

Raymond Aron

Le tappe del pensiero sociologico

Montesquieu Comte Marx Tocqueville
Durkheim Pareto Weber
Traduzione di Aldo Devizzi

Arnoldo Mondadori Editore

Max Weber

La razionalizzazione dell'attività in comunità non provoca un'universalizzazione della conoscenza relativa alle condizioni e alle relazioni di questa attività; più spesso accade il contrario. Il « selvaggio » sa, delle condizioni economiche e sociali della propria esistenza, infinitamente di più di quanto l'uomo « civilizzato », nel senso corrente del termine, sappia delle proprie.

Alcune categorie della sociologia comprendente, in Il metodo delle scienze storico sociali, p. 301.

i residui. Weber, che pure studia i comportamenti sociali, pone l'accento sul concetto di significato vissuto o di significato soggettivo. La sua ambizione è di comprendere come gli uomini abbiano potuto vivere in società diverse, in funzione di credenze diverse; come, nei diversi secoli, si siano dedicati a questa o a quella attività, riponendo le loro speranze ora nell'altro mondo e ora in questo, ossessionati talvolta dall'idea della loro salvezza e tal'altra da quella dello sviluppo economico.

Ogni società ha la sua cultura, nel significato che i sociologi americani danno a questo termine, cioè un sistema di credenze e di valori. Il sociologo cerca di capire come gli uomini abbiano vissuto, così, innumerevoli forme d'esistenza che sono intelligibili soltanto alla luce del sistema di credenze e del sapere propri della società considerata.

Storia e sociologia

Ma le società storiche e sociologiche non sono soltanto interpretazioni comprendenti significati soggettivi dei comportamenti, sono anche scienze causali. Il sociologo non si limita a rendere intelligibile il sistema di credenze e di comportamento delle collettività, vuole stabilire anche come le cose siano accadute, come un certo modo di credere determini un certo modo d'agire, come una certa organizzazione politica influisca sull'organizzazione dell'economia. In altre parole, le scienze storiche e sociologiche vogliono spiegare causalmente e nello stesso tempo interpretare in modo comprensivo. L'analisi delle determinazioni causali è uno dei procedimenti che garantiscono la validità universale dei risultati scientifici.

La ricerca causale, secondo Max Weber, può orientarsi in due direzioni che chiameremo, per semplificare le cose, causalità storica e causalità sociologica. La prima determina le circostanze uniche che hanno provocato un certo avvenimento. La seconda suppone l'esistenza di una relazione regolare tra due fenomeni. Questa relazione non assume necessariamente la forma: il tal fenomeno A rende inevitabile il tal fenomeno B, ma si può formulare così: il tal fenomeno A favorisce più o meno il tal fenomeno B. La proposizione: « un regime dispotico favorisce l'intervento dello Stato nella gestione dell'economia », vera o falsa che sia, è un esempio di questo tipo.

Il problema della causalità storica è quello della determinazione della parte rappresentata dai diversi antecedenti nella nascita di un evento, e suppone le seguenti fasi.

In primo luogo bisogna costruire l'individualità storica di cui si pretende di ritrovare le cause. Può trattarsi di un evento particolare, come la guerra del 1914 o la rivoluzione del 1917, o può essere un'individualità storica molto vasta, come il capitalismo. La costruzione dell'individualità storica permette di determinare con precisione le caratteristiche dell'evento,

di cui si cercano le cause. Cercare le cause della guerra del 1914 è cercare perché la guerra europea scoppiò nell'agosto del 1914. Le cause di questo evento particolare non si confondono né con le cause della frequenza delle guerre nella storia europea, né con le cause del fenomeno presente in tutte le civiltà e si chiama guerra. In altre parole, la prima regola della metodologia causale, in materia di storia e di sociologia, sta nel definire con precisione le caratteristiche dell'individualità storica che si vuol spiegare.

In secondo luogo, conviene analizzare il fenomeno storico, per sua natura complesso, negli elementi che lo costituiscono. Una relazione causale non è mai un legame stabilito tra la totalità di un istante t e la totalità di un precedente istante $t-1$; è sempre una relazione parziale e costruita tra certi elementi dell'individualità storica e certi dati anteriori.

In terzo luogo, se si considera una successione singolare, capitata una volta sola, per giungere a una determinazione causale, si deve, dopo una analisi dell'individualità storica e degli antecedenti, supporre con un'esperienza mentale che uno degli antecedenti non si sia verificato o si sia verificato diversamente. In parole povere, ci si deve porre la domanda: « Che cosa sarebbe successo se... ». Nel caso della guerra del 1914, che cosa sarebbe successo se Raymond Poincaré non fosse stato presidente della Repubblica francese o se lo zar Nicola II non avesse firmato l'ordine di mobilitazione alcune ore prima che l'imperatore d'Austria prendesse la stessa decisione, se la Serbia avesse accettato l'ultimatum austriaco, ecc.? L'analisi causale, applicata a una consecuzione storica particolare, deve passare attraverso la modificazione irrealistica di uno degli elementi e cercare di rispondere alla domanda: « Che cosa sarebbe accaduto se questo elemento non vi fosse stato o fosse stato diverso? ».

Infine, conviene confrontare il divenire irrealistico, costruito partendo dall'ipotesi della modificazione di uno degli antecedenti, con l'evoluzione reale, per poter concludere che l'elemento, modificato dal pensiero, fu una delle cause del carattere dell'individualità storica rilevato al principio della ricerca.

Questa analisi logica, presentata in forma astratta e semplificata, pone un problema evidente: come si può sapere ciò che sarebbe accaduto se quanto è stato non fosse avvenuto? Questo schema logico è stato spesso criticato, anzi deriso, dagli storici di professione, proprio perché un simile procedimento sembra richiedere una conoscenza di ciò che non avverrà mai con certezza, in altre parole una conoscenza dell'irrealistico.

Max Weber rispondeva che gli storici garantivano inutilmente di non porsi tali domande, in realtà non potevano procedere diversamente. Non esiste racconto storico che non comporti implicitamente domande e risposte del tipo di quelle ora descritte; se non ci si pongono domande di quest'ordine, non resta che un semplice racconto: alla tal data, la tal persona ha detto o fatto la tal cosa. Perché si possa parlare di analisi causale, bisogna suggerire implicitamente che, in assenza di una certa azione, il

corso degli avvenimenti sarebbe stato diverso; ora ciò che questa metodologia suggerisce è tutto qui.

E tuttavia non è affatto « oziosa » questa impostazione problematica, la quale cerca che cosa sarebbe potuto avvenire se, per esempio, Bismarck non si fosse deciso alla guerra. Poiché essa concerne appunto l'aspetto decisivo per l'elaborazione storica della realtà: quale significato causale debba essere propriamente attribuito a questa decisione individuale entro la totalità dei « momenti », infinitamente numerosi, i quali dovevano essere disposti proprio così e non altrimenti affinché potesse derivare quel risultato, e quale posto quindi le spetti nella rappresentazione storica. Se la storia vuole sollevarsi al di sopra di una mera cronaca di avvenimenti e di personalità degni di memoria, non le resta nessun'altra via che quella di porsi questioni del genere. Ed essa ha anche proceduto così, da quando è stata una scienza. (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 208.)

Commentando liberamente Max Weber, potremmo aggiungere che la tendenza degli storici è di ritenere nello stesso tempo che il passato è stato fatale e che l'avvenire è indeterminato. Ora, queste due proposizioni sono contraddittorie. Il tempo non è eterogeneo: quello che per noi è passato, per altri uomini è stato avvenire. Se l'avvenire in quanto tale fosse indeterminato, non esisterebbe alcuna spiegazione deterministica nella storia. In teoria, la possibilità di una spiegazione causale è la stessa per il passato e per l'avvenire; non possiamo conoscere con certezza l'avvenire per le stesse ragioni che non permettono di giungere a una spiegazione necessaria, quando si procede a un'analisi causale del passato. L'evento complesso è sempre stato il risultato simultaneo di un gran numero di circostanze. Nei momenti cruciali della storia, un uomo ha preso determinate decisioni. Parimenti, domani, altri uomini prenderanno delle decisioni. E queste, influenzate dalle circostanze, comportano sempre un largo margine di indeterminazione nel senso preciso che un altro uomo, allo stesso posto, avrebbe potuto prendere un'altra decisione. In ogni momento, vi sono tendenze fondamentali, che lasciano però un largo margine di azione agli uomini. O anche vi sono molteplici fattori che agiscono in sensi diversi.

L'analisi causale storica tende a distinguere quelle che sono state, a un dato momento, l'influenza delle circostanze generali e l'efficacia del tale accidente o della tal persona. Proprio perché gli individui e gli accidenti hanno una funzione nella storia, proprio perché la direzione del divenire non è fissata in anticipo, è interessante procedere a un'analisi causale del passato, per fissare le responsabilità assunte da certi uomini, per ritrovare l'esitazione fatale, nel momento in cui, a seconda che fu presa questa o quella decisione, la storia si orientò nell'una o nell'altra direzione. Questa rappresentazione del divenire storico permetteva a Weber di salvaguardare il senso della grandezza dell'uomo d'azione. Se gli uomini altro non possono essere che i complici di un destino già scritto, la politica è una ben misera attività. Proprio perché l'avvenire è incerto e alcuni uomini possono forgiarlo, la politica è una delle attività nobili dell'umanità.

Così l'analisi causale retrospettiva è legata a una concezione del divenire storico; questa metodologia astratta è legata a una filosofia della storia, una

tale filosofia è quella della storia positiva e si limita a dare forma logica a ciò che tutti spontaneamente pensiamo e viviamo. Non esiste alcun uomo d'azione che agisca dicendosi che comunque « le cose non cambierebbero »; non esiste uomo d'azione che pensi che un altro qualsiasi al suo posto farebbe lo stesso o che, se quest'altro non facesse lo stesso, il risultato non sarebbe diverso. Ciò a cui Max Weber dà forma logica è l'esperienza spontanea e, secondo me, autentica dell'uomo storico, cioè di chi vive la storia prima di ricostruirla.

In tal modo il procedimento con il quale si perviene alla causalità storica comporta, con valore di fase essenziale, la costruzione di ciò che sarebbe accaduto se uno degli antecedenti non si fosse realizzato o fosse stato diverso da quello che in effetti fu. In altre parole, la costruzione dell'irreale è un mezzo necessario per intendere come in realtà gli eventi si sono svolti.

Com'è possibile costruire uno svolgimento irreale? La risposta è che non è necessario ricostruire nei particolari ciò che sarebbe accaduto, basta partire dalla realtà storica così come è stata per mostrare che se il tale o tal altro antecedente particolare non si fosse realizzato o fosse stato diverso, l'avvenimento che vogliamo spiegare sarebbe stato anch'esso diverso.

Chi pretende che l'avvenimento storico particolare non avrebbe potuto essere diverso, anche nel caso che il tale antecedente particolare non fosse stato ciò che fu, fa un'asserzione che lui stesso deve dimostrare. La parte rappresentata dalle persone o dagli accidenti nel momento della nascita di eventi storici è un dato primo e immediato e tocca a chi lo nega dimostrare che si tratta di un'illusione.

D'altra parte, a volte si può trovare il mezzo, col confronto, non di costruire il particolare dell'evoluzione irreale, ma di mostrare come probabile la possibilità di un'altra evoluzione. Max Weber prende egli stesso l'esempio delle guerre persiane. Immaginiamo, col pensiero, che gli ateniesi avessero perduto la battaglia di Maratona o la battaglia di Salamina e che l'impero persiano fosse stato in grado di conquistare la Grecia: forse che, in questa ipotesi, l'evoluzione della Grecia sarebbe stata sostanzialmente diversa da quella che fu? Se possiamo rendere verosimile che, se la Persia avesse conquistato la Grecia, elementi importanti della cultura greca sarebbero stati modificati, avremmo messo in luce l'efficacia causale di una vittoria militare. Ora, scrive Max Weber, è possibile costruire questa evoluzione irreale in due modi: si può, da una parte, osservare ciò che è accaduto nelle regioni effettivamente conquistate dall'impero persiano e, dall'altra, analizzare lo stato della Grecia nel momento delle battaglie di Maratona o di Salamina. Esistevano, nella Grecia di quest'epoca, i germi di una cultura e di una religione diverse da quelle che fiorivano nel quadro delle città: religioni di tipo dionisiaco, vicine alle religioni orientali, cominciavano a svilupparsi. Pertanto, diventa verosimile, facendo riferimento a quanto accadde altrove, pensare che una conquista persiana avrebbe soffocato quel progresso del pensiero razionale che fu il contributo fondamen-

tale della cultura greca all'opera comune dell'umanità. In questo senso, si può dire che la battaglia di Maratona, che garantì l'indipendenza delle città greche, fu *una* delle cause necessarie della cultura razionale.

Prendiamo un esempio dalla prassi storiografica di Eduard Meyer [di cui Max Weber discute la metodologia esplicita]. Nessuno ha come lui illustrato plasticamente, e chiaramente la « portata » storico-universale delle guerre persiane per lo sviluppo culturale dell'Occidente. Ma come è avvenuto questo, considerato logicamente? Essenzialmente in quanto viene sviluppata la tesi che vi fu una « decisione » tra due « possibilità » (da un lato lo svolgimento di una cultura religioso-teocratica, i cui principi risiedono nei misteri e negli oracoli, sotto l'egida del protettorato persiano che ovunque utilizzava il più possibile la religione nazionale, come presso gli ebrei, in quanto mezzo di dominio, e dall'altro la vittoria del libero mondo spirituale ellenico, orientato verso questo mondo, il quale ci donò quei valori culturali di cui ancor oggi ci nutriamo) e che questa decisione avvenne mediante un combattimento di dimensioni ridotte quale la « battaglia » di Maratona, che a sua volta rappresentò l'indispensabile « condizione preliminare » del sorgere della flotta ateniese e quindi del corso successivo della lotta per la libertà, della salvezza dell'autonomia della cultura ellenica, dello stimolo positivo recato all'inizio della specifica storiografia occidentale, del pieno sviluppo del dramma e di tutta quella singolare vita spirituale la quale si dispiegò in quella tribuna in miniatura (*Duodez Bühne*), se misurata solo quantitativamente, della storia universale. (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 214-215.)

Sembra dunque che, in una data situazione storica, sia sufficiente un avvenimento, una vittoria o una sconfitta militare, per decidere dell'evoluzione di tutta una cultura in un senso o nell'altro. Una simile interpretazione ha il merito di restituire alle persone e agli avvenimenti la loro incidenza, di mostrare che la storia non è determinata in anticipo e che gli uomini d'azione possono modificarne il corso.

Lo stesso tipo d'analisi potrebbe essere applicato a una diversa congiuntura storica; per esempio, che cosa sarebbe avvenuto nella Francia di Luigi Filippo, se il duca d'Orléans non fosse rimasto ucciso in un incidente occorsogli in carrozza e se l'opposizione dinastica avesse potuto raggrupparsi attorno all'erede che aveva fama di liberale? Che cosa sarebbe avvenuto se, dopo la prima sommossa del febbraio 1848, pochi colpi d'arma da fuoco accidentalmente tirati sui *boulevards*, non avessero riacceso l'insurrezione e se il trono di Luigi Filippo fosse stato salvato in questo preciso momento?

Mostrare come fatti limitati possano determinare un movimento di portata considerevole, non è negare il determinismo globale dei fatti economici o demografici, diciamo in astratto dei fatti di massa, è restituire agli avvenimenti del passato la dimensione di incertezza o di probabilità che caratterizza gli eventi così come li viviamo o come li concepisce qualsiasi uomo d'azione.

Infine, l'analisi della causalità storica sarà tanto più rigorosa quanto più lo storico disporrà di proposizioni generali che permettano sia di costruire le evoluzioni irreali, sia di precisare la probabilità di un certo evento in funzione del tale o tal altro antecedente.

V'è, nel pensiero di Max Weber, una stretta connessione tra causalità

storica e causalità sociologica, esprimendosi entrambe in termini di probabilità. Una formula di causalità storica sarebbe, per esempio, quella che stabilisce che in relazione alla situazione globale della Francia nel 1848 una rivoluzione era probabile, il che significa che numerosissimi accidenti di tipo diverso erano in grado di provocarla. Parimenti, dire che la guerra era probabile nel 1914 significa che, essendo il sistema politico europeo quello che era, numerosissimi accidenti diversi erano in grado di provocare l'esplosione. Così, tra una situazione e un evento, la causalità è adeguata quando pensiamo che questa situazione rendeva se non inevitabile, almeno probabilissimo, l'evento che cerchiamo di spiegare. Il grado di probabilità di questa relazione varia, del resto, secondo le circostanze.

Più in generale, tutto il pensiero causale di Max Weber si esprime in termini di probabilità o di possibilità. L'esempio della relazione tra un certo sistema economico e l'organizzazione del potere politico è tipico. Molti autori liberali hanno scritto che la pianificazione economica rendeva impossibile un regime democratico, mentre i marxisti sostengono che un regime di proprietà privata degli strumenti di produzione rende inevitabile il potere politico della minoranza proprietaria di questi strumenti. Tutte queste proposizioni relative alla determinazione di un elemento della società da parte di un altro devono essere, secondo Max Weber, espressi in termini di probabilità. Un regime economico di pianificazione totale non fa che rendere più probabile un certo tipo di organizzazione politica. Se supponiamo mentalmente un certo sistema economico, l'organizzazione del potere politico vi si colloca all'interno con un margine che possiamo delimitare più o meno nettamente.

Pertanto, non esiste alcuna determinazione unilaterale della società nel suo insieme da parte di un elemento, sia esso l'economia, la politica o la religione. Max Weber concepisce le relazioni causali della sociologia come relazioni parziali e probabili. Sono parziali nel senso che un dato frammento della realtà rende probabile o improbabile un altro frammento di essa. Per esempio, un potere politico assoluto favorisce l'intervento statale nel funzionamento dell'economia. Ma possiamo altrettanto bene pensare e stabilire relazioni in senso contrario, partendo cioè da un dato economico, come la pianificazione, la proprietà privata o la proprietà pubblica, e indicare in quale misura questo elemento dell'economia favorisca o non favorisca il tal modo di pensare o il tal modo di organizzare il potere. Le relazioni causali sono parziali e non globali, comportano un carattere di probabilità e non di determinazione necessaria.

Questa teoria della causalità, parziale e analitica, è e vuole essere una confutazione dell'interpretazione volgarmente data del materialismo storico. Essa esclude che un elemento della realtà sia considerato come determinante gli altri aspetti della realtà, senza essere, a sua volta, influenzato da essi.

Questo rifiuto della determinazione della società nel suo insieme da parte di un solo elemento esclude anche che la società futura nel suo

insieme sia determinata sulla base di questa o di quella caratteristica della società presente. Analitica e parziale, la filosofia weberiana proibisce di prevedere nei particolari ciò che sarà la società capitalistica dell'avvenire o ciò che sarà la società postcapitalistica. Non già che Max Weber giudichi impossibile prevedere alcuni caratteri della società futura. Era convinto che il processo di razionalizzazione e di burocratizzazione sarebbe proseguito inesorabilmente. Ma tale evoluzione non basterà a determinare né la natura esatta dei regimi politici né il modo di vivere, di pensare e di credere degli uomini di domani.

In altre parole, ciò che resta indeterminato è ciò che ci interessa maggiormente. Una società razionalizzata e burocratizzata può essere, come avrebbe detto Tocqueville, dispotica o liberale; può, come avrebbe detto Weber, tollerare soltanto uomini senza anima, o, al contrario, lasciar posto all'autenticità dei sentimenti religiosi e permettere ancora a degli uomini, fossero pure una minoranza, di vivere umanamente.

Questa è l'interpretazione generale che Max Weber dà ad un tempo della causalità e delle relazioni tra causalità storica e causalità sociologica. Questa teoria rappresenta una sintesi tra le due versioni dell'originalità delle scienze umane professate dai filosofi tedeschi del suo tempo. Gli uni ritenevano che questa originalità consistesse nell'interesse che, in queste scienze, prendiamo per la realtà storica, per il divenire particolare, per ciò che non si ripeterà mai. E ne derivava una teoria secondo la quale le scienze della realtà umana sono, innanzitutto, scienze storiche. Gli altri ponevano l'accento sui caratteri originali della materia umana e giudicavano le scienze umane originali nella misura in cui coglievano l'intelligibilità immanente al comportamento umano.

Max Weber considera questi due elementi simultaneamente, ma si rifiuta di considerare che le scienze che hanno per oggetto la realtà umana siano in maniera esclusiva, o anche soltanto prioritaria, scienze storiche. È vero che le scienze della realtà umana si interessano maggiormente a ciò che è singolare, al divenire unico, che non le scienze della natura; ma non è vero che trascurino le proposizioni generali. Le scienze della realtà umana non sono scienze, anche quando mirano a comprendere ciò che è particolare, se non nella misura in cui sono capaci di stabilire proposizioni generali. V'è dunque una relazione intima tra analisi degli eventi e formulazione di proposizioni generali. Storia e sociologia indicano due direzioni della curiosità, non due discipline che devono ignorarsi a vicenda. La comprensione storica esige l'utilizzazione di proposizioni generali e queste non possono essere dimostrate soltanto prendendo le mosse da analisi e da confronti storici.

Questa solidarietà di storia e di sociologia appare quanto mai chiaramente nel concetto di tipo ideale che è, in un certo senso, l'anima della dottrina epistemologica di Max Weber.

Il concetto di tipo ideale si colloca al punto di confluenza di numerose

tendenze del pensiero weberiano. Il tipo ideale è legato al concetto di comprensione, poiché ogni tipo ideale è un'organizzazione di rapporti intelligibili propri sia di un insieme storico, sia di una successione di avvenimenti. D'altra parte, il tipo ideale è legato a ciò che è peculiare della società e della scienza moderna, il processo di razionalizzazione. La costruzione di tipi ideali è un'espressione dello sforzo di tutte le discipline scientifiche per rendere intelligibile la materia, enucleandone l'intima razionalità, eventualmente anche costruendo questa razionalità partendo da una materia semi-informe. Infine, il tipo ideale si riallaccia anche al concetto analitico e parziale della causalità. Il tipo ideale permette infatti di cogliere individui storici o insiemi storici. Ma il tipo ideale è un modo parziale di cogliere un insieme globale. Esso conserva a ogni relazione causale il suo carattere parziale, anche quando, in apparenza, abbraccia tutta quanta una società.

La difficoltà della teoria weberiana del tipo ideale si riferisce al fatto che questo concetto è utilizzato nello stesso tempo per designare tutti i concetti delle scienze della cultura e per precisare alcune specie determinate di concetti. Penso dunque che sia più chiaro, anche se la distinzione non si trova esplicitamente nell'opera di Max Weber, distinguere la tendenza tipico-ideale di tutti i concetti delle scienze della cultura e le specie definite di tipi ideali che egli distingue almeno implicitamente.

Con tendenza tipico-ideale di tutti i concetti utilizzati dalle scienze della cultura, intendo dire che i concetti più caratteristici di tali scienze, si tratti di religione, di dominio, di profetismo o di burocrazia, comportano un elemento di formalizzazione o di razionalizzazione. Direi volentieri, a rischio di scandalizzare, che il mestiere del sociologo è quello di rendere la materia sociale o storica più intelligibile di quel che non fosse nell'esperienza che ne hanno fatto coloro che l'hanno vissuta. Ogni sociologia è una ricostruzione che tende all'intelligibilità di esistenze umane le quali, come tutte le esistenze umane, sono oscure e confuse. Il capitalismo non è mai così chiaro come nei concetti dei sociologi, e sbagliremmo a rimproverarglielo. I sociologi si pongono come scopo di rendere intelligibile, al limite, anche ciò che non lo è stato, di far risaltare il significato di ciò che fu vissuto senza che di tale significato coloro che lo vivevano avessero coscienza.

I tipi ideali si esprimono con definizioni che non sono conformi al modello della logica aristotelica. Un concetto storico non conserva i caratteri che presentano tutti gli individui inclusi nell'estensione del concetto, né meno ancora i caratteri medi degli individui considerati: esso mira al tipico, all'essenziale. Quando si dice che i francesi sono indisciplinati e intelligenti non si vuol dire che sono tutti indisciplinati e intelligenti, cosa improbabile; si vuol ricostruire un individuo storico, il francese, enucleando certi caratteri che sembrano tipici e definiscono l'originalità dell'individuo. Parimenti, quando il tal filosofo scrive che gli uomini sono prometeici, che definiscono il loro avvenire prendendo coscienza del pas-

sato, che l'esistenza umana è impegno, non vuol dire che tutti gli uomini pensano la loro esistenza con una riflessione simultanea su ciò che è stato e su ciò che sarà, ma vuol suggerire che l'uomo è veramente uomo quando s'innalza a questa altezza di riflessione e di decisione. Si tratti della burocrazia o del capitalismo, del regime democratico o di una nazione particolare, come la Germania, il concetto non sarà definito né dai caratteri comuni a tutti gli individui, né dai caratteri medi: sarà una ricostruzione formalizzata, un isolamento delle caratteristiche tipiche.¹²

La tendenza tipico-ideale è legata alla filosofia generale di Max Weber e implica il rapporto ai valori e alla comprensione. Comprendere l'uomo storico in quanto Prometeo, significa comprenderlo in rapporto a ciò che ci sembra decisivo, cioè alla sua stessa vocazione. Perché si possa chiamare Prometeo l'uomo storico, bisogna supporre che faccia oggetto di indagine se stesso, i suoi valori, la sua vocazione. La tendenza tipico-ideale è inseparabile dal carattere di comprensibilità della condotta e dell'esistenza dell'uomo, come dal procedimento iniziale delle scienze della cultura, il rapporto ai valori.¹³

¹² « Esso [il tipo ideale] è ottenuto mediante l'accentuazione di uno o di alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti, corrispondenti a quei punti di vista unilateralmente posti in luce, in un quadro concettuale in sé unitario (*einheitlich*). Nella sua purezza concettuale questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia, e al lavoro storico si presenta il compito di costatare in ogni caso singolo la maggiore o minore distanza della realtà da quel quadro ideale, stabilendo ad esempio in quale misura il carattere economico dei rapporti di una determinata città possa venir qualificato concettualmente come proprio dell'"economia cittadina". Oculatamente impiegato, quel concetto rende i suoi specifici servizi a scopo di indagine e di illustrazione ». (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. cit., pp. 108-109.)

« Esso [il tipo ideale] rappresenta un quadro concettuale, il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà "vera e propria", ma tuttavia serve né più né meno come schema in cui la realtà deve essere sussunta come esempio; esso ha il significato di un puro concetto-limite (*Grenzbegriff*) ideale, a cui la realtà deve essere misurata (*messen*) e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico. Questi concetti costituiscono delle formazioni (*Gebilde*) in cui noi costruiamo, impiegando la categoria di possibilità oggettiva, connessioni che la nostra fantasia, orientata e disciplinata in vista della realtà, giudica adeguate.

« Il tipo rappresenta, particolarmente in questa funzione, il tentativo di concepire gli individui storici o i loro elementi particolari in virtù di concetti genetici. Si prendano per esempio i concetti di "chiesa" e di "setta"; essi si lasciano risolvere in via puramente classificatoria, in complessi di caratteristiche in cui non soltanto il confine tra l'uno e l'altro, ma anche il contenuto concettuale deve rimanere sempre fluido. Se però voglio concepire il concetto di "setta" geneticamente, cioè in riferimento a certi importanti significati culturali che lo "spirito di setta" ha avuto per la cultura moderna, allora determinate caratteristiche dell'uno e dell'altro divengono essenziali, poiché essi stanno in relazione causale adeguata con quegli effetti. » (*Ibid.*, pp. 112-113.)

¹³ La costruzione dei tipi ideali in rapporto ai valori è, in astratto, distinta dai giudizi di valore. Ma nel lavoro concreto dello scienziato è facile passare inavvertitamente dagli uni agli altri.

« Tutte le formulazioni di un'"essenza" del cristianesimo, per esempio, sono tipi ideali che hanno sempre, e necessariamente, solo una validità molto relativa e problematica, se vogliono essere considerate come una rappresentazione storica di ciò che esiste empiricamente; e sono invece di alto valore euristico per la ricerca e di alto valore sistematico per tale rappresentazione, se vengono impiegate semplicemente come mezzi concettuali per la comparazione e per la misurazione della realtà in riferimento a esse. In questa funzione esse

Semplificando, si può dire che Max Weber chiama tipi ideali tre specie di concetti:

Una prima specie è quella dei tipi ideali di individualità storiche, per esempio il capitalismo o la città occidentale. Il tipo ideale è, in questi casi, la ricostruzione intelligibile di una realtà storica globale e singolare: globale, perché l'insieme di un regime economico è designato dal termine di capitalismo; singolare, perché, secondo Weber, il capitalismo, nel senso in cui egli definisce questo termine, è pienamente realizzato soltanto nelle società occidentali moderne. Il tipo ideale di un'individualità storica resta una ricostruzione parziale: il sociologo sceglie nell'insieme storico un certo numero di caratteristiche per costituire un tutto intelligibile. La ricostruzione è una delle diverse possibili, e non tutta la realtà rientra nella immagine mentale del sociologo.

Una seconda specie è quella dei tipi ideali, che designano elementi astratti della realtà storica, che si ritrovano in un gran numero di circostanze.

risultano addirittura indispensabili. A tali formulazioni tipico-ideali si aggiunge però di regola ancora un altro momento, che ne complica ulteriormente il significato. Esse vogliono di solito essere, oppure sono inconsapevolmente, tipi ideali non soltanto in senso logico, ma anche in senso pratico: sono cioè modelli (*vorbildliche Typen*) che, per attenerci all'esempio, contengono ciò che il cristianesimo deve essere (*sein soll*) secondo la convinzione dell'autore, ciò che in esso è per lui "essenziale", poiché fornito di valore permanente. In questo caso però, sia esso consapevole o, più spesso, inconsapevole, siffatte formulazioni contengono degli ideali ai quali l'autore riferisce valutativamente (*wertend*) il cristianesimo: sono compiti e fini verso cui egli orienta la sua "idea" del cristianesimo, e che naturalmente possono essere assai diversi, e senza dubbio sempre lo saranno, dai valori ai quali gli uomini del tempo, ad esempio i primitivi cristiani, riferivano il cristianesimo.

« In questo significato le "idee" non sono naturalmente più dei puri strumenti logici, non sono più dei concetti a cui la realtà è misurata comparativamente, bensì sono ideali in base ai quali essa è giudicata valutativamente. Non si tratta più del puro processo teorico di riferimento di ciò che è empirico ai valori (*Beziehung auf Werte*) ma di giudizi di valore (*Werturteile*) che vengono accolti nel "concetto" del cristianesimo. Poiché qui il tipo ideale pretende una validità empirica, esso penetra nella regione dell'interpretazione valutativa del cristianesimo; il terreno della scienza empirica è abbandonato, e di fronte a noi sta una professione personale, non un'elaborazione concettuale di carattere tipico-ideale.

« Per quanto questa distinzione sia una distinzione di principio, tuttavia la mescolanza di quei due significati dell'"idea", così fondamentalmente diversi, si presenta molto spesso nel corso del lavoro storico. Essa è sempre prossima allorché lo storico comincia a sviluppare la sua "concezione" di una personalità o di un'epoca. In antitesi ai criteri etici costanti, che uno Schlosser impiegava in conformità allo spirito del razionalismo, lo storico moderno educato relativisticamente, che vuole da un lato "intendere in base a se stessa" dall'altro tuttavia anche "giudicare" l'epoca di cui parla, sente il bisogno di assumere i criteri del proprio giudizio "dalla materia", cioè di lasciar scaturire l'"idea" nel senso di ideale dall'"idea" nel senso di "tipo ideale". E l'attrattiva estetica di un procedimento del genere lo trascina gradualmente a dimenticare la linea in cui l'una o l'altra si separano, una deficienza che da un lato ostacola il giudizio valutativo, e dall'altro porta a respingere da sé la responsabilità dei propri giudizi. Di fronte a ciò è tuttavia un dovere elementare dell'autocontrollo scientifico, e il solo mezzo per prevenire gli inganni, distinguere con precisione la relazione logica comparativa della realtà in base a ideali. Un "tipo ideale" nel nostro senso, si può ripeterlo ancora una volta, è completamente indifferente nei confronti del giudizio valutativo, e non ha nulla a che fare con una "perfezione" che non sia puramente logica. Vi sono tipi ideali tanto di bordelli quanto di religioni; e anche vi sono tipi ideali di bordelli che possono sembrare tecnicamente "opportuni" dal punto di vista dell'odierna etica di polizia, come ve ne sono di quelli per cui vale proprio l'opposto. » (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 117-119.)

Questi concetti permettono, quando sono combinati, di caratterizzare e di comprendere gli insiemi storici reali.

L'opposizione tra queste due specie di tipi ideali apparirà chiaramente, se si prende quale esempio della prima il capitalismo e della seconda la burocrazia. Nel primo caso si designa un insieme storico, reale e singolare; nel secondo, si definisce un aspetto delle istituzioni politiche, che non si identifica con un regime preso nella sua totalità e che si ritrova più volte, in epoche diverse della storia.

Questi tipi ideali degli elementi caratteristici della società si pongono a livelli diversi di astrazione. A un livello inferiore, appaiono concetti quali la burocrazia o il feudalesimo. A un livello di astrazione più alto, si trovano i tre tipi di potere (razionale, tradizionale e carismatico). Ognuno di questi tre tipi è definito dalla motivazione dell'obbedienza o dalla natura della legittimità alla quale il capo pretende. Il potere razionale si giustifica con le leggi e i regolamenti; quello tradizionale col riferimento al passato e al costume; quello carismatico con le doti eccezionali, quasi magiche, possedute dal capo e che gli sono riconosciute da coloro che lo seguono e a lui si votano. I tre tipi di potere sono esempi di concetti che potremmo chiamare « atomici »: essi sono utilizzati come elementi grazie ai quali si ricostruiscono e comprendono regimi politici concreti. La maggior parte di questi ultimi combinano elementi che appartengono a questi tre tipi di potere. Ancora una volta, poiché la realtà è confusa, è necessario avvicinarla con idee chiare; poiché nella realtà i tipi si mescolano, bisogna definire rigorosamente ciascuno di essi; poiché non esistono regimi che siano puramente carismatici o tradizionali, bisogna separare in modo rigoroso questi due tipi nella nostra mente. La ricostruzione dei tipi ideali non è il fine della ricerca scientifica, ma un mezzo. Solo facendo uso di concetti rigorosamente definiti, possiamo misurare lo scarto tra i nostri concetti e la realtà, solo combinando più concetti, riusciamo a cogliere una realtà complessa. Infine, a un ultimo livello d'astrazione, troviamo i tipi d'azione: l'azione razionale in rapporto a degli scopi, l'azione razionale in rapporto a dei valori, l'azione tradizionale e l'azione affettiva.

La terza specie dei tipi ideali, infine, è costituita dalle ricostruzioni razionalizzanti di comportamenti che hanno un carattere particolare. L'insieme delle proposizioni della teoria economica, secondo Max Weber, altro non è che la ricostruzione ideale tipica del modo in cui i soggetti si comporterebbero se fossero soggetti economici puri. La teoria economica pensa rigorosamente il comportamento economico conforme alla sua essenza e dà precise definizioni.¹⁴

¹⁴ « Noi abbiamo dinanzi a noi, nella teoria economica astratta, un esempio di quelle sintesi che si designano di solito come "idee" (*Ideen*) di fenomeni storici. Essa ci offre un quadro ideale (*Idealbild*) dei processi che avvengono in un mercato di beni, sulla base di un'organizzazione sociale fondata sull'economia di scambio, di una libera concorrenza e di un agire rigorosamente razionale. Questo quadro concettuale (*Gedankenbild*) unisce determinate relazioni a determinati processi della vita storica in un cosmo di connessioni concettuali, in

Le antinomie della condizione umana

In questa maniera le scienze della cultura sono, nel contempo, comprendenti e causali. Il rapporto di causalità è, secondo i casi, storico o sociologico. Lo storico mira a pesare l'efficacia causale dei diversi antecedenti in un'unica congiuntura; il sociologo cerca di stabilire rapporti di successione che si sono ripetuti o che sono suscettibili di ripetersi. Lo strumento principale della comprensione è il tipo ideale nelle sue diverse varietà, che hanno, come caratteristica comune, la tendenza alla razionalizzazione o, ancora, a cogliere la logica, implicita o esplicita, di un tipo di comportamento o di un fenomeno storico particolare. In tutti i casi, il tipo ideale è un mezzo e non un fine, poiché lo scopo delle scienze della cultura è sempre quello di capire il significato soggettivo, cioè, in ultima analisi, il significato che gli uomini hanno dato alla loro esistenza.

Questa idea, che la scienza della cultura mira a cogliere il senso soggettivo dei comportamenti, non è per nulla evidente. Molti sociologi oggi l'abbandonano e ritengono che l'oggetto scientifico autentico sia la logica inconscia delle società o delle esistenze. Nel caso di Weber, lo scopo è di capire l'esistenza vissuta. E, probabilmente, questo orientamento della curiosità scientifica risente della relazione che si stabilisce tanto nel pensiero di Max Weber quanto nella sua teoria epistemologica tra la conoscenza e l'azione.

Uno dei temi fondamentali del pensiero weberiano è l'opposizione già analizzata tra il giudizio di valore e il rapporto ai valori. L'esistenza storica è essenzialmente creazione e affermazione di valori. La scienza della cultura è comprensione di tale esistenza e il suo procedimento è il rapporto ai valori. La vita umana è fatta da una serie di scelte, con le quali gli uomini costruiscono un sistema di valori. La scienza della cultura è la ricostruzione e la comprensione delle scelte umane con cui si è costruito un sistema di valori. La filosofia dei valori è in stretta relazione con la teoria dell'azione. Max Weber appartiene al gruppo dei sociologici che

sé privo di contraddizione. Per il suo contenuto questa costruzione possiede il carattere di un'utopia, conseguita mediante l'accentuazione concettuale (*gedankliche Steigerung*) di determinati elementi della realtà. Il suo rapporto con i fatti empiricamente dati della vita consiste solo in questo, che laddove vengono costatati o supposti operanti in qualsiasi grado nella realtà connessioni del tipo astrattamente rappresentato in quella costruzione, cioè processi dipendenti dal "mercato", noi possiamo illustrare e rendere intelligibile pragmaticamente il carattere specifico di questa connessione in un tipo ideale (*Idealtypus*). Tale possibilità può essere indispensabile sia a scopo euristico sia a scopo espositivo. Il concetto tipico-ideale serve a orientare il giudizio di imputazione nel corso della ricerca: esso non è un'"ipotesi", ma intende indicare la direzione all'elaborazione di ipotesi. Esso non è una rappresentazione del reale, ma intende fornire alla rappresentazione un mezzo di espressione univoco. Esso è quindi l'"idea" di un'organizzazione moderna della società, fondata sull'economia di scambio, che è storicamente data; esso è stato elaborato da noi in base ai medesimi principi logici con cui si è proceduto a costruire l'idea dell'"economia cittadina" medioevale come concetto "genetico" (*genetischer Begriff*). Quando si fa così, si perviene a formare il concetto di "economia cittadina" non già come una sezione dei principi economici esistenti di fatto nell'insieme delle città osservate, ma appunto come un tipo ideale. » (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 107-108.)

sono dei « frustrati della politica » e la cui aspirazione insoddisfatta all'azione fu uno dei moventi dell'impegno scientifico.

La filosofia dei valori di Max Weber trae origine dalla filosofia neokantiana così come era esposta al suo tempo nelle università della Germania sudoccidentale: filosofia che stabilisce, in partenza, la distinzione radicale tra i fatti e i valori.

I valori non sono dati né nel mondo sensibile né in quello trascendente, ma sono creati dalle decisioni umane che differiscono per natura dai procedimenti con i quali lo spirito coglie il reale ed elabora la verità. Può darsi, e alcuni filosofi neokantiani l'hanno affermato, che anche la verità sia un valore. Ma, in Max Weber, esiste una differenza fondamentale tra l'ordine della scienza e l'ordine dei valori. L'essenza del primo è la soggezione della coscienza ai fatti e alle prove, quella del secondo la libera scelta e la libera affermazione. Nessuno può essere forzato da una dimostrazione a riconoscere un valore cui egli stesso non aderisce.¹⁵

A questo punto non è privo d'interesse sviluppare il confronto con Durkheim e Pareto. Durkheim pensava di trovare in ciò che chiamava la società, l'oggetto sacro per eccellenza e, a un tempo, il soggetto creatore dei valori. Pareto stabiliva come principio che soltanto il rapporto tra i mezzi e i fini poteva essere caratterizzato come logico e che, di conseguenza, qualsiasi determinazione dei fini era, in quanto tale, non logica. Pertanto, cercava negli stati d'animo, nei sentimenti o nei residui le forze che portavano all'affermazione dei fini o, con altre parole, la determinazione dei valori; ma tale determinazione lo interessava soltanto nelle sue caratteristiche costanti. Riteneva che tutte le società sono tormentate da alcune contraddizioni fondamentali, contraddizioni tra l'egoismo degli individui e le necessità della devozione o del sacrificio alla collettività. Per questo, desiderava, innanzitutto, stabilire una classificazione dei residui valida in modo permanente, cioè costruire l'equivalente di una teoria della natura umana, alla quale egli risaliva partendo dall'infinita varietà dei fenomeni storici.

Nessuna di queste formule risponde al pensiero weberiano. Weber avrebbe risposto a Durkheim che le società sono effettivamente l'ambiente nel quale si creano i valori, ma che le società reali sono costituite da uomini, da noi stessi e dagli altri, e che di conseguenza non è la società concreta in quanto tale che adoriamo o dobbiamo adorare. Se è vero che

¹⁵ « Il destino di un'epoca di cultura che ha mangiato dall'albero della conoscenza è quello di sapere che noi non possiamo cogliere il senso del divenire cosmico in base al risultato 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 più potente, si sono formati in tutte le età solo nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri. » (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 64-65.)

ogni società ci suggerisce o ci impone un sistema di valori, ciò non prova affatto che il sistema in cui viviamo valga di più di quello dei nostri nemici o di quello che noi stessi vogliamo costruire. La creazione di valori è sociale, ma è anche storica. All'interno di ogni società, sorgono conflitti tra i gruppi, i partiti e gli individui. L'universo di valori al quale infine ognuno di noi aderisce è una creazione a un tempo collettiva e individuale: risulta dalla risposta della nostra coscienza a un ambiente o a una situazione. Dunque non v'è motivo di trasfigurare il sistema sociale esistente e di riconoscergli un valore superiore a quello della nostra stessa scelta. Quest'ultimo crea forse l'avvenire, mentre il sistema che abbiamo ricevuto è l'eredità del passato.

A Pareto, Weber avrebbe risposto che le classi di residui rispondono forse a tendenze permanenti della natura umana, ma che attenendosi a una classificazione dei residui, il sociologo ignora o trascura ciò che di più interessante esiste nel corso della storia. Sicuramente, tutte le teodicee, tutte le filosofie sono non-logiche o non rispettano le regole della logica e l'insegnamento dei fatti, ma lo storico vuol comprendere i significati che gli uomini hanno dato alla loro esistenza, il modo in cui si sono adattati al male, il compromesso stabilito tra egoismo e devozione. Tutti questi sistemi di significati o di valori hanno un carattere storico, sono molteplici, diversi, interessanti per e nella loro singolarità. In altre parole, Pareto ricerca ciò che è costante, mentre Max Weber vuol cogliere i sistemi sociali e intellettuali nelle loro caratteristiche particolari. La sua passione consiste nel precisare il posto della religione in una società particolare, nel determinare la gerarchia dei valori adottata da un'epoca o da una comunità. Proprio i sistemi non-logici, come li avrebbe chiamati Pareto, di interpretazione del mondo e della società costituiscono l'oggetto predominante della curiosità di Weber.

Questo mondo di valori, mondo dell'azione passata e oggetto della scienza attuale, Max Weber l'ha trattato, mi sembra, in due modi, che portano a risultati concordanti. Da una parte, in quanto filosofo della politica, ha cercato di elaborare quelle che volentieri chiamerei le antinomie dell'azione; dall'altra, in quanto sociologo, ha esaminato i diversi atteggiamenti religiosi e l'influenza che esercitano sulla condotta degli uomini e in particolare sul loro comportamento nella sfera dell'economia.

L'antinomia fondamentale dell'azione, secondo Max Weber, è quella tra *morale della responsabilità* e *morale della convinzione*: Machiavelli da una parte, Kant dall'altra. L'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*) è quella che deve adottare l'uomo d'azione. Essa ordina di porsi in una situazione, di considerare le conseguenze delle possibili decisioni e di cercare di introdurre nella trama degli eventi un atto che porterà a certi risultati o determinerà certe conseguenze che noi auspichiamo. L'etica della responsabilità interpreta l'azione nei termini mezzi-fini. Se bisogna convincere gli ufficiali di un esercito ad accettare una politica sgradita,

gliela si presenterà in un linguaggio che essi non capiranno o con formule che permettano un'interpretazione che è esattamente il contrario dell'effettiva intenzione di colui che agisce o dello scopo perseguito. Forse, a un certo momento, ne risulterà una tensione tra l'uomo d'azione e gli esecutori; forse questi avranno la sensazione di essere stati ingannati, ma se questo era l'unico modo per conseguire lo scopo cui si mirava, si ha il diritto di condannare chi ha ingannato per il bene dello stato? Max Weber amava prendere come simbolo dell'etica della responsabilità il cittadino di Firenze che, diceva Machiavelli, preferì la grandezza della città alla salvezza della sua anima. L'uomo di stato acconsente a far uso di mezzi riprovati dall'etica volgare per realizzare un obiettivo superindividuale che è il bene della collettività. Max Weber non fa l'elogio del machiavellismo, e un'etica della responsabilità non è necessariamente machiavellica nel senso comune della parola. L'etica della responsabilità è semplicemente quella che si preoccupa dell'efficienza e che pertanto si definisce con la scelta dei mezzi adatti allo scopo che si vuol raggiungere. Max Weber aggiungeva che nessuno giunge sino alle ultime conseguenze della morale della responsabilità, nel senso in cui essa sarebbe l'accettazione di qualsiasi mezzo, purché esso sia, in ultima analisi, efficace. Egli citava Machiavelli e il sacrificio della salvezza dell'anima alla grandezza della città, ma citava anche Lutero e la famosa affermazione da lui fatta dinanzi alla Dieta di Worms: « *Hier stehe ich; ich kann nicht anders; Gott helfe mir, Amen* ». (« *Qui mi fermo; non posso fare altrimenti; Dio mi aiuti, Amen* »). La morale dell'azione comporta due termini estremi: il peccato per salvare la città e, nelle circostanze estreme, l'affermazione incondizionata di una volontà, qualunque ne siano le conseguenze.

Aggiungiamo che la morale della responsabilità non basta a se stessa nella misura in cui si definisce con la ricerca dei mezzi adatti allo scopo e nella misura in cui questi scopi restano da determinare. Qui appare quello che qualcuno, per esempio Léo Strauss, ha chiamato il nichilismo weberiano. Weber non credeva che si potesse stabilire un accordo tra gli uomini e le società sugli scopi da raggiungere. Aveva una concezione volontaristica dei valori creati dagli uomini, negava l'esistenza di una gerarchia universale dei fini e, più ancora, pensava che ognuno di noi è obbligato a scegliere tra valori, in ultima analisi, incompatibili tra loro. Nel campo dell'azione, si impongono scelte che non sono senza sacrificio.

I diversi valori cui possiamo aspirare sono incarnati dalle collettività umane che, per questo, sono spontaneamente in conflitto tra di loro. Max Weber riprendeva la tradizione di Hobbes, quella dello stato di natura tra le società politiche. I grandi stati sono stati di potenza impegnati in una lotta permanente. Ognuno di questi stati è portatore di una certa cultura; queste culture si affrontano, ognuna pretende di essere superiore, senza che si possa, in alcun modo, mettere fine alla contesa.

All'interno di una collettività non esistono misure politiche che non comportino un vantaggio per una classe e sacrifici per un'altra. Pertanto, le

decisioni politiche che possono e devono essere illuminate dalla riflessione scientifica, saranno sempre, in ultima analisi, dettate dai giudizi di valore non suscettibili di dimostrazione. Nessuno può stabilire con sicurezza la misura nella quale il tale individuo o il tale gruppo deve essere sacrificato al bene di un altro gruppo o al bene della collettività globalmente presa. Il bene di quest'ultima non può mai essere definito se non da un gruppo particolare. In altre parole, secondo il pensiero di Max Weber, la nozione cattolica del bene comune della città non è valida o non comporta una rigorosa determinazione.

Ma v'è di più. Per Max Weber, la teoria della giustizia comporta una antinomia fondamentale. Gli uomini sono dotati in modo disuguale dal punto di vista fisico, intellettuale e morale. Una lotteria genetica sta al punto di partenza dell'esistenza umana: la dotazione di geni che ognuno di noi ha ricevuto risulta, nel senso preciso della parola, da un calcolo delle probabilità. Poiché la disuguaglianza è il fenomeno naturale e primario, si può tendere sia a cancellare con lo sforzo sociale la disuguaglianza naturale, sia, al contrario, a retribuire ciascuno in base alle sue qualità. Max Weber sosteneva, a torto o a ragione, che tra la proporzionalità delle condizioni alle disuguaglianze naturali e lo sforzo di cancellare tali disuguaglianze, non esiste una scelta che sia comandata dalla scienza. Ognuno sceglie da solo il suo dio o il suo demone.

Infine, gli dei dell'Olimpo, per usare un'espressione di Weber, sono naturalmente in conflitto. Oggi sappiamo che una cosa può essere bella, non « benché » non sia morale, ma proprio « perché » non lo è. Non soltanto i valori possono essere storicamente incompatibili nel senso che una stessa società non può realizzare simultaneamente i valori della potenza militare, della giustizia sociale e della cultura; ma v'è di più: la realizzazione di determinati valori estetici può contrastare la realizzazione di determinati valori morali. La realizzazione di questi ultimi può essere contraria alla realizzazione di determinati valori politici.

Il problema della scelta dei valori introduce all'etica della convinzione (*Gesinnungsethik*). La morale della convinzione incita ciascuno di noi ad agire secondo i suoi sentimenti, senza riferimento, esplicito o implicito, alle conseguenze. Max Weber ne dà due esempi, quello del pacifista assoluto e quello del sindacalista rivoluzionario.

Il pacifista assoluto rifiuta incondizionatamente di portare armi o di uccidere un suo simile. Se pensa di impedire le guerre con questo suo rifiuto, è ingenuo e, sul piano della morale della responsabilità, inefficiente. Ma se non si propone altro scopo che di agire in conformità della sua coscienza, se il rifiuto per se stesso è l'oggetto del suo comportamento, diventa sublime o assurdo, poco conta, ma inconfutabile. Chiunque proclami: « Piuttosto la prigione o la morte che uccidere un mio simile », agisce secondo la morale della convinzione. Gli si può dar torto, ma non dimostrare che sbaglia, perché chi agisce non invoca altro giudice che la sua coscienza, e la coscienza di ognuno è inconfutabile nella misura in

cui non si illude di trasformare il mondo e non ambisce ad altra soddisfazione che la fedeltà per se stessa. Sul piano della responsabilità, può accadere che i pacifisti non pongano fine alla violenza e contribuiscano soltanto alla disfatta della loro patria. Ma queste obiezioni non colpiscono il moralista della convinzione. Parimenti, il sindacalista rivoluzionario che dice di no alla società, indifferente alle conseguenze immediate o lontane del suo rifiuto, nella misura in cui si comprende esattamente, sfugge alle critiche scientifiche o politiche di chi si pone sul piano dei fatti.

A un convinto sindacalista, il quale si regoli secondo l'etica della convinzione, potrete esporre con la massima forza di persuasione che la sua azione avrà per conseguenza di aumentare le speranze della reazione, di aggravare l'oppressione della sua classe e di impedirne l'ascesa; ciò non gli farà la minima impressione. Se le conseguenze di un'azione determinata da una convinzione pura sono cattive, ne sarà responsabile, secondo costui, non l'agente, bensì il mondo o la stupidità altrui o la volontà divina che li ha creati tali. (*Il lavoro intellettuale come professione*, p. 109.)

Vi sarebbe molto da dire su questa antinomia fondamentale. È palese che non esiste una moralità della responsabilità che non sia ispirata da convinzioni, perché, in ultima analisi, la morale della responsabilità è ricerca dell'efficienza e si può mettere in questione lo scopo di tale ricerca.

È parimenti chiaro che la morale della convinzione non può essere la morale dello stato. Si può persino dire che la morale della convinzione, nel senso estremo del termine, non può essere quella dell'uomo che entra, sia pure per poco, nel gioco politico, sia pure indirettamente con la parola o gli scritti. Nessuno dice o scrive una cosa qualunque, indifferente alle conseguenze dei suoi propositi o dei suoi atti, desideroso unicamente di obbedire alla sua coscienza. La morale della sola convinzione è soltanto un tipo ideale, a cui nessuno deve avvicinarsi troppo, se vuol restare entro i limiti di una condotta ragionevole.

Penso che, nonostante tutto, nell'antinomia weberiana tra la convinzione e la responsabilità, vi sia un'idea profonda. Nell'azione, particolarmente nell'azione politica, siamo combattuti tra due atteggiamenti. L'uno, che chiamerei strumentale, cerca di produrre risultati conformi ai nostri obiettivi e, per questo, ci obbliga a considerare il mondo e ad analizzare le conseguenze probabili di ciò che diremo e faremo. L'altro, che chiamerei morale, ci spinge molto spesso a parlare e ad agire senza tener conto degli altri e del determinismo degli eventi. Talvolta siamo stanchi di calcolare e obbediamo all'irresistibile impulso di abbandonare a Dio, o di mandare al diavolo, le conseguenze delle nostre parole e dei nostri atti. L'azione ragionevole s'ispira contemporaneamente a questi due atteggiamenti. Ma non è inutile, anzi credo che sia illuminante, aver posto, in tutto il loro rigore, i tipi ideali dei due atteggiamenti tra i quali ognuno di noi oscilla: il politico, certamente più portato alla responsabilità, non fosse che per giustificarsi; e il cittadino, più portato alla convinzione, non fosse che per criticare il politico. Max Weber affermava: « Ma queste massime stanno

tra loro in eterno contrasto, che non può venir risolto senz'altro con i mezzi di un'etica che poggia puramente su se stessa » (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 330) e, nello stesso tempo: « Pertanto l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità non sono assolutamente anti-tetiche ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la "vocazione alla politica" ». (*Il lavoro intellettuale come professione*, p. 119.)

La sociologia della religione

La morale della convinzione si presenta, nel pensiero di Weber, come una delle possibili espressioni di un atteggiamento religioso. La morale del « discorso della montagna » appartiene allo stesso tipo di una morale della convinzione. Il pacifista ideale è quello che si rifiuta di impugnare la spada e rispondere alla violenza con la violenza. Weber citava volentieri la formula « porgere l'altra guancia », aggiungendo che se questa formula non è sublime, è fiacca. Il cristiano che, con uno sforzo di volontà, non risponde all'ingiuria, è grande, colui che, per debolezza o per paura, non risponde all'ingiuria, è degno di disprezzo. Lo stesso atteggiamento può essere sublime, quando è l'espressione della convinzione religiosa, basso se è la traduzione di una mancanza di coraggio o di dignità. L'analisi della morale della convinzione porta a una sociologia della religione.

Il pacifismo per convinzione si spiega soltanto in una rappresentazione globale del mondo. Il pacifismo del cristiano non diviene intelligibile, cioè non assume il suo vero senso, se non in rapporto all'idea che egli si fa della vita e ai valori supremi cui aderisce. Ogni atteggiamento esige, per essere compreso, che si colga la concezione globale dell'esistenza che anima il soggetto agente e in cui esso vive. Questo è il punto di partenza degli studi weberiani di sociologia della religione, che sono impostati dalla seguente domanda: in quale misura le concezioni religiose hanno influenzato il comportamento economico delle diverse società?

Spesso si è affermato che Weber aveva cercato di rifiutare il materialismo storico e di spiegare il comportamento economico con le religioni invece di postulare che le religioni fossero la sovrastruttura di una società la cui infrastruttura sarebbe costituita dai rapporti di produzione. In realtà il pensiero di Weber è diverso: egli volle dimostrare che i comportamenti degli uomini nelle diverse società sono intelligibili soltanto nel quadro della concezione generale che gli uomini si sono fatti dell'esistenza; i dogmi religiosi e la loro interpretazione sono parti integranti di tale visione del mondo, ed è necessario comprenderli per comprendere il comportamento degli individui e dei gruppi, e in particolare il loro comportamento economico. D'altra parte, Max Weber ha voluto provare che le concezioni religiose sono effettivamente una delle cause determinanti dei