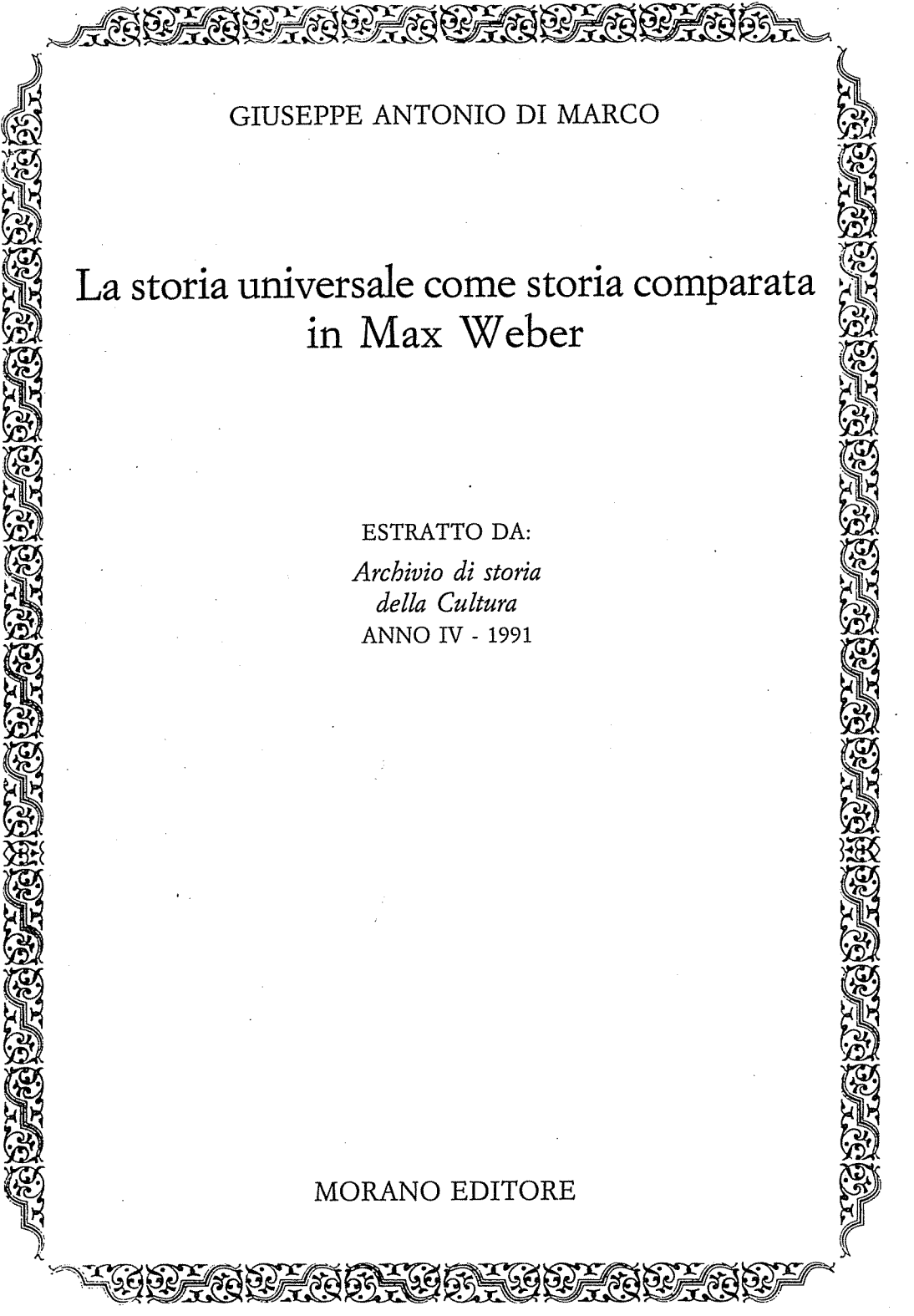




GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

La storia universale come storia comparata
in Max Weber

ESTRATTO DA:

*Archivio di storia
della Cultura*

ANNO IV - 1991

MORANO EDITORE

LA STORIA UNIVERSALE COME STORIA COMPARATA IN MAX WEBER

1. *La comparazione come metodo della storia della cultura*

Il procedimento comparativo è una presenza costante nell'opera scientifica di Max Weber: lo è nelle esposizioni con finalità storica, dove l'analisi sinottica di formazioni culturali, linee di sviluppo, ecc., serve a individuare e spiegare il fenomeno storico su cui verte l'indagine; lo è nelle esposizioni con finalità sociologica, ove la comparazione tra materiali rilevanti anche per la ricerca storica concorre in modo essenziale (non però esclusivo) all'elaborazione di modelli sistematici di agire sociale. Il rapporto tra concetti individuali storici e sistematica sociologica non è certo privo di problemi logici e di metodo: tuttavia la comparazione, utilizzata per lo studio di fenomeni 'macro', può costituire il tramite di quel rapporto di scambio tra storia e sociologia così caratteristico in Weber.

Dalla storia generale del mondo antico — così infatti può considerarsi la terza e ultima redazione dell'opera *Agrarverhältnisse im Altertum*, al saggio *Die Stadt*, alla raccolta di saggi — in gran parte pubblicati, in parte postumi — dedicati alla sociologia della religione, alla frammentaria opera postuma *Wirtschaft und Gesellschaft*, alle lezioni tenute nel semestre invernale 1919/20 all'Università di München dedicate a una storia universale economica e sociale¹ — la comparazione

¹ M. WEBER, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in « Handwörterbuch der Staatswissenschaften », a cura di J. Conrad e altri, Jena, 1909, vol. I, pp. 52-188, tr. it. a cura di B. Spagnuolo Vigorita, *Storia economica e sociale dell'antichità*, Roma, 1981 (le precedenti redazioni, apparse nello stesso *Handwörterbuch* rispettivamente nel 1897 e 1898, sono state di recente pubblicate in traduzione italiana, a cura di B. Spagnuolo Vigorita, in appendice al volume di L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Max Weber e le società antiche*, I, Roma, 1988); *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920-1921, tr. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione*, Milano, 1982; *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1972, tr. it. a cura di P. Rossi,

viene effettuata tra varie « culture » o « civiltà » (lascio di proposito indeterminata la traduzione del termine *Kultur*), una delle quali appartiene a Weber come osservatore e attore, mentre le altre sono più o meno lontane nello spazio e/o nel tempo. Nello spazio la comparazione si estende tra la civiltà dell'Occidente europeo-americano e quelle dell'Estremo Oriente, dal Giappone, alla Cina, all'India; nel tempo si estende tra il mondo antico (visto attraverso una comparazione tra antichità greco-romana e antico Oriente fino alla Persia), il mondo medievale (attraverso una comparazione tra il mondo islamico, quello europeo costiero-mediterraneo e quello europeo continentale e nordico), e ovviamente il mondo moderno occidentale; in questo quadro interferiscono le vicende del Giudaismo antico e talmudico-medievale; non mancano significativi riferimenti alle realtà dell'Africa e dell'America Centrale.

Le modalità di queste comparazioni tra così ampie sezioni spaziali e temporali del mondo storico-sociale consistono nell'individuare in concreti fenomeni storici e/o nel sistematizzare in tipi sociologici gli sviluppi della vita cittadina e di quella rurale, le istituzioni politiche, la stratificazione sociale, le varie forme dell'agire riguardanti le sfere economica, scientifica, estetica, erotica — aspetti, questi, considerati nelle loro reciproche relazioni. Dove la comparazione ha una finalità storica si compara, nello specifico di Weber, la cultura che appartiene all'osservatore con le altre che fanno da mezzo per comprendere le peculiarità della propria; dove ha finalità sistematica la comparazione serve da un lato al lavoro storico, dall'altro all'autonoma comprensione e spiegazione dell'agire sociale in genere. La comparazione con finalità storica rivolge il proprio interesse prevalentemente ai « popoli civilizzati » e sotto questo aspetto essa serve a una storia della cultura: ma anche per questo limitato obiettivo sono inevitabili « sconfinamenti comparativi in altri campi specializzati »², quali la ricerca etnografica, l'antropologia, la psicologia comparata delle razze; in questo caso tali sconfinamenti comparativi hanno chiaramente un ruolo di strumento rispetto all'obiettivo dell'indagine che mira a una comparazione di tipo storico-individualizzante. Ma il problema sorge quando tali aspetti etnografici, antropologici, ecc., entrano nelle tipologie sistematiche dell'agire sociale: sono esse solo uno « sconfinamento », sia pure indispensabile, oppure parte integrante della sistematica, sicché la comprensione e spiegazione dell'agire sociale in una prospettiva comparativa non servono più soltanto l'interesse storico ai « popoli civili »? E anche ammesso che quest'ultimo costituisca l'interesse specifico e peculiare della storia, come

ritiene Eduard Meyer, in che senso e entro quali limiti ciò è da intendersi nella prospettiva di Weber?

Ponendo queste domande noi siamo virtualmente usciti da una ricognizione puramente compilativa del 'che cosa' e del 'come' si compara, per chiarire in termini logici il problema dell'oggetto e del metodo della comparazione. 'Che cosa si compara' significa, nella prospettiva weberiana, il problema stesso della costruzione dell'oggetto di conoscenza nelle scienze della cultura, di cui consideriamo anzitutto il versante delle scienze *storiche* della cultura. Queste si dispiegano tra un polo 'soggettivante' — costituito dall'esistenza di un interesse dell'osservatore, in base a cui, dalle infinite variazioni intensive e estensive dell'accadere empirico, vengono selezionati quegli aspetti che formano l'oggetto della conoscenza — e un polo 'oggettivante', costituito dall'indagine *empirica* delle condizioni per cui tali aspetti si sono configurati così e non altrimenti. Al polo soggettivante la selezione avviene secondo punti di vista di cui si suppone la mutevolezza: essi riferiscono quella parte di realtà empirica a valori *sovraempirici* i quali, secondo il loro senso *logico* (irreale), sono in antitesi reciproca assoluta, cioè non ammettono per principio (non di fatto) compromessi relativistici. La formazione di quello che si chiama « fatto storico primario » viene effettuata passando da una valutazione attuale, immediatamente esperita dall'osservatore, a un'interpretazione solamente « contemplativa » delle possibili « relazioni di valore » legate al fenomeno in questione, il quale in questo senso è un « individuo storico ». Poiché i valori, in riferimento ai quali viene costruito l'oggetto di conoscenza, sono per principio in antitesi, quest'oggetto si presenta in forma problematica: insomma, con la cosiddetta « relazione teoretica di valore » non si fa altro che impostare il problema storico, più precisamente, portare in forma logica corretta il problema scelto dall'osservatore in base a una decisione puramente soggettiva. Pertanto con la relazione di valore si vuol solo *comprendere* la *peculiarità* e non *dimostrare* la *validità* (in questo caso, normativa) dell'individuo storico. Al polo oggettivante invece l'indagine storica vera e propria è volta a isolare, dalle infinite combinazioni di cause e effetti, solo quelle cause a cui vanno imputate le peculiarità dell'individuo storico precedentemente formato. Tali cause costituiscono il complesso dei cosiddetti « fatti storici secondari », i quali non sono più legati a punti di vista mutevoli, ma sono vincolati a *giudizi* necessari, nel senso di validi empiricamente. Secondo le consuete procedure di qualsiasi « scienza della natura » (nel senso di scienza empirica), consistenti nella formulazione di un'ipotesi e nella sua verifica, vengono messi in luce i reciproci condizionamenti causali tra tutti quei fattori che hanno favorito o impedito la configurazione dell'oggetto in quei tratti che interessano l'osservatore; tra questi fattori viene dimostrata una gradazione di probabilità, ma ciò non dice nulla circa il loro valore normativo, giacché qui si tratta solo di un 'calcolo' avaluta-

Economia e società, Milano, 1974; *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen*, a cura di S. Hellmann e M. Palyi, rivista e integrata da J. Winkelmann, Berlin, 1958.

² Id., *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 15.

tivo di un'incidenza di fatto su un oggetto scelto come problema storico. Infine al polo soggettivante la parte di realtà empirica scelta è considerata non in quanto esemplare di un concetto di genere, ma in quanto parte di una connessione 'universale-individuale' di senso e significato: grazie al riferimento a valore l'universale storico è individuale, ossia *compreso* nelle sue dimensioni *qualitative*. Al polo oggettivante invece non troviamo concetti di significato universale, ma giudizi di validità generale, ove momenti di classificazione e di considerazione delle dimensioni *quantitative* servono a *spiegare* quegli aspetti precedentemente isolati come significativi.

Il passaggio dal polo soggettivante a quello oggettivante avviene mediante l'impiego di modelli il più possibile univoci (quindi solo irreali); grazie a questi « tipi ideali » viene individuato *comparativamente* ciò che è peculiare in una determinata cultura in antitesi a un'altra (o ad altre) ove quella peculiarità *manca*. Quel che si chiama peculiarità 'presente' in una cultura e 'mancante' in un'altra non è ricavata da un rapporto comparativo di frequenza effettiva, bensì dalla selezione qualitativa di quei tratti che per l'interesse dell'osservatore hanno senso e significato: in questo caso i tipi ideali servono alla formazione dell'oggetto di conoscenza. Oppure abbiamo dei tipi ideali in cui si *interpreta causalmente* in modo adeguato in base al senso (quindi anche qui in modo il più possibile univoco) quali fattori possono favorire o impedire il fenomeno culturale in questione; essi fungono da strumento euristico per *spiegare causalmente*, in modo empiricamente valido, quali fattori e in che misura hanno *di fatto* favorito o impedito tale fenomeno.

L'uso che queste scienze storiche della cultura fanno dei tipi ideali è in un'ultima istanza subordinato al loro carattere selettivo e prospettico; infatti il presupposto è che non tutta la realtà empirica è in sé « cultura », ma solo quella parte finita dell'insensata infinità del divenire a cui viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo. Si comparano culture più o meno lontane nello spazio e/o nel tempo: ma 'cultura' è solo il risultato di una relazione di valore sulla cui base il materiale empirico diventa un continuo comparabile per tratti comuni e antitetici. 'Tempo' vuol dire 'significato', e 'spazio' (clima, razza, ecc.) vuol indicare quelle componenti causali estranee al senso ma *valide* ai fini della spiegazione empirica di un oggetto storico, ossia di un materiale insensato che, in quanto riferito a valore, è chiamato 'cultura'. Pertanto le unità di comparazione sono unità di significati.

Poiché — intesa in tal modo — 'cultura' è tale anche per chi si contrapponesse a una cultura concreta in nome di un ritorno alla 'natura', il rapporto tra storia e civiltà è un fatto rigorosamente logico-formale, senza implicare nessun giudizio sul valore concreto di questa o quell'altra civiltà. Infatti la conoscenza storica non si fonda sull'esistenza della libertà del volere, ma sull'interesse dell'osservatore a certi tratti empirici cui conferisce valore: pertanto l'« agire libero » significa

per lo storico solo una serie di modelli irreali intelligibili in base al senso (razionali) di cui il più univoco è dato dall'agire che calcola la conformità dei mezzi a uno scopo (ad esempio l'economia di mercato pura).

« Univoco » non significa « normativamente valido », ma solo capace di ottimali prestazioni comparative — dunque solamente *conoscitive* — per comprendere le peculiarità individuali (storiche) di un agire concreto in base al maggiore o minore grado di avvicinamento al modello tipico-ideale, oppure per la spiegazione empirica del perché si è effettivamente agito in un determinato modo.

Allora: se 'che cosa si compara' significa in Weber « l'oggetto di conoscenza », ecco che la cultura assunta nella ricerca a individuo storico costituisce la vera e propria unità di comparazione, rispetto alla quale le altre culture fungono da strumento comparativo. E poiché la relazione di valore formatrice dell'oggetto di conoscenza porta in forma « teoretica » l'interesse dello storico che decide il fine della ricerca, ecco che il 'che cosa si compara' è costruito in funzione del 'perché si compara': il concetto dell'oggetto storico comparabile è pertanto un concetto teleologico.

2. Il razionalismo occidentale come unità di comparazione

Qual è dunque specificamente in Weber l'individuo storico per individuare le cui peculiarità, e le cause che l'hanno resa possibile, viene effettuata la comparazione? La domanda che introduce la raccolta di saggi della *Sociologia della religione* ci mostra sul campo tutta la premessa metodologica fin qui svolta: « I problemi di storia universale saranno inevitabilmente e legittimamente trattati da chi è figlio del moderno mondo culturale europeo con questa impostazione problematica: quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure — almeno secondo quanto amiamo immaginarci — stavano in una linea di sviluppo di significato e validità *universale*? »³.

L'individuo storico è dato dai « fenomeni culturali » che si sono manifestati solo in Occidente; l'interesse in base a cui tali fenomeni vengono selezionati è quello dell'Europeo moderno per il quale essi valgono universalmente nel senso di una 'norma' nella sua valutazione attuale, vissuta, cosicché egli può ritenere che la cultura dell'Occidente sia 'più valida' delle altre; ma, in sede di trasformazione della valutazione attuale in relazione teoretica di valore, l'universale *validità* si trasforma in *peculiarità* della cultura dell'Occidente rispetto alle altre.

³ *Ibid.*, p. 3.

L'istanza comparativa si presenta già iscritta nella natura dell'universale storico: se viene attribuito a x valore 0 da un lato e valore 1 dall'altro, l'indagine dovrà configurarsi in modo da osservare una serie di fenomeni (x) diffusi dappertutto nel mondo (valore 0), ma la cui presenza in Occidente è qualcosa di qualitativamente diverso se l'osservatore la pone in relazione a dei valori, e questa differenza qualitativa (valore 1) costituisce una vera e propria antitesi, tale da acquistare interesse conoscitivo. Indubbiamente, come Weber osserva, « tutte le antitesi qualitative possono nella realtà venir interpretate, in ultima analisi, come differenze puramente quantitative tra diversi rapporti di mescolanza di fattori particolari »⁴. Ma qui non si tratta, a mio avviso, di provare la validità del principio hegeliano della conversione di quantità in qualità, giacché questa sarebbe, nella prospettiva di Weber, un'ipotesi da verificare empiricamente per spiegare la genesi causale di fatto dei giudizi di valore. Quando una frequenza diviene significativa, essa non viene più considerata come un concetto di genere, ma viene posta in relazione a valori che non sono la realtà empirica, e in forza di tali valori le differenze quantitative diventano qualitative. Ma la relazione a valori può effettuarsi anche — almeno in linea di principio — a prescindere dalla frequenza reale del fenomeno considerato, per cui non necessariamente delle differenze quantitative devono divenire qualitative. E infatti, mentre le differenze quantitative sono rilevate mediante l'uso di concetti classificatori di genere, quelle qualitative lo sono mediante connessioni di senso e significato, e questi due modi di concettualizzare il divenire stanno a due poli opposti, anche se sono egualmente indispensabili alla storia della cultura. Per collegare questi due momenti, quantità e qualità, è importante la duplice funzione del procedimento comparativo, come strumento di comprensione delle peculiarità dell'oggetto di conoscenza e come strumento preparatorio dell'ipotesi di spiegazione causale.

Quali sono allora i tratti peculiari dell'Occidente « posti in valore », e attraverso quale ragionamento comparativo vengono individuati?

Dappertutto nel mondo si trovano conoscenze empiriche, modelli di saggezza di vita, teologie, sviluppi notevoli della musica, pittura, architettura, cultura giuridica, conoscenza dei principi della ragion di stato, organizzazione dell'amministrazione. Ma solo in Occidente le conoscenze empiriche assumono nel Rinascimento la base dell'esperimento razionale, la teologia viene sistematizzata, ossia razionalizzata in alto grado, dall'Ellenismo in poi, la musica si razionalizza nel senso armonico proprio del moderno sistema temperato, si sviluppa una sistematica razionale del diritto e delle forme di governo, e soprattutto

⁴ *Ibid.*, p. 252.

si trova un'amministrazione burocratica, caratterizzata da un rigoroso schematismo razionale-formale e dalla specializzazione dei *funzionari*; questa tendenza all'« amministrazione » nel senso della burocrazia moderna non solo diventa caratteristica dello stato, ma investe in misura crescente le varie sfere della vita. È tutto questo che *manca* altrove.

Ma ancor più caratteristico è che in varie parti del mondo si è sviluppata e si sviluppa un'economia « capitalistica » intesa non semplicemente come generico impulso acquisitivo, ma come aspettativa più o meno razionalmente pianificata di guadagno da uno scambio formalmente pacifico; parimenti, varie civiltà conoscono un calcolo più o meno sistematico del capitale ottenuto mediante la comparazione tra risultato e investimento; ancor più specificamente si possono riscontrare in alcune civiltà un capitalismo monetario, delle intraprese finanziarie. Ma solo l'Occidente moderno conosce quel capitalismo fondato sull'*impresa* separata dall'*economia domestica*, ossia fondato sull'organizzazione razionale del lavoro libero, mediante un contratto regolato da procedure giuridiche razionali-formali che assicurano la continuità dell'intrapresa razionale. La tenuta dei libri contabili esprime nel modo più tipico la caratteristica peculiare di questo capitalismo: il calcolo razionale-metodico. Sono questi tratti che *mancano* altrove. E solo in relazione a questa peculiare forma di capitalismo potevano svilupparsi il socialismo razionale, la lotta di classe tra imprenditore e lavoratore libero, laddove è proprio questo tratto che *manca* nelle altre forme di comunismo della proprietà o dei beni, diffuse anche in altre parti del mondo. Infine, del tutto *mancante* altrove è una borghesia che si sviluppa a partire dalla città medievale fino ad allearsi col capitalismo moderno.

Soffermiamoci in particolare sul fenomeno del capitalismo. Si può osservare che il ragionamento comparativo presenta a un polo una concettualizzazione *estensiva* al massimo grado: l'« impulso acquisitivo », l'« aspirazione al guadagno » propria delle categorie più svariate di uomini in tutte le parti del mondo; e al polo diametralmente opposto una concettualizzazione *intensiva* al massimo grado: lo specifico capitalismo di impresa sviluppatosi solo in Occidente; nel mezzo, per così dire, ci sono delle concettualizzazioni che vanno man mano perdendo in estensività generica e acquistano in intensività specifica: calcolo del capitale, economia monetaria più o meno d'avventura ecc. Sarebbe del tutto legittimo considerare il passaggio da un polo all'altro come la discesa da genere a specie attraverso una serie di termini medi, e in questo caso avremmo una comparazione consueta in ogni atto di formazione dei concetti. Ma la costruzione delle definizioni qui fatta da Weber vuole essere in questo caso l'opposto di un procedimento per genere prossimo e differenza specifica, poiché i due poli sono logicamente eterogenei e non solo simmetricamente opposti. A un estremo si trova un genere che indica la frequenza, la diffusione della brama di acquisizione: questa definizione è del tutto vuota di contenuto e inintel-

ligibile in base al senso, perciò non è utilizzabile per il concetto di « capitalismo », la cui determinazione inizia invece, all'altro estremo, con una concettualizzazione che diviene sempre più univoca e perciò intelligibile in base al senso a prescindere dalla sua frequenza reale. Il primo livello intelligibile di definizione — « un atto economico 'capitalistico' (...) si fonda sull'aspettativa di un guadagno mediante lo sfruttamento di possibilità di *scambio*, ossia su possibilità di profitto (formalmente) *pacifiche* » — si precisa escludendo « l'acquisizione (formalmente e attualmente) violenta »: « collocarla nella stessa categoria dell'agire orientato (in ultima analisi) verso possibilità di guadagno di scambio », « non è opportuno (per quanto non si possa proibire a qualcuno di farlo) »⁵. Infatti la formazione dei tipi ideali è questione di pura opportunità e quindi dipende da quali tratti si vogliono isolare in base alla relazione di valore formatrice dell'individuo storico. Il dissenso di Weber da Lujo Brentano consiste « nella terminologia » perché « designare come 'spirito' del capitalismo — in antitesi ad altre forme di profitto — ogni aspirazione all'acquisizione di *denaro* » fa perdere « quasi tutta la precisione dei concetti »; e « mettere nella stessa categoria entità così eterogenee come l'acquisizione derivante dal bottino e l'acquisizione derivante dall'esercizio di una fabbrica », fa perdere « soprattutto la possibilità di elaborare ciò che è specifico del capitalismo occidentale nei confronti di altre forme »⁶. Pertanto le definizioni di capitalismo come « scambio pacifico », « capitalismo finanziario », e la distinzione tra capitalismo e economia monetaria, senza dubbio individuano caratteri capitalistici anche in altre civiltà e possono servire anche alla loro autonoma « messa in valore » quali individui storici; ma in questo caso esse sono funzionali all'individuazione del capitalismo moderno fungendo da strumenti comparativi. L'impresa capitalistica moderna costituisce la forma ottimale di capitalismo poiché è capace di sviluppare in un grado non realizzabile mediante altre forme di intrapresa parimenti capitalistiche un certo tipo di razionalità — quella fondata sul calcolo della rispondenza del mezzo allo scopo. Per la formazione di questo concetto di capitalismo non si è proceduto mediante una classificazione, ma mediante una 'norma' (per quanto 'normativi' possano essere i concetti dell'economia teorica pura), un dover essere: « Invero il capitalismo si identifica con l'aspirazione al *guadagno* nell'impresa capitalistica razionale, continuativa, e a un guadagno sempre *rinnovato*, ossia alla *redditività*'. E così dev'essere. Nell'ambito di un ordinamento capitalistico di tutta l'economia una singola impresa capitalistica che non si orientasse verso la possibilità di conseguire la redditività sarebbe condannata a perire »⁷. Questo 'giudizio di valore'

⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

formulato in base al criterio dell'utile economico contiene una comparazione: una forma di capitalismo è giudicata 'migliore' di un'altra, « ovviamente non nel senso 'morale', ma nel senso 'teleologico' che presuppone come 'ideale' l'agire orientato a uno scopo »⁸. Ma ora questa valutazione perde ogni carattere di 'dover essere' normativo e viene impiegata come uno *standard* per individuare il carattere specifico di una forma di capitalismo rispetto a un'altra, e la comparazione tra queste forme di economia acquisitiva non serve più a uno scopo valutativo bensì a uno scopo conoscitivo-interpretativo; i capitalismi che sono caratterizzati da una minore redditività — e le civiltà a cui appartengono — fanno in tal caso da strumenti per individuare, per differenza, nella razionalità rispondente allo scopo il tratto peculiare (più interessante) dell'Occidente.

Il modo di effettuare la comparazione a proposito del capitalismo vale anche per le altre sfere della vita. Ma ora interessa vedere nel complesso del ragionamento quale è la costante di comparazione: ogni sfera della vita presa in esame (diritto, politica, economia, scienza, arte) presenta a un polo — quello della diffusione in varie parti del mondo — dei gradi più o meno sviluppati di organizzazione razionale; all'altro polo — quello dell'Occidente considerato nella sua peculiarità — il razionalismo imbocca una strada tutta specifica ('specifico' sempre in base agli interessi riferiti a valore dell'osservatore, per quanto qui la peculiarità qualitativa significa anche maggiore diffusione in Occidente e minore in altre parti del mondo, dunque anche una differenza quantitativa). Si tratta di un razionalismo orientato alla valutazione tecnica della conformità dei mezzi allo scopo, di cui il capitalismo è un aspetto, ma che riguarda le modalità di razionalizzazione di varie sfere della vita. La comparazione segue il consueto procedimento per antitesi: « il termine 'razionalismo' può avere significati assai differenti »⁹; scienza, diritto, economia, la stessa religione, addirittura l'esperienza magica, mistica, erotica, costituiscono — ciascuna a suo modo, cioè in *senso* differente — dei modi di razionalizzazione della condotta di vita. Queste modalità sono presenti in varie civiltà e mescolate in varia misura; ma il *senso* (che in questo caso è anche la misura) del razionalismo occidentale *manca* in altre civiltà dove il problema della razionalità ha trovato una differente risposta. 'È presente'/'manca' significa anzitutto: è fornito/è privo di interesse conoscitivo, quale che sia la misura reale di presenza o assenza — salvo quanto sopra osservato circa la possibile coincidenza di qualità e quantità, che è quel che si verifica nel nostro caso.

La costante di comparazione — la razionalità — non è un genere, bensì l'unità di impostazione *problematica*; le forme di razionalizzazione

⁸ *Id.*, R. Stammers « Überwindung » der materialistischen Geschichtsauffassung, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1973, p. 329.

⁹ *Id.*, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 252.

imboccate dalle culture qui comparate non sono le differenze specifiche di un genere prossimo, ma delle risposte al problema, tra loro antiteti- che quanto al senso. Il punto rispetto a cui viene stabilita l'antitesi è sempre il carattere formale o meno della razionalità, perché questo è importante per l'osservatore interessato alla peculiarità dell'Occidente. Comunque l'antitesi si riduce in ultima istanza a quella tra razionalità formale e razionalità materiale. Troviamo qui conferma del fatto che l'oggetto di conoscenza si presenta sotto forma di problema poiché i valori a cui viene riferito sono in antitesi tra loro. Infatti ciò che è razionale rispetto a un tipo di razionalizzazione è irrazionale rispetto all'altro e viceversa, e i gradi intermedi che intercorrono tra razionalità materiale e razionalità formale andranno da un'irrazionalità formale — quanto più si è vicini alla razionalità materiale — a un'irrazionalità materiale — quanto più si è vicini alla razionalità formale. Sapere quali sfere della vita si sono razionalizzate e in quale direzione, permette di individuare il modo del razionalismo occidentale moderno e al tempo stesso le sue irrazionalità (non necessariamente specifiche, questa volta, dell'Occidente moderno, ma comunque relative al tipo di razionalizza- zione qui imboccato). Le culture assunte come strumento di compara- zione — ove questo tratto specifico manca — mostrerà, almeno tenden- zialmente, un'opposta direzione dell'antitesi razionale/irrazionale, al- meno nei punti che interessano comparativamente in relazione all'og- getto di conoscenza che è qui l'Occidente. Come si vede, individuare il fenomeno partendo dalla razionalità non significa ridurre tutto a razio- nalità, ma piuttosto metterne in luce le contraddizioni « oggettivamente possibili ».

Si determinano così antitesi incrociate tra materiale e formale, irrazionale e razionale. Questi modelli di razionalizzazione — con le rispettive irrazionalità — servono anche per una tipologia sistematica dell'agire sociale, dunque sono autonome categorie sociologiche. In que- sta sede tuttavia servono alla storia in quanto individuano il razionali- smo occidentale come *problema* storico, ossia lo relazionano a valori antitetici, e in tal modo l'Occidente costituito a oggetto di conoscenza si configura come un campo di contraddizioni. Ma tali contraddizioni riflettono il problema dell'osservatore che ne ritrova i termini nei punti isolati come significativi, salvo verifica empirica della loro distribuzione reale.

Il problema posto nell'individuo storico « razionalismo occiden- tale » (razionalità formale) riguarda le sue capacità dinamiche di muta- mento sociale in comparazione con la forza di mutamento per eccel- lenza, il carisma, e con quella di conservazione per eccellenza, la tradi- zione. Anche riguardo al mutamento sociale vengono costruiti dei tipi sistematici in cui si può osservare il rapporto tra carisma, tradizione, razionalità materiale e razionalità formale. Ma essi servono qui per problematizzare il fenomeno storico che meglio caratterizza il processo

di razionalizzazione in senso formale: l'amministrazione burocratica oc- cidentale moderna che in misura crescente condiziona tutte le sfere della vita. La razionalità formale — come capitalismo innanzitutto, e poi come amministrazione, scienza della natura, ecc. — costituisce una forza di mutamento di prima grandezza rispetto alla tradizione. Ma al tempo stesso essa può trasformarsi — dato che il suo campo di azione sono solo le condizioni esteriori di adattamento al mondo — in una delle più potenti forze di irrigidimento della vita sociale, donde il problema di arginarla mediante il carisma irrazionale. Questi sono gli inevitabili interessi valutanti dell'uomo occidentale moderno: infatti il problema di Weber, posto in questi termini, incontra quello di Marx circa il rapporto tra capitalismo e alienazione, allargando la discussione anche al socialismo ove, secondo Weber, al massimo grado si manife- stano le antitesi tipiche della razionalità occidentale tra forza di muta- mento e burocratizzazione totale. Ma incontra anche per un altro verso il problema di Nietzsche, giacché nel libro di Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, da Weber letto e annotato, sono espresse valutazioni circa il rapporto tra decadenza e ruolo delle individualità volitive. Tutte queste sono di per sé discussioni normative e valutanti di filosofia della storia, dove ciascuno esprime una posizione differente rispetto al mede- simo problema. Ma tali valutazioni, espresse nella forma contemplativa di possibili relazioni di valore, danno questo medesimo problema incar- nato in un individuo storico così delimitabile: il razionalismo occiden- tale, la cui peculiarità consiste nell'antitesi tra razionalità formale e irrazionalità materiali. La comparazione con le vicende della razionaliz- zazione in altre culture mostra che solo in Occidente il razionalismo dà luogo a antinomie tra le varie sfere della vita, la cui intensità, e quindi inconciliabilità, non trova pari altrove.

Ma ciò dipende appunto dalle direzioni opposte intraprese dai pro- cessi di razionalizzazione: dove la razionalizzazione fu intrapresa in senso materiale, la tendenza conciliativa porta a un adattamento al mondo, dove invece la razionalizzazione procede in senso formale, le antinomie si accentuano e con esse l'atteggiamento rivoluzionario verso gli ordinamenti esistenti. Come si vede, ogni punto della comparazione è tenuto insieme in modo sensato dalla problematica del mutamento sociale, tutta finalizzata al caso dell'Occidente.

3. La storia universale dalla filosofia della storia alla storia comparata

La costellazione entro cui si muove questa ricerca comparativa weberiana è data dal modo inevitabile e legittimo con cui un Occiden- tale moderno affronta i problemi di *storia universale* — il che presup- pone che siano possibili altri punti di vista da cui affrontare i problemi, sempre con un'impostazione di storia universale. Lungo tutto il secolo

XIX si è discusso se la storia dovesse essere universale, dunque comprendere e indagare le connessioni tra le civiltà dell'Oriente e dell'Occidente antico e moderno, oppure se dovesse essere nazionale, dunque centrata sull'evoluzione interna del singolo popolo studiato. Si è discusso altresì, come ci si può aspettare, sul rapporto tra storia universale e filosofia della storia, ossia sul problema dei fondamenti sulla base dei quali è valida una storia universale. Le posizioni dei partecipanti a questa discussione (storici e filosofi come ad esempio Niebuhr, Ranke, Hegel, Meyer e, come frutto tardivo, Weber) e i vari significati conferiti a questo concetto ('storia universale', 'storia generale', 'storia del mondo') presentano tra loro affinità e/o contrasti a seconda dell'angolazione problematica che si sceglie.

Hegel può costituire il termine di raffronto più significativo con Weber, perché il contenuto della sua storia universale presenta delle affinità di problemi tanto caratteristiche quanto più nette sono le opposizioni di metodo e — in parte — di risultati. La storia universale è possibile per Hegel solo come storia filosofica, poiché la sua legittimità deriva dall'assunto logico e metafisico che la ragione governa il mondo e quindi anche la storia universale deve essersi svolta razionalmente. Dunque la validità dell'esposizione storico-universale vera e propria deve discendere da un *a-priori* materiale di filosofia della storia. Oggetto di quest'ultima è lo Spirito come processo che prende consapevolezza di sé, e quindi la storia universale è il modo in cui lo Spirito lavora per conoscersi e realizzarsi come libero: ciò accade attraverso gli stadi di uno sviluppo (una vera e propria crescita quantitativa e qualitativa) che dall'Oriente, attraverso il mondo antico, il popolo ebraico e quello cristiano-germanico, giunge al mondo cristiano-borghese moderno. Decisivo è il modo in cui è posta la questione del nesso universale-individuale, dunque il modo di formazione dell'individuo storico: lo spirito è particolare e al tempo stesso universale in quanto, pur morendo come particolare, « è un anello nella catena costituita dal corso dello spirito del mondo, e questo spirito universale non può perire »¹⁰.

Hegel rappresenta per Weber una terza via tra i due opposti modi di formare i concetti — selezione del materiale in base alla sua conformità a un genere, oppure selezione del materiale in base al suo significato universale-individuale. La terza via consiste nell'identificare concetto e realtà: il concetto, che è al tempo stesso genere e universale storico, diviene un'entità metafisica da cui emanano i singoli fenomeni storici. Di conseguenza il rapporto tra concetto e realtà può essere pensato da un lato in modo discorsivo, deducendo la realtà dai generi, e

dall'altro lato intuitivamente, ossia immediatamente. Pertanto il genere è al tempo stesso un concetto estensivo e intensivo, dunque più si sale verso il genere superiore, più questo guadagna in contenuto, e il singolo è al tempo stesso esemplare del genere e parte del tutto. Weber di contro non può condividere l'identificazione tra concetto e realtà: egli si richiama a Kant, secondo cui i concetti non sono fini, ma mezzi per dominare scientificamente il dato empirico. Da questa premessa discende la distinzione tra universale storico significativo — atto a formare i concetti storici — e genere — atto a formulare i giudizi empiricamente validi. Pertanto la legittimità della storia universale non si fonda su base filosofica, perché da un lato la storia universale impiega i concetti di filosofia della storia solo come strumenti per formulare in modo logicamente corretto i suoi problemi posti 'arbitrariamente' dall'interesse dello storico, e dall'altro lato i giudizi che essa emette hanno validità empirica, mentre quelli della filosofia della storia hanno validità normativa. Di conseguenza il concetto universale-individuale « Occidente » non coincide in Weber col giudizio filosofico circa la sua validità generale: se vi fosse coincidenza, l'Occidente sarebbe il grado superiore delle altre culture, più ricco di estensione e di contenuto insieme. Invece nel caso di Weber l'Occidente come universale storico rappresenta solo una costellazione significativa isolata soggettivamente, per cui si possono mutare i punti di vista e formare un altro universale storico dello stesso valore logico del primo (cioè formalmente 'cultura'). Ciò comporta che la 'realtà' dell'Occidente sia di natura empirica e non metafisica, ossia costituisca solo il punto terminale di una catena di condizionamenti causali 'avalutativi' limitati alla costellazione scelta.

Ma, nonostante queste differenze, il tema della storia universale è, sia per Hegel che per Weber, il rapporto tra Occidente e razionalità. In Hegel, che fonda filosoficamente la storia universale, la razionalità concreta costituisce il momento conclusivo in cui viene riconosciuta e superata l'antitesi astratta tra razionale e irrazionale; infatti questa ragione è movimento di contrari. In Weber, che si avvicina alla storia universale come scienziato empirico, l'antitesi razionale-irrazionale può essere avalutativamente compresa e spiegata, ma non risolta, perché questo è demandato a una scelta personale.

Se la scienza è rielaborazione concettuale della realtà in maniera valida, la possibilità di una storia come *scienza* della cultura poggia sul fatto che essa emette *giudizi* di validità empirico-causale. Sotto questa angolazione la storiografia è « scienza della natura », intendendo con tale termine qualsiasi scienza empirico-causale di contro a quelle scienze che aspirano a conseguire una validità normativo-ideale. Ma dall'altro lato questi giudizi 'naturalistici' servono alla spiegazione di connessioni universali-individuali di senso, i cui *concetti* hanno un processo di formazione polarmente opposto a quelli delle « scienze della natura », intendendo ora con questo termine la rielaborazione di qualsivoglia

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; tr. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, 1967, vol. I, p. 44.

materiale empirico in vista della formazione di concetti di genere. Dunque, il fatto che la storia faccia uso di concetti in vista della formulazione di giudizi validi, significa che essa non rispecchia, ma rielabora la realtà presa in considerazione. Ciò è argomentato da Weber in polemica con Croce, il quale ritiene che la storia è possibile solo come riproduzione artistica, perché i concetti esprimono solo relazioni astratte e generali, mentre le cose sono « intuizioni » in quanto individuali. Weber risponde che non vi sono soltanto concetti di genere, ma anche concetti individuali, e che anche l'intuizione, nel momento in cui entra nelle scienze empiriche, include già la selezione di ciò che è essenziale in riferimento agli scopi della ricerca e in questo senso si trova già sulla via di una costruzione concettuale. Nè nella storia nè nella vita quotidiana si tratta di una semplice riproduzione di « esperienze vissute », perché queste riproduzioni sarebbero già delle nuove « esperienze vissute »; pertanto anche la concettualizzazione, inevitabile, di un'esperienza propria o altrui, non la ricopia ma la rielabora in vista di giudizi, di cui anche il più semplice presuppone delle operazioni logiche che contengono « il costante impiego di concetti generali e pertanto l'astrazione ed il confronto »¹¹.

Allora, se il ricorso alla comparazione è insito per Weber nel processo di formazione dei concetti di ogni scienza (nel nostro caso di quelle empiriche), ecco che la storia comparata diventa problema esattamente nella misura in cui lo è quello intorno alla possibilità o impossibilità della storia come scienza empirica. Infatti del tutto coerentemente la storia universale di Hegel, in quanto storia filosofica, non procede sinotticamente, ma per sviluppo lineare, giacché la comparazione apparterebbe al momento astratto dell'intelletto ove non si supera la scissione tra polo soggettivante e polo oggettivante; il luogo della storia universale è lì dove si dispiega la ragione concreta, insieme intuitiva e discorsiva, perciò una storia comparata non sarebbe autentica storia. Ma altrettanto coerentemente Weber, scegliendo la via opposta della storia universale come scienza empirica della cultura, deve seguire la concettualizzazione discorsiva, e quindi astrarre e comparare non come fine ma come mezzo per chi eventualmente volesse poi effettuare la 'narrazione', la quale sarà il risultato di un « esperimento razionale » e non un romanzo storico. Non nego ovviamente la presenza di interessi comparativi in altri autori di storia universale precedenti a Weber, tuttavia mi interessa sottolineare il nesso metodico esclusivo che Weber stabilisce virtualmente tra questi due aspetti. Infatti nell'epoca del disincanto del mondo tutte le sfere della vita incontrano quel processo di intellettualizzazione a cui ha contribuito in gran parte proprio lo svi-

¹¹ M. WEBER, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit.; tr. it. a cura di A. Roversi, *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari, 1980, p. 106.

luppo delle scienze empiriche moderne, e perciò la 'vecchia' storia universale, se non è filosofia della storia, non può che trasformarsi in storia comparata di fenomeni 'macro'.

4. La comparazione come strumento dell'esperimento storico

Conseguenza della trasformazione sopra descritta è che le culture perdono la loro disposizione in gradi di sviluppo, al tempo stesso logico e metafisico, per svolgere tre funzioni logicamente del tutto distinte. La prima funzione è quella di oggetto di conoscenza, e in tal caso interessano solo quegli aspetti a cui è collegato il problema posto dall'osservatore. Mondo antico, medievale o moderno occidentali, Oriente o Africa equatoriale, possono avere ciascuno di per se stesso di volta in volta interesse conoscitivo riferito *teoreticamente* a valori. La seconda funzione è quella di fattori causali di un oggetto di conoscenza primariamente definito (ad esempio, l'antichità sul mondo occidentale moderno); in questo caso interessano solo quegli aspetti *empiricamente accertabili*, rilevanti per spiegare l'oggetto primario di conoscenza che è logicamente altra cosa. Infatti se quella cultura (poniamo, l'antica) che qui funge da fattore causale (poniamo, sulla moderna) facesse da oggetto di conoscenza, allora se ne dovrebbero mettere in luce quegli aspetti funzionali alla relazione di valore; possono essere gli stessi aspetti, oppure altri, ma in ogni caso essi non sono più 'cause', bensì 'effetti' risultanti da un processo causato, e posto in valore nel suo punto terminale. La terza funzione è quella di mezzi di conoscenza, e precisamente per individuare, attraverso comparazione per antitesi, le peculiarità della cultura assunta a individuo storico; per comparare il tipo, o il nesso di causalizzazione adeguata espresso in forma di tipo, o il genere elevato a tipo, con l'andamento effettivo della parte di accadere che interessa (oggetto di conoscenza) e spiegarlo causalmente; oppure, per comprendere e spiegare le regolarità dell'agire sociale, questa volta isolando comparativamente i tratti comuni. Questa terza funzione è quella eminentemente comparativa: anche in questo caso, delle culture considerate interessano solo quegli aspetti funzionali alla formazione o imputazione causale dell'unità di comparazione, ossia dell'individuo storico assunto a oggetto di conoscenza; oppure quelli funzionali all'orientamento razionale dell'agire nel caso di un loro uso per la formazione di tipi sociologici. Pertanto è logicamente possibile che le stesse culture, che qui fungono da mezzo di conoscenza, vengano considerate, in un altro contesto, o oggetti di conoscenza o fattori causali, a loro volta di altri individui storici assunti a oggetto di conoscenza. Ma allora gli aspetti che ne verranno isolati (gli stessi, ulteriori, completamente altri) svolgono una funzione logica del tutto diversa: se sono oggetti di conoscenza, essi costituiscono non più i mezzi concettuali, ma il fine dell'indagine; se

sono fattori causali, essi non sono più mezzi euristici tipico-ideali, ma condizioni effettive di altri individui storici.

Qualunque cultura può essere allora di volta in volta oggetto di conoscenza, può fungere da fattore causale o da strumento comparativo. In ciascuno di questi tre casi la stessa cultura viene a svolgere una funzione logica radicalmente diversa, e dalla funzione rispettivamente svolta dipende quali aspetti ne vengono sottolineati. Ma in tutti e tre i casi non si possono assolutamente ricavare prese di posizione sul valore normativo delle culture in questione: infatti nel primo caso se ne *comprende* il significato culturale, nel secondo caso se ne *spiega* empiricamente l'efficacia causale su un'altra, nel terzo caso la strumentalità comparativa ha un carattere solamente conoscitivo senza nessuna subordinazione — nè ontologica nè assiologica — a quell'altra cultura in funzione della quale fa da strumento di comparazione. Analogamente l'uso comparativo delle culture come materiale per le tipologie sistematiche non significa una loro riduzione razionalistica, ma solo la strumentazione per scegliere razionalmente i mezzi, prevedere le conseguenze del proprio agire, comprendere il senso delle proprie posizioni di principio, operazioni, queste, metodicamente razionali, ma non riguardanti i contenuti di un orientamento ultimo, che può essere razionalistico o meno.

Nel caso specifico di Weber l'Occidente *moderno*, e solo quello, funge sempre e esclusivamente da oggetto di conoscenza ed è perciò l'unità di comparazione per eccellenza. La civiltà antica greco-romana funge per un verso da strumento comparativo a fini storici (il caso più tipico è la differenza tra capitalismo *politicamente* orientato dell'antichità e quello *economico* medievale); da un altro lato solo un'indagine empirica può accertare se nell'Occidente questa cultura antica, per un lungo periodo scomparsa, ha esercitato un influsso causale sul mondo moderno, soprattutto con la scienza greca e il diritto romano, ripresentandosi in condizioni completamente mutate; infine, l'Occidente antico funge da strumento comparativo accanto a tutte le altre culture per la costruzione di tipologie più o meno sistematiche. Pertanto il mondo antico ricopre di volta in volta le differenti funzioni logiche di causa storica e di strumento comparativo. Per quanto riguarda l'Occidente medievale, la città dell'Europa continentale ha come tratto peculiare l'eversività rispetto all'ordinamento feudale. Ciò è conseguenza dalla formazione della borghesia, fenomeno a cui Weber, che valuta da borghese cosciente, rivolge il suo interesse conoscitivo. La città continentale rappresenta un gruppo autocefalo che nasce dalla formazione di classi artigiane libere, dall'apparizione di demagoghi, portatori di un atteggiamento consapevolmente illegittimo rispetto ai poteri extraurbani; favorita anche dall'universalismo del cristianesimo, essa rompe i legami di schiatta e di casta, indirettamente aprendo le vie della razionalizzazione moderna. Il polo opposto è rappresentato dalla città dell'Oriente, che conserva i legami di stirpe e di casta con i gruppi extraurbani e la

dependenza, come distretto amministrativo eterocefalo, dai poteri patrimoniali non cittadini. Come tipo intermedio la città antica (città costiera, cui si avvicinano quelle costiere medievali) è anch'essa un gruppo autocefalo, ma caratterizzato dal prevalere di schiatte urbane (feudalesimo cittadino) e dal carattere rurale della costituzione democratica cittadina; questi fattori testimoniano un grado minore di razionalizzazione, peraltro attestato dall'importanza (e dalla persistenza) di gruppi parentali fittizi. Il ceto borghese, nato nella città medievale, sviluppandosi ulteriormente nell'Occidente moderno, contribuisce come causa importante alla formazione del razionalismo economico moderno: in questa accezione la città medievale funge da causa su un altro oggetto che è il mondo moderno, e perciò interessa in effetti soprattutto la costituzione sociale borghese rispetto ad altri elementi, quali ad esempio l'economia artigianale specificamente cittadina, la quale non coincide precisamente con quella capitalistica moderna, pur avendo una produzione e uno scambio fondati su rapporti di lavoro liberi. Infine, sempre nel saggio *Die Stadt*, dove è caratteristica l'oscillazione di Weber tra storia e sociologia, la città medievale rientra accanto alle altre in una tipologia generale della città. Anche nel caso del medioevo cittadino possiamo riscontrare le funzioni logiche di causa storica e di mezzo di conoscenza. Il mondo ebraico del periodo precedente l'esilio svolge indirettamente, attraverso la recezione cristiana da parte di Paolo, e nel mondo moderno attraverso il Puritanesimo, un importante ruolo nel favorire il « disincanto del mondo », dunque il razionalismo occidentale moderno. In questa accezione il suo ruolo è quello di fattore causale: pertanto non vanno presi in considerazione quei tratti quali l'agire di casta, e il peculiare capitalismo finanziario che caratterizza la storia del popolo-ospite successiva all'esilio. Ma proprio questi tratti compaiono quando il Giudaismo funge da strumento comparativo per individuare antitetivamente le peculiarità del capitalismo occidentale moderno come capitalismo di impresa in antitesi a quello finanziario, e quindi per escludere un'incidenza causale su di esso da parte dell'etica talmudica. Infine, sia i tratti comuni all'Occidente moderno, sia quelli antitetici — e comuni ad altre civiltà (ad esempio l'India per quanto riguarda la condotta di casta, ma ovviamente con la discriminante della « ruota delle rinascite » induistica) — entrano a far parte come materiale comparativo nelle tipologie sistematiche. Quindi la funzione dell'Ebraismo è di fattore causale e di mezzo di conoscenza comparativo. Invece l'Oriente asiatico funge da strumento comparativo storico — in funzione delle peculiarità dell'Occidente moderno e della sua spiegazione causale — o da materiale per le tipologie sistematiche.

Come si vede, l'idea di sviluppo (« vertigine romantica ») che ha caratterizzato l'esposizione della storia universale, viene dissolta e risolta da un lato in una molteplicità prospettica di storie universali possibili — almeno in linea di principio — e dall'altro lato nella

costruzione di alcuni particolari tipi ideali, detti « tipi di sviluppo », il cui scopo consiste solo in prestazioni comparative, tanto più elevate quanto più si tiene lontana la tentazione di identificare concetto e realtà.

Grazie a questa risoluzione prospettica e tipologico-comparativa del concetto di sviluppo, l'esposizione del 'come è veramente accaduto' si presenta costantemente aperta alla verifica propria di ogni indagine empirica; però il carattere ipotetico e frammentario dei risultati conseguiti dipende dall'obiettivo conoscitivo delle scienze della cultura che non mirano all'imputazione di un fenomeno in tutte le sue componenti per mezzo di leggi 'esatte', ma alla comprensione e spiegazione solo di alcune di queste componenti con lo strumento di concetti *univoci*. Esempio è allora l'osservazione che « il *continuum* dello sviluppo culturale mediterraneo-europeo non ha conosciuto finora nè 'cicli' in sé conclusi, nè un andamento 'rettilineo' univocamente orientato »¹², giacché fenomeni della civiltà antica, di cui si erano perse completamente le tracce, sono ricomparsi in un contesto successivo del tutto estraneo; ma al tempo stesso la civiltà cittadina tardo-antica (ellenistica) ha percorso quella medievale per quanto riguarda l'industria, e la signoria fondiaria tardo-antica ha percorso i rapporti agrari medievali. Quindi, entro i limiti verificabili dell'indagine empirica, si assumono certi risultati conseguiti da Meyer intorno alla civiltà cittadina antica senza però istituire dei parallelismi generalizzati tra cicli di sviluppo antichi e medievali-moderni, come dimostra la sottile analisi differenziale a cui Weber sottopone i due tipi di città occidentali. Inoltre questo « *continuum* dello sviluppo (...) non ha conosciuto *finora* », ecc.: dunque, se l'indagine è veramente empirica, nulla esclude che possano verificarsi *anche* sviluppi lineari o ciclici; ma ciò sarebbe appunto la verifica sperimentale di un'ipotesi che in altre circostanze può essere smentita, e non la dimostrazione del fatto che la storia è di per sé un continuo lineare o ciclico.

È allora evidente che il « *continuum* dello sviluppo culturale mediterraneo-europeo » è dato dall'interesse selettivo e prospettico dello storico, ma non che lo sviluppo si presenti di per sé continuo. Inoltre l'utilizzazione come tipo ideale irreali dello schema di sviluppo univoco e lineare dall'economia domestica chiusa, all'economia cittadina, all'economia nazionale, prospettato da Karl Bücher, permette — applicato all'Occidente — di mettere in luce, attraverso la comparazione con la realtà, un andamento asimmetrico: alla fine del mondo antico troviamo l'economia di copertura del fabbisogno, la quale *segue* una fase 'crematistica' caratterizzata nel senso specifico del capitalismo politico dell'antichità (credito fondiario, appalto delle imposte), e non viceversa, come ci si aspetterebbe dallo schema di sviluppo tipico-ideale; d'altra parte all'inizio del mondo antico troviamo invece l'economia domestica chiusa

¹² ID., *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., p. 353.

a cui segue la fase acquisitiva, proprio come è ipotizzato nello schema tipico-ideale. Oppure: il senso della città in generale non è solo quello economico di insediamento di mercato, ma anche quello politico di luogo di fortezza e di guarnigione (ecco Meyer con la sua 'centralità del politico', qui utilizzata solo per mettere in luce la rilevanza empirica di un fattore accanto a quello economico, deliberatamente unilateralizzato nel tipo *puro* di Bücher). Tra i due momenti — economico e politico-militare — non c'è per principio rispecchiamento: « non c'è (...) a disposizione un numero illimitato di forme tecnico-amministrative per la regolamentazione dei compromessi di ceto all'interno di una città; e l'identità della forma di amministrazione politica non può essere interpretata come la sovrastruttura sempre eguale dei medesimi fondamenti economici, ma presenta una propria legge interna »¹³. Dunque, identità e/o differenza tra struttura e sovrastruttura è solo questione di verifica empirica di un tipo ideale. Infatti il passaggio al capitalismo moderno non è frutto di uno sviluppo interno dall'economia cittadina artigianale a quella nazionale, come ipotizzato nello schema solamente 'economico'; la città — che nasce come « potere illegittimo » — viene riassorbita dai poteri signorili dello stato patrimoniale-burocratico, che invece conclude l'alleanza col capitalismo e con la burocrazia moderna. E così — senza trascurare l'attenzione ai nessi causali reciproci — risalta in modo sempre più netto la specificità tutta moderna del nesso Puritanesimo ascetico-capitalismo. Infine, dentro il mondo moderno incontriamo un'altra significativa asimmetria tra struttura e sovrastruttura riguardo al rapporto tra diritto e economia. La razionalità giuridico-formale non è causata dal capitalismo moderno, ma è caratteristica del diritto romano che nasce nel mondo tardo-antico, dunque in condizioni di economia naturale da cui non ci si aspetterebbe una siffatta produzione giuridica. Questa viene trasmessa al mondo moderno ad opera della Chiesa medievale e grazie alla autonoma formazione di un ceto di giuristi. Il capitalismo moderno, con il suo calcolo razionale-metodico, ha bisogno di procedure giuridiche certe e durevoli, e perciò si appropria del rigoroso formalismo del diritto romano trasmesso dal Medioevo e rivelantesi particolarmente utile allo scopo; anche se, aggiunge Weber, « tutti gli istituti caratteristici del capitalismo moderno » (titolo di rendita, azione, cambiale, società commerciale, ecc.) derivano dal diritto medievale, in primo luogo germanico, ma anche italiano, inglese, arabo. « La recezione del diritto romano è stata decisiva solamente in quanto ha creato il pensiero giuridico formale »¹⁴. Ma ecco che proprio nel punto più tipico dello sviluppo occidentale — nei tratti che qui interessano — si verifica una deviazione, nel rapporto economia-diritto, dalle connessioni sopra costruite in modo « adeguato in base al senso »: in

¹³ ID., *Economia e società*, cit., vol. II, p. 615.

¹⁴ ID., *Wirtschaftsgeschichte*, cit., p. 290.

Inghilterra, ove non a caso più forte è la diffusione del Puritanesimo, cioè della condotta di vita favorevole al capitalismo, quest'ultimo si sviluppa nel contesto giuridico della *common law*, dunque di una razionalizzazione del diritto in senso materiale, molto vicina allo scarso grado di razionalizzazione formale della giustizia nei tribunali ateniesi proprio al tempo della fioritura del « capitalismo antico ».

Tutte queste asimmetrie (diacroniche, ossia colte attraverso le deviazioni dal tipo di sviluppo formulato in modo univocamente rettilineo; sincroniche, in quanto il concorso 'ineguale' dei molteplici fattori causali è colto accentuando unilateralmente un solo fattore, ad esempio quello economico) finiscono col costituire un tessuto di 'fatti storici' grazie alla connessione loro conferita dalla prospettiva problematico-selettiva dell'osservatore. Pertanto ritengo che la prospettiva comparativa weberiana possa essere utilizzata anche da chi volesse costruire delle esposizioni storiche di tipo 'narrativo' quale che sia la misura in cui Weber lo abbia effettivamente praticato o voluto fare. Infatti 'narrazione' non vuol significare, per dirla con Moses Finley, « di tutto quello che sai su x »¹⁵: se c'è la selezione da parte dello storico, sarà inevitabile l'uso di modelli concettuali tipico-ideali, e se si usano tali modelli, c'è un rapporto con la comparazione in un modo o nell'altro. Ma la storia 'per concetti' non è un arsenale neutro di modelli da poter indifferentemente applicare, giacché essa, almeno nella prospettiva weberiana, serve a cogliere 'fatti' concreti che, proprio in quanto 'fatti', racchiudono un problema e quindi rimandano all'uso di modelli concettuali. Insomma non mi sembra, in questo senso, che ci sia un'opposizione netta tra istanza concettuale-comparativa e istanza descrittivo-narrativa.

I tipi ideali sono costruiti mirando alla maggiore intelligibilità possibile, e quello della « razionalità conforme allo scopo » supera tutti gli altri in intelligibilità: in tal senso esso potrebbe servire a indagini storiche condotte anche da prospettive problematiche diverse da quella storico-universale weberiana. E tuttavia esso si rivela adatto al massimo grado in casi, ad esempio, come una storia comparata dell'arte, in particolare della musica: il suo uso avalutativo permette di evitare giudizi di valore circa il contenuto estetico delle produzioni musicali dell'Occidente rispetto a quelle diffuse in altre parti del mondo, e di misurare invece il grado di progresso tecnico, ossia il grado di razionalità formale presente nella musica armonica europea in relazione ad altri sistemi musicali. Ma in tal modo siamo di nuovo all'indagine comparativa sulle opposte vie imboccate dai processi di razionalizzazione, in cui fa risalto la via del tutto unica e anomala del razionalismo occidentale. Anche questo tipo così vuoto, il più vuoto, forse, di contenuto in tutta

¹⁵ M. FINLEY, *Ancient History. Evidence and Models*, London, 1985; tr. it. a cura di E. Lo Cascio, *Problemi e metodi di storia antica*, Bari, 1987, p. 97.

la concettualizzazione weberiana, quale è quello che formula il rapporto univoco fine-mezzo, sembra essere il meno fruibile, credo, al di fuori del riferimento a questo individuo storico determinato.

5. Osservazioni conclusive

La definizione puramente formale di « cultura » che è alla base del metodo weberiano, comporta che qualsiasi civiltà possa diventare fatto storico primario, perché è possibile cambiare di volta in volta i punti di vista che presiedono alla selezione del materiale empirico. Ma è di fatto possibile una storia universale e comparata (dunque a suo modo 'scientifica') che parta da problemi diversi rispetto a quello del razionalismo occidentale moderno?

Contestando a Meyer l'identificazione di ciò che ha interesse storico con ciò che è stato causalmente efficace, Weber osserva: « È certamente giusto che ogni 'storia' sia scritta dal punto di vista degli interessi di valore del *presente*, e che ogni epoca presente ponga o almeno possa porre nuove questioni al materiale storico, poiché muta appunto il suo *interesse* diretto da idee di valore; ma è pure sicuro che questo interesse 'valuta', e costituisce a 'individui' storici, anche elementi culturali senz'altro 'passati', cioè elementi a cui *non* può essere riportato nel regresso *causale* un elemento culturale del presente »¹⁶. Ma l'osservatore del presente, quale altra problematizzazione formatrice dell'oggetto di conoscenza potrebbe collegare al mondo antico se non la discussione sulla 'forma', ossia sul modo in cui ad esempio i Greci hanno affrontato il rapporto tra razionale e irrazionale? Inoltre, se l'utilizzazione come tipi ideali degli schemi di Bücher verifica empiricamente che per lunghi periodi l'umanità ha vissuto senza economia di scambio, o comunque senza economie che possano propriamente dirsi « nazionali » o « sociali », si potrebbero ben considerare anche queste civiltà non 'crematistiche' come individui storici, e accentuarne quegli aspetti peculiari che non siano soltanto funzionali alla comparazione con la cultura occidentale. Ma anche in questo caso la « relazione di valore » non farebbe che tradurre in forma « teoretica » tutto quel complesso di valutazioni attuali che si collegano alla « grande trasformazione » di cui parla Karl Polanyi, ossia alla crisi di fatto e di valore dell'economia liberale fondata sul mercato autoregolante. Lo stesso Weber, d'altronde, utilizzando i concetti dell'economia classica solo come tipi

¹⁶ M. WEBER, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit.; tr. it. a cura di P. Rossi, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, 1974, pp. 192-193.

ideali, ha contribuito a demolire la credenza nella 'naturalità' dell'*homo oeconomicus*. Ma tutti questi sono i tipici problemi storico-universali dal punto di vista dell'interesse dell'uomo occidentale tra le due guerre mondiali, problemi facilmente collegabili a quello del razionalismo non solo economico.

Infine il nostro atteggiamento verso la cultura antica potrebbe mutare, dice Weber, solo « nel caso in cui, in qualche futuro, si potesse ottenere nei confronti di quelle creazioni culturali una *'relazione di valore'* non immediata, identica a quella che assumiamo di fronte al *'canto'* e all'*'intuizione del mondo'* di un popolo del centro dell'Africa — che suscitano il nostro interesse come rappresentanti di un tipo, come mezzo di elaborazione concettuale, oppure anche come *'cause'* »¹⁷. Ma, secondo il dispositivo logico weberiano, dovrebbe essere possibile per principio costituire anche il popolo del centro dell'Africa a individuo storico oggetto di conoscenza, oltre che a causa o a mezzo comparativo rispetto ad altre culture. In questo caso si dovrebbe poter volgere l'interesse anche a quegli elementi non comparabili con la cultura dell'Occidente, nè per analogia nè per antitesi; e poiché l'individuo storico non è altro che una parte di realtà empirica interrogata da determinati punti di vista, si dovrebbe poter porre un problema diverso da quello del razionalismo, che poi significa il problema di una determinata forma di mutamento sociale. Ora, non vedo quale altra relazione *teoretica* di valore (dunque non la valutazione *'vissuta'*) un ipotetico storico appartenente a queste culture potrebbe istituire, se non appunto partendo dall'interesse a tutti quei problemi che nascono dall'impatto con i processi di « modernizzazione », i quali, credo, costituiscono il problema storico-universale del presente; ma così di nuovo il riferimento all'Occidente diviene inevitabile.

Se dunque il « razionalismo » costituisce il problema storico-universale inevitabile del presente, sarebbe ipotizzabile un futuro cambiamento di impostazione problematica? « La sviluppatissima storiografia cinese ignora il pragma tucidideo »¹⁸: così dicendo, essa viene valutata a partire da un ideale scientifico collegato all'Occidente che solo ha prodotto « una *'scienza'* in quello stadio di sviluppo che noi oggi riconosciamo *'valido'* »¹⁹. Però, come nel caso del concetto di « progresso », questa è una valutazione puramente tecnica riguardante la rispondenza del mezzo allo scopo, e non una valutazione « pratica » sul contenuto di valore del prodotto *'scientifico'* in questione. Ma la validità delle scienze empiriche occidentali è data proprio dall'alto grado di razionalità formale dei loro strumenti euristici, senza di cui di un'o-

¹⁷ *Ibid.*, p. 192.

¹⁸ *Id.*, *Sociologia della religione*, cit., p. 3.

¹⁹ *Ibid.*

pera storiografica resterebbero tutte quelle componenti estetiche o razionali-materiali che appunto non la fanno *'scienza'*. Il problema impostato nella *Poetica* di Aristotele — su cui ha richiamato l'attenzione Finley — circa il ruolo della storiografia tra scienza e poesia, esprime in modo caratteristico la relazione di valore in base a cui si può impostare una storia della storiografia: questa individuerebbe la peculiarità della storiografia dell'Occidente rispetto a quella, poniamo, cinese senza però pretendere di dimostrare se un'autentica storiografia *debba* o meno conoscere il « pragma », nè tantomeno se *debba* essere arte o scienza. Ma il problema è che tutte queste distinzioni weberiane tra relazione ai valori, avalutatività, norme ecc., nascono proprio dalla credenza nel fatto che la storia *debba* essere una scienza empirica (sia pure con le finalità peculiari alle scienze della cultura): esse non avrebbero senso nel quadro di una concezione della storiografia come intuizione artistica.

Weber ha distinto i vari sensi in cui la razionalità entra nelle scienze empiriche: come « norma », in quanto presupposto del lavoro del ricercatore, che crede nella validità della verità che solo la conoscenza empirica può darci; come « convenzione », in quanto oggetto di indagine empirica: allora esso « perde (...) il suo carattere di norma » e viene considerato « come *'esistente'*, non come *'valido'* »²⁰, come avviene anche nel caso di un fenomeno irrazionale; come strumento euristico scelto convenzionalmente in base alla sua intelligibilità, non alla sua validità, per cui l'uso di un metodo razionalistico non implica necessariamente un'opzione valutante razionalistica. È il solito motivo weberiano della differenza tra concetto e realtà, dove « razionalità » entra in sensi contrapposti: infatti, in quanto presupposto normativo del ricercatore essa è « conforme a valore », in quanto strumento euristico essa è « conforme allo scopo ». Ma, come si vede, la stessa razionalità con le sue antinomie (materiale/formale) costituisce il metodo della conoscenza e entra in questione come oggetto di conoscenza: il « figlio del moderno mondo culturale europeo » mette in questione la propria cultura con gli strumenti stessi di quest'ultima.

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

²⁰ *Id.*, *Der Sinn der « Wertfreiheit » der soziologischen und oekonomischen Wissenschaften*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit.; tr. it. *Il significato della « avalutatività » delle scienze sociologiche e economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 360.