare vale per tutte le inimicizie mortali su cui la vita poggia: tra etica e politica, tra scienza e politica, tra etica e erotica ecc.

La dottrina dell'avalutatività, analogamente all'etica della responsabilità, è in funzione di questo riconoscimento di possibili corsi dell'agire tra loro inconciliabili, cioè del gioco tragico, dove il favoreggiamento di una circostanza, adeguata o accidentale, può dar luogo a conseguenze del tutto incompatibili rispetto al favoreggiamento di un'altra. Essa è volta a riconoscere che nella mescolanza di infinite possibilità ne prevale una sola o comunque una costellazione limitata di esse, ma rispetto a altre che potevano egualmente verificarsi dando luogo a uno sviluppo opposto, escludente il primo e egualmente necessario. La traiettoria di una stella può allora caratterizzare e mutare tutta la costellazione: ma un'altra traiettoria avrebbe dato luogo a una diversa costellazione egualmente plausibile. La conversione reciproca tra possibilità e necessità è la segreta amicizia di costellazioni nemiche. L'esito della battaglia di Maratona *poteva* essere diverso, determinando sviluppi diversi egualmente plausibili; ma dato *quell'esito*, la costellazione deve poi configurarsi 'così e non altrimenti', esattamente come 'altrimenti e non così' dovrebbe configurarsi dato un esito opposto.

Certo l'interesse alla battaglia di Maratona è dato dal problema dell'esito della razionalità in Occidente, problema che mi

porta a vedere se questo fatto storico è o meno rilevante, cioè a dire: il punto da cui mi pongo per l'osservazione di una stella condiziona le dimensioni spazio-temporali entro cui la vedo muoversi, dunque, tornando alla storia, le possibilità in gioco nella 'costellazione Maratona' sono limitate a due alternative: sviluppo tradizionale o razionale. Ma quella stessa 'materia' storica può dar luogo a altri spazio-tempi, ad esempio la storia dell'alimentazione o del vestiario delle popolazioni o degli eserciti coinvolti, e allora « causalmente rilevante », 'necessario' — nel senso suddetto — può divenire non l'esito della battaglia, bensì altri fattori.

La 'necessità' non è allora nella costellazione in sé, il che presupporrebbe un immutabile ordine cosmico, bensì nella combinazione specifica di *quei* fattori, soggettivi e oggettivi, che danno *quello* spazio-tempo, con *quei* movimenti in esso oggettivamente possibili, e non altri. La necessità è niente altro che il restringimento inevitabile del campo infinito di possibilità, una sua 'abbreviazione prospettica'.

Un dado normale, non truccato, presenta una situazione di equiprobabilità rispetto all'obiettivo del gioco, l'uscita di un determinato numero. Vi sono determinanti sempre delle condizioni semplici e univoche, come la qualità e le dimensioni del dado; ma queste non ci danno la possibilità di calcolare il grado di probabilità che esca il numero prefissato, perché sono uguali per tutti e sei i numeri segnati sulle facce del dado. Assolutamente decisivo per l'uscita di quel numero è però il modo in cui si afferra, si agita e si getta il dado; « ma non c'è alcuna possibilità, nonostante ogni fede superstiziosa intorno ai 'dadi', di pensare anche soltanto una proposizione empirica la quale asserisca che un determinato modo di eseguire il lancio 'sia appropriato' a favorire un determinato numero. Questa causalità è quindi una causalità assolutamente 'accidentale'; noi siamo cioè giustificati nell'asserire che il modo fisico di giocare ai dadi non influisce 'generalmente' sul lancio di un determinato numero — per ogni modo si 'equivalgono' per noi le *chances* di lasciar cadere ognuna delle sei possibili facce del dado ». ⁷¹ E ciò a differenza che nel conoscere storico, dove noi, favoreggiando

⁷¹ IDEM, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, cit., pp. 225-26.

determinate circostanze, e riferendo il complesso dei fattori isolati all'interesse problematico che guida la nostra ricerca, possiamo eventualmente calcolare in quale grado di probabilità una causa, adeguata o accidentale, abbia influenza decisiva su una serie di conseguenze. Quindi, nel caso del dado non truccato, cioè della situazione di equiprobabilità, non troviamo alcuna interessante analogia tra il mondo storico delle azioni umane e quello fisico del lancio dei dadi.

Ma se nel gioco *trucchiamo* il dado, ossia ne spostiamo il centro di gravità, allora, in seguito a una serie di ripetuti lanci, possiamo prevedere che, dato il centro di gravità spostato in *quel* modo — cioè il grado di favoreggiamento di una circostanza determinata —, su un numero x di lanci esistono y probabilità che esca il numero prefissato. Viceversa, dato un centro di gravità spostato in altro modo, dunque il favoreggiamento di una circostanza diversa, possiamo prevedere il grado di probabilità che esca un altro numero. Quest'ultimo caso del dado truccato trova le sue analogie, sempre con tutte le cautele accennate a proposito del trasferimento di procedure da un campo all'altro, in ogni settore della causalità concreta e quindi anche della causalità storica; infatti questa non prende in considerazione « in primo luogo il 'caso assoluto' » (potremmo dire l'accadere in sé privo di senso e quindi indifferente a tutte le possibilità) « e in secondo luogo determinati 'aspetti' o prodotti esprimibili numericamente ». ⁷² La conoscenza storica può pervenire a « enunciare giudizi generalmente validi », ⁷³ dunque dotati di una certa 'necessità' *sui generis*, esprimibili attraverso una causalità altrettanto *sui generis*, perché in partenza 'trucca il dado', ossia favorisce *una* tra le varie circostanze privilegiabili; la 'regola', ossia il calcolo della possibilità oggettiva dell'uscita di un determinato numero segnato sulla faccia del dado, vale solo all'interno di quella condizione imposta al gioco mediante il trucco del dado stesso. Senza questo trucco iniziale che delimita e determina lo spazio di gioco, dunque senza la possibilità condizione del trucco, non si dà alcuna necessità. Allora, come nel gioco dei dadi il calcolo delle probabilità presuppone il favoreggiamento di una circostanza tra le tante possibili, così la conoscenza storica può formulare

⁷² *Ibid.*, p. 226.

⁷³ *Ibid.*

giudizi di possibilità oggettivamente validi « intorno al fatto che una maniera di reagire, identica in certe caratteristiche, da parte degli uomini che vi si trovano di fronte, è 'favorita' in grado maggiore o minore da determinate situazioni; ed inoltre possiamo pure, formulando tale proposizione, indicare una gran massa di possibili circostanze aggiuntive come circostanze che non alterano quel 'favoreggiamento' generale. Ed infine, se non possiamo in alcuna maniera calcolare con precisione, secondo una specie di calcolo della probabilità, il grado di favoreggiamento di una determinata conseguenza da parte di determinate 'condizioni', ben possiamo però valutare il 'grado' relativo di quel favoreggiamento generale mediante la comparazione con il modo in cui altre condizioni, concettualmente mutate, lo 'avrebbero favorito'; e se noi eseguiamo questa comparazione nella 'fantasia', attraverso un numero sufficiente di mutamenti di costellazioni, allora si può pensare, almeno in linea di principio — e solo questa questione ci riguarda in questa sede — una misura sempre rilevante di determinatezza per un giudizio sul 'grado' della possibilità oggettiva. Non soltanto nella vita quotidiana, ma anche e proprio nella storia noi impieghiamo costantemente tali giudizi sul 'grado' di 'favoreggiamento', poiché senza di essi sarebbe semplicemente impossibile una distinzione tra ciò che è causalmente 'importante' e 'non importante' ». ⁷⁴

Nella determinazione della 'gamma intermedia' dobbiamo pervenire a 'calcolare' il grado di rilevanza dei molteplici fattori causali che sono stati decisivi per gli eventi in questione, grazie alla unilateralizzazione di ciascuno di essi in rispettivi giudizi di possibilità oggettiva. Ma cogliere l'incidenza di *molteplici* fattori causali che sono stati decisivi per gli eventi in questione, grazie *minatezza*. Allora non si tratta di dire semplicemente che un fenomeno storico non si può spiegare solo con cause economiche oppure solo con cause ideali, bensì col concorso delle molteplici cause messe insieme; così avremmo la situazione di equiprobabilità del dado non truccato senza nessuna determinatezza, ossia 'necessità' storica. La multicausalità della storia non è perciò l'equiprobabilità, bensì il *grado* maggiore o minore di rilevanza, ad esempio, del fattore economico su quello politico o viceversa. La multicausalità si accompagna allo spostamento del centro di

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 226-27.

gravità di volta in volta operato. La differenza quindi con le metafisiche della storia o della società di Hegel, del positivismo, o di Marx, sta nel fatto che la priorità di una causa su un'altra non vale per tutto il processo, ma per quel campo ristretto preso in esame, dunque è conseguenza del dado truccato. Nulla esclude che, spostando il centro di gravità, dunque creando una diversa situazione di gioco, il grado di priorità di un fattore sull'altro possa essere a sua volta diverso. Le ipotesi filosofiche suddette sarebbero legittime se accompagnate dalla consapevolezza che la 'necessità' conoscitiva cui danno luogo è inevitabile risultato di un trucco, e che esse pervengono a una scala di determinatezza, mentre ne sono possibili altre ugualmente 'determinate', dunque 'necessarie' cambiando il dado. Weber, proprio per accedere alla determinatezza individuale, cioè al tipo di 'necessità' con cui ha a che fare la storia, deve essere consapevole che questa non si dà senza dado truccato. Da un trucco infatti proviene il mondo dischiuso alla nostra conoscenza, con la sua necessità.

La 'perfezione' del mondo, cioè la sua coerenza in base a un senso viene mantenuta, giacché senza orientamento a un 'fine' nessun 'mondo' sarebbe pensabile. Ma ora si tratta paradossalmente di una perfezione relativa, costruita proprio grazie all'imperfezione di fondo cioè alla mancanza di fine o senso, la quale rende necessario il trucco del conferimento di senso (perfezione) con cui vengono ristrette le possibilità infinite della 'materia' (in questo caso 'storica'). La 'gamma intermedia' della determinatezza reale 'non è più' 0, ma 'nemmeno ancora' 1, rimane aperta. Per accedere alla nostra costellazione (una tra le tante), al nostro mondo, che ci appare 'compiuto' e 'necessario', dobbiamo essere consapevoli di passare attraverso la 'fantasia' mediante cui lo storico formula le sue ipotesi.

La designazione, da parte di Weber, delle costruzioni concettuali come universali fantastici è a mio avviso più di una metafora. La filosofia moderna ha mostrato quanto sia stretto il nesso tra fantasia e possibile. Il possibile è per eccellenza produttivo nella costituzione del mondo, anche del migliore dei mondi possibili che tutta la filosofia moderna riteneva o di poter giustificare ontologicamente, come il razionalismo, oppure, avendo in sede teoretica sospettato la possibilità dell'originario venir meno di un senso dell'esistenza in generale, di postulare in sede etica, politica, religiosa, come hanno fatto Vico e Kant. Pertanto la

fantasia, legata al possibile, è produttiva non solo per l'opera d'arte, ma per lo stesso 'mondo civile'. L'opera d'arte è infatti, nella filosofia moderna, via d'accesso di primaria importanza al 'mondo' nei suoi vari aspetti.

Ora Weber assume tale primato del possibile e, attraverso lo strumento dell'astrazione mentale, accede alla realtà; quindi questa astrazione, per quanto rigorosa, anzi, proprio perché rigorosa e destinata a darci la 'necessaria' determinatezza reale, radicandosi sul possibile, trova analogie, oltre che nel calcolo fisico delle probabilità o in quello economico, anche e specialmente nella fantasia artistica che, a modo suo, realizza un rapporto tra possibile e necessario. In questo arte e scienza nascondono una segreta complicità. Giambattista Vico, nella sua riflessione sulle origini, aveva colto il carattere decisivo degli universali fantastici per gli sviluppi successivi del mondo umano nel cui punto terminale, che però conserva sedimentata la memoria delle origini, troviamo anche la scienza. Quanto le parole e i concetti astratti delle scienze ricordino, nelle loro etimologie, dei significati originari legati al parlare sensibile delle lingue divina e eroica, dunque ricordino il loro « nascita » fantastico, mi sembra un insegnamento centrale de *La scienza nuova* e dà la misura in cui Vico aveva fatto i conti con la rilevanza del possibile nella produzione del mondo storico. Certo Vico condivideva con tutta la cultura moderna la credenza in un migliore dei mondi possibili a un cui determinato stadio di sviluppo si colloca la fantasia. Weber, per il venir meno dell'unico migliore mondo possibile, fa un uso strettamente euristico degli 'universali' vietandosi in sede scientifica ogni giudizio sul mondo storico come tale. Ma allora a maggior ragione deve riconoscere il ruolo della 'fantasia' nella creazione dei rigorosi e 'antiestetici' concetti scientifici, senza che naturalmente ciò implichi la formulazione di una filosofia della storia in base allo sviluppo, ad esempio, dallo stadio estetico a quello etico — queste tendenze di sviluppo vanno di volta in volta accertate nella loro specificità attraverso la comparazione tra giudizi 'fantastici' di possibilità oggettiva.

Ma sarebbe interessante vedere quanto, sul concetto di 'tipo ideale' formulato anche grazie all'aiuto della 'fantasia', abbiano influito non solo la tipologia giuridica di Jellinek, ma anche il tipo come figura centrale della letteratura (analogo discorso bi-

sognerebbe fare anche per i 'tipi' in Dilthey). Penso solo a quanto in Weber la coppia tipologica sesualità/erotica, elaborata 'fantasticamente', ma volta a cogliere fenomeni reali, sia debitrice dell'opposizione tra gli archetipici personaggi faustiani di Goethe.

Su questo problema non posso soffermarmi ulteriormente: mi interessava rilevare che anche la fantasia coniuga possibile e necessario, quindi ha a che vedere col dado truccato. E così anche il procedimento weberiano di formazione dei concetti delle scienze storico-sociali riguarda quel problema dell'analisi dell'intelletto umano che è centrale nella filosofia moderna. E quindi, nonostante il carattere avalutativo, strettamente logico, lontano da ogni pretesa di dir qualcosa sull'esistenza in generale, i suoi risultati sono fatalmente destinati a incontrarsi indirettamente coi problemi 'metafisici' sottesi a questa moderna analisi dell'intelletto umano, in particolare con quel problema che del mondo moderno segna il culmine e l'esaurimento. Si tratta della crisi del migliore dei mondi possibili e della riflessione sul rapporto tra possibilità e necessità: questa riflessione, se da un lato si pone 'oltre' la visione moderna del mondo, dall'altro ne è l'estrema conseguenza implicita nei suoi stessi presupposti.

Il gioco dei dadi è un'immagine centrale della filosofia moderna perché in essa è centrale il problema del possibile. Che perfezione e necessità fossero un trucco era la continua tentazione che il Genio maligno ingannatore aveva teso a Cartesio: e se Dio barasse truccando il dado? Ma la garanzia che il mondo come estensione e la realtà spirituale come pensiero, entrambe accessibili al procedimento geometrico — nel suo duplice carattere di intuizione che fonda l'evidenza dei suoi asserti, e analisi che scompone lo spazio nei suoi elementi semplici intuitivamente evidenti — costituiscano il migliore dei mondi possibili, quindi una realtà vera e non un inganno, è di nuovo offerta dalla prova ontologica dell'inerenza tra pensiero e essere.

L'esistenza dell'unico dio giusto e buono è in ultima istanza la garanzia dell'evidenza, dunque della verità, delle idee innate al pensiero e, nel caso del mondo esterno, dell'estensione sia come idea evidente al pensiero sia come attributo inerente allo spazio di per sé preso. Dio è la garanzia della compatibilità tra la *res cogitans* e la *res extensa* e al tempo stesso della persistenza del *Cogito*, dunque della verità delle idee innate. Però l'esistenza in sé di un Dio che garantisce quella del mondo e del pensiero,

è a sua volta garantita dall'evidenza stessa del pensiero che implica correlativamente l'essere. Secondo la formula canonica, il pensiero di un ente perfettissimo non può implicare la negazione della sua esistenza. Il metodo, che è operazione umana e dunque fa centro sul *Cogito*, è appunto la via attraverso cui mi garantisco l'evidenza e dunque la verità dell'idea di Dio, quindi, in base a quest'ultima, del mondo, quindi (chiusura del circolo) del pensiero pensante che non mi può ingannare. Si tratta del classico circolo dell'identità pensiero-essere, per cui dal pensiero proviene la verità dell'essere, determinato supremamente come Dio, e viceversa dall'Ente supremo, pensato come Provvidenza, provengono la verità e la persistenza del pensiero pensante e l'esistenza del mondo come migliore dei mondi possibili. Il metodo geometrico, fondato sullo spazio tridimensionale come il migliore degli spazi possibili, è il tratto unificante il rapporto tra Dio, uomo e mondo.

Noi sappiamo, alla luce degli sviluppi del pensiero moderno che ha mangiato all'albero della *conoscenza*, quanto questo circolo sia 'vizioso' — di un 'vizio' contratto dal serpente biblico: infatti tendenzialmente va squilibrandosi dalla parte del soggetto pensante (il serpente aveva detto: *voi sarete simili a Dio*) mettendo in crisi lo stesso impianto della 'prova'. Nessuno come Heidegger ha saputo descrivere il significato di totale primato della soggettività inevitabilmente implicito in quest'ontologia moderna.

Weber, al culmine di questo processo trae le conseguenze, mostrando come ogni giudizio sulla realtà (nel suo caso storica) che voglia raggiungere certezza, dunque scienza, sia inevitabilmente consegnata all'operazione del soggetto pensante. Ma non essendovi più alcuna garanzia di un Dio che non può ingannare, il soggetto pensante è abbandonato a sé stesso, dunque al dubbio che il mondo da lui costruito sia il risultato di un trucco, in quanto potrebbero darsi molteplici altri mondi. Solo ammettendo l'inevitabilità di questo trucco, in quanto nessun dio lo può eliminare, io posso garantirmi, solo limitatamente ai mondi da me costruiti, interne condizioni 'necessarie' di certezza. Paradossalmente è l'esigenza cartesiana di verità a imporre non più di rimuovere il dubbio sulla possibilità del trucco, ma di mantenerlo, giacché, essendo l'uomo ormai solo, è gettato tra infinite possibilità. Nella realtà della storia, mutevole e esposta

al possibile, l'uomo fa i conti con la sua responsabilità, col fatto che egli si mette in gioco senza garanzie, col dubbio circa l'esistenza di un migliore dei mondi possibili: è lui che, da sé stesso, deve cercarsi le condizioni di certezza, deve darsi la legge. Non a caso è proprio il mutevole mondo della storia, fonte di dubbio, che Cartesio aveva considerato non attendibile e dunque messo in parentesi, garantendosi una strada 'più sicura' alla verità. Ma proprio questo spazio del Genio maligno che dubita del migliore dei mondi possibili e sospetta che Dio abbia barato, che il mondo possa essere pericolosamente esposto alla perdita di senso, Vico aveva fatto oggetto della sua indagine chiedendosi se anche nella storia fosse possibile, per una via diversa che nel mondo della natura, stabilire delle condizioni di certezza. E diversamente da Cartesio, con cui però condivide l'esigenza della verità come certezza, egli era pervenuto all'ammissione — non più suggeritagli dall'*esprit de géométrie*, ma dalla finezza umana che invero il certo attraverso l'interpretazione — di un Dio-providenza, il quale mi garantisce che questo 'mondo delle nazioni' è per gli uomini il più desiderabile. Nemmeno questa fede Weber può però più condividere: è proprio il dubbio che Cartesio aveva rimosso a suggerirgli che ogni « migliore dei mondi possibili », sia quello naturale sia quello umano, risulta da un trucco e che certezza significa delimitare la verità a partire da questo trucco inevitabile che ne è condizione. Non a caso è il mutevole mondo storico, dove è all'opera il Genio maligno, a fornire a Weber le occasioni più pertinenti per avanzare questo sospetto: se c'è una « prestazione aggiuntiva » che la conoscenza storica può fornire, è proprio il dubbio che il dado possa essere truccato.

E così l'esigenza cartesiana di verità finisce col mettere capo proprio a quelle conseguenze che voleva rimuovere: è inevitabile che Dio mi inganni. Infatti il Genio maligno in Cartesio non è superato: è semplicemente rimosso, ma è sempre là. La trovata della distinzione tra dubbio scettico, il quale porta alla conclusione che ogni verità è un trucco, e dubbio metodico, il quale è uno strumento del pensiero atto a isolare ciò che resta di evidenza incontestabile — l'inerenza tra essere e pensiero —, è indubbiamente 'geniale': ma, a riprova di quanto sia 'maligna' ogni 'genialità', la stessa volontà cartesiana di verità ci porta a concludere che questa 'trovata' è il tragico trucco per poterci garantire un mondo coerente, intelligibile e desiderabile; 'tra-

gico' è questo trucco, perché di tale mondo ordinato in base a un senso l'uomo non può fare a meno; 'tragico', perché questo indispensabile 'migliore dei mondi possibili' diviene uno tra i tanti mondi possibili in lotta inconciliabile con altri. E la necessità, sottomessa al possibile, sta nel riconoscere che, una volta truccato il dado, scelto il proprio mondo, da questo non si può uscire a meno di non cambiare il centro di gravità del dado: ma allora si entra in un altro mondo possibile, anch'esso assolutamente vincolante nella sua logica interna. Così l'argomento ontologico, che postulava la necessità dell'inerenza tra pensiero e essere, non ci porta più all'unico migliore mondo possibile, ma è uno dei tanti modi di truccare il dado, anzi il più geniale di questi trucchi, la più geniale insidia offerta all'uomo. Il « dubbio metodico » è un « trucco metodico »: tanto è vero che il principio di adeguazione ora lo assumiamo solo come uno strumento logico ottimale (la « causa adeguata »), ma questa volta paradossalmente per 'calcolare' la probabilità della costituzione di più mondi (spazio-tempi o costellazioni di accadere storico).

Non v'è scienza, in quanto opera umana, senza trucco, senza Genio ingannatore: consegnato l'uomo a sé stesso, la spinosa questione della dialettica tra libertà e necessità, che prima era affare divino e che Dio poteva sapientemente risolvere senza difficoltà nella creazione, perché egli aveva già vinto il male scacciando Lucifero (sorge qui il sospetto: Lucifero era stato cacciato via ma non eliminato), ora diviene affare umano molto più difficile. L'uomo ha accettato l'offerta del serpente, ha mangiato all'albero della conoscenza, e il serpente lo ha premiato facendolo divenire « simile a Dio », cioè mettendogli tra le mani possibilità e necessità, con cui egli può adesso creare il suo mondo. Ma ora il serpente è qui a esigere il pagamento del conto e l'uomo non può più cacciarlo via, come ha fatto Dio con Lucifero, bensì deve venire a patti con lui. E infatti la scienza moderna ha sempre davanti a sé il dubbio demoniaco: e se il dado è truccato?

È tragico, dunque profondamente anticristiano, sapere che lo è, sapere che la necessità è il trucco inevitabile di un campo infinito di possibilità.

Leibniz aveva piena e profonda consapevolezza di questa presenza decisiva della possibilità e del suo primato sulla necessità: e pur tuttavia le teorie della creazione e della provvidenza divine gli sembravano ancora la più brillante delle solu-

zioni, tale da poter combinare i due poli senza truccare il dado. La verità dello spazio e del tempo è sì abbreviazione prospettica tra innumerevoli possibilità, ma tale abbreviazione, propria della monade umana, non è un trucco perché essa è garantita dalla monade divina dove necessità e possibilità coincidono. Quando Dio crea sposta sí i centri di gravità dei dadi — infatti la sua libertà non è indifferenza, dado con un centro equiprobabile; ma egli non bara perché questo spostamento, in quanto divino, è il piú sapiente e provvido possibile. Ecco di nuovo l'argomento ontologico: sarebbe contraddittorio, una volta posto l'*ens perfectissimum*, sottrargli l'attributo della sapienza creatrice. La creazione e l'ordine armonico del mondo sono sí un gioco, in quanto libera, 'possibile' azione divina, ma un gioco che non bara perché esso è in assoluto il piú vantaggioso per l'uomo. Natura e Grazia, libertà e predestinazione si corrispondono cosí armonicamente: Lucifero tace — nonostante le raffinate descrizioni leibniziane della fenomenologia del male — finché col disastro di Lisbona e la dottrina kantiana del male radicale non ritorna prepotentemente nel gioco.

Sulla concezione del mondo come gioco la riflessione moderna ha molto concentrato l'attenzione, perché ha fatto i conti come non mai prima col primato del possibile: e ne ha fatto i conti perché, con la dottrina del *Cogito*, ha cominciato a assaporare il frutto dell'albero della conoscenza.

Da questa dottrina moderna del gioco Nietzsche trae le estreme conseguenze. Il mondo, come tutto ciò che passa e muore, è solo un'immagine — si dice nel *Coro mistico* finale del *Faust* di Goethe: « *Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis* ». Nietzsche, nei panni del Principe Uccel di bosco, si fa beffa del poeta e canzona il suo verso cosí: « *Das Unvergängliche / Ist nur dein Gleichnis!* »: « Quel che non muore / È solo l'immagine tua! ».⁷⁵ La canzonatura (il gioco) continua: « Dio, tessitor di frodi, / È inganno di poeti ».⁷⁶

Il gioco rovescia, come si vede, l' 'immagine' platonica che dispone l'eterno come reale e il mutevole come apparenza in rapporto di subordinazione. Ciò che muore e ciò che non muore sono qui entrambi immagine, gioco, che Nietzsche coglie gio-

⁷⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 265. Si tratta sempre del canto A Goethe.

⁷⁶ *Ibid.*

cando piú del poeta. Il migliore dei mondi possibili è certo, come Leibniz dice, un gioco divino, ma la differenza è che questo gioco implica l'inganno, e allora il migliore dei mondi possibili è uno dei tanti trucchi possibili. La conseguenza del fatto che all'uomo è stata data dal serpente la chiave per creare il mondo e essere simile a Dio, è che egli può convertire necessario e possibile solo barando: ma quest'uomo ora sa che il gioco è trucco anche per Dio. Infatti il serpente è per Nietzsche l'ozio (il gioco?) che Dio si concede il settimo giorno. Ma questo settimo giorno è la stessa necessità tragica in cui l'uomo è inserito: se da un lato egli può spostare i dadi, dall'altro è a sua volta beffato in quanto è necessario e inevitabile che debba truccare. L'uomo è aperto al possibile, ma proprio tale apertura implica la necessità dell'abbreviazione prospettica: ogni dado truccato dà luogo a differenti esiti del gioco ciascuno con una sua interna probabilità-necessità. E la ruota del mondo non è altro che la stessa necessità della possibilità di molteplici mondi — necessità oltreumana perché l'uomo è obbligato, per accedere al 'mondo vero', a passare attraverso la menzogna.

Ma cosí è la stessa dialettica della libertà dei moderni che giunge a suo compimento: che cos'altro vuol dire che la libertà non è indifferenza, se non il fatto che essa implica contemporaneamente possibilità e necessità di truccare il dado affinché ogni scelta possa pervenire all'inevitabile sua oggettivazione? Dunque la possibilità inclusa nel concetto moderno di libertà esclude l'analogia con la situazione di equiprobabilità del dado non truccato. Perché possa esservi libertà, deve esserci naturalmente possibilità: ma questa è 'necessariamente' solo possibilità di truccare il dado e quindi autorestringere lo spazio illimitato di azione a alcune condizioni, le cui conseguenze si danno con necessità. La possibilità è data dai molteplici centri di gravità a disposizione, ma è necessario sceglierne uno; una volta fatto ciò, ne deriva un sistema solare con sue leggi interne ineludibili; questo sistema solare si muove a sua volta in una costellazione insieme a altri sistemi egualmente forniti di interna necessità; però le possibilità di movimento di tali sistemi sono ristrette alle regole del gioco di quella costellazione e non un'altra. Un' 'altra' è egualmente probabile, ma allora mutano le regole del gioco a cui i relativi sistemi solari che dentro di essa si muovono non possono sfuggire.

L'etica della responsabilità come la intende Weber è quella che, a mio avviso, più coerentemente esprime la moderna dialettica della volontà tra possibile e necessario. Infatti essa postula molteplici valori, molteplici centri di gravità, nessuno dei quali è iscritto in un ordine già dato come migliore possibile, ma è risultato dell'inevitabile scelta consapevole della volontà. Però questa scelta è un'abbreviazione che, una volta operata, comporta conseguenze in radicale contrasto con altre, derivate da altre scelte egualmente possibili, quindi impone coerenza, conformità allo scopo, accettazione del proprio mondo che, a chi lo ha scelto, deve apparire assoluto, il migliore dei mondi possibili escludente un altro. Ciò non significa che, una volta operata la scelta, io debba accettare passivamente il mondo cui dà luogo. In quanto esso dipende dalla scelta, io debbo costruirmelo cercando la comprova del suo stato di elezione attraverso la verifica dei mezzi più rispondenti a tale scelta. In ogni momento io devo rimettere in discussione la scelta di vita fatta, verificando se la mia condotta *qui e ora* è conforme a essa, oppure se per caso non ne stia incrinando i presupposti perché sto usando dei mezzi di condotta che mettono capo a un'altra scelta.

Quindi la 'necessità' che l'oggettivazione etica comporta, si dà sempre e solo grazie al primato della possibilità. Cioè a dire, nel momento in cui io ho scelto, le conseguenze 'necessarie' che ne derivano, sono la comprova dell'esistenza del conflitto tra i molteplici valori *possibili*, che esigono la scelta libera. Poiché tale possibilità non è l'equiprobabilità del dado non truccato, ma bisogna comunque scegliere truccando il dado, spostandone il centro di gravità *con tutte le necessarie limitazioni del gioco che ciò comporta*, la necessità altro non è se non la necessità della scelta, la necessità della libertà. L'eco della dottrina della Predestinazione — il libero arbitrio è il servo arbitrio — ma nella variante 'etica della comprova' e non in quella 'fatalistica', mi sembra evidente: la libertà è la condizione strutturale imposta alla mia esistenza, per cui io devo sempre provare questa mia condizione, rimettendo ogni volta in gioco la scelta. L'etica della responsabilità mi sembra così l'ultima variante laicizzata del concetto calvinista di ascesi intramondana.

Allora, in sede scientifica, il concetto 'avalutativo' e 'nominalistico', perché artificialmente costruito, di « possibilità oggettiva » si rivela paradossalmente il più 'realistico', in quanto 'ri-

flette adeguatamente' la dialettica della volontà tra libertà e legge, propria dell'uomo moderno. Non a caso tale concetto è costruito a partire da una riflessione sulla causalità *storica*, cioè sul campo dove più propriamente si esplica la dialettica della volontà umana.

Nonostante l'ascesi di scienziato che Weber si è imposto gli vietasse in sede scientifica ogni giudizio di valore su 'Dio, uomo e mondo', non vi è dubbio che tali problemi siano impliciti nei risultati delle sue ricerche e, ancor più, nei suoi punti di vista valutanti. È fin troppo palese la coincidenza tra strumenti analitici usati da Weber e risultati sostanziali cui giunge — sul che non vi sarebbe alcuna meraviglia, giacché egli stesso ha detto che i concetti propri della scienza sono in funzione di tali risultati materiali che essa persegue. Ma soprattutto è palese la coincidenza di essi con il suo personale orientamento.

La sua famosa immagine della « trasformazione del mantello in gabbia d'acciaio », che simboleggia il processo di razionalizzazione del mondo moderno divenuto, al culmine del suo sviluppo, dominio della burocrazia su tutti gli aspetti della vita sociale, include un elemento analitico e uno valutante.

L'analisi del processo di razionalizzazione è il risultato preciso dell'applicazione di giudizi di possibilità oggettiva e di imputazioni causali (causazione adeguata e causazione accidentale), attraverso il metodo del dado truccato.

Innanzitutto Weber dichiara il suo interesse problematico, cioè restringe il gioco a uno spazio tra i tanti possibili: il significato della razionalità per il figlio della moderna civiltà europea e il problema connesso dell'agire umano responsabile come scelta dei fini o significati dell'esistenza individuale, e come predisposizione razionale dei mezzi atti ad agire conformemente a quel fine. Perciò privilegia l'analisi del rapporto tra religione, come tendenza umana a conferire un significato al mondo e alla sua esistenza personale, e economia, come scelta dei mezzi più conformi a uno scopo. Quindi *astrae*, dalle molteplici possibilità offerte nella realtà effettiva, conferendo loro valore di tipo, i modelli dell'agire religioso e di quello economico. Si tratta di due possibilità oggettive, di fatto non riscontrabili in modo così unilaterale e 'razionalmente' puro ('razionale' qui è riferito all'intelligibilità delle conseguenze per l'agire cui tali modelli danno luogo, non al contenuto e al procedere reale della religione

e dell'economia). Esse funzionano solo come *strumenti* per poi spiegare e comprendere le deviazioni reali e il grado di rilevanza di altri fattori — extrareligiosi e extraeconomici — in gioco. Tali deviazioni sono 'inaspettate', dunque 'irrazionali' rispetto a questi due tipi originariamente posti, ma possono essere 'razionali' (intelligibili) rispetto alle nuove concatenazioni causali cui eventualmente danno luogo. Quindi 'razionale' e 'irrazionale' costituiscono un'opposizione non assoluta, ma relativa ai singoli spazi di gioco, per cui un agire economicamente razionale può essere religiosamente irrazionale e viceversa.

Infine Weber perviene alle imputazioni causali relative al complesso dei fenomeni in questione.

Dalla dottrina della *comprova*, che ha come conseguenza a essa adeguata una condotta razionale metodica, *ci si sarebbe aspettati*, in base alla formulazione di un giudizio di possibilità oggettiva, che tale condotta razionale fosse stata intesa come uno strumento rispondente allo scopo, ossia la verifica dello stato di elezione e la gloria di Dio. Quindi la condotta economica orientata al calcolo doveva essere, secondo l'immagine del puritano Baxter, come un mantello da poter togliere facilmente di dosso se non avesse risposto allo scopo, una *chance* offerta per conseguire 'l'obiettivo del gioco'. Ora, col procedere del disincanto del mondo, tale condotta razionale ha perduto il riferimento specifico a quello scopo e è divenuta pura funzionalità del mezzo, qualunque sia lo scopo. Da conseguenza di un determinato orientamento della condotta, essa stessa, di per sé presa, è ora diventata condizione determinante la nostra odierna condotta sociale, e si impone con ineludibile necessità: secondo l'immagine di Weber, il mantello è divenuto gabbia d'acciaio.

Allora anche qui la formulazione di giudizi di possibilità oggettiva, la comparazione tra questi schemi di possibilità, il favoreggiamento di una circostanza in uno e la sottrazione di essa nell'altro ci permettono di determinare la *scala* di fattori adeguati e/o accidentali, causalmente rilevanti per questa trasformazione del mantello in gabbia d'acciaio, che non ci si sarebbe aspettati dalla premessa della 'comprova'. Anche in questo caso giungiamo al risultato che non si tratta di un processo univoco, il quale porta da cause religiose a conseguenze economiche, ma dell'interferenza reciproca di fattori diversi: questi presentano un'interna *ambiguità*, ossia implicano possibilità oggettive di svi-

luppi alternativi differenti. Quindi una condotta economica razionale-metodica può comportarsi da un lato come conseguenza adeguata all'etica intramondana del puritanesimo ascetico — e si può naturalmente provare anche il condizionamento adeguato in senso inverso, assumendo l'ipotesi marxista; ma dall'altro lato può comportarsi come causa adeguata a conseguenze economiche, politiche ecc. contrastanti con il fattore religioso che pure ne era stata condizione rilevante. In tal caso essa interferisce come *causa accidentale importante* sulla possibilità oggettiva in base a cui avevamo imputato all'etica intramondana del puritanesimo ascetico aspetti tipici del capitalismo e del processo di razionalizzazione in Occidente, modificando così il significato di questa conseguenza. Tale mutamento può essere risultante di altri fattori extraeconomici oppure di una dinamica interna alla stessa economia capitalistica la quale, se da un lato dipende da condizioni 'esterne' (religione, politica, ecc.), dall'altro ha una sua autonoma origine, capace di per sé stessa di generare dei processi indipendentemente dalle condizioni suddette. Quest'ultimo è un caso in cui trova conferma di nuovo l'ipotesi marxista, però come *una* possibilità oggettiva (l'economia si comporta come causa e non come conseguenza) accanto a un'altra egualmente legittima (l'economia può comportarsi in altri casi come conseguenza e non come causa di certi fenomeni).

Questa doppiezza dell'economia capitalistica è la stessa doppiezza della razionalità: da un lato, come razionalità conforme a valore, essa ha un contenuto materiale capace di trasformare gli uomini dall'interno. Così, anzi molto di più, si comporta anche il carisma: ma Weber ha osservato come tra lo spirito carismatico delle sette e l'etica giusnaturalistica moderna (un caso di razionalità conforme a valore) esista uno strettissimo rapporto d'influenza. Dall'altro lato, come razionalità conforme allo scopo, essa tende a trasformare solo le condizioni esterne di adattamento degli uomini all'ambiente sociale, generando così un comportamento passivo, tipico degli ordinamenti fortemente burocratizzati, cioè proprio il contrario dell'iniziale impulso attivo proveniente da quelle etiche religiose che avevano contribuito in modo causalmente rilevante a avviare tale processo di razionalizzazione.

Analogamente ambiguo si presenta il fattore religioso assunto da Weber come decisivo per l'analisi dei fenomeni qui in que-

stione. Da un lato esso ha un versante intramondano, cioè volto alla trasformazione del mondo terreno e quindi favorevole a un'etica economica in senso capitalistico, la quale privilegia il calcolo razionale metodico considerato qui come strumento di comprova dello stato di elezione. Dall'altro lato, nella misura in cui tale calcolo dei mezzi si ritorce contro quel fattore religioso che lo aveva favorito, la religione porta alle estreme conseguenze la sua logica interna, si razionalizza come razionalità conforme a valore e entra in contrasto con l'economia. Analogamente quest'ultima, potrando alle estreme conseguenze la sua logica interna, si razionalizza a sua volta come razionalità conforme allo scopo e entra in contrasto con l'etica religiosa.

Ancora una volta è confermato come la dipendenza causale tra i vari fattori sia sempre un *grado relativo* di dipendenza, e che ogni fattore possiede a sua volta un'autonomia interna, ossia una possibilità oggettiva di dar luogo per conto suo a determinati sviluppi su cui poi si inseriscono le interferenze accidentali *importanti* o meno a seconda dei casi empiricamente accertabili.

Un esempio tipico del processo su accennato può essere fornito dall'etica kantiana che è una razionalizzazione in senso materiale, ossia uno sviluppo estremo della logica interna del contenuto evangelico dell'amore del prossimo. Portato alle ultime conseguenze razionali, quindi spogliato del suo involucro dommatico — « disincantato », potremmo dire —, il precetto evangelico significa: considera la persona tua o altrui come fine e non come mezzo. Ciò è in contrasto radicale con l'etica economica razionale-metodica (quella capitalistica che dà luogo al tipo 'generale' « razionalità conforme allo scopo »), la quale invece computa l'agire orientato verso gli altri non come fine in sé ma come mezzo per il raggiungimento di un determinato utile marginale. Da questo punto di vista, pur essendo debitrice di quei contenuti religiosi favorevoli al capitalismo, l'etica kantiana diviene il caso più tipico di etica antieconomica. Infatti Kant la formula a partire da una polemica radicale con ogni etica utilitaristica e eudemonistica.

Un altro esempio rilevante è fornito dal *Manifesto* di Marx che, nella sua proposta comunista, può considerarsi una razionalizzazione conforme a valore (un « disincanto ») del contenuto messianico-salvifico dell'escatologia cristiana: nel momento in cui quest'etica entra in rapporto col problema della ricerca dei mezzi

razionalmente atti alla sua realizzazione pratica, si scontra con la gabbia d'acciaio del processo di burocratizzazione, conseguenza di quella razionalità formale costituitasi anche grazie al rilevante impulso fornito dalle lotte economiche del proletariato industriale moderno.

Come si vede, queste antinomie, ossia possibilità oggettive di sviluppi alternativi, sono inerenti allo stesso fattore preso di volta in volta in considerazione e si acutizzano immancabilmente quando, per un verso o per un altro, è in gioco il problema (o il 'fatto storico') della razionalità.

Allora, nel caso dell'espansione della razionalità burocratica, giudizi di possibilità oggettiva ci consentono di calcolare in base a quali fattori la possibilità del mantello si è trasformata in necessità della gabbia d'acciaio. Ulteriori giudizi di possibilità oggettiva ci consentono di verificare quali *chances* la gabbia d'acciaio ha di condizionare *oggi* l'agire sociale in modo rilevante e quali *chances* essa ha di ulteriore sviluppo, ossia di prevedere le probabilità della sua durata.

Accertatane eventualmente la *necessità* presente e, per quanto prevedibile, futura, ciò non significa che tale necessità io debba condividere o che debba in ogni caso adeguarmi a essa. Proprio l'interpretazione di questa sezione finita di accadere storico in base a giudizi di possibilità oggettiva e non di necessità metafisica, mi impone innanzitutto di delimitare il giudizio di maggiore *chance* (così si può formulare in Weber il concetto di necessità) relativamente a determinate costellazioni spazio-temporali; quindi anche la previsione sul futuro della razionalità formale è sempre relativa a quanto potrà accadere in base alle circostanze di cui oggi abbiamo conoscenza e rispetto a cui l'ulteriore espansione della notte polare dovrebbe comportarsi come conseguenza adeguata.

È compito dell'indagine sociologica attuale sottoporre a verifica la correttezza della previsione weberiana circa l'espansione illimitata della burocrazia facendo uso dello stesso suo metodo di comparazione tra giudizi di possibilità oggettiva.

E inoltre sempre l'uso della nozione di possibilità oggettiva, comportando in linea di principio la plausibilità di conseguenze derivanti da altre scelte o altre aspettative, impone anche di dichiarare quale è la propria posizione valutante senza però pretendere di dimostrarla con l'analisi. Quindi, accertate le

chances che ha la razionalità formale di trasformarsi in notte polare, si può constatare, mettiamo, che questo sviluppo non corrisponde, anzi smentisce le proprie personali aspettative, ad esempio, di nuovi profeti, del comunismo come liberazione dal dominio dell'uomo sull'uomo attraverso l'abolizione dello sfruttamento, di una *leadership* politica e non burocratica, di una società estetica, ludica, ecc.

Ma chi parta dalle premesse suddette e voglia agire conformemente a esse, deve pur prevedere le *chances* che hanno di affermarsi. Ciò comporta correlativamente la comparazione col giudizio di possibilità oggettiva sulle *chances* della razionalità formale per misurare il grado in cui essa può ostacolare, favorire o in parte modificare le conseguenze che normalmente dovrebbero derivare da tali orientamenti valutanti alternativi. Se le loro *chances* di affermazione risultano ridotte a vantaggio della razionalità burocratica, ciò non significa che essi vengono invalidati nel loro contenuto materiale, ma solamente che i giudizi di possibilità oggettiva mi permettono di sapere a che cosa vado incontro agendo in un determinato modo e quindi regolarli di conseguenza.

Allora, se sull'orizzonte del futuro c'è la notte polare, chi si aspetta nuovi profeti religiosi deve sapere che il tentativo eventuale di far vivere quest'attesa visibilmente in grandi movimenti e istituzioni di massa, come avveniva, ad esempio, nella cristianità medievale, è oggi impossibile; a meno di non dar luogo a manifestazioni religiose — è un caso proprio dei nostri mesi più recenti — dove, a prescindere dalle intenzioni degli interessati, prevale l'elemento spettacolare, funzionante in base alle leggi sociologiche e in modi specifici a una società razionalizzata, piuttosto che la testimonianza di fede. Per cui, se vuole agire più conformemente al suo scopo, renderlo intellegibile agli altri nel suo contenuto schiettamente religioso, e eventualmente trasformare gli uomini dall'interno, farà bene a dar luogo a piccole comunità, chiese invisibili, 'povere', dove alita quel soffio carismatico che prima metteva in moto grandi masse di uomini e informava di sé le istituzioni sociali.

Oppure, chi si aspetta una 'grande iniziativa politica' condotta da *leaders* di professione, deve fare i conti col fatto che l'espansione della burocrazia dà sempre maggior peso, nello stato, all'apparato amministrativo che tende a influenzare in

modo crescente, anzi a sostituirsi alla decisione propriamente politica. Per cui, se vuole agire in vista del conseguimento di risultati, come impone il demone della politica, deve pensare i necessari compromessi con tale razionalità senza farsene schiacciare. Nelle condizioni attuali quest'impresa sembra a Weber pressoché disperata — ma la politica vuole raggiungere proprio l'impossibile.

Tutto ciò vale ancor di più per chi fa una scelta nel senso comunista dell'abolizione dello stato e del dominio in genere, ma deve fare i conti col fatto che l'espansione della razionalità burocratica va esattamente in direzione contraria.

Infine, chi perseguisse un obiettivo estetico deve sapere che, in regime di politeismo 'irrazionale' dei valori e di loro strumentazione 'razionale' formalmente uguale rispetto a tutte le irrazionalità materiali, non vi può essere più un'opera d'arte segno dei valori materiali unificanti un gruppo umano, come il grande monumento del passato, ad esempio la cattedrale gotica, dove tutta la comunità si riconosce proprio grazie all'esistenza di questo sostrato unitario. Oggi invece, in una società dove unico momento unificante è la semplice razionalità formale conforme allo scopo, non a caso la migliore arte è di tipo intimo, oppure surrealista, oppure astratto, cioè fa parte di quelle irrazionalità materiali che sono il corrispettivo della razionalità formale. « Proviamoci a forzare e a 'suscitare' un senso monumentale dell'arte », dice Weber, « ed ecco nascere un pietoso aborto come quello dei numerosi monumenti commemorativi degli ultimi vent'anni ».⁷⁷ Anche a più di sessant'anni di distanza possiamo ben confermare la perdurante attualità di quest'osservazione.

Così la dialettica della volontà tra libertà e necessità — dialettica che sarebbe meglio definire ambiguità, perché mai risolta — si riflette in grande su quest'ambiguità del mondo moderno che Weber ha così ben descritto grazie all'uso dei giudizi di possibilità oggettiva. Ma il mondo moderno non è altro che l'estrema conseguenza di questa dialettica o doppiezza della volontà, non a caso oggetto centrale della moderna riflessione filosofica.

La 'doppiezza' del mondo moderno, cioè della nostra stessa esistenza presente, può allora essere così caratterizzata: il venir meno della pretesa che il mondo in sé preso abbia un senso apre

⁷⁷ M. WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 42.

al 'possibile', alla molteplicità dei sensi possibili che si escludono incessantemente e incessantemente si intrecciano negli inevitabili compromessi della vita quotidiana. In questo gioco di intrecci e esclusioni si dispiega il gioco stesso delle potenze della vita. Il gioco qui è la piú tragica serietà della lotta *mortale* tra i valori, senza che questa lotta possa trovare una conclusione.

Ma dall'altro lato prodotto di questo disincanto del mondo è il dispiegarsi di questa razionalità conforme allo scopo che, sotto forma di razionalità burocratica, trova la sua giustificazione nella correttezza delle sue procedure, indipendentemente dallo scopo cui viene impiegata. Ora questa razionalità, nata dalla crisi del migliore dei mondi possibili e dal presupposto di una molteplicità di mondi, tende a investire tutti gli ambiti della vita sociale e a assumere una 'necessaria' configurazione planetaria. Abbiamo detto che questa razionalità conforme allo scopo ha le condizioni di funzionamento nella sua interna struttura, e cioè una volta posto uno scopo, qualunque scopo, le conseguenze e la strumentazione di esso si impongono con assoluta necessità secondo meccanismi assolutamente ineludibili. Quindi la ragione, nata sul presupposto della possibilità, dà luogo a un'interna necessità. Proprio sotto questo aspetto interno, necessitante, essa tende a espandersi in tutte le sfere della vita sociale, e non solo in Occidente. Ma allora ciò che in ultima analisi si espande è quella dimensione specifica di necessità la quale entra in contrasto con l'altra dimensione, di possibilità, da cui era nata e che è costitutiva della storicità dell'agire umano. La ragione formale nata storicamente si scontra proprio con la storia che presuppone l'apertura al possibile. Poiché le previsioni vanno in direzione di un crescente incremento della razionalità burocratica a svantaggio di tutte le altre sfere dell'agire umano, è chiaro che le stesse previsioni debbano andare in direzione di un deperimento di fatto di quel 'possibile' che pure ne costituiva la premessa.

La *ratio* diviene destino storico-universale: solo che, mentre nelle teologie e filosofie della storia essa trovava le condizioni della sua universalità nella presenza di un senso dell'esistenza in generale, ossia nella presenza di Dio nel mondo, ora invece trova condizioni di universalità nell'assenza di tale senso, nella morte di Dio.

Ma tale venir meno del senso, in regime di illimitata espan-

sione della razionalità formale, non costituisce la premessa di un rifidanzamento col mondo, liberato dall'ipoteca di Dio e caratterizzato dall'effusione illimitata, dallo spreco di energie della vita sottratta all'economia ristretta del senso. La morte di Dio che ha per conseguenza solo la razionalità burocratica non può essere la premessa per un « dir' di sí » (*Ja sagen*) al mondo. Per conseguire questo esito la morte di Dio deve operare in un'altra direzione che, in modi diversi, Nietzsche e Heidegger hanno cercato di percorrere.

Invece l'espansione della « macchina inanimata » burocratica ha per effetto la malattia di cui parla Zarathustra: « Ed ecco vidi venir sugli uomini una grande mestizia. I migliori si stancarono delle loro opere. Una dottrina si diffuse e insieme una credenza: 'tutto è vano, tutto è indifferente, tutto fu!'. E da ogni altura faceva eco: 'tutto è vano, tutto è indifferente, tutto fu!'. Sí, noi abbiamo raccolto la mèsse: ma perché tutti i frutti ci si abbrunirono e marcirono tra le mani? Che cosa cadde giù dall'invida luna, la scorsa notte? Tutto il lavoro fatto è vano, il nostro vino è diventato veleno, un occhio malvagio riarse e ingiallì i nostri campi e cuori. Tutti diventammo aridi; e se fuoco piove su di noi, ci ridurremo in polvere, come la cenere: — anzi abbiamo stancato persino il fuoco. Tutte le sorgenti sono esaurite per noi, e anche il mare si è ritratto. Ogni fondo vuole spalancarsi, ma il baratro non vuole inghiottire! 'Ah, dov'è ancora un mare in cui si possa annegare': così risuona il nostro lamento ripetendosi su bassure paludose. In verità, siamo già diventati troppo stanchi, anche per morire; così restiamo in veglia e sopravviviamo — negli avelli! ».⁷⁸

A queste parole di Nietzsche fanno eco quelle di Weber: « Nessuno sa ancora chi nell'avvenire vivrà in questa gabbia e se alla fine di questo enorme svolgimento sorgeranno nuovi profeti od una rinascita di antichi pensieri ed ideali o, qualora non avvenga né l'una cosa né l'altra, se avrà luogo una specie di impietramento nella meccanizzazione, che pretenda di ornarsi di un'importanza che essa stessa nella sua febbrità si attribuisce. Allora in ogni caso per gli ultimi uomini di questa evoluzione della civiltà potrà essere vera la parola: 'Specialisti senza intel-

⁷⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. MONTINARI (Milano, 1976), vol. I, p. 163.

ligenza, gaudenti senza cuore: questo nulla si immagina di esser salito ad un grado di umanità, non mai prima raggiunto' ».⁷⁹

La combinazione di possibilità e necessità, raggiunta a livello scientifico con la nozione di possibilità oggettiva si scinde di nuovo nella situazione effettiva del mondo moderno, dove la necessità, nata dal possibile, si converte contro il possibile.

Anche Weber, come è noto, tenta, sul piano della propria opzione politica, di non rimanere prigioniero della notte polare, quindi di vivere a modo suo in positivo le conseguenze della morte di Dio, pronunciando un suo 'sì', e ricomponendo in qualche modo necessario e possibile. Egli non respinge la razionalità formale, non solo perché essa è un destino inevitabile del mondo in cui viviamo, ma anche perché, sentendosi chiamato alla professione della scienza, mangia volentieri all'albero della conoscenza e ne accetta le conseguenze. La razionalità disincantata, frutto del venir meno di un senso complessivo del mondo, deve quindi garantire lo spazio, la possibilità della lotta tra molteplici sensi, cioè quel gioco del possibile che la mancanza di un unico senso porta con sé.

E infatti nel suo progetto costituzionale di parlamentarizzazione del *Reich* tedesco il Parlamento è inteso come un semplice strumento per la selezione e formazione di *élites* politiche, cioè per procurarsi quello « spazio di movimento » richiesto dalla molteplicità dei sensi possibili: in tale spazio di gioco si inserisce infatti la politica come 'arte del possibile'. « La politica consiste in un lento e tenace superamento di dure difficoltà, da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso. È perfettamente esatto, e confermato da tutta l'esperienza storica, che il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritenesse sempre l'impossibile. Ma colui il quale può accingersi a quest'impresa deve essere un capo, non solo, ma anche — in un senso molto sobrio della parola — un eroe. E anche chi non sia l'uno né l'altro, deve foggarsi quella tempra d'animo tale da poter reggere anche al crollo di tutte le speranze, e fin da ora, altrimenti non sarà nemmeno in grado di portare a compimento quel poco che oggi è possibile. Solo chi è sicuro di non venir meno anche se il mondo, considerato dal suo punto di vista, è troppo stupido o volgare per ciò che egli vuol offrirgli, e di poter an-

⁷⁹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 306.

cora dire di fronte a tutto ciò: 'Non importa, continuiamo!', solo un uomo siffatto ha la 'vocazione' per la politica ».⁸⁰

La componente rappresentativo-parlamentare della democrazia moderna, prodotto della razionalità conforme a valore del diritto naturale, è soggetta allo stesso processo di disincanto del mondo, perde il carattere di fine in sé e diviene strumento rispondente allo scopo, cioè la lotta tra possibili sensi, incarnati da *leaders* in lotta tra loro per il consenso plebiscitario e portatori di opposti contenuti di responsabilità. La necessità della razionalità dello stato moderno si combina col possibile della lotta per la potenza. Analogamente la burocrazia, altro prodotto del disincanto del mondo, quindi della necessità della strumentalità, 'serve' all'affermazione degli scopi del capo politico, sia come macchina di partito, sia come macchina statale.

Macchina di partito e macchina statale sono tenute distinte e almeno in linea di principio non dovrebbero confondersi dando origine a uno sviluppo in senso totalitario. Se poi nelle proposte costituzionali weberiane esistano spunti per un'interpretazione in questa direzione, è soprattutto nella Repubblica federale tedesca il problema della discussione sopra accennata. In ogni caso « capo con macchina » significa necessità a servizio della possibilità della lotta politica, cioè dello « spazio di movimento ».

Ma Weber avverte che questa combinazione di necessità e possibilità è nei fatti minacciata dalla divaricazione tra il momento burocratico, con la sua interna necessità, e il momento politico con la sua dimensione di possibilità. Allora il carisma della *leadership* politica assume anche la funzione reattiva di argine al processo di burocratizzazione. Poiché però la tendenza osservabile e prevedibile è un'espansione illimitata del dominio burocratico, il quale tende a soffocare quello spazio di movimento che è condizione per la formazione e la circolazione delle *élites* politiche (necessità contro possibilità), allora questa visione weberiana del politico assume, in modo molto strano e singolare, una certa carica utopica.

Per chi sceglie un altro punto di vista valutante la personale via d'uscita dalla « notte polare » tentata da Weber appare in tutti i suoi limiti. Coerentemente alla combinazione di possibi-

⁸⁰ IDEM, *La politica come professione, in Il lavoro intellettuale come professione*, cit., pp. 120-21.

lità e necessità, che egli tenta sia in sede scientifica sia in sede etica, il suo personale concetto di libertà finisce col postulare non una diminuzione, bensì un incremento del potere. Carisma e burocrazia sono sí contrapposti, ma hanno in comune la tendenza a tale incremento. La differenza sta nel fatto che la potenza o forza del carisma (la potenza è un fattore imprescindibile, anzi il fattore su cui la vita poggia, ma non è da confondersi con il potere, che è una delle espressioni di tale potenza) agisce dall'interno del suo portatore che lo accetta. Esso si esprime in un potere che sottomette gli altri uomini, il seguito, ma sempre agendo dall'interno, cioè a dire viene accettato per convinzione o per dedizione affettiva al capo. La razionalità burocratica invece sottomette gli uomini dall'esterno e quindi è un potere impersonale. La differenza credo allora che consista tra potere estraniato e potere non estraniato; ma il libero arbitrio rimane sempre servo arbitrio. Pertanto è netta la contrapposizione tra l'orientamento politico di Weber e ogni diritto naturale rivoluzionario, quindi anche il comunismo che tende alla soppressione del potere nella specifica forma organizzativa che esso assume nel mondo moderno, lo stato. « Rivoluzionario » è per Weber il carisma, ossia la capacità di un capo a procurarsi un seguito di dominati. In questa inevitabile concentrazione del potere, che anche il carisma comporta, Weber trova paradossalmente la salvaguardia dello spazio di movimento, ossia di quel che resta della moderna libertà a cui il figlio del mondo moderno non può rinunciare.

Per il marxismo oggi una risposta, sia all'analisi di Weber della razionalità formale e della sua espansione burocratica, sia alle sue proposte politiche, resta imprescindibile. Problema aperto, dopo la diagnosi weberiana, è in che modo oggi è possibile guadagnare spazio di movimento rispetto alla razionalità burocratica, ma non in direzione dell'incremento, bensì della liberazione dal potere, procedendo in direzione opposta a quelli che oggi si chiamano « socialismi reali ». In questo orizzonte va recuperato un rapporto positivo con la razionalità, dove questa non contraddica il progetto di liberazione e non chiuda nelle specifiche irrazionalità materiali, cui si contrappone un massimo di razionalità formale, ogni resistenza al piano e al calcolo del capitale e, ancor più, al processo di burocratizzazione dell'economia e dello stato. Ciò impone la ricerca di forme e significati

diversi di razionalità, o meglio, di un rapporto libero con la razionalità nell'epoca della tecnica. E qui incontriamo di nuovo un tema di Heidegger.

Anche in Italia è stata sottolineata la coincidenza, in non pochi aspetti, tra la descrizione weberiana della razionalità formale e quella heideggeriana della tecnica.⁸¹ Weber descrive la razionalità conforme allo scopo come formale e strumentale; il suo carattere tecnico; il suo destino planetario come espansione della razionalità burocratica; il suo essere contrassegno distintivo dell'epoca presente, intesa come culmine e crisi dell'epoca moderna; il destino futuro di sempre maggiore espansione e sottomissione della terra, la cui conseguenza è la notte polare. Weber connette inoltre a questa descrizione la domanda su una possibilità di uscita da tale situazione, non escludendo, ma riconoscendo, entro un suo preciso spazio di gioco, la razionalità formale in rapporto di coesistenza conflittuale con elementi carismatici. Heidegger descrive: la tecnica come caratterizzata dalla strumentalità, dal costruttivismo (il *Gestell*); il suo carattere planetario che solo ora inizia un'illimitata espansione; l'epoca della tecnica come compimento dell'epoca moderna, caratterizzata dalla metafisica della soggettività, a sua volta compimento di tutta la storia della metafisica; le conseguenze dell'espansione della tecnica: la terra si farà deserto; la possibilità del superamento della metafisica che culmina nella tecnica, non come una soppressione, ma come rischiaramento di un'originaria 'più ampia' possibilità a partire da cui si determinino l'essenza della tecnica e un rapporto libero con essa.

Tuttavia la rilevante differenza sta, a mio avviso, nel procedimento e nell'intento diverso perseguito dai due autori: Weber giunge all'analisi della razionalità formale per via scientifico-empirica, attraverso la costruzione e comparazione di giudizi di possibilità oggettiva e l'imputazione di conseguenze a cause adeguate o accidentali; la razionalità formale è un tipo ricavato mediante l'astrazione. Questo procedimento Heidegger lo ascriverebbe al pensiero rappresentativo oggettivante, proprio della metafisica cui la tecnica appartiene, e quindi non costituirebbe un effettivo superamento della tecnica. Analogamente la salvezza,

⁸¹ Cf., da prospettive diverse, M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione* (Padova, 1977) e E. MAZZARELLA, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger* (Napoli, 1981).

che Weber vede nel carisma del capo politico, nel 'pianissimo' della piccola comunità privata, nella vocazione del proprio lavoro professionale, o, per chi farebbe una scelta diversa da lui, egualmente legittima anche se non condivisa, nell'utopia rivoluzionaria, Heidegger la considererebbe debitrice ancora della metafisica della soggettività il cui esito è la tecnica. Ovviamente questa è una supposizione, data la totale assenza, nell'opera di Heidegger, sia pure di un solo riferimento a Weber. Tuttavia abbiamo già accennato quanto l'uso dello strumento concettuale « possibilità oggettiva », da Weber mantenuto su un terreno strettamente logico — « tecnico » direbbe Heidegger — e consapevolmente riconosciuto nei suoi limiti ristretti di validità, sia finalizzato alla concretezza del fenomeno umano: era questo anche l'obiettivo di Dilthey, il cui influsso è stato decisivo per le analisi heideggeriane della temporalità; e abbiamo anche sottolineato come questo procedimento logico weberiano forse non sia in assoluta contraddizione con una ricerca ontologica che assuma la possibilità come dimensione essenziale e che prescindendo dal dominio dell'essente. D'altra parte Heidegger perviene alla determinazione della tecnica come strumentalità e costruzione a partire dall'« unica » domanda filosofica fondamentale circa il senso dell'Essere e attraverso un'analisi interna la quale parte dalla dottrina platonica della verità, intesa come messa dell'Essere sotto la condizione di possibilità costituita dall'« idea » e, negli sviluppi successivi della metafisica, dal soggetto rappresentante: la verità diviene cioè correttezza della rappresentazione e quindi del procedimento come tale, indifferente allo scopo, espressione della volontà di sottomettere propria della soggettività, che è il modo in cui l'essere dell'ente viene onticamente determinato.

L'epoca è un movimento interno al gioco di rivelazione-occultamento dell'Essere. La designazione weberiana dell'epoca come « epoca di cultura » sarebbe la risultante di questa concezione dell'Essere come soggettività. Infatti « cultura » è per Weber la capacità del soggetto umano di prendere posizione di fronte al mondo, e l'atteggiamento volto alla sua trasformazione e sottomissione ne è *uno* degli aspetti più rilevanti; ovviamente *non* solo quest'atteggiamento è possibile: anche l'accettazione o il rifiuto del mondo è « cultura », ossia un'implicita posizione valutante rispetto a esso. Ma per Heidegger ciò confermerebbe in ogni

caso il carattere ontico della definizione weberiana di « epoca » in base alla metafisica della soggettività.

La possibilità di salvezza, di oltrepassamento della metafisica, determinata al suo culmine come tecnica, insomma il 'non ancora', è 'già' nella differenza tra Essere e essente, dove l'essente è una possibilità di disvelamento dell'Essere nel modo dell'occultamento. Mettere in luce questo gioco di disvelamento-occultamento, è il compito perseguito dalla ricerca sull'essenza della tecnica; ricercare le radici di quest'occultamento nelle possibilità più proprie dell'Essere, quindi impostare una riflessione sul senso dell'Essere non a partire dall'essente, ma per una via 'propria' che conduca anche a determinare l'essente, dunque la tecnica, è già un 'oltrepassare' che non abolisce, ma accoglie e colloca il fenomeno nel suo luogo originario. L'ambiguità della *ratio* è quindi data dalla possibilità di occultamento e manifestazione caratteristica della domanda, a essa soggiacente, sul senso dell'Essere.

Non è possibile prevedere quale atteggiamento Weber avrebbe assunto rispetto all'opera di Heidegger se fosse vissuto tanto da venire a conoscenza: da un lato si potrebbe ipotizzare che il suo spirito scientifico, volto a verificare combinazioni empiriche tra molteplici possibilità, dove divengono rilevanti molteplici fattori causali che reciprocamente interferiscono, avrebbe trovato troppo univoca un'analisi dell'essenza della tecnica che parte dall'unica domanda sul senso dell'Essere e da essa 'deduce', con una sorta di imputazione monocausale, l'essenza della razionalità formale come risultante della metafisica. Così verrebbero misconosciuti la portata di molteplici altri fattori, il modo spesso accidentale in cui essi si combinano e il fatto che la descrizione del fenomeno 'reale' della tecnica è frutto dell'isolamento artificiale, eseguito con l'ausilio di concetti ipotetici, di alcuni fattori rispetto ad altri attraverso il favoreggiamento di determinate circostanze. Questo procedimento heideggeriano, che individua nella tecnica il momento culminante di un unico fattore degno d'essere pensato, il processo di *autooccultamento* dell'Essere, gli sarebbe forse sembrato solo il rovesciamento di segno, ma che ne conserva l'impianto, della riflessione hegeliana sulla razionalità come momento culminante del processo di *automanifestazione* dell'Essere, concepito come Spirito. Lo stesso voler pensare la tecnica a partire da una domanda sulla sua « essenza » gli sarebbe forse sem-

brato poco pertinente, almeno rispetto a un'analisi scientifica, la quale invece non si interroga sul fenomeno in sé, ma sul grado relativo di probabilità di alcune circostanze, isolate dall'osservatore, di essere determinanti per quel fenomeno; e si interroga altresì sulla rilevanza di quest'ultimo rispetto a ulteriori conseguenze che interessano quel problema posto fra i tanti possibili.

Heidegger potrebbe difendersi con buona ragione mostrando come il suo procedimento, che parte dall'unica domanda sul senso dell'Essere, e di lì perviene a determinare l'essenza del fenomeno in questione, non è debitore del principio di univocità o di causa prima che appartiene alla metafisica, cioè alla considerazione dell'Essere come essente. Questo suo 'unico' problema segue una via diversa da quella dell'essente, cui appartengono i concetti di univocità e di causa (adeguata e accidentale) che Weber spesso usa, certo, a titolo di puro strumento logico senza pretesa di riferirlo e fondarlo impropriamente su una realtà in sé. Semmai per Heidegger sarebbe Weber che, nonostante, anzi, proprio grazie all'uso semplicemente euristico-strumentale di questi concetti, porta alle estreme conseguenze tecniche la metafisica cui appartengono il principio di identità e il concetto di verità come *adaequatio*, divenuta ora correttezza delle procedure. Viceversa una riflessione sull'Essere che prescinda dall'essente dovrebbe determinare proprio ciò che l'essente è, quindi l'origine di tali concetti metafisici a cui appartengono anche le categorie di possibilità oggettiva, causazione adeguata e causazione accidentale.

Tuttavia si potrebbe anche ipotizzare che a Weber non sarebbe sfuggita la portata innovativa di tali riflessioni heideggeriane rispetto al tradizionale procedere della metafisica fondata sulla verità come *adaequatio* e sul principio di identità, e avrebbe condiviso la tesi per cui nessun essente di per sé stesso, quindi nessuna scienza, può dare risposta alla domanda 'ultima' sul senso dell'Essere.

Ma in questa ipotizzabile convergenza non è forse colto da entrambi il senso più profondo dell'insegnamento galileiano e più in generale uno dei risultati cui giunge il processo di disincanto del mondo? Cioè a dire, nessuna razionalizzazione intellettualistica è in grado, come tale, di garantire una salvezza; e la *ratio* è ambigua in quanto può essere da un lato preludio di notte polare o deserto, ma anche, dall'altro lato, di ciò che salva proprio nell'estremo pericolo, perché essa indirettamente, attra-

verso la consapevolezza dei suoi limiti, indica che 'salvezza' si trova percorrendo un altro sentiero, che non sopprime ma rende possibile impostare un diverso rapporto con la stessa razionalità.

Un ultimo spunto di discussione: non va dimenticato che per Weber quello « spazio di movimento » da lui personalmente cercato, che 'danna' rispetto a un'etica religiosa, ma 'salva' dall'incontrollato dominio della razionalità burocratica, è dato, in definitiva, dalla lotta tra diverse volontà di potenza. Infatti il carattere distintivo della politica è che essa implica sempre e dovunque la lotta per la potenza. Aspirare all'abolizione del potere fa parte dell'etica della convinzione, egualmente legittima, ma chi ha vocazione alla politica deve sapere che essa ha a che fare con la dura realtà della lotta incessante per la potenza e la sopravvivenza economica in regime di scarsità di beni.

Il concetto weberiano di volontà di potenza è dunque diverso da quello di Nietzsche: esso riecheggia piuttosto temi di Darwin ed è tutto dentro la problematica del nazionalismo e dell'imperialismo del periodo guglielmino. Viceversa in Nietzsche la lotta per l'esistenza è solo *un* aspetto, tra i più frequenti, della volontà di potenza: ma quest'ultima, cioè la vita, è movimento in perdita, eccesso, sovrabbondanza che si dona, senza che questo spreco di energie debba essere necessariamente sottoposto all'economia della lotta per la sopravvivenza o al calcolo della potenza. In quest'ultimo caso avremmo una variante scientifica o politica di quanto avveniva 'prima' della morte di Dio: in presenza di una concezione del mondo come oggettivamente provvisto di senso, proprio delle teologie e filosofie della storia, l'energia della vita veniva computata entro l'economia di una storia della salvezza o di un senso del processo storico. Sotto questo riguardo il 'possibile' weberiano, almeno per quanto concerne il suo personale possibile politico, è tutto dentro l'« economia ristretta » della lotta per il riconoscimento.

Ma d'altra parte Weber, al di là della sua personale opzione, riconosce la possibilità di altre sfere dell'esistenza non dominate da questa logica dell'economia ristretta (la sfera erotica mi sembra il caso più rilevante), conseguentemente al venir meno del migliore dei modi possibili.

Da questa testimonianza di Eduard Baumgarten viene fuori una componente opposta a quella ascetico-intramondana presente nelle concezioni scientifiche e politiche. L'esistenza di

Weber è stata davvero percorsa da radicali tensioni, che sono le stesse proprie al concetto moderno di libertà e, più in generale, alla concezione moderna del rapporto tra uomo e mondo. « Nella stanza di soggiorno della casa di Heidelberg Max e Marianne Weber sedevano spesso prima di andare a dormire, per lo più taciturni, lui con un sigaro che nell'oscurità dell'ambiente spargeva ogni tanto piccoli punti luminosi. Una volta disse, nel silenzio della grande sala, a lei che stava là alla finestra:

'Dí un po', puoi immaginarti di essere una mistica?'

'Sarebbe certo l'*ultima cosa* a cui potrei pensare. *Tu* piuttosto puoi immaginarlo per te?'

'Potrebbe addirittura darsi che lo *sono*'. Come io nella mia vita ho 'sognato' più di quanto ci si può permettere, così non mi trovo da nessuna parte *del tutto* fidatamente a casa mia. È come se potessi (e volessi) tirarmi indietro *da tutto e del tutto* ».⁸²

La tensione tra religiosità mistica e religiosità ascetica e il loro rispettivo rapporto col mondo sono argomenti centrali della *Sociologia della religione*, a riprova della stretta connessione tra analisi scientifica 'avalutativa' e interessi e opzioni personali di Weber.

Bisognerebbe esaminare il concetto di « carisma » non solo nel suo significato sociologico, ossia come fonte di un tipo specifico di condotta sociale e di legittimità, ma anche nella sua incidenza sulle scelte valutanti e sulla personale concezione della libertà in Weber.

Nella testimonianza suddetta troviamo il riferimento al sogno, come componente del suo atteggiamento esistenziale, e alla mistica (essere dappertutto e da nessuna parte). Con la mistica Weber sperimenta il 'grado 0', inesprimibile e illimitato, come fonte sia della conoscenza che della libertà umana. Rispetto a tale 'grado 0' si collocano, sia in sede scientifica che in sede etica, la scelta, il trucco del dado e l'inevitabile 'ascesi delle conseguenze' cui obbliga il passaggio tendenziale verso il 'grado 1', ossia ogni determinatezza. Mistica e asceti sono dunque in un rapporto di tensione e di complicità. Il silenzio della sala, attraversato dalle parole *occasional* del dialogo tra i due coniugi, esprime bene il passaggio, continuamente labile, dal silenzio alla

⁸² E. BAUMGARTEN (a cura di), *Max Weber. Werk und Person* (Tübingen, 1964), p. 677. Da un racconto di Marianne Weber all'autore verso il 1918-19.

parola, che il mistico sperimenta. La parola 'determinata' è sempre sul punto di dissolversi nel silenzio da cui occasionalmente proviene.

Nel gioco del mondo la determinazione dei molteplici sensi possibili proviene dal non senso e ognuno è pronto a dissolversi in esso: 'gioco' è appunto questo farsi e disfarsi del senso. Avviene come nella musica, dove le note si perdono continuamente, ma è questo loro apparire e dissolversi nel silenzio, a seconda della loro durata, che ci dà l'insieme della composizione.

Così i piccoli punti luminosi, che il sigaro di tanto in tanto sparge e spreca nell'oscurità, esprimono il rapporto di nuovo reciproco tra invisibile e visibile, il fondo oscuro da cui per caso, di tanto in tanto, proviene una scintilla la quale torna a dissolversi nell'oscurità.

L'eroe musicale tragico di *Doktor Faustus* di Thomas Mann, non a caso familiare con l'esperienza mistica, dà suono ai versi di Dante: « Con particolare evidenza il maestro si faceva notare nei canti di quella serie che era presa dal *Purgatorio* e dal *Paradiso*, con molta sensibilità per la loro affinità con la musica. Così, per esempio, nel brano che godeva le mie particolari simpatie e che anche Kretzschmar aveva molto lodato, dove il Poeta scorge nella luce dell'astro di Venere le luci minori, cioè gli spiriti dei beati che girano in cerchio, gli uni più rapidamente, gli altri più adagio, 'al modo di lor viste interne', e paragona quel movimento con le faville che si distinguono nella fiamma e con le voci che si discernono nel canto 'quando una è ferma e l'altra va e riede'. Ero stupito ed entusiasta della riproduzione delle faville nel fuoco e delle voci intrecciate » (amicizia stellare anche questa!), « eppure non sapevo se dare la preferenza a quelle fantasie sulla luce nella luce, oppure ai passi più tormentati, più pensati che veduti, a quei passi dove tutto è una domanda respinta, una lotta per l'inafferrabile, dove 'il dubbio sboccia al piede della verità' e perfino il cherubino che vede la profondità di Dio non riesce a misurare l'abisso delle eterne decisioni ».⁸³

Ma la fiamma divina da cui provengono le scintille abbaglia, dunque si trasforma in oscurità, come quella della sala dove di tanto in tanto, in modo più umanamente sobrio ma con lo

⁸³ TH. MANN, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, tr. it. di E. POCAR (Milano, 1980), pp. 201-2.

stesso movimento dei beati danteschi, si spargono pochi punti luminosi. Allora l'oscurità del 'grado 0', propria della situazione di equiprobabilità, inutilizzabile (ma lo è poi veramente del tutto?) nella formulazione dei giudizi di possibilità oggettiva, dunque l'accadere privo di senso, assume in Weber una connotazione inaspettata: esso è sí un nulla ma, come gli insegna il passaggio attraverso l'esperienza mistica, e in modo molto vicino anche a Nietzsche, un nulla ricco di possibilità, un vuoto che è la piú grande pienezza e perciò può dar luogo a delle determinazioni 'visibili'.

Solo chi 'non si trova bene' in questo mondo è capace di trasformarlo, quindi di determinarlo.

Non a caso proprio il Weber che nel *pianissimo* della sua esistenza privata dice di potersi e volersi tirare indietro da tutto e del tutto, nel *forte* delle sue analisi scientifiche e nel *piú che fortissimo* del suo pathos politico manifesta le piú straordinarie energie di operosità e i piú disperati desideri di trasformazione del mondo 'di questa terra'.⁸⁴

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

⁸⁴ Anche nel concetto di utopia in E. Bloch la mistica e il sogno occupano un posto rilevante, ma Bloch vuole che tale utopia sia concreta, storicamente determinata, dunque si muova tendenzialmente dal grado 0 al grado 1 il quale però si dà sempre come « non ancora », mantenendo così aperto il movimento temporale. Sarebbe quindi interessante vedere come queste componenti misticocarismatiche, fonte rilevante del moderno concetto di libertà, e la comune esigenza di pervenire a determinatezza storica diano luogo rispettivamente, in Weber e in Bloch, a due prospettive politiche radicalmente contrapposte. Anche questo è un aspetto del confronto positivo col marxismo rivendicato, per vie diverse, sia da Weber che da Heidegger.