

STUDIES
IN
NEO-KANTIANISM
2

Costellazione Max Weber

Studi in onore
di Edoardo Massimilla

a cura di Giovanni Morrone,
Chiara Russo Krauss, Domenico Spinosa,
Roberta Visone

Federico II University Press
fedOA Press

STUDIES IN NEO-KANTIANISM/2

SERIES EDITORS

Giovanni Morrone Università della Campania "L. Vanvitelli"

Roberto Redaelli Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

EDITORIAL BOARD

Stefano Besoli Università di Bologna

Giuseppe D'Anna Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carmine Di Martino Università degli Studi di Milano

Anna Donise Università di Napoli Federico II

Luca Guidetti Università di Bologna

Andreas Funke Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Christian Krijnen Vrije Universiteit Amsterdam

Sebastian Luft Marquette University

Felice Masi Università di Napoli Federico II

Edoardo Massimilla Università di Napoli Federico II

Peter-Ulrich Merz-Benz Universität Zürich

Domenico Spinosa Università degli Studi dell'Aquila

Andrea Staiti Università di Parma

Jing Zhao Beijing Huagong University

EDITORIAL STAFF

Sabato Danzilli Università di Catania

Ivana Brigida D'Avanzo Università di Perugia

Costellazione Max Weber : studi in onore di Edoardo Massimilla / a cura di Giovanni Morrone, Chiara Russo Krauss, Domenico Spinosa, Roberta Visone. – Napoli : FedOAPress, 2023. – 343 p. ; 24 cm. – (Studies in Neo-Kantianism ; 2)

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-179-6

DOI: 10.6093/978-88-6887-179-6

This book to be published in this Series will be fully peer reviewed before final acceptance.

Questo volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

© 2023 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Costellazione Max Weber

Studi in onore di Edoardo Massimilla

a cura di Giovanni Morrone, Chiara Russo Krauss,
Domenico Spinosa, Roberta Visone

Federico II University Press



fedOA Press

Indice

<i>Premessa</i> , di FULVIO TESSITORE	7
GIOVANNI MORRONE, CHIARA RUSSO KRAUSS, DOMENICO SPINOSA, ROBERTA VISONE, <i>Prefazione</i>	9
DOMENICO CONTE, <i>Erich von Kahler fra Weber e Thomas Mann</i>	13
VALERIO PETRARCA, <i>Figure delle comunità religiose: tipi ideali e dinamiche storiche</i>	45
CARMINE PISANO, <i>Due temi weberiani nella storia delle religioni</i>	59
CHIARA CAPPIELLO, <i>De Martino-Weber. Sulle tracce di un incontro mancato</i>	67
SANTI DI BELLA, <i>Philosophical Grammar and Sociology. Some Remarks on Ranke, Humboldt and Weber</i>	87
GIANCARLO MAGNANO SAN LIO, <i>Verstehen e storia tra Wilhelm von Humboldt e Max Weber</i>	97
CHIARA RUSSO KRAUSS, <i>Fatti e ideali nella conoscenza storico-sociale. Friedrich Albert Lange come possibile fonte di alcuni problemi weberiani</i>	115
CHRISTIAN KRIJNEN, „Weber besaß für Philosophie im eigentlichen Sinne kein Organ“. <i>Zu einer These Heinrich Rickerts</i>	141
GIOVANNI MORRONE, <i>Max Weber e la questione della cultura</i>	163
GIANLUCA GIANNINI, <i>Dentro la crisi. Weber e Schmitt a Weimar</i>	187
ANDREAS FUNKE, <i>Interpretive Sociology, Rational Interpretation, and the Law. How Max Weber's verstehende Soziologie Echoed in Legal Theory</i>	199
RAFFAELE CARBONE, <i>Illuminismo, razionalità e crisi della società borghese: l'influenza di Weber su Horkheimer e Adorno</i>	215

DOMENICO SPINOSA, <i>Non solo cinema: Kracauer interprete di Troeltsch e di Weber ai tempi della Wissenschaftskrisis. Nota preliminare a un caso di studio</i>	223
ANNA PIA RUOPPO, <i>Razionalizzazione, irrazionalismo e libertà. Il Weber conteso fra Löwith e Lukàcs</i>	241
ANNA DONISE, <i>Comprendere gli altri. Schütz a confronto con Weber</i>	251
FELICE MASI, <i>Specialist in generality. Felix Kaufmann e l'interpretazione empiristico-critica della metodologia weberiana</i>	267
ROBERTA VISONE, <i>Sulla possibilità di un «reincantamento» darwiniano del mondo: una lettura di George Levine, Darwin loves you</i>	305
Bibliografia degli scritti di Edoardo Massimilla	319
Abstracts	333
Elenco dei contributori	339

Premessa

Quando è nata, è nata giustamente nel mondo napoletano degli studi storici e filosofici l'idea di rendere doveroso omaggio a Edoardo Massimilla, un cittadino illustre, un protagonista tanto riconosciuto e tanto ammirato e rispettato di questo mondo. Sono altresì convinto che non vi sia cittadino del mondo degli studi storico-filosofici il quale non conosca il rapporto più che quarantennale che lega me a Edoardo, Edoardo a me. Perciò, quando si è prospettata la possibilità di questo volume, ho ritenuto che non dovessi cedere proprio io alla tentazione di ripercorrere i ricordi che legano me a lui, lui a me. Se così è, come è, diventa per me difficile imboccare una via diversa per dire a Edoardo la mia amicizia, il mio rispetto, per la sua figura di uomo e di docente, per la sua opera scientifica. Per imboccare questa diversa strada dovrei pubblicare le pagine del mio diario quotidiano di lavoro e trascrivere quanto riguarda i rapporti sinceri di amicizia e di affetto. E però questi non possono ancora sfidare l'impegno dell'oggettivazione con pubblica conoscenza. Si tratterebbe di ripensare la forza non ossidabile di conoscere il conosciuto. Pertanto, questi ricordi devono restare, quali sono, rigidi sostegni della mia vita di studi e di affetti. Così com'è, ne sono convinto, anche per Edoardo. E allora, per rispettare questa condizione felice, essa deve vivere immutata nel silenzioso rafforzamento della vita quotidiana. Se è così, come deve essere, io non ho altra scelta che dire, pur sfidando le corde profonde dell'amicizia, dell'affetto, della stima: *ad multos annos*, carissimo Edoardo. Concedimi quindi questo augurio, che è un tesoro per me, sul quale so di poter sempre contare perché mi aiuta a vivere, com'è stato fino a oggi e come sarà sempre finché vivrò.

Fulvio Tessitore

Prefazione

GIOVANNI MORRONE, CHIARA RUSSO KRAUSS, DOMENICO SPINOSA,
ROBERTA VISIONE

Quest'opera nasce come volume commemorativo per celebrare i sessant'anni di Edoardo Massimilla, di cui i curatori sono lieti e onorati di potersi dire allievi.

Massimilla nacque a Napoli il 15 luglio 1963. Ventitré anni più tardi, nel marzo del 1986, si laureò in filosofia presso l'Università Federico II di Napoli, con una tesi seguita da Giuseppe Cantillo. Dopo essere stato borsista presso l'*Istituto Italiano di Studi Storici* fondato da Benedetto Croce e presso l'*Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco, nel 1993 Massimilla conseguì il titolo di dottore di ricerca presso l'ateneo federiciano sotto la guida di Fulvio Tessoro. Proprio Tessoro rappresenta la figura che più di ogni altra ha segnato il percorso intellettuale e accademico di Massimilla, tanto che mai come in questo caso non sembra retorico ricorrere a un'espressione come "maestro".

Sempre presso la Federico II di Napoli, Massimilla prosegue nella sua carriera universitaria, che lo vede ricercatore di Storia della filosofia nel 1995, confermato in ruolo nel 1998. Nel medesimo settore, Massimilla diviene professore associato dal novembre 2000, professore straordinario dal novembre 2001 e professore ordinario dal novembre del 2004. Ma il contributo di Massimilla alla vita dell'ateneo napoletano va oltre l'attività di didattica e ricerca, perché negli anni ha ricoperto innumerevoli ruoli di grande responsabilità istituzionale. Su tutti, basti citare i due mandati da direttore del Dipartimento di Studi Umanistici svolti tra il 2014 e il 2020, e l'attuale seggio ricoperto nel Consiglio di Amministrazione dell'Ateneo.

Anche al di fuori dell'Università Federico II, Massimilla è sempre stato impegnato in una intensa attività scientifica e istituzionale, volta a rafforzare quella tradizione di storia della filosofia che caratterizza non solo la scuola filosofica napoletana, ma più in generale il mondo filosofico italiano. Anche qua ci permettiamo di citare solo alcuni degli esempi più significativi, come la co-direzione della rivista fondata da Fulvio Tessoro *Archivio di storia della cultura*, in cui è affiancato anche da Domenico Conte, o la recente elezione a presidente della Società Italiana di Storia della Filosofia. Ma potremmo proseguire citando i ruoli ricoperti nell'Accademia Pontaniana e nell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, come nei comitati scientifici di svariate collane e riviste.

Se non ci dilunghiamo nel vano tentativo di fornire un elenco esaustivo dei numerosissimi incarichi ricoperti nel corso della sua carriera da Massimilla è perché preferiamo approfittare di questa *Prefazione* per spendere alcune parole sulle sue ricerche.

Dopo le prime pubblicazioni dedicate a Edmund Husserl, il lavoro di dottorato condusse Massimilla a occuparsi di un pensatore sfaccettato come Hugo Münsterberg, studioso di psicologia e allievo di Wilhelm Wundt, ma anche esponente del neo-kantismo del Baden. Ebbe così inizio quel percorso che ha condotto Massimilla al principale campo di indagine delle sue ricerche, ovvero il neo-kantismo badense e in particolare quel pensatore che, pur nella sua non ortodossia rispetto al dettato di questa scuola filosofica, per certi versi ne è stato influente interlocutore: Max Weber.

Proprio lo studio dell'opera di Weber ha rappresentato un'occasione di verifica delle tesi storiografiche di Tessitore, e più in generale per mettere alla prova l'impostazione della scuola napoletana che discende dallo "storicismo critico e problematico" di Pietro Piovani.

La lezione di Tessitore assume innanzitutto il metodo filologico e storiografico, basato da un lato sulla necessità di giustificare ogni ipotesi interpretativa attraverso un'attenzione e un riferimento costanti al dato testuale (per inciso, attenzione al testo di cui Massimilla ha dato prova fronteggiando una sfida complessa come la cura, con Teodoro Tagliaferri, dell'edizione critica di *Teoria e storia della storiografia* di Benedetto Croce), e dall'altro sull'idea che ogni opera filosofica debba essere compresa a partire dal contesto storico in cui essa emerge. Questo metodo poggia infatti su una convinzione circa la storicità dell'uomo e del suo posto nel mondo. Per usare le parole che Tessitore scrisse parlando di un altro maestro della scuola napoletana, recentemente scomparso, Giuseppe Cacciatore: «La filosofia storicistica è una radicale negazione dell'ontologia fondante, d'ogni forma o ipotesi di ontologia [...] è una filosofia del limite, rigorosamente pluralistica e relazionistica (relativistica)»¹.

Questa concezione storicistica dell'uomo e del suo posto del mondo vede nel kantismo ottocentesco non solo un ambito di indagine in cui applicare il metodo di cui sopra, ma anche un oggetto di interesse privilegiato, nella misura in cui ritrova in esso le proprie radici. Proprio quella linea interpretativa ottocentesca che rileggeva Kant in senso opposto alle derive assolutizzanti dell'hegelismo, mettendo in rilievo il portato critico e antropologico della lezione kantiana, poneva le basi per lo storicismo come filosofia del limite, del pluralismo, dell'individuale, della costante incompiutezza del compito umano. In quest'ottica il Weber pensatore del pluralismo dei valori e del disincantamento del mondo rappresenta un punto apicale di un percorso segnato da pensatori come Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schiller, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey.

Per Massimilla lo studio di Weber è stato quindi anche e soprattutto un modo per dare corpo a questa tesi storico-filosofica, che vede nel *corpus* weberiano uno dei

¹ F. Tessitore, *Su lo storicismo di Giuseppe Cacciatore*, in G. Cacciatore, *Dallo storicismo allo storicismo*, a cura di G. Ciriello, G. D'Anna, A. Giugliano, Pisa, 2015, pp. 7-20, p. 9.

capisaldi di quella tendenza storicistica declinata in senso anti-hegeliano che Tessitore ha definito “kantismo eterodosso”. Lo stesso Massimilla di recente ha riassunto in modo estremamente efficace questo percorso che lo ha portato a leggere l’opera di Weber da questa prospettiva, utilizzando queste parole, che vogliamo riportare per intero:

[...] Tessitore presenta Max Weber come la più coerente espressione di quello che egli denomina “storicismo rigoroso” o “storicismo radicale”, uno storicismo di matrice kantiana (ancorché improntato a un kantismo non ortodosso), la cui specifica fisionomia viene determinata proprio sulla base di una “radicale” contrapposizione alla filosofia della storia di Hegel. La tesi di Tessitore è sostenuta da decenni di lavoro storiografico nel corso del quale egli ha scandagliato con esperta acribia i testi, i contesti e i percorsi del movimento storicistico europeo tra la fine del Settecento e la seconda metà del Novecento. Da un certo punto in poi il lavoro di Tessitore è divenuto, per così dire, un “lavoro di squadra”, di una libera squadra di studiosi cui mi onoro di appartenere. Concentrando le mie indagini su Weber e sul variegato mondo dei suoi avversari, dei suoi discepoli e specie dei suoi interlocutori, ho sempre coltivato la preoccupazione della verifica filologica e documentaria delle ipotesi più generali che le hanno animate. Questa via, non agevole, comporta anzitutto la necessità di un accurato confronto con il difficile dettato weberiano².

Questo accurato confronto con il difficile dettato weberiano si è sostanziato in una intensa e continua produzione scientifica, cominciata sul finire degli anni ’90 con una serie di pubblicazioni che hanno avuto il non facile compito di ricostruire l’articolato contesto storico in cui si colloca *Wissenschaft als Beruf*, guardando non solo allo scritto di Weber, ma anche alle opere dei suoi interlocutori, che precedettero e seguirono la conferenza weberiana, dando vita a un ampio dibattito. L’attenzione di Massimilla si è poi spostata verso la ricerca delle fonti più o meno nascoste “depredate” da Weber, come Heinrich Rickert e Johannes Adolf von Kries, così da ricostruire i fili che tessono l’intreccio della concezione weberiana del sapere storico-sociale.

Non c’è bisogno di dire che, per la loro rilevanza e accuratezza, gli studi di Massimilla su Weber hanno avuto diffusione anche all’estero, con pubblicazioni in tedesco, inglese, francese e spagnolo. Ma da segnalare è anche l’attività divulgativa, che ha visto Massimilla firmare il volume dedicato a Weber della collana saggistica del *Corriere della Sera* “Filosofica”.

Per questo motivo, sebbene gli interessi di ricerca di Edoardo Massimilla non siano affatto limitati alla sola figura di Weber, per celebrare il suo sessantesimo compleanno abbiamo deciso di dedicargli un volume che – come le sue ricerche – pur trovando in questo pensatore un centro di gravità non esita ad allargare lo sguardo per abbracciare anche altri autori. In questa costellazione Max Weber è dunque la stella più splendente, ma gli autori dei contributi hanno cercato di disegnare possibili figure tracciando legami tra questo e altri astri del panorama filosofico.

² E. Massimilla, *La terza possibilità. Max Weber e la «logica emanatistica» di Hegel*, in «Archivio di storia della cultura», XXXIV (2021), pp. 101-129, pp. 101-102.

Nell'invitare una serie di studiosi e amici ad unirsi a noi per celebrare i sessant'anni di Massimilla, abbiamo quindi chiesto loro di partire da Weber, per presentare ulteriori elementi e spunti di riflessione intorno alle molteplici sue "rifrazioni" (per rifarci al titolo di uno dei libri di Massimilla) come anche sui possibili presupposti che ne anticipano l'itinerario critico-problematico. In questo modo emergono alcuni percorsi tematici che restituiscono la complessità degli interessi weberiani, come l'attenzione storica e sociologica alla sfera dell'agire religioso, i fondamenti kantiani e neokantiani della teoria della conoscenza, o l'analisi dei fenomeni politici e sociali. Temi in grado di stimolare generazioni di pensatori a venire.

In conclusione, lo "spirito" che anima questo volume è la volontà di rinnovare l'insegnamento che noi stessi abbiamo ricevuto. In fondo, la ricerca è data da indagini dal carattere fatalmente "incompleto", che necessitano di un lavoro continuato e continuativo (proprio come "un impegno quotidiano", per riprendere il titolo di un'opera di Tessoro), mai compiuto e mai esaustivo di lettura e rilettura delle fonti al cospetto delle loro connessioni e nel quadro dei loro ambienti, con lo scopo di tentare di individuare possibili nuovi tasselli funzionali a un mosaico sempre da rifinire e curare nel e col lavoro di tutti i giorni, e che mentre si realizza ha quasi già bisogno di essere restaurato.

Ancor di più in questa occasione, la presente pubblicazione intende raccogliere questa sfida, provando ad "andare avanti" (come amava dire il regista Francesco Rosi) riprendendo il cammino lì dove per un attimo ci si è potuti fermare. In questo senso si spera che questo dono possa rivelarsi in qualche modo utile e fruttuoso. Se così fosse, allora i curatori non potranno non dirsi prima di tutto sentimentalmente lieti di aver dato forma migliore all'omaggio del comune maestro.

In appendice, ci è sembrato opportuno presentare anche la bibliografia a oggi completa degli scritti di Edoardo Massimilla.

Erich von Kahler fra Weber e Thomas Mann

DOMENICO CONTE

1. Monaco, maggio del 1919: si è nel pieno dell'esperienza drammatica e tumultuosa della Repubblica dei Consigli, la *Räterepublik*. Continua tuttavia a svolgersi la vita culturale nei suoi vari aspetti. Vi partecipa anche Thomas Mann, uno dei suoi maggiori esponenti. Egli affida a una pagina dei celebri *Tagebücher* la registrazione di un piccolo evento, apparentemente di scarsa importanza, che è però molto importante per l'economia del discorso che ci accingiamo a svolgere:

Alle cinque in auto da Preetorius, dove, in presenza di Theodor Fischer, della Huch, di Kassner, di Oldenbourg e di altri, Erich von Kahler ha letto parti da un'opera sullo stato delle scienze. Conferenza severa e dolorosa, tenuta nel ritmo della cerchia di George, cui egli è vicino, inoltre con attraente modo di parlare. Quindi con lui colloquio sul pericolo asiatico, la minaccia del caos, l'accecamento dell'Intesa, lo spaventoso vegliardo Clemenceau (che del resto ha occhi mongolici e probabilmente un diritto di sangue a favorire il tramonto della civiltà occidentale). Accordo nel disgusto su Monaco e nel mescolamento che nella repubblica dei Consigli, particolarmente nella prima, ha assunto "forma". Sono colpito in modo molto piacevole dalla fisionomia personale e spirituale dell'all'incirca trentatreenne. Possibilità di un'amicizia? Potrebbe diventare un nuovo Bertram¹.

Si tratta di un brano di estremo interesse, addirittura "profetico" se si pensa ad alcuni aspetti futuri della biografia dello scrittore lubecchese. L'interesse riguarda in primo luogo l'ambiente: ci si reca infatti a casa di Emil Preetorius, lo scenografo e disegnatore che teneva un salotto nel suo appartamento di Schwabing. Si tratta del medesimo ambiente che, molti anni più tardi e in una ormai ben diversa situazione spirituale, Thomas Mann deciderà di ricostruire nelle pagine del *Doctor Faustus* dedicate a descrivere le riunioni del *Kridwiß-Kreis*, una cerchia di intellettuali prefascisti dall'intelligenza acuta ma irresponsabile. Kridwiß sarà "montato" proprio sulla figura di Preetorius, con sorpresa e un certo dispiacere di quest'ultimo, il «lieber Pree» delle lettere con Mann. Ma l'aspetto "profetico" va riferito soprattutto

¹ Th. Mann, *Tagebücher*, hrsg. von P. de Mendelssohn und I. Jens, 10 Bde, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2003, qui vol. I, *Tagebücher 1918-1921*, p. 233. Sui diari manniani si può vedere D. Conte, *La stanza di Barbablù. I diari di Thomas Mann come fonte psicologica e storica*, in «Cultura Tedesca», 58 (2020), pp. 191-213.

al vaticinio di una possibile amicizia con Kahler, che davvero diventerà un «nuovo Bertram», dopo la rottura di Mann con Bertram, come del resto Mann diventerà per Kahler una sorta di nuovo George, dopo il distanziarsi di Kahler dal poeta svevo e dalla sua cerchia².

Tutto ciò stava però depositato nel futuro. Ma adesso, nel presente della Monaco dei primi mesi del dopoguerra, con chi ci si incontrava e che cosa capitava di ascoltare?

Adesso, in un presente ormai per noi lontano, Kahler, di dieci anni più giovane di Mann (era nato nel 1885 a Praga da una ricca famiglia di origine ebraica), aveva o stava per acquisire una certa risonanza letteraria, dopo aver pubblicato un libro sulla stirpe degli Asburgo³, per essere proprio l'autore dell'«opera sullo stato delle scienze» cui Mann fa riferimento nella sua annotazione diaristica. Si tratta di *Der Beruf der Wissenschaft*, un libro antiweberiano uscito nel 1920 – pochi mesi, dunque, dopo la lettura in casa di Preetorius – a Berlino per i tipi di Bondi (una delle case editrici legate alla cerchia di George)⁴. La direttrice antiweberiana si percepisce chiaramente già nel titolo, che rovescia polemicamente i termini della celebre conferenza di Weber su *Wissenschaft als Beruf*, contro la quale, per l'appunto, Kahler polemizzava. Si tratta di un ampio e stratificato contesto, portato alla luce, nelle sue diverse sedimentazioni, dagli studi di Edoardo Massimilla⁵.

² Sul rapporto fra Kahler e Thomas Mann è importante lo scritto di H. R. Vaget, *Deutschtum und Judentum. Zu Erich Kahlers Bedeutung für Thomas Mann*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 86. Jg., 1 (2012), pp. 145-164, che ha il pregio di focalizzare non solo l'influenza di Mann su Kahler, ma, soprattutto, quella di Kahler su Mann.

³ E. von Kahler, *Das Geschlecht Habsburg*, Der neue Merkur, München, 1919.

⁴ E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, Bondi, Berlin, 1920.

⁵ Del *Beruf der Wissenschaft* esiste una traduzione italiana curata da Edoardo Massimilla, cui spetta così anche il merito specifico di aver introdotto la figura di Kahler nella cultura italiana: E. von Kahler, *La professione della scienza*, a cura di E. Massimilla, con una presentazione di F. Tessitore, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996. A ciò va aggiunta la traduzione di due più brevi contributi kahleriani contenuti in E. von Kahler, *La crisi della scienza*, introduzione e cura di E. Massimilla, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997. L'opera di scavo intorno alle discussioni suscitate da *Wissenschaft als Beruf* ha portato Massimilla a farsi inoltre editore di scritti di Arthur Salz (*Per la scienza. Contro i suoi colti detrattori*, a cura di E. Massimilla, Liguori, Napoli, 1999, «La cultura storica» 5) e di Ernst Krieck (*La rivoluzione della scienza e altri saggi*, a cura di E. Massimilla, Liguori, Napoli, 1999, «La cultura storica» 6). Il libro in cui Massimilla illustra in modo più esteso le sue ricerche sui temi qui in discussione è *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli, 2000, di cui è anche apparsa la traduzione tedesca (*Ansichten zu Weber. Wissenschaft, Leben und Werte in der Auseinandersetzung um «Wissenschaft als Beruf»*, aus dem Italienischen übersetzt von C. Vormanek, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 2008). Sempre di Massimilla, si veda anche *A proposito di un recente saggio su Weber e Kahler*, in «Rivista di storia della filosofia», 3 (2013), pp. 553-563 (discussione su temi kahleriani e weberiani con lo studioso tedesco Andreas Geiert). Sull'impegno weberiano di Massimilla si può guardare D. Conte, *Circumnavigazioni weberiane, partendo da Napoli. Qualche osservazione sugli studi weberiani di Edoardo Massimilla*, in «Archivio di storia della cultura», XXII (2009), pp. 215-224. Sulla kahleriana *Professione della scienza* si permetta inoltre il rimando al mio *Fondamento e stabilità fra catastrofi: su di uno scritto giovanile di Erich von Kahler*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVII (1998), pp. 44-52.

Gli argomenti svolti da Weber nella conferenza del 1917, poi combattuta da Kahler, sono ben noti. Per Weber, la scienza è ormai, e deve continuare ad essere, una professione specialistica e specializzata, non certo «un dono grazioso di visionari e profeti»⁶. Bisogna anzi guardarsi – così affermava Weber a fronte delle tendenze irrazionalistiche e vaticinanti penetrate anche nelle università tedesche, complice l'eccitazione degli anni della guerra – «dai falsi profeti in cattedra». Chi proprio non avesse potuto fare a meno di profezie e non fosse riuscito a sopportare il destino «di vivere in un'epoca senza Dio e senza profeti»⁷ (il weberiano «disincantamento del mondo») era invitato dal grande studioso ad allontanarsi dalle aule universitarie, e a gettarsi «nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte»⁸.

Dietro queste parole, pronunciate dinanzi a un pubblico di studenti universitari sostanzialmente ostili al secco messaggio weberiano, un pubblico che forse «stropicciava i piedi» in segno di protesta, come sarebbe avvenuto qualche anno più tardi a Thomas Mann in occasione della conferenza *Von deutscher Republik*, annunciante il passaggio dello scrittore sulle sponde repubblicane, c'era già, evidentemente, la «nuova scienza» con i suoi pericoli, ovvero quelle aggressive tendenze primo-novecentesche che, portate avanti anche da alcuni fra i più brillanti esponenti della cerchia di George, pretendevano di sostituire al tradizionale impianto scientifico basato sul rigore analitico e sull'esattezza filologica, ma ritenuto ormai obsoleto e non all'altezza dei tempi, un nuovo modello, intuitivo e “diretto”, fondato su di una superiore capacità di cogliere gli aspetti essenziali della realtà, le *forme*, da far emergere grazie allo *sguardo*, a eccezionali capacità sintetiche, insofferenti di ricerche strettamente specialistiche, ritenute sterili e ormai lontane dalla *vita*. Si trattava, insomma, della «rivoluzione nella scienza», per richiamare il titolo di un contributo di Ernst Troeltsch, che fu tra i primi a mettere sotto osservazione, con sensibilità destissima, la nuova tendenza culturale-anticulturale⁹. Come fece anche un altro grande rappresentante dello *Historismus*, Friedrich Meinecke, che fu altresì attento al fenomeno in questione¹⁰. Ma se in Troeltsch e in Meinecke la «nuova scienza» trovò osservatori

⁶ M. Weber, *La scienza come professione*, trad. it. di P. Rossi, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, con una introduzione di W. Schluchter, Einaudi, Torino, 2004, pp. 3-44.

⁷ Ivi, p. 40.

⁸ Ivi, p. 43.

⁹ E. Troeltsch, *Die Revolution in der Wissenschaft* (1921), in Id., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. von H. Baron, Mohr, Tübingen, 1925, pp. 653-677; trad. it. e cura di V. Pinto col titolo *La rivoluzione nella scienza*, Guida, Napoli, 2001.

¹⁰ Cfr. Fr. Meinecke, *Causalità e valori nella storia*, in Id., *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, a cura di G. Di Costanzo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, pp. 241-271. «Sintesi è la parola d'ordine [...]. Sentimenti soggettivistici e mistici si muovono e spingono, senza percorrere la faticosa e più lunga strada della ricerca dettagliata, all'immediata comunione con l'anima del passato. Si vuole, come volentieri ci si esprime, tirare fuori da esso soltanto l'“eterno” e l'“atemporale”, e si lasciano in penombra le premesse storiche proprie del suo tempo [...]. Questa tendenza verso gli alti e i massimi valori culturali si manifesta nella maniera più tipica nella scuola dei cosiddetti georgiani, dei seguaci di Stefan George, perché essa si pone esigenze rigorose, nelle sue prove migliori, immuni dagli errori di un modo di lavorare sciatto, e spesso caratterizzate da un'alta perfezione

non esclusivamente ostili, bensì anche disponibili, seppur tra molte cautele, a riconoscervi una qualche legittimità, se non altro a fronte dell'aridità dello specialismo, non fu questo il caso di Weber, il cui atteggiamento fu, invece, assolutamente intransigente. Lo testimonia il tono violentemente sarcastico di un brano che si trova in un altro celebre testo weberiano, le «Osservazioni preliminari» alla *Sociologia delle religioni*, dove si torna ad attaccare «veggenti e profeti», ovvero coloro che si affidano allo sguardo: «Chi vuole “vedere” vada al cinema [...]. E, potrei aggiungere, chi vuole una predica vada in convento»¹¹.

Le argomentazioni della *Scienza come professione* di Weber appaiono però al Kahler della *Professione della scienza* deboli e insoddisfacenti, non adatte alla gioventù tedesca, nel nome della quale egli ritiene di dover prendere la parola. Il giovane seguace di George, ancora lontano dalle rive della “nobiltà dello spirito”, le stigmatizza infatti come una «risposta fundamentalmente antiplatonica» (Platone è giocato da Kahler contro Kant, molto avversato), come «l'esplicita rinuncia della vecchia scienza alla guida spirituale dell'uomo». «Noi proveniamo da altrove», afferma Kahler, «e procedendo nei nostri grandi compiti ci sentiamo liberi e leggeri»¹². Bisogna dunque abbattere le «divisioni specialistiche» che aduggiano la «vecchia scienza».

Il concetto centrale con cui lavora Kahler in *Der Beruf der Wissenschaft* è quello di «formazione organica». Questo concetto ha relazioni evidenti sia con l'organologia sia con la morfologia (Oswald Spengler fu di entrambe un rappresentante di primo piano). Le «formazioni organiche» sono – così dice Kahler – «pietre miliari» che la vita erige nel suo procedere¹³. Esse partono dal mondo della natura (le specie vegetali e animali sarebbero formazioni organiche), per manifestarsi quindi nel mondo umano, in particolare nei «grandi uomini», che anch'essi andrebbero considerati, per l'appunto, come «formazioni organiche». L'attenzione per il tema del grande uomo nella cerchia di George è nota. Vanno qui ad esempio ricordate, anche per le suggestioni esercitate su Kahler, le cosiddette *Gestaltbiographien*, le «biografie della forma» (di Gundolf su Goethe¹⁴, di Bertram su Nietzsche¹⁵, di Kantorowicz sull'imperatore Federico II, *stupor mundi*¹⁶). Ma una «formazione organica» sarebbe anche l'umanità nel suo complesso (il «macroantropo storia universale» di cui ha parlato un grande storico come Friedrich Meinecke non è troppo lontano). In una sfera ancora più dilatata, come «formazioni organiche» andrebbero considerate pure le «sostanze cosmiche», che – Kahler afferma – sarebbero anch'esse «vita», «vita unica, singola e particolare»¹⁷.

formale, ma con una tendenza al raffinamento eccessivo e alla rarefazione dell'atmosfera spirituale, nella quale le grossolane causalità terrene si dissolvono» (p. 254).

¹¹ M. Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, 2 voll., Utet, Torino, 1976, p. 104.

¹² E. von Kahler, *La professione della scienza*, cit., pp. 86 e 93.

¹³ Ivi, p. 128.

¹⁴ Fr. Gundolf, *Goethe*, Bondi, Berlin, 1918.

¹⁵ E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin, 1918.

¹⁶ E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Bondi, Berlin, 1927.

¹⁷ E. von Kahler, *La professione della scienza*, cit., p. 166.

Kahler ritiene che le «formazioni organiche» – fenomeni irriducibili, *Urbhänomene* – non possano essere né spiegate né analizzate: esse, al contrario, vanno intuite, contemplate. Le formazioni organiche debbono essere *guardate*. Ritorna così la centralità dello «sguardo»¹⁸.

Le formazioni organiche si fondano sull'«idea», sull'«archetipo», sulla «forma». Proprio per questo esse introdurrebbero in mondi della forma, solidi e compatti, impermeabili ad alternative e scissioni. Nella dimensione delle formazioni organiche in quanto mondi di forma non si pone né il problema della scelta né quello dei valori, poiché tutto è già deciso nella sfera omogeneizzante, quieta e stabile dell'idea. E Kahler si scaglia infatti contro il weberiano politeismo dei valori.

Colpisce inoltre la forte politicità del *Beruf der Wissenschaft*, che, malgrado la sconfitta nella Prima guerra mondiale e il crollo del Kaiserreich, va chiaramente nel senso del germanocentrismo. «Oggi in Germania risiede lo sviluppo del mondo», scrive infatti Kahler¹⁹. La storia ha una struttura metafisica in cui ai grandi popoli competono specifici tempi e specifici luoghi (la loro *Weltstunde*, il loro *Weltplatz*²⁰), e non v'è dubbio che a essere scoccata sia ormai «l'ora dell'uomo Tedesco»²¹.

In sede di valutazione critica, bisogna guardarsi dall'appiattare questo scritto così caratteristicamente legato all'atmosfera della sua epoca – gli anni immediatamente successivi alla Prima guerra mondiale, come si è detto, con tutto ciò che vi ruota intorno – alla luce delle evoluzioni successive di Kahler, e dunque posizionarlo falsamente ed edulcorarlo in un'ottica retrospettiva, come s'è pur fatto nella letteratura specialistica.

Tale legame con la specifica atmosfera tedesca del primo dopoguerra emerge netto anche dal tipo di contatti che Kahler cercò dopo la pubblicazione della *Professione della scienza*. Col paleontologo Edgar Dacqué, cui il libro di Kahler, non proprio privo di oscurità, apparve tuttavia «di straordinaria chiarezza». Con l'etnologo Frobenius, all'epoca sodale di Spengler (poi vi fu la rottura), che, non poco esagerando, definì *Der Beruf der Wissenschaft* come il fondamento del suo pensiero. Col biologo Uexküll, che, impegnato nelle sue ricerche sull'ambiente degli animali (la loro *Umwelt*), gli scrisse che il mondo che circonda l'uomo non è un mondo unitario di fenomeni, bensì «il mondo delle idee platoniche»²².

¹⁸ D. Conte, «In dote per la vita ho ricevuto lo sguardo». Immagini e politica nella «neue Wissenschaft», in *Immagine e immaginazione*, a cura di L.V. Distaso, A. Donise, E. Massimilla, FedOAPress, Napoli, 2020, pp. 83-103.

¹⁹ E. von Kahler, *La professione della scienza*, cit., p. 98.

²⁰ Ivi, p. 38.

²¹ Ivi, p. 108. Kahler è anche l'autore di «scritti di guerra» che si muovono sulla linea del patriottismo tedesco e del germanocentrismo: cfr. Id., *Der vorige, der gegenwärtige und der zukünftige Feind*, Weiss, Heidelberg, 1914; Id., *Weltgesicht und Politik*, Weiss, Heidelberg, 1916.

²² Cfr. A. Kiel, *Erich Kahler, ein „uomo universale“ des zwanzigsten Jahrhunderts – seine Begegnungen mit bedeutenden Zeitgenossen. Vom Georgekreis, Max Weber bis Hermann Broch und Thomas Mann*, Lang, Bern e altri, 1989, p. 96. Kiel scrive che personaggi come Dacqué e Frobenius andrebbero considerati come precursori del nazionalsocialismo «malgrado le loro vaste conoscenze» (l'uso della

L'idea del «progresso infinito» – scrive Kahler nel suo libro antiweberiano, altamente apprezzato da Thomas Mann – non è altro che un «sogno febbrile», un «orribile incubo». Fortunatamente, però, è finalmente giunto il momento in cui, dopo le catastrofi, l'essere umano distingue di nuovo all'orizzonte «un grande porto»²³.

2. L'incontro di Mann con Kahler in casa di Preetorius sarà effettivamente foriero di una lunga e importante amicizia, destinata a durare fino alla morte di Mann. Tuttavia, per incontrare una nuova e significativa testimonianza del rapporto fra lo scrittore lubecchese e il *Privatgelehrter* originario di Praga bisogna attendere più di dieci anni e passare dalla fine degli anni Dieci all'inizio degli anni Trenta, per la precisione al marzo del 1931, che è il momento in cui Kahler scrive una lunghissima lettera a Mann (la prima del loro cospicuo epistolario) da Wolfratshausen, la località vicino Monaco dove egli si era spostato insieme con la moglie Josefine Sobotka, detta Fine, originariamente pensata da George come sposa di Gundolf, amico di Kahler. In questa lettera Kahler informa Mann dell'opera ambiziosa cui sta da lungo tempo lavorando, dedicata al «carattere tedesco nella storia d'Europa»:

Ormai da diversi anni, all'incirca cinque, mi dedico a un progetto il cui tema e il cui senso impongono – laddove li si vogliono svolgere esattamente – un nuovo metodo di lavoro e una nuova forma di opera [*Werkform*]. Pressato dalle difficoltà spirituali e politiche che vedevo intorno a me, io volevo fare il tentativo di giungere a una conoscenza basilare dell'essenza [*Wesen*] di ciò che è Tedesco, non già come “storia tedesca”, non già come “psicologia dell'uomo tedesco”, bensì come una illustrazione che condensasse attraverso immagini [*bildhaft*] ciò che può essere definito come specificamente Tedesco, la qualità: Tedesco. Come ho detto, io non volevo – perché questo lo si è già spesso fatto e mi appare del tutto inutile ai fini di una conoscenza che voglia essere anche pratica – io non volevo dunque né analizzare né psicologizzare accademicamente, magari accostando le une alle altre singole qualità o riunendo insieme un sistema di qualità isolate; al posto di ciò, io volevo invece mostrare allo sguardo spirituale [*dem geistigen Blick*] il nesso morfologico in modo così pregnante come lo sguardo fisico che penetra [*der eindringliche physische Blick*] è in grado di fare istantaneamente se applicato a una forma dotata di senso o al viso di un uomo. Con

preposizione non convince). Un'altra monografia su Kahler è G. Lauer, *Die verspätete Revolution. Erich von Kahler: Wissenschaftsgeschichte zwischen konservativer Revolution und Exil*, De Gruyter, Berlin-New York, 1995. – Sul tema del «vedere», applicato all'uomo e alle diverse specie animali (Spengler: «cosa vede la mosca coi suoi occhi di cristallo?»), il nome di Uexküll è di particolare rilievo. Cfr. J. von Uexküll, *Biologia teoretica* (1920), a cura e con introduzione di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata, 2015; Id., *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934), a cura di M. Mazzeo, con illustrazioni di G. Kriszat, Quodlibet, Macerata, 2010. L'influenza di Uexküll si avverte in A. Portmann, biologo con forti interessi filosofici, rifluiti nell'attività all'interno della cerchia Eranos di Olga Fröbe-Kapteyn (cfr. A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, 1965, trad. it. di B. Porena, Adelphi, Milano, 1989). Portmann è il biologo che Jaspers tiene presente nel suo libro sull'«età assiale»: cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia* (1949), trad. it. di A. Guadagnin, introduzione di R. Regni, Mimesis, Milano, 2014.

²³ E. von Kahler, *La professione della scienza*, cit., p. 125.

ciò io volevo applicare alla particolarità di un popolo, ad un determinato tipo spirituale di uomini quello stesso metodo che già alcuni amici hanno collegato a grandi persone in libri ormai famosi e a Lei ben noti, e che io stesso ho cercato di applicare ad una famiglia nel mio *Das Geschlecht Habsburg*²⁴.

Bisogna dunque fare sì storia, ma – aggiunge Kahler in un passaggio significativo – una storia «fisiognomica». La lettera è evidentemente molto importante. Il progetto è quello di affidare la *storia* allo *sguardo*, di *guardare la storia*, letteralmente di guardarla in faccia. Pur essendo passati non pochi anni dalla pubblicazione del *Beruf der Wissenschaft*, e pur avendo attraversato Kahler un processo di trasformazione politica analogo a quello di Mann (per sintetizzare: da «monarchici del cuore» a «repubblicani della ragione»), le coordinate metodologiche *neuwissenschaftlich*, di impianto georgiano, restano evidenti.

Kahler poteva a buon diritto riporre una ragionevole certezza nel fatto di trovare in Mann un interlocutore ben disposto verso le sue argomentazioni *neuwissenschaftlich*. Anche se quanto si sta per dire viene generalmente passato sotto silenzio dalla Thomas-Mann-Forschung, bisogna tuttavia affermare a chiare lettere che Mann fu molto sensibile al messaggio della «nuova scienza». La testimonianza più evidente di ciò sta in un luogo assai importante, ovvero nel primo dei suoi scritti freudiani, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929), apparso solo pochi mesi prima della lettera di Kahler da Wolfratshausen. La pagina seguente è a tal proposito decisiva:

La confusione e l'angustia della specializzazione priva di idee ed estranea ai più alti e fecondi problemi dell'umanità ha risvegliato un fecondo desiderio di sintesi [*Zusammenschau*] e di un più alto slancio speculativo. Il concettualismo, il criticismo, la severa secchezza dei metodi investigativi vengono sostituiti o compensati da una nuova immediatezza, da una ricerca intorno alla vita in cui sentimento, intuizione, legame dell'anima conquistano il loro diritto, e in cui l'elemento artistico si afferma come vero strumento di conoscenza, tanto che si può parlare di una genializzazione della scienza e di una nuova possibilità di ricollegare a essa il concetto di sapienza: fenomeno troppo umanamente consolante perché un certo sapore antirazionale in esso, un certo disprezzo dello spirito ci possano mai indurre ad applicargli l'ostile etichetta della reazione. Quando un libro come *Urwelt, Sage und Menschheit* di Dacqué viene oggi respinto dalla scienza ufficiale, "severa" e "corretta", per un senso di superiorità del tutto fuori luogo, al punto di rovinare la carriera accademica del suo autore, nessuno può dubitare da quale parte ci schieriamo: se dalla parte del libro, che è vera rivoluzione, o se dalla parte di quell'accademico "rifiuto", che in realtà non risolve proprio nulla²⁵.

²⁴ Lettera di Erich von Kahler a Thomas Mann del 13 marzo 1931, in Th. Mann - E. von Kahler, *Briefwechsel 1931-1955*, herausgegeben und kommentiert vom M. Assmann, Lichterhand Literaturverlag, Hamburg, 1993, pp. 3-4. Il libro di Kahler, già pronto nel 1933, non poté essere pubblicato nella Germania nazista e vide la luce solo qualche anno più tardi in Svizzera: cfr. E. von Kahler, *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*, Europa-Verlag, Zürich, 1937.

²⁵ Th. Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929) in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano, 1997, pp. 1349-1375, qui p. 1363.

Kahler poteva dunque legittimamente sperare di trovare in Mann un interlocutore sensibile alla propria impostazione di ricerca. Anche se bisogna ricordare che proprio a Mann non sfuggiva l'importanza del versante opposto a quello della genializzazione della scienza, ovvero quello "weberiano", come stanno a dimostrare sia la figura di Gustav von Aschenbach nella *Morte a Venezia*, «moralista del rendimento», sia il capitolo sullo «Spirito della borghesia» delle *Considerazioni di un impolitico*, che sono entrambi luoghi dove Mann, facendo anche esplicitamente il nome di Weber²⁶, sottolinea l'incidenza degli aspetti di regolarità e sistematicità nel lavoro artistico, nel lavoro dell'artista che lui era, l'artista *borghese*²⁷.

Tuttavia l'inclinazione *neuwissenschaftlich*, "georgiana", era pure evidente, e Kahler non sbagliava nel rivolgersi a Mann contando di trovare nello scrittore lubecchese un sodale. Non può, però, che definirsi come un po' ingenuo l'invito rivolto a Mann di recarsi per alcuni giorni nella villa di Wolfratshausen per ascoltare dalla sua viva voce la lettura delle parti ormai pronte della voluminosa opera sul carattere tedesco, in modo da poterle poi discutere insieme in una sorta di *privatissimum*. È davvero difficile immaginarsi un Thomas Mann che interrompe i ritmi del suo lavoro rigorosamente scansionato per andare ad ascoltare per giorni le declamazioni di un altro! Come prevedibile, Mann declinò infatti l'invito, ancorché in modo abile e cortese: troppo oberato dal lavoro e afflitto da una condizione di facile stancabilità, egli era purtroppo costretto a rinunciare «alla visita a Wolfratshausen e alla lettura comune della Sua opera in giorni che sarebbero potuti diventare una meravigliosa festa amichevole-spirituale»²⁸. Unica consolazione restava la certezza che, pur non potendo essere in questo caso un «buon ascoltatore», egli sicuramente sarebbe stato un «buon lettore» del libro di cui auspicava la rapida pubblicazione.

3. Il rapporto fra Erich von Kahler e Thomas Mann si stringe definitivamente a partire dal 1933. Elemento decisivo di ciò fu la comune, precoce emigrazione, che portò entrambi a vivere per diversi anni vicini: prima a Zurigo, poi a Princeton nel New Jersey²⁹. Entrambi emigrarono quindi prima in Svizzera, poi negli Stati Uniti.

²⁶ Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico* (1918), a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano, 1997, pp. 160 sgg.: Thomas Buddenbrook e Gustav von Aschenbach come *Leistungsethiker*; e Weber, Troeltsch e Sombart come «dotti psicologi del capitalismo», rispetto ai quali si rivendica la primogenitura nell'aver saputo cogliere il nesso fra capitalismo e etica protestante.

²⁷ Un tentativo di avvicinamento delle figure di Weber e Mann è quello di Harvey Goldman: *Max Weber and Thomas Mann. Calling and Shaping of the Self*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1988; trad. it. di U. Livini col titolo *Max Weber e Thomas Mann*, il Mulino, Bologna, 1992 (peccato però che nel titolo italiano sia andato perduto il riferimento al «calling» e allo «shaping of the self»). Un altro tentativo di avvicinamento o confronto fra Weber e un grande scrittore (stavolta Ernst Jünger) è quello di Helmut Kiesel, *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne. Max Weber und Ernst Jünger*, Manutius, Heidelberg, 1995.

²⁸ Lettera di Mann a Kahler del 18 marzo 1931 (*Briefwechsel*, pp. 6-8).

²⁹ La presenza di Mann e Kahler a Princeton è analizzata in due recentissime monografie di Stanley Corngold: *The Mind in Exile: Thomas Mann in Princeton*, Princeton University Press, Princeton,

La differenza sta nel fatto che Kahler rimase in America, sempre a Princeton, sino alla fine (1970), mentre Mann, dopo essersi spostato in California, a Pacific Palisades (1941), dove si fece costruire una bella villa, decise a un certo punto (1952) di tornare in Europa, anche se non più in Germania, bensì, di nuovo, in Svizzera.

La comune permanenza a Zurigo e a Princeton fu il presupposto di una fitta frequentazione. Col tempo, Kahler divenne uno degli amici più stretti e fidati di Mann, anche se i due non giunsero mai a darsi del tu (il massimo fu chiamarsi per nome in alcune delle lettere dell'ultimo periodo). Kahler ebbe un buon rapporto anche con la famiglia di Thomas Mann, in particolare con il figlio terzogenito, Golo Mann, lo storico. I diari di Mann sono pieni di occorrenze riferite a Kahler. «A cena Kahler»: quest'espressione ricorre decine di volte nei *Tagebücher* degli anni fra Zurigo e Princeton. Assai spesso le serate si concludevano con una liturgia quasi obbligatoria: un paio d'ore dedicate alla lettura. Mann leggeva, a Kahler e ai componenti della famiglia di volta in volta presenti, brani dalle opere che andava componendo, seguiva poi la discussione. Capitava però che anche Kahler leggesse dai suoi scritti, come vedremo fra un momento. A Natale, Kahler era spesso ospite dai Mann. La sera della Vigilia si presentava allora carico di doni, per Thomas, per Katia, per i figlioli che stavano volentieri in sua compagnia.

Nei diari di Mann si trovano interessanti osservazioni sulle opere di Kahler. È così, ad esempio, nel corso del 1935, allorché Mann può leggere in anteprima il significativo libro di Kahler sugli Ebrei, *Israel unter den Völkern*:

Dopo pranzo proseguito con la lettura delle bozze del libro di Kahler. Il capitolo su germanesimo e giudaismo è eccellente. La miscela spirituale di ebraismo e germanesimo georgiano è molto felice ed è forse l'unica a mettere oggi in condizione di dire ciò che è giusto. Ma il germanesimo, che è generalmente insopportabile quando parla di se stesso, viene qui però trattato con troppo nobile riguardo, perlomeno per ciò che riguarda il suo comportamento attuale³⁰.

Oppure, qualche mese più tardi, sempre rispetto a *Israel unter den Völkern*:

A cena con Katia e Golo a Zurigo dai Kahler. Seduti su di un comodo balcone con bella vista su bosco e città, alla fine con vino e sigari. Serata tiepida. Conversazione piacevole. Sul libro di Kahler su Israele, che volentieri vedrei pubblicato. Kahler ha parlato bene sull'impossibilità del sistema partitico e sull'occasione sprecata di fare dal sistema dei Consigli uno Stato moderno di democrazia autoritaria. Sulla possibilità di un nuovo umanesimo, nucleo anche delle discussioni degli scrittori a Parigi³¹.

2022; Id., *Weimar in Princeton. Thomas Mann and the Kahler Circle*, Bloomsbury Publishing Plc, London, 2022.

³⁰ Th. Mann, *Tagebücher 1935-1936*, pp. 58-59 (annotazione del 17 marzo 1935). Il libro di Kahler è *Israel unter den Völkern*, Humanitas Verlag, Zürich, 1936, su cui va visto E. Massimilla, *La critica della nozione di razza nell'«Israel unter den Völkern» di Erich von Kahler*, in P. Amodio, R. De Maio e G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli, 1999, pp. 471-487. Cfr. anche H. R. Vaget, *Deutschtum und Judentum. Zu Erich Kahlers Bedeutung für Thomas Mann*, cit.

³¹ Th. Mann, *Tagebücher 1935-1936*, p. 151 (annotazione del 28 luglio 1935).

O, ancora, in un'annotazione novembrina: «Pioggia leggera. A piedi da Zollikon fino a casa. È arrivato il libro di Kahler su Israele – un lavoro eccellente»³².

Nei due anni successivi, 1936 e 1937, al centro degli incontri e delle discussioni fu *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*, ormai, dopo molti patimenti, finalmente vicino alla pubblicazione. Diverse serate sono dedicate a letture tenute da Kahler, come nel corso di un periodo di vacanza trascorso insieme ad Arosa nei Grigioni, una località prediletta da Mann, nel gennaio del 1936. Si potrebbe dire che il fallito *privatissimum* di Wolfratshausen sia stato così in certo modo recuperato. «A sera Kahler ha letto dalla sua opera gigantesca sull'essenza tedesca»³³. Come già nel caso di *Israel unter den Völkern*, anche rispetto a *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas* i giudizi di Mann sono estremamente positivi:

A cena Kahler, la Giehse e Fiedler. Dopo, in camera mia, Kahler ha letto per circa due ore la grande introduzione alla sua opera "Il carattere tedesco nel mondo". Il libro è senza dubbio un avvenimento spirituale. Miscela particolarissima di mistica della Germania e critica annientante. Molto tardi³⁴.

Seguono diverse altre serate dedicate a letture dall'opera. Finalmente, nell'ottobre del 1937, si può festeggiarne l'uscita: «A cena Kahler, che ha portato il suo grosso libro sulla Germania. Banchetto con fagiani, crema e champagne. Caffè nell'atrio. Discorso su Freud e Jung»³⁵.

I diari registrano altre discussioni e notizie intorno a scritti di Kahler; così, ad esempio, alla vigilia della pubblicazione di una delle sue opere maggiori, *Man the Measure*: «A cena con Klaus e Kahler nel ristorante austriaco. Più tardi, da noi, lettura di Kahler dalla sua storia dello spirito dell'umanità. – Sulla mia posizione nella storia del romanzo»³⁶. Nel giugno del 1953 si prende invece nota dell'arrivo di *Die Verantwortung des Geistes*, una raccolta di saggi kahleriani fra cui ne spicca uno sul *Doctor Faustus* su cui dovremo attentamente ritornare.

Con interesse si leggono poi le annotazioni che riguardano altri grandi amici di Kahler che, anche attraverso Kahler, si trovarono a frequentare la casa di Mann. Si tratta di Albert Einstein e di Hermann Broch. «A cena Einstein con sua sorella e Kahler». Oppure, con riguardo a Broch:

A cena Broch e Kahler. Lettura di Broch dal suo romanzo su Virgilio. Plasticità interna. Retrocreazione fino al Logos. Strana musica. Poi discussione sugli attacchi di paura

³² Ivi, p. 213 (annotazione del 28 settembre 1935).

³³ Ivi, p. 245 (annotazione del 21 gennaio 1936).

³⁴ Ivi, p. 377 (annotazione del 3 ottobre 1936).

³⁵ Th. Mann, *Tagebücher 1937-1939*, p. 115 (annotazione del 12 ottobre 1937).

³⁶ Th. Mann, *Tagebücher 1940-1943*, p. 502 (annotazione del 25 novembre 1942). Cfr. E. von Kahler, *Man the Measure. A New Approach to History*, Pantheon, New York, 1943. Altre opere pubblicate da Kahler nel corso del suo lungo periodo americano sono: *Out of the Labyrinth. Essays in Clarification*, George Braziller, New York, 1947; *The Tower and the Abyss or The Transformation of Man*, Jonathan Cape, London, 1958 (ne esiste una traduzione italiana: *La torre e l'abisso*, Bompiani, Milano, 1963); *The Meaning of History*, George Braziller, New York, 1964.

dinanzi all'universalizzazione del male, senza vie di scampo e rifugio per lo spirito. La vera situazione ancora non capita. Nessuno immagina che cosa Hitler farebbe con le vecchie nazioni d'Occidente se ...³⁷.

Ancora su Broch: «A cena Kahler e Broch. Molto su Inghilterra, America, i motivi per il successo del mondo fascista, – la necessità di una fondazione trascendentale dell'umanità (Broch)»³⁸.

Viaggiando attraverso i diari manniani – un viaggio non facile, dove forte è il pericolo di smarrirsi, di perdere la strada – si incontrano altri luoghi di notevole interesse, rintracciabili e rintracciati grazie alla bussola kahleriana, per dir così. È il caso dell'annotazione del 1° gennaio 1942 da Pacific Palisades, che, oltre a fornire un'autointerpretazione della tetralogia biblica, *Giuseppe e i suoi fratelli*, mette a fuoco uno dei problemi principali di Thomas Mann, la *grandezza*:

Ho scritto a Kahler su *Giuseppe*: «infine è una sorta di poesia del mondo [*Weltgedicht*], quella che ho fra le mani, seppur umoristica e bizzarra. Io non mi sono mai ritenuto un grande, ma amo giocare con la grandezza e vivere con essa su di un piano in certo qual modo confidenziale»³⁹.

Talvolta le annotazioni si riferiscono a colloqui che devono essere stati particolarmente animati, rapidamente trascorrenti da interpretazioni politiche non sempre concordi ai giudizi su importanti scrittori contemporanei, amici dell'uno o dell'altro. L'interprete è allora più che mai incuriosito, e talvolta gli può accadere di rimpiangere di non aver potuto seguire da vicino, magari appartato in un cantuccio, le discussioni fra i due interlocutori, in modo da poter pronunciare, in futuro, il fatidico «c'ero anch'io»:

Più tardi E. Kahler. Colloquio con lui. Nel vicino ristorante-cantina, pranzo con Gumpert e Moni. Kahler per i Tedeschi. Sul suo lavoro accademico. Sul «romanzo di viaggio» di Werfel, molto negativo. Il *Gioco delle perle di vetro* di Hesse liquidato come molto noioso. Riservatezza. Su Schiller, pro e ancor più contro. Questo da noi nel salone. Commiato per lungo tempo⁴⁰.

Altre volte gli appunti delineano scenari che, malgrado le apparenze, sono estremamente complessi, rapporti segreti fra le opere dell'uno e dell'altro. È il caso dell'annotazione seguente, riferita a un incontro a New York del novembre del 1943. Thomas Mann ha appena cominciato a lavorare al *Doctor Faustus* ed è interessante osservare come egli lo metta implicitamente in rapporto con la grande opera di Kahler sull'essenza tedesca, *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*, che può essere considerata come una delle fonti principali del romanzo imperituro:

³⁷ Ivi, p. 80 (annotazione del 22 maggio 1940).

³⁸ Ivi, p. 187 (annotazione del 30 novembre 1940).

³⁹ Ivi, p. 373 (annotazione del 1° gennaio 1942). Sul problema della «grandezza» in Mann cfr. D. Conte, *Grandezza e tenebre. Thomas Mann interprete di Goethe*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019, pp. 343-363.

⁴⁰ Th. Mann, *Tagebücher 1946-1948*, p. 155 (annotazione del 9 novembre 1947).

Colazione di sotto con Kahler. Al pomeriggio riposato. Letto nel "Dr. Faustus" di Marlowe. – A cena di nuovo con Kahler. Katia con Moni al concerto di Bruno Walter. – Lettura degli inizi del romanzo e delle pagine sull'opera 111 per Kahler, che si è mostrato molto impressionato. Proseguito col capitolo delle conferenze che preoccupa per gli aspetti impropri e dubbiosi. – Sull'opera di Kahler sul carattere tedesco e sulla sua desiderabile, ma probabilmente impossibile, prosecuzione⁴¹.

4. Dopo i diari, le lettere. L'epistolario fra Thomas Mann e Erich von Kahler è una fonte importante. Esso consente di ricostruire, per entrambi i personaggi al centro della nostra attenzione, aspetti significativi della loro biografia, sia sul piano strettamente personale sia sul piano intellettuale. Ma non solo, perché attraverso le lettere emerge tutto un vasto panorama etico-politico, che riguarda il rapporto di Mann e Kahler con la Germania, il nazismo, l'emigrazione, l'America coi suoi diversi volti, quello di Roosevelt e quello di McCarthy, il dopoguerra, la guerra fredda, l'incubo atomico, il rischio dell'annientamento e dunque del fallimento dell'«esperimento uomo» sul pianeta Terra, come diceva talvolta Mann.

Per Mann, la cui vita ha un alto valore simbolico, va inoltre detto che l'epistolario con Kahler è una fonte decisiva per mettere a fuoco gli anni americani del grande scrittore tedesco. «Thomas Mann l'americano», dunque, per riprendere il titolo di un libro importante dedicato per l'appunto a ricostruire il lungo periodo (quattordici anni) trascorso da Mann negli Stati Uniti⁴². Esso va più o meno collocato sullo stesso piano dell'epistolario di Mann con la sua protettrice americana, Agnes Meyer, enormemente più esteso, però, sotto l'aspetto quantitativo⁴³. Senza trascurare tuttavia una differenza di fondo, e cioè che, mentre nel caso di Kahler si tratta di lettere scambiate con un amico fidato, nel caso di Agnes Meyer si tratta della corrispondenza con una donna ricca e influente, la moglie di Eugene Meyer, il miliardario proprietario del «Washington Post», una donna che giocò un ruolo fondamentale nel facilitare e promuovere l'esistenza di Thomas Mann negli Stati Uniti. Ma non basta, perché Agnes Meyer fu anche infatuata di Thomas Mann, che non ne ricambiò l'infatuazione o, se lo fece, lo fece solo in parte, attraverso un comportamento non sempre limpido.

In linea preliminare va ancora osservata una circostanza di primo acchito sorprendente: Mann scriveva a Kahler più di quanto Kahler scrivesse a Mann. Sulle 83 lettere dell'epistolario egregiamente curato da Michael Assmann, molte delle quali assai lunghe, la grande maggioranza sono infatti di Mann. È vero, alcune lettere di Kahler sono andate perdute, come risulta dalla documentazione. Ma resta la sensazione di uno sbilanciamento. Questo può, per l'appunto, sorprendere, anche considerato il carico schiacciante della corrispondenza che Mann, celebrità mondiale, era costretto

⁴¹ Th. Mann, *Tagebücher 1940-1943*, p. 646 (annotazione del 4 novembre 1943).

⁴² H. R. Vaget, *Thomas Mann, der Amerikaner. Leben und Werk im amerikanischen Exil 1938-1942*, Fischer, Frankfurt am Main, 2011.

⁴³ Th. Mann – A.E. Meyer, *Briefwechsel 1937-1955*, hrsg. von H.R. Vaget, Fischer, Frankfurt am Main, 1992.

quotidianamente e faticosamente a evadere. Tale circostanza rappresenta un'ulteriore testimonianza di quanto Mann tenesse al rapporto con Kahler, spesso da lui amichevolmente rimproverato di scrivergli troppo poco e a distanza di troppo tempo⁴⁴.

Non è questo il luogo per un'analisi dettagliata dell'epistolario Mann-Kahler. Se ne possono però richiamare i nodi principali, che si intrecciano spesso con quanto riportato nei *Tagebücher* manniani, fatte salve le differenze che riguardano la diversità nel tipo di fonti: appunti diaristici e lettere vanno sottoposti a differenti griglie ermeneutiche.

Mann e Kahler condivisero – lo si è già detto – il medesimo destino di emigranti in America. Ma l'America non li accolse nello stesso modo. La lettura dell'epistolario lo testimonia in modo chiaro. La vita di Kahler in America non fu facile. Abituato ai ritmi comodi dell'esistenza di un *Privatgelehrter* economicamente agiato, egli, una volta giunto negli Stati Uniti, dovette faticosamente riorganizzarsi. Le fonti di sussistenza gli vennero sostanzialmente da incarichi di insegnamento, mai definitivi, faticosamente ottenuti in varie università americane e da borse di studio elargite da fondazioni private. Presupposto di ciò era una buona conoscenza dell'inglese, che Kahler, a differenza di molti altri emigranti tedeschi illustri, riuscì a raggiungere, anche se a prezzo di non pochi sforzi e sacrifici. L'epistolario ci mostra qui l'ammirazione senza riserve per questi risultati da parte di Mann, che, al contrario di Kahler, ebbe sempre timore di parlare in inglese in occasioni ufficiali, dove spesso veniva aiutato dalla figlia Erika.

L'ingresso di Mann negli Stati Uniti fu invece trionfale. Esso era stato del resto preparato da alcuni importanti passi precedenti all'emigrazione vera e propria, passi di cui rende conto anche l'epistolario con Kahler. È il caso di quanto avvenuto in occasione del viaggio in America del 1935, di cui Mann informa Kahler in una lettera inviata sulla via del ritorno, ancora a bordo del piroscafo *Berengaria*:

Abbiamo diverse avventure dietro di noi. Ad Harvard, la cerimonia del conferimento del dottorato *honoris causa* a Einstein e a me si è trasformata, grazie alla potente acclamazione dei 5000 presenti, in un'impressionante manifestazione, e a Washington, nella Casa Bianca, abbiamo partecipato a un'assai interessante colazione col Presidente Roosevelt, grazie a cui la mia predilezione per lui si è molto rafforzata⁴⁵.

⁴⁴ Così, ad esempio, nella lettera di Mann a Kahler del 25 maggio 1941 (*Briefwechsel*, pp. 39-42).

⁴⁵ Thomas Mann a Kahler, lettera dell'11 luglio 1935 (*Briefwechsel*, p. 12). Sul medesimo contesto informa, più diffusamente, la successiva lettera del 25 luglio allo scrittore alsaziano René Schikele; il tono – lo si noterà – è un po' supponente: «L'America, dove mi recai contro voglia, non mancò d'impressionarmi: il conferimento del dottorato *honoris causa* ad Einstein e a me da parte della Harvard University diede pretesto, al pubblico numerosissimo, per lunghe ovazioni dimostrative, che certo sono state udite anche molto lontano. Non foss'altro che per questo è stato un bene ch'io non abbia mandato all'aria, con un mio rifiuto, i ben calcolati piani dell'Università. Tra l'altro ho sentito dire che *the President* non fu estraneo alla scelta. Egli, infatti, c'invitò molto cortesemente presso di sé, e a Washington, alla Casa Bianca, si ebbe un interessante *dinner* privato (assai scadente, tra parentesi, come *dinner*) con lui e con Mrs. Roosevelt. Lui mi ha fatto molta impressione. Da 10 anni del tutto paralizzato e, malgrado ciò, tanta energia e audacia sperimentale, per non dire rivoluzionaria. Egli ha molti nemici tra i ricchi, che affronta senza riguardi, e tra i custodi della *con-*

È solo un esempio, cui se ne possono aggiungere altri, a testimoniare da un lato la sagacia di Mann nel preparare e poi nel consolidare i presupposti favorevoli alla sua esistenza americana, dall'altro l'interesse non solo culturale, bensì anche politico dell'America ad accogliere un personaggio che era nello stesso tempo uno dei più noti scrittori contemporanei e uno dei più tenaci ed esposti nemici di Hitler. Basti considerare il fatto che, subito prima dell'ingresso definitivo negli Stati Uniti, Mann abbia attraversato per alcuni mesi il vasto paese con un *tour* di conferenze nel corso del quale lesse ripetutamente, dinanzi a platee anche di migliaia di uditori (7000 nello Shrine Auditorium di Los Angeles, 3500 nella Music Hall di Cleveland) la conferenza *The Coming Victory of Democracy*. O ricordare come, prima del suo trasferimento a Pacific Palisades, in California, egli abbia ottenuto la laurea *honoris causa* dell'Università californiana di Berkeley. O, ancora, rammentare le conferenze nella Library of Congress di Washington, dinanzi a settori consistenti dell'*establishment* statunitense.

Nelle lettere Kahler e Mann, legati da un'amicizia sincera, si informano reciprocamente sulle loro condizioni di vita. Si tratta di condizioni *materiali* e *spirituali*. Fra le condizioni materiali, oltre a quelle legate alle attività professionali in senso stretto, v'è, assai urgente, il problema dell'abitare, importante per entrambi. Non si tratta di appartamenti, ma di villini e ville, anche per Kahler. Chi, come noi, prova gusto anche agli aspetti della vita quotidiana degli autori studiati, legge con interesse, ad esempio, delle reciproche residenze a Princeton, una acquisita da Kahler grazie al generoso sostegno economico di Einstein. Prima di ciò, ovvero prima che Kahler avesse deciso di abbandonare Zurigo, Mann aveva fortemente insistito affinché l'amico rompesse gli indugi e lo raggiungesse proprio a Princeton:

Ho letto alcune Sue righe, una lettera a Lion, che me l'ha girata. La cosa più felice che ne ho desunta è la Sua sempre più ferma decisione di venire in America. Lo faccia! Che vuole ancora fare, laggiù? E come sarebbe bello abitare qui vicini. La nostra casa, proprietà di un inglese, è molto confortevole e rappresenta un progresso rispetto a tutte le precedenti. Ci tengo a cader sempre all'insù. Le persone sono profondamente benevole, di una fiducia incrollabile: credo che Lei respirerebbe di sollievo, in mezzo a loro, ne sarebbe commosso e felice. Il paesaggio ha l'aspetto di un parco, adattissimo alle passeggiate, con alberi di sorprendente bellezza, che adesso, nell'*Indian summer*, splendono dei più superbi colori. È vero che la notte si sentono già fruscii le foglie come pioggia, ma pare che questo sereno autunno si prolunghi spesso fin verso Natale, e l'inverno è breve⁴⁶.

stitution per i suoi tratti dittatoriali. Ma si può obiettare qualcosa, oggigiorno, contro una dittatura *illuminata*? È vero che lo sentii parlare del Congresso in termini piuttosto sprezzanti, che si beffò dei continui rovesciamenti di governo in Francia ed esaltò, al contrario, la sua posizione personale: "I am prime-minister and president at the same time, and before four years they can't get me out". E giù una larga risata americana. Si tratta, però, di un tipo molto raffinato». Cfr. Th. Mann, *Lettere*, a cura di I.A. Chiusano, Mondadori, Milano, 1997, pp. 288-289. Si veda anche Th. Mann, *Franklin Roosevelt*, in Id., *Scritti storici e politici*, Mondadori, Milano, 1957, pp. 385-390, dove Roosevelt viene paragonato a Giulio Cesare e Mann si definisce «cives romanus».

⁴⁶ Lettera di Mann a Kahler del 19 ottobre 1938 (*Briefwechsel*, pp. 18-19). Alcune delle lettere di Mann a Kahler si leggono in italiano nell'epistolario manniano curato da Italo Alighiero Cusano e

Nella stessa lettera vi sono anche interessanti osservazioni psicologiche sullo stato d'animo di Mann, abbattuto e depresso dagli avvenimenti politici europei, tra cui *l'appeasement* di Monaco, ma anche caparbiamente deciso a mantenere la barra dritta, a non perdere il suo equilibrio e l'implacabile volontà di tutelare e proteggere la propria esistenza anche attraverso il mantenimento delle sue strutture esteriori. Può servire anche ripristinare il vecchio ordine della propria scrivania:

Per diversi giorni soffersi io pure di vera melancolia, ed è in tali circostanze che mi sono dovuto installare qui. Ora ho superato il peggio, ho accettato i fatti come sono, scorgendone il senso e la logica con sprezzante chiarezza, e ora che in questa *library* la mia scrivania è ripristinata, pezzo per pezzo, quasi per magia, proprio come a Küsnacht e già prima nell'Herzogpark, io sono deciso a continuare la mia vita e la mia attività con la massima perseveranza, tale e quale come sempre, inalterata da avvenimenti che possono sì danneggiarmi, ma non sviarmi né umiliarmi⁴⁷.

Semper idem, come Adrian Leverkühn. In questa perseveranza v'è l'ancora del lavoro, decisiva per entrambi. I due amici si tengono informati sui reciproci progetti, sul loro avanzamento, sostenendosi a vicenda. Kahler, in particolare, è talmente interessato al *Doctor Faustus* – sul quale, come vedremo più avanti, scriverà un contributo essenziale – da convincere la traduttrice “storica” delle opere di Thomas Mann in inglese, Helen Lowe-Porter, a dargli in lettura le parti del dattiloscritto tedesco da lei appena tradotte in inglese, in modo da poter leggere il romanzo in anteprima, passo dopo passo nella sua gestazione. Di ciò fu rimproverato da Mann:

Ma come Le viene in mente di leggere il manoscritto! Devo dire che la notizia mi ha davvero spaventato. Il libro è un segreto, ed attualmente un esperimento del tutto privato, di cui non mi immagino ancora la pubblicazione. La Lowe non la considero come una lettrice; è uno strumento silenzioso, non dice una parola. E adesso Lei si mette a leggere... Per favore, quantomeno *non passi assolutamente ad altri* quello che ha sotto mano⁴⁸.

Segreto ma poi non tanto segreto, perché già qualche mese prima, nell'ottobre del 1944, Mann aveva scritto a Kahler sul nuovo romanzo, sottolineandone l'elemento faustiano e indicando già il titolo definitivo, così stuzzicando la curiosità dell'amico:

“La prosecuzione del Faust”! Come suona strano! Come se Zelter o Humboldt scrivessero a Weimar. Ho veramente riso dentro di me. Ma ha il suo aspetto mitico-attraente essere interrogati così, e ogni più alta espressione di germanesimo ha in sé qualcosa di Faust: la *Montagna incantata* e il *Giuseppe* ne avevano anch'essi una buona parte, benché in modo meno esplicito. Stavolta salta fuori il nome stesso, anche se si cerca di mascherare un po' la cosa con la desinenza alla latina: “Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico”. Questo è il titolo, per come adesso è fissato, e penso che non se ne possa dedurre una megalomania paralitica. La parola

citato nella nota precedente. È il caso di questa lettera, che sta alle pp. 348-350. Per motivi diversi, le traduzioni manniane qui utilizzate sono talvolta da me modificate.

⁴⁷ *Briefwechsel*, pp. 17-18; *Lettere*, p. 349.

⁴⁸ Lettera di Mann a Kahler del 1° maggio 1945 (*Briefwechsel*, p. 80).

“tedesco” si è insinuata – che lo si voglia o meno – come simbolo di tutta la tristezza e la solitudine di cui tratta il libro e che lo rendono simbolico⁴⁹.

Non si trattava però soltanto di tristezza e solitudine, ma anche di odio e di disprezzo. È assai significativo, infatti, che dopo aver messo Kahler sulle piste del *Doctor Faustus*, Mann se ne esca in una violenta invettiva contro la Germania, i tedeschi, tutto quanto il *Deutschtum*:

Si, sì, molto strano. Tanto più strano in quanto il mio *dégoût* per tutto ciò che è tedesco cresce proprio adesso all’infinito. Una razza impossibile, una razza senza speranze, davvero una razza *maudite*. I tedeschi non hanno imparato niente, non capiscono niente, non si pentono di niente, non hanno la minima consapevolezza che, dopo tutto quello che sono stati capaci di fare, non si addice loro l’eroismo, e che il sacro suolo tedesco non è più sacro da un pezzo, ma insozzato interamente dall’ingiustizia e dalla più turpe infamia. Stupidi e privi di senso critico continueranno ancora per mesi a difenderlo fianco a fianco con Hitler e Himmler col “fanatismo” che è stato loro insegnato. È una pena e una disperazione⁵⁰.

Da questo brano si capisce molto bene la dura disposizione che, negli anni dell’emigrazione, Thomas Mann ebbe non solo verso il nazismo, ma anche verso la Germania preda del nazismo, che era poi tutta la Germania o quasi. Era una dura disposizione che, perlomeno a partire dal 1936, ovvero dal momento in cui Mann entrò in aperta rotta di collisione col regime hitleriano (privazione della cittadinanza tedesca, lettera al decano della facoltà umanistica dell’Università di Bonn), egli trasferì anche su quei settori dell’emigrazione tedesca che auspicavano un trattamento non esclusivamente punitivo, non troppo rigido, “umano” nei confronti della Germania liberata dal nazismo.

Qui si può osservare anche qualche differenza con Kahler, che, a parere di Mann, rischiava di essere talvolta troppo indulgente nei suoi giudizi sulla Germania. Qualcosa di ciò si sarà già notato in alcune delle citazioni prodotte nelle pagine precedenti. La testimonianza più evidente di questo problema, talvolta avvertito da Mann come un contrasto, è affidata a una rapida ma violenta annotazione diaristica presa il 6 giugno del 1940, il giorno del sessantacinquesimo compleanno del grande scrittore, ancora a Princeton. Mann registra dapprima i progressi dell’avanzata tedesca in Francia, con la prospettiva dell’ingresso delle truppe della Wehrmacht a Parigi nel giro di due settimane. Quindi segna i nomi dei presenti alla cena di com-

⁴⁹ Lettera di Mann a Kahler del 20 ottobre 1944 (*Briefwechsel*, pp. 70-72; *Lettere*, pp. 555-557).

⁵⁰ Ivi (*Briefwechsel*, pp. 71-72; *Lettere*, p. 556). Nella traduzione italiana, al posto della frase più dura di questo già durissimo attacco contro i tedeschi – «una razza impossibile, una razza senza speranze, davvero una razza *maudite*» – ci sono dei puntini sospensivi. Si potrebbe pensare a una censura del curatore italiano. Non è così, perché la traduzione italiana è condotta sull’edizione delle lettere curata da Erika Mann, dove si trovano la medesima elisione e gli stessi puntini sospensivi (cfr. Th. Mann, *Briefe*, hrsg. von E. Mann, 3 voll., Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1979, qui vol. II, p. 397). La censura, se di censura si vuole parlare, è dunque di Erika, non di altri. Nell’epistolario curato da Assmann si ripristina invece interamente il testo della lettera di Mann a Kahler, col passo “incriminato”.

pleanno, tra cui Kahler. E poi, a commento dei discorsi tenuti a cena, scrive: «Kahler con troppa ammirazione su Hitler. Furioso»⁵¹.

Il problema si ripresenta alcuni anni più tardi in due importanti lettere dell'aprile-maggio 1945, dunque non più al tempo dei trionfi più clamorosi della Germania nazista ma nel momento del crollo del Terzo Reich. La Germania sta dinanzi a noi ormai «libera», scrive Kahler a Mann il 20 aprile del 1945 (Hitler però è ancora in vita e si suiciderà solo dieci giorni dopo, il 30 aprile). È giunto quindi il momento dei consuntivi e dei piani per il futuro:

Sempre di nuovo devo chiedermi: cosa sono i nazisti? Un sintomo, strumenti spregevoli di un giudizio, di un giudizio su di sé, inconsapevole, non consapevole di sé; e si tratta di un giudizio, su questo devo insistere, non solo sui tedeschi, ma sulla nostra intera epoca [...]. Improvvisamente ci si trova in quel punto dove già da tempo si pensava che ci saremmo trovati, e si apre un paesaggio del tutto nuovo, un paesaggio terribile, terribilmente esteso. Cosa ciò significhi per tutta quanta la nostra condizione umana, elaborare questo, metabolizzare questo, ecco ciò che sarà il compito sconvolgente, quasi non esaudibile, per gli anni che ci restano da vivere⁵².

La risposta di Mann è datata 1° maggio 1945, il giorno dopo la morte di Hitler. Mann condivide l'ampliamento di prospettiva suggerito da Kahler, tiene però a rimarcare la colpa dei tedeschi:

Quello che Lei dice su quanto sta succedendo, ciò che da lungo tempo si sapeva che sarebbe avvenuto, ma che poi è avvenuto troppo tardi ed è tuttavia sconvolgente come realtà, l'abbiamo letto con unanime adesione, da soli e insieme. Lei ha completamente ragione a ritenere che la parte tedesca non deve essere isolata dalla colpa di stupidità generale, che pare voler continuare ininterrottamente a confermarsi. Ma il profondo conoscitore del carattere tedesco nella storia sarà l'ultimo a negare che i tedeschi – su di ciò devo continuare a insistere – abbiano giocato in questo pezzo un ruolo particolare, terribilmente reale⁵³.

Quanto si legge immediatamente dopo, nella lettera in questione, è anch'esso di estremo interesse. Mann passa infatti a informare Kahler sulla preparazione della conferenza che diventerà una delle sue più celebri e impegnative, quella su *La Germania e i tedeschi*, che egli terrà, di lì a pochissimo, il 29 maggio, nella Library of Congress di Washington. Con la guerra appena conclusa, crollato il regime hitleriano, si trattava di prendere la parola – lui, Mann, il più famoso fra gli esuli tedeschi – dinanzi a un selezionato pubblico americano, espressione della nazione che si accingeva, tra molte speranze e già non pochi timori, a prendere nelle sue mani le redini della politica mondiale. Mann ne scrive a Kahler nei termini seguenti:

Quanto poco di ciò potrò prossimamente dire nella conferenza, che Lei forse verrà a sentire! Mi sono sforzato di trovare la via di mezzo fra apologia e offese e voglio

⁵¹ Th. Mann, *Tagebücher 1940-1943*, p. 92 (annotazione del 6 giugno 1940).

⁵² Lettera di Kahler a Mann del 20 aprile 1945 (*Briefwechsel*, p. 78).

⁵³ Lettera di Mann a Kahler del 1° maggio 1945 (*Briefwechsel*, p. 79).

dichiarare apertamente che “anch’io ho tutto in me stesso”. Non ci si deve presentare come la Germania “buona” in contrapposizione a quella “cattiva”, con la quale non si avrebbe nulla a che fare. La Germania “cattiva” è quella “buona” in cui il suo bene si è trasformato in male⁵⁴.

«Fratello Hitler», si potrebbe dire. O anche la «secolarizzazione del diavolo», come si vedrà fra un momento, dove il diavolo non sarà solo secolarizzato ma anche privato del suo statuto di autonomia, in qualche modo affrancato da ciò, per essere sottoposto a un processo di mescolamento e miscelamento con gli aspetti creativi e divini presenti nell’uomo: Adrian Leverkühn.

Non bisogna però pensare che la sconfitta della Germania, il crollo del regime nazista e la fine della guerra abbiano portato nelle vite di Mann e di Kahler la felicità. Al contrario, già solo l’attenuarsi della tensione interiore degli anni della guerra conduce nel loro caso a un processo quasi fisiologico di svuotamento, di indebolimento delle energie vitali. Passano inoltre gli anni e non si diventa più giovani. In Mann questo processo è acuito dalla dolorosa consapevolezza che, dopo il *Faustus*, già peraltro opera di un settantenne, sarà difficile, forse impossibile ritornare a quelle vette creative e impegnarsi in una nuova opera altrettanto significativa.

A rendere il panorama più cupo è poi la politica. Entrambi i protagonisti delle nostre pagine sono profondamente delusi dalla strada imboccata dagli Stati Uniti nei primi anni del secondo dopoguerra. Il capitalismo statunitense appare a Mann e Kahler come spietato e senz’anima, nel paese che ha giocato un ruolo decisivo nell’abbattimento dei fascismi emergono con sempre maggiore evidenza tendenze che i due amici interpretano come fascistizzazione. Nelle lettere compare il termine «depressione».

Kahler soffrì clinicamente di depressione, e ancora più di lui la moglie Fine, depressa cronica. «Depressione acuta», scrive Kahler a Mann in una lettera dell’aprile del 1951, agganciandola sì alla perdita recente dell’anziana madre e dell’amico carissimo Hermann Broch, ma senza dimenticare quanto a ciò contribuì «il peso sull’anima dello stato attuale del mondo e delle ributtanti condizioni spirituali in cui viviamo qui»⁵⁵, ovvero nell’America degli anni del secondo dopoguerra, che Kahler e Mann egualmente detestarono. Pochi giorni dopo, Mann replicava sullo stesso tono:

A chi parla mai di “depressione acuta”! Io non sono più che un fascio di nervi, tremo di ogni pensiero e parola, e solo ieri sera non ho potuto resistere e mi sono sciolto in lacrime nell’ascoltare il preludio del *Lohengrin*: una reazione a tutte queste bassezze. È mai accaduto che gli uomini dovessero respirare in un’atmosfera tanto avvelenata, così satura di stupida infamia? Viviamo in un mondo del male, da cui non c’è più scampo⁵⁶.

E Mann continuava parlando di «infantilismo barbarico», una preoccupante malattia mentale i cui sintomi apparivano adesso, nell’America di McCarthy, addi-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Lettera di Kahler a Mann del 14 aprile 1951 (*Briefwechsel*, pp. 123-125).

⁵⁶ Lettera di Mann a Kahler del 23 aprile 1951 (*Briefwechsel*, pp. 125-127; *Lettere*, pp. 817-818).

rittura più preoccupanti di quelli, pur gravissimi, riscontrabili nella vecchia Europa solo apparentemente liberatasi dal nazismo.

Matura così in Mann l'idea di lasciare l'America e di tornare in Europa. Nei primi giorni del 1952 egli informa Kahler del suo progetto:

Può essere poco saggio, alla nostra – alla mia – età, rivoluzionare di nuovo la nostra vita e porla su di una nuova base. E tuttavia è così: quanto più invecchio, tanto più si rafforza in me l'impulso irrazionale e quasi angoscioso a tornare nella vecchia terra di cui sono figlio, nel cui grembo vorrei riposare, – non in questa, non in questa! Ovviamente non si parla della Germania. Ma se riusciamo a vendere la nostra casa qui in modo soddisfacente – agenti immobiliari assicurano che ciò può avvenire in pochi mesi – non torneremo più dal nostro prossimo viaggio in Europa, ma ci stabiliremo durevolmente in Svizzera, probabilmente nel Canton Ticino. Vedo bene la devastazione che questo porterà con sé, l'aspetto provvisorio laggiù, la fatica della nuova installazione. Ma la mia valorosa Katja è pronta ad addossarsene l'onere ed Erika – che pur si guarda dal dire una sola parola a favore di questa decisione – brucia dalla voglia che si intraprenda questo passo (come del resto Golo, che adesso è laggiù e parla in favore di ciò), perché questo paese, nella sua atmosfera instupidita e persecutoria, le soffoca qualsiasi possibilità di affermazione della sua personalità piena di vita. Per favore, tenga per sé quanto Le scrivo. Il distacco dall'America deve naturalmente avvenire con la massima prudenza, senza alcuna ostentazione, come un fatto provvisorio e temporaneo⁵⁷.

Al contrario di Mann, Kahler resterà invece negli Stati Uniti, malgrado difficoltà di vario tipo, anche politiche. Per lui non vi sono «vie di fuga», come attesta una lettera del maggio 1953:

Qui diventa sempre peggio – voi laggiù lo sapete anche senza che lo dica io – e, Dio sia lodato, qualche piccola cosa si muove in Europa contro di ciò. Quello che qui si può fare nei “Civil Liberties Emergency committees” e in simili associazioni (nelle quali cerco di fare del mio meglio) non sono che fatiche donchisciottesche. Che si deve fare, dove si deve guardare? In silenzio avevo sperato di riuscire per un periodo ad andar via, ho avuto un invito dell'Università di Manchester per un anno; mi hanno spinto a tentare una Fulbright, perché non potevano coprirmi tutte le spese, ma, come prevedibile, non ho vinto la Fulbright (Non-American e sinanche Un-American). Un anno fa, quando ho avuto il passaporto, Einstein mi ha detto: “Si vergogni!”. Adesso ho di nuovo guadagnato qualche punto dinanzi a lui. Praticamente per me non c'è quasi possibilità di *escape*. In Svizzera non posso guadagnarci da vivere. In Germania potrei oggi avere una “posizione”, ma, malgrado qualche tentazione, soprattutto il livello degli studenti, questo paese non mi fa sentire a mio agio⁵⁸.

L'ultima lettera dell'epistolario induce il lettore alla malinconia. Essa è spedita da Mann a Kahler il 5 agosto del 1955 dall'ospedale cantonale di Zurigo, dove lo scrittore era stato ricoverato con urgenza in seguito a disturbi circolatori che lo avevano costretto a interrompere un periodo di vacanza a Noordwijk, la prediletta località balneare olandese. Malgrado l'obbligo di osservare un periodo di riposo assoluto che lo teneva rigorosamente a letto, senza possibilità di alzarsi, con i fastidi

⁵⁷ Lettera di Mann a Kahler del 2 gennaio 1952 (*Briefwechsel*, pp. 131-132).

⁵⁸ Lettera di Kahler a Mann del 24 maggio 1953 (*Briefwechsel*, pp. 134-136).

a ciò connessi, lo stato d'animo di Thomas Mann appare buono e fiducioso in un imminente incontro con Kahler a Zurigo dopo alcune settimane. Il grande scrittore lubecchese morì però improvvisamente in ospedale il 12 agosto, povero Tommy.

5. Thomas Mann e Erich von Kahler scrissero l'uno sull'altro. Kahler di più, come vedremo fra un momento, Mann di meno, un unico contributo. Ma si tratta di un contributo importante. Esso apparve originariamente nel 1945, in occasione del sessantesimo compleanno di Kahler:

Erich von Kahler, che compie in questo mese il suo sessantesimo compleanno, è una delle menti più argute, fini e intelligenti dei nostri tempi, uno dei cuori più buoni, consapevoli e più pronti all'aiuto che battano oggi. Non molti lo sanno. La scissione della sua vita causata dalla sciagura tedesca del 1933, dall'esilio, l'essere spinto in un mondo straniero hanno frenato e rinviato la sua fama, che sarebbe stata infallibilmente in continua ascesa se la Germania non fosse impazzita. Essa, però, alla fine non verrà certo a mancargli e sono veramente felice di poter testimoniare sul valore di un uomo raro, rivolgendogli anche pubblicamente, sul terreno spirituale tedesco di questa rivista, i miei auguri, nei quali includo anche il ringraziamento per ciò che la mia vita deve al suo sforzo grandioso in direzione di ciò che è vero e buono, e il mio orgoglio di poterlo chiamare amico, compagno e fratello⁵⁹.

Sono parole alte, solenni e sincere. Colpisce però che, dopo averle pronunciate, nello scritto in questione subito si insinui un tono polemico, nervoso e indispettito, che, beninteso, non riguarda direttamente Kahler, bensì, su un piano più esteso, l'emigrazione tedesca nel suo complesso o quasi, messa nel mirino e criticata in quanto portatrice di un «nuovo patriottismo» e di un'«ossessione» verso la Germania, un'ossessione sostanzialmente finalizzata a obiettivi di decolpevolizzazione della storia tedesca. Si tratta di una parte dello scritto su Kahler che è anche stilisticamente contorta: un segnale, questo, di quanto i problemi legati all'emigrazione tedesca e alle varie posizioni e correnti al suo interno toccassero Mann particolarmente sul vivo.

Mann passa quindi a considerare alcune opere e contributi di Kahler. Si ferma così su *Man the Measure*, il «romanzo dell'umanità», una «storia della cultura» scritta sì in inglese, ma di cui egli auspica la rapida pubblicazione anche nella lingua che più le compete, il tedesco. Mann ricorda in particolare la sezione conclusiva, «The Kingdom of Man», «analisi inesorabile del nostro presente», sfociante giustamente nella richiesta dell'«umanesimo sociale», l'obiettivo che si deve assolutamente raggiungere se non si vuole che l'«esperimento uomo» si risolva in una catastrofe mondiale, umiliante per l'uomo stesso.

Lo scrittore lubecchese considera quindi *Die Verantwortung des Geistes* (1945), un saggio kahleriano peraltro dedicato proprio a lui, Mann, a celebrazione del settan-

⁵⁹ Th. Mann, *Erich von Kahler*, che si legge in appendice a *Briefwechsel*, pp. 151-155; trad. it. in Th. Mann, *Scritti minori*, Mondadori, Milano, 1958, pp. 754-757 (fortemente modificata).

tesimo compleanno⁶⁰, dove Kahler affronta il ruolo e la funzione di un particolare tipo d'uomo, il «geistiger Mensch», l'uomo dello spirito, di cui Mann rappresenterebbe il prototipo⁶¹. *Geistiger Mensch* è chi affronta anche i problemi personali come se fossero sovrapersonali, così elevandoli in una sfera superiore, *spirituale* per l'appunto. È questo l'uomo che riesce a far capire agli altri uomini che, pur trattando egli di argomenti lontani e lontanissimi da quelli dell'uomo comune, ciò viene tuttavia fatto «per l'umanità e a favore dell'umanità». Per cui Mann può qui concludere il suo ragionamento evidenziando il nesso fra «spirito» e «democrazia». – Una conclusione che ci appare irenica e pacificatrice.

Le osservazioni in assoluto più interessanti dello scritto di Mann su Kahler riguardano tuttavia un'altra opera, da noi già più volte citata, *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*, e il nesso implicito-esplicito che Mann stabilisce fra questa e il suo capolavoro in gestazione, il *Doctor Faustus*. Il grande libro di Kahler sul carattere tedesco nella storia d'Europa, quel libro di cui Mann aveva tanto spesso ascoltata la lettura di parti cospicue dalla viva voce dell'autore, l'opera di cui Kahler avrebbe voluto lungamente discutere nel *privatissimum* di Wolfratshausen è qui definita come

la psicologia-standard di ciò che è tedesco, un libro vasto e sofferatamente penetrante, in fondo un libro d'amore: un amore criticamente spezzato e portatore di sciagure, in cui il negativo e il positivo s'intrecciano in dolorosa ambivalenza, un libro dello sguardo doppio e di sentimenti misti, come potevano scaturire solo da quest'oggetto estremamente intricato, il fenomeno "Germania". Nessuno dei più o meno acuti scritti, di provenienza tedesca o non tedesca, con cui il mondo cerca di informarsi sul problema "Germania" può nemmeno lontanamente tenere il confronto con l'opera di psicologia storica di Kahler. Essa è la fonte a cui dovrebbe attingere colui il quale volesse ricordare due gravosi problemi: la sua condotta verso il paese caduto e la politica da applicargli, insieme con la conoscenza e la comprensione indispensabili alla salute del tutto⁶².

Si tratta di indicazioni preziose, che vanno, a nostro parere, nel senso di sottolineare l'importanza di Kahler e del suo libro sul carattere tedesco nella storia d'Europa come una delle fonti principali del *Doctor Faustus*. Il problema diventa allora quello dei "consulenti" di Thomas Mann, ovvero delle persone con cui egli cercò il contatto e con cui si confrontò nel corso della stesura delle sue opere. All'epoca delle *Considerazioni di un impolitico* Mann fu in continuo contatto con Bertram. Negli anni del *Giuseppe* il ruolo di consulente in mitologia fu assolto da Kerényi. Per il *Doctor Faustus* si sottolinea sempre, e a giusta ragione, la consulenza musicale di Adorno, sulla quale Mann puntò un forte riflettore (poi in parte pentendosene) nel *Romanzo di un romanzo*, ov-

⁶⁰ Nel 1945 si incrociano quindi i compleanni e i rispettivi omaggi: Mann scrive in onore dei sessant'anni di Kahler, Kahler celebra i settant'anni di Mann.

⁶¹ La versione italiana traduce sempre «geistiger Mensch» con «intellettuale». Ma si tratta di un errore. Vedremo fra un momento, considerando specificamente lo scritto di Kahler a cui Mann fa riferimento, come Kahler tenga proprio a sottolineare la distanza che, a suo parere, separa il primo dal secondo.

⁶² Th. Mann, *Erich von Kahler (Briefwechsel*, pp. 152-153; *Scritti minori*, pp. 755-756, con traduzione profondamente modificata).

vero nel lungo scritto, quasi una sorta di diario, dedicato per l'appunto a illustrare la genesi del *Faustus*. Il circuito seguito nelle nostre pagine suggerisce di porre a fianco del nome di Adorno quello di Erich von Kahler, che fu molto importante nel lavoro manniano di approfondimento della psicologia tedesca, la psicologia del *Deutschtum*⁶³. Inoltre, sottolineare l'importanza di *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas* significa anche ribadire l'inclinazione che Mann ebbe verso un determinato genere di libri, da lui sempre preferiti ai libri rigorosamente scientifici e di mera erudizione. Si tratta, in questo caso e in altri, di libri che vanno nel senso della «genializzazione della scienza», gli *Ur-Bücher*, come anche è stato detto⁶⁴, libri fortemente caratterizzati in senso *neuwissenschaftlich*, libri adatti a un grande artista come Thomas Mann.

6. Kahler ha scritto diversi contributi su Thomas Mann. Il primo in ordine di tempo è quello già citato su *Die Verantwortung des Geistes*, che dà anche il titolo a una sua raccolta di scritti⁶⁵. Questo saggio non è interamente dedicato a Thomas Mann. Si apre però ampiamente nel suo nome. Mann è – l'abbiamo già visto rapidamente in precedenza – *l'uomo dello spirito*, «*der geistige Mensch*». Kahler cerca di definire con precisione l'«uomo dello spirito», a partire dalla differenza con l'«intellettuale»:

Le pagine seguenti vogliono festeggiare Thomas Mann non come il grande artista che egli è, bensì come il rappresentante più compiuto dell'uomo dello spirito. Che cos'è un uomo dello spirito? Le lingue occidentali non hanno un'espressione per questo, esse conoscono solo l'intellettuale, col quale l'uomo dello spirito non deve però assolutamente essere equiparato o scambiato. Solo la lingua tedesca fa questa preziosa differenziazione. Un intellettuale è chi si occupa di arti e scienze, anche nella loro estensione e applicazione pratica; si tratta di un concetto riferito sommariamente all'occupazione, alla professione esterna, comunque a uno specifico livello di vita. Ma non tutti gli artisti e studiosi sono davvero uomini dello spirito, e per essere un uomo dello spirito non bisogna essere per forza artisti o studiosi. Noi vorremmo definire come uomo dello spirito solo colui per il quale le questioni e decisioni sovrapersonali sono una necessità personale, chi non può più distinguere tra personale e sovrapersonale, tanto il suo cuore, il suo interno sforzo passionale partecipano a quelle questioni. Uomo dello spirito è colui al quale la conoscenza e la configurazione del mondo e dell'uomo stanno a cuore nel senso più letterale, chi, per dirla in breve, si sente responsabile per la condizione del mondo e dell'uomo. È questa qualità che io ho presente allorché definisco Thomas Mann come il più compiuto rappresentante dell'uomo dello spirito⁶⁶.

⁶³ Insiste giustamente su questo punto Veget, *Deutschtum und Judentum. Zu Erich Kahlers Bedeutung für Thomas Mann*, cit.

⁶⁴ D. Conte, «*In dote per la vita ho ricevuto lo sguardo*». *Immagini e politica nella «neue Wissenschaft»*, cit., pp. 86 sgg.

⁶⁵ E. Kahler, *Die Verantwortung des Geistes. Gesammelte Aufsätze*, Fischer, Frankfurt am Main, 1952. Il saggio omonimo, che dà il titolo alla raccolta, sta alle pp. 119-130. Nel prosieguo si cita da qui. La versione inglese – *The Responsibility of the Spirit* – sta anche in *The Stature of Thomas Mann*, la grossa silloge di scritti su Mann curata nel 1947 da Charles Neider (ne ho sott'occhio la ristampa del 1968, Freeport/New York, Books for Libraries Press, Inc.; lo scritto di Kahler alle pagine 443-453).

⁶⁶ E. Kahler, *Die Verantwortung des Geistes*, cit., p. 119.

Si tratta con tutta evidenza di un'interpretazione che dilata fortemente la socialità di Mann, il suo impegno sociale, l'umanesimo sociale, anche la tendenza intrinsecamente politica. Altri hanno visto in Mann l'egocentrico e il narcisista. È interessante osservare la strategia di Kahler. Egli vuole addurre un esempio concreto che aiuti il lettore del suo scritto a capire la portata di Mann come «uomo dello spirito», un uomo in tal senso anche aperto alla dimensione sovraperonale della *politica*. Per farlo, ricorre sorprendentemente all'opera di Mann che forse meno ci si aspetterebbe di veder citata in un contesto del genere, ovvero le *Considerazioni di un impolitico*. Kahler è però in grado di dimostrare di avere buoni motivi per fare così:

Malgrado le *Considerazioni di un impolitico* contengano molte cose che non sono più sostenibili, ed anche alcune che sostenibili non lo sono state mai, esse sono tuttavia un libro memorabile e lodevole. Io conosco pochi libri nella letteratura universale [*Weltliteratur*] in cui il dramma spirituale, la lotta per una trasformazione nello stesso tempo estremamente personale e sovraperonale, con tutti gli errori, i tentativi e le ricerche che vi sono connessi, col carico di confessione personale e di passione pensosa, siano stati rivelati con altrettanta commovente onestà. Né conosco un altro libro da cui si possa capire meglio cos'è un uomo dello spirito. E tutte le successive posizioni politiche di Thomas Mann avrebbero un valore minore se non fossero state conquistate attraverso questo libro⁶⁷.

Dopodiché lo scritto di Kahler si slarga in un'analisi impietosa delle condizioni della società contemporanea, con un forte attacco contro il capitalismo, l'oligarchia del denaro, l'uso strumentale e demagogico di parole come «libertà», la trasformazione del popolo in un «pubblico di elettori» e in una massa di consumatori e di clienti, l'industria culturale. Si tratta di argomentazioni per più di un verso avvicinali alle analisi dei francofortesi, alla «dialettica dell'illuminismo» (va qui ricordata anche l'intensa frequentazione americana di Thomas Mann con Adorno e Horkheimer). La figura di Mann, nel cui nome Kahler apre il suo scritto sulla «responsabilità dello spirito», torna quindi alla fine del contributo, come a chiudere il cerchio e a suggellare l'appello kahleriano per la militanza politica dell'uomo dello spirito: «Sì, l'uomo dello spirito deve diventare militante, deve finanche riunirsi con i suoi pari, se vuole che la sua voce venga ascoltata; egli dovrà diventare sempre più "politico". Questa è la strada che Thomas Mann ci ha mostrata con la sua evoluzione»⁶⁸. – È un'interpretazione davvero molto "politica" dell'"impolitico".

Un altro contributo significativo di Kahler su Mann è quello sugli *Eletti* che sta nella «Deutsche Rundschau» del 1955, all'interno del fascicolo celebrativo degli ottant'anni dello scrittore lubecchese (si tratta quindi di un contributo scritto con Mann ancora in vita)⁶⁹. Perché *Gli eletti* (*Die Erwählten*), al plurale, e non *L'eleto* (*Der Erwählte*), al singolare, che poi sarebbe il titolo esatto del libro pubblicato da Thomas Mann nel 1951, traendo spunto dal *Gregorius* di Hartmann von Aue (XII secolo),

⁶⁷ Ivi, p. 121.

⁶⁸ Ivi, p. 130.

⁶⁹ E. Kahler, *Die Erwählten*, in «Die neue Rundschau», Jahrgang 1955, pp. 298-311.

un poema in versi sulla vita di papa Gregorio I che Mann trasforma in una novella ispirata al mito di Edipo? Il motivo è semplice: gli *eletti* di Kahler sono due, e non uno, perché il suo scritto analizza, insieme col libro del 1951, anche la prosecuzione del *Krull*, uscita nel 1954. Kahler concentra dunque la sua attenzione sulla produzione *tarda* di Thomas Mann, diciamo pure la produzione senile, quella successiva al *Doctor Faustus*, lasciando però da parte *L'inganno* (*Die Betrogene*, ovvero l'«ingannata», 1953), che non poteva evidentemente rientrare nell'economia del suo discorso.

Parlare di *eletti* e di *elezione* significa, per Kahler e anche per noi, affrontare uno dei temi principali, *prediletti*, di Thomas Mann, costituendo esso una variante del tema più generale della *grandezza* e del grande uomo, che è il *Leitmotiv* dell'opera manniana. Bisogna però capire (e Kahler aiuta in questo) che la «grandezza», quella grandezza che Mann considerava come qualcosa per lui «familiare», come abbiamo visto, non è necessariamente la grandezza *storica* (ad esempio Lutero, Federico II di Prussia e Bismarck, i tre «colossi»⁷⁰), ma è l'elezione e la grandezza di chi si distacca dalla massa, di chi è dotato di una sensibilità e uno sguardo particolari e che proprio per questo può anche appartarsi in solitudine, nel cantuccio. È la posizione, dice suggestivamente Kahler, dell'*outcast*, che poi è, a ben vedere, una duplicazione della figura dell'*artista*. Dunque Tonio Kröger e, insieme con lui, Gustav von Aschenbach e Adrian Leverkühn, che sono artisti anche nel senso professionale del termine, ma certo non solo loro, perché a questo punto rientrano nel quadro anche Hans Castorp, Giuseppe, il cavaliere Cipolla, Gregorio e Felix Krull, che non sono, beninteso, artisti in senso stretto ma pur sono artisti in virtù del loro essere «altro», della loro diversità, del loro staccarsi e distinguersi dalla massa, anche del loro emarginarsi, insomma del loro *outcasting*, del loro stare fuori del *cast*. «Artista» è anche Hitler, il «fratello Hitler», come si sa.

Kahler descrive come, nel caso di Gregorio, questo sentimento di eccezionalità e *outcasting*, che non è solo emarginazione ma anche autoemarginazione nel senso dell'esclusività e dell'esclusivismo, di un'orgogliosa volontà di separatezza, possa precipitare, sul piano sessuale, nell'*incesto*. È quanto precisamente avverrà a Gregorio-Edipo allorché tornerà a incontrare la madre, ma che stava già prefigurato nel rapporto incestuoso da cui è generato proprio lui, Gregorio, quello tra Wiligis e Sibylla, fratello e sorella di nobili origini gelosamente custodite. Scrive Kahler:

Ma da dove scaturisce il peccato? Tutti i peccati provengono dal peccato originale cristiano della superbia, della primitiva presunzione umana e qui, in modo particolare, dall'orgoglio di nobiltà e di razza della linea pura. La sciagura si annida nel senso di benessere, già animalescamente attivo, della totale parità di nascita, nel godimento, eroticamente acuito, della comunanza di sangue, della familiarità estrema, della completa vicinanza dell'uno all'altro – l'altro non è più un altro, bensì soltanto un «Io che sta accanto», narcisisticamente divinizzato. L'incesto appare come un parossismo della vicinanza, della vicinanza divorante, che quasi annulla la polarità dell'amore⁷¹.

⁷⁰ Th. Mann, *I tre colossi* (1949), in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, cit., pp. 375-385.

⁷¹ E. Kahler, *Die Erwählten*, cit., p. 300.

L'opposto speculare di Gregorio è Felix Krull. Felix è più che mai un *outcast*, ciò è attestato dalla dimensione di eternità alla società borghese, dalla sua esistenza fraudolenta, da impostore, persino criminale, anche se di una criminalità tutta particolare, non violenta né dannosa, bensì furbesca ed ammiccante, talvolta addirittura benefica, sempre *ermetica*. Al fondo di ciò v'è però l'esigenza illusoria ed illusionistica, la necessità interna del travestimento esterno. In una società divenuta profondamente inautentica, Krull può trovare se stesso, la sua autenticità, solo burlandosi della società, giocando con essa. Questa necessità interna del *gioco* non è soltanto espressione della volontà di scalare la società nel senso dell'arrampicatore sociale, del «cavaliere d'industria». Certo, Krull si vestirà dei panni del giovane marchese Venosta, appartenente ai ranghi dell'alta nobiltà. In precedenza, però, per un periodo aveva continuato a indossare con piacere l'uniforme da *liftboy* d'albergo, che gli stava bene, pur essendo entrato in possesso di una notevole somma di denaro, che gli avrebbe consentito tranquillamente di licenziarsi. A Kahler, interprete sensibilissimo, non sfugge una pagina di particolare importanza:

Pur possessore di un libretto d'asegni rimasi dunque un lift-boy nell'Hotel Saint James and Albany e non mancava di un certo fascino il recitare questo ruolo su di un segreto sfondo pecuniario in virtù del quale l'elegante livrea, che tanto mi donava, veniva nei fatti ad assumere le caratteristiche di un costume [...]. La mia ricchezza occulta [...] faceva di quella divisa, e del servizio che prestavo indossandola, una simulazione, una mera riprova della mia "testa da costume"; anzi, se è vero che in seguito mi spacciai con smagliante successo per qualcosa di più di quanto non fossi, in quel modo, temporaneamente, ora mi spacciai per qualcosa di meno, e resta ancora questione insoluta da quale dei due inganni io trassi maggiore, intimo diletto e maggior gioia magico-fiabesca⁷².

Kahler osserva ancora con finezza come la struttura psicologica di Krull, l'essere egli «ossessionato dalla trasformazione», lo ponesse nella condizione psicologica migliore per assorbire le teorie biologiche e cosmologiche di stampo evoluzionistico del paleontologo prof. Kuckuck (tra l'altro un *alter ego* di Dacqué). Tutto si trasforma in natura, finanche l'ala artigliata dell'uccello primordiale diventa il braccio rotondetto della donna, che, se si ha fortuna, se ci si chiama Felix, stringerà nel suo abbraccio pericoloso il giovanotto oggetto del desiderio (peccato, però, che di questo braccio muliebre qualcuno prima di Krull avesse ammirato l'esemplare meglio riuscito in una camera mortuaria⁷³). L'empatia di Kuckuck, la sua «simpatia universale» trovano allora l'ascoltatore adatto proprio in Felix, che, sul piano erotico, è animato da una pulsione opposta a quella di Gregorio: se questi è narcisisticamente proiettato verso l'interno e l'«Io accanto», Krull si espande e si prolunga all'esterno: la prostituta Zazà, la ricca e matura Madame Houplfé, «masochista intellettuale», la figlia di Kuckuck, Zouzou, apparentemente altera e distante, la madre di costei, senhora

⁷² Th. Mann, *Confessioni dell'impostore Felix Krull*, trad. it. di E. Broseghini, Mondadori, Milano, 2023, p. 171.

⁷³ Si tratta di Wilhelm Meister. Cfr. D. Conte, *Grandezza e tenebre. Thomas Mann interprete di Goethe*, cit., p. 346.

Maria Pia Kuckuck da Cruz, più facilmente accessibile (madre e figlia insieme: torna una dimensione dell'incestuosità). L'«amore onnipresente» di Kuckuck diventa così – osserva Kahler – la «trasfigurazione interpretativa dell'impulso e del desiderio di Krull per l'altro». La frase conclusiva del saggio di Kahler riassume efficacemente i termini della questione, concentrandoli e condensandoli sulla figura dell'artista in Mann, sull'artista che Mann è:

Verità è qui la trasformabilità illusoria stessa, trasfigurazione dell'identità, superiore gioco dell'identità. E, così, in questo libro grazioso, ingannevolmente facile, Thomas Mann ci ha di nuovo dato un'immagine dell'artista, stavolta dell'artista fatto del proprio sangue e della propria carne⁷⁴.

7. Purtroppo, soltanto pochi mesi dopo il saggio sugli «eletti» Kahler fu costretto a tornare su Thomas Mann. Si dice «purtroppo» perché a costringerlo a questo passo fu la morte inaspettata del grande scrittore lubecchese. Bisognava adesso approntare una *Gedenkrede*, un discorso in memoria dell'amico scomparso, che trovò posto nella «Deutsche Rundschau» del 1956, l'annata immediatamente successiva a quella che ne aveva trionfalmente celebrato gli ottant'anni⁷⁵.

In questo notevole scritto Kahler offre, nel giro di non molte pagine, una ricostruzione complessiva e compatta dell'itinerario di Thomas Mann, della sua «orbita», a voler ricorrere al suggestivo termine che, alcuni anni dopo, Kahler avrebbe utilizzato nel titolo di un volume riunente suoi saggi manniani presentati in versione inglese⁷⁶. Nella ricostruzione di questo itinerario rientra l'esame della celebre *ironia* manniana, un tema, peraltro, da Kahler sempre tenuto sotto osservazione. Mann è *ironico* perché osserva e analizza «questioni terribili», questioni che possono essere lenite solo «tenendole a distanza attraverso una superiore relativizzazione ironica, spesso umoristica»⁷⁷. L'ironia andrebbe quindi interpretata come *distanza*, un'idea su cui lo stesso Mann ha peraltro sempre insistito, considerando la distanza anche come «equilibrio» e «oggettività» (puoi avere ragione tu nel tuo illuminismo, caro Settembrini, ma può avere ragione anche il tuo temibile avversario, Naphta, quel tenebroso torturatore spagnolo dagli occhiali fiammeggianti)⁷⁸. «Non è un caso» – afferma conclusivamente Kahler su questo punto – «che le opere maggiori, più serie, della prosa moderna, le opere di Joyce, Gide, Valéry, Kafka, Musil, Broch siano tutte, in

⁷⁴ E. von Kahler, *Die Erwählten*, cit., pp. 310-311. Sul Krull e i suoi aspetti illusori-illusionistici è importante H. Wysling, *Narzissmus und illusionäre Existenzform. Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull*, Francke, Bern und München, 1982.

⁷⁵ E. Kahler, *Gedenkrede auf Thomas Mann*, in «Die neue Rundschau», Jg. 67 (1956), pp. 535-548.

⁷⁶ E. Kahler, *The Orbit of Thomas Mann*, Princeton University Press, Princeton, 1969.

⁷⁷ E. Kahler, *Gedenkrede auf Thomas Mann*, cit., p. 536.

⁷⁸ D. Conte, *Tommaso il Superbo. Gioco, ironia e umorismo in Thomas Mann*, in E. de Conciliis e A. Pacilio (a cura di), *Il gioco. Sguardo sul multiverso ludico*, Kaiak Edizioni Pompei, Napoli, 2022, pp. 151-174.

misura diversa, sostenute o percorse dall'ironia. L'ironia è lo strumento spontaneo per sopportare le esperienze del nostro tempo»⁷⁹.

Queste terribili esperienze epocali esigono uno sguardo immanente e non trascendente, *secolarizzato*, come continueremo a vedere anche nel paragrafo successivo. Kahler considera uno dei saggi più duramente critici contro il *Doctor Faustus* di Thomas Mann, il contributo di Hans Egon Holthusen, uno scrittore della giovane generazione che aveva accusato Mann di essersi fatto l'interprete di un «mondo senza trascendenza»⁸⁰. Ma il mondo contemporaneo nella sua terribilità – obietta Kahler – deve essere necessariamente considerato nella sua *immanenza*, nella «virulenza» e «imminenza» delle sue manifestazioni, come peraltro avviene nelle opere di Gide, Joyce, Kafka, Valery, Faulkner, qui ritornanti anche in compagnia di Ernst Jünger «nei suoi momenti migliori»⁸¹. Ciò che non è «immanenza» è «trascendenza» in quanto «scappatoia» e «fuga», non solo in Holthusen, ma anche in personaggi a costui ben maggiori come Heidegger e gli esistenzialisti francesi⁸².

Ma ciò su cui Kahler maggiormente insiste, nella sua *Gedenkrede*, è l'unitarietà dell'esperienza manniana. Una formidabile unitarietà, articolata tuttavia dialetticamente, perché caratterizzata dalla tensione sempre ricorrente fra «artista» e «borghese», qui definita da Kahler come lo *Urproblem* e lo *Urerlebnis* di Mann. «Si tratta, pur con tutti questi spostamenti, di un processo unitario; ed io non conosco praticamente nessun altro autore in cui l'opera intera formi una struttura così internamente e risolutamente compatta, una totalità così forte, così consistente, così consistentemente sviluppata»⁸³.

Di questa compattezza rende testimonianza anche la pervasità dell'elemento demoniaco, la presenza del diavolo, che Kahler è capace di rintracciare anche in luoghi apparentemente remoti e occultati della produzione del grande scrittore lubecchese. Il brano seguente è molto importante:

Nei suoi scritti giovanili sono già presenti, al di sotto della forma narrativa ancora sostanzialmente tradizionale, forze demoniche molto temibili, prese dalla vita e spostate nell'opera, tentazioni spirituali e sensuali che solo nell'opera matura appariranno come del tutto liberate. Per converso, proprio nell'opera matura ciò che vi è di più audace appare in forma irreprensibile, così come nella vita esteriore e nel modo di presentarsi egli ha sempre mantenuto l'*habitus* patrizio. Thomas Mann è stato sempre le due cose insieme, conservatore e radicale, bene educato e intimamente demonico, anzi diabolico talvolta – altrimenti come avrebbe potuto capire così a fondo il diavolo? – rappresentativo, affamato di rappresentatività epperò profondamente problematico; cosmopolitico, umano e tuttavia molto tedesco. Tutte queste tensioni sono sempre state dentro di lui, solo che all'inizio è emerso in modo prevalente uno dei due poli, mentre più tardi, in conseguenza di esperienze e conoscenze sempre crescenti, è stata la volta dell'altro. A Christian Buddenbrook, il buono a nulla

⁷⁹ E. Kahler, *Gedenkrede auf Thomas Mann*, cit., p. 537.

⁸⁰ H. E. Holthusen, *Die Welt ohne Transzendenz. Eine Studie zu Thomas Manns «Dr. Faustus» und seinen Nebenschriften*, Ellermann, Hamburg, 1949.

⁸¹ E. Kahler, *Gedenkrede auf Thomas Mann*, cit., p. 547.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 539.

decadente, che però racconta tanto volentieri e con tanto trasporto, a Christian appare «la visione di un uomo che all'imbrunire siede sul suo divano e gli fa un cenno col capo...». Qui, in un luogo nascosto dell'opera del venticinquenne, vi è già lui, lo stesso che poi, nel libro del settantenne, deciderà il destino di Adrian Leverkühn e che farà con questi la grande resa dei conti sulla vita dell'artista⁸⁴.

8. Il diavolo, per l'appunto... Il più importante scritto kahleriano su Mann è di gran lunga quello dedicato alla «secolarizzazione del diavolo». Esso è apparso originariamente nella «Deutsche Rundschau» del 1948; si colloca quindi in una posizione mediana rispetto ai contributi appena discussi. Si tratta di un'analisi incisiva e profonda del *Doctor Faustus*, uscito pochi mesi prima; a ciò Kahler affianca un'interpretazione complessiva e unitaria della figura di Thomas Mann. *Säkularisierung des Teufels* va considerato come uno dei migliori contributi nell'ormai pur sterminata bibliografia manniana⁸⁵.

Potrà sembrare strano: discutendo del romanzo manniano fondato sull'idea del patto *demoniaco*, Kahler propone un'interpretazione *demonica* di Mann. Ma «demoniaco» e «demonico» vanno evidentemente tenuti ben distinti⁸⁶. Mann è «demonico», per Kahler, in quanto tutta la sua vasta opera, dai racconti giovanili al *Doctor Faustus*, sarebbe compattamente tenuta insieme, con energia quasi sovrumana, da un unico motivo di fondo, da un *Leitmotiv* necessariamente e inesorabilmente sempre ricorrente:

L'intera opera di Thomas Mann va considerata, più di qualsiasi altra opera poetica, come un tutto conchiuso, in quanto in essa è rintracciabile un'organizzazione strutturale demonicamente inconscia o conscia solo a metà⁸⁷.

Questo principio strutturale determinato demonicamente andrebbe identificato in un *Ur-Erlebnis*, radicato anche in una scissura fondamentale del retaggio familiare di Mann (il padre tedesco, la madre brasiliana, con quanto a ciò gira intorno); di qui, in Mann, la necessità di osservare la vita cogliendola nella spaccatura fra *ordinario* e *straordinario* o – aggiungiamo noi – fra *ordine* e *disordine*. È sempre sulla base di questa dicotomia che, secondo Kahler, Mann tenterebbe di dare risposta alla sua domanda fondamentale, una vera e propria *Urfrage*: che cosa sia l'uomo, quale sia l'essenza dell'umano:

In tutti i libri dopo lo *Zauberberg* risuona, attraverso l'antico e inestinguibile motivo costituito dal contrasto tra lo straordinario e il cosiddetto ordinario, la domanda paurosa

⁸⁴ Ivi, p. 543.

⁸⁵ E. von Kahler, *Säkularisierung des Teufels. Thomas Manns Faust*, che si legge anche in Mann – Kahler, *Briefwechsel*, cit., pp. 156-177, da cui si cita.

⁸⁶ D. Conte, «Demonico» – «Demoniaco». *Appunti su Jaspers, Tillich, Meinecke, Mann*, in P. Amato et alii (a cura di), *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, vol. II, *Etica e religione*, Mimesis, Milano, 2021, pp. 471-489.

⁸⁷ E. Kahler, *Säkularisierung des Teufels*, cit., p. 158.

sull'essenza e il destino dell'umano, chiaramente percepibile soprattutto nel romanzo di Giuseppe⁸⁸.

Il mistero dell'umano... L'uomo è misterioso di per sé, nel suo stacco spirituale dalla natura, peraltro misteriosa e occulta più che mai. Ma dentro lo stacco spirituale vi è, nell'orizzonte di Mann, uno stacco ulteriore, quello fra ordinarietà e straordinarietà, ordine e disordine, sanità e malattia. Questo stacco è certamente un'ascesa, pagata però a caro prezzo: incombono la separatezza, l'isolamento, l'insularizzazione dell'uomo. Ma non solo, perché la separatezza può essere determinata da un tratto scostante, ributtante, ad esempio nelle malformazioni fisiche, di cui Mann è osservatore attento e spietato, oppure nelle malformazioni spirituali. Torna il motivo dello *outcast*, che proprio nello scritto sulla secolarizzazione del diavolo Kahler elabora compiutamente:

Le novelle del periodo giovanile fanno da preludio al tema fondamentale. Esse sono tutti studi sullo *outcast*. Lo *outcast* per malformazione e sorte avversa: il piccolo signor Friedemann, l'avvocato Jacoby (*Luisella*), Tobias Mindernickel, Lobgott Piepsam (*Il viale del cimitero*); lo *outcast* per esaltazione religiosa: il monaco Girolamo (*Gladius Dei*), forma preliminare del Savonarola di *Fiorenza*; lo *outcast* per malattia: Albrecht van der Qualen (*L'armadio*); ma già anche, nel *Pagliaccio* e in Spinell (*Tristano*), lo *outcast* nella forma del letterato, questa forma oziosamente diletantandosi dell'artista nel suo illegittimo e tragicomico contrasto con la vita e la norma sociale. Nell'*Armadio* e nel *Tristano* già si insinua peraltro in germe il motivo della *Montagna incantata*: quello specifico sottrarsi alla vita, quell'isolamento, insularizzazione dell'uomo che risulta dalla malattia e dall'atmosfera della sua cura. Il sanatorio del *Tristano* appare già come lo schizzo della montagna incantata. Internamente v'era dunque già da molto presto il nucleo di un lavoro da cui poi è nata, in virtù di un'occasione non prevedibile, l'esperienza di Davos⁸⁹.

Anche il *Doctor Faustus* è percorso dalla dicotomia ordinario/straordinario (Serenus da un lato, Adrian dall'altro), anche nel *Doctor Faustus* v'è l'*outcast* (di nuovo Adrian). Ma questo *outcast* è Faust. «Thomas Mann porta questa figura rappresentativa non solo dell'uomo tedesco, bensì dell'uomo d'Occidente, *up to date*»⁹⁰. Molto ben detto, anche se Kahler avrebbe potuto concedere che, prima di Mann, l'operazione era già stata realizzata da Spengler (la civiltà occidentale come civiltà *faustiana*).

Cosa significa rendere Faust *up to date*? «Com'è ingenuamente casta, com'è ancora allegoricamente pulita la tragedia goethiana!»⁹¹. Rendere Faust *up to date*, collocarlo all'altezza del Novecento e delle sue tragedie, significa sottoporre il diavolo a un processo di secolarizzazione e di fusione: il contrasto ancora metafisico tra Faust e Mefistofele deve entrare nel mondo della storia, così secolarizzandosi, mentre l'opposizione tra bene e male non deve restare separata, perché non funziona così il Novecento, bensì fondersi e confondersi in un'unica anima, quella di Faust-Leverkühn.

⁸⁸ Ivi, p. 164.

⁸⁹ Ivi, p. 160.

⁹⁰ Ivi, p. 175.

⁹¹ Ivi, p. 175.

«Tu mi vedi, dunque per te sono. Vale la pena di chiedere se sono reale? Non è forse reale ciò che rende reale, e verità non è forse ciò che si vive e il sentimento?»⁹². Il diavolo rimprovera Adrian e il suo scetticismo ingenuo, che gli fa dubitare dell'esistenza reale della figura seduta sul divano della casa di Palestrina perché si è preda di un attacco di febbre, e dunque la realtà potrebbe essere un'allucinazione. Ma anche l'allucinazione è una realtà, perché sta dentro di noi e dunque opera come una realtà. Le parole di Belzebù, testualmente riprese da Kahler⁹³, sono lo strumento per capire il processo sia di secolarizzazione del diavolo sia di fusione degli estremi nell'anima di Leverkühn. «Cos'è buono, cos'è cattivo?», si chiede a questo punto Kahler. «Cos'è sano, cos'è malato? Cos'è l'innocenza, allorché ciò che vi è di più puro, lo spirito, diventa colpevole? Dov'è assisa la norma? Tutto ciò non è più così facile da distinguere. I concetti, i valori, non sono più immuni, sono tutti, gli uni con gli altri, contagiati»⁹⁴.

L'epidemia, il contagio: come suonano drammaticamente attuali queste parole! Nel Novecento, è stato il diavolo a diffondere il contagio, un contagio, beninteso, non sanitario ma spirituale? E la malattia dello spirito si può diffondere come un'epidemia? Se sì, come combatterla, come contenerla? Basterà rinchiudersi dentro i propri confini, serrarsi nelle proprie case (*lockdown*), cercare rifugio nelle mura della propria individualità? O sarà necessario l'«uomo dello spirito», per dirla insieme con Kahler? Ma non è anche questa un'utopia, nelle condizioni del nostro mondo massificato e globalizzato, col popolo ridotto a una massa di consumatori, i cittadini chiamati alle urne come massa di elettori?

L'impianto del *Doctor Faustus* fissa l'attenzione sul patto demoniaco. Esiste il diavolo, un diavolo che parla in tedesco. Dov'è? Fuori di noi, dentro di noi? Erich von Kahler ha preso molto sul serio il *Doctor Faustus* di Thomas Mann, tanto sul serio da secolarizzarne e interiorizzarne il diavolo. Il contrasto tra bene e male non è più, nell'interpretazione kahleriana di Mann, un contrasto di carattere metafisico bensì storico, tutto si gioca dentro la coscienza lacerata dell'uomo. Fa ancora più *male*.

È così anche per la Germania: la Germania «buona» e quella «cattiva» non stanno più in opposizione l'una con l'altra, ma si mischiano e si intrecciano vicendevolmente. «Io ho tutto dentro di me, tutto ho sperimentato su me stesso» dice Thomas Mann nella conferenza su *Germany and the Germans*, approntata durante il lavoro alla grande opera della vecchiaia, il *Doctor Faustus*. Capire ciò, ammettere ciò non era stato facile. Kahler, amico fidato e intelligente di Thomas Mann lo sapeva bene, era perfettamente consapevole di quanto il compito fosse stato difficile e doloroso. Le parole conclusive del suo scritto sulla secolarizzazione del diavolo restituiscono

⁹² «Du siehst mich, also bin ich dir. Lohnt es zu fragen, ob ich wirklich bin? Ist wirklich nicht, was wirkt, und Wahrheit nicht Erlebnis und Gefühl?» (Th. Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, in *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Band VI, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1990, p. 323).

⁹³ E. Kahler, *Säkularisierung des Teufels*, cit., p. 174.

⁹⁴ Ivi, p. 175.

anche al lettore odierno questa consapevolezza amara, il dolore di tutti e due gli amici a fronte delle sciagure del Novecento. Noi le leggiamo ancora oggi con commozione:

Il libro di Faust, questo libro assolutamente demonico, dovrebbe por fine all'idea che Thomas Mann se la sia presa comoda nell'emigrazione. Un libro come questo non è scritto, è vissuto, e vissuto non poco pericolosamente. Sul fondo si avverte un sommovimento come in nessun altro dei suoi libri, sì, quasi un singhiozzo, silenzioso e spirituale, di quest'uomo così lontano, così ironico, così sempre freddo: un singhiozzo su noi tutti, la Germania, il destino dell'uomo, sul nostro povero mondo distrutto⁹⁵.

⁹⁵ Ivi, p. 177.

Figure delle comunità religiose: tipi ideali e dinamiche storiche

VALERIO PETRARCA

Ero preso dal conversare, dal ridere insieme, dallo scambio di cortesie affettuose, dalle comuni letture di bei libri, dal tempo condiviso ora in leggerezze ora in impegni, dai dissensi occasionali e privi di rancore, come quelli di ognuno con se stesso, e dai più frequenti consensi, insaporiti proprio da quei rarissimi dissensi; dall'essere ognuno dell'altro ora maestro ora discepolo; dalla nostalgia per la lontananza e dalla festa per il ritorno.

AGOSTINO, *Le confessioni*, IV, 8, 13

1. *Per un resoconto clinico di un paziente etnografo*

Queste pagine non sono dedicate all'opera di Max Weber, né alla sua ricezione nella cultura filosofica europea. Non riguardando direttamente le teorie e la storia della conoscenza, sono al riparo dagli usi interpretativi stigmatizzati da Edoardo Massimilla, quelli di coloro che considerano in Weber «in maniera autonoma i suoi contributi alla metodologia delle scienze storico-sociali» o quelli «di coloro che vedono nelle oscillazioni e finanche negli errori del “Weber metodologo” la confusa e ancorché feconda anticipazione di tutte le principali questioni concernenti la peculiare fisionomia della conoscenza sociologica e del sapere storico»¹. Sono pagine in onore di Edoardo Massimilla nel senso che dichiarano e prolungano alcuni effetti del nostro conversare su Weber e intorno a Weber, in pubblico e soprattutto in privato. Parlano dell'eco che i suoi discorsi orali e scritti hanno avuto nella mia ricerca di terreno presso piccole società dell'Africa occidentale in questi ultimi tre decenni. Faccio mie nella lettera e nello spirito le parole di Max Weber ricordate spesso proprio da Edoardo Massimilla: queste pagine «sono un po' simili, per così dire, a un resoconto clinico che sia scritto non dal medico ma dal paziente stesso ed in quanto

¹ E. Massimilla, *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori*, Napoli, 2014, pp. 1-2.

tali debbono essere valutate e intese»². Per «medico» si deve intendere il metodologo, il teorico della conoscenza; e per «paziente», me etnografo in Africa occidentale di fronte a scene inaspettate di vita sociale e religiosa, che diventavano poi, ai miei ritorni, occasione per conversare con Edoardo Massimilla su problemi riguardanti i nostri studi, nello stesso tempo tra loro lontanissimi e vicinissimi.

Questo resoconto potrebbe trascendere il puro accidente, se si considera che nella mia mente si fronteggiavano, con una certa coscienza del rischio di eclettismo, modelli di ricerca tra loro incompatibili: quelli che possono farsi risalire all'altro fondatore della sociologia, a Émile Durkheim (dominanti nell'etnologia dell'Africa occidentale) e quelli disponibili nell'intricato lascito di Weber, cui mi avvicinavo grazie all'aiuto delle parole e degli scritti di Edoardo Massimilla. Si tratta di due modelli di ricerca che, in vista di uno stesso fine d'intenzione antimetafisica, nel primo caso astraggono dal soggetto, indagante e indagato, e nel secondo caso lo eleggono a fondamento³.

2. *Tipi ideali e simultanei*

La resistenza contro i modelli di ricerca assimilabili all'impostazione di Weber (quelli che mettono al centro dell'osservazione il libero volere e le idee consapevoli degli attori nella vita sociale) si propone in ambito etnologico attraverso l'usuale similitudine tra il lavoro dell'etnografo e quello del linguista. Come quest'ultimo, dai singoli parlanti di una comunità, estrae fonologia, morfo-sintassi e lessico comuni a tutti, così il secondo, dalla vita quotidiana di singole persone cui partecipa deve estrarre le regole che informano il comportamento collettivo. In questo caso il lavoro di discernimento, che trasforma la vita vissuta in un resoconto etnografico, mira a

² M. Weber, *In polemica con Eduard Meyer*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali* [1922], introduzione e traduzione di P. Rossi, Torino, 1981, p. 145.

³ Mi riferisco qui direttamente all'opera di Durkheim e a quella di Weber (e non agli studiosi che in campo etnologico si richiamano all'uno o all'altro) per ragioni di chiarezza e brevità, per non essere obbligato a dar conto di posizionamenti rivisitati che nei loro capostipiti si trovano invece espressi in opposizioni, per così dire, più «pure». Per evidenziarle, quasi tutte le pagine dell'uno e dell'altro sono pertinenti, ma per fare pochissimi esempi, e per riferirsi a una sola opera dell'uno e dall'altro, cfr.: É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], Paris, 1960, pp. 13-14 (le categorie di giudizio come «cose sociali», prodotti del «pensiero collettivo»), pp. 296 sgg. (sul perché si obbedisce); M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali* [1906], tr. it. a cura di P. Rossi, Torino, 1977, pp. 96 sgg. (la cultura come posizionamento, capacità e volontà individuale), pp. 239 sgg. (trasferimento del senso dal mondo dell'oggetto privo di senso a quello del soggetto). Non ci sono tracce (da me conosciute) di confronto diretto tra i due fondatori della sociologia, che fanno uso delle stesse fonti della coeva etnologia evolucionistica. Riferimenti a Durkheim nella ricezione di Weber compaiono precocemente. L'economista Arthur Salz, in uno scritto pubblicato nel 1913, una delle prime reazioni al saggio di Weber sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, richiama Durkheim a proposito del problema del totemismo: cfr. E. Massimilla, *Scienza, professione, gioventù. rifrazioni weberiane*, Soveria Mannelli, 2008, pp. 13-60.

mettere da parte ciò che è eccezionale, individuale, soggettivamente inteso, per trattenere invece ciò che è regolare, impersonale e condiviso, al di qua (se non a dispetto) del senso intenzionale che i singoli o i gruppi attribuiscono al loro agire sociale. Quest'intenzione conoscitiva, che semplifico e schematizzo ai fini della chiarezza, era da alcuni giustificata col fatto che gli etnografi si dedicavano per definizione alle società «tradizionali» o «semplici», attraversate da ritmi lenti di trasformazione. Tali società «tradizionali» al riparo dal dinamismo storico, ammesso che siano esistite, certamente non esistono più, ma ciò non vanifica il valore euristico di un'etnografia che si voglia ispirare a tali modelli di studio. I contesti sociali, di cui farò più in là qualche esempio, caratterizzati da un dinamismo religioso molto accentuato, pure potrebbero essere descritti con un criterio di discernimento che mette da parte il senso soggettivamente intenzionato del comportamento dei singoli o dei gruppi, per trattenere invece le regolarità comuni in cui l'agire dei singoli uomini s'iscrive. Per riprendere l'esempio del linguista, il fatto di trovarsi di fronte a comunità in cui si parlano più lingue non lo scoraggerebbe dall'impresa di estrarne le interne regolarità e quelle dei loro usi comunitari, gerarchici, antagonistici o anche negoziali. Insomma questo tipo di etnografia è possibile anche in situazioni così dette complesse e si chiarisce, ai fini di questo discorso, in alternativa alle impostazioni in vario modo ispirate a Weber.

Presento qualche esempio di vita vissuta a fini etnografici per mimare vantaggi e svantaggi conoscitivi per la descrizione e l'interpretazione di realtà sociali a partire da modelli di studio qui richiamati nell'opposizione tra le vie che si possono fare risalire a Durkheim e a Weber. L'intento è quello di porre, con una certa leggerezza, semplicità e provvisorietà, due problemi: a) l'effetto di «distorsione» che le rispettive fonti (scritte e in genere monumentali per lo storico, vita vissuta per l'etnografo) introducono nella considerazione di uno stesso problema conoscitivo (la vita sociale e in particolare quella religiosa); b) le condizioni che ora sfavoriscono (perché lo escludono programmaticamente) ora favoriscono l'esplicitazione dei contenuti di senso che i soggetti individuali o collettivi attribuiscono all'agire relazionale (come «libero volere» nel senso di Weber). Le scene di seguito descritte sono reali. Dipendono da ricerche sul terreno che hanno dato vita ad alcuni miei lavori d'interesse africanistico tra l'ultimo decennio del 1900 e il primo decennio del 2000. Riferisco l'essenziale, ovviamente, con semplificazioni giustificate dall'intenzione comunicativa di questo resoconto.

3. *Re, sacerdoti, leader politici e funzionari dello Stato*

La comunità, di cui ricordo qui brevemente un solo evento rituale, è detta Agni-Bona, secondo le classificazioni etnico-linguistiche di cui a torto o a ragione ci serviamo⁴. Si trattava, negli anni Novanta, di circa 50.000 persone che vivevano

⁴ J.-L. Amselle, E. M'Bokolo (éds), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, 1985; tr. it. *L'invenzione dell'etnia*, Roma, 2008 e 2017.

in vari villaggi (alcuni dei quali non superavano le 100 unità) tra foresta e savana, al centro est della Costa d'Avorio, ai confini del Ghana. Se si considera l'economia, questa microsocietà sarebbe stata classificata come «primitiva» dagli etnologi evolutzionisti, se invece si considera come un tratto della modernità la compresenza in uno stesso gruppo sociale di più lingue e più religioni dovrebbe dirsi «globalizzata». Come ho già detto, quanto scrivo si riferisce agli anni 1990-1998. Si trattava di una società di tradizione orale, i primi documenti scritti nella lingua locale dipendevano dal lavoro che stavano compiendo i missionari cattolici europei nella traduzione in agni della liturgia e di alcune parti della Bibbia, servendosi dell'alfabeto fonetico internazionale. Diversi componenti avevano qualche competenza passiva della lingua francese, pochi erano capaci di leggere e pochissimi, per lo più catechisti cattolici, di scrivere in francese e in agni al modo dei missionari cattolici⁵. Oltre agli accadimenti occasionali della vita vissuta o delle così dette interviste pilotate, privilegiavo l'osservazione degli eventi rituali, quelli riguardanti i cambiamenti di stato della persona (nascita, pubertà, matrimonio e morte) e dell'anno lavorativo (le feste stagionali). Data la natura implicitamente testuale dei riti (con un inizio, uno svolgimento e una conclusione), mi sembravano gli eventi più predisposti a essere riferiti attraverso la scrittura. Erano inoltre momenti più solenni di plasmazione, autorappresentazione e ostentazione dei fondamenti simbolici che permettevano, anche nella vita ordinaria, di dare significato alla relazione tra soggetto e mondo.

La festa più importante degli Agni-Bona, dove i poteri e le istituzioni si mettevano letteralmente in scena, riguarda il primo raccolto dell'igname. Si tratta di un tubero la cui coltivazione assicura il principale alimento della popolazione. La ricorrenza non ha un vero e proprio nome nella lingua locale. Si dice «è tempo di mangiare l'igname». Poiché questo tempo cade sempre di venerdì, il giorno della festa viene detto «venerdì propizio» e segna l'ingresso nel nuovo anno⁶.

La festa ha tradizioni antiche e radicate, testimoniate tanto nella tradizione orale quanto nelle note risalenti al periodo coloniale. Alcuni amministratori della colonia francese consideravano la festa dell'igname un indizio importante dell'origine comune di varie popolazioni, quelle in cui la festa rimaneva viva e solenne anche se la migrazione forzata verso climi e terreni non favorevoli alla crescita dell'igname le aveva costrette a relegare il tubero a un ruolo marginale nelle colture e dunque nell'alimentazione⁷. Tale festa, che ha come protagonista l'autorità suprema delle istituzioni locali d'origine precoloniale (grande sacerdote, condottiero, amministratore della giustizia, Padre e Signore della popolazione), che i francesi

⁵ Oltre a opere di grande utilità etnografica, scritte da vari missionari cattolici, si dispone, grazie a Jean-Paul Eschlimann e a Pierre Jaboulay, di un utilissimo *Lexique français-agni*, pubblicato in ciclostile nel 1980.

⁶ Nozioni e termini agni, con traduzione in italiano, riguardanti la festa dell'igname sono nel mio *Pagani e cristiani nell'Africa nera*, Palermo, 2000, pp. 146-179.

⁷ L. Tauxier, *Religion, moeurs et coutumes des Agnis de la Côte-d'Ivoire (Indénié et Sanwi)*, Paris, 1932, p. 30.

chiamarono «roi»⁸, “re”, riverbera la storia dei rapporti tra le autorità di origine locale e le autorità statali (coloniali prima, indipendenti poi) e religiose (cattoliche, «protestanti» e musulmane) presenti nel territorio considerato. La festa ha scanzioni complesse, che mimano i rapporti gerarchici interni riguardanti i poteri e le istituzioni locali, giustificati sul piano storico-mitico come precedenze dinastiche, attraverso lunghi racconti orali, recitati a memoria durante la festa, mentre si fa scorrere il sangue degli animali sacrificati sul seggio regale in onore degli antenati. Per i fini di questo scritto, basterà dire che il rito metteva solennemente in scena la fedeltà che i capi delle diverse sotto-comunità religiose giuravano al re, per quanto riguarda l’ordinamento che diremmo politico della vita ordinaria; e la fedeltà che i leader politici e i funzionari di partito di moderna concezione gli comunicavano per quanto riguarda il dominio religioso. Alcuni di questi re si autodefinivano «pagan»⁹, con fierezza (ma potevano convertirsi al cristianesimo a patto di non mancare agli obblighi rituali della religione locale). Ciò che qui conta rilevare è che la festa sacralizzava e metteva in scena relazioni di potere che avevano corso anche nella vita ordinaria, legate all’autorità regale, che resisteva al cambiamento attraverso un complesso sistema di obbedienze e disobbedienze complementari, nel quale ogni soggetto individuale e collettivo evitava il contrasto, rinunciando a totalizzare le conseguenze logiche del tipo di potere che incarnava. Per esempio: le comunità religiose cristiane potevano obbedire al re nel comportamento elettorale da lui indicato, ma gli disubbidivano astenendosi dalle prescrizioni rituali e in particolare sacrificali di cui lui era il massimo custode; le autorità del potere legale e razionale gli obbedivano per quanto riguarda le prescrizioni rituali, ma gli disobbedivano limitandone il potere giudiziario. Si trattava di una comunità che provava a restare tale, nonostante l’urto del cambiamento che si esprimeva nel contatto di sistemi simbolici e normativi concorrenti e contigui⁹.

La festa dell’igname documentava così il dispositivo di negoziazione tra poteri e istituzioni coesistenti, di diversa origine e di diverso tipo, che nella vita ordinaria facevano di un gruppo di persone una microsocietà. Era proprio questo dispositivo che limitava e scoraggiava l’iniziativa individuale, che obbligava i soggetti a «subire» e a «tralasciare» per poter anche un po’ «volere» e «agire», direbbe chi volesse seguire Weber¹⁰. L’iniziativa individuale, cioè, era tenuta a esprimersi in quantità previste

⁸ Cfr. C.-H. Perrot, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18e et 19e siècles*, Abidjan-Paris, 1982 (seconda ed., Abidjan, 2014). Per un gruppo prossimo a quello qui considerato, l’autrice ha ricostruito, accostando vari tipi di documenti (scritti, orali e archeologici), tre secoli di storia, mettendo al centro del suo interesse proprio le funzioni della massima autorità politica e religiosa di origine precoloniale.

⁹ Questo sistema negoziale si estendeva, come si può intuire, all’insieme dell’ordinamento sociale, per esempio: dichiararsi pagano legittimava il matrimonio poliginico, che era quello del diritto consuetudinario, abbracciare la fede islamica non interferiva su questo piano, abbracciare quella cristiana (nel versante cattolico e protestante) obbligava alla monogamia.

¹⁰ M. Weber, *Economia e società*, tr. it., nell’ed. coordinata da Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, vol. I, p. 4.

e mai in qualità imprevedibili e soggettivamente giustificate, per non infrangere la sacralizzazione dei vincoli comunitari¹¹.

Indipendentemente dal problema della durata di tali sistemi, sotto l'urto dei più recenti dinamismi economici, sociali e religiosi, essi non sono rari. Anche solo riferendomi a mie esperienze di terreno, richiamo un altro caso perché esprime la stessa situazione in una misura esagerata. Si tratta della società Gizey, circa 20.000 persone, stanziata in un'area identificata dai colonizzatori europei con il nome di *Bec de Canard*, tra il nord-est del Camerun e il sud-ovest del Ciad, tra le rive del lago Fian-ga a ovest e quelle del fiume Logone a nord¹². Anche in questo caso, se si considera la sussistenza e il culto, i Gizey incarnano perfettamente l'immaginazione occidentale della vita neolitica: coltivano alle prime piogge e pescano nella "terra" quando si ritirano le acque delle inondazioni lacustri e fluviali, lasciandosi sommergere insieme con i campi e talvolta le capanne; il culto alla dea Gizey, da cui prendono nome e unità circa venti lignaggi, è garantito da un sacerdote supremo che viene immolato perché non muoia di morte naturale¹³. Se invece si considera come un tratto della moderna globalizzazione la compresenza in una stessa società di più lingue, più culture, più religioni, più gruppi etnici, i Gizey l'incarnano pienamente, avendo essi conosciuto da diversi secoli dinamismi acculturativi e migratori dipendenti dal proselitismo islamico e cristiano e dalla presenza tedesca e francese.

Durante la festa più importante della comunità (detta *Nulda*, termine che nel lessico comune significa indistintamente «canto-danza»), di cui il grande sacerdote è protagonista, questi riceve la visita sia del prete cattolico sia del sottoprefetto. Ora è evidente che gli ossequi del primo, per il quale il sacrificio del sacerdote di Gizey dovrebbe configurarsi come un grande sacrilegio (il sacrificio Cristo è tale per i cristiani perché è stato fatto una volta per tutte e segna la fine di ogni sacrificio di sangue, umano e animale), implicano il riconoscimento esclusivo della sua autorità sulle cose non sacre; come gli ossequi del secondo, per il quale l'istituto sacerdotale di Gizey si dovrebbe configurare come un'associazione a delinquere (un assassinio concordato), implicano il riconoscimento esclusivo della sua autorità sulle cose sacre. Gli uomini in carne e ossa con cui ho parlato (il prete cattolico e il sottoprefetto) non erano ignari dell'assurdità della situazione, ma «autolimitavano» le loro competenze sottomettendosi alla «tradizione», alle relazioni sociali sacralizzate (nel senso di Durkheim), che permettevano a questo piccolo gruppo marginale di autorappresen-

¹¹ Il sistema della festa stessa circoscrive il comportamento individuale. Se per esempio il re aveva avuto contrasti con il parroco cattolico, durante l'anno che si chiudeva con la festa, poteva farlo attendere più del dovuto negli scambi di cortesia ritualizzati, ma nessuno dei soggetti in relazione osava profanare il rito, perché avrebbe significato rompere la cornice logica che rendeva possibile autorappresentarsi e agire come Agni-Bona anche nei giorni ordinari, cioè come continuità tra morti, cui la festa era dedicata, e vivi.

¹² Cfr. L. Gaffuri, A. Melis, V. Petrarca, *Tessiture dell'identità. Lingua, cultura e territorio dei Gizey tra Camerun e Ciad*, Napoli, 2019.

¹³ A uno di questi sacerdoti ho dedicato un ricordo personale, con testo e immagini: *In memoria di Monsieur Ngabsiya*, «Voci», XVI, 2019, pp. 261-301.

tarsi come comunità, almeno nel giorno della loro festa e in nome della loro divinità, che viveva di lunga vita nella ciclica messa a morte dei suoi sacerdoti.

Questi esempi testimoniano una sorta di reificazione (e perciò forse sospetta) dei tipi ideali di Weber¹⁴ intorno al potere in un'esperienza di persone in carne e ossa. Sono ridotti (oserei dire) programmaticamente gli spazi per l'espressione carismatica, ma sono ravvisabili quella «tradizionale», che attinge autorità «dall'eterno ieri», a carattere personale, e quella legale o razionale tipica dello Stato moderno, basata su relazioni impersonali. La mescolanza non riguarda tanto il fatto che in una stessa e reale figura del potere si possano riconoscere tipi ideali diversi (che nella storia, come diceva Weber, non si realizzano quasi mai allo stato puro¹⁵), ma il fatto che più figure storiche, in ognuna delle quali si riconoscono tipologie ben distinguibili, agiscano contemporaneamente e in modo complementare.

Riconosco che l'iniziativa individuale e il libero volere contemplan anche la non iniziativa e il non volere, il «subire» e il «tralasciare»¹⁶, che rendono possibile la complementarità, ma la considerazione di questo problema riguarda in un certo senso più il metodologo che il ricercatore di terreno, più il «medico» che il «paziente», per il quale le reazioni al farmaco sono egoisticamente più importanti della validità in sé dei principi che lo sottendono. L'impianto di Weber, non essendo legato a una filosofia della storia, non è per certi versi falsificabile; è certamente predisposto all'inatteso, anzi lo prevede, ma aiuta a districarsi anche in contesti che raffreddano il divenire proprio comprimendo lo spazio dell'iniziativa del singolo? Questi e altri problemi, che drammatizzano le differenze d'impostazione risalenti a Durkheim e a Weber¹⁷, si possono elencare sotto forma di domande.

La maggiore fortuna delle impostazioni che fanno capo a Durkheim nell'indagine etnografica dipendeva dal fatto che erano predisposte a considerare i dinamismi storici e religiosi più di quanto quelle di Weber erano predisposte a registrare resistenze alla razionalizzazione e alla de-magificazione¹⁸? Servirsi del rito, come

¹⁴ Sui «tipi ideali» come «macchine per pensare», cfr. D. Conte, *Storicismo e storia universale. Linee di un'interpretazione*, Napoli, 2000, pp. 73-128.

¹⁵ Edoardo Massimilla nei suoi discorsi orali intorno a Weber ricorre a tal proposito all'efficace analogia del piano cartesiano: un punto fatto a caso sull'asse non capiterà quasi mai perfettamente sull'ascissa o sull'ordinata, ma se ne può misurare esattamente la posizione proprio rispetto alle distanze.

¹⁶ Cfr. M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 4 e E. Massimilla, *Weber*, Milano, 2017, p. 27 sgg.; per il testo antologico pp. 74-83.

¹⁷ Sarebbe utile indagare analiticamente sul modo con cui Durkheim e Weber si avvicinano alla coeva letteratura etnologica. Si potrebbe pensare, a prima vista, che entrambi prendono distanza non tanto dai principi evolucionistici cui essa s'ispira, ma dalle conclusioni che gli etnologi ne traevano. Non si servono, per esempio, della distinzione tra magia e religione: Weber usa spesso i due termini insieme, «magico» e «religioso» e Durkheim ne contesta la differenza *in re*, per riferirla esclusivamente all'organizzazione sociale che presiede ai riti e alle credenze, secondo cui la religione ha una Chiesa e la magia no: É. Durkheim, *Les formes*, cit., pp. 58-66.

¹⁸ Il celebre *Essais sur le don*, che Marcel Mauss (nipote di Durkheim) pubblica dopo la morte del maestro segna l'inizio di una rottura dell'ortodossia antistorica impressa dal fondatore della scuola.

ho fatto, per l'esame della vita sociale e religiosa esagera la logica della dimensione collettiva, subordinando surrettiziamente l'agire del singolo attore sociale? Non è forse il rito proprio la macchina simbolica che ha la funzione di combattere il divenire, di «destorificare» (direbbe De Martino)? Ma le fonti dello storico (dovute ai lasciti monumentali e documentari con nomi e cognomi) non fanno il contrario? Non esagerano le emergenze individuali ai danni della dimensione impersonale e inconsapevole? E non è forse il rito l'espressione più pregnante dell'agire sociale a carattere religioso¹⁹?

4. *Il profeta*

Altre esperienze etnografiche, riguardanti anche aree geograficamente non lontane da quelle prima richiamate, ponevano la «drammatizzazione» dei modelli risalenti a Durkheim e a Weber in posizioni rovesciate, rispetto agli esempi prima proposti. I profeti africani per esempio, in virtù di un dono personale, si fanno interpreti dei mutamenti più traumatici della modernità, che mandano in frantumi equilibri paragonabili a quelli prima evocati. Si pongono a loro modo come campioni del volere e del fare individualmente concepito. Qui il riferimento a Weber era obbligato sia per la notorietà che le sue pagine hanno presso gli studiosi del profetismo (presoché indipendentemente, o ecletticamente, dall'impianto di metodo utilizzato) sia perché tali pagine sono come impregnate d'immaginazione etnografica: a leggerle si ha l'impressione che anche Weber abbia visto all'opera qualche profeta in carne e ossa²⁰. Era naturale dunque che questo campo dei miei studi divenisse quello di maggiore confronto con Weber e con Edoardo Massimilla. Per mantenere qui un asse esemplificativo omogeneo, mi riferirò, come ho fatto nelle precedenti occasioni, a una sola esperienza, direttamente documentata sul terreno, che presenterò cercando di distinguere aspetti tipologici generalizzabili e specificità personali. D'altra parte tale esperienza ha funzionato per me come una sorta d'introduzione alla storia e alla morfologia del profetismo africano²¹.

Cfr. R. Di Donato, *Tra selvaggi e bolscevichi*, in M. Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, 1998, pp. VII-LXXVI, p. XXX sgg.

¹⁹ A differenza di Durkheim, sembrerebbe che Weber veda nella dimensione sacra non una dimensione estendibile a ogni potere, ma un elemento «genetico» della religione, tanto più determinante quanto più questa è «originaria». Scrive per esempio Weber: «Alle insicurezze e alle inibizioni naturali la religione aggiunge così impedimenti poderosi: il sacro è ciò che è specificamente immutabile». M. Weber, *Economia e società* [...], *Comunità religiose*, a cura di H. G. Kippenberg, ed. it. condotta sul nuovo testo critico della *Max Weber-Gesamtausgabe*, a cura di M. Palma, Roma, 2006, p. 13.

²⁰ Mi riferisco al breve e densissimo paragrafo intitolato *Il profeta*, ivi, pp. 65-83.

²¹ *Prophètes d'Afrique noire au XXe siècle*, in *Prophètes et prophétisme*, sous la direction d'André Vauchez, Paris, 2012, pp. 351-395; *Pour une morphologie des prophétismes entre Europe et Afrique*, «L'Uomo», n. 2, 2018, pp. 57-76.

Fino all'agosto del 2022, viveva, in un piccolissimo villaggio nel sud della Costa d'Avorio (detto Neko-Zahidougba), un profeta chiamato Koudou, Jeannot o anche Koudou-Gbahié²². I suoi tratti distintivi si prestano a essere richiamati prendendo a prestito letteralmente le parole di Weber: operava «unicamente in virtù di un talento personale» e lo faceva gratuitamente. Non aveva intrapreso la sua missione su incarico umano, ma l'aveva «usurpata» nei confronti delle autorità religiose già presenti nel suo territorio (quelle di origine locale e quelle cristiane, cattoliche e protestanti). Grazie alla sua «predicazione emozionale», o rituale, annunciava «la salvezza in forza di una rivelazione personale». Negli anni di maggiore successo, come «profeta viandante», riceveva obbedienza dai suoi adepti soprattutto in virtù della credenza di un suo contatto con una potenza straordinaria, secondo una «profezia etica»; negli anni del suo ripiegamento, come profeta residenziale o culturale, riceveva obbedienza soprattutto in virtù della sua vita esemplare (e l'essere vissuto fino a più di novant'anni, in un'area in cui la vita media è circa della metà, era, tra altri segni, la «prova del suo talento»)²³.

Negli anni di maggiore celebrità, prima di essere arrestato dalla polizia di Stato nel 1986, Koudou-Gbahié fu profeta itinerante. Visitava villaggi e città della Costa d'Avorio, dopo aver ricevuto un invito procurato da dodici suoi discepoli lì residenti. In quella fase, la sua predicazione era esclusivamente rituale o «emozionale»; parlava, per dir così, attraverso performance in cui la parola non era separata dal corpo e dalle azioni culturali di carattere individuale e collettivo. Non chiedeva compensi, bastava che la comunità invitante provvedesse al trasporto e al necessario per i giorni della sua permanenza in loco. L'ingresso nei villaggi era aggressivo. Contravvenendo alle consuetudini retoriche locali, che regolavano la parola tra invitanti e invitati, Koudou-Gbahié gridava che non aveva bisogno di sentire discorsi perché «vedeva», già conosceva ogni cosa. Radunava tutti i residenti in un grande spazio all'aperto, in piena luce, dicendo loro che avrebbe dormito sul posto almeno una notte, perché gli abitanti deponessero nell'oscurità e nel segreto, in un luogo da lui indicato, i vari feticci (adoperava il termine francese *fétiche*). Con «feticcio», al pari degli altri profeti africani, assimilava in un solo e unico blocco negativo sia gli oggetti culturali delle religioni locali sia le presunte macchinazioni di carattere stregonesco²⁴. All'indoma-

²² Apparteneva al gruppo classificato dagli etnografi occidentali col nome di Dida. Cfr. il mio *Mesia nero. Stregoneria, cristianesimo e religioni tradizionali in Costa d'Avorio* [2000], seconda ed. con una nuova premessa dell'autore, Roma, 2022.

²³ M. Weber, «Il profeta», in Id., *Economia e società* [...], *Comunità religiose*, a cura di H. G. Kippenberg, cit., pp. 65-83.

²⁴ La scena profetica africana ha una certa affinità tipologica con quelle che hanno attraversato la storia delle diffusione del cristianesimo in altre aree, a partire già dai primi secoli della sua espansione. Al pari dei loro antenati, i profeti africani fanno di tuttata l'erba un fascio, assimilano ogni oggetto delle religioni locali al polo negativo della stregoneria. È singolare che il commento stupefatto del pagano Celso (citato da Origene), davanti alla folla dei profeti itineranti cristiani del II secolo, ricompaia dopo qualche millennio nelle parole di etnologi filo-pagani di fronte a profeti contemporanei della Bassa Costa ivoriana. Entrambi sono stupefatti per il crollo repentino del de-

ni, con la luce, scomponeva i vari oggetti davanti a tutti e, per ogni crisi lamentata dagli abitanti del villaggio (morti sospette, sterilità delle coppie, irregolarità delle piogge, crisi del mercato agricolo, disoccupazione, insuccessi nello studio), trovava il feticcio corrispondente, che disfaceva con le sue mani mentre parlava. Capitava spesso però che non si accontentava degli oggetti malefici depositati e da lui disinnescati. Diceva che alcuni abitanti del villaggio non avevano approfittato della possibilità loro offerta di liberarsi segretamente del male fatto. Cosicché mandava i suoi discepoli a rovistare intorno alle abitazioni di uomini e donne (ma si trattava per lo più di uomini). I discepoli tornavano con anfore piene di feticci e con i nomi e i cognomi dei loro possessori. Questi, smascherati alla luce del sole, o si convertivano alla religione di Gbahié o si «lasciavano andare» perché pubblicamente svergognati. Riducendo e semplificando, si può dire che Koudou-Gbahié metteva in ordine il conflitto interno ai lignaggi, separando e dando nome a «stregoni» e a «stregati». Compiva vere e proprie rivoluzioni culturali, perché una volta «purificato» il luogo, gli «stregati» avevano prestigio e gli «stregoni» erano condannati alla pubblica vergogna. Quasi sempre gli stregati erano «giovani moderni», diplomati o laureati, e gli stregoni erano precisamente le figure del blocco di potere locale (capi di origine locale, sia «pagani» sia convertiti al cristianesimo o all'islam, «segretari» del partito politico dominante, «re» con buona intesa con la burocrazia di Stato). Queste differenze venivano sintetizzate nel lessico locale con i termini di «vecchi» e «giovani», termini di significato più politico-culturale che anagrafico: «vecchio» è chi comanda e giovane è chi è obbligato a obbedire.

L'arresto del 1986 ha poi comportato l'inizio di una seconda fase, durante la quale Koudou-Gbahié ha fondato un villaggio terapeutico (Neko-Zahidougba), dove accoglieva pellegrini singoli. Mentre le scene rituali del periodo itinerante proponevano un ordinamento del negativo di tipo antagonistico, su base persecutoria (se sto male qualcuno me l'ha fatto), quelle della fase residenziale ne prospettavano uno di tipo terapeutico sulla base della colpa (se sto malato significa che anche io faccio del male). La prima medicina che Koudou proponeva, in questa seconda fase della sua esperienza profetica, era la «confessione»²⁵.

Solo durante il periodo residenziale, prende corpo una narrazione orale formalizzata, giustificatrice dei suoi poteri. Alcune narrazioni riguardano la storia della sua vita e altre la fondazione del mondo. Nel primo caso, il modello potrebbe essere ravvisato nei Vangeli; nel secondo caso, i riferimenti riguardano esplicitamente il

licato mondo religioso pagano e delle anonime personalità oracolari. Le vedono cedere di schianto davanti a «pazzi» o «impostori» che si presentano confondendo il loro io con il loro Dio e facendo di ogni *daimôn* il *daimónion*. Cfr. P. Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity in the Middle Ages*, in Id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, pp. 119-146; A. Sena, *Profeti e profezie nel Discorso Vero di Celso*, in A. Carfora e E. Cattaneo (a cura di), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani, 2007, pp. 123-142; e il mio *Pour une morphologie des prophétismes*, cit., pp. 61-65.

²⁵ Nei riti architettati dai profetici africani si riconoscono vere e proprie «citazioni» riguardanti per lo più i precedenti più illustri dell'area in cui operano.

Genesi, con rivisitazioni originali: per esempio nell'ordine della creazione, che vuole Eva creata prima di Adamo, e del riposo di Dio creatore, che non riguarda il settimo giorno ma ogni notte del creato.

Perché i giovani laureati e diplomati obbedivano a Kodou-Gbahié, profeta analfabeta? Perché ne invocavano il nome perfino durante le roventi proteste studentesche nell'università di Abidjan? In cosa consiste il suo carisma?

Il suo carisma si basava sul fatto che era considerato come l'unione di una persona ordinaria (Koudou) e di una persona straordinaria (Gbahié). Quest'unificazione derivava da credenze inizialmente comunicate da Koudou non a parole ma attraverso invenzioni culturali e rituali, riguardanti ciò che lui chiamava la religione di Gbahié, nome di un suo fratello morto. Gbahié aveva fatto il militare nell'esercito francese in prossimità della seconda guerra mondiale. Tornato al villaggio natale (Zikoboué) aveva cominciato a rivoluzionare il sistema di sussistenza vigente, basato sulla caccia, attraverso la sua azione esemplare: da cacciatore si era fatto agricoltore al modo dei francesi, cioè disboscando la foresta e trasformandola in monocultura di caffè. Ciò aveva comportato dei rapidi cambiamenti a catena (dalla crisi dell'organizzazione sociale interna, modellata sull'ineguaglianza dei ruoli nelle squadre di cacciatori, a un incremento della circolazione della moneta). Grazie al suo stato di *ancien militaire*, di coltivatore e di sindacalista aveva ottenuto un prestigio che per la sua posizione di «cadetto» subalterno non gli sarebbe spettato. Era visto dai giovani del villaggio come una grande speranza di emancipazione. Intorno al 1950, Gbahié muore, ancora giovane, in circostanze oscure. Nelle tradizioni funebri locali (ma il sistema è in modo diverso assai diffuso in tutto il paese e in buona parte dell'Africa), era previsto che l'«anima» del morto lasciasse il villaggio e lo liberasse dal lutto solo dopo aver ottenuto soddisfazione, dopo cioè che chi gli aveva fatto torto in vita fosse scoperto e obbligato a riparare attraverso compensazioni pratiche e simboliche. La religione locale prevedeva che, durante una delle fasi dei lunghi funerali, il morto si scegliesse un corpo vivente per parlare e chiedere risarcimento. Il posseduto fu Koudou che, grazie alla veggenza del morto, disse che non di riparazione si sarebbe trattato ma di vendetta soprannaturale. L'invenzione culturale decisiva, per il carisma di Koudou, consiste nel fatto che egli modifica l'istituto religioso locale della possessione, secondo cui il posseduto è una vittima da liberare il prima possibile. Koudou invece non si lascia liberare dal morto. Dirà, fino alla fine dei suoi giorni, che il fratello lo abitava, gli parlava e di tanto in tanto si lasciava anche vedere, sempre vestito da militare. Poiché Koudou non si lascia liberare dal morto, l'intero villaggio di Zikoboué vive in un lutto perenne. Resta «contaminato» in un'incertezza insostenibile sul se e come si potesse riprendere la vita ordinaria, compresa quella lavorativa, fosse di caccia o di coltivazione. È certo in ogni caso che tutti gli abitanti, compreso Koudou, abbandonano il villaggio e ne fondano un altro a poca distanza, dando a esso lo stesso nome di Zikoboué. Per diversi anni Koudou-Gbahié vive nel nuovo villaggio in una situazione di stallo. I suoi stati di coscienza modificata lo indirizzerebbero verso un tipo di carriera sacra tradizionale, ma dovrebbe essere iniziato e accolto da figure contro cui ha parlato Gbahié. Queste ultime sono costrette a tollerare la sua

presenza, per il fatto che è pur sempre un posseduto e dunque persona sacra. Per diversi anni Koudou vive nella nuova Zikoboué come un paria o uno «spostato». Sta quasi sempre zitto; lui e altri testimoni oculari dicono che stava sempre «con la mano al mento». Si limita ad andare tutti i giorni alla vecchia Zikoboué, verso la capanna dove era morto ed era stato sepolto il fratello, perché grazie al lavoro delle sue braccia la foresta non cancellasse la tomba di Gbahié. Ci va con gli attrezzi che servono per disboscare e trasformare la foresta in piantagione. Oggi dell'antico villaggio, dove la foresta non ha ancora del tutto cancellato le tracce dell'abitato, resta appunto solo il sepolcro di Gbahié. Il culto alla tomba del morto è una seconda rivoluzione culturale di Koudou, perché l'ordinamento religioso locale non prevede vere e proprie tombe individuali. Insomma, con una certa vaga coscienza, Koudou fa di suo fratello morto il testimone perenne, cioè il martire, dell'ingiusta morte di un giovane per mano dei vecchi. Ciò che mi ha fatto preferire questa biografia profetica ad altre è il fatto che in essa si ripete, in un certo senso, la stessa storia, espressa prima sul piano della prassi e dell'ideologia (Gbahié coltivatore e sindacalista moderno) e poi come su quello del rito e della mitologia (Koudou-Gbahié profeta).

5. *L'Io sono del profeta*

Il caso di Koudou-Gbahié, ma vale anche per altri profeti africani di cui si può avere un'informazione non solo puramente narrativa ma anche scenico-rituale, sollecita la discussione sul lascito di Weber in un punto nodale della sua nozione di potere²⁶, inteso come possibilità che un soggetto ha di trovare obbedienza presso altri come conseguenza di un comando provvisto di contenuto. Proprio perché il profeta «usurpa» il potere, mette in scena una dinamica in un certo senso più «pura» rispetto agli altri tipi: il comando del profeta, al suo sorgere, non si appoggia su nessuna organizzazione coercitiva che assicuri ordine o perpetui un'abitudine; nella fase aurorale, la relazione tra chi impartisce comandi e chi obbedisce è più diretta e più libera, non è ancora sorretta da un apparato amministrativo, che si genera solo come conseguenza della disposizione di alcuni a obbedire, in questo caso più *liberamente*, a un certo comando. Nell'articolazione weberiana, «il profeta» può essere considerato come figura dove il dato logico riguardante il tipo di potere carismatico, pur non essendo una sua esclusività, ha però maggiore occasione di realizzarsi avvicinandosi alla forma pura (anche per effetto dell'unicità e dunque dell'esclusività della fonte della potenza e del vero che, nel caso delle religioni monoteiste, autorizza un soggetto a dire e a fare). Mentre però nella documentazione storica, per lo più, si prende necessariamente atto che una particolare figura ha ricevuto obbedienza da parte degli adepti, in virtù di un dono personale, perché se ne conoscono gli esiti sociali (è stato fondatore di religioni strutturate in apparati organizzativi e per questo ha lasciato

²⁶ Cfr. E. Massimilla, *Il potere legittimo e i suoi tipi*, in C. D'Orta e V. Tenore, *I Palazzi del Potere*, Roma, 2015, pp. 23-55.

memoria di sé), nella scena etnografica questo dono personale può diventare meno misterioso, perché lo si può documentare nel momento iniziale, quando l'«usurpatore» è ancora solo, nell'atto di mettere in ordine le cose sacre, non tanto a parole ma con rivoluzioni culturali e rituali pervasive e totalizzanti, dove si prefigura unitariamente «quale può essere e come deve apparire il mondo» perché mondo e vita abbiano un senso²⁷. Insomma, i seguaci che assicurano al profeta legittimità, sulla scena etnografica, appaiono meno «creduloni»; perché qui, la dimensione mitologica, il racconto di cose straordinarie, viene solitamente dopo, proprio come giustificazione di una rivoluzione culturale già socialmente ratificata con un certo successo. Tuttavia, per altri motivi, anche l'esperienza etnografica non riesce a dissipare, almeno ai miei occhi, quel residuo di mistero che si adombra pur sempre nella nozione di «carisma», una sorta di vendetta di quella metafisica che l'opera di Weber vuole scongiurare proprio puntando esclusivamente sul soggetto individuale²⁸.

A vedere all'opera questi profeti, non si capisce perché alcuni vengono lasciati soli e avviati alla follia, mentre altri ricevono obbedienza da migliaia di adepti e occupano la scena sociale²⁹. Che cosa distingue il tutto dal niente? Che cosa distingue, «una presa di posizione consapevolmente unitaria e dotata di senso», «per il profeta stesso e suoi seguaci»³⁰, da una presa di posizione dotata di valore solo per chi la comunica, ma considerata insensata da tutti gli altri?

L'area da cui ho estratto l'esempio di Koudou-Gbahié è tra quelle che maggiormente sfidano l'intelligenza degli studiosi. Qui da qualche secolo proliferano tumultuosamente le figure profetiche³¹. Pochissime si strutturano in chiese alla morte del fondatore, per lasciare posto ad altre, nella difficoltà di organizzarsi, proprio perché la fonte unica che autorizza a dire e a fare non ammette negoziati, ma solo competizione tra profeta e falsi profeti. Si tratta sia di figure propriamente religiose, che

²⁷ M. Weber, *Economia e società* [...], *Comunità religiose*, a cura di H. G. Kippenberg, cit., p. 82.

²⁸ Molti studiosi, me compreso, usano il termine di carisma come un'utile convenzione, senza troppo interrogarsi su cosa esso sia e su come si generi. Luciano Gallino considera la nozione proprio nel suo passaggio dal campo teologico a quello delle scienze sociali, dando rilievo alla tradizione filosofica tedesca e dunque a Weber. Cfr. *Dizionario di sociologia*, s.v. *Carisma* [1978], Novara, 2006, voll. I e II, vol. I, pp. 178-183. Un certo residuo metafisico, riassunto nel lessico, sembra d'altra parte accomunare diversi pensatori che in modo diverso hanno laicizzato gli studi umanistici, per esempio: lo «Spirito» per Benedetto Croce, «la coscienza collettiva» per Émile Durkheim, «il cervello collettivo» per Ferdinand De Saussure, «il pensiero mitico» per Claude Lévi-Strauss.

²⁹ Il titolo efficacissimo di un film di Jean Rouch (*Les Maîtres fous*) del 1955 riassume in sé questo problema: i profeti sono maestri perché hanno discepoli, ma sono folli perché sfidano radicalmente, dicendo e facendo più di quanto sanno, la plausibilità dei poteri contro cui agiscono con chiara o vaga coscienza.

³⁰ M. Weber, «Il profeta» in Id., *Economia e società* [...], *Comunità religiose*, a cura di H. G. Kippenberg, cit., p. 81 (il corsivo è nel testo).

³¹ La Bassa Costa ivoriana, per quanto riguarda il profetismo, è una delle aree più interessanti del mondo, dove i profeti hanno accompagnato le grandi tappe della modernizzazione dipendenti dalla penetrazione europea. Cfr. J.-P. Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de *La leçon des prophètes*, par Marc Augé, Paris, 1995.

prendono in prestito il modello biblico, sia, sempre con più frequenza negli ultimi decenni, di politici di professione che addizionano al loro potere legale e razionale anche quello derivante dal contatto personale e diretto con la divinità³². La situazione mette in scena una modernità avanzata ma non disincantata, che richiama contemporaneamente il nostro passato e una possibilità del nostro avvenire. Avrei evitato di misurarmi con questi problemi senza l'aiuto di Weber e di un suo interprete come Edoardo Massimilla. Perciò ho potuto parlare della mia ricerca nell'intenzione di onorare la sua.

³² M. Miran-Guyon, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, 2015.

Due temi weberiani nella storia delle religioni

CARMINE PISANO

Introduzione

In un saggio pubblicato nel 2016 negli Atti del Convegno *Pompei e l'Europa*, Edoardo Massimilla discute l'analisi weberiana degli dèi greci e romani, che compare nel primo capitolo di *Comunità religiose* in una sezione incentrata sull'origine della credenza in potenze sovraumane e sui processi di *Pantheonbildung*¹. Lo studioso evidenzia due temi della riflessione di Weber: il rapporto tra la rappresentazione antropomorfica degli dèi e la delimitazione delle loro competenze nel contesto del confronto tra politeismo greco e romano; la «connessione storica» che unisce a Roma agire religioso e pensiero giuridico razionale². Entrambi i temi sono stati e sono tuttora oggetto di dibattito nella storia delle religioni. Indagarne la recezione e rifrazione, alla luce di casi di studio particolarmente significativi, sarà l'occasione per rendere omaggio a Edoardo Massimilla, ricostruendo una micro-costellazione di autori e testi che si muovono nel solco dei due temi weberiani da lui individuati.

1. *Antropomorfismo e competenze divine*

Il primo tema, ossia la relazione tra antropomorfismo e competenze degli dèi, ha una lunga storia, in parte precedente lo stesso Weber, che si richiama al riguardo a Hermann Usener per sostenere che le divinità non sono necessariamente «entità personali o durevoli, e talvolta non hanno nemmeno una particolare denominazione. Un "dio" può esser concepito come un potere che dispone del corso di un singolo concreto fenomeno (gli "dei del momento" di Usener), a cui in seguito non pensa più nessuno, o che entra nuovamente in gioco quando il relativo fenomeno si ripete»³. Non è detto però – nota Weber – che una potenza divina sia sempre «personifica-

¹ E. Massimilla, *Gli dèi greci e gli dèi romani nella sociologia della religione di Max Weber*, in M. Osanna et al. (a cura di), *Pompei e l'Europa*. Atti del convegno, Milano, 2016, pp. 180-184.

² Ivi, pp. 182-183.

³ M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di H.G. Kippenberg, ed. it. a cura di M. Palma, Roma, 2006, p. 8.

zione» di un «singolo concreto fenomeno»; essa può nascere anche da un processo inverso di «depersonalizzazione», come testimonia il «potere che, anche dopo la morte di un grande eroe, emana in qualche modo da lui»⁴. Nel caso della personificazione «sorgono dei senza alcun nome proprio, designati solo a partire dal fenomeno su cui hanno potere, la cui denominazione solo gradualmente, quand'essa non viene più compresa nella lingua, assume il carattere di nome proprio»⁵. Nel caso della depersonificazione «sono i nomi propri di potenti capi o profeti ad esser diventati designazioni di potenze divine – un procedimento da cui, viceversa, il mito trae nuovamente il diritto di trasformare le denominazioni degli dei in nomi di persona di eroi divinizzati»⁶. Dopo aver indagato le pratiche di denominazione del divino in funzione dei processi di personificazione e depersonificazione, Weber precisa, a proposito della *Pantheonbildung*, che la «crescente personificazione in senso antropomorfo delle figure divine non coincide in alcun modo né procede parallelamente alla crescente delimitazione o precisazione delle competenze»⁷. Lo dimostra il confronto tra dèi greci e romani. Se gli dèi greci presentano tratti antropomorfici e sfere di competenza elastiche, al contrario gli dèi romani associano un carattere «impersonale» a competenze ben definite⁸. Weber si riferisce ai cosiddetti dèi degli *indigitamenta* o *dei minuti*, i *Sondergötter* (dèi specializzati o funzionali) di Usener, che rappresentano «non solo ogni azione, ma anche ogni suo concreto segmento» posto «sotto l'influenza di particolari *numina*»⁹ (ad esempio, in relazione al lavoro agricolo, al dissodare presiede Vervactor, all'arare Obarator, al seminare Insitor, al mietere Messor, ecc.).

Le citazioni weberiane di Usener rinviano al testo del 1896 su *I nomi degli dèi* (*Götternamen*), il cui sottotitolo, *Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi* (*Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*), rivela come l'analisi dei teonimi miri a cercare «le tracce spirituali di un tempo scomparso»¹⁰. La filologia comparata di Usener, di cui lo studioso aveva fornito già un saggio nelle *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* del 1889, si regge in effetti su un approccio evolucionistico che spiega l'affermazione delle grandi divinità politeistiche, con il proprio corredo di epiteti e prerogative, come risultato di un processo storico articolato in tre fasi. All'inizio stanno gli dèi momentanei (*Augenblicksgötter*) che traducono un impulso improvviso e si manifestano solo per un istante, in occasioni definite (in genere stati di forte emotività), per poi scomparire. Nella fase successiva si affermano gli dèi par-

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ Ivi, p. 16.

⁸ Ivi, pp. 16-17.

⁹ Ivi, p. 17.

¹⁰ H. Usener, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, tr. it., Brescia, 2008 (ed. or. 1896). Per una discussione critica del saggio di Usener si veda J. Scheid - J. Svenbro, *Les Götternamen de Hermann Usener: Une grande théogonie*, in N. Belayche et al. (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, pp. 94-104.

ticolari o specializzati (*Sondergötter*): divinità che agiscono in situazioni ripetitive, incarnando una specifica funzione che traspare con chiarezza dal loro nome. Nella terza e ultima fase, gli dèi funzionali dal nome parlante si trasformano in epiteti delle divinità maggiori, gli dèi personali con nome oscuro e ampio campo d'azione, che assorbono in sé le competenze e le prerogative di più *Sondergötter*.

La teoria dei nomi divini proposta da Usener avrà subito grande fortuna. Se Weber se ne serve per ricostruire la genesi della credenza in dèi e demoni, nel 1925 Ernst Cassirer, in *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi (Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen)*, la elogia in quanto esempio di «fenomenologia dello spirito», in cui il percorso dai *Sondergötter* agli dèi personali è descritto “filosoficamente” come passaggio dal particolare all’universale¹¹. Il concetto di *Sondergötter* sarà quindi ripreso da tutti i più importanti storici della religione romana per circoscrivere e interpretare una particolare categoria di divinità, i già citati *dei minuti*, chiamati ad assistere l’uomo in ogni momento della sua esistenza, il cui elenco era custodito nei libri pontificali degli *indigitamenta* (dèi da *indigitare*, ossia «invocare» in specifiche occasioni con apposite formule)¹². Recentemente, però, è stato uno dei maggiori storici della religione greca a rispolverare il modello di Usener: si tratta di Robert Parker.

In occasione delle Sather Lectures tenute all’Università di Berkeley nel 2012-2013, in seguito pubblicate con il titolo *Greek Gods Abroad* nel 2017, Parker si interroga sui rapporti tra nomi ed epiteti divini nel politeismo greco riformulando la teoria dei *Sondergötter* in prospettiva sincronica¹³. Nello schema evolutivo di Usener i *Sondergötter* dal nome trasparente si trasformano in una fase successiva in epiteti delle grandi divinità dal nome opaco. Parker riconosce diversi punti deboli in tale modello, che tuttavia si rivela ancora utile se solo «si applica il contrasto tra opaco e trasparente non in termini di progresso evolutivo ma di gerarchia»¹⁴. In altre parole, se si abbandona l’analisi diacronica per concentrarsi sui rapporti tra gli dèi, ci si accorge che al livello più alto stanno le grandi divinità dal nome opaco, mentre, man mano che si procede verso il basso in termini di potenza divina, cresce il grado di trasparenza dei nomi, che si tratti «di ninfe ed eroi [...], di astrazioni personificate, o di epiteti culturali», attraverso cui una figura divina «è scomposta in elementi più piccoli, specifici e comprensibili»¹⁵.

Ci sembra utile e interessante comparare la rilettura di Usener offerta da Parker con quella di Weber. Risalta subito un’importante analogia. Riprendendo quanto Edoardo Massimilla sostiene a proposito dell’uso weberiano delle «categorie “evo-

¹¹ E. Cassirer, *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi*, tr. it., Milano, 2006 (ed. or. 1925).

¹² M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa, 2004.

¹³ R. Parker, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland, CA, 2017, pp. 18-25.

¹⁴ Ivi, p. 19 (tr. mia).

¹⁵ *Ibidem* (tr. mia).

luzionistiche” dell’antropologia culturale di fine Ottocento e inizio Novecento», si può affermare che anche le categorie di Usener «sono private [da Weber] di ogni necessitante valenza stadiologica e trasformate in strumenti euristici posti a servizio della comprensione esplicativa dell’agire reale»¹⁶. In modo simile Parker cerca di “sincronicizzare” il quadro diacronico su cui si fonda la teoria dei *Götternamen*. Dopodiché le strade percorse da Weber e Parker si separano. Mentre Parker collega l’opacità/trasparenza dei teonimi con il livello gerarchico delle potenze in oggetto, Weber associa i processi di attribuzione di nome non alla gerarchia ma alla tipologia delle figure divine. I vantaggi dell’approccio weberiano sono notevoli.

La proposta di Parker di distinguere tra grandi divinità dal nome opaco e figure inferiori dal nome trasparente si scontra, infatti, con la presenza nella religione greca di epiteti altrettanto oscuri quanto il teonimo che possono accompagnare o addirittura sostituire (si pensi agli epiteti di Hermes Eriounes/Eriounios, Diaktoros e Argheiphontes), e che dunque non si prestano affatto a scomporre una potenza divina «in elementi più piccoli, specifici e comprensibili»¹⁷. Invece, la distinzione weberiana tra «dei senza alcun nome proprio», che personificano un fenomeno concreto, e divinità provviste di nome, che depersonificano in forma di potenza grandi eroi o capi, fornisce due utili idealtipi, «a cui la realtà deve essere misurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico»¹⁸. Così, ad esempio, l’applicazione del primo idealtipo ai sistemi politeistici dell’antichità evidenzia la possibile dissociazione tra la delimitazione delle competenze degli dèi e la loro «personificazione in senso antropomorfo»¹⁹. Altrimenti detto, il fatto che una divinità personifichi il fenomeno di cui porta il nome, come nel caso dei *Sondergötter* o *dei minuti*, non implica necessariamente che essa sia rappresentata in forma personale, ossia antropomorfa.

La pista interpretativa aperta da Weber è sviluppata da Maurizio Bettini in un recente saggio in cui l’analisi degli *dei minuti* è volta a storicizzare la categoria di antropomorfismo²⁰. Ragionando in termini di «storia discontinua»²¹, Bettini mostra come l’antropomorfismo degli antichi sia meno “formale” di quello dei moderni. A conferma lo studioso cita appunto gli *dei minuti* che, pur non avendo una rappre-

¹⁶ E. Massimilla, *Gli dèi greci e gli dèi romani nella sociologia della religione di Max Weber*, cit., p. 181.

¹⁷ C. Pisano, *Entre qualificatifs et hétéronymes divins: les épithètes homériques a fonction théonymique*, in C. Bonnet - G. Pironti (dir.), *Les Dieux d’Homère III. Attributs onomastiques*, Liège, 2021, pp. 165-166.

¹⁸ M. Weber, *L’“oggettività” della scienza sociale e della politica sociale* (ed. or. 1904), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it., Torino, 1958, p. 112.

¹⁹ M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, cit., p. 16.

²⁰ M. Bettini, *Ad negotia humana compositi. L’agency humaine des dieux antiques*, in R. Gagné - M. Herrero de Jáuregui (dir.), *Les dieux d’Homère II - Anthropomorphismes*, Liège, 2019, pp. 261-276.

²¹ Sulla «storia discontinua» si veda M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, in S. Bachelard et al. (éds.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971, pp. 145-172, in part. p. 159 ove si chiarisce che l’obiettivo di tale approccio è mettere in discussione «tutto ciò che si pensava fosse immortale nell’uomo» (tr. mia).

sentazione antropomorfa, incarnano «azioni, oggetti, parti o funzioni del corpo, luoghi, sentimenti, qualità morali, ecc., appartenenti tutti alla sfera squisitamente umana della realtà»²². In tutti questi casi, il carattere umano della divinità non risiede nella sua forma (*morphé*), ma nella «particolare *agency* con cui essa si identifica e/o cui presiede»²³: ragion per cui Bettini preferisce parlare di «*agency* umana» degli dèi in luogo di antropomorfismo. La categoria di «*agency* umana» esprime qui ciò che Weber avrebbe chiamato «personificazione *non* in senso antropomorfo» della divinità.

2. *Agire religioso e pensiero giuridico razionale*

Il secondo tema weberiano riguarda il rapporto tra agire religioso e pensiero giuridico razionale nella cultura romana. La riflessione di Weber parte ancora dagli *dei minuti* concentrandosi stavolta non tanto sulla tipologia di queste figure divine ma sul culto che era loro tributato. Lo studioso nota: «Il numero di divinità che venivano elencate negli *indigitamenta* sacerdotali era infinito nella sua specializzazione oggettiva [...]. La preoccupazione di soddisfare i *numina* faceva sì che si smontasse mentalmente ogni singola azione nei suoi segmenti parziali concettualmente rintracciabili, e si attribuisse a ciascuno un *numen*, collocandolo sotto la sua particolare premura»²⁴. «La cura inesausta» di questa «casistica giuridico-sacrale», che ai Greci sarebbe apparsa come «un'impacciata *deisidaimonia*» (timore eccessivo degli dèi), rappresentava la cifra caratteristica della prassi rituale romana, che si concretizzava in «una sorta di giurisprudenza cautelare sacrale»²⁵. Dal momento che la religione e il culto erano trattati «alla stregua di problemi da avvocati», Weber conclude che «il diritto sacrale divenne perciò la matrice del pensiero giuridico razionale»²⁶.

L'analisi weberiana presenta due elementi di grande originalità nel panorama coevo degli studi sulle religioni. Rispetto alle tendenze storiografiche che accusano la religione romana di formalismo negandole talvolta lo statuto stesso di religione, Weber ne sottolinea il carattere «oggettivamente razionale»²⁷, fondato sul culto di divinità «impersonali» ottenute «attraverso un'analisi puramente concettuale, ossia attraverso l'*astrazione* mentale»²⁸. A dispetto di quelle correnti che relegano la religione nel dominio dell'errore (evoluzionismo frazeriano) o dell'affettività (studi sulla

²² M. Bettini, *Ad negotia humana compositi. L'agency humaine des dieux antiques*, cit., p. 274 (tr. mia).

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, cit., pp. 17-18.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 18.

²⁷ *Ivi*, p. 17.

²⁸ *Ivi*, p. 18. Weber riconosce nel formalismo non un limite ma un tratto distintivo, un carattere strutturale della religione romana: «La religione romana rimase "religio", ossia, sia che l'etimologia di questa parola derivi da *religare* oppure da *relegere*, vincolo alla formula culturale sperimentata e

mentalità primitiva di Lucien Lévy-Bruhl), Weber evidenzia il legame della prassi religiosa romana con le forme di quel pensiero giuridico razionale che avrebbe influenzato la nascita del diritto occidentale moderno²⁹. In sede storico-religiosa, il problema della «connessione storica»³⁰ tra l'ambito del pensiero razionale, giuridico o politico, e l'ambito del pensiero religioso, nonché delle modalità in cui tale connessione si declina, si ritrova al centro della polemica che Jan Assmann conduce contro Carl Schmitt in *Potere e salvezza*³¹.

Come Weber, sia Schmitt che Assmann scorgono una linea di continuità tra concetti politici e teologici. Le loro analisi divergono però in merito all'ordine delle relazioni tra i primi e i secondi. Se per Schmitt «tutti i concetti più pregnanti della moderna teoria dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»³², per Assmann «tutti i concetti pregnanti [...] della teologia sono concetti politici teologizzati»³³. Un caso significativo è quello della teologia solare del faraone Amenhotep IV, più tardi divenuto Akhenaton («gradito ad Aton», il dio del disco solare), che regnò sull'Egitto nel XIV secolo a.C. Questa «teologia politicizzata» esprimeva in termini religiosi, tramite il rapporto diretto tra il faraone e Aton, il dio visibile, il disegno politico di Akhenaton che mirava a emarginare nelle relazioni di potere il clero tebano di Amon, il dio «nascosto», ignoto, la cui rivelazione esigeva l'intermediazione sacerdotale³⁴. Ma, a dire di Assmann, l'esempio più eclatante di «teologizzazione della politica», o meglio di «transfer concettuale dalla sfera politica a quella religiosa» è il concetto di «patto» – *berit* in ebraico³⁵. Il patto tra Dio e il popolo non è solo la trasposizione teologica di un concetto politico ma anche il «modello» discorsivo che agisce nel senso di «una trasformazione della realtà sociopolitica»³⁶, determinando il passaggio dalla «religione primaria» alla «religione secondaria». Le religioni primarie sono i politeismi antichi, in cui la «non-separazione della sfera politica e religiosa»³⁷ è alla base dell'unità tra «potere e salvezza»: lo Stato opera quale tramite

«riguardo» dei *numina* di ogni genere ovunque siano chiamati in causa» (p. 17). Sulla questione si veda ad esempio J. Scheid, *La religione a Roma*, Roma-Bari, 1998³, pp. 3-11.

²⁹ E. Massimilla, *Gli dèi greci e gli dèi romani nella sociologia della religione di Max Weber*, cit., p. 183.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ M. Miegge, *Potere e salvezza*, in «Pólemos», 2 (2007), pp. 9-18.

³² C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del "politico"*, tr. it., Bologna, 1972, p. 61.

³³ J. Assmann, *Potere e salvezza*, tr. it., Torino, 2002, p. 20.

³⁴ Si veda J. Assmann, *Mosè l'egizio*, tr. it., Milano, 2000, in cui l'autore, sulla scia dell'ultimo libro di Sigmund Freud *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1939), sostiene la discussa tesi di una contaminazione tra la figura di Mosè e quella di Akhenaton, che per primo avrebbe introdotto la distinzione tra vero e falso e fondato una religione monoteistica incentrata sul culto di Aton.

³⁵ J. Assmann, *Potere e salvezza*, cit., p. 44.

³⁶ Ivi, p. 109.

³⁷ Ivi, p. 66. Si veda P. Scarpi, *Le religioni del mondo antico: i politeismi*, in G. Filoramo et al., *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, 1998, pp. 5-6: «Sprovvisi della nozione stessa di religione, i popoli politeisti del mondo antico non separavano e non distinguevano propriamente la dimensione religiosa dal complesso delle altre attività umane». Così, ad esempio, in Grecia la religione era parte integrante dei *nómoi* («consuetudini, costumi» condivisi), così come a Roma lo era dei *mores*.

sia dei rapporti tra gli uomini sia di quelli tra la comunità umana e il mondo divino. Le religioni secondarie sono i monoteismi, innanzitutto quello ebraico, che separa politico e religioso, potere e salvezza, generando «una nuova forma di religione», «che non è più rappresentata negli ordinamenti e nelle istituzioni politiche, ma che si colloca quale ordine autonomo accanto all'ordine politico e vi si contrappone anzi a tratti criticamente» (come accade con la separazione tra Stato e Chiesa)³⁸. Le religioni secondarie introducono la «distinzione mosaica», la distinzione tra «vero» e «falso» in materia religiosa, distaccandosi polemicamente dai politeismi che vengono così relegati nella sfera dell'errore e del demoniaco. L'introduzione della distinzione mosaica con l'affermazione del monoteismo ebraico segna la fine della traducibilità interculturale degli dèi, su cui si fondavano i politeismi dell'area mediterranea e vicino-orientale, dando inizio alla violenza a carattere religioso, ovvero ai conflitti combattuti in nome di Dio, anzi dell'unico vero Dio: un Dio «geloso» che si distingue dai molti falsi dèi in cui non «può» essere tradotto³⁹.

La teoria di Assmann, che non possiamo discutere qui nella sua interezza, è molto complessa e si nutre di stimoli di natura differente (basti pensare al concetto psicanalitico di «transfer»). Ciò che conta ai fini della presente ricerca è che nella fitta trama dei riferimenti interdisciplinari emerge in primo piano la tendenza weberiana a individuare intrecci e connessioni tra «sfere dell'agire e piani di realtà diversi tra loro»⁴⁰, nella fattispecie tra politica e teologia, potere e salvezza. Come abbiamo visto, in *Comunità religiose*, «il vivido senso» weberiano della «connessione storica» si esercita sia in senso sincronico che diacronico, riconoscendo rispettivamente la relazione tra agire religioso e pensiero giuridico razionale nel primo caso, tra diritto romano e diritto occidentale moderno nel secondo⁴¹. Le coincidenze tra l'approccio di Weber e quello di Assmann sono forti. Eppure una differenza significativa emerge proprio nella maniera di stabilire connessioni⁴². Se Assmann parla di una «teologizzazione della politica» dando precedenza ai concetti politici su quelli teologici⁴³, Weber, pur definendo «il diritto sacrale» come «matrice del pensiero giuridico razionale»⁴⁴, non arriva a teorizzare una «giuridicizzazione» della religione. La connessione che Weber riconosce tra religione e diritto ricorda quella che Durkheim e Mauss chiamano «omologia strutturale»⁴⁵, il riconoscimento di «un sistema di relazioni *identico*

³⁸ J. Assmann, *Potere e salvezza*, cit., p. 44.

³⁹ J. Assmann, *La distinzione mosaica*, tr. it., Milano, 2011.

⁴⁰ E. Massimilla, *Gli dèi greci e gli dèi romani nella sociologia della religione di Max Weber*, cit., p. 183.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² M. Miegge (*Potere e salvezza*, cit.) sottolinea invece l'interesse sia di Assmann che di Weber per i processi storici di rottura, notando però che, mentre Assmann si concentra sulla «opposizione di costrutti discorsivi», Weber pone al centro dell'analisi l'evento «della "vocazione" e del messaggio innovativo, e sovente eversivo, dei profeti».

⁴³ J. Assmann, *Potere e salvezza*, cit., p. 44.

⁴⁴ M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, cit., p. 18.

⁴⁵ E. Durkheim - M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione*, tr. it., Torino, 1972 (ed. or. 1901-1902).

(omologo) sul piano formale» in base a cui sono strutturati «livelli simbolici di natura eterogenea»⁴⁶: «uomini» e «cose» nel caso di Durkheim e Mauss⁴⁷, casistica sacrale e casistica giuridica in quello di Weber. Di nuovo l'approccio weberiano presenta due indubbi vantaggi, in quanto non solo consente di eludere il fastidioso problema della primalità tra concetti politici e teologici che rischia di trasformarsi in dilemma, ma soprattutto fa della rappresentazione del divino un «fatto sociale» connesso a un certo assetto economico: «la genuina rappresentazione romana del soprasensibile è rimasta nella sua struttura generale [...] quella propria di una religione di contadini e signori patrimoniali»⁴⁸. Qui sta a nostro avviso uno dei lasciti più preziosi di Weber alla disciplina storico-religiosa: con buona pace di esperimenti recenti⁴⁹, lo studio delle religioni, tanto più quando rivendichi una prospettiva sociologica, trova nei processi di *Pantheonbildung* una fonte storica di essenziale importanza.

⁴⁶ U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Bologna, 2011³, p. 49.

⁴⁷ E. Durkheim - M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione*, cit., pp. 25-26 («la classificazione delle cose riproduce la classificazione degli uomini»).

⁴⁸ M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, cit., p. 16.

⁴⁹ Si veda J. Rüpke, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, tr. it., Torino, 2018, che, a dispetto del titolo, riserva uno spazio limitato agli dèi concentrandosi sulla religione «vissuta» e i suoi attori individuali.

De Martino-Weber.

Sulle tracce di un incontro mancato

CHIARA CAPPIELLO

Lo studioso che, seguendo il filo di un'evidente comunione di interessi e di temi, si mettesse alla ricerca del nome di Max Weber nell'opera di Ernesto de Martino, resterebbe sorpreso nel verificarne la pressoché totale assenza. De Martino non cita (quasi) mai direttamente Weber. Ciò, come ha scritto Daniel Fabre¹, dà da pensare. Non solo perché de Martino non poteva non conoscere Weber, come peraltro confermano tracce concrete e tangibili che costellano il suo percorso intellettuale.

Un riferimento a Weber si trova in una lettera senza data indirizzata da Carlo Antoni, che aveva dato alle stampe nel 1940 il suo *Dallo storicismo alla sociologia*, al de Martino del «laboratorio del *Mondo magico*». Rispondendo a «domande» che erano state evidentemente poste dall'antropologo napoletano a proposito dei fondi dell'Istituto Italiano di Studi Germanici di Roma², Antoni afferma: «degli autori, che ho studiato nel mio libro, possediamo soltanto le opere di M. Weber»³. Il de Martino degli anni Quaranta era interessato a Weber e, come risulta dall'epistolario con Raffaele Pettazzoni, anche alla sua diffusione in Italia. Con Pettazzoni discute il progetto di tradurre i *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, da affidare allo stesso Carlo Antoni⁴.

¹ D. Fabre, *Ernesto de Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, in «Archives de sciences sociales des religions», CLXI (2013), pp. 147-162, p. 153. «Cette absence de Max Weber – premier grand théoricien du prophétisme – fait question. [...] Ce sont de tels décalages et oublis qui donnent à penser». Cfr. anche Id., *La controversa ricezione de «La fine del mondo»*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino, 2016, pp. 46-58.

² Sul tema cfr. D. Bondi, *Propaganda e sorveglianza degli intellettuali: Carlo Antoni a Villa Sciarra*, in «Studi germanici», XIII (2018), pp. 345-355; N. Peluso, *Storicismo e Nazionalsocialismo a Villa Sciarra: Carlo Antoni e Delio Cantimori*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXV (2015), pp. 151-192.

³ Lettera di C. Antoni a E. de Martino (senza data), in *Il laboratorio del "Mondo magico". Carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Lecce, 2007, p. 108.

⁴ Cfr. Lettera di E. de Martino a R. Pettazzoni, 5 agosto 1943, in *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di R. Di Donato, M. Gandini, Pisa, 2015, pp. 187-188, p. 188: «Per la traduzione del Weber ho scritto ad Antoni, ma non ho ricevuto finora risposta. Ho scritto un'altra lettera sollecitandolo».

Il progetto, rimasto senza seguito, sarà poi ripreso dall'ultimo de Martino in riferimento all'idea di una seconda collana viola⁵, dove avrebbe dovuto trovare collocazione insieme con la *Sociologia della religione* di Weber e altri grandi classici anche il primo progetto della *Fine del mondo*. Il piano della «seconda viola» non sarà portato a termine e la traduzione sarà poi curata da Pietro Rossi. Non è superfluo sottolineare come con quest'ultimo, che negli anni Sessanta aveva già pubblicato importanti studi weberiani⁶, de Martino sia nell'ultima fase della vita certamente in contatto, seppure non in buoni rapporti, in quanto colleghi nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari⁷.

Sono dati non privi di rilievo. Lo studioso che spulciasse l'opera demartiniana senza trovare Weber sarebbe però sorpreso soprattutto a causa della più sostanziale connessione tematica che, sotto diversi aspetti, lega i due autori. È questa affinità elettiva – cui è necessario subito volgersi – a far sorgere la questione, a permettere a un'assenza di farsi *Frage*.

1. *Carisma e dominio*

Nel 1949, rileggendo il *Mondo magico*, Benedetto Croce muove duri richiami allo studioso che si era formato anche, seppur non esclusivamente, nelle «severe e serene stanze di Palazzo Filomarino»⁸. Uno degli errori più gravi e inquietanti del

⁵ Sulle vicende legate alla collana viola cfr. C. Pavese-E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, ora in nuova edizione rivista e aggiornata, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino, 2022. Per il riferimento a Weber si veda la *Notizia supplementare* del curatore, ivi, pp. 219-255, p. 250.

⁶ Di Pietro Rossi erano in quegli anni già usciti gli studi *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Torino, 1956) e *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea* (Milano, 1960), nonché le traduzioni di scritti fondamentali di Weber: da saggi metodologici (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 1958, nuova ed. completa col titolo *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 2003) alla prima edizione di *Economia e società* (Milano, 1961).

⁷ De Martino insegnò Storia delle Religioni nell'Università di Cagliari nell'ultima fase della vita, dal 1959 al 1965 (proprio nel '65, anno della morte, avvenne il trasferimento, nella medesima Facoltà di Lettere e Filosofia, alla cattedra di Etnologia); Pietro Rossi vi insegnò dal 1963 al 1966. In un'intervista del 1990 Placido Cherchi, uno degli allievi del de Martino di quegli anni, ricorda: «Oltretutto non aveva mai legato con l'ambiente accademico della Facoltà e, se si esclude un buon legame con Cases e con Del Monte (i soli, in quel momento, ad avere una corretta percezione di valore della sua produzione), anche con la fascia dei pendolari che stavano con lui al Jolly i rapporti erano labili ed episodici. Con Cirese, per esempio, esistevano vecchie ruggini e si evitavano volentieri; con Pietro Rossi, che lo chiamava "Frankenstein", si vendicava inventando esilaranti storie sulle sue chiappe traboccanti; con Petronio, mi è parso che si ignorassero; con Maltese, era come se abitassero su galassie diverse. Tutto sommato, preferiva passare il suo tempo libero con il gruppo di studenti che gravitavano attorno al suo istituto». L'intervista, a cura di Pietro Angelini, si legge nell'ultimo capitolo di P. Cherchi, *La scrittura oltrepassante. Ernesto de Martino e le dialettiche del "ritorno"*. *Cinque studi*, Calimera, 2013.

⁸ È merito di Riccardo Di Donato aver ricostruito la «preistoria» di de Martino, in cui, come ormai ampiamente riconosciuto, un ruolo fondamentale è stato giocato da Vittorio Macchioro. Cfr., oltre

libro del '48 appare al filosofo napoletano «la santificazione o perlomeno la venerazione, che il de Martino coltiva per lo stregone»⁹.

Il «Cristo magico», il cui profilo si staglia potentemente sul mondo primitivo descritto da de Martino, è la più emblematica testimonianza dell'attenzione dell'antropologo per i grandi individui e le figure carismatiche, un tema weberiano¹⁰. Il mago, protagonista assoluto del secondo capitolo che costituisce il cuore pulsante del libro, sta nella ricostruzione demartiniana «al centro» del mondo culturale magico come «sintesi viva» di «iniziativa geniale» e di tradizione. Per Weber «lo stregone è l'uomo stabilmente qualificato dal carisma in opposizione all'uomo ordinario»¹¹. Nell'assetto del *Mondo magico* sua abilità precipua, in quanto «signore del limite», geniale «esploratore dell'oltre», «eroe della presenza»¹², «regista del dramma esistenziale»¹³ è il «padroneggiare». Si padroneggiano anzitutto gli spiriti, allo scopo di ordinare il caos e di plasmare il cosmo.

Fin quando le barriere che circoscrivono [la] presenza franano sotto l'urto del *demoniaco*, il caos avanza e tutto inghiotte nella sua notte¹⁴.

Il processo, definito da de Martino con la celebre espressione “crisi della presenza”, è combattuto e riscattato dallo sciamano, che si fa «centro e padrone della limitazione», dell'«identificare», del «figurare»¹⁵.

al succitato carteggio di Martino-Macchioro, R. Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in Aa.Vv., *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Pisa, 1990, pp. 41-67, confluito poi in Id., *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, 1999.

⁹ B. Croce, *Intorno al magismo come età storica* (1949), in E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, 2007 (da cui, per comodità, si citerà in questo saggio), pp. 242-253, p. 253. Il *Mondo magico* ebbe il privilegio di ben due recensioni crociane (la prima uscì nel 1948 nei «Quaderni della Critica»), che si leggono entrambe, a partire dalla seconda edizione del 1957, in appendice a E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 240 sgg. Recentissima è la nuova edizione del volume, uscita per Einaudi a cura di M. Massenzio (2022).

¹⁰ Com'è noto, Weber considera il concetto di “potenza” (*Macht*) «sociologicamente amorfo» e si concentra sul concetto di “potere”, “dominio” (*Herrschaft*), ossia sulla «disposizione ad obbedire a un certo comando» (M. Weber, *Economia e società*, 1922, Introduzione di P. Rossi, Milano, 1961, vol. I, pp. 51-52). Tra i tre tipi puri di potere legittimo, il potere *carismatico* è un tipo di potere di natura straordinaria e rivoluzionaria che «poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona». Il concetto di carisma viene derivato da Weber dalla terminologia cristiana: esso consiste in un «dono della grazia», ossia in qualità eccezionali, originariamente magiche, di grandi individui come profeti, eroi guerrieri, demagoghi (cfr. *ivi*, pp. 210-211). Sulla teoria weberiana del carisma, più volte ricostruita nei suoi diversi aspetti, cfr. almeno L. Cavalli, *Il capo carismatico*, Bologna, 1981; Id., *Carisma e tirannide nel secolo XX. Il caso Hitler*, Bologna, 1982; Id., *Il presidente americano*, Bologna, 1987.

¹¹ M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di H.G. Kippenberg, edizione italiana a cura di M. Palma, Roma, 2006, p. 5.

¹² E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 104. Corsivo mio.

¹³ *Ivi*, p. 93n. Corsivo mio.

¹⁴ *Ivi*, p. 97. Corsivo mio.

¹⁵ *Ibidem*.

Cos'è che lo stregone deve fronteggiare e mettere in ordine, imponendogli limiti, identità, figura? Lo si è visto nella citazione appena riportata: il caos, la notte, il «demoniaco». Non si tratta semplicemente di un «oggetto» che fa paura, bensì di un oggetto che «rischia di non poter essere “gettato davanti a sé”» e da cui scaturisce angoscia. Esso viene definito «maligno»¹⁶.

L'oggetto non si presenta secondo un contorno definito, dentro limiti stabili per cui possa essere appreso come oggetto: il suo limite è travagliato da infinite possibilità sconosciute, che accennano a un *oltre* carico di angosciante mistero¹⁷.

È il «demoniaco»; è l'*Unheimlich*¹⁸. L'iniziativa dello stregone viene non a caso paragonata all'opera dell'esorcista e dello psicoterapeuta¹⁹. Il padroneggiare e l'ordinare – il dominare – non riguarda allora con tutta evidenza solo il caos concernente gli spiriti e gli oggetti. Lo stregone è colui che domina i disordini di un'intera comunità.

Lo sciamano è l'eroe che ha saputo portarsi sino alle soglie del caos e che ha saputo stringere un patto con esso. Ma appunto perché lo sciamano è diventato il *padrone assoluto* della propria labilità, ha altresì acquistato la capacità di superare i limiti del proprio esserci e di farsi *centro chiaroveggente e ordinatore* della labilità altrui²⁰.

È questa figura di «mago cosiddetto redentore, o “Cristo magico”»²¹ a suscitare «turbamento» in Benedetto Croce, che nella sua recensione parla esplicitamente di «tirannia»²². L'attenzione riservata da de Martino allo sciamano, in altre parole, pare a Croce richiamare pericolosamente, all'altezza della fine degli anni Quaranta, l'idea di una salvezza affidata a modelli dittatoriali²³.

¹⁶ Ivi, pp. 103-104.

¹⁷ Ivi, p. 104.

¹⁸ Sul tema cfr. D. Conte, «Demonic»-«Demoniaco». *Appunti su Jaspers, Tillich, Meinecke, Mann*, in Aa.Vv., *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, a cura di P. Amato, A.G. Biuso, V. Bochicchio, M.T. Catena, F. Masi, V. Pinto, N. Russo, S. Venezia, vol. II, Milano-Udine, 2021, pp. 471-489.

¹⁹ E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 95, 166.

²⁰ Ivi, p. 94. Corsivo mio.

²¹ Il carisma si lega nella riflessione di Weber a una dimensione di redenzione. Dall'annuncio del profeta, che opera come lo stregone carismatico, «nasce una nuova comunità» (M. Weber, *Economia e società. Comunità religiose*, cit., p. 43). «Gesù fondò la sua propria legittimazione e la pretesa che lui e soltanto lui conosceva il Padre, che solo la fede in lui era la via verso Dio, interamente sul carisma magico che avvertiva in sé» (ivi, p. 44). «La rivelazione profetica significa sempre [...] un aspetto coerente della vita, ottenuto mediante una presa di posizione consapevolmente unitaria e dotata di senso nei suoi confronti. Vita e mondo, avvenimenti sociali e cosmici, hanno per i profeti un determinato “senso” sistematicamente unitario». Ciò include una «condotta di vita» e la «concezione religiosa del “mondo” come un “cosmo”, di cui si pretende che possa costituire un tutto in qualche modo “sensato”, e i cui singoli fenomeni possano essere commisurati e valutati secondo questo postulato (ivi, p. 54).

²² B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, cit., p. 250.

²³ Cfr. V.S. Severino, *La dittatura della presenza. Dai “poteri magici” al “diritto di vivere”. La figura dello sciamano in Ernesto de Martino*, in Aa. Vv., *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiogra-*

Invocheremo, per salvarci dalla dispersione, gli stregoni, che abbiamo sperimentati in forma di dittatori e di Stati indifferenziati e totalitari, e entreremo in una nuova età selvaggia per venirne fuori a capo di secoli, o, per contrario, ci stringeremo alla nostre forze interiori e con esse faremo resistenza?²⁴

“Stregoni e Duci” è il titolo con cui, nel medesimo anno di uscita del volume al centro della recensione crociana, de Martino propone di pubblicare in traduzione italiana nella collana viola *The Myth of the State* di Cassirer, un libro che lo interessa proprio in virtù di quella connessione tra «mondo magico e fascismo» polemicamente evidenziata dal filosofo napoletano²⁵. Il collegamento emerge anche in una importante nota del *Mondo magico*:

Occorre appena avvertire che anche nella nostra civiltà vi sono situazioni “marginali” (cioè estranee al suo carattere individuante) in cui tali forme [*le forme del mondo magico*] possono ancora mantenersi ovvero riprodursi [...]. In tutti questi casi si ha un persistere o un riprodursi, in forma più o meno autentica, dei modi della realtà magica e del correlativo dramma esistenziale, il cui modello è offerto dall’epoca magica. [...] In una situazione di particolari sofferenze e privazioni, *nel corso di una guerra*, di una carestia ecc. l’esserci può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico²⁶.

Nel testo del ’48 non sono d’altronde presenti solo gli stregoni primitivi ma anche i fratelli Rudi e Willi Schneider, il cui caso aveva attirato il de Martino degli anni Quaranta, assai sensibile al tema della metapsichica, e diventati emblema di un hitlerismo medianico²⁷.

Il tema di uno sciamanismo hitleriano viene ripreso dallo stesso de Martino negli anni Cinquanta. Le «tecniche delle grandi adunate naziste» sono paragonate a «quelle che, nel mondo cosiddetto primitivo, trovano il loro impiego nello sciamanesimo»²⁸.

fico, a cura di L. Arcari, A. Saggiaro, Roma, 2015, pp. 87-99. Si consenta il rimando anche al mio *Lo sciamano di Ernesto de Martino fra esistenza e storia*, in «Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXIII (2013), pp. 45-68.

²⁴ B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, cit., p. 253.

²⁵ Lettera di E. de Martino a C. Pavese, 9 ottobre 1948, in C. Pavese, E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, cit., p. 141. De Martino propone di dotare la traduzione italiana di un nuovo titolo insieme con una introduzione, di cui lo stesso antropologo propone di occuparsi (è il tema delle prefazioni «profilassi», sgradite a Pavese), in via precauzionale. Per scongiurare cioè il pericolo di una «interpretazione nettamente reazionaria» ai danni del «mostro del giorno», il comunismo, praticata in ambiente idealistico (de Martino fa riferimento ad esempio a una recensione di Guido De Ruggiero).

²⁶ E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 129n. Corsivo mio.

²⁷ D. Nigro, *La stagione metapsichica di Ernesto de Martino (1941-46)*, in «Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXVIII (2014/2015), pp. 615-700. L’accostamento di Hitler ai fratelli Schneider, operato tra gli altri da Jung, poggiava anche sulla suggestione legata all’essere tutti e tre originari della località di Braunau. Cfr. V.S. Severino, *La dittatura della presenza*, cit., p. 93.

²⁸ E. de Martino, *Furore in Svezia* (1959), in Id., *Furore Simbolo Valore* (1965), Milano, 2020, pp. 183-192, pp. 191-192. De Martino fa riferimento al volume di Philippe de Félice, *Foules en délire, extases collectives. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, 1947.

In *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni* si fa riferimento agli «anni sinistri in cui Hitler sciamanizzava in Europa»²⁹.

L'intreccio tra religione e politica, fede e carisma, segnalato dalla recensione di Croce, è uno dei tratti che caratterizza la riflessione demartiniana nelle sue diverse declinazioni e conversioni, sin dai primissimi esordi, legati al fascismo e al tema della religione civile³⁰. Lo stregone non è l'unica figura carismatica della galleria demartiniana: si pensi alla tarantolata, alla lamentatrice, che non raccontano storie di albe, come lo stregone, bensì di tramonti, ma che di un mondo, pur affetto dalla miseria e dalla crisi, sono pur sempre le eroine.

E che la modernità, priva di leader autentici e affamata di simboli³¹, sia in crisi anche per questo? Weber, che non arriva a vedere il mondo “magico” e inquietante in cui stregoni e duci rischiano di confondersi³², descriveva a inizio Novecento un mondo “disincantato”, abitato da ciarlatani e falsi profeti.

Il profeta, che tanti della nostra più giovane generazione invocano, *non c'è*. All'interesse interiore di un uomo realmente fornito di sensibilità religiosa non si potrà mai, io credo, rendere un servizio se si cerca di nascondergli con un surrogato – quali sono tutti questi falsi profeti in cattedra – il fatto fondamentale che il suo destino è quello di vivere in un'epoca lontana da Dio e priva di profeti³³.

²⁹ E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3 (1953), pp. 313-342. Nella rielaborazione del saggio successivamente pubblicata Hitler è definito «atroce sciamano europeo», Id., *Promesse e minacce dell'etnologia* (1962), in Id., *Furore Simbolo Valore*, cit., pp. 75-119, p. 77.

³⁰ R. Alciati, *La religione civile di Ernesto de Martino*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», LXXXV (1/2019), pp. 285-317. Oltre agli studi succitati di R. Di Donato, cfr. G. Sasso, *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, Napoli, 2001; D. Conte, *Decadenza dell'Occidente e “fede” nel giovane de Martino*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII (2010), pp. 493-514; E. Andri, *Il giovane de Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Massa, 2014.

³¹ E. de Martino, *Mito, scienze religiose, civiltà moderna*, in Id., *Furore Simbolo Valore*, cit., pp. 13-73, p. 73.

³² Il contesto è stato indagato, anche sulla scia di Weber, da un'amplessima mole di studi, di cui è impossibile render qui conto: si pensi solo alle ricerche sul dominio e sull'autorità condotte dalla Scuola di Francoforte. Al tema del grande individuo, e del grande individuo malato, fu sensibile anche Karl Jaspers, allievo di Weber e molto letto da de Martino. Sul cesarismo rifletté, com'è noto, un altro importante autore della costellazione demartiniana, Antonio Gramsci (su de Martino e Gramsci hanno lavorato G. Pizza, S. De Matteis e da ultimo R. Ciavolella, *Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne*, in «International Gramsci Journal», II, 3, 2017, pp. 174-207). Al tema “Stregoni e Duci” fu particolarmente attento Thomas Mann: nel 2017 Domenico Conte ha tenuto con questo titolo un seminario nell'Istituto Italiano per gli Studi Storici dedicato a de Martino, Croce e Mann.

³³ M. Weber, *La scienza come professione* (1920), in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, 2004, pp. 39-40.

2. *Storicismo, irrazionalismo, sociologismo*

L'attenzione e la «venerazione» per lo sciamano come figura carismatica e legata alle dimensioni del potere, dell'autorità, del dominio venne rimproverata a de Martino anche da fronti diversi da quello idealista. Franco Fortini, ad esempio, lo accusò di complicità con «quell'irrazionalismo quasi "sciamanistico" che aveva così prontamente confuso le sue torbide acque con i fascismi europei»³⁴.

Questo tipo di polemica toccava un punto sensibile per de Martino, che negli anni Quaranta aveva ormai convertito il fascismo giovanile a nuove fedi. Sin dal suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), l'antropologo napoletano aveva presentato la sua come un'operazione del tutto estranea e anzi contrapposta alla «bramosia di lontane esperienze ataviche»: un'operazione volta al recupero del mondo primitivo all'interno dell'ortodossia dello storicismo. De Martino, in altre parole, non intendeva – almeno programmaticamente – «santificare» lo sciamano bensì comprenderne la funzione storica applicando il metodo dello storicismo a campi sino ad allora da esso trascurati e rimasti preda di interpretazioni irrazionalistiche. Si tratta di un punto su cui l'antropologo insiste in molte pagine importanti della sua opera, tra cui due scritti metodologici degli anni Cinquanta: *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (1953-1954) e *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* (1957).

Il saggio del '53 è un corpo a corpo con Gerardus van der Leeuw e la fenomenologia religiosa, che viene definita come: «ogni tipologia della vita religiosa, cioè ogni raggruppamento e ordinamento dei fenomeni religiosi secondo vari criteri di classificazione»³⁵. Essa costituisce, nella prospettiva demartiniana, un «variamente atteggiato appello all'irrazionalità della vita, [...], alla intuizione e contemplazione di essenze e strutture ideali che permetterebbero di "capire" la vita stessa»³⁶. La riflessione di van der Leeuw viene inserita in una precisa atmosfera culturale che prende il via con Dilthey. Pur rappresentando un «progresso rispetto al filologismo e al naturalismo positivistic»³⁷ che avevano svalutato e liquidato semplicisticamente il tema del sacro, la fenomenologia religiosa di van der Leeuw imbocca la via di un «sostanziale irrazionalismo, al quale la sua religiosità protestante lo predisponeva e per il quale la cultura europea, e soprattutto tedesca, dell'ultimo cinquantennio, gli forniva copiose giustificazioni teoriche»³⁸. Il sacro verrebbe descritto in questa prospettiva

proprio come appare a chi è religiosamente impegnato: cioè come un mistero che non si può spiegare, come una potenza che si manifesta. Ogni tentativo di storicizzare ciò che si prova, di distenderlo in un processo culturalmente significativo, di farlo risultare

³⁴ F. Fortini, *Il diavolo sa travestirsi da primitivo*, in «Paese-Sera», 23 febbraio 1950.

³⁵ E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, 1995, pp. 47-74, p. 47.

³⁶ Ivi, p. 48.

³⁷ Ivi, p. 66.

³⁸ Ivi, pp. 48-49.

da questo processo, è qui deliberatamente respinto [...]. Il problema della genesi umana della esperienza della potenza divina resta fuori dell'orizzonte³⁹.

Il punto viene ripreso nel saggio del '57, dove Rudolf Otto e il suo *Das Heilige* (1917), già presenti nel saggio del '53⁴⁰, diventano l'obiettivo polemico centrale. Contro Otto si trova nuovamente l'accusa di una mancata distinzione tra «scienza storica della vita religiosa e vita religiosa in atto»⁴¹.

Ciò che per l'uomo religiosamente impegnato sta come punto di partenza (il divino o il numinoso che si rende presente, che si manifesta) costituisce per lo storico soltanto una tappa o un momento del reale processo ierogenetico da ricostruire. *Mitsingen ist verboten*: così diceva un cartello che si leggeva nelle sale da concerto della Germania. Ma vietato è anche per lo storico delle religioni gareggiare a qualunque titolo con i credenti nella immediata testimonianza circa la presenza del nume⁴².

L'icastico motto si trova in realtà nella riflessione di Croce, non citato, sul cui binario de Martino fa correre la disquisizione metodologica, finalizzata a inscrivere la propria operazione teorico-concettuale all'interno della cornice dello storicismo e in contrapposizione con l'irrazionalismo. L'espressione utilizzata da de Martino per descrivere la postura dello storico delle religioni sta nelle pagine della *Poesia*, dove Croce chiarisce che il critico non può cantare con il poeta, ma ha l'obbligo di *pensare*. Al «critico estetizzante» e «invasato» che lo accusa di non intenderne il «sacro furore», Croce risponde con il divieto affisso nelle sale di concerto tedesche: «*Das Mitsingen ist verboten*»⁴³. Il critico non deve atteggiarsi ad artista e nemmeno a vate e a profeta⁴⁴: Croce si schiera contro l'esaltazione dell'intuito⁴⁵, che considera un tratto patologico del presente. Ai tempi della sua giovinezza, scrive il filosofo in pagine del 1920, «“specialismo” stava a designare l'onore dell'uomo di studii, e “dilettantismo” il contrario, il disonore». Gli specialisti – che naturalmente non hanno per Croce

³⁹ Ivi, p. 53.

⁴⁰ De Martino discute il concetto di “totalmente altro”, interpretato in connessione col rischio di perdere la presenza. Tale pericolo torna a configurarsi anche qui come «demoniaco» – termine proprio del lessico di Otto: «Ben si comprende, in questa prospettiva, perché l'esperienza del sacro contenga sempre il momento del manifestarsi di una forza “completamente altra”, assolutamente separata dal profano, demoniaca e rischiosa: è il momento in cui la presenza recede inorridita davanti al processo della sua propria alienazione [...]», ivi, p. 61.

⁴¹ E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., pp. 75-96, p. 77.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ B. Croce, *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura* (1936), a cura di C. Castellani, con una Nota di G. Sasso, Napoli, 2017, p. 304.

⁴⁴ Cfr. B. Croce, *La critica profetica*, in «La Critica», XII (1914), pp. 238-239. Quella del critico non è una visione o un'intuizione mistica, ma un compito che richiede studio e fatica: «il metodo critico implica il salire un gradino dopo l'altro e non è proprio di chi vola ma di chi cammina», Id., *Ancora del metodo critico*, in «La Critica», VIII (1910), pp. 239-240, p. 240.

⁴⁵ Cfr. B. Croce, *Una facoltà misteriosa: l'intuito*, in «La Critica», XIII (1915), pp. 125-126; Id., *Il preteso intuito senza dimostrazione*, in «La Critica», XIII (1915), pp. 126-127.

nulla a che fare con cronache morte e sterili erudizioni – «passavano le loro giornate nelle biblioteche e negli archivi»⁴⁶.

Negli stessi anni anche Weber si contrappone nettamente, com'è noto, all'irrazionalismo di mistici, profeti e veggenti, insistendo sul concetto di *Scienza come professione*⁴⁷. La «personalità» e l'«esperienza vissuta» sono definiti nel saggio del 1919, in polemica con l'impostazione diltheyana, come «idoli»⁴⁸. La scienza vi viene descritta come dominio degli specialisti, «non un dono grazioso di visionari e profeti, dispensatrice di beni di salvezza e di rivelazioni»⁴⁹. La medesima presa di posizione si ritrova nelle «Osservazioni preliminari» alla *Sociologia delle religioni*: «Chi vuole “vedere” vada al cinema [...]. E, potrei aggiungere, chi vuole una predica vada in convento»⁵⁰.

De Martino e Weber appaiono dunque anche in questo caso – come per la condivisa attenzione per sciamani, stregoni e figure carismatiche – su una non diversa lunghezza d'onda: dalla parte dello storicismo, si potrebbe dire, e contro l'irrazionalismo. Anche in Weber, come in de Martino, l'esigenza fondamentale di dare senso al mondo si salda strettamente alla dimensione religiosa: il pensatore di Erfurt legge come forme di razionalità lineamenti di etica religiosa che in altri contesti sarebbero considerati irrazionali. Nella sua indagine volta a ricostruire la trama razionale e lo spessore culturale ed etico delle religioni, de Martino avrebbe potuto trovare in Weber un alleato o quantomeno una lettura di particolare interesse e importanza. Al punto che non ci si stupirebbe nel trovare riferimenti a Weber nelle sue pagine. Se le citazioni dirette sembrano mancare, proprio in *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* si trovano però tracce interessanti.

Nel saggio del '53 la fenomenologia religiosa viene descritta nei termini di una «intuizione» tesa a ritrovare «la “struttura”, il “tipo ideale”». Il riferimento esplicito alla teoria weberiana dell'idealtipo colpisce e vale la pena di provare a ricostruire la cornice all'interno della quale de Martino lo colloca. Inquadrato nell'ambito di una contrapposizione tra «considerazione storicistica e considerazione tipologica»⁵¹, il

⁴⁶ B. Croce, *Specialismo e diletantismo*, in «La Critica», XVIII (1920), p. 378.

⁴⁷ Si pensi alla polemica con la «neue Wissenschaft», a partire dallo scritto antiweberiano di E. von Kahler, *La professione della scienza*, a cura di E. Massimilla, con una presentazione di F. Tessitore, Napoli, 1996. Cfr. anche E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su “Wissenschaft als Beruf”*, Napoli, 2000; D. Conte, *Fondamento e stabilità fra catastrofi: su di uno scritto giovanile di Erich von Kahler*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVII (1998), pp. 44-52; Id., «In dote per la vita ho ricevuto lo sguardo». *Immagini e politica nella “neue Wissenschaft”*, in Aa.Vv., *Immagine e immaginazione*, a cura di L.V. Distaso, A. Donise, E. Massimilla, Napoli, 2020, pp. 83-101. Il George-Kreis rappresenta tra l'altro per Weber un esempio di particolare rilievo, tra le «sette artistiche e letterarie», di relazioni regolate dal carisma (cfr. E. Hanke, introduzione a M. Weber, *Economia e società. Dominio*, a cura di E. Hanke, T. Kroll, edizione italiana a cura di M. Palma, Roma, 2012, pp. LI, LXV).

⁴⁸ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 16.

⁴⁹ Ivi, p. 39.

⁵⁰ M. Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, 2 voll., Torino, 1976, p. 104.

⁵¹ E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (1953-1954), in Id., *Storia e metastoria*, cit., pp. 47-74, p. 64.

«tipo ideale» ricade nel campo non dello storicismo bensì dell'irrazionalismo. Operando questa ricostruzione, de Martino si situa apertamente in linea con una precisa linea interpretativa, che indica una possibile direzione per provare a rispondere alla domanda circa il suo incontro mancato con Weber.

L'antropologo scopre le carte in una nota⁵², per noi particolarmente importante, del saggio che stiamo sfogliando. Qui, riflettendo sul «trapasso del pensiero tedesco dallo storicismo alla tipologia all'irrazionalismo e al relativismo», de Martino fa alcuni rimandi: l'articolo di Guido De Ruggiero su *Storicismo e pseudostoricismo nella filosofia tedesca contemporanea* comparso sulla «Critica» nel '34⁵³; il severo giudizio di Croce sulla *Fenomenologia della religione* di van der Leeuw pubblicato nel medesimo fascicolo della «Critica»⁵⁴, in cui il fenomenologo viene accusato di procedere per tipi; il noto volume di Carlo Antoni che si è citato in apertura, *Dallo storicismo alla sociologia* (1939). Si tratta di rimandi significativi, che mostrano come de Martino connetta l'irrazionalismo con una tendenza «tipologica» riconosciuta, in perfetto allineamento con l'impostazione della scuola crociana, come un carattere precipuo della cultura tedesca dell'epoca.

Con ogni probabilità – lo mostra anche il riferimento esplicito al «tipo ideale» – Weber rientra per de Martino in questa atmosfera, descritta nel volume di Carlo Antoni come «trapasso o caduta del pensiero tedesco dai problemi posti dallo storicismo nel sociologismo “tipologico”»⁵⁵. Il rimando al saggio di Carlo Antoni, in riferimento a una «persistente deficienza del pensiero storiografico tedesco», i cui migliori prodotti si muoverebbero a partire dalla «piattaforma metodologica» del «travagliato pensiero» diltheyano, sta già in *Naturalismo e storicismo nella storia dell'etnologia*⁵⁶, a testimoniare la lettura tempestiva da parte dell'antropologo napoletano.

La teoria di Dilthey (cui de Martino si riferisce direttamente nella sua polemica contro la fenomenologia religiosa, con toni non diversi) è, nella prospettiva di Antoni, il punto di partenza di una *Typenlehre* assolutamente pervasiva nella cultura tedesca del primo quarto del secolo: «una volta negati il moto reale e la novità alla storia, la storiografia deve tramutarsi ed irrigidirsi in tipologia e sociologia». Dilthey – e Weber non viene descritto meno severamente – «nelle sue incertezze, nel suo vago oscillare, nella sua disperazione, preannuncia una crisi, dell'intero spirito tedesco, ormai avviato a interpretare la storia e la vita in senso scettico e relativistico: la cosiddetta crisi dello storicismo»⁵⁷.

⁵² Ivi, p. 68, n. 2.

⁵³ G. De Ruggiero, *Storicismo e pseudostoricismo nella filosofia tedesca contemporanea*, in «La Critica», XXXII (1934), pp. 37-50.

⁵⁴ B. Croce, recensione a G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, in «La Critica», XXXII (1934), pp. 306-307.

⁵⁵ C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, 1940, Avvertenza (pagina non numerata).

⁵⁶ Cfr. E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941, pp. 195-196. Il rimando ad Antoni sta a p. 196, n. 41.

⁵⁷ Ivi, p. 38. Sul tema, assai problematico, Weber e lo storicismo hanno suscitato riflessioni autorevoli, a partire da quelle di F. Tessoro (cfr. il recente *Trittico anti-hegeliano. Da Dilthey a Weber*, Roma,

Citando Karl Joël, autore di un volume su *Wandlungen der Weltanschauung*, che insiste sul cambiamento di paradigma tra il XIX e il XX secolo⁵⁸, Antoni scrive:

Da quando Dilthey cercò un compromesso tra il suo spiritualismo e il suo positivismo in una teoria dei tipi delle «visioni della vita» e, dietro a lui, Max Weber e Troeltsch ebbero introdotto il concetto di tipo nella storiografia della religione e della economia, tale concetto è divenuto il punto nodale intorno al quale si è disposto quanto, nella cultura storico-filosofica tedesca più recente, vi è stato di operante o per lo meno di vistoso: le «forme della vita» di Spranger, i «tipi di anima» di Jaspers, i «tipi di stirpe» di Nadler, i «tipi di misticismo» di Otto, i «tipi di umanità» di Worringer, i «tipi di civiltà» di Spengler, i «tipi di carattere» di Klages, i «tipi di razza» degli etnologi, [...] le «forme del vedere» di Wölfflin⁵⁹.

Quella ricostruita da Antoni è un'«atmosfera intellettuale», una “costellazione Weber” assai di parte, in cui l'idealtipo weberiano, interpretato come una sorta di idea platonica⁶⁰ e collocato fuori della storia, viene equiparato all'anima (*Seelentum*) spengleriana. Non è improbabile che questo calderone idealistico, in cui, non senza l'approvazione di Croce⁶¹, anche Weber viene gettato, abbia potuto costituire per de Martino – teso a segnare la propria posizione dalla parte dello storicismo e a recidere i legami sospetti con l'irrazionalismo – un disincentivo a ulteriori espliciti avvicinamenti.

3. *Mondo incantato, mondo disincantato? Occidente e modernità*

In realtà il nome di Weber ricorre almeno una volta negli scritti di de Martino, in un passaggio significativo del saggio del 1959 *Mito, scienze religiose, civiltà moderna*.

Se la civiltà occidentale si è guadagnata nel corso della sua storia una egemonia fondata sulla potenza del mondano operare, se un umanesimo fiducioso ed entusiasta è venuto sempre più intensificando la sua straordinaria messe di opere economiche, politiche,

2016); E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Napoli, 2010; D. Conte, *Storicismo e storia universale*, Napoli, 2000.

⁵⁸ K. Joël, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, Tübingen, 1928.

⁵⁹ C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., pp. 216-217. Forse è proprio questo il passo cui si riferisce de Martino in *Naturalismo e storicismo?*

⁶⁰ La teoria dei tipi ideali rappresenta, secondo Carlo Antoni, «un ritorno dal concetto moderno di legge naturale a quello classico di archetipo, di modello, d'“idea”. Come le idee platoniche, anche questi tipi ideali se ne stanno nel cielo della pura razionalità», ivi, p. 176.

⁶¹ Cfr. la recensione assai positiva di Croce: B. Croce, recensione a C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, in «La Critica», XXXVIII (1940), pp. 302-303. Su Croce e Weber cfr. F. Tessitore, *Croce e Weber* (1979), ora in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, III, Roma, 1997, pp. 395-403; P. Rossi, *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto* (1985), ora in Id., *Max Weber. Una idea di Occidente*, Roma, 2007, pp. 303-330; E. Massimilla, *Benedetto Croce e Max Weber*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIX (2016), pp. 109-122; Id., *Presupposti e percorsi del comprendere esplicitivo. Max Weber e i suoi interlocutori*, Napoli, 2014, in part. il cap. primo, dedicato a “Weber, Rickert e il ‘primo’ Croce”, pp. 5-21.

morali, artistiche, scientifiche e filosofiche, la conquista di questo primato civile è certamente impensabile senza la nuova esperienza del divenire storico inaugurata dal Cristianesimo. Il rapporto fra energia morale mondana della civiltà occidentale e simbolo cristiano assume talora vie molto mediate (si pensi al rapporto fra etica protestante e spirito del capitalismo, secondo la tesi famosa del Max Weber): ma il rapporto sussiste e conferisce alla storia dell'occidente la sua fisionomia inconfondibile⁶².

Weber viene richiamato a proposito del rapporto tra «energia morale mondana della civiltà occidentale» e «simbolo cristiano», ossia in relazione alla celeberrima tesi intorno allo spirito del capitalismo e all'«inconfondibile fisionomia» da esso conferita all'Occidente⁶³.

«*Nur im Okzident*» è l'espressione che martella le pagine dell'introduzione del capolavoro weberiano quasi come un motto. Nonostante gli sviluppi nelle altre civiltà, solo in Occidente, nella ricostruzione di Weber, si sarebbero sviluppate su base razionale – matematica, sistematica e specialistica – discipline come l'astronomia, la geometria, la meccanica, la fisica, la chimica, le scienze. Ma anche la storiografia, la dottrina politica, la giurisprudenza. E persino l'arte: dalla letteratura all'architettura, dalla pittura alla musica⁶⁴.

In Weber l'etica protestante costituisce un ingrediente fondamentale per lo sviluppo dello spirito del capitalismo, inteso come spirito della civiltà occidentale moderna. La connessione tra Cristianesimo ed *ethos* occidentale, propria di tanti grandi autori, tra cui Troeltsch e lo stesso Croce, trova una peculiare declinazione anche nella riflessione demartiniana⁶⁵. Essa emerge nel saggio al centro della nostra attenzione nei termini di una «funzione culturale» fondamentale: quella di «mediare per l'Occidente il senso della storia»⁶⁶. Abbiamo a che fare qui con l'ultimo de Martino, ormai lontanissimo dal relativismo culturale del *Mondo magico* e proiettato, anche in questo sempre più in linea con Croce («in Europa si concentra la più ricca e nobile storia umana»⁶⁷), verso un «etnocentrismo», seppur «critico»⁶⁸, che fa dell'Europa la propria fortezza⁶⁹.

⁶² E. de Martino, *Mito, scienze religiose, civiltà moderna*, cit., p. 60.

⁶³ «Il rampollo della civiltà europea moderna dovrà trattare [...] i problemi della storia universale nella seguente ottica: quale concatenazione di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, comparissero fenomeni di civiltà che tuttavia si svolgevano secondo una direzione di significato e validità universali [...]?», M. Weber, *Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Milano, 1991, p. 33.

⁶⁴ Ivi, pp. 34-35.

⁶⁵ Cfr. M. Massenzio, *La religione cristiana vista da Ernesto de Martino*, in Aa.Vv., *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, a cura di C. Gallini, Napoli, 2005, pp. 131-145. In riferimento al giovane de Martino, che sul tema è con ogni probabilità influenzato anche da Omodeo, Angelini fa cenno a un «libro (rimasto incompiuto) sull'importanza del cristianesimo nella storia occidentale» (introduzione, in C. Pavese, E. de Martino, *La collana viola*, cit., pp. 9-42, p. 15).

⁶⁶ E. de Martino, *Mito, scienze religiose, civiltà moderna*, cit., p. 60.

⁶⁷ B. Croce, *Antistoricismo*, in «La Critica», XXVIII (1930), pp. 401-409, p. 408.

⁶⁸ Cfr. E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 319 sgg.

⁶⁹ Ivi, p. 262.

Secondo l'antropologo napoletano la religione cristiana si distingue dalle altre in quanto incorpora già all'interno della propria configurazione mitica, seppure in forma solo abbozzata, la valorizzazione della storia. Il cristianesimo colloca infatti il proprio evento fondativo (il sacrificio di Cristo) non in una dimensione metastorica, come accade di norma nei miti, bensì al «centro del divenire»⁷⁰. Non solo la collocazione mitica delle origini, ma anche quella della fine operata dal cristianesimo appare a de Martino tutta tesa a valorizzare la storia. L'apocalisse cristiana situa la fine del mondo in un futuro remoto e sempre più lontano, dischiudendo paradossalmente i margini per l'iniziativa umana⁷¹.

Se tutte le religioni sono, nella prospettiva demartiniana, «paradossia»⁷², il cristianesimo rappresenta in questo senso la contraddizione più grande.

[...] il rovesciamento escatologico che si operò soprattutto attraverso il Giudaismo e il Cristianesimo immise nella cultura [...] un grande fermento storicistico, che per venti secoli di storia aiutò incommensurabilmente l'uomo a presentire, a intravedere e finalmente a riconoscere e ad accettare il suo proprio volto sotto la maschera semiumana e semidivina del Cristo⁷³.

Il mondo storico che, attraverso un tortuoso processo storico-culturale⁷⁴, il cristianesimo apre è quello della civiltà occidentale moderna, cui appartiene l'aspirazione a un «umanesimo integrale», laico⁷⁵. In concomitanza con l'affermazione della coscienza umanistica che essa stessa ha contribuito a plasmare, la religione cristiana entra così in crisi. Si tratta di un contesto non privo di assonanze con gli scenari weberiani. Come osserva Marcello Massenzio: «tale crisi, che si riflette nel weberiano "disincanto del mondo", è dovuta meno all'aggressione di eventi esterni che all'evoluzione di fattori interni, gli stessi sui quali riposa l'originalità del cristianesimo»⁷⁶. Il processo trova secondo de Martino uno dei suoi vertici proprio nella Riforma.

[...] al germe di consapevolezza della storia che è racchiuso nel simbolo cristiano è altresì da attribuire la energia con la quale l'Occidente ha condotto innanzi il processo

⁷⁰ E. de Martino, *Mito, scienze religiose, civiltà moderna*, cit., p. 60.

⁷¹ Questa tendenza subentra a una prima interpretazione che svaloriava del tutto l'azione umana, considerando la fine del mondo imminente. Sul tema, non poco complesso, de Martino riflette nell'opera postuma, dove l'apocalisse cristiana rappresenta una forma di *finis mundi* culturale e non psicopatologica. Un importante riferimento, citato già nel saggio su *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, è per l'antropologo napoletano il volume *Christus und die Zeit* di Oscar Cullmann (1945).

⁷² In quanto riscattano la storia attraverso i dispositivi mitico-rituali della metastoria e della destoricizzazione.

⁷³ E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 65.

⁷⁴ Si pensi all'icastica figura di Maria come ultima lamentatrice, un tema demartiniano cui Marcello Massenzio ha dedicato particolare attenzione, sino alla recente edizione da lui curata di *Morte e pianto rituale* (Torino, 2021). Sull'itinerario niente affatto lineare compiuto dal cristianesimo si potrebbe aprire il discorso sui «relitti folklorici» al centro della trilogia meridionalistica, che però ci porterebbe lontano dal focus di questo articolo.

⁷⁵ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 301 sgg.

⁷⁶ M. Massenzio, *La religione cristiana vista da Ernesto de Martino*, cit., pp. 138-139.

di laicizzazione del mondano operare, sconsacrando e restituendo all'umano una sfera sempre più vasta di attività culturali. Per quanto già nel mondo antico si manifesta il processo di liberazione del profano dal sacro, per entro la civiltà cristiana la progressiva autonomia dell'umano dal divino ha intensificato il suo ritmo, soprattutto dalla Riforma e dal Rinascimento in poi⁷⁷.

Anche nella ricostruzione della genesi e delle caratteristiche distintive del mondo occidentale moderno operata da Weber (che, come ha sottolineato Edoardo Massimilla, resta *il* tema di Weber⁷⁸), pur nella diversa specificità di approccio, la vocazione religiosa si converte in etica, in operatività, in una razionalità che si fa razionalizzazione. Entrambi i movimenti, quello delineato da Weber e quello su cui riflette de Martino, sboccano nel «disincantamento del mondo»⁷⁹ o, per usare le parole dell'antropologo napoletano, l'«agonia del sacro».

Il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale⁸⁰.

I processi di secolarizzazione descritti da Weber all'altezza della Grande Guerra e al centro dell'attenzione di de Martino all'inizio degli anni Sessanta, non possono certo essere identificati. E tuttavia portano con sé dei rischi che in qualche modo si richiamano. Sono rischi che appartengono al Novecento, il secolo diviso tra fede e ragione, incanto e disincanto.

Lo si è visto, da entrambe le parti viene individuato con nettezza il pericolo di cadute nell'irrazionalismo di nuovi incantamenti (a ciò si connettono le «minacce dell'etnologia» da cui l'antropologo napoletano cerca insistentemente di smarcarsi⁸¹). Pericoli ancor maggiori vengono dai fenomeni di razionalizzazione (che saranno poi al centro dei radar della Scuola di Francoforte, sensibile a Weber) legati a processi di burocratizzazione e di tecnicizzazione.

La famosa «gabbia d'acciaio» weberiana, da cui lo spirito «è fuggito», appartiene a un «capitalismo vittorioso» che «non ha più bisogno di questo sostegno», poggiando ormai su «una base meccanica»⁸². Perdendo il rapporto con Dio, il protestante si

⁷⁷ E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 61.

⁷⁸ Ossia «quello che determina il punto di vista a partire da cui il suo sguardo si apre con straordinario acume alla "storia universale della cultura"», E. Massimilla, *Weber*, Milano, 2015, p. 112.

⁷⁹ «Gli antichi dèi, spogliati del loro incanto e perciò in forma di potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano al loro eterna lotta. Ma ciò che proprio all'uomo moderno è tanto difficile, e sommamente difficile alla giovane generazione, è essere all'altezza di una tale *realtà quotidiana*. Tutto quell'affannarsi in cerca dell'"esperienza vissuta" deriva da questa debolezza. Infatti è debolezza non poter guardare al volto severo del destino del tempo», M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 34.

⁸⁰ E. de Martino, *Mito, scienze religiose, civiltà moderna*, cit., p. 65.

⁸¹ E. de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, cit.

⁸² M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 240.

tramuta in asceta del denaro, in un processo in cui il sacro viene fagocitato dall'economia.

Quella di Weber non vuole essere una diagnosi⁸³, visto il taglio di una riflessione che esclude in modo del tutto esplicito e reiterato ogni valutazione dal campo della scienza⁸⁴. Ciò nonostante dalle pagine weberiane emerge lo spettro di un Occidente pietrificato, al tramonto⁸⁵. L'idea di una cesura tra spirito e tecnica che, com'è a tutti noto, conduce nella riflessione di Weber a «specialisti senza spirito»⁸⁶, ritorna in molti osservatori della crisi del Novecento.

Ciò accade anche nel caso di Ernesto de Martino, dove una diagnosi in effetti c'è: nella *Fine del mondo* egli guarda alla civiltà borghese occidentale come a un'apocalisse letteralmente «psicopatologica», a una società ammalata di una fine che rischia di rimanere senza *escaton*. L'idea di un umanesimo integrale, che amputi la vita umana dei simboli e dei miti (ma è poi possibile per l'uomo «stare nudo nel gran mare dell'essere?»⁸⁷), si complica ulteriormente al cospetto di una società che sembra aver perso completamente il centro⁸⁸.

Nella sua riflessione sulla crisi della civiltà borghese occidentale de Martino si fa attento lettore di Jaspers⁸⁹, che di Weber fu allievo e che descrive magistralmente il «demonismo della tecnica», e il processo attraverso cui lo spirito è stato da essa risucchiato⁹⁰. In un'interessante tavola rotonda per «Civiltà delle macchine» dedicata

⁸³ Dell'angoscia weberiana in termini di «diagnosi» parla Pietro Rossi: «La scomparsa della religione in una società che si colloca sotto il segno del “disincantamento” rimane la parola conclusiva dell'analisi di Weber; una parola forse soffusa da un alone di nostalgia per l'ormai remota asceti-intramondana dell'etica protestante, per il suo impegno religioso di trasformazione del mondo in conformità ai precetti divini, ma non meno esplicita della metafora della “gabbia d'acciaio” con la quale questa diagnosi si salda», P. Rossi, introduzione a M. Weber, *Sociologia della religione*, Milano, 1982, vol. I, p. XLII. Anche Giorgio Galli insiste sul «tono quasi tragico» delle pagine finali dell'*Etica*, collegandone persino la «conclusione angosciante» – «l'angoscia di una decadenza dell'umanità [...] che ha toni che echeggiano il Kali Yuga di Guénon e di Evola» – alla personalità e alla malattia di Weber (G. Galli, introduzione a M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 5-29, p. 19).

⁸⁴ In quanto professionista lo scienziato non ha nulla a che fare con i destini dell'umanità.

⁸⁵ Cfr. il capitolo su “Max Weber” in D. Conte, *Storicismo e storia universale. Linee di un'interpretazione*, cit., in part. il paragrafo sulla «gabbia d'acciaio», pp. 119-125.

⁸⁶ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 241.

⁸⁷ E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 78.

⁸⁸ Sul punto è intervenuto Cesare Cases nella sua introduzione al *Mondo magico*: «Sorgeva il problema di come abolire dei residui del passato che erano comunque fatti culturali senza che essi fossero semplicemente surrogati dalla barbarie consumistica», C. Cases, in E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. VII-LII, p. XLIn. Cases fa qui riferimento al lavoro di Clara Gallini (*Il consumo del sacro*, Bari, 1971), ove si giunge a «conclusioni pessimistiche per cui il nuovo servaggio si aggiunge all'antico».

⁸⁹ Cfr. A. Donise, *Perdere il mondo. Un percorso tra Karl Jaspers ed Ernesto De Martino*, in «Logos», VII (2012), pp. 263-275.

⁹⁰ Cfr. D. Conte, *Equipaggiamento per il futuro. Karl Jaspers e la storia*, in «Studi jaspersiani», VIII (2020), pp. 15-41. Jaspers è autore del famoso *Max Weber, politico, scienziato, filosofo*, Napoli, 1969.

a “Progresso scientifico e contesto culturale” l’ultimo de Martino, a colloquio con scienziati, studiosi e un teologo, si esprime così sul tema:

Ma se per scienza intendiamo appunto l’ethos inesauribile della trasformazione della natura in cultura e lo slancio umanistico a favore di questa trasformazione, la scienza non ha bisogno di puntelli esterni da chiedere ad un altro sapere e ad altre fonti di sostegno e di informazione. L’Occidente sente che di questo ethos porta intero il peso e la responsabilità e che nessun nume potrà venirgli in soccorso ove smarrisce questo ethos⁹¹.

Nell’era del dominio della tecnica divenuta acefala, priva di ethos, può capitare di tutto. Persino, scrive de Martino, che Gregorio Samsa si svegli da una notte agitata trasformato in un insetto o che l’intero pianeta venga raso al suolo a seguito della pressione esercitata su di un bottone⁹².

In una simile epoca il sacro, come sta scritto nel saggio del ’59, fa problema:

mai come nella nostra epoca il sacro è stato così dottamente difeso come valore fondamentale dell’esistenza umana, e mai come nella nostra epoca si è intensificata la presa di coscienza di un’eclissi del sacro, o di una sua agonia o addirittura di una sua morte.

De Martino cita in questa occasione *Gottesfinsternis* di Martin Buber e *L’eclissi del sacro nella civiltà industriale* di Sabino Acquaviva⁹³. Tra i numerosissimi interlocutori demartiniani di cui si trova traccia nell’opera postuma un posto di rilievo è occupato da un altro studioso assai sensibile al tema, Hans Sedlmayr⁹⁴. Lo storico dell’arte riflette sul disincantamento del mondo in termini di «perdita del centro» e di «morte della luce»⁹⁵. Anche in questo caso si tratta per la civiltà occidentale di diagnosi, e di diagnosi molto gravi, con prognosi riservata. In *Verlust der Mitte* Sedlmayr definisce il Novecento come l’epoca dell’ateismo e della tecnica «scatenata»⁹⁶, di un nuovo tipo di uomo, «autonomo»⁹⁷ e «inorganico». Richiamandosi esplicitamente all’autorità di Max Weber, egli radica il capitalismo in un processo di secolarizzazione messo in moto dalla Riforma protestante e dal trionfo delle «scienze inorganiche». Ne risulterebbe l’«uomo inorganico», governato esclusivamente dal principio della razionalità tecnica.

Frutto di questo legame [*tra capitalismo e scienza*] è l’industria moderna. Il processo acquista un potente dinamismo non appena si formi, con il lavoratore dell’industria,

⁹¹ E. de Martino, Tavola rotonda su *Progresso scientifico e contesto culturale* (partecipanti: Francesco d’Arcais, Adriano Buzzati-Traverso, Ernesto de Martino, Arturo Carlo Jemolo, Raimon Panikkar e Ugo Spirito), in «Civiltà delle macchine», XI, 3 (1963), pp. 3-13, p. 13, ora in «Nostos», I (2016), con una introduzione di P. Angelini, pp. 331-353.

⁹² Cfr. E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 360-362.

⁹³ E. de Martino, *Mito, scienze religiose, civiltà moderna*, cit., pp. 70-71.

⁹⁴ La cui presenza si registra anche in E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», LXIX-LXXI (1964), pp. 105-141, uno dei pochissimi testi sul tema pubblicati in vita dall’antropologo napoletano.

⁹⁵ H. Sedlmayr, *Perdita del centro. Le arti figurative del XIX e XX secolo come sintomo e simbolo di un’epoca* (1948), Torino, 1967; Id., *La morte della luce* (1964), Milano, 1970.

⁹⁶ H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, cit., p. 111.

⁹⁷ Ivi, p. 121.

un tipo di uomo che diviene sempre più frequente e che durante tutta la sua vita non si occupa ormai di altro se non di inorganicità. Lo sconvolgimento dell'intera società si compie sino alla fine e, riferendosi a questo tipo di uomo, tende a fissare stabilmente lo spirito umano al livello dell'inorganicità. Il tipo dell'uomo inorganico viene proclamato universalmente valido⁹⁸.

Anche per Sedlmayr, come per de Martino, si tratta di una diagnosi in cui la razionalizzazione finisce col torcersi nel delirio di nuovi incantamenti.

È la medesima posizione di un autore che ha molto riflettuto su Weber come Cornelius Castoriadis⁹⁹. Il mondo moderno, egli osserva, si presenta come l'epoca che più d'ogni altra ha spinto la razionalizzazione al suo limite e che, per questo, si permette di disprezzare – o di guardare con rispettosa curiosità – gli strani costumi, le invenzioni e le rappresentazioni immaginarie delle società precedenti. In realtà anche la razionalità della società occidentale è una maschera, la forma assunta in quello specifico contesto storico-sociale dall'immaginario, ossia la «dominazione perpetua del sillogismo»¹⁰⁰. Con la sua costante produzione di bisogni, la società occidentale porta su di sé le tracce dell'immaginario in modo così accentuato da poter parlare di «delirio» più che di razionalizzazione. Si pensi all'autonomizzazione della tecnica, una «tecnica scatenata, che non si pone “al servizio” di alcun fine definibile». E si pensi al posto in cui viene relegato l'uomo.

Questa presunta organizzazione razionale, come è noto e come è stato detto da molto tempo, senza che nessuno lo prendesse sul serio, salvo quelle persone poco serie che sono i poeti e i romanzieri, manifesta tutte le caratteristiche di un delirio sistematico. Il fatto di mettere al posto dell'uomo – operaio, impiegato o anche «quadro» – un insieme di caratteristiche parziali scelte arbitrariamente e il fatto di non trattarlo più come un uomo, traduce un predominio dell'immaginario che non è diverso da quello delle società arcaiche più «strane». Trattare un uomo come una cosa o come un puro sistema meccanico non è meno, ma più immaginario del pretendere di veder in lui un gufo. Non solo l'affinità reale dell'uomo con un gufo è incomparabilmente più grande di quanto lo sia quella con una macchina, ma inoltre nessuna società primitiva ha mai messo in pratica tanto radicalmente le proprie assimilazioni degli uomini a questa o quell'altra cosa, come fa l'industria moderna con la sua metafora dell'uomo-automa¹⁰¹.

4. Per una conclusione

Tra Ernesto de Martino e il grande filosofo di Erfurt non si può dire che manchino punti di incontro. E allora resta la domanda: perché esso non è avvenuto, se non in forme assai rapide e involute?

⁹⁸ Ivi, p. 234.

⁹⁹ C. Castoriadis, *Individu, société, rationalité, histoire*, in Id., *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, 1990, pp. 39-69.

¹⁰⁰ C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario* (1965), in Id., *L'enigma del soggetto*, postfazione di F. Ciaramelli, Bari, 1998, pp. 31-95, p. 84.

¹⁰¹ Ivi, p. 86.

Nel saggio su *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, dove ricorre l'unica citazione esplicita del nome di Weber, l'antropologo napoletano compie un'operazione particolare. Il 1917, anno di pubblicazione del *Sacro* di Otto, viene considerato uno spartiacque tra un passato che ha sottovalutato la questione del religioso e un periodo di rinascita e di rivalutazione del tema in termini «esistenziali». Weber, che muore nel '20, appartiene per de Martino evidentemente al passato. La sua riflessione potrebbe infatti rientrare senza forzature nell'epoca descritta attraverso i seguenti rinvii impliciti.

Nei vari indirizzi di quest'epoca, per quanto diversi fra di loro per metodi e per risultati, si palesa l'innegabile comune tendenza a non riconoscere al rapporto religioso una sua specifica e permanente funzione nella storia culturale dell'umanità. In generale, consapevoli o no che ne fossero i singoli autori, la religione e il mito venivano ricondotti ad altro, erano «maschera» di qualche cosa d'altro: di esigenze filosofiche, scientifiche, estetiche, morali, di mondani bisogni proiettati nel sopramondo e nel sopramondo illusoriamente soddisfatti, di strutture economico-sociali o addirittura della sessualità¹⁰².

Nell'introduzione alla prima edizione della *Fine del mondo*, Clara Gallini individua nell'opera demartiniana tre grandi assenti: la scuola di Francoforte, l'antropologia sociale inglese, Max Weber. Queste grandi assenze, che rispecchierebbero una mancata attenzione e sensibilità di de Martino per le strutture sociali, vengono legate da Gallini alle più generali condizioni del contesto culturale italiano postbellico¹⁰³.

L'assenza di Weber dall'opera demartiniana si spiega probabilmente in relazione con la scelta di campo operata da de Martino sul piano filosofico, che lo colloca in una zona che potrebbe essere situata tra storicismo ed esistenzialismo – ma aperta a molteplici ulteriori contaminazioni, nel suo muoversi ai confini, negli interstizi tra le discipline. Questa non è però l'unica chiave di lettura. Weber rappresenta, nella ricezione italiana, un secondo polo rispetto a Croce, insieme con altri autori tematicamente affini a de Martino eppure da lui non presi in considerazione (come per esempio Adorno¹⁰⁴). L'assenza di Weber può forse anche essere letta come una

¹⁰² E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 14.

¹⁰³ «In Italia, l'approccio critico a Max Weber è stato lento e ritardato, comunque mediato dapprima da storici e filosofi, poi da sociologi. Negli anni '40 si disponeva sostanzialmente della traduzione di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, con un'Introduzione di E. Sestan, Sansoni, Firenze, 1945; e di un saggio del crociano C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, La Nuova Italia, Firenze, 1940. Una più larga conoscenza e reale introduzione di Max Weber nel nostro circuito culturale la si deve a P. Rossi, che dal 1961 cura per le Edizioni di Comunità la traduzione italiana di *Economia e Società*; dello stesso Autore vedasi anche *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1958. Più oltre ancora nel tempo sarebbe venuto l'approccio sistematico dei sociologi: F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari, 1965 e L. Cavalli, *Max Weber, Religione e società*, Il Mulino, Bologna, 1968, C. Gallini, introduzione, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, 1977, pp. IX-XCIII, p. LXIII.

¹⁰⁴ Sia consentito il rimando al mio *Catastrofi del soggetto. De Martino e Adorno contra i moderni*, in Aa.Vv., *Modernità e critica*, 2 voll., a cura di R. Carbone, Napoli/Potenza, 2022, vol. I, pp. 243-264.

traccia esemplare dell'«influenza culturale» crociana e del peso che, al di là di letture monolitiche e banalizzanti ormai superate, essa ha in ogni caso esercitato sull'opera di un allievo difficile quale Ernesto de Martino come su di un'intera stagione culturale.

Da questo punto di vista la peculiare «costellazione Weber» ricostruita da Carlo Antoni, approvata da Croce e ripresa come *passe-partout* da un de Martino impegnato ad affrancarsi dalle accuse di irrazionalismo, appare sintomatica e degna di interesse.

Philosophical Grammar and Sociology. Some Remarks on Ranke, Humboldt and Weber

SANTI DI BELLA

Any person writing about history sooner or later ends up wondering to what extent to he must recur to aesthetics; the reason is to be found in the fragmentary, fleeting nature of the “material source”, the degree of which varies from one “genre” to another.

Developing a remark by Benjamin¹, I take for example this degree to be at its highest in the history of art and lowest in the history of philosophy. On the one hand, it is because one is dealing with artefacts, which are at least durable and continuous; on the other hand, because thoughts, albeit apparently feeble, withstand the ravages of time more than other “cultural objects”, in the same way that paper and papyrus, over very long periods, are stronger than wood, canvas and not infrequently even stone. To fill this material gap, the first move to take should be to search for more sources, but the further one proceeds in such a quest, the more evident it becomes that what is obtained needs much more, which then cannot be obtained.

This is because often it simply does not exist or has never existed. Inevitably, in this craving for information, there occurs a «regressus in infinitum» that turns archival research itself into an archive². This condition led Weber to wonder: «In what sense are there in general “objectively valid truths” in those disciplines concerned with social and cultural phenomena?»³.

Since they are required to mould fragments into a shape, which they presume cannot be connected either through chronology or causality, especially those historians active in the period of German historicism, such as Ranke and Humboldt turned toward aesthetics, not in order to lay out a captivating plot but to get to the

¹ See W. Benjamin to Ch. Rang, 9 December 1923 in W. Benjamin, *Briefe*, Th. Adorno und G. Scholem (hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966, p. 322.

² See S. Osthoff, *Performing the Archive. The Transformation of the Archive in Contemporary Art from Repository of Documents to Art Medium*, Atropos Press, New York-Dresden, 2009 and C. Baldacci, *Archivi impossibili. Un'ossessione dell'arte contemporanea*, Johan & Levi, Milano, 2017.

³ M. Weber, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, in *Methodology of the Social Sciences*, translated and edited by E. A. Shils and H. A. Finch, The Free Press, Glencoe, 1949, p. 51 (*Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1985, p. 146).

truth⁴. Here I will show that this aesthetic “move” explains why, on the one hand, there was a “transition” of some ideas from Ranke to Weber, and, on the other, what the limits were.

In order to underline my point I shall stress the idea of «philosophical grammar» or “philosophy of language” in some essays by Ranke and Weber, make reference to W. von Humboldt and compare the outcome with Weber’s lines of thought. The difference between Ranke’s historicism and Weber’s sociology is the same as the one between representation and elaboration, and this difference has something to do with the meaning of “mimesis”.

First of all, we have to recall that Weber’s conception of truth was delineated in his critique of Roscher’s Thucydidian historiography and, thus, also of the historical thinking of Humboldt and Ranke⁵. Furthermore, as to historical contents, Weber shared Ranke’s vision of European world singularity when explaining the rise of «rational capitalism» in the West⁶:

Important here above all are the special characteristic features of Western rationalism and, within this particular type of rationalism, the characteristic features of modern Western rationalism. Our concern is to identify this uniqueness and to explain its origin. Every attempt at explanation, recognizing the fundamental significance of economic factors, must, first of all, take account of these factors.

However, the opposite line of causation should not be neglected, if only because the origin of economic rationalism depends not merely on an advanced development of technology and law, but also on the capacity and disposition of individuals to organize their lives in a practical-rational manner. Wherever magical and religious forces have inhibited the unfolding of this organized life, the development of an organized life geared systematically toward economic activity has faced wide-ranging internal resistance. Magical and religious powers, and the ethical notions of duty based on them, have been in the past among the most important formative influences upon the way life has been organized⁷.

This idea was developed in Ranke’s first book, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, where modern Europe was depicted as a dynamic system of states, competing with each other without any ultimate predominance and inside the same cultural tradition, enhancing culture, law, science, power and differences⁸.

⁴ See A. Muslow, *Fiction Imagination and the Fictive. The literary Aesthetics of Historizing*, in A.L. Macfie (ed.), *The Fiction of History*, Routledge, London and New York, 2015, pp. 31-39; J. Rüsen, *Rhetorik und Ästhetik der Geschichtsschreibung: Leopold von Ranke*, in H. Eggert, U. Profitlich, K.R., Scherpe (eds.), *Geschichte als Literatur*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1990, pp. 1-11.

⁵ See M. Weber, *Röscher und Knies*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winckelmann, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1988, pp. 10-22.

⁶ Attention similar to German historicism’s for individuality prompted H. Arendt to take the “new born” as the only ontological hope for the world. See H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

⁷ M. Weber, *The Uniqueness of the West*, in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Roxbury Publishing, Los Angeles, 2002, p. 160.

⁸ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Bd. 1, Reimer, Leipzig und Berlin, 1824.

This idea, a wide-ranging and perspectival version of the «balance of powers», is also at the core of Ranke's essay *Die grösse Mächte* where he argued for the individualised character of every historical phenomenon, driven by an inborn cultural and spiritual orientation. This explains his relative «anti-Hegelianism»⁹. In *Politisches Gespräch* 1836, one of his main theoretical texts¹⁰, Ranke outlined this idea by means of a cosmogonic metaphor:

Just as in our nebulae the volatile, liquid, schemes appeared here and there more compact and grouped around a nucleus. It may be possible to explain the first beginnings of growth in this way; but you cannot attain perception (*Anschauung*) and estimation of the fully developed individual phenomena¹¹.

The «essence» of a State, which for Ranke is the ultimate, though not the unique historical objective, is compared to a heavenly body whose bulk coagulates during the dark processes occurring in the forces operating in the forming of a nebula. Each individual State is to be regarded as if it were the outcome of a kind of random bifurcation:

When you have surveyed the entire firmament, even the immense stellar systems which constitute the Milky Way, and advance your gaze still deeper into infinite space, then in the ultimate distance you encounter a second night, as it were, still more profound and dark, at the bottom of which you perceive a new world of more marvelous phenomena¹².

Out of this blurred latitude a unit of action takes shape, i.e. an individuality which asserts itself in relation to the other units of action inside the same historical framework. This unusual way of describing the historical phenomenon shows (though not clearly) why historiography needs to be empirical and to avoid universal and teleological statements. Ranke's saying that history «will bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen», according to which history must describe how something really happened is not properly his own since it had been reiterated from Lucian to Humboldt and Schelling. However, two elements are peculiar to his use: «wie», the manner, i.e. the process of events, and «eigentlich», where «eigen» means “proper to something”, individual, “immediate”¹³. Even though the “originality” of every historical being could be taken as irrationality, Ranke meant it was possible to face this issue through three steps: gathering and selecting information, tie them together

⁹ See G. Cacciatore, *Dilthey e Humboldt. La fondazione filosofica dell'individualità e la nascita della coscienza storica*, in A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore (eds.), *Wilhelm von Humboldt. Duecentocinquanta anni dopo. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli, 2017, pp. 395-422.

¹⁰ See A. Boldt, *Leopold von Ranke. A Biography*, Routledge, London and New York, 2019.

¹¹ L. von Ranke, *A Dialogue on Politics*, in Id., *The Theory and Practice of History*, edited by G.G. Iggers, K. von Moltke, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1973, p. 115 (*Politisches Gespräch*, in «Historisch-Politische Zeitschrift», II, 4, 1836, p. 789). One of the two “characters” is to be identified in Carl von Savigny, the mentor of Roscher.

¹² L. von Ranke, *A Dialogue on Politics*, p. 113 (*Politisches Gespräch*, pp. 787-788).

¹³ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Reimer, Leipzig und Berlin, 1824, p. VI. See L. von Ranke, *Storia Storiografia Politica*, edited by S. Di Bella, with a note by F. Tessitore, Liguori, Napoli, 2015, p. 2.

by means of causalistic webs, depict this outcome aesthetically, i. e. corresponding intuitively to the original immediacy of historical phenomena.

With this astronomical metaphor Ranke underlines that his historical method is close to Kepler's investigative approach when he thrust his telescope into those skeins of developing elements, and watched a cluster of moving objects in order to find, at most, some uniformity. An unfathomable background of this kind advises us to stay close to the positive features of things and allows only tentative general considerations, while paving the way for an aesthetical appraisal of what the singular phenomenon means. Surprisingly, one finds in Weber the same metaphor, from which he drew almost an opposite conclusion. It is not possible, according to him, to represent the original state of the cosmos either as indeterminate, mysterious and purely potential or as ruled by laws. The cosmos is always an image of itself, which meets selection and processing criteria. These rules out the vague, dark, romantic scenario upon which Ranke attempts to justify intuition as the only proper means of knowing individuality. Weber wrote as follows:

Let us not, for our part, spare ourselves the trouble of examining these matters more closely – however often they have already been discussed. The first thing that impresses one is that the «astronomical» knowledge which was referred to is not a system of laws at all. On the contrary, the laws which it presupposes have been taken from other disciplines like mechanics. But it too concerns itself with the question of the individual consequence which the working of these laws in an unique configuration produces, since it is these individual configurations which are significant for us. Every individual constellation which it «explains» or predicts is causally explicable only as the consequence of another equally individual constellation which has preceded it. As far back as we may go into the grey mist of the far-off past, the reality to which the Laws apply always remains equally individual, equally undeducible from laws. A cosmic «primeval state» which had no individual character or less individual character than the cosmic reality of the present would naturally be a meaningless notion¹⁴.

In his critique to Oswald he developed a similar refusal of an «astronomic» view of culture¹⁵. In this way we begin to appreciate the difference between Ranke's and Weber's stance: for Ranke what matters, as regards the exceptionality of the European world, is the richness of singularities involved in it, each of them to be regarded as a contracted energy that flows against the others. For Weber too, sociology as a science of culture must not prescribe specific morality and must not claim essential laws of historical process: a science of culture aims to render an object meaningful by «selecting» the experience of it via a reference to a gnoseological value, an interest within a scientific tradition, and by means of a «utopian», abstract and plastic model called «Idealtypus». Yet, he thinks interpretative abstract models are needed in order to understand the interplay between aims, means and

¹⁴ M. Weber, «Objectivity» in *Social Science and Social Policy*, p. 73 (*Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, p. 171).

¹⁵ M. Weber, *Energetische Kulturtheorien*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXIX (1909), pp. 575-598.

conditions of personal and collective action: an intermediate point of view between mere factuality and absolute, precise science. Or, in other words, knowledge should be an elaboration, which cannot dispense with the awareness of its own logical and categorial conditions, because these are unavoidable in any statement considered valuable¹⁶. Thus Weber calls «Phantasie» what Ranke calls intuition. Weber thinks that behind Ranke's intuition a lot of "ideal-types" were working, of which he is unaware. Ranke would have thought that the ideal-typical tool that Weber speaks of corresponds to the pragmatic moment of his own method. This methodological phase, however, is not enough, because history is knowledge, inasmuch as it grasps its object, and does not only describe it rationally. For Weber every different approach to reality would be naturalistic and inconsistent or at least methodologically unwarranted:

A chaos of «existential judgments» about countless individual events would be the only result of a serious attempt to analyze reality "without presuppositions". And even this result is only seemingly possible, since every single perception discloses on closer examination an infinite number of constituent perceptions which can never be exhaustively expressed in a judgement. Order is brought into this chaos only on the condition that in every case only a part of concrete reality is interesting and significant to us, because only it's related to the cultural values with which we approach reality¹⁷.

Ranke's "cosmogonic" metaphor enables us to see that despite some overlapping as regards contents Weber's proposal differs a lot from his historicism, which remains aesthetic-cognitive. After gathering information and setting it out pragmatically, only an intuition could correspond to the elusive origin of the historical phenomenon. So Weber was, paradoxically, both wrong and right when he wrote: «That genuine artistry which, among the historians, Ranke possessed in such a grand measure, manifests itself through its ability to produce new knowledge by interpreting already known facts according to known viewpoints»¹⁸. It is not possible to explain better Ranke's urge for verification, his claim to stay as close as possible to historical facts by making a picture of them that should be both scientific and lifelike. Why might one come to know something new on the basis of something already known merely through an artistic skill?

Therefore, on the one hand it is right to speak of an «asynchronic historical-sociological collaboration» between Weber and Ranke¹⁹, whilst, on the other, we should also point out their «mismatch». We shall see that something similar to what

¹⁶ Cf. E. Massimilla, *Ansichten zu Weber. Wissenschaft, Leben und Werte in die Auseinandersetzung um "Wissenschaft als Beruf"*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 2008 and Id., *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries. Drei Studien*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien, 2012.

¹⁷ M. Weber, "Objectivity" in *Social Science and Social Policy*, p. 78 (*Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, p. 176).

¹⁸ Ivi, p. 112 (p. 213).

¹⁹ H. Tyrell, *History and sociology. The First Century. From Ranke to Weber*, in «InterDisciplines», I (2010), p. 97.

for Weber would have been the sociology of culture, Ranke actually bore in mind when he opposed philosophical grammar and historical research on language. Before touching on this point let us read, in the same essay, a short «manifesto» of Ranke's pragmatic and aesthetic historicism²⁰:

Without a leap, without a new start you never can progress from the general to the particular. The spiritual force which suddenly arises as concrete phenomenon before your eyes in unimagined uniqueness cannot be derived from a higher principle. From the particular, perhaps, you can ascend with careful boldness to the general. But there is no way leading from the general theory to the perception of the particular²¹.

Empirical and causal knowledge should end up in an intuition, «Anschauung des Besonderen», because only a “visual” breakthrough grasps the object in its unity. From this point of view Ranke's historical gnoseology therefore lies somewhere between Baumgarten's and Schiller's aesthetics: research should collect and connect data, but to give shape to them knowledge and reasoning need a constructive and imaginative commitment, albeit always tentative²². In this way Ranke underlined that intuition is essential both to historiographical science and to political action and took part in the debate about the difference between the qualities requested by a historian and by a politician²³, a relevant issue for historicism throughout the 19th century and up to Weber. Ranke treated it specifically in the proslution he gave when, in 1836, he was awarded a full professorship²⁴. Having to confront the (apparent) burnout of the revolutionary movements at that time, Ranke warned those colleagues who inflated historiography as beneficial to political praxis, because if its protagonists had paid more attention to the past this would have prompted any of them not to trigger the Revolution. Every moment carries in itself the force that makes it what it must be: therefore, it would not be wise the political leader who, called to take decisions, only lets himself be driven by the lessons learnt from the past and does not strive to be in tune with this force. Whoever is imbued with historical culture but does not plant his roots in the living intuition of his people and State, is not fit to act politically. He could work as a historian. And the most natural comparison is again with art:

²⁰ Far from the Ciceronian and Volterrian «ubi bene, ibi patria», for Ranke «our mother country is not where we find happiness at last. Our mother country, on the contrary, is with us, in us. Germany is alive in us, we represent it, willy-nilly, in every country we go, in each climate», in L. v. Ranke, *A Dialogue on Politics*, p. 114 (*Politisches Gespräch*, p. 790).

²¹ *Ibidem*.

²² See J. Süßmann, *Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke (1780-1824)*, Steiner, Stuttgart, 2000, pp. 257-265.

²³ Cf. H. Paul, 'I Am Not a Politician'. *Professional Boundary Work in Wilhelmine Germany*, in «Journal of Modern European History», 18 (2020), pp. 237-242.

²⁴ L. Ranke, *Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik*, in *Abhandlungen und Versuche*, Sämtliche Werke, Bd. XXIV, Duncker und Humblot, Leipzig, 1877, pp. 280-293.

Die Ästhetik ruft zuletzt aus: der Poet wird geboren, und sie bezieht sich wie billig auf eine Kraft, die außer ihrem Wirkungskreise liegt; aber wie viele bilden sich ein, man dürfe ihnen nur einen Staat anvertrauen, leicht würden sie der Werkmeister sein und ihn trefflich einrichten! Gerade an dem, was das allerwichtigste, was die Grundlage des gesamten Daseins bildet, versucht man sich mit unberufenen Händen²⁵.

All in all, one is born Bismarck, one does not become Bismarck²⁶. Hence nothing is less «Rankean» than a “city” ruled by *historia magistra*, i.e. by scholars²⁷. Consistent with this approach, on the same occasion, he pointed out that historiography and history are distinguished in the same way as «theoretical philosophy» from «practical philosophy», i.e. science from action. In contrast to Weber, one might say that, according to Ranke, historiography could not give up new, technical and calculating disciplines, such as political economy, but that it should continue to be a literary and aesthetic, cognitive praxis²⁸. Although economics is effective for State policy, historical experience showed that its “character” could not be reduced to quantitative yardsticks, because it often shifts from them due to other deeper, motivating drives. Even for Weber, the economic factor is not always the most relevant: «The causal nexus by no means always points in a single direction» and «the formation of great states does not always follow the routes of export trade»²⁹. But for him this extra-economical drive is “prestige”, the same as in the national feeling. In Ranke’s view it is something more spiritual than psychological.

It is exactly those factors that make aesthetics so important as a peak of historical knowledge. Ranke acknowledged the role of political economy but deemed it subordinate to the endogenous, self-affirming power of the historical phenomenon. This seems to me to show very clearly the extent to which Weber might have assimilated aspects of his historical vision. Elsewhere, Ranke exemplified his point with the correlation between philosophical grammar and historical languages: «So-called philosophical grammar [...] never achieved anything by a logical analysis of general linguistic form»³⁰. I take he meant philosophical grammar in the Kantian logical meaning, as a science of language grounded on principles: not a «critique» but a «doctrine»³¹. Anyway, he had in mind an unhistorical and abstract science: philo-

²⁵ L. v. Ranke, *Vom Einfluss der Theorie*, in «Historisch-Politische Zeitschrift», I, 4 (1833), p. 822.

²⁶ See A. Boldt, *The Life and Work of the German Historian Leopold von Ranke (1795–1886). An Assessment of His Achievement*, Queenston Book, Lewiston, 2014, p. 176.

²⁷ See G. J. Henz, *Ranke’s fälschlich so genannte Vorträge Über die Epochen der neuern Geschichte. Eine Untersuchung zu Schein und Sein der Überlieferung*, in «Deutsches Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», III (2009), pp. 408–451.

²⁸ See D. Fulda, *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760–1860*, De Gruyter, Berlin–New York, 1996, pp. 390–408.

²⁹ M. Weber, *The Economic Foundation of Imperialism*, in *From Max Weber. Essay in Sociology*, Routledge, London and New York, 2009, pp. 162–163.

³⁰ L. v. Ranke, *A Political Dialogue*, p. 114 (*Politisches Gespräch*, p. 788). The academic training Ranke got in Leipzig was as philologist. For the modest influence Kant’s on philology, cf. K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant’schen Philosophie*, Voss, Leipzig, 1840, p. 232.

³¹ I. Kant, *Wiener-Logik*, Akademie-Ausgabe, Bd. XXIV, 1966, p. 813.

sophical grammar cannot explain the emergence of any real language. Of course, one cannot find in Ranke such theoretical precision, which leaves no doubt, but his remark about a theoretical grammar shows in my opinion that German historicism had acquired the vague idea of an analytical and structural approach to cultural and political knowledge, something not far, in general, from what Weber would have called «a conceptual shorthand»³² but intentionally dismisses even the very idea of it. I mean this happened because Ranke's historicism was imbued with theological overtones and paradoxically this renders the way Ranke wrote on German Protestantism's history different from the way Weber dealt with the same issue, generalizing it in its vision of historical religions as a framework within which singular histories and whole civilizations could be understood in their most profound tendencies. However, we had better keep following the linguistic path for its proximity to aesthetics. For example a philosophical grammar such as the one intended by Ranke is not even comparative linguistics in Humboldt's sense:

No matter how accurately we may explore the preliminary conditions, the gulf persists between the condition and the phenomenon which separates the something from the nothing. The same thing is also true at the instant of cessation. All human comprehension lies but midway between the two³³.

Humboldt's main problem was to give an ontological definition of what is a historical phenomenon. To this end he explored many dimensions of reality often following academic and, just as often, personal interests³⁴. In short, for him an object is historical when it is impossible to find premises from which its full understanding can be drawn: «The central element in every activity containing something of life is precisely what defies calculation, and that seemingly mechanical determination is nevertheless fundamentally subject to free and active impulses»³⁵. For his peculiar Kantianism³⁶, only «unsaturated» knowledge is properly «historical» or historicist³⁷, as with the action that cannot be fully explained through another one. Thus, historical applies to the space that opens up where the chain breaks in such a way that

³² M. Weber, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, p. 94 (*Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, p. 193).

³³ W. v. Humboldt, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, University of Miami Press, Coral Gables, 1972, p. 21 (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, hrsg. von A. F. Pott, Olms, Hildesheim, 1974, p. 48). See J. Walker, *Wilhelm von Humboldt and Transcultural Communication in a Multicultural World. Translating Humanity*, Camden House, Rochester, 2022.

³⁴ W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, hrsg. von A. F. Pott, Olms, Hildesheim, 1974, p. 42. See G. Morrone, *La genesi coesistenziale del senso. La filosofia del linguaggio di Humboldt come teoria della cultura*, in A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore (eds.), *Wilhelm von Humboldt, duecentocinquanta'anni dopo. Incontri e confronti*, pp. 53-75; in this book my paper *Ranke e Humboldt*, pp. 283-299.

³⁵ W. v. Humboldt, *On the Historian's Task*, in *The Theory and Practice of History*, pp. 16-17 (*Die Aufgabe des Geschichtschreibers*, hrsg. von A. Leitzmann, Insel-Verlag, Leipzig, 1919, p. 25).

³⁶ *Ibid.*, p. 22 (p. 32).

³⁷ W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, p. 59.

it cannot be joined up again: when it is a chain in itself. The most striking case of this impossibility of calculating the “living”, is language, «eine unwillkürliche Emanation des Geistes»³⁸. In the first paragraphs of the book on the Kawi language one finds thoughts quite similar to Ranke’s, in accordance with a culture of image, the “Darstellung des Geschehenen”, that certainly has something to do with Kant’s philosophy and Goethe’s morphology³⁹ and the “changing” continuity in the sudden renewal of life as metamorphosis⁴⁰. Against this background, in his academic discourse on the task of the historian in 1821, Humboldt, on the one hand, lists all the causal factors, such as climate, territory, which are instrumental and ultimately “calculating”, and, on the other hand, lists the “character of nations and individuals”:

springing up out of nowhere as if planted by a miracle, dependent on powers dimly perceived and visibly activated by eternal ideas rooted deeply in the soul of man – all this composes an infinitude which the mind can never press into one single form but which incites the historian to try just that again and again and gives him the strength to achieve it in part⁴¹.

So the difference between the historian and the poet becomes quantitative, because the historian’s use of “imagination” has to be limited to verified facts, whereas the poet’s imagination obtains the same freedom as nature. Humboldt was thinking of Goethe’s interpretation of the Aristotelian notion of mimesis, as the opposite of mechanical replication: art does not merely reproduce in an artifice what happens in reality, but precisely in this way conveys the truth of it⁴². In other words: the artist is a mime-artist rather than an imitator. So is the historian. Despite Humboldt’s influence on Weber, there is a clear difference here. For Weber, knowledge cannot but be reality elaborated. According to Rickert, one cannot avoid being logical even as a linguistic subject: in this sense, a grammar should be always philosophical. For Humboldt, too, knowledge cannot simply reproduce reality; only for him this means being aesthetically positive, i.e., joining the aesthetic insight into the fact (a second-level hunch after the first empirical approach) with its logical and structural understanding. If Weber therefore rejects mimesis because of naturalism, Humboldt understands it in a truly Aristotelian sense, as the best way to stay in touch with the historical phenomenon⁴³. Indeed, it is well-known that in this essay Humboldt was inspired by a sentence of Schiller’s: «Und doch muss der Geschichtschreiber ganz

³⁸ *Ibid.*, p. 21

³⁹ L. Pica Ciamarra, *Humboldt e Goethe*, in A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore (eds.), *Wilhelm von Humboldt. Duecentocinquanti anni dopo. Incontri e confronti*, pp. 113-135.

⁴⁰ See R. De Biase, *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Giannini, Napoli, 2011.

⁴¹ W. von Humboldt, *On the Historian’s Task*, p. 8 (*Die Aufgabe des Geschichtschreibers*, p. 12).

⁴² See G. Gebauer, Ch. Wulf, *Mimesis. Culture Art Society*, University of California Press, Berkeley, 1995, p. 5: «Associated with the physical aspect of mimesis is its performative aspect, as an actualization, a presentation of what has been mimetically indicated».

⁴³ W. von Humboldt, *On the Historian’s Task*, p. 10.

wie der Dichter verfahren: wenn er den Stoff in sich aufgenommen hat, muss er ihn wieder ganz neue aus sich schaffen»⁴⁴.

The poet, the emblem of every artist, thus supplants nature with an expression that is adequate to reality but no longer materially like it; in his words we recognise it with the same immediacy as when we see a flower, even though, regarding the flower's shape, he gives us nothing. Hence the poet works with pure imagination, whereas the historian's imagination is rather a "power" that would be better defined as the capacity to presage and to connect. The historian sticks to an original while the poet creates, but ultimately even Humboldt cannot but relate through his idea that what we call «ein Ideal» is «die Darstellung einer Idee in einem Individuum»⁴⁵.

Significantly, with reference to the rules of perspective, Humboldt takes the historian's task to be similar to that of the draughtsman, because both would fail if they wanted to know their objective by simply replicating it:

The historian, like the draftsman, will produce only caricatures if he merely depicts the specific circumstances of an event by connecting them with each other as they seemingly present themselves. He must render strict account of their inner nexus, must establish for himself a picture of the active forces, must recognize their trends at a given moment, must inquire into the relationship of both forces and trends to the existing state of affairs and to the changes that have preceded it⁴⁶.

⁴⁴ W. von Humboldt an Goethe, 18. März 1822, quoted in M. Hofmann, J. Rüsen, M. Springer (hrsg.), *Schiller und die Geschichte*, Fink, Paderborn, 2006, p. 47. See F. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 267.

⁴⁵ W. von Humboldt, *Aesthetische Versuche über Goethe's Hermann und Dorothea*, p. 24.

⁴⁶ W. von Humboldt, *On the Historian's Task*, p. 14 (*Die Aufgabe des Geschichtschreibers*, p. 21).

Verstehen e storia tra Wilhelm von Humboldt e Max Weber

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO

1. *Introduzione*

L'idea di *Verstehen* come rinnovato fondamento metodologico della storia e, più in generale, delle scienze dello spirito ha costituito un fulcro speculativo attorno al quale si sono cimentati, con differente intensità e con obiettivi diversi, importanti protagonisti del dibattito storico-filosofico e culturale della contemporaneità. Si tratta di un concetto complesso e complicato che ha suscitato almeno due ordini di difficoltà, l'una di carattere più teorico, legata alla obiettiva complicazione di definirne appieno i contorni – anche rispetto al corrispettivo concetto di *Erklären* –, e l'altra di ordine epistemologico, riferita alla tanto auspicata quanto problematica possibilità di collocarlo a fondamento delle *Geisteswissenschaften*, in decisa contrapposizione rispetto all'allora imperante paradigma metodologico delle *Naturwissenschaften*.

Quest'ordine di cose ha inevitabilmente fatto sì che attorno all'idea di comprensione si sviluppasse un dibattito tanto ampio ed articolato quanto problematico e per molti versi controverso. La letteratura a ciò dedicata si è rapidamente moltiplicata e le diverse posizioni si sono confrontate e succedute, per quel che riguarda la seconda metà del diciannovesimo secolo e la prima parte del successivo, in modo intenso e senza soluzione di continuità. In questo preciso segmento temporale tale tematica ha visto, probabilmente, il più intenso e vigoroso sviluppo, sebbene essa sia certamente rintracciabile in autori ed in contesti precedenti come successivi: la linea ideale che qui intendo privilegiare procede da Wilhelm von Humboldt e giunge fino a Max Weber, passando per Wilhelm Dilthey (con qualche accenno a Windelband ed a Rickert). Va da sé che una così ampia delimitazione rende assolutamente impossibile pensare di evidenziarne anche soltanto le coordinate e le articolazioni fondamentali. Occorrerà, dunque, limitarsi a mettere in evidenza alcune tracce di un percorso storico-speculativo tanto significativo: in particolare, è possibile rinvenire nelle pagine di Humboldt alcune rilevanti "anticipazioni" di tale idea di *Verstehen* come metodo proprio dello storico poi più ampiamente riprese e sviluppate – in un contesto differente – da Dilthey, considerato uno degli snodi centrali dello storicismo critico-problematico, e infine rielaborate (anche alla luce del contributo nel frattempo offerto dai neokantiani) in una prospettiva ancora ulteriore da Weber. Mi limiterò, necessariamente, soltanto a richiamare alcuni passaggi particolarmente rilevanti di tale

interessante e complesso itinerario speculativo, cercando di lasciarne quanto meno intravedere il senso ed il significato generali.

2. *Wilhelm von Humboldt e il metodo storico*

Humboldt ha posto in rilievo l'opportunità di accostarsi in modo adeguato alla comprensione del mondo storico (e umano in generale) non soltanto attraverso il rigoroso possesso di precise regole metodologiche – sempre necessarie e propedeutiche – ma anche procedendo in una qualche misura oltre, vale a dire attraverso un processo di immedesimazione entro l'atmosfera del contesto storico ogni volta scrutato. In questo senso egli ha certamente anticipato talune considerazioni poi riprese e più ampiamente sviluppate, sul piano epistemologico e metodologico, da Dilthey, che anche per tale via tenderà di dare fondazione autonoma alle *Geisteswissenschaften*. Senza questo decisivo tentativo di penetrarli e di coglierli dall'interno i fatti storici restano, pur quando "oggettivamente" rinvenuti, fissati ed analizzati, in qualche modo muti:

Bisogna già, in qualche misura, avere una disposizione d'animo simile alla loro per comprenderli e non trascurare la loro profondità o disconoscere la loro dolcezza; ma è notevole il fatto che, per questa comprensione, nulla è così dannoso quanto la formazione unilaterale, e nulla meno necessario della conoscenza o della dottrina¹.

È evidente, dunque, che alla necessaria conoscenza ed al successivo utilizzo degli strumenti metodologici consueti ed oramai guadagnati alla disciplina storica si debba aggiungere un successivo momento, ora considerato assolutamente decisivo, di più profonda e diffusa comprensione simpatetica dell'oggetto storico ogni volta posto all'attenzione.

Si tratta, dunque, di utilizzare un metodo appropriato per la conoscenza del mondo storico, vale a dire il tanto problematico *Verstehen* che soltanto, però, sembra rendere possibile una comprensione autentica degli eventi storici. Questo comporta – come Dilthey² dirà in modo più ampio ed argomentato – una vera e propria

¹ W. v. Humboldt, *Storia della decadenza e del tramonto dei liberi stati greci*, in G. Moretto - F. Tessitore (a cura di), W. v. Humboldt, *Scritti filosofici*, Torino, 2013, p. 400 (edizione originale: *Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. III, a cura di A. Leitzmann, Berlin, 1904, pp. 171-218). Dove possibile, qui e di seguito cito sempre, per comodità del lettore, dalle edizioni italiane.

² Proprio questo, infatti, costituirà il punto di partenza dell'ermeneutica storicista in qualche modo individuata da Humboldt e più tardi potentemente affermata e sviluppata da Dilthey: «Per Dilthey l'ermeneutica si costituisce come lo strumento essenziale per la comprensione dei contenuti delle scienze dello spirito. Humboldt, ma anche Schleiermacher, rappresenta, grazie anche alla filologia, un passaggio-chiave dall'ermeneutica filologica all'ermeneutica filosofica. Infatti, il *Verstehen* rappresenta il varco obbligato per la fondazione di un'idea di individualità, resa possibile solo nella misura in cui essa si costituisce attraverso la comprensione dell'altro e del suo *Erlebnis*» (G. Cacciatore, *Dilthey e Humboldt. La fondazione filosofica dell'individualità e la nascita della coscienza storica*, in

capacità di immedesimazione e di collocazione, da parte dello studioso, sulla stessa lunghezza d'onda che caratterizza l'oggetto ogni volta studiato, il che è certamente qualcosa di più rispetto al semplice, rigoroso e rassicurante porsi del soggetto gnoseologico di fronte al suo oggetto in modo, per così dire, cartesiano: «Chi vuol comprendere deve sempre necessariamente, in certa misura, farsi simile a ciò che vuole comprendere³».

Si capisce bene, dunque, come qui si sia di fatto al cospetto di una metodologia di indagine assai differente rispetto al metodo rigoroso e quantitativo delle scienze esatte.

Pur muovendosi in un campo ancora sostanzialmente altro rispetto a quello diltheyano, Humboldt è già consapevole della specificità e dell'importanza del *Verstehen* come strumento di approccio al mondo storico-umano, come emerge con evidente chiarezza, tra l'altro, nell'importante memoria prodotta, nel 1821, all'Accademia prussiana delle scienze ed intitolata *Il compito dello storico*⁴, dove egli afferma che, certamente, «lo storico ha come compito l'esposizione dell'accaduto [...], un compito che egli assolve tanto più perfettamente quanto più pura e completa gli riesce tale esposizione»⁵, visto che «la semplice esposizione rappresenta infatti la prima, indispensabile esigenza del suo ufficio e insieme il massimo che da lui ci si possa attendere»⁶. Questo costituisce un primo indispensabile passaggio del complesso cammino che conduce alla comprensione storica, sebbene si tratti, però, di un momento sicuramente di grande rigore ma ancora, per così dire, scarsamente creativo: «Sotto questo profilo, più che autonomo e creativo, egli appare recettivo e imitativo»⁷. A tale rigoroso approccio iniziale deve corrispondere, allora, uno sforzo più intenso e sostanzialmente differente, senza il quale il quadro fin lì costruito non potrebbe che apparire rapsodico, sconnesso e di fatto avulso dalla trama profonda che, invece, lo tiene insieme e lo caratterizza:

Da parte dei sensi però l'accaduto è individuabile solo parzialmente, il resto occorre percepirlo, dedurlo, intuirlo. Quel che di esso balza alla vista è disperso, sconnesso, isolato; l'osservazione diretta non è in grado di cogliere ciò che conferisce unità a questa realtà frammentaria, ciò che colloca il particolare nella sua vera luce e dà forma al tutto. [...] nelle singole circostanze che li collegano, i fatti della storia sono quindi poco più che i risultati della tradizione e dell'indagine, che si è convenuto di accettare come veri,

A. Carrano - E. Massimilla - F. Tessitore (a cura di), *Wilhelm von Humboldt duecentocinquanta'anni dopo, Quaderni dell'Archivio di Storia della Cultura*, n.s. n. 7, Napoli, 2017, p. 408).

³ W. v. Humboldt, *Sullo studio dell'antichità e di quella greca in particolare*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 222 (edizione originale: *Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. I, a cura di A. Leitzmann, Berlin, 1903, pp. 255-281).

⁴ Si tratta, qui, di W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., pp. 421-436. L'edizione originale, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, si trova in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, a cura di A. Leitzmann, Berlin, 1905, pp. 35-56.

⁵ W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, cit., p. 421.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

in quanto oltre ad essere i più verisimili in sé, si inseriscono anche meglio nel contesto complessivo⁸.

E poco oltre Humboldt ribadisce tale convinzione, quando sottolinea in modo esplicito l'inevitabile parzialità e frammentarietà di qualunque conoscenza ricavata esclusivamente per via causale (vale a dire secondo il metodo proprio delle *Naturwissenschaften*), se ad essa non succede il momento ulteriore della connessione e della comprensione dei singoli elementi all'interno di un quadro più ampio e significativo:

Con la mera distinzione del realmente accaduto si è raggiunto però appena lo scheletro dell'avvenimento. Quello che essa può dare è il fondamento necessario della storia, la sua materia, ma non la storia stessa. Arrestarsi a questo punto vorrebbe dire sacrificare la verità peculiare, interiore, fondata sul nesso causale, a una verità esteriore, letterale, apparente, e scegliere un errore certo per evitare il pericolo di un errore ancora incerto. La verità di ogni evento si fonda sull'integrazione prodotta da quella parte invisibile di ogni fatto che abbiamo ricordato più sopra e che perciò è dovere dello storico aggiungere. Da questo punto di vista egli è autonomo e persino creativo, non certo nel senso che produca ciò che non esiste, bensì in quanto con la propria energia dà forma a ciò che la mera recettività non era in grado di percepire nella sua realtà. Come il poeta, anche se in modo diverso, egli deve elaborare in sé quanto ha riunito in maniera confusa al fine di trasformarlo in un tutto organico⁹.

È qui significativo il rimando, come termine di confronto, al poeta (un accostamento che ritorna sovente nelle pagine humboldtiane) come colui che è in grado di rifondere gli elementi analiticamente acquisiti entro una prospettiva ampia ed armonica. Ma, è chiaro, lo storico deve poi procedere oltre.

Tale complementarità del momento filologico e di quello ermeneutico è sostenuta da Humboldt in modo convinto e convincente, tanto da costituire un punto fermo della sua idea di ricerca storica, se è vero che

per raggiungere la verità storica si devono quindi percorrere contemporaneamente due vie: esplorare l'accaduto in maniera rigorosa, imparziale, critica, e collegare quanto è stato indagato, presagendo ciò che quei mezzi non permettono di raggiungere. Chi si limita a percorrere la prima di queste vie non coglie l'essenza della verità stessa; chi invece la trascura per preferirle la seconda rischia di falsare la verità nei particolari¹⁰.

Entrambi i momenti appaiono dunque necessari al fine di raggiungere una adeguata comprensione del fatto storico senza che si scada in forme di sterile tecnicismo, da una parte, e di astratta speculazione, dall'altra.

Ciò che rimane decisivo, per il buon esito e l'attendibilità della ricerca, è la capacità di profonda ed avveduta immedesimazione¹¹, da parte del ricercatore, con il

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, pp. 421-422.

¹⁰ Ivi, p. 422.

¹¹ «Nella conoscenza storica, che Humboldt avvicina all'arte, non si può procedere analiticamente scomponendo il concetto dell'evento nei suoi elementi, né mediante la deduzione di un evento da un altro, ma quel che si verifica è un atto di comprensione, che è possibile perché il soggetto cono-

mondo che esplora e cerca di comprendere, laddove egli non deve rimanere legato ad alcuna forma di speculazione astratta né di mero accertamento empirico dei fatti:

Ma neppure per la storia si tratta di trovare, mediante questa seconda via, qualcosa di singolare, e tanto meno di inventarlo. Solo facendo propria la forma di tutto ciò che accade lo spirito può comprendere meglio la materia realmente esplorabile e può imparare a scoprirvi più di quanto non sia possibile alla mera prestazione dell'intelletto. Tutto dipende esclusivamente da questa assimilazione della forza indagatrice e dell'oggetto da indagare¹².

Come è stato giustamente osservato¹³, si può dire che i fatti storici diventano effettivamente significativi soltanto se lo storiografo è capace di accertarli, comprenderli e ricomporli entro un quadro in qualche modo unitario.

Le considerazioni che Humboldt svolge a proposito dell'opportunità di comprendere il mondo storico mettendo insieme in una dimensione ulteriore i singoli elementi accertati per il tramite dell'indagine filologica si reggono sul fatto che questi sono, per così dire, più difficilmente individuabili ed oggettivabili rispetto a quelli del mondo naturale, il che costituisce uno dei motivi della maggiore complessità e problematicità della scienza storica e delle scienze umane in genere, laddove esse non possono accontentarsi, pena il loro sostanziale fallimento, della raccolta e della definizione, per quanto rigorose, dei singoli elementi osservati:

Gli avvenimenti della storia ci si presentano molto meno evidenti dei fenomeni del mondo sensibile perché li possiamo leggere con facilità; la loro comprensione è unicamente il prodotto congiunto della loro natura e del senso che l'osservatore vi aggiunge [...] Anche lo storico, come il disegnatore, produce soltanto figure deformate se si limita a elencare e registrare le varie circostanze degli avvenimenti, così come apparentemente si succedono, senza rendersi rigorosamente conto del loro nesso interiore [...]¹⁴.

Da questo punto di vista, ogni comprensione autentica fa inevitabile riferimento alla circolarità costitutiva tra il dato individuale – caratteristica precipua del mondo storico – e l'universale entro il quale, però, esso deve essere in qualche modo ascritto, dal momento che «la piena intelligenza del particolare presuppone sempre la conoscenza dell'universale sotto cui è compreso»¹⁵. Il che significa, poi, riconoscere allo storico la capacità di connettere quanto conseguito tramite i sensi e l'intelletto con

scente e l'oggetto hanno un'originaria comunanza [...] L'immedesimazione, la capacità di «rivivere» l'esperienza altrui o l'esperienza passata è un carattere fondamentale dell'ermeneutica storica [...]» (G. Cantillo, *Humboldt e Hegel*, in A. Carrano - E. Massimilla - F. Tessitore (a cura di), *Wilhelm von Humboldt duecentocinquanta'anni dopo*, cit., pp. 189-190).

¹² W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, cit., pp. 422-423.

¹³ «La storia in quanto tale è per lui comprensibile solo come ciò che riceve connessione e senso anzitutto nella storiografia» (C. Menze, *Storia e Bildung nella prospettiva di Wilhelm von Humboldt e di Hegel*, in Aa.Vv., *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «sapere positivi»*, a cura di A. Carrano, Napoli, 1993, p. 224).

¹⁴ W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, cit., p. 427.

¹⁵ *Ibidem*.

ciò che, a partire da lì, riesce a percepire ed a sentire¹⁶, vale a dire la forza necessaria per compiere il decisivo passaggio verso un'interpretazione del mondo storico nell'ambito della quale egli deve mantenere contestualmente attive le differenti funzioni dell'«uomo intero», come più avanti dirà, in modo efficace, Dilthey¹⁷.

E, d'altra parte, in qualche modo prodromica rispetto ad uno dei punti fermi della successiva speculazione diltheyana appare anche la convinta considerazione – che Humboldt argomenta e sviluppa in modo reiterato – circa l'appartenenza del soggetto e dell'oggetto (una coppia concettuale che Dilthey preferirà sostituire con quella, che ne è alla radice e la contiene, io/mondo) della ricerca storica al medesimo orizzonte, vale a dire alla dimensione dell'umano, il che rende il compito del ricercatore per un verso più semplice (data la comune natura) ma per un altro più complicato (vista la difficoltà di distaccarsi e dunque di rendere il più possibile oggettivo quanto indagato), elemento, questo, direttamente connesso con l'importanza specifica e, ad un tempo, con la difficoltà concettuale e procedurale del metodo comprendente:

Occorre pertanto che lo storico presti attenzione alle forze operanti e creative. Qui egli trova il suo campo specifico. Quello ch'egli può fare per *apportare* nella considerazione degli avvenimenti, labirinticamente aggrovigliati, della storia universale – quali sono impressi nel suo animo – la forma, sotto la quale soltanto viene in luce la loro vera connessione, è di *estrarre* da essi stessi questa forma. La contraddizione, che qui sembra insinuarsi, scompare a una più attenta considerazione. La comprensione di qualsiasi cosa presuppone quale sua condizione di possibilità una analogia tra colui che comprende e la cosa effettivamente compresa, una consonanza previa e originaria tra il soggetto e l'oggetto. Il comprendere non consiste affatto in un mero svolgimento del soggetto, ma neppure in un mero desumere dall'oggetto, bensì in entrambe le cose insieme. Esso infatti si realizza applicando di volta in volta un universale preesistente a un nuovo particolare. Là dove tra due esseri si spalanca un abisso totale, la comprensione non ha alcuna possibilità di gettare un ponte che conduca dall'uno all'altro; per potersi comprendere ci si deve già essere compresi in altro modo. Nella storia questo preesistente fondamento del comprendere è evidentissimo, in quanto tutto ciò che opera nella storia universale si agita anche nell'intimo dell'uomo¹⁸.

¹⁶ «L'intelletto che separa, dispone ed allinea i dati empirici è condizione necessaria ma non sufficiente della conoscenza storica. Come nello studio antropologico-comparato Humboldt aveva rivendicato la funzione irriducibile e peculiare dell'immaginazione creatrice, così anche nella conoscenza della *Weltgeschichte* egli fa spazio alla stessa facoltà spirituale. Occorre penetrare l'empirico per presentirvi l'idea: questa penetrazione oltre i dati osservabili non può avvenire senza la forza immaginativa» (M. Ivaldo, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Napoli, 1980, p. 143).

¹⁷ A questo proposito G. Cacciatore, in *Dilthey e Humboldt. La fondazione filosofica dell'individualità e la nascita della coscienza storica*, cit., pp. 415-416, ha giustamente rilevato quanto segue: «Lo storico, dunque, non deve mostrare soltanto una capacità ricettiva, ma anche e soprattutto una capacità creativa, quasi come quella del poeta e della sua fantasia, cioè quella facoltà indispensabile nell'opera di connessione e integrazione delle lacune e degli eventi incompleti nella loro oggettivazione nel racconto e nelle fonti documentarie [...]. Nel compito che Humboldt affida allo storico [...] si profila già quella visione diltheyana del *ganzer Mensch*, di una individualità in cui confluiscono dialetticamente pensiero, sentimenti e azioni».

¹⁸ W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, cit., p. 428.

Lo storico può dunque comprendere realmente il materiale di studio soltanto rinvenendovi i nessi e le idee che lo tengono insieme:

Studiando in questo modo le forze creatrici della storia universale lo storico abbozza un quadro generale della forma capace di connettere tutti gli avvenimenti, un quadro entro il quale si dispongono le idee di cui si parlava più sopra. Queste idee non vengono introdotte nella storia, ma ne costituiscono la natura stessa¹⁹.

Ciò rende possibile individuare e rilevare, tra l'altro, l'agire libero che partecipa alla determinazione del corso storico e che in qualche modo lo caratterizza, il che ad Humboldt pare particolarmente importante, se non altro perché permette di mantenersi al di fuori da qualsivoglia filosofia della storia, dunque di sfuggire ad ogni riduttiva quanto insidiosa pretesa di determinare il futuro sulla scorta di quanto avvenuto nel passato (dunque vanificando il senso della libertà come cifra dell'agire umano):

Poter calcolare in base a un singolo momento l'intera serie del passato e dello stesso futuro, sembra cosa assurda, non in sé, ma soltanto a motivo della scarsa conoscenza di una quantità di elementi intermedi. Eppure è noto da tempo che se si segue esclusivamente questa via ci si priva proprio della conoscenza delle forze veramente creatrici, che in ogni agire, in cui sia in gioco qualcosa di vivente, proprio l'elemento generale sfugge ad ogni calcolo, e che quel determinare, apparentemente meccanico, obbedisce piuttosto a impulsi che originariamente agiscono in maniera libera²⁰.

La storia può essere compresa, ma mai del tutto spiegata soltanto in base ai rigidi meccanismi causali utilizzati nell'ambito delle scienze esatte, il che fa sì che, mentre se ne constata la sostanziale imprevedibilità, nel frattempo si salvaguarda anche la libertà come una delle sue forze motrici fondamentali.

3. *Wilhelm Dilthey e la questione delle Geisteswissenschaften*

Già da queste brevi e schematiche considerazioni emerge come Humboldt concepisca ed elabori già in qualche modo il concetto di *Verstehen* come strumento precipuo e decisivo della conoscenza storica, il che, almeno idealmente, apre la via poi percorsa da non pochi intellettuali di primo rilievo, ad alcuni dei quali farò breve riferimento. Non si è ancora, certamente, sul piano di una considerazione epistemologica esplicitamente tematizzata come sarà poi quella diltheyana, tesa a rinvenire un paradigma oggettuale e metodologico valido per le *Geisteswissenschaften*, ma sicuramente si tratta, con Humboldt, di mettere sul tappeto e di cominciare a discutere tali fondamentali questioni legate alla comprensione storica²¹:

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 429.

²¹ Per questo punto si veda quanto dice G. Cacciatore in *Dilthey e Humboldt. La fondazione filosofica dell'individualità e la nascita della coscienza storica*, cit., pp. 421-422, dove tra l'altro si legge: «E tut-

Humboldt vive nella coscienza della nuova profondità della scienza storica tedesca, che rimanda all'universale validità dello spirito; e così per primo ha compreso che lo storico, per quanto legato all'oggetto, crea tuttavia dalla propria interiorità, riconoscendo la sua vicinanza con l'artista. [...] ma anche qui egli non perviene a un'articolazione compiuta della sua profonda intuizione generale. L'ultimo fondamento di ciò sta nel fatto che egli non ha posto il problema della storia in connessione con i compiti di teoria della conoscenza che la storia ci pone; tale questione lo avrebbe condotto a un'indagine complessiva sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito e quindi all'esame della possibilità di un sapere oggettivo in tali discipline²².

Gli insegnamenti che Dilthey aveva ricevuto, durante gli anni del suo studentato, da diversi importanti maestri storici berlinesi esigevano, secondo la sua convinzione, un ulteriore trasferimento ed ampliamento, per così dire, sul terreno gnoseologico-fondativo, cosa che egli stesso ha avuto poi cura di realizzare, tra l'altro proprio ponendo l'attenzione sul *Verstehen* come metodo della storia e, più in generale, delle *Geisteswissenschaften*²³. Tentando di venir fuori dal riduzionismo scienziato di matrice positivista, è noto, infatti, che egli ha inteso procedere alla distinzione tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* tra l'altro ponendone alla base, rispettivamente, l'*Erklären* ed il *Verstehen*. Nell'ambito di siffatta riflessione non potevano mancare precisi ed argomentati riferimenti a quanto aveva detto Humboldt a proposito del compito dello storico e del metodo comprendente che doveva costituirne il presupposto metodologico. La questione veniva ora ripresa ed ampliata nell'ambito del più complesso e complicato compito di fondazione epistemologica appena ricordato.

tavia, secondo Dilthey, non si scorge, nelle conclusioni della riflessione humboldtiana, una cosciente sistemazione della sua profonda intuizione in una visione sistematica. Dal giudizio diltheyano traspare la critica per il mancato trasfondere dell'idea generale della storicità nella fondazione prima e poi nella pratica delle *Geisteswissenschaften*. [...] Dilthey marca, per così dire, in maniera netta il confine tra la sua visione della storia, affidata più a fondamenti logici, gnoseologici e psicologici, che ai residui idealistico-trascentrali della filosofia della storia, e quella del pur amato e studiato Humboldt. [...] E, tuttavia, al di là del convincimento della distanza, ormai acquisita e chiarita, tra la concezione humboldtiana della storia e la fondazione delle scienze dello spirito alla luce della critica della ragione storica, Dilthey ha saputo vedere in Humboldt colui che ha avviato la critica agli eccessi del razionalismo illuministico, che ha interpretato in una chiave nuova gli esiti della filosofia di Kant, che ha messo al centro della filosofia e della storia, della cultura e della politica, l'individualità, che ha introdotto nuovi metodi di ricerca e nuove acquisizioni storiche e filologiche nella linguistica e nella letteratura».

²² W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in P. Rossi (a cura di), *Critica della ragione storica*, cit., p. 191 (edizione originale: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, a cura di B. Groethuysen, Leipzig, 1927, pp. 79-188).

²³ Rimangono sempre efficaci, per comprendere tale rinnovata prospettiva diltheyana, le pagine iniziali (soprattutto, ma non solo) della *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G.A. De Toni, Firenze, 1974, pp. 7 sgg. (edizione originale: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, a cura di B. Groethuysen, Leipzig, 1922).

Dopo avere posto il problema ed averne in qualche modo determinato i passaggi iniziali nella *Einleitung in die Geisteswissenschaften*²⁴, Dilthey ne ha poi ulteriormente sviluppato le argomentazioni di fondo nelle opere cosiddette “psicologiche” della metà degli anni '90 dell'Ottocento, mostrandosi però egli stesso sostanzialmente insoddisfatto dalla svolta lì assunta²⁵ e dunque volgendosi ben presto – più o meno nell'ultimo decennio di vita – ad una riformulazione dell'intera questione, se così si può dire, in una prospettiva essenzialmente ermeneutica: è quanto avviene per il tramite della cosiddetta *Weltanschauungslehre*²⁶.

In questo percorso – se si vuole lineare per ciò che riguarda l'argomentazione di fondo ma tortuoso e problematico rispetto ai possibili esiti – uno dei problemi centrali era rappresentato proprio dalla questione del *Verstehen*, vale a dire di come tale metodologia potesse essere scientificamente legittimata pur restando al di fuori dall'allora dominante ambito delle scienze, per dir così, positivisticamente intese. La difficoltà maggiore era legata all'effettiva possibilità che la comprensione potesse re-

²⁴ Come è stato più volte rilevato, costituisce un dato certamente significativo il fatto che Dilthey, dopo avere lasciato incompiuto il piano di fondazione delle *Geisteswissenschaften* iniziato con l'edizione del primo volume della *Einleitung*, abbia tentato più volte di procedere al completamento di tale ambizioso progetto scientifico ed editoriale scrivendo più abbozzi del secondo volume ma senza mai giungere a pubblicarne alcuno (cosa che è poi avvenuta soltanto dopo la sua morte). Questo rimanda, in modo evidente, alle tante difficoltà ed ai numerosi problemi che egli stesso certamente avvertiva in ordine alla trattazione di una problematica tanto complessa ed innovativa. Risultano in questo senso interessanti proprio i diversi, tormentati abbozzi del secondo volume della *Einleitung*, ora raccolti nel vol. XIX delle *Gesammelte Schriften* diltheyane: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitung und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca.1870-1895)*, a cura di H. Johach e F. Rodi, Göttingen, 1982 (di recente se ne è avuta pure la pregevole edizione italiana: *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti 1880-1893*, cura di G. Ciriello, Napoli, 2017).

²⁵ L'opera più significativa di questo periodo è, con ogni probabilità, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, I parte: *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Misch, Leipzig, 1924, pp. 139-240 (traduzione italiana: *Idee su una psicologia analitica e descrittiva*, in A. Marini (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti, 1860-1896*, Milano, 1985, pp. 351-446), dove Dilthey tenta di risolvere l'originaria questione della fondazione delle scienze dello spirito attraverso una nuova psicologia, detta per l'appunto analitica e descrittiva, che a suo dire avrebbe dovuto sostituire quella esplicativa – allora assai seguita e praticata – e reso così possibile la soluzione del compito che egli stesso si era posto fin dall'inizio. Ma, in realtà, doveva trattarsi di un tentativo alquanto infelice che lo stesso Dilthey dovette presto ritenere insoddisfacente e che, tra l'altro, andò incontro a numerose critiche, anche piuttosto radicali, da parte di autorevoli studiosi (Windelband ed Ebbinghaus, prima di altri).

²⁶ La *Weltanschauungslehre* rappresenta, come è oramai ampiamente noto, la svolta, per dir così, in chiave ermeneutica del problema gnoseologico ed epistemologico che aveva da sempre costituito il fulcro dell'intero argomentare diltheyano: ma di questo, come peraltro di Dilthey in generale, ho già detto ripetutamente, per esempio in *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Soveria Mannelli (Cz), 2005. Qui, tra l'altro, viene anche richiamata la bibliografia fondamentale su Dilthey, che qui sono costretto a considerare come generalmente acquisita.

almente cogliere in modo rigoroso gli *Erlebnisse*, vale a dire le esperienze vissute che segnano e caratterizzano il mondo storico. Si trattava, in altri termini, di legittimare la base di una possibile fondazione autonoma delle *Geisteswissenschaften*, dunque non riuscire a rimuovere le difficoltà che, certamente, la caratterizzavano (Dilthey ne era ben consapevole) poteva in qualche modo significare compromettere l'intero processo di fondazione gnoseologica. La sostanziale inafferrabilità dell'*Erlebnis* per il tramite del *Verstehen* – era questo il punto dolente – spinse Dilthey, nell'ultimo decennio di vita, a tentare, se così si può dire, una sorta di mediazione attraverso l'introduzione di un momento ulteriore, l'*Ausdruck*, vale a dire la manifestazione storico-effettuale, nelle sue diverse forme, delle esperienze vissute: tale "oggettivazione" nelle forme storico-culturali delle motivazioni, per così dire, ultime ed interiori che animano la vita ed il corso del mondo avrebbe dovuto rendere effettivamente più praticabile e condivisibile la comprensione dei prodotti storico-umani, proprio alla luce del fatto che

le scienze dello spirito poggiano sul rapporto di *Erlebnis*, espressione e intendere. Così il loro sviluppo dipende sia dall'approfondimento degli *Erlebnisse* che dalla crescente tendenza all'esaurimento del loro contenuto, ed è nel medesimo tempo condizionato dall'estensione dell'intendere all'intera oggettivazione dello spirito e dalla penetrazione sempre più compiuta e metodica del contenuto spirituale entro le diverse manifestazioni della vita²⁷.

In tal modo Dilthey trasferiva sul piano delle oggettivazioni storiche la delicata e decisiva questione circa la validità e l'effettiva praticabilità del *Verstehen*, ora più ampiamente giustificabile e maggiormente condivisibile (ma in realtà ancora tutt'altro che scevro da problemi ed incertezze di varia natura). La questione rimaneva, però, quella di determinare in quale misura il riferimento del *Verstehen* agli *Erlebnisse* per il tramite delle loro espressioni potesse costituire un reale fondamento per la legittimazione scientifica della storia e, più in generale, delle scienze dello spirito. Una questione molto complessa quanto decisiva per l'intera architettura delle scienze immaginate da Dilthey.

Le manifestazioni storiche da comprendere venivano poi sostanzialmente individuate e raggruppate da Dilthey nelle forme fondamentali delle cosiddette visioni del mondo, che egli riconduceva a tre gruppi principali (a loro volta internamente articolati) rappresentati dalla religione, dall'arte e dalla metafisica. Ma, al di là di ogni possibile classificazione (che Dilthey ricavava in modo storico-comparativo e che, proprio per questo, considerava soltanto un modello ermeneutico aperto a continue rivisitazioni), ciò che qui appare rilevante è la convinzione secondo la quale tali visioni del mondo non abbiano connotazione esclusivamente intellettuale ma siano il riflesso del cosiddetto "uomo intero", vale a dire di quell'intreccio costitutivo (e dunque mai perfettamente frazionabile) di rappresentare, sentire e volere che costituisce l'essere umano:

²⁷ W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., p. 214.

Le visioni del mondo non sono prodotti del pensiero. Esse non scaturiscono dalla semplice volontà di conoscere. La comprensione della realtà è un momento importante nella loro formazione, ma è, certamente, soltanto un momento. Esse vengono fuori dall'atteggiamento vitale, dall'esperienza della vita, dalla struttura della nostra totalità psichica. L'innalzamento della vita alla coscienza nella conoscenza della realtà, nell'apprezzamento della vita e nell'adempimento della volontà è il lento e difficile lavoro che l'umanità ha compiuto nello sviluppo delle visioni della vita²⁸.

Anche qui tornano precisi echi humboldtiani, sebbene ora rivisitati in un contesto più ampio e profondamente mutato.

Le *Weltanschauungen* esprimono, ricalcando di fatto la strutturazione psichica dell'uomo, il suo atteggiamento complessivo rispetto alla vita ed al mondo: «Questa è la struttura della visione del mondo. Ciò che nell'enigma della vita è confuso, è contenuto come un fascio di compiti, viene qui elevato ad una connessione consapevole e necessaria di problemi e soluzioni»²⁹. Ma si tratta pur sempre di manifestazioni storiche tutt'altro che esaurienti ed esaustive ma, al contrario, sempre determinate a partire dalle circostanze concrete, il che poteva certamente costituire un punto a favore di eventuali derive relativistiche. In realtà Dilthey – e proprio questo contribuisce a rendere l'intrinseca problematicità del suo pensiero – cercò di rimanere sempre in equilibrio tra la convinta accettazione della costitutiva storicità delle visioni del mondo e la constatazione del loro effettivo raccogliersi, secondo determinati principi e ricorrenze, per grandi gruppi: come dire, tra relativismo e definitiva sistematizzazione (il che spiega anche perché in sede di storia della critica si siano avute interpretazioni circa gli esiti del suo pensiero anche diametralmente contrapposte).

Tali obiettive difficoltà dovevano determinare il continuo rimaneggiamento di molte pagine diltheyane (la straordinaria quantità di carte, abbozzi, frammenti, rifacimenti che compongono il suo *Nachlaß* ne costituisce evidente testimonianza), dunque la ripresa e la rivisitazione (e talvolta persino il sostanziale stravolgimento) di alcune sue istanze fondamentali: tra queste, inevitabilmente, anche la concezione del *Verstehen* e della sua effettiva validità come strumento metodologico proprio delle *Geisteswissenschaften*.

4. Rilievi neokantiani

Tra le critiche mosse alle argomentazioni diltheyane su tale questione delle *Geisteswissenschaften* e del loro metodo merita senz'altro di essere almeno ricordata quella di Wilhelm Windelband, il quale – tra l'altro nella celebre *Rektorsrede* del 1894³⁰ – si dichiarava in disaccordo con quanto sostenuto dal filosofo di Biebrich. Egli innanzi

²⁸ W. Dilthey, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, cit., pp. 181-182.

²⁹ Ivi, p. 179.

³⁰ W. Windelband, *Storia e scienza della natura*, in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, Torino, 1977, pp. 313-332 (edizione originale: *Geschichte und Naturwissenschaft*, in Id., *Präludien*, Tübingen, 1921⁶, vol. II, pp. 136-160).

tutto espungeva la psicologia dal novero delle scienze dello spirito (che per Dilthey costituiva, invece, un dato di importanza strategica), riportandola di fatto entro le scienze della natura. Questo significava, al di là del fatto specifico, minare nelle fondamenta l'architettura delle scienze posta da Dilthey alla base del suo intero percorso speculativo. Proprio alla luce di tale intento fortemente critico, Windelband di fatto disconosceva i termini essenziali della differenziazione diltheyana tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, relegandola ad una semplice questione metodologica. Egli caratterizzava – ma prevedendo ampie possibilità di interscambiabilità, nel senso che qualsiasi oggetto di studio proprio dei due ambiti di scienze poteva essere trattato tanto dalla prima quanto dalla seconda prospettiva, il che, oltre a destrutturare pesantemente l'intera visione diltheyana, di fatto doveva aprire la strada alle successive riconsiderazioni weberiane – le scienze dello spirito per la tendenza a cogliere l'elemento individuale e quelle naturali, invece, per l'aspirazione all'universale (si trattava, in altri termini, della nota distinzione tra scienze idiografiche e scienze nomotetiche).

Ma, al di là di ogni più specifica considerazione e, anche, degli sviluppi che doveva assumere la filosofia dei valori di Windelband, ciò che doveva risultare certamente più dirompente, nella prospettiva che qui interessa, era la critica radicale, condotta attraverso pochi ma efficaci rilievi, dell'intera prospettiva diltheyana, dunque anche dell'ipotesi di considerare il *Verstehen* come esclusivo fondamento metodologico delle scienze dello spirito ed in contrapposizione all'*Erklären*, ampiamente utilizzato dalle scienze della natura: era proprio tale articolazione fondamentale ad essere qui rimessa completamente in discussione.

A questo dovevano aggiungersi le osservazioni, anch'esse di fatto sostanziali, che nel frattempo anche Heinrich Rickert era andato sviluppando, più o meno sulla medesima falsariga windelbandiana. Già nel 1892 (quindi prima della ricordata prolusione rettorale di Windelband e, soprattutto, delle opere cosiddette "psicologiche" di Dilthey) egli, nello scritto di abilitazione intitolato *Der Gegenstand der Erkenntnis*³¹, aveva inteso riaffermare – contrapponendole alla prospettiva diltheyana, ritenuta psicologista e relativistica – fondatezza e centralità del soggetto gnoseologico, riprendendo e sviluppando in prospettiva neokantiana talune fondamentali istanze del filosofo di Königsberg. Egli voleva in tal modo riproporre una più rigorosa e precisa delimitazione tra il soggetto (qui inteso in senso trascendentale) e l'oggetto (ora opportunamente identificato con una serie di valori oggettivi) della conoscenza. Da qui, evidentemente, la radicale critica a Dilthey, che segna anche altre opere rickertiane di rilievo, come per esempio *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*³² e

³¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg i.B., 1892.

³² H. Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale: un'introduzione logica alle scienze storiche*, Napoli, 2002 (edizione originale: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Hildesheim, 1896). Se ne veda l'ampia *Introduzione* di M. Catarzi (pp. XI-XCVIII), dove è possibile trovare, oltre che utili indicazioni bibliografiche, un'efficace ricostruzione del quadro storico e teorico di riferimento. Inoltre, rimangono interessanti alcuni spunti, su tali questioni, proposti da A. Giugliano in *Nietzsche - Rickert - Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, 1999.

*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*³³, dove tra l'altro l'autore rimpiazzava (come poi anche Weber) il concetto di *Geist* con quello di *Kultur*, riconducendo quest'ultima, sostanzialmente, ad una sorta di più consolidato e rassicurante "spirito oggettivo" di evidente ascendenza hegeliana.

In definitiva, dunque, mentre Dilthey aveva inteso storicizzare il soggetto kantiano (la cosiddetta "critica della ragione storica", della quale egli fa menzione fin dalle pagine giovanili), Windelband e Rickert hanno voluto, invece, restituire centralità al soggetto trascendentale, peraltro fornendogli un saldo e stabilizzante contesto di riferimento attraverso l'individuazione di precise gerarchie valoriali. Il contesto era fortemente mutato e l'intera impalcatura delle scienze immaginata da Dilthey – dunque anche la contrapposizione metodologica tra *Verstehen* ed *Erklären* – nel suo significato essenziale profondamente alterata. A poco valsero, poi, le sue repliche (per esempio quella affidata ad un'altra importante opera, [*Sulla psicologia comparativa*]. *Contributi allo studio dell'individualità*, del 1896³⁴), attraverso le quali egli cercò di ribadire l'insufficienza del pensiero esplicativo (dunque il ricorso alla concatenazione causale) ai fini di un'autentica comprensione dell'originaria, complessa ed irriducibile dimensione dell'umano nella sua costitutiva relazione con il mondo. Ma di fatto si era già percorso un altro tratto di strada.

5. *Esiti weberiani*

L'itinerario che, muovendo da Humboldt, si sviluppa attraverso alcuni momenti certamente essenziali del dibattito intorno al *Verstehen* come strumento decisivo per la conoscenza storica non può che trovare un importante punto di approdo (o, se si vuole, di svolta) nell'opera di Weber³⁵. Il contesto è oramai fortemente mutato, le esigenze rispetto all'organizzazione delle scienze e ad una loro possibile differenziazione secondo metodo ed oggetto sono nel frattempo divenute altre e le preoccupanti prospettive positivistiche per buona parte oramai alle spalle. Senza dire, poi, che tali profondi mutamenti – insieme a molto altro – riflettono, naturalmente, i grandi sommovimenti politico-sociali e culturali di quei decenni così importanti posti a cavallo tra i secoli diciannovesimo e ventesimo.

³³ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1915.

³⁴ W. Dilthey, [*Sulla psicologia comparativa*]. *Contributi allo studio dell'individualità*, in A. Marini (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 447-518 (edizione originale: [*Über vergleichende Psychologie*]. *Beiträge zum Studium der Individualität*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. V, cit., pp. 241-316).

³⁵ Per quanto riguarda Weber si vedano, tra gli studi di E. Massimilla, almeno: *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori*. Napoli, 2015, e *Tre studi su Weber – Fra Rickert e Von Kries*, Napoli, 2016, dove sono ampiamente ricostruite e discusse le coordinate teoriche e storiografiche delle argomentazioni weberiane e dove è anche possibile rinvenire i riferimenti bibliografici fondamentali che qui, per le solite ragioni, sono costretto ad omettere.

Dovendo limitarmi a qualche cenno di massima, va ricordato che le problematiche di cui qui si discute percorrono, in modo più o meno intenso e tematizzato, buona parte della speculazione weberiana. Sicuramente tra i saggi nei quali esse vengono più direttamente affrontate sono da annoverare: *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*³⁶ e *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*³⁷. Ma bisogna almeno ricordare anche *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*³⁸ e *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*³⁹, sebbene i riferimenti potrebbero essere ancora ulteriori.

Anche se non ha ritenuto di dedicare a tali questioni metodologiche intere opere, di fatto è indubbio che Weber le abbia ampiamente ed a lungo affrontate e rimediate in numerosi ad ampi passaggi dei suoi scritti. Probabilmente l'urgenza non era più (almeno in quei termini) quella di procedere ad una vigorosa rimediazione del kantismo come possibile via di fuga dal riduzionismo scienziato di stampo positivistic: il dibattito sulla funzione, l'articolazione e la metodologia delle scienze tendeva già in una qualche misura a trasferirsi con sempre maggiore frequenza ed intensità dal piano della considerazione, per così dire, prettamente teorica a quello dell'effettiva applicazione pratica.

Già all'inizio del secolo Weber doveva mostrare più di qualche insoddisfazione nei confronti della convinzione diltheyana (seppure egli di fatto non vi faccia esplicito riferimento) circa la maggiore idoneità del *Verstehen* rispetto ai compiti delle scienze umane. Questo perché tempi e contesti erano nel frattempo fortemente mutati ed ora, più che discutere la questione teorica nel suo complesso, occorre guadagnare alla scienza un più saldo piano oggettivo che la problematicità intrinseca all'*Erlebnis* non sembrava poter assicurare. In altri termini, occorre fornire alla comprensione un oggetto certo al quale potersi riferire, e dunque rendere alle scienze storico-sociali, ora al di là della contrapposizione teorica tra *Verstehen* ed *Erklären*, una metodologia finalmente affidabile e concreta. Proprio in tale prospettiva doveva venire fuori l'idea di "sociologia comprendente", che doveva ricorrere al metodo esplicativo ma senza per questo rinunciare, però, ad utilizzare lo strumento

³⁶ M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, in Id., *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari, 1980 (edizione originale: *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, Berlin, 1906). I saggi metodologici di Weber sono poi stati editi nei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922.

³⁷ M. Weber, *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 2003, pp. 241-303 (edizione originale: *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in «Logos», VII, 1917, pp. 40-88).

³⁸ M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 3-88 (edizione originale: *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XIX, 1904, pp. 22-87).

³⁹ M. Weber, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 89-180 (edizione originale: *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXII, 1906, pp. 143-207).

della comprensione, se non altro perché per suo tramite risultava più plausibile il tentativo di rendere appieno il senso autentico degli eventi e delle azioni ogni volta posti all'attenzione dello studioso⁴⁰. In questa prospettiva, allora, qualunque comprensione di senso relativa ad una determinata azione storico-sociale sembrava permettere (o addirittura esigere) anche l'utilizzo del metodo esplicativo. Ciò da una parte poteva assicurare rigore all'indagine e, dall'altra, ne rendeva possibile, per così dire, una più profonda e convincente attribuzione di senso. Si trattava, detto in altri termini, di sostenere una sorta di "spiegazione interpretativa" che Weber si sentiva ora in grado di proporre come procedura in grado di tenere insieme sia la necessaria oggettività – assicurata dalla concatenazione causale ogni volta restituita – che la prospettiva teleologica che, indubbiamente, costituisce comunque la caratteristica fondamentale del mondo umano e, dunque, la forza motrice delle azioni che ne scandiscono il divenire.

Si trattava, oramai, più che di un oltrepassamento dei termini della vecchia questione, di un vero e proprio mutamento del contesto di riferimento (e dunque del senso e del significato della questione medesima), laddove entrambi i procedimenti della comprensione e della spiegazione erano ora chiamati a cooperare, nell'ambito del processo gnoseologico, al di là di ogni loro più specifica determinazione teorica e destinazione specifica. La distinzione diltheyana tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* perdeva interesse – almeno in quei termini – e veniva sostanzialmente trasposta sul piano metodologico (dove risultava evidente l'influsso dei neokantiani, e di Rickert in particolare), laddove la priorità era quella di assicurare, per dir così, più salda oggettività anche alle scienze umane, sebbene senza obliare l'importanza della comprensione così come si era venuta determinando nel corso del dibattito immediatamente precedente. A quest'ultimo riguardo, poi, il riferimento oggettivo cui rapportare quanto guadagnato in sede di comprensione era costituito dal confronto dell'azione ogni volta studiata con l'agire comune della collettività. A partire da una tale comprensione, la spiegazione poteva e doveva accertare, per così dire, l'oggettività dei fatti e dunque attestare il requisito di scientificità di quanto indagato. La spiegazione utilizzata nell'ambito delle scienze storico-sociali non si limitava soltanto a dedurre i singoli eventi da una legge universale (come nel caso delle scienze esatte) ma serviva a stabilire una connessione, al fine di rimarcare la specificità, tra il dato individuale oggetto di studio e gli altri fenomeni similari.

Secondo Weber, al cospetto di una realtà certamente complessa e complicata, qualunque spiegazione in tal modo guadagnata nell'ambito delle scienze storico-sociali non può che essere inevitabilmente consequenziale alla prospettiva ogni volta assunta dallo studioso, alle sue convinzioni ed alle sue scelte, dunque mantiene pur sempre, alla luce dei presupposti di partenza, una qualche forma di soggettività:

⁴⁰ Cfr., per questo, M. Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 181-239 (edizione originale: *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in «Logos», IV, 1913, 3, pp. 427-474).

Non c'è nessuna analisi scientifica assolutamente «oggettiva» della vita culturale o – ciò che forse è più ristretto, ma che non significa certo niente di essenzialmente diverso per il nostro scopo – dei «fenomeni sociali», *indipendentemente* da punti di vista specifici e «unilaterali», in base a cui essi sono – esplicitamente o tacitamente, consapevolmente o inconsapevolmente – scelti come oggetto di ricerca, analizzati e organizzati nell'esposizione⁴¹.

I valori che ispirano le scelte dello storico sono, dunque, sempre in una qualche misura soggettivi e da questo punto di vista ogni riferimento a dimensioni normative oggettivamente determinate (cosa che per i neokantiani costituiva, invece, un punto fondamentale) viene abbandonato, laddove la norma di fatto assume, per il singolo studioso, un valore prettamente orientativo:

Il *significato* della configurazione di un fenomeno culturale, nonché il suo fondamento, non può però essere derivato, motivato e reso comprensibile in base a nessun sistema di concetti di leggi, per quanto completo esso sia, perché presuppone la relazione dei fenomeni culturali *con idee di valore*. Il concetto di cultura è un *concetto di valore*. La realtà empirica è per noi «cultura» in quanto, e nella misura in cui, la poniamo in relazione con idee di valore; essa abbraccia quegli elementi della realtà che diventano per noi *significativi* in base a quella relazione, e *soltanto* questi elementi⁴².

Questo significa che ogni conoscenza storico-culturale acquisita non può che essere sempre in qualche modo prospettica e dunque rivedibile, dal momento che non fa comunque riferimento (come invece avviene per lo più nell'ambito scientifico-naturale) a leggi universali e necessarie:

Soltanto determinati aspetti dei fenomeni particolari, sempre infinitamente molteplici, cioè quelli ai quali attribuiamo un *significato culturale* universale, sono quindi degni di essere conosciuti, ed essi solamente sono oggetto della spiegazione causale. Anche questa spiegazione causale pone però a suo volta in luce lo stesso fatto, che cioè un regresso causale *esaustivo* a partire da un qualsiasi fenomeno concreto nella sua *piena* realtà non soltanto risulta praticamente impossibile, ma è semplicemente un'assurdità⁴³.

In tal modo, allora, l'oggettività richiesta dalla scienza risulta dall'accertamento e dalla verifica delle relazioni causali, sebbene sempre a partire da scelte proprie dello studioso ed al di fuori da qualunque riferimento ultimo:

Ogni qual volta sia in questione la spiegazione causale di un «fenomeno culturale» – cioè di un «*individuo storico*», come noi lo intendiamo in riferimento a un'espressione già usata talvolta nella metodologia della nostra disciplina, e ora divenuta consueta nella logica in una più precisa formulazione – la conoscenza delle *leggi* della causalità può essere non già *scopo*, ma soltanto *mezzo* dell'indagine. Essa ci agevola e ci rende possibile l'imputazione causale degli elementi dei fenomeni, che sono culturalmente significativi nella loro individualità, alle loro cause concrete. In quanto, e soltanto nella misura in cui essa serve a questo fine, ha valore per la conoscenza di connessioni individuali. Quanto più

⁴¹ M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., p. 35.

⁴² Ivi, p. 41.

⁴³ Ivi, pp. 44-45.

le leggi sono «generali», cioè astratte, tanto meno esse servono ai bisogni dell'imputazione causale di fenomeni *individuali*, e quindi indirettamente per la comprensione del significato dei processi culturali⁴⁴.

Inoltre, Weber ricorre, dal punto di vista metodologico, alla cosiddetta "possibilità oggettiva", cioè all'eventualità di alterare momentaneamente una causa ritenuta determinate per un dato processo storico per stabilirne la portata effettiva. In tal modo egli può distinguere tra "causazione accidentale" e "causazione adeguata", attribuendo alla prima valore secondario ed alla seconda, invece, significato determinante rispetto all'azione o al processo da chiarire. Si tratta, per così dire, di un accertamento semplicemente concettuale e non certo di una verifica sperimentale alla stregua di quella praticata nell'ambito delle scienze della natura. Da questo punto di vista si può dire che la causalità storica rappresenti soltanto una possibilità oggettiva, e non certo una necessità ineluttabile:

Per la scienza esatta della natura le «leggi» sono tanto più importanti e fornite di valore quanto più esse sono *universalmente valide*; per la conoscenza dei fenomeni storici nei loro presupposti concreti le leggi *più generali*, in quanto sono le più vuote di contenuto, sono invece di regola anche quelle più prive di valore. Infatti, quanto più estesa è la validità di un concetto di specie, cioè il suo *ambito*, tanto più esso ci conduce *lontano* dalla molteplicità del reale; per poter racchiudere l'elemento comune di quanti più fenomeni, esso dev'essere il più possibile astratto, e perciò *povero* di contenuto. La conoscenza del generale non è mai per noi, nelle scienze della cultura, fornita di valore in sé⁴⁵.

Allo stesso modo, poi, lo strumento metodologico rappresentato dal "tipo ideale" weberiano (sul quale sono costretto qui a sorvolare) può essere considerato soltanto come modalità ermeneutica ogni volta, per dir così, costruita dallo studioso, e deve dunque essere assunto in modo flessibile e tutt'altro che dogmatico.

Queste considerazioni metodologiche, riguardanti in senso più generale il mondo storico-sociale e culturale, vennero via via sempre più trasferite (più o meno a partire dal 1909) agli studi di carattere strettamente sociologico, come mostra, tra le altre, l'importante opera del 1913 prima ricordata, che cercava, per l'appunto, di delineare la struttura essenziale del divenire storico-sociale. Lì Weber sviluppava ulteriormente, nella più circostanziata prospettiva sopra ricordata, l'idea di "sociologia comprendente", che ora veniva esplicitamente distinta tanto dalla psicologia (che guarda ai concetti generali) quanto dalla storiografia (che si rivolge ad elementi individuali). Ma questo richiederebbe, per essere anche solo ricordato, ben altri spazi.

Infine, non può apparire certamente un caso, alla luce di quanto fin qui detto, che anche in *Economia e società*⁴⁶, certamente tra le sue opere di maggiore risonanza, Weber tornasse a preoccuparsi della relazione tra *Erklären* e *Verstehen* come fondamento di ogni interpretazione autenticamente scientifica. Al di là del dato specifico,

⁴⁴ Ivi, p. 45.

⁴⁵ Ivi, p. 47.

⁴⁶ M. Weber, *Economia e società*, Milano, 1961 (edizione originale: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922).

sul quale non posso qui soffermarmi, certamente questo suggerisce, ancora una volta, la complessa problematicità e le molteplici difficoltà che ancora, sebbene in un contesto oramai fortemente mutato, tali argomentazioni continuavano (e per molti versi continuano ancora oggi) ad evidenziare.

Ciò che attraverso questi richiami, per forza di cose brevi e schematici, ho inteso sottolineare, al di là da ogni improbabile intenzione di trattare il problema in tutte le sue molteplici e diversificate diramazioni, è l'importanza della questione metodologica ed epistemologica legata al *Verstehen* come strumento precipuo per la conoscenza del mondo storico-umano così come essa ha in qualche modo preso le mosse da Humboldt, si è poi articolata in modo teoreticamente più ampio attraverso le opere di Dilthey, ha subito ulteriori connotazioni attraverso le rivisitazioni dei neokantiani ed è infine giunta fino a Weber, che l'ha assunta, ridiscussa e sostanzialmente trasformata alla luce di un contesto oramai per molti versi fortemente diverso. Che si sia trattato di un dibattito estremamente rilevante (al quale, ovviamente, hanno preso parte molti altri autori che qui non si sono potuti neppure menzionare) è attestato non soltanto dalla rilevanza dei contributi qui ricordati ma anche dal fatto che ancora oggi, sebbene in una prospettiva ulteriormente mutata, se ne continui a discutere in modo animato, articolato e persino controverso.

Fatti e ideali nella conoscenza storico-sociale. Friedrich Albert Lange come possibile fonte di alcuni problemi weberiani

CHIARA RUSSO KRAUSS

1. Introduzione

L'influenza del neokantismo del Baden sul pensiero di Max Weber è argomento ben noto e trattato nella Weber-Forschung. Vi è però un'altra linea del neokantismo ottocentesco che può aiutare a gettare luce in particolare sulle prime fasi della formazione intellettuale weberiana. Mi riferisco all'opera del neokantiano Friedrich Albert Lange (1828-1875), noto soprattutto come autore della *Storia del materialismo* (pubblicata per la prima volta nel 1866 e poi riedita in versione più estesa nel 1873-1875).

Il merito di aver attirato per la prima e finora unica volta l'attenzione sui possibili legami tra l'opera di Weber e quella di Lange va a Bjarne Jacobsen. Nel suo libro *Max Weber und Friedrich Albert Lange* (1999), Jacobsen ricuce attentamente i fili che legano i due autori. Sin dal 1882-1883 ci sono testimonianze che Weber avesse letto e apprezzato la *Storia del materialismo*, che in una lettera a suo padre definisce «la mia lettura preferita»¹. Jacobsen ricostruisce inoltre l'ambiente dei circoli berlinesi di giovani studiosi di economia frequentati da Weber tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90. Un fulcro importante di tali gruppi era Heinrich Braun, direttore del settimanale «Sozialpolitisches Centralblatt» e della rivista «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik», di cui Edgar Jaffé, Werner Sombart e lo stesso Weber avrebbero preso le redini nel 1904, ribattezzandolo «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». Proprio Heinrich Braun aveva ottenuto il titolo di dottore grazie alla dissertazione *Friedrich Albert Lange als Sozialökonom nach seinem Leben und seinen Schriften* (1881)².

Oltre ad essere l'autore della *Storia del materialismo* e uno dei rappresentanti di spicco del kantismo riletto in chiave psicofisiologica, Lange si era infatti occupato anche di questioni economiche e politiche. In particolare, egli si era avvicinato

¹ Lettera del 3 settembre 1883 al padre, in M. Weber, *Briefe. 1875-1886*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, Tübingen, 1984-2020, d'ora in poi MWG, II/1, 2017, p. 352.

² Quella di Braun non è nemmeno l'unica opera che si concentra su Lange come economista, visto che esiste anche lo scritto omonimo di N. Reichesberg, *Friedrich Albert Lange als Sozialökonom*, Bern, 1892.

alla politica negli anni '60, iscrivendosi al partito liberale *Deutsche Nationalverein*³. A causa della sua attività politica, Lange aveva quindi dovuto dimettersi dal suo impiego di insegnante di ginnasio, iniziando a lavorare come editore del giornale liberale *Rhein- und Ruhrzeitung* e come segretario della camera di commercio di Duisburg⁴. Questo nuovo lavoro aveva acceso ulteriormente il suo interesse per le questioni politiche ed economiche, spingendolo ad avvicinarsi al movimento cooperativo fondato da Franz Hermann Schulze-Delitzsch e ad approfondire lo studio dell'economia. Dopo aver lasciato il partito liberale a causa della scarsa propensione di quest'ultimo ad affrontare in maniera incisiva la questione operaia, Lange aveva aderito all'associazione di tendenze socialistiche *Verband Deutscher Arbeitervereine* che, insieme al lassalleano *Allgemeiner Deutscher Arbeiter-Verein*, avrebbe dato vita all'SPD nel 1875. Dopo aver partecipato al congresso del *Verband* a Leipzig nel 1864, venendo anche eletto nel comitato direttivo, negli anni successivi Lange aveva pubblicato alcuni scritti a tema politico-economico: *Die Arbeiterfrage* (1865, poi rivista e ampliata nel 1870 e nel 1875, oltre che in un'edizione postuma del 1879 basata sui suoi appunti) e *Mills Ansichten über die soziale Frage* (1866).

Come mostrato da Jacobsen, gli scritti politico-economici di Lange erano letti e conosciuti non solo da Braun, ma anche dai giovani economisti che collaboravano alle sue riviste, tra i quali si può annoverare lo stesso Weber. D'altro canto, non ci sarebbe nemmeno bisogno di ricorrere a tutti questi passaggi per dimostrare che Weber conoscesse anche il versante politico-economico della produzione di Lange, dato che *Die Arbeiterfrage* viene citata più volte negli scritti weberiani⁵.

³ Sulla vita di Lange si veda la dettagliata biografia di O. A. Ellissen, *Friedrich Albert Lange: Eine Lebensbeschreibung*, Leipzig, 1894. Sull'evoluzione delle idee politiche di Lange si vedano in particolare le pp. 113 sgg., 121 sgg. e 133 sgg.

⁴ Una raccolta degli articoli scritti da Lange nel corso degli anni si trova in F. A. Lange, *Über Politik und Philosophie: Briefe und Leitartikel 1862 bis 1875*, a cura di G. Eckert, Duisburg, 1968.

⁵ *Die Arbeiterfrage* viene citata per la prima volta nella *Antrittsrede* weberiana del 1895, per sottolineare come i concetti di «selezione» (*Auslese*) e «addestramento» (*Züchtung*) non vadano intesi in senso esclusivamente scientifico-naturale, dato che già da tempo vengono impiegati anche in ambito sociale, come dimostra appunto il loro uso da parte di Lange (M. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, in MWG, I/4.2, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, 1993, pp. 542-774, A11n; tr. it. *Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca*, in *Scritti politici*, Roma, 1998, pp. 3-28, p. 13n). La seconda edizione di *Die Arbeiterfrage* viene citata anche nel 1908 in *La teoria dell'utilità marginale e la "legge psico-fisica fondamentale"*, dove Weber riconosce a Lange la primogenitura del tentativo di far rientrare entro un'unica legge generale tanto la teoria economica del valore quanto la legge psicofisica di Weber-Fechner (M. Weber, *Die Grenznutzlehre und das "psychophysische Grundgesetz"*, in MWG, I/12, *Verstehende Soziologie- und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, 2018, pp. 115-133, A547; tr. it. *La teoria dell'utilità marginale e la "legge psico-fisica fondamentale"*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 2001, pp. 365-380, p. 367). Infine, lo scritto di Lange sulla questione operaia è menzionato anche nelle *Vorlesungen* del periodo 1894/1898 su *Allgemeine (theoretische) Nationalökonomie* e su *Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung* (cfr. M. Weber, *Grundriss zu den Vorlesungen über Allgemeine Nationalökonomie*, in MWG, III/1, *Allgemeine ("theoretische") Nationalökonomie: Vorlesungen 1894-1898*, 2009, p. 114, dove la quarta edizione della *Arbeiterfrage* di Lange è citata nella letteratura sul tema del salario; e M. Weber, *Arbeiterfrage*

Se dunque la conoscenza degli scritti principali di Lange da parte di Weber è un fatto accertato, più complesso è stabilire se e come questi scritti abbiano influenzato il pensiero weberiano. La tesi più interessante di Jacobsen è che Weber prenda proprio da Lange quell'idea di una netta divisione tra mondo fattuale e mondo valoriale che caratterizza tutto il suo pensiero. Questo tema sarebbe infatti presente in forma embrionale già negli scritti di Weber precedenti l'incontro con Rickert e il neokantismo del Baden. Pertanto, questi avrebbero aiutato Weber fornendogli gli strumenti concettuali per teorizzare rigorosamente la dicotomia fatti/valori, ma non sarebbero la fonte primaria da cui Weber attinge tale idea. Sebbene Jacobsen riconosca altri possibili autori che potrebbero aver influenzato Weber sul tema – come Kuno Fischer, Alois Riehl e Friedrich Paulsen – egli sostiene anche che, rispetto a questi ultimi, Lange si troverebbe in posizione privilegiata, essendo l'unico autore in cui la riflessione sulla dicotomia tra valori e realtà non viene affrontata solo da un punto di vista strettamente filosofico, ma viene anche applicata al campo dell'economia politica, andando così più direttamente incontro agli interessi di Weber e, soprattutto, del primo Weber⁶.

Jacobsen non si limita però a cercare di dimostrare la validità di questo punto di contatto tra Lange e Weber, ma procede scandagliando la produzione dei due autori in cerca di ogni possibile analogia tra le loro idee⁷. A mio parere questa strategia, invece di rafforzare la tesi dell'influenza di Lange su Weber, finisce per indebolirla, perché invece di concentrarsi su quei temi forti che potrebbero effettivamente indicare una convergenza tra i due, Jacobsen diluisce la discussione in un catalogo di assonanze tra le loro opere, finendo talvolta anche per distorcere il pensiero di Lange pur di avvicinarlo a quello di Weber⁸. Per di più, questo modo di procedere frammenta l'esposizione del pensiero di Lange, di cui si fatica a cogliere la consistenza teoretica nell'esposizione datane da Jacobsen.

Non può certo essere compito di un breve saggio portare a termine ciò che Jacobsen fatica a fare in un libro intero, ovvero dare una risposta conclusiva alla domanda circa l'influenza di Lange sul pensiero di Weber. Ciò che spero di fare in queste pagine è piuttosto mettere a fuoco alcuni snodi tematici in cui Lange anticipa effettivamente questioni che saranno poi affrontate in modo più articolato da Weber.

und Arbeiterbewegung, in MWG, III/4, 2009, p. 223, dove invece compare tra i testi consigliati sul «sistema della fabbrica e lo sviluppo del moderno lavoro industriale»).

⁶ B. Jacobsen, *Weber und Lange*, cit., p. 16. Cfr. anche ivi, p. 85.

⁷ Tra gli innumerevoli punti di contatto tra Weber e Lange evidenziati da Jacobsen si possono citare: l'uso della nozione langeana di *Lebenshaltung* da parte di Weber; l'affinità tra il processo di *Entgotterung* descritto da Lange nella *Storia del materialismo* e il concetto weberiano di *Entzauberung der Welt*; la visione darwiniana dei rapporti sociali, come caratterizzati dalla lotta per l'esistenza; l'enfasi kantiana sull'autonomia dell'individuo come punto di approdo della destinazione etica dell'uomo.

⁸ Jacobsen attribuisce erroneamente a Lange: 1) una tendenza politica "nazional-sociale", quando in realtà Lange si oppone strenuamente a ogni rafforzamento centralistico dello stato-nazione, di cui invoca la dissoluzione in favore di una organizzazione dal basso; 2) un approccio puramente scientifico e avalutativo allo studio dello sviluppo del capitalismo moderno, quando risulta invece evidente e pervasivo il giudizio di valore di Lange nei confronti del processo di industrializzazione.

Così facendo, dovrebbe emergere quel che Weber può aver trovato negli scritti di Lange: ovvero l'indicazione di come ci si debba approcciare in modo conseguente ai problemi metodologici della teoria politico-economica e della storiografia partendo da una concezione del mondo basata sulla dicotomia fatti/valori. Difatti, anche se il riferimento polemico di Lange è principalmente la scuola economica classica, dato che egli scrive i suoi lavori prima dello scoppiare del *Methodenstreit*⁹, il suo approccio alla questione finisce per anticipare quella terza via tra scuola storica e storiografia positivista che sarà poi percorsa da Weber. Come vedremo, in modo non dissimile da Weber, Lange rigetta tanto le pretese di chi vuole scientificizzare l'agire socio-economico e storico dell'uomo negando ogni ruolo alla dimensione spirituale e valoriale, per dedicarsi alla ricerca di leggi necessarie e immutabili, quanto i tentativi di salvaguardare tale dimensione ricorrendo a fattori spirituali e metafisici alternativi e trascendenti rispetto alla causalità fisica del mondo naturale (la libertà individuale, gli ideali, etc.).

2. *Fatti e ideali in Lange*

Per comprendere in che modo Lange affronti il problema della conoscenza storica ed economica bisognerà cominciare presentando brevemente i tratti fondamentali della sua concezione filosofica¹⁰.

Com'è noto, Lange parte da una reinterpretazione del kantismo in chiave psicofisiologica, nella misura in cui considera le forme a priori kantiane come radicate nella nostra organizzazione psicofisica. Ciò non implica comunque l'adesione a una sorta di materialismo o riduzionismo fisico, dato che il nostro stesso organismo non è una cosa in sé, ma un che di fenomenico. Così facendo, Lange indirizza ulteriormente la filosofia di Kant verso una forma di scetticismo nei confronti di ogni possibilità di afferrare la realtà noumenica delle cose¹¹. Lange stesso riassume la propria concezione nei tre punti seguenti:

⁹ L'inizio del *Methodenstreit* in ambito economico si può datare al 1883, quando vengono pubblicate le opere di Carl Menger (*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, 1883) e Gustav Schmoller (*Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften*, Leipzig, 1883).

¹⁰ Per l'esposizione delle idee di Lange mi baserò sui testi di cui è certa la conoscenza da parte di Weber, ovvero la *Storia del materialismo e Die Arbeiterfrage*. Ciò detto, una efficace sintesi delle concezioni filosofiche di Lange si trova nel suo scritto *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophische Gedichte*, aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von O. A. Ellissen, Bielefeld-Leipzig, 1897; mentre la più dettagliata esposizione delle concezioni metodologiche di Lange riguardanti l'economia politica si trova nello scritto *Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey*, Duisburg, 1866. Per questo motivo sarebbe estremamente interessante se si potesse stabilire che Weber avesse letto anche quest'opera, ma mancando al momento ogni prova in questo senso ho scelto di tenerla da parte.

¹¹ Sullo scetticismo di Lange cfr. F. Freimuth, *Friedrich Albert Lange – Denker Der Pluralität. Erkenntnistheorie, Paedagogik, Politik*, Frankfurt am Main, 1995, pp. 20-21.

I. Il mondo dei sensi è un prodotto della nostra organizzazione. II. I nostri organi visibili (corporali) non sono, come tutte le altre parti del mondo dei fenomeni, altro che immagini di un oggetto sconosciuto. III. Il fondamento trascendente della nostra organizzazione ci resta dunque sconosciuto, così come le cose che hanno azione sui nostri organi. Noi non abbiamo mai davanti a noi altro che il prodotto di due fattori¹².

Dunque l'io in sé e la cosa in sé sono parimenti inattingibili. Quel che conosciamo è solo il mondo fenomenico dato dall'incontro di entrambi. Ciò nonostante, questo mondo fenomenico permette la fondazione di una conoscenza universale, ovvero di un sapere scientifico, nella misura in cui l'organizzazione psicofisica è un patrimonio comune della specie umana. In tal senso, "vero" non è ciò che pertiene la realtà stessa delle cose, ma «ciò che appare *necessariamente* ad ogni essere d'organizzazione umana tale quale appare a noi stessi»¹³. Questa *necessità* non risiede però soltanto nel funzionamento necessario della nostra organizzazione psico-fisica, ovvero – in termini kantiani – delle nostre facoltà, ma è anche la necessità che emerge dal mondo fisico. Difatti, poiché l'esperienza non nasce solo dalla nostra organizzazione, ma dalla nostra organizzazione nel suo incontro con il mondo, nella conoscenza di quest'ultimo siamo comunque tenuti a rispettare certi vincoli fattuali, corrispondenti al dato sensibile.

Sulla base di ciò, Lange individua due ambiti d'uso delle facoltà umane, distinti ma comunque collegati tra loro. Da un lato possiamo utilizzare le nostre facoltà per scopi conoscitivi, come facciamo in ambito scientifico, e in questo caso ciò che conta è attenersi ai suddetti fattori necessari: l'universalità della nostra organizzazione psicofisica e il dato fattuale della realtà empirica e sensibile. Dall'altro lato possiamo utilizzare le nostre facoltà in maniera libera e creativa, senza attenerci a quei vincoli. Questa seconda sfera d'uso delle nostre facoltà per Lange è l'ambito della «poesia» o dell'«ideale». In tale ambito l'uomo procede liberamente «verso la creazione dell'unità, dell'armonia, della forma perfetta»¹⁴, senza preoccuparsi di conformare le proprie rappresentazioni al dato empirico e a ciò che è condiviso da tutti gli uomini. Ma proprio perché nell'ambito poetico siamo slegati da tali vincoli, le idee così create non hanno valore universale, ma solo individuale. Come scrive Lange, «sulla testimonianza dei sensi tutti gli uomini sono d'accordo», mentre «le idee sono le creazioni poetiche dell'individuo, forse abbastanza potenti per dominare, col loro fascino, epoche e nazioni, ma non mai universali e ancor meno immutabili»¹⁵.

Come anticipato, per quanto i due ambiti siano concettualmente distinguibili, essi sono comunque collegati tra loro: da un lato la creazione di idee che è propria della poesia prende le mosse dal mondo fenomenico, per operare poi una libera sintesi;

¹² F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1873-18752 (d'ora in poi *GdM*), vol. II, p. 423; tr. it. *Storia critica del materialismo*, vol. 2, Milano, 1932, p. 447.

¹³ *GdM*, vol. II, p. 177; tr. it. cit., p. 188. Traduzione leggermente modificata. Corsivo mio.

¹⁴ *GdM*, vol. II, p. 540; tr. it. cit., p. 561.

¹⁵ *GdM*, vol. II, pp. 176-177; tr. it. cit., p. 187.

dall'altro la conoscenza scientifica non può fare a meno della funzione unificatrice delle idee, che servono come ipotesi di collegamento rispetto alla separatezza dei fenomeni. Nelle parole di Lange:

La veduta d'insieme che converte i fatti in scienze e le scienze in sistemi è un frutto della libera sintesi, e quindi proviene dalla stessa fonte che la creazione dell'ideale; ma, mentre questa dispone, con completa libertà, della materia, la sintesi non ha sul campo della conoscenza altro che la libertà della sua origine, la quale emana dallo spirito poetico dell'uomo. Essa è, d'altro lato, incaricata della cura di stabilire la più grande armonia possibile tra i fattori necessari della conoscenza [ovvero l'organizzazione psicofisica del genere umano e il dato fattuale]¹⁶.

Dunque anche se «l'idea scientifica nasce come l'idea poetica, come l'idea metafisica, dall'azione reciproca di tutti gli elementi dello spirito individuale», essa «segue un altro corso sottomettendosi al giudizio della scienza, dove soli seggono a tribunale i sensi, l'intelletto, e la certezza scientifica»¹⁷.

Riassumendo, possiamo dire che da un punto di vista *logico* gli ambiti della conoscenza e dell'ideale si distinguono perché il primo è basato sulla necessità dell'universale organizzazione psicofisica dell'uomo e sulla necessità del dato empirico, mentre il secondo è basato sulla libera creazione individuale. Tuttavia, dal punto di vista dell'operare *concreto*, in entrambi i campi sono in opera le idee (gli ideali). Pertanto, la principale differenza tra i due è il grado di relativa libertà di cui godiamo nella creazione e nell'uso degli ideali: nella poesia siamo relativamente liberi perché partiamo dalla realtà per poi distaccarcene; nella conoscenza tale libertà è ancora minore, perché le idee (sotto forma di ipotesi unificatrici) devono rimettersi alla prova dei fatti e al consenso scientifico.

3. *Causalità e libertà in Lange*

Dopo aver presentato brevemente i fondamenti della filosofia della conoscenza di Lange, passiamo a concentrarci su un problema specifico, quello della causalità.

Sebbene Lange non presenti questa distinzione in modo sistematico, nel corso della *Storia del materialismo* egli introduce diversi concetti di causalità. In primo luogo, kantianamente, la causalità è una delle forme conoscitive a priori dell'uomo. Ovvero, in termini langeani: «l'idea di causalità ha le sue radici nella nostra organizzazione e, nel suo principio, è anteriore ad ogni esperienza»¹⁸. Tuttavia, oltre a esserci una causalità nel soggetto (nell'organizzazione psicofisica fenomenica), vi è anche una causalità nell'oggetto (nella realtà delle cose, anch'essa fenomenica). Per questo Lange scrive:

¹⁶ *GdM*, vol. II, p. 539; tr. it. cit., p. 560.

¹⁷ *GdM*, vol. II, p. 189; tr. it. cit., p. 178.

¹⁸ *GdM*, vol. II, p. 45; tr. it. cit., p. 61.

noi scopriamo fra le cose non solo una *connessione* [*Zusammenhang*] che potrebbe essere il piano secondo il quale noi le abbiamo concepite, ma anche una *interazione* [*Zusammenwirken*] che segue il suo corso senza preoccuparsi del nostro pensiero, che ci afferra e ci sottomette alle sue leggi. Questo elemento estraneo, questo “non-io”, non ridiventa “oggetto” del nostro pensiero se non perché è afferrato da ciascun individuo nelle forme generali e necessarie di conoscenza della specie; ma questa non è una ragione per credere che *consista* soltanto di queste forme della conoscenza. Abbiamo davanti a noi, nelle leggi della Natura, non solo le leggi della nostra conoscenza, ma anche prove di *un'altra cosa*, di una potenza che talora ci soggioga, talora si lascia dominare da noi¹⁹.

Proprio dall'incontro tra la nostra esigenza soggettiva di causalità e l'oggettiva connessione causale operante nel mondo sorge la concezione scientifica della causalità. Infatti, mentre «la necessità, proveniente immediatamente dalla natura dello spirito umano, di ammettere una causa per ogni cosa è in realtà spesso assai poco scientifica», il concetto scientifico di causalità – in base al quale «le cause e gli effetti sono tutti compresi nel concatenamento più rigoroso delle leggi della natura, fuori delle quali non è attribuita importanza causativa a nessuna cosa, a nessuna idea» – è una conoscenza «certamente nuova, e fu acquisita *per via d'induzione* in un tempo che la storia può delimitare»²⁰.

Anche in ambito scientifico bisogna però distinguere tra la conoscenza induttiva delle connessioni causali concrete da una parte e l'ideale scientifico di causalità dall'altra, quale si ritrova ad esempio nella moderna legge di conservazione della forza. Quest'ultima è un «ideale della ragione» che si presenta come «scopo supremo di ogni ricerca empirica»²¹, e che possiede pertanto una «natura *assiomatica* come principio del concatenamento del mondo dei fenomeni»²².

Ricapitolando, in Lange la nozione di causalità rimanda a quattro piani differenti. 1) Al soggetto, in quanto la ricerca di una causa per ogni evento è un principio radicato nell'organizzazione psicofisica dell'uomo. 2) Al mondo fisico nella sua (relativa) indipendenza dal soggetto, in quanto nel rapportarci ad esso troviamo una causalità che non nasce da noi stessi. 3) Alla conoscenza scientifica del mondo, laddove la scienza scopre induttivamente connessioni causali necessarie tra i fenomeni di volta in volta indagati. 4) All'ideale conoscitivo della scienza moderna, che pone come *assioma* della conoscenza del mondo il principio di causalità, in base al quale *tutti* i fenomeni naturali sono spiegabili per mezzo di rapporti causali conformi a leggi.

Queste differenziazioni dimostrano la volontà di Lange di rafforzare il principio di causalità, ancorandolo a più punti della realtà. Esso non si trova né solo nel soggetto, né solo nell'oggetto; non è né solo a priori, né solo a posteriori. Lo scopo di Lange è infatti contrastare tutte quelle filosofie che hanno provato in qualche modo ad allentare la morsa del principio di causalità per fare spazio alla libertà umana. In particolare, il principale bersaglio polemico di Lange è proprio Kant, e la sua idea

¹⁹ *GdM*, vol. II, p. 542; tr. it. cit., p. 564. Traduzione leggermente modificata.

²⁰ *Ibidem*. Corsivo mio.

²¹ *GdM*, vol. II, p. 213; tr. it. cit., p. 231.

²² *GdM*, vol. II, p. 442; tr. it. cit., p. 663.

che, se la causalità è “solo” fenomenica, allora la libertà può essere reale nella misura in cui affonda le radici nella sfera noumenica. Come scrive esplicitamente Lange:

Il mondo dei fenomeni, questa catena di cui l'uomo forma un anello, è determinato in tutta la sua estensione dalla legge della causalità e non c'è un solo atto dell'uomo, nemmeno l'eroismo del dovere, che non dipenda fisiologicamente e psicologicamente dai progressi anteriori dell'individuo e dalla natura dell'ambiente in cui quello è posto. Al contrario, Kant considera indispensabile il pensiero che lo stesso seguito di avvenimenti che nel mondo dei fenomeni si pone come serie causale, è, nel mondo intelligibile, fondato sulla libertà. [...] Tutta questa serie d'idee è erronea, dal principio alla fine²³.

Contrariamente a come pensa Kant, riconoscere la fenomenicità della realtà non aiuta a salvaguardare la realtà della libertà. Per due motivi. In primo luogo, perché la realtà noumenica è e resta assolutamente inconoscibile, un puro limite che nemmeno la ragion pratica ci aiuta a varcare. Kant pretende invece di «utilizza[re] l'immenso spazio vuoto situato di là dall'esperienza umana per costruirvi il suo mondo intelligibile»²⁴, rinnegando così i limiti che la sua stessa filosofia critica ha tracciato. In secondo luogo, dal momento che la realtà fenomenica è per noi *l'unica realtà*, nella misura in cui questa realtà è completamente pervasa dal principio di causalità non ci può essere alcun modo per postulare una *realtà* della libertà. Come scrive Lange, «il mondo dei fenomeni – *sebbene sempre semplice fenomeno* – forma un tutto continuo, in cui non si possono inserire membri estranei senza rischiare di far crollare tutto»²⁵. E d'altronde anche l'uomo – a se stesso – è un fenomeno, tanto che nemmeno il suo essere morale gli garantisce alcun accesso privilegiato a una presunta realtà noumenica dove albergherebbe la libertà. Come sottolinea Lange, «in ogni lotta morale non si tratta della volontà in sé, ma dell'idea che noi abbiamo di noi stessi e della nostra volontà, e quest'idea rimane incontestabilmente un fenomeno», così che «il soggetto, anche nella lotta morale, non è noumeno, ma fenomeno»²⁶.

Ovviamente questo non vuol dire che Lange non trovi alcun posto per la libertà all'interno della sua filosofia. Come abbiamo visto, proprio la libertà è la radice fondamentale e il marchio caratteristico della sfera ideale. Il problema è piuttosto come salvaguardare la libertà senza entrare in conflitto con la nostra conoscenza della realtà, che è sempre basata sul principio di causalità. L'intuizione fondamentale di Kant di separare il dominio della necessità da quello della libertà era certamente giusta; dove egli sbagliava era nel far confluire i due domini volendo postulare la *realtà* o la *verità* della libertà. Lange invece ribadisce che la libertà pertiene solo la sfera ideale, che non ha alcun valore di verità o contenuto reale. Per questo motivo, quando Lange scrive – ad esempio – che «[l'intelletto] conduce [...] per la via dell'induzione alla verosimiglianza suprema d'un ordine del mondo strettamente meccanico, accanto al quale l'idealità trascendente non può essere affermata se non in un

²³ *GdM*, vol. II, pp. 59-60; tr. it. cit., pp. 77-78.

²⁴ *GdM*, vol. II, p. 104; tr. it. cit., p. 129.

²⁵ *GdM*, vol. II, p. 177; tr. it. cit., p. 188. Corsivo mio.

²⁶ *GdM*, vol. II, p. 60; tr. it. cit., p. 78.

“secondo mondo”²⁷, bisogna stare attenti a non pensare questo “secondo mondo” come una *seconda realtà* che affianca il mondo fenomenico (come Kant rischia di fare con la realtà noumenica). Tale “secondo mondo” è piuttosto la creazione della mente poetica dell’uomo, che costruisce instancabilmente ideali senza preoccuparsi del loro valore di verità; anzi, sbagliando tanto più quanto più pretende di attribuire loro una qualche forma di effettività.

Per Lange le creazioni del mondo ideale sono «fantasie» (*Dichtungen*), ma ciò non significa che esse siano prive di valore, ma solo che il loro valore non va cercato nella «verità» o «esattezza», proprie invece delle conoscenze oggettive e scientifiche²⁸. Il valore delle creazioni ideali risiede piuttosto nella loro capacità di disegnare un mondo a nostra immagine, ovvero di rappresentare *non la realtà qual è, ma come vorremmo che fosse*, in accordo con le nostre esigenze, i nostri scopi, i nostri principi etici ed estetici. Questo intende dire Lange quando si chiede «cos’è il valore?», per poi rispondere «un rapporto con l’essenza dell’uomo, con la sua essenza perfetta, ideale»²⁹.

Su queste basi possiamo capire meglio in che senso è possibile affermare che la libertà è la caratteristica fondamentale della sfera ideale. Certamente la sfera ideale non può essere libera nel senso che la creazione di idee sia slegata dai processi causali che hanno il loro fondamento nell’organizzazione psicofisica dell’uomo. Come sottolinea Lange, le nostre idee «non oltrepassano la Natura se non come opinioni ed intenzioni, mentre, come pensieri e prodotti dell’organizzazione umana, sono tuttavia esse pure membri di questo mondo dei fenomeni dove troviamo tutto incatenato da leggi necessarie»³⁰. Anzi, non solo Lange afferma che «le nostre idee [...] non compaiono nello spirito fortuitamente, irregolarmente e come estranee, ma [...] sono il prodotto di un processo psicologico», ma sostiene persino che «noi possiamo spiegare psicologicamente l’idea come un prodotto del cervello»³¹.

Dal punto di vista della loro origine psicologica e del loro essere condizionate dal cervello, le idee sono quindi anch’esse effetti di processi causali necessari e conformi a leggi. E non potrebbe essere altrimenti, essendo – in quanto pensieri, rappresentazioni – parte del mondo fenomenico. Nondimeno, le idee sono libere in due sensi. In un primo senso, in quanto non devono sottostare ai vincoli a cui devono sottostare le conoscenze oggettive (l’aderenza al dato fattuale empirico e il consenso universale, ovvero l’accordo con la comune organizzazione psico-fisica del genere umano). Nel secondo senso, le idee sono libere in quanto vengono giudicate in base a criteri propri, ovvero in base al suddetto criterio del valore. Invece di rimettersi a criteri in certa misura estrinseci, come quello dell’oggettività, le creazioni spirituali dell’uomo vengono giudicate in base alla loro capacità di esprimere e dare voce a ciò che alberga nello spirito dell’uomo.

²⁷ *GdM*, vol. II, p. 113; tr. it. cit., p. 141.

²⁸ Cfr. *GdM*, vol. II, p. 177; tr. it. cit., p. 188. Il traduttore italiano rende “*Dichtungen*” con “finzioni”.

²⁹ *GdM*, vol. II, p. 177; tr. it. cit., pp. 188-189.

³⁰ *GdM*, vol. II, p. 177; tr. it. cit., p. 188.

³¹ *Ibidem*.

In altre parole, le idee sono libere sia nel senso di una libertà negativa, ovvero come *libertà da* i vincoli dell'oggettività; sia nel senso di una libertà positiva, come *autonomia*, possibilità di essere giudicate in base a criteri mutuati dalla stessa loro fonte, ovvero dalla «radice di questo mondo di valori spirituali», che «si perde [...] nell'essenza più intima dell'uomo»³². Questo intende dire Lange quando scrive che «l'idea si misura all'idea»³³.

Questa distinzione tra i due sensi in cui è possibile affermare che le idee sono libere è importante perché permette di stabilire delle differenze di valore tra le nostre creazioni spirituali. Nella sfera conoscitiva noi distinguiamo tra concezioni vere e concezioni false, utilizzando come criteri l'aderenza al dato fattuale e il consenso universale. Se le idee fossero libere solo nel senso di non dover rispettare questi criteri, tutte le idee sarebbero sullo stesso piano in quanto mere creazioni fantastiche dell'uomo prive di fondamento reale. Invece, nella misura in cui abbiamo una misura del valore nella conformità con le esigenze spirituali dell'uomo, è possibile distinguere tra idee più o meno valide, tenendo al contempo salva la loro autonomia. Le parole di Lange, secondo cui «l'idea si distingue dalla chimera [*Hirngespinnst*] per il suo valore»³⁴, vanno dunque lette in questo senso: nel campo delle creazioni fantastiche dell'uomo è possibile stabilire una scala di valore tra le mere finzioni (chimere) e le idee, le quali fungono da ideali in quanto – pur essendo false – danno voce ai più profondi bisogni che sgorgano dall'animo dell'uomo.

Per quanto sia possibile ricostruire questa teorizzazione a partire dalle frammentarie riflessioni di Lange, bisogna comunque sottolineare che egli non ha mai affrontato in maniera sistematica il problema dello statuto della sfera degli ideali, né ha mai sviluppato una filosofia del valore³⁵. Può darsi che la vaghezza con cui Lange dipinge il suo “secondo mondo” sia dovuta al carattere provvisorio e per certi versi pionieristico delle sue riflessioni sul tema. In alternativa, possiamo ipotizzare che egli ritenesse la sfera ideale, per le sue caratteristiche, come incompatibile con una rigida teorizzazione filosofica. Difatti, se la sfera ideale nasce dalla libera attività dell'individuo e se – come abbiamo avuto modo di riportare – «le idee sono le creazioni poetiche dell'individuo, forse abbastanza potenti per dominare, col loro fascino, epoche e nazioni, ma non mai universali e ancor meno immutabili»³⁶, allora deve sembrare insensato tentare di riportare queste libere creazioni entro le maglie di una filosofia dei valori che pretenda di stabilire cosa valga o debba valere come “ideale” per tutti gli uomini. Oppure, come sembrano indicare certi passi in cui Lange pone come massimo ideale «l'unità del vero, del buono e del bello»³⁷, egli non è mai riuscito a

³² *GdM*, vol. II, pp. 177-178; tr. it. cit., pp. 188-189.

³³ *GdM*, vol. II, p. 177; tr. it. cit., p. 189.

³⁴ *GdM*, vol. II, p. 177; tr. it. cit., p. 188. Corsivo mio.

³⁵ Ho tentato di ricostruire una possibile teoria del valore di Lange a partire dai suoi scritti nel saggio C. Russo Krauss, *Friedrich Albert Lange's theory of values*, in «British Journal for the History of Philosophy», 2023.

³⁶ *GdM*, vol. II, pp. 176-177; tr. it. cit., p. 187.

³⁷ *GdM*, vol. II, p. 498; tr. it. cit., p. 510.

risolvere del tutto la tensione tra due esigenze contrastanti: da un lato quella di riconoscere che gli ideali hanno un valore eminentemente individuale, e tutt'al più storico-culturale, per cui la filosofia deve limitarsi a riconoscerli e descriverli; dall'altro quella di costruire una gerarchia tra gli ideali, tale da poter affermare quali sono gli ideali che devono o non devono essere perseguiti da tutti gli uomini in tutti i tempi. Infine, un'ultima possibilità è che Lange non ritenesse possibile una compiuta filosofia dei valori perché questi hanno le loro radici nell'essere più intimo dell'uomo, così che per indagarli filosoficamente si dovrebbe procedere oltre l'apparenza fenomenica dell'uomo. Cosa che sappiamo essere impossibile.

4. *L'efficacia causale degli ideali*

Una volta delineati i fondamenti della teoria dei due mondi elaborata da Lange possiamo procedere ad analizzare più nel dettaglio come si rapportano queste due dimensioni – fatti e ideali, causalità e libertà. In particolare, vogliamo analizzare in che modo la sfera ideale possa operare nella e sulla realtà. Difatti, se la creazione di ideali rimanesse un gioco fine a se stesso, o una mera fuga dal mondo, essa avrebbe ben poco significato per l'umanità. Lo scopo di Lange è piuttosto illustrare come gli ideali possano incidere nel mondo senza interrompere il vincolo causale, ma anche senza assumere una qualche sorta di doppia determinazione dei fenomeni – da una parte in base alla causalità naturale e dall'altra in base a una causalità secondo libertà (ancora una volta, l'errore in cui finiva per incorrere Kant).

Si potrebbe dire che una prima risposta al problema dell'efficacia causale degli ideali è già contenuta nel riconoscimento che essi, in quanto pensieri prodotti dalla mente umana, non sono esclusi dalla causalità fenomenica. Se gli ideali abitassero effettivamente un altro mondo, essi non potrebbero agire causalmente sulla realtà. Tuttavia, nella misura in cui sono fenomeni di questo mondo, essi non sono solamente effetti risultanti da certe cause pregresse, ma – come ogni anello della catena causale – diventano a loro volta cause operanti rispetto agli accadimenti futuri.

In questo modo, però, abbiamo solamente spostato il problema dall'efficacia causale degli ideali all'efficacia causale dei pensieri. Per risolvere la questione dobbiamo quindi osservare come Lange sciolga il nodo dei rapporti causali tra fisico e psichico.

Sul tema la risposta di Lange è netta: da un punto di vista strettamente scientifico dire causalità equivale a dire causalità fisica. In altri termini, dobbiamo assumere che l'intero corso del mondo è interamente determinato da processi fisici necessari e conformi a leggi. Come si legge nella *Storia del materialismo* in un passo che non lascia adito a dubbi:

Le azioni degli uomini, perfino quelle dei soldati destinati a piantare la croce sulla moschea di Santa Sofia, quelle dei loro generali, dei diplomatici partecipanti all'operazione, ecc., – tutte queste azioni considerate dal punto di vista della scienza della natura non si concretano in pensieri ma in movimenti dei muscoli, sia che questi movimenti servano a fare una marcia o a sguainare la spada o a maneggiare la penna o

a profferire un ordine militare o a dirigere lo sguardo verso un punto minacciato. [...] Si deve capire che la legge della conservazione della forza, nell'interno del cervello, non può ammettere nessuna eccezione, a meno di diventare completamente vuota di senso; e bisogna sapere assurgere alla conclusione che per conseguenza *tutti i fatti e gesti dell'uomo, dell'individuo come dei popoli, potrebbero verificarsi, come realmente si verificarono, senza che d'altronde, nemmeno in un solo individuo, vi fosse qualche cosa come un pensiero, una sensazione, ecc.*³⁸

Così facendo, Lange sembra ammettere che per la scienza gli uomini debbano essere considerati come mere macchine, ingranaggi nell'enorme meccanismo della natura, come vuole il materialismo. Tuttavia, non possiamo limitarci a questo tipo di considerazione in virtù dell'«effetto immediato della nostra coscienza personale, intima, quale ognuno di noi conosce soltanto nel profondo di sé stesso»³⁹. Detto altrimenti, noi sappiamo di avere degli stati psichici, almeno per quanto riguarda noi stessi, e li attribuiamo anche a «tutto ciò che esteriormente ci rassomiglia»⁴⁰. Per questo motivo, anche se possiamo immaginare che la storia dell'umanità sarebbe stata esattamente la stessa anche se non fosse mai esistito nemmeno uno stato di coscienza, grazie alla nostra conoscenza diretta di questi stati possiamo affermare che la storia dell'uomo, pur essendo interamente determinata da processi fisici, è comunque accompagnata da stati psichici.

Questa attribuzione di stati di coscienza ad altri uomini, pur in mancanza di una loro conoscenza diretta, non è un errore, ma un processo conoscitivo del tutto legittimo. Per illustrare questo punto Lange riprende l'esempio dell'«intelligenza di Laplace» presentato da Du Bois-Reymond nella conferenza *Über die Grenzen des Naturerkennens*, dove pronunciava il suo noto «ignoramus et ignorabimus»⁴¹. Nel suo *Essai philosophique sur les probabilités*, Laplace aveva scritto:

Un'intelligenza che, in un dato istante, conoscesse tutte le forze che animano la natura e la situazione corrispondente degli enti che la compongono e fosse così vasta da poter sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe con una sola formula i movimenti dei corpi più grandi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero: per essa niente sarebbe incerto e l'avvenire, come il passato, sarebbero presenti ai suoi occhi⁴².

Di conseguenza, Du Bois-Reymond chiamava «intelligenza di Laplace» una intelligenza tale da conoscere l'intero universo con quel grado di assoluta perfezione che corrisponde alla «conoscenza astronomica», ovvero una conoscenza di un «sistema materiale», «di tutte le sue parti, delle sue reciproche posizioni e dei suoi movimenti, tale che posizione e movimenti in qualunque tempo passato e futuro

³⁸ *GdM*, vol. II, p. 155; tr. it. cit., p. 162. Corsivo mio.

³⁹ *GdM*, vol. II, p. 156; tr. it. cit., p. 163.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ E. Du Bois Reymond, *Sui confini della scienza della natura*, in Id., *Sui confini della scienza della natura – I sette enigmi del mondo. Due conferenze*, Milano, 1928, pp. 15-66, p. 22.

⁴² P. S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Parigi, 1814; tr. it. *Saggio filosofico sulle probabilità*, in Id., *Opere*, a cura di O. Pesenti Cambursano, Torino, 1967.

possano esser calcolati con la stessa precisione con cui si calcolano la posizione e il movimento dei corpi celesti»⁴³.

Ora, secondo Du Bois-Reymond, se immaginiamo che l'intelligenza di Laplace si dedichi alla conoscenza dell'uomo, per essa «tutta la macchina umana [...] sarebbe perfettamente decifrata»⁴⁴. Ad esempio, questa intelligenza avrebbe una «conoscenza astronomica» del cervello tale che «la conoscenza dei processi materiali che vi si producono» potrebbe dirsi «completa» e il «bisogno di causalità» «soddisfatto»⁴⁵. In particolare, «anche i processi materiali, sempre, e quindi necessariamente, contemporanei ai processi spirituali sarebbero perfettamente compresi»⁴⁶. Tuttavia, dal momento che «la conoscenza astronomica del cervello, la più alta che si possa sperar di raggiungerne, non scopre nient'altro che materia in movimento», per Du Bois-Reymond essa non avrebbe comunque alcuna comprensione dei processi psichici e spirituali che si svolgono nella mente umana, dato che «mediante un supposto ordinamento o movimento di particelle materiali non si riesce a gettare alcun ponte nel dominio della coscienza»⁴⁷. Du Bois-Reymond afferma quindi che «i processi spirituali che si sviluppano nel cervello accanto ai materiali restano sempre per la nostra intelligenza [di Laplace] in un terreno irraggiungibile. Stanno al di fuori della legge di causalità; e basterebbe soltanto questo a renderli inesplicabili»⁴⁸.

Da parte sua, Lange accetta tutto il discorso di Du Bois-Reymond riguardo la capacità dell'intelligenza di Laplace di conoscere e calcolare l'intero corso del mondo, incluse le azioni umane, grazie alla sua perfetta conoscenza delle leggi fisiche. Dove invece si distacca da Du Bois-Reymond è proprio sull'assunto che l'intelligenza di Laplace non sarebbe in grado di comprendere altrettanto bene i processi spirituali in atto negli uomini. Per cominciare, Lange obietta quanto segue:

Ricordiamo che questo genio è supposto parente con l'uomo, che per conseguenza è esso medesimo capace di tutti i movimenti dell'anima espressi dalle sue formule matematiche. Potrà egli dunque astenersi dal trasportare le sue proprie sensazioni in ciò ch'egli vede esternamente davanti a sé? D'altronde, è questo che noi facciamo, quando osserviamo negli altri uomini invidia, collera, riconoscenza o amore. Come lui, noi percepiamo soltanto i gesti e li interpretiamo secondo il nostro giudizio interno⁴⁹.

Dunque, come noi stessi comprendiamo i processi spirituali in atto nei nostri simili non grazie a una conoscenza diretta dei loro stati mentali, ma grazie a un procedimento conoscitivo che si basa da un lato sull'osservazione della loro attività corporea e dall'altro sull'attribuzione di stati di coscienza analoghi a quelli che esperiamo in noi stessi; così anche l'intelligenza di Laplace comprenderebbe i processi

⁴³ E. Du Bois Reymond, *Sui confini della scienza della natura*, cit., p. 37.

⁴⁴ Ivi, p. 42.

⁴⁵ Ivi, p. 38.

⁴⁶ Ivi, pp. 38-39.

⁴⁷ Ivi, p. 40.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *GdM*, vol. II, p. 159; tr. it. cit., pp. 166-167.

spirituali degli uomini da un lato osservando il meccanismo dei loro corpi e, soprattutto, dei loro cervelli, e dall'altro collegando a questi processi fisico-meccanici i corrispettivi correlati mentali. In altre parole, l'intelligenza di Laplace «comprenderà i “gesti” degli atomi» del cervello allo stesso modo in cui noi comprendiamo i gesti del nostro prossimo: traducendo quei movimenti fisici in vissuti psichici con la stessa sicurezza dell'«impiegato del telegrafo», che «dopo un po' d'esercizio, comprende immediatamente i dispacci dal rumore regolare della sua manovella»⁵⁰. Per questo motivo, anche se l'intelligenza di Laplace «non percepisce la vita intellettuale per la via della conoscenza obiettiva», anche se «non gli è data una conoscenza immediata delle sensazioni altrui», e anche se «non ha nessun'idea del modo in cui la sensazione e la coscienza nascono dai movimenti materiali», per Lange essa è comunque «*il più perfetto degli psicologi* che si possa immaginare; e la psicologia, come scienza, non potrà mai essere per noi altro che un frammento della conoscenza che questo genio possiede già in tutta la sua pienezza»⁵¹.

In base a quanto detto possiamo tornare al problema da cui eravamo partiti: quello dei rapporti causali tra fisico e psichico. Ora, è chiaro che per Lange non è possibile assumere alcuna incidenza causale dei fenomeni mentali nel senso di una possibilità di modificare il corso degli eventi. Difatti, «se un solo atomo del cervello potesse, per effetto del “pensiero”, allontanarsi solamente dello spazio di un milionesimo di millimetro dalla via che deve seguire in virtù delle leggi della meccanica, la “formula dell'universo” [tramite cui l'intelligenza di Laplace conosce la realtà] non sarebbe più per nulla applicabile e diventerebbe vuota di senso»⁵². Tuttavia, dire che i fenomeni mentali non hanno alcuna efficacia causale non equivale affatto ad affermare che la nostra conoscenza dell'uomo, delle sue azioni, e della sua storia debba limitarsi a una conoscenza puramente fisico-meccanica. La spiegazione del comportamento umano è sempre composta *tanto* dell'osservazione dei suoi movimenti corporei, *quanto* dell'interpretazione che collega questi movimenti a dei vissuti soggettivi.

Pertanto, una perfetta conoscenza della natura fisica, dell'organismo umano e del cervello, come quella in possesso dell'intelligenza di Laplace, non rende superflua l'interpretazione soggettiva, ma si limita ad estendere il campo dei fenomeni materiali osservati (non più solo parole, gesti, espressioni del viso, etc. ma anche tutti i processi organici e neurologici), permettendo così un'interpretazione molto più accurata. Ad esempio, mentre noi ci limitiamo ad osservare il volto del nostro prossimo per stabilire se egli sia triste o felice, e così siamo esposti al rischio di essere ingannati o di sbagliarci, l'intelligenza di Laplace, potendo conoscere direttamente gli stati cerebrali, saprebbe esattamente cosa una persona sta provando e pensando in ogni momento. In breve, grazie alla sua perfetta conoscenza del mondo fisico, la sua capacità di collegare stati fisici e vissuti soggettivi sarebbe altrettanto assolutamente perfetta.

⁵⁰ *GdM*, vol. II, pp. 159-160; tr. it. cit., p. 167.

⁵¹ *GdM*, vol. II, p. 160; tr. it. cit., pp. 167-168.

⁵² *GdM*, vol. II, p. 155; tr. it. cit., pp. 161-162.

Estendendo il discorso di Lange dalla psicologia alla storia, potremmo affermare che l'intelligenza di Laplace non solo non sostituirebbe la conoscenza della storia dell'umanità con la conoscenza meramente fisica del mondo, ma anzi – oltre ad essere uno psicologo perfetto – sarebbe anche uno storico perfetto. Difatti, essa conoscerebbe esattamente tanto le connessioni causali del mondo materiale, quanto i processi spirituali che si accompagnano ad esse; comprenderebbe cioè perfettamente i “gesti” dei grandi accadimenti storici, leggendovi le idee e gli ideali che li caratterizzano, in modo analogo a come noi comprendiamo i gesti degli uomini correlandoli a diversi stati di coscienza.

Ad ogni modo, per il momento non ci interessava tanto stabilire se i fenomeni psichici e spirituali abbiano un ruolo per la conoscenza dell'uomo e del suo operare storico (sulla questione torneremo nel paragrafo successivo), ma appunto quale sia la loro effettiva incidenza causale. Tale domanda sembra avere una risposta negativa: tutta la storia dell'umanità è predeterminata dall'inizio dei tempi dalle leggi del mondo fisico, così che l'uomo e i suoi ideali non possono modificare nemmeno una virgola del corso degli eventi. Nondimeno, Lange afferma che è necessario «che l'importanza della libertà sia conservata di fronte al fatalismo materialista, particolarmente sul terreno della morale»⁵³. In prima istanza, questo significa che nel campo dell'immaginazione poetica, della creazione di idee, possiamo e dobbiamo immaginarci come liberi, *anche se non lo siamo*. E d'altronde abbiamo già detto che per Lange la libertà è un'idea, non una realtà. In seconda istanza, però, questo significa anche che pensarci come liberi è una parte fondamentale del nostro agire. Come scrive Lange:

Qui non si tratta più soltanto di sostenere che la *coscienza* della libertà è una *realtà*, ma anche che il corso delle rappresentazioni, riattaccandosi alla coscienza della libertà e della responsabilità, ha per i nostri *atti* una *importanza* tanto essenziale quanto le rappresentazioni nelle quali una tentazione, un'inclinazione, un'attrazione naturale verso questo o quell'atto si offrono immediatamente alla nostra coscienza⁵⁴.

Detto altrimenti, sebbene la libertà dell'uomo sia una finzione, il nostro pensarci come liberi è un fatto, ma, soprattutto, per Lange è un fatto che il nostro pensarci come liberi ha un impatto determinante sul nostro agire. In accordo con il discorso svolto da Lange in merito all'intelligenza di Laplace possiamo pensare la cosa come segue: l'intelligenza di Laplace saprebbe esattamente a quale costellazione di neuroni si lega la nostra idea di libertà, a quale attività cerebrale corrisponde la nostra sensazione soggettiva di essere liberi, e sarebbe in grado di vedere come proprio questo insieme di processi cerebrali siano in grado di condizionare efficacemente il nostro agire, laddove invece l'attività neuronale che si accompagna alla sensazione di impotenza propria del “fatalismo materialista” ha un'incidenza causale minore sull'attività degli individui. In altre parole, anche se a operare causalmente è l'attività

⁵³ *GdM*, vol. II, p. 404; tr. it. cit., p. 424.

⁵⁴ *Ibidem*.

fisica del cervello, e non l'idea di libertà, ciò non toglie che l'attività fisica del cervello che ha un maggior impatto causale possa essere proprio quella a cui si accompagna il vissuto soggettivo della libertà.

In breve, stante che i pensieri dell'uomo sono condizionati dal cervello, e stante che gli atti dell'uomo sono condizionati dal cervello, possiamo benissimo pensare che non siano necessariamente i processi cerebrali a cui corrispondono pensieri *veri* ad avere la maggiore capacità di condizionare la nostra attività. Pertanto, un pensiero *falso* in termini teoretici, come appunto l'idea di libertà o un qualunque altro ideale, può essere associato a processi cerebrali dotati di una maggiore influenza causale sull'attività dell'uomo e, in definitiva, sulla storia.

Questa lettura delle tesi di Lange sul rapporto tra causalità e libertà è confermata dal fatto che egli riformula proprio in questi termini anche il "devi dunque puoi" della morale kantiana: «Ora, è precisamente perché l'uomo *s'immagina possibile* l'adempimento assoluto della legge morale, che un'influenza determinata è esercitata sul suo perfezionamento *reale e non immaginario*»⁵⁵.

Riassumendo, possiamo dire che né i pensieri né gli ideali sono in grado di agire causalmente nel mondo, dato che tutti gli eventi che si svolgono in esso sono interamente determinati dalla causalità fisica conforme a legge, e quindi fissati dall'inizio dei tempi. Questo non significa però che la conoscenza materialistico-meccanicistica del mondo sia in grado di esaurire la conoscenza della realtà. Grazie alla nostra esperienza diretta sappiamo infatti che al mondo esistono stati psichici e siamo legittimati a interpretare le azioni dei nostri simili attribuendo loro stati psichici analoghi ai nostri. In particolare, sappiamo che le azioni nostre e dei nostri simili sono spesso accompagnate dal vissuto soggettivo della libertà e/o dall'idea di stare agendo in base a degli ideali che ci siamo scelti liberamente. Ora, non solo non abbiamo ragione di assumere che i processi cerebrali che si accompagnano al vissuto della libertà e agli ideali non abbiano effetti causali sul nostro comportamento, ma anzi possiamo ragionevolmente ipotizzare che proprio i processi cerebrali a cui si ricollega l'idea di libertà (o altri ideali) abbiano una forte influenza causale sul nostro comportamento⁵⁶. Per questo motivo, anche se le idee non agiscono causalmente nel mondo, questo non significa che esse non abbiano alcun ruolo nella comprensione del nostro operare.

⁵⁵ *GdM*, vol. II, p. 58; tr. it. cit., pp. 75-76. Corsivi miei.

⁵⁶ Bisognerebbe aggiungere che per Lange noi non abbiamo conoscenza diretta della materia, dato che – al contrario – conosciamo tutta la realtà, inclusa quella materiale, tramite i nostri stati di coscienza. Per questo motivo Lange ritiene che il materialismo meccanicistico debba essere considerato un ideale conoscitivo da noi utilmente impiegato come guida per la spiegazione dei fenomeni, ma non una concezione metafisica perseguibile. Sotto questo aspetto è vero anzi il suo opposto, ovvero l'idealismo, che riconosce correttamente come i fenomeni di coscienza siano il piano su cui si esplica tutta la nostra conoscenza della realtà.

5. La critica di Lange alla scuola economica classica

Dopo aver presentato i lineamenti della filosofia di Lange, possiamo ora osservare come essa informi la sua concezione del sapere storico-economico. In particolare, il principale bersaglio polemico di Lange è la scuola economica classica, sviluppatasi – come riconosce Lange stesso – a partire da una malintesa lettura degli scritti di Adam Smith⁵⁷.

Nelle parole di Lange, la scuola economica classica si basa su una «semplificazione», che «consiste nel considerare gli uomini come creature *puramente egoiste*, che sanno perfettamente discernere i loro propri interessi, senza lasciarsi disturbare da impressioni differenti»⁵⁸. La cosa importante da sottolineare è che Lange non nega assolutamente la validità o l'utilità di tale semplificazione, ma critica solo l'errore per cui essa viene scambiata per la realtà effettiva. Merita leggere per intero questo brano di Lange sul tema, perché prefigura chiaramente la teoria degli idealtipi weberiani:

Non ci sarebbe nulla da obiettare, se si fossero istituite queste ipotesi nettamente e formalmente allo scopo di dare una forma esatta alle considerazioni sulle relazioni sociali, supponendo un caso più semplice possibile. Perché precisamente facendo astrazione dalla realtà intera e diversamente composta altre scienze sono giunte a conseguire il carattere dell'esattezza. Per noi, che non possiamo abbracciare con un solo sguardo l'infinità degli effetti della Natura, non è assolutamente esatto se non ciò che noi stessi rendiamo esatto. Tutte le verità assolute sono false; invece, le relatività possono essere esatte. E ciò che vi ha di più importante per il progresso della scienza è questo, che una verità relativa, una tesi che non è vera se non in virtù di una ipotesi arbitraria, e che differisce dalla piena realtà in un senso determinato con cura; precisamente una tesi simile è infinitamente più idonea ad aiutare le nostre intuizioni in modo durevole che non una tesi la quale, d'un salto, si sforzi di avvicinarsi quanto più è possibile all'essenza delle cose e nello stesso tempo trascini con sé una massa di errori inevitabili e di portata sconosciuta. [...] Ci si può arditamente lanciare nell'astrazione, finché essa resta come tale nella coscienza. Poiché, quando si sarà trovato come questi atomi mobili di una società votata all'egoismo, che si ammette in ipotesi, dovrebbero comportarsi conformemente alla supposizione, si sarà ottenuto non solo una finzione per sé stessa esente da contraddizioni, ma ancora una esatta conoscenza di una faccia dell'essenza umana e di un elemento che sostiene una parte assai considerevole nella società e soprattutto nelle relazioni commerciali. Si potrebbe almeno conoscere come si comporti l'uomo *nella misura in cui* le condizioni della sua condotta rispondono a questa previsione, sebbene il caso non debba mai avverarsi *completamente*⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. *GdM*, vol. II, p. 454; tr. it. cit., p. 458. Ovviamente, Lange non usa l'espressione «scuola classica» per questa corrente del pensiero economico, dato che essa non poteva essere definita come tale prima che sorgessero nuove teorie concorrenti – processo che all'epoca di Lange era ancora agli inizi. Pertanto, negli scritti di Lange troviamo vari nomi per identificarla, più o meno connotati in senso critico: «teoria del libero scambio», «scuola del libero scambio», «economia materialista», «dogmatica dell'egoismo» (cfr. F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Winterthur, 1875³, pp. 59, 342, 365), «economia dell'egoismo» (F. A. Lange, *Mills Ansichten über die soziale Frage*, cit., p. 10).

⁵⁸ *GdM*, vol. II, p. 454; tr. it. cit., p. 459. Traduzione leggermente modificata.

⁵⁹ *GdM*, vol. II, pp. 454-456; tr. it. cit., pp. 459-460. Traduzione leggermente modificata. Cfr. anche F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage*, cit., pp. 76-77. Si può notare che Lange utilizza due volte

Riportando questo passo alle concezioni filosofiche di Lange da noi affrontate nei paragrafi precedenti, possiamo dire che l'assoluto egoismo degli uomini non è un *fatto*, ma appunto un'idea, ovvero una creazione della mente umana, che costruisce un modello astratto e immaginario dei fenomeni così da estrapolare e mettere in evidenza certi aspetti di essi. Pertanto, tale idea può essere usata proficuamente a scopi scientifici a due condizioni: 1) tenendo a mente che si tratta appunto di un'ipotesi e non di una realtà; 2) rimettendo il giudizio sulla sua validità al tribunale dei fatti, ovvero valutandola in base alla sua capacità di offrirci uno strumento per descrivere e organizzare i fatti, senza contraddirli e falsificarli.

Stabiliti i limiti di applicabilità della teoria dell'egoismo, vediamo come Lange critichi i diversi punti in cui la scuola classica ha infranto tali limiti.

In primo luogo, come abbiamo già detto, la scuola classica ha scambiato un'ipotesi esplicativa per la realtà, e così facendo è caduta nel «dogmatismo», come lo chiama Lange, ovvero l'errore di confondere le idee con i fatti⁶⁰. Ma soprattutto, questo errore non è stato frutto di una svista teoretica, ma è stato motivato da interessi pratici⁶¹, ovvero dalla volontà di costruire una teoria economica che non si limitasse a descrivere scientificamente i fatti, ma fornisse una giustificazione e validazione per la società industriale e capitalistica. Come scrive Lange, l'economia – al pari della storia – è scritta dai vincitori⁶²; i vincitori in ambito economico sono i capitalisti, e così essi hanno scritto una economia che rispecchia il loro punto di vista:

Il punto di vista “pratico”, in economia politica, è quello di un uomo che mette i suoi interessi prima di ogni cosa e che per conseguenza presuppone i medesimi sentimenti in tutti gli altri individui. Ora, il grande interesse del periodo attuale non è più, come nell'antichità, il godimento immediato, ma la formazione di un capitale. [...] Accumulare in fretta mezzi di godimento per impiegarli nella maggior parte non al godimento, ma all'ingrandimento della fortuna già acquistata, ecco il tratto caratteristico della nostra epoca⁶³.

In altre parole, i rappresentanti della scuola classica non si sono limitati a chiedersi “Come funzionerebbe una società in cui tutti gli individui agissero solamente con lo scopo di aumentare le proprie risorse economiche?” (costruzione di un model-

il termine “astrazione” nel brano. La stessa caratterizzazione della scuola classica viene fornita da Weber nel saggio su Roscher e Knies, laddove scrive: «[la teoria classica] muoveva dall'assunzione che nel campo della vita economica *si deve prendere in considerazione* soltanto un motivo costante e semplice, vale a dire l'“utilità individuale” [...]. Essa non riteneva affatto un'astrazione considerare esclusivamente questo impulso» (M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 2001, pp. 5-136, p. 34n, corsivi originali).

⁶⁰ Cfr. *GdM*, vol. II, p. 453 sgg.; tr. it. cit., pp. 457 sgg.

⁶¹ Cfr. *GdM*, vol. II, p. 456; tr. it. cit., p. 460.

⁶² F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage*, cit., p. 41.

⁶³ Cfr. *GdM*, vol. II, pp. 456-457; tr. it. cit., p. 461. Corsivi miei. Dal punto di vista delle analogie con Weber, è interessante notare che già Lange sottolinea come l'egoismo proprio della società capitalistica non si manifesti nella ricerca edonistica del godimento, ma appunto nella ricerca dell'accrescimento di capitale, considerata un dovere morale (cfr. *ivi*, p. 462; tr. it. cit., p. 467).

lo esplicativo ipotetico), ma hanno assunto che non solo i capitalisti, o la società capitalistica odierna, ma tutta l'umanità ragiona e ha sempre ragionato così. Per finire, la scuola economica classica ha suggellato questo errore (l'attribuzione di motivazioni puramente egoistiche a tutti gli uomini) aggiungendovi un giudizio di valore: la teoria dell'egoismo non è solo vera, ma anche *giusta*.

In particolare, la commistione tra il valore teoretico della teoria dell'egoismo e la desiderabilità pratica di una società basata sull'egoismo si può osservare in tre punti differenti.

In primo luogo, per dimostrare che una società in cui ognuno persegue solo il proprio interesse sia un bene, alla teoria dell'egoismo viene affiancato il «dogma» dell'armonia degli interessi⁶⁴, che «sogna una specie di armonia prestabilita, in virtù della quale la società trova i maggiori vantaggi nel fatto che ciascuno persegue ad oltranza i propri interessi»⁶⁵. Se la teoria dell'egoismo può ancora avere una qualche utilità teoretica, se tenuta entro i giusti limiti, la dottrina dell'armonia degli interessi per Lange è solo una falsificazione senza alcun appiglio nella realtà. Anzi, proprio il contrasto stridente tra i mali *reali* che affliggono gli strati più poveri della società e l'armonia postulata da tale dottrina dimostra che le teorie economiche della scuola classica non sono mosse da puri interessi scientifici, ma dalla volontà di giustificare le disparità economiche e di sopprimere le richieste di riforma, sostenendo che alla lunga l'egoismo dei capitalisti porterà benefici anche alle classi subalterne.

In secondo luogo, Lange nota come la dottrina dell'egoismo sia diventata «una specie di teoria del dovere»⁶⁶, per cui chi rinuncia a mettere il proprio interesse economico sopra ogni altra considerazione viene giudicato negativamente dal punto di vista morale. Ad esempio, Lange rileva come «chiunque trascuri di ricorrere, presentandosi il caso, a tutta la severità delle leggi per farsi rimborsare un credito» venga considerato «come un uomo che meriti il biasimo più severo»⁶⁷.

Infine, Lange sostiene che tutto il pensiero materialistico (inclusa dunque l'«economia materialistica» propria della scuola classica⁶⁸) è caratterizzato da una tendenza giustificazionistica, secondo cui il reale è razionale. Per Lange gli ideali ci offrono un modello immaginario e perfetto che da un lato ci permette di giudicare le imperfezioni della realtà effettiva, e dall'altro ci offre un obiettivo da perseguire, motivandoci ad agire per modificare la realtà. Per il materialismo, invece, giudicare la realtà in base a degli ideali da noi costruiti e immaginati è un'operazione priva di senso; come è priva di senso la pretesa di cambiare la realtà in base a quegli ideali. Per il materialismo la realtà è quella che è, e non dobbiamo né giudicarla, né modificarla. Per la teoria economica questo significa: che l'uomo ha sempre agito e sempre agirà in base

⁶⁴ F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage*, cit., p. 41.

⁶⁵ *GdM*, vol. II, p. 460; tr. it. cit., p. 465.

⁶⁶ *GdM*, vol. II, pp. 461-462; tr. it. cit., p. 467.

⁶⁷ *GdM*, vol. II, p. 462; tr. it. cit., p. 467. Si può notare come anche questo riconoscimento della connotazione etica che acquista il guadagno nella società capitalistica anticipi l'analisi svolta da Weber ne *Letica protestante*, sebbene Lange non colleghi tale evoluzione con la religione riformata.

⁶⁸ F. A. Lange, *Der Arbeiterfrage*, cit., pp. 76-77.

a motivazioni puramente egoistiche; che motivazioni realmente ideali non esistono; e che non ha senso condannare l'egoismo dell'uomo o cercare di correggerlo. Per questo motivo il materialismo, e in particolar il materialismo che affligge «filosofi ed economisti, uomini di Stato e industriali» nella società capitalistica odierna, sfocia nel «culto della realtà» e nell'«elogio del tempo presente»⁶⁹.

Riassumendo quanto detto finora, possiamo affermare che – al di là del giudizio di valore di Lange, che ritiene l'egoismo *moralmente* sbagliato e vuole portare avanti *l'ideale* di una società solidaristica – egli muove diverse obiezioni al contenuto scientifico della scuola classica. 1) Dal punto di vista scientifico, Lange accetta la teoria dell'egoismo quale possibile costruito ipotetico volto all'analisi del comportamento economico-sociale dell'uomo. 2) Tuttavia, sempre dal punto di vista scientifico, egli condanna la confusione tra modello ipotetico e realtà fattuale di chi pretende di affermare che tutti gli uomini sono effettivamente mossi solo dall'interesse personale. 3) Dal punto di vista scientifico, Lange critica inoltre la commistione tra interessi conoscitivi e interessi pratici che ha portato a falsificare il sapere economico allo scopo di giustificare la società industriale-capitalista e i suoi mali.

Ora, a queste critiche dobbiamo aggiungerne un'altra, che per certi versi è già implicita nei primi due punti su menzionati. Sempre dal punto di vista scientifico, Lange rigetta infatti l'assunto secondo cui è possibile offrire una conoscenza della società umana senza prendere in considerazione anche le motivazioni ideali degli uomini. Difatti, se la teoria dell'egoismo può essere utile per mettere in luce un aspetto del comportamento umano (è infatti fuor di dubbio che l'egoismo sia quanto meno *uno dei* moventi dell'uomo), dobbiamo riconoscere che tale approccio non basta, ma va integrato con altre teorie e ipotesi che rendano conto anche delle motivazioni ideali dell'uomo. Come scrive Lange:

Con economia politica puramente materialistica intendiamo un'economia che *non riconosce alcun fattore ideale nella vita economica*, vuoi perché considera in generale tali fattori come fantasie frutto di allucinazioni da esaltati, vuoi perché li considera un ambito del tutto separato dalla vita economica reale. Un'economia di questo tipo sarà sempre puramente individualista, poiché il riconoscimento della solidarietà [*Gemeinsinn*] come movente dei processi economici presuppone già un fattore basato sulle idee. L'economia nazionale puramente materialista conosce solo gli individui che seguono i loro interessi e crede di poter comprendere *l'intera vita economica* dal gioco di questi interessi⁷⁰.

Come sappiamo, strettamente parlando, dal punto di vista della scienza della natura non esistono affatto fattori causali ideali o psichici, siano essi l'egoismo, l'altruismo, o quant'altro. La catena causale consiste infatti interamente di processi fisici conformi a leggi. Se invece prendiamo in considerazione anche gli stati soggettivi che si legano all'attività corporea e cerebrale dell'uomo, è palesemente assurdo affermare che al comportamento umano si accompagnino solo pensieri egoistici, o assumere che solo l'attività cerebrale collegata a pensieri egoistici abbia un'incidenza cau-

⁶⁹ *GdM*, vol. II, p. 537; tr. it. cit., p. 556.

⁷⁰ F. A. Lange, *Der Arbeiterfrage*, cit., pp. 76-77.

sale sul nostro agire. Pertanto, se si vuole fare un'analisi completa delle motivazioni psicologiche che si accompagnano al nostro comportamento economico e sociale, non ci si può affatto limitare a considerare solo gli interessi egoistici. In particolare, Lange sottolinea che dobbiamo considerare tanto le motivazioni non egoistiche che muovono *attualmente* gli uomini nelle loro attività sociali ed economiche, quanto le motivazioni non egoistiche che li hanno mossi *in passato*, perché queste possono aver dato vita a istituzioni tutt'ora esistenti⁷¹.

Nella *Storia del materialismo* Lange fa questo esempio:

Si esamini una capitale europea, i cui milioni di abitanti si svegliano ogni mattino coi bisogni più diversi. Mentre la maggioranza dorme ancora del sonno più profondo, ci si preoccupa già con ardore delle necessità di tutti. Qui un pesante carro carico di legumi attraversa un sobborgo, li grasso bestiame è condotto al macello; il panettiere è in piedi davanti al forno ardente e il lattivendolo conduce il suo carretto di casa in casa. Qui un cavallo è attaccato ad una carrozza per trasportare sconosciuti da un luogo all'altro; là un negoziante apre la sua bottega, calcolando già il ricavato della giornata, senza essere sicuro di ricevere nemmeno un solo compratore. A poco a poco le strade si animano e la folla comincia a circolare⁷².

Ora, secondo Lange, se analizziamo questo quadro alla luce della teoria dell'egoismo, spiegando tutte queste attività in base al solo interesse individuale, otteniamo «un'astrazione che mette in rilievo una sola delle facce della realtà»⁷³. Per avere il quadro di come apparirebbe invece una conoscenza *completa* di questa realtà, possiamo ricorrere ancora una volta all'esempio dell'"intelligenza di Laplace" (anche se Lange non la evoca in questo passo). In tal caso, dobbiamo assumere che essa conosca perfettamente tutte le motivazioni – egoistiche e non – che gli uomini hanno sentito e tuttora sentono quando sono impegnati in quelle attività, o nelle attività passate che sono state necessarie per giungere a quel momento (nascita dell'agricoltura, sviluppo della panificazione, costruzione delle case, educazione degli individui, etc. etc.). Ovviamente, una tale conoscenza rimarrà sempre eternamente distante dalle effettive capacità degli uomini. Per questo non possiamo fare a meno di ricorrere ad astrazioni, come quella della teoria dell'egoismo. Tuttavia, per avvicinarci a una conoscenza più completa dei fenomeni indagati possiamo quanto meno impiegare più modelli esplicativi, più astrazioni, più teorie, ciascuna delle quali metta in luce degli aspetti differenti della realtà.

Ad esempio, nel suo scritto *Mills Ansichten über die soziale Frage*, Lange suggerisce che all'«economia dell'egoismo» si potrebbe affiancare un'«economia del comunismo» che costruisca il suo modello esplicativo partendo dall'assunto che tutti gli uomini agiscono per solidarietà (*Gemeinsinn*), mettendo cioè l'interesse comune prima dell'interesse personale⁷⁴. Lange sostiene anche che, sebbene tutti e due i

⁷¹ Cfr. *GdM*, vol. II, p. 476; tr. it. cit., p. 483.

⁷² *GdM*, vol. II, pp. 474-475; tr. it. cit., p. 482.

⁷³ *GdM*, vol. II, p. 476; tr. it. cit., p. 483.

⁷⁴ Cfr. F. A. Lange, *Mills Ansichten über die soziale Frage*, cit., pp. 10-13.

modelli economici possano servirci per mettere in luce certi aspetti della società, il grado della loro aderenza alla realtà varierebbe in base al modo in cui la società stessa è strutturata. È infatti immaginabile che esistano società più egoiste (come appunto quella capitalista) e società meno egoiste. In particolare, una “economia del comunismo” potrebbe diventare tanto più importante in futuro, quanto più l’umanità si dimostrasse in grado di modificare le istituzioni esistenti in senso solidaristico.

Questo discorso ci permette di chiarire meglio il ruolo che le idee giocano nella storia secondo Lange. Le idee hanno infatti sia una funzione teoretica (permettere un ordinamento dei fenomeni, volto alla loro comprensione scientifica), che una funzione pratica (fungere da ideali in base ai quali orientare il nostro comportamento). Le due funzioni sono però collegate tra loro nella misura in cui, quanto più una società prende a modello certe idee e quanto più gli uomini agiscono in accordo con quelle idee, tanto più esse vengono realizzate nella realtà effettiva e tanto più importanti esse divengono anche per la comprensione *teoretica* di quella realtà. Detto altrimenti, dal momento che gli uomini agiscono seguendo certe idee e ideali, da loro assunti come modelli da realizzare, la realtà in cui essi vivono tenderà progressivamente a conformarsi a quei modelli, così che tali modelli ideali diventeranno importanti anche per la descrizione scientifica di quelle realtà.

In base a quanto detto, al contrario di quello che pensa la scuola classica, una società improntata all’egoismo non è un fatto naturale immutabile, ma è da un lato un’idea che può avere una funzione scientifica nella descrizione dei fenomeni economici, e dall’altro un’ideale portato avanti da certi uomini, e che può essere capace di modificare la società stessa in senso maggiormente egoistico (nel qual caso, aumenterà anche l’importanza teoretica del modello economico proposto dalla scuola classica). Specularmente, costruire modelli economici alternativi, ovvero idee diverse di società, può servire non soltanto per arricchire la nostra conoscenza della realtà, mettendone in luce aspetti diversi, ma anche per avere modelli da realizzare in grado di modificare la realtà esistente.

In breve, non è vero che l’egoismo sia l’unico movente dell’uomo e l’unico strumento esplicativo se si vuole avere una conoscenza scientifica del comportamento socio-economico dell’uomo. Come scrive Lange «il terreno della storia è favorevole a qualsiasi principio tanto quanto a quello dell’egoismo»⁷⁵. Ciò significa che idee e moventi diversi dall’egoismo possono sia affermarsi nella storia che essere usati per la conoscenza storica.

6. *Conclusione. Lange e Weber*

In queste poche pagine non è possibile riassumere le complesse tesi di Weber sul problema della spiegazione causale nelle scienze storiche. Per questo motivo, dopo aver fornito una ricostruzione della filosofia di Lange che rendesse al lettore dotato di

⁷⁵ *GdM*, vol. II, p. 460; tr. it. cit., p. 483.

una certa familiarità con il pensiero di Weber il più possibili evidenti le analogie tra i due autori, mi limiterò a esplicitare i principali punti di contatto tra i due, così da mostrare in che modo le idee di Lange potrebbero aver influenzato le tesi weberiane.

Sia in Lange che in Weber il riconoscimento della dimensione ideale/valoriale non può in alcun modo mettere in discussione il principio di causalità per fare posto alla libertà umana e/o a fattori spirituali trascendenti⁷⁶. In Weber questa tematica viene portata avanti principalmente contro gli esponenti della scuola storica, quali Roscher e Knies, mostrando come entrambi finissero per interpretare il carattere ibrido della conoscenza socio-economica assumendo il concorso di una duplicità di fattori: da un lato la determinazione causale conforme a legge dell'accadere naturale; dall'altro fattori trascendenti quali la «connessione causale (metafisica) di ordine superiore» assunta da Roscher per gli organismi, e l'«agire “libero” e quindi individuale-irrazionale delle persone» postulato da Knies⁷⁷. Weber stesso riconosce però che «l'archetipo filosofico di tutte queste teorie metafisiche della “cultura” e della “personalità” è il concetto kantiano di «causalità mediante la libertà»⁷⁸, ovvero lo stesso bersaglio polemico di Lange.

Lange e Weber concordano nel ritenere che la teoria dei due mondi non può portare a una doppia determinazione causale dei fenomeni. Di conseguenza, il “secondo mondo” può solo essere interpretato come un qualcosa che si aggiunge alla causalità naturale senza violarla. In Lange questo qualcosa che si aggiunge sono le idee degli uomini. Sebbene Lange non identifichi le idee con i contenuti psichici in generale, la sua trattazione della dimensione ideale è ancora fortemente legata a un'impostazione psicologista. Per questo motivo, il tema della dicotomia fatti/ideali, realtà/valori, necessità/libertà finisce per intrecciarsi al vecchio problema del dualismo psicofisico, ovvero alla questione di come si rapportino il mondo materiale e la realtà psichica. In Weber, invece, ciò che si aggiunge alla causalità naturale è la relazione a valori, la nostra attribuzione di senso. Per questo motivo in Weber il riferimento a valori appare trasversale rispetto alla dicotomia fisico/psichico: esso può legarsi sia a processi “materiali” (la cristallizzazione di un diamante, la diffusione della peste bubbonica) quanto a processi “mentali” (la decisione di Gengis Khan di invadere l'Europa)⁷⁹.

Questa differenza tra i due autori influisce anche sul modo in cui essi delineano il processo tramite cui avviene la coordinazione tra causalità naturale e dimensione ideale/valoriale. A causa delle radici psicologistiche della sua impostazione, Lange

⁷⁶ Cfr. E. Massimilla, *“La causalità non è un fiacre che si può far fermare quando si vuole”: Weber e la “libertà del volere” nelle scienze storiche della cultura*, in «Rendiconti» dell'Accademia nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, serie IX, XX (2009), pp. 751-765.

⁷⁷ M. Weber, *Roscher e Knies*, cit., pp. 39 e 48.

⁷⁸ Ivi, pp. 62-63.

⁷⁹ Cfr. ivi, pp. 55-56. Per lo stesso motivo Weber rigetta l'idea che esista un legame particolare tra la psicologia e le scienze storiche. Per Weber la storia non si occupa dei “processi interni” ma del «comportamento dell'uomo di fronte al “mondo”, considerato nelle sue condizioni e nei suoi effetti “esterni”», cosa che la rende una disciplina non psicologica, ma, tutt'al più, “antropocentrica”. Cfr. ivi, p. 80.

finisce per parlare genericamente di un processo “interpretativo” analogo a quello che avviene quando comprendiamo volti, gesti, e parole degli uomini come espressioni dei loro stati soggettivi. In Weber, invece, l’attenzione si focalizza proprio sulle modalità attraverso cui avviene il conferimento di senso, analizzando nel dettaglio il funzionamento e la validità di questo processo dal punto di vista logico e metodologico.

Nonostante questa differenza tra gli approcci di Lange e Weber – ancora influenzato dalla discussione psicologica il primo, nettamente spostato in senso metodologico il secondo – resta la concordanza tra i due sul cuore del problema. Entrambi riconoscono che il punto su cui si decide il destino delle scienze storiche, e dell’agire umano in generale, non è la presunta opposizione ontologica tra la sfera naturale, retta da leggi deterministiche, e la sfera dello spirito, dove si apre uno spazio di assenza di causalità per permettere alla libertà del volere di stabilire il suo regno; quanto piuttosto la distinzione tra un punto di vista che si concentra solo sulla determinazione causale-naturale e un punto di vista che prende in considerazione anche le motivazioni interiori, soggettive, psicologiche che accompagnano l’azione. Tali motivazioni, infatti, per quanto non possano agire *contro* o *a dispetto* della determinazione naturale, ma solo accompagnarla, sono non di meno fondamentali per la nostra comprensione dell’agire dell’uomo, e dunque non solo per la nostra vita quotidiana ma anche per le scienze che di questo agire si occupano, come la storia e l’economia. Per usare le parole di Weber, bisogna superare l’antitesi tra l’«agire “libero”, e quindi individuale-irrazionale delle persone» e la «determinazione legale delle condizioni dell’agire date naturalmente», per istituire al suo posto la distinzione tra l’«agire umano rivolto a uno scopo e le condizioni a esso poste dalla natura e dalla costellazione storica»⁸⁰. Dove la differenza fondamentale tra i due è che «nell’analisi del comportamento umano il nostro bisogno di spiegazione causale può essere soddisfatto in un modo *qualitativamente* diverso» in quanto possiamo «comprenderlo», cioè determinare un “motivo” concreto, o un complesso di motivi concreti, che possa venir “rivissuto interiormente”, al quale imputarlo con un grado di precisione certamente diverso a seconda del materiale a disposizione»⁸¹. Non solo possiamo assumere che Lange sottoscriverebbe interamente queste parole, ma sappiamo anche qual è per lui il grado massimo di precisione che questa interpretazione dei motivi soggettivi può raggiungere, ovvero quella dell’intelligenza di Laplace, psicologo (e storico) perfetto perché possiede una perfetta conoscenza del “materiale a disposizione”.

Sia Lange che Weber ritengono dunque che «il corso dell’agire umano e le manifestazioni umane di ogni specie sono accessibili a un’interpretazione fornita di senso»⁸² (per rifarci ancora alle parole di Weber). La differenza fondamentale tra i due, però, è che per Lange questa interpretazione si presenta più come un processo psicologico di immedesimazione, o comunque di comprensione empatica, che pro-

⁸⁰ M. Weber, *Roscher e Knies*, cit., p. 48.

⁸¹ Ivi, p. 67.

⁸² M. Weber, *Roscher e Knies*, cit., p. 17n.

cede in parallelo all'interpretazione strettamente causale, la quale è sempre basata sul punto di vista scientifico-materialistico. In Weber invece, l'interpretazione fornita di senso si configura come un caso *sui generis* di spiegazione causale. Difatti, mentre Lange pone l'accento sull'elemento poetico-creatore, e dunque dirompente degli ideali (anche se non nel senso di una interruzione della catena causale, come abbiamo visto), Weber pone piuttosto l'attenzione sulla razionalità che sottende le motivazioni umane. Certo, anche la dimensione poetica di Lange non va intesa in senso irrazionalistico, ma piuttosto – in senso kantiano – come un libero uso della ragione. Tuttavia, resta il fatto che in Lange non c'è alcun tentativo di far rientrare l'interpretazione fornita di senso nell'ambito del vasto e variegato mondo della spiegazione causale. Detto altrimenti, mentre in Lange sussiste ancora una certa identificazione tra spiegazione causale e spiegazione scientifico-naturale, in Weber vi è il tentativo di rompere questa identificazione restrittiva facendo rientrare l'ambito della interpretazione dei motivi dell'agire rivolto a scopi (e specialmente dei motivi razionali) entro l'ambito delle spiegazioni causali.

Sottolineare come in Lange prevalga l'impostazione psicologista non vuol dire però negare che egli affronti anche problemi più prettamente metodologici. D'altronde abbiamo visto come egli presenti riflessioni metodologiche che anticipano tematiche weberiane, come nel passo da noi citato che riecheggia la teoria degli idealtipi. Tuttavia, è fuor di dubbio che Lange non sia mai giunto a sviluppare in modo sistematico una riflessione logica e metodologica sulle modalità del "riferimento ad idee". Proprio questo elemento, però, è quello che Weber poteva trovare ed effettivamente trovò negli scritti di Rickert.

Nel suo scritto *Tre studi su Weber* Edoardo Massimilla afferma:

[...] è Rickert a fornire a Weber tutto, ma proprio tutto, l'armamentario logico-metodologico per scardinare la doppia identificazione tra causalità e legalità (tipica della "razionalità" dell'accadere naturale) e libertà e individualità (tipica dell'"irrazionalità" dell'agire umano)⁸³.

Allo stesso tempo, Massimilla rileva anche come Weber si mantenga sempre distante dal progetto rickertiano che mette capo a una «filosofia trascendentale della cultura»⁸⁴, a una «filosofia della vita» che pretende di fare «riferimento a qualcosa di assolutamente altro e trascendente rispetto alla vita» qual è «la dimensione "irreale" dei valori»⁸⁵. A differenza di Rickert, «Weber ritiene che gli oggetti delle scienze della cultura e le "relazioni di valore" che li costituiscono poggino sul mobile fondamento della vita valutante degli uomini»⁸⁶.

Sotto questo aspetto è possibile affermare che Weber si mantiene coerente con lo spirito delle ricerche di Lange. Per entrambi, infatti, la dimensione ideale/valoriale

⁸³ E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Napoli, 2010, p. 109.

⁸⁴ Ivi, p. 124.

⁸⁵ Ivi, p. 100.

⁸⁶ E. Massimilla, *Weber*, Milano, 2017, p. 26.

rimane sempre e comunque ancorata alla vita, agli interessi, alle preoccupazioni e attività degli uomini, senza mai proiettarsi in un empirico trascendente. Come abbiamo visto, per Lange le idee sono innanzitutto creazioni dei singoli individui, che hanno bisogno di immaginarsi una realtà a loro immagine, un mondo non com'è ma come vorrebbero che fosse, così come hanno bisogno di immaginarsi liberi di realizzare questo modello ideale. Ed è proprio perché gli individui si pongono degli ideali da perseguire che le idee possono trovare realizzazione nella storia grazie all'agire concreto degli uomini. Su questo punto Lange si colloca sulla stessa linea di Weber, per cui «le idee divengono fattori storicamente rilevanti non già in se stesse o come elementi di ordine metafisico che si manifestano nel corso della storia, ma solo come rappresentazioni presenti nella testa degli individui che le assumono come orientamenti vincolanti del proprio agire»⁸⁷.

Non è quindi azzardato sostenere che Weber possa essere stato ispirato dal progetto di Lange di delineare una teoria dei due mondi che non infranga l'ordine e la primarietà del mondo reale, e non ipostatizzi il mondo ideale/valoriale, trovando poi in Rickert "l'armamentario logico-metodologico" in grado di trasformare quello spunto originario in un complesso e articolato impianto filosofico.

⁸⁷ R. Gimigliano, *Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell' "autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, Napoli, 2013, p. 36.

„Weber besaß für Philosophie im eigentlichen Sinne kein Organ“. Zu einer These Heinrich Rickerts

CHRISTIAN KRIJNEN

2014 hatte ich die Freude, auf einer von Edoardo Massimilla mitveranstalteten Rickert-Tagung in Neapel vorzutragen und einen Beitrag zum Tagungsband beisteuern zu dürfen. In diesem Beitrag gibt es folgende kleine Fußnote zu Max Weber:

Es ist wichtig sich zu vergegenwärtigen, daß Max Webers Konzeption des Sozialen keineswegs die Rickertsche ist. Zwecks Entwicklung einer eigenen sozialen Theorie, verwendet Weber Elemente der Philosophie Rickerts. Für Rickert, der sein Buch über die *Grenzen* (seit der 3. Aufl.) Weber gewidmet hat, ist Weber nicht einmal ein Philosoph im strikten Sinne, und auch kein Neukantianer¹.

In der vorliegenden Studie werde ich, nicht zuletzt angesichts der Rolle im Diskurs, die Weber für die Grundlegung der Sozialwissenschaften spielt, Rickerts durchaus provokativer Beurteilung nachspüren und sie zu plausibilisieren versuchen. Der Anlaß sind aktuelle Stellungnahmen zum Verhältnis ‚Rickert – Weber‘. Sie fordern eine Klärung der Rickertschen Einschätzung Webers geradezu heraus.

Zunächst gehe ich auf die im relevanten Punkt einander entgegengesetzten Deutungen von Oliver Scholz und Peter-Ulrich Merz-Benz ein (I). Für beide ist Rickerts Einschätzung, Weber sei kein Philosoph, sachlich ohne Bedeutung (II). Indes birgt Massimillas Ansatz das Potenzial, beide entgegengesetzten Thesen aufzuheben (III). Dies wird sichtbar, führt man sich Grundzüge der Philosophie Rickerts vor Augen (IV) und bezieht von ihnen aus eine allgemeine Position hinsichtlich Webers vermeintlichen Novums des Idealtypus (V).

1. Oliver Scholz hat eine sehr auf Distanz bedachte Stellungnahme vorgelegt². Das „komplexe Verhältnis des Juristen, Historikers, Nationalökonomens, Soziologen und Politikers Max Weber“ zum „Philosophen Rickert“ sei nur im Zusam-

¹ Ch. Krijnen, *Heinrich Rickerts wertphilosophische Grundlegung des Sozialen*, in *Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit*, hg. von A. Donise, A. Giugliano und E. Massimilla, Würzburg, 2016, S. 69-85, S. 81, Anm. 26.

² O. R. Scholz, *Heinrich Rickert und Max Weber. Von der Logik der historischen Wissenschaften zur Wissenschaftslehre der Soziologie*, in *Max Webers vergessene Zeitgenossen. Beiträge zur Genese der Wissenschaftslehre*, hg. von G. Wagner und C. Härpfer, Wiesbaden, 2016, S. 161-192.

menhang der damaligen Herausbildung der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften angemessen zu verstehen³. Er bemerkt dabei sehr wohl, daß in Rickerts *Grenzen* zwar methodologische Fragen im Zentrum stehen, Rickert jedoch „weitergehende erkenntnistheoretische und weltanschauliche Zielsetzungen“ verfolgt⁴. Webers berühmte Beurteilung der 1902er *Grenzen* – „[...] *sehr* gut, zum großen Teil finde ich darin das, was ich selbst, wenn auch in nicht logisch bearbeiteter Form, gedacht habe. Gegen die Terminologie habe ich Bedenken“⁵. – unterwirft er dabei einer näheren Betrachtung⁶. Es sei bei Weber keine Rede davon, daß er viel Neues gelernt habe: zum großen Teil enthalte Rickerts Buch Gedanken, die Weber selbst schon gedacht habe, auch wenn Rickert sie im Unterschied zu Weber logisch bearbeitet, d. h. methodologisch analysiert und begründet habe; dies wisse Weber zu schätzen, weshalb er das Buch als *sehr* gut bezeichne⁷. Keineswegs gehe aus Webers Selbstzeugnis hervor, daß Rickert ihm die Augen über die von ihm praktizierten Wissenschaften geöffnet und so die Weichen für seine weitere Arbeit gestellt habe. Und nicht nur gegen Rickerts Terminologie hege Weber Bedenken; diese beträfen in erster Linie den Terminus ‚Wert‘, also jenes „Schmerzenskindes unserer Disziplin“⁸.

Scholz kommt zum Ergebnis, daß der „Fachwissenschaftler“ Weber und der „Philosoph“ Rickert trotz gelegentlichen Übereinstimmungen durchaus verschiedene Wege gehen, und zwar nicht nur in der Terminologie, sondern ebenfalls in ihren Konzeptionen der Ziele und Methoden der Kultur- und Sozialwissenschaften⁹. Man wird gerade aufgrund von Scholz' Darlegungen¹⁰ hinzufügen dürfen: auch in ihrer Konzeptionen dessen, was Philosophie ist (und zu leisten vermag). Weber selbst jedenfalls meinte mit seiner Rede von Logik und logischer Bearbeitung, wie Scholz zu Recht hervorhebt, vor allem methodologische Untersuchungen. Wie Weber schreibt, wolle er nicht „Logik“ (im Sinne Rickerts) treiben, sondern die Resultate der modernen Logik und Methodologie für seine einzelwissenschaftliche Forschungsarbeit „erproben“, wie es gerade mit Blick auf Rickert heißt¹¹, bzw. „nutzbar“ machen¹², wie Weber ebenfalls „speziell“ mit Hinweis auf Rickert notiert, an den er „in allem Wesentlichen“ anknüpfe. Weber versteht sich selbst keinesfalls

³ Ebd., S. 162.

⁴ Ebd., S. 163, 169 f.

⁵ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926, S. 273.

⁶ O. R. Scholz, *Rickert und Weber*, a.a.O. [Anm. 2], S. 173 ff.

⁷ O. R. Scholz, *Rickert und Weber*, a.a.O. [Anm. 2], S. 174.

⁸ M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen, ⁷1988, S. 146-214, 209 f.

⁹ O. R. Scholz, *Rickert und Weber*, a.a.O. [Anm. 2], S. 174.

¹⁰ Ebd., S. 175.

¹¹ M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903-06), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen, ⁷1988, S. 1-145, 7, Anm. 1.

¹² M. Weber, *Objektivität*, a.a.O. [Anm. 8], S. 146, Anm. 1.

als „Logiker und Erkenntnistheoretiker von Fach“¹³, sondern als „Nicht-Fachlogiker“¹⁴. Für Scholz dachte Weber stets aus der Perspektive eines an methodologischen Grundfragen seines Faches interessierten Fachwissenschaftlers, der die Logik für seine einzelwissenschaftlichen Interessen einsetzte¹⁵. Dabei komme es beim „selbstbewussten Eklektiker“¹⁶ Weber auch auf methodologischem Gebiet zu erheblichen Abweichungen¹⁷. Scholz arbeitet diese aus der Perspektive des Erkenntnisanliegens Webers, streckenweise mit Beifall auch aus der Perspektive nicht-transzendental-philosophischer Philosopheme, heraus. Für Weber biete Rickert eine „rückwärts-gewandte“¹⁸, der deutschen historischen Schule nachträglich ihre Methodologie liefernde Doktrin. Weber sei nicht maßgeblich von Rickert beeinflusst; von Kries und Radbruch hätten einen viel größeren Einfluß auf Webers Lehre von der Kausalerklärung; mitnichten habe Weber alle anderen Elemente seiner Methodologie in den Rickertschen Rahmen einfügen wollen¹⁹. Auch eine Kompromiß-Formel wie „Weber zwischen Rickert und von Kries“²⁰ – auf die ich noch zurückkomme – würde „die wahren Verhältnisse noch nicht richtig gewichten“²¹. Weber sei in seiner Handlungserklärung von Kries weit mehr gefolgt als dem „Grundgedanken“ Windelbands und Rickerts²². Er habe geradezu Rickerts *Grenzen* die Grenzen aufgezeigt und damit den Weg für eine „differenziertere Methodologie der Geschichtswissenschaft, der Nationalökonomie und der Soziologie“ geebnet²³.

Ergo: Rickert sei für Weber weder hinsichtlich der grundlegenden Perspektive seiner Methodologie von herausragender Bedeutung noch für wichtige inhaltliche Elemente dieser Methodologie. Massimilla hat die Weber-Rickert-Forschung einmal so charakterisiert, daß es je nach Auslegung eine mehr oder weniger große Anzahl von Punkten gibt, in denen Rickert und Weber übereinstimmen bzw. voneinander abweichen; ein hierauf basierender Forschungsansatz sei jedoch „exzessiv schematisch“ und werde der „intensiven intellektuellen Beziehung“ zwischen beiden nicht gerecht; nicht selten decke sich ein „maximaler Grad der Übereinstimmung der einzelnen Argumentationen mit dem maximalen Grad der Divergenz der grundlegenden theoretischen Optionen“²⁴. Das Verhältnis von Nähe und Distanz,

¹³ M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (1906), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1988, S. 215-290, S. 215.

¹⁴ M. Weber, *R. Stämmers „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung* (1907), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1988, S. 291-359, S. 292.

¹⁵ O. R. Scholz, *Rickert und Weber*, a.a.O., Anm. 2, S. 175 f.

¹⁶ Ebd., S. 185.

¹⁷ Ebd., S. 175 ff.

¹⁸ Ebd. S. 185.

¹⁹ Ebd.

²⁰ E. Massimilla, *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries. Drei Studien*, Köln-Weimar-Wien, 2012).

²¹ O. R. Scholz, *Rickert und Weber*, a.a.O., Anm. 2, S. 185.

²² Ebd.

²³ O. R. Scholz, *Rickert und Weber*, a.a.O. [Anm. 2], S. 185.

²⁴ E. Massimilla, *Weber zwischen Rickert und Kries*, a.a.O. [Anm. 20], S. 108.

wie es in Interpretationen vom Typus Scholz' zum Vorschein kommt, wäre gemäß der Charakterisierung Massimillas gewiß ein extremer Fall der Reduktion jener Komplexität des Einflusses, den Rickert auf Weber ausgeübt hat.

Ein anderer, durchaus entgegengesetzter extremer Fall von Komplexitätsreduktion liegt in der Deutung von Merz-Benz vor. Während Scholz die Bedeutung Rickerts für Weber herunterspielt, ist für Merz-Benz hingegen entscheidend, daß durch Webers Aneignung des Neukantianismus, in erster Linie Rickerts, die „Denkfigur des Kritizismus“ Eingang in die Soziologie gefunden und hier eine bestimmende und weitreichende Wirkung entfaltet hat²⁵. Weber mache schon früh die Reflexionserfordernisse der damaligen Sozialwissenschaften namhaft und entnehme dazu in sie erprobender Weise die notwendigen begrifflichen Mittel der Erkenntnistheorie, vor allem der Methodologie Rickerts; eines Philosophen also, der damals geradezu als Inbegriff des Kritizismus (= Transzendentalphilosophie) gegolten habe²⁶. Gerade in grundlegenden Dingen wie der Bestimmung der Sozialwissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft, der Auffassung der Erkenntnis als begrifflicher Umformung der Wirklichkeit, näherhin mit Blick auf die Sozialwissenschaft als individualisierender Begriffsbildung sowie dem darin liegenden zentralen Lehrstück der theoretischen Wertbeziehung folge Webers Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften Rickerts Logik der individualisierenden Begriffsbildung²⁷. Wie immer die von Weber behandelten wissenschaftstheoretischen Probleme im einzelnen auch angelegt sein und woher sie auch stammen mögen, die „Perspektive“, in der er sie aufnehme und bearbeite, sei die einer „grundsätzlichen“ Aneignung des Rickertschen Standpunkts²⁸. Weber halte sich an Rickerts Erkenntnistheorie, vor allem der Methodologie, und zwar bis in die Details seiner Wissenschaftslehre²⁹. Infolgedessen reiche die Transzendentallogik bis in die Methodik der Sozialwissenschaften hinein³⁰.

Dieses Hineinreichen der Transzendentalphilosophie oder des Kritizismus bis in die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaften will Merz-Benz allerdings so verstanden wissen, daß Weber damit einen prinzipientheoretischen Fortgang über Rickert hinaus geleistet habe. Was bei Rickert bloß

²⁵ So die Formulierung in P.-U. Merz-Benz, *Soziologie als Erkenntniskritik. Zur Genesis der Soziologie aus der Philosophie des Neukantianismus*, in *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*, hg. von Ch. Krijnen und K. W. Zeidler, Würzburg, 2014, S. 317-342, S. 317. Ähnliche Wendungen finden sich bereits in seiner einschlägigen Dissertation: P.-U. Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Würzburg, 1990, deren erster Teil (S. 70 ff.) sogar den Titel trägt: „Die neukantianische Philosophie Heinrich Rickerts als Grundlage der Wissenschaftsauffassung Max Webers“. Vgl. etwa auch P.-U. Merz-Benz, *Die Reflexion scheinbarer Selbstverständlichkeiten. Zu Max Webers Theorie der Sozial- und Kulturwissenschaften*, in «Divinatio. Studia Culturologica», Series 9, 1999, S. 21-41, S. 26 f.

²⁶ P.-U. Merz-Benz, *Genesis der Soziologie*, a.a.O. [Anm. 25], S. 320.

²⁷ Ebd. S. 320 ff.; P.-U. Merz-Benz, *Selbstverständlichkeiten*, a.a.O. [Anm. 25], S. 31 ff.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 31.

³⁰ Ebd., S. 33.

Gegenstand einer Logik alltäglicher „Wirklichkeitskonstitution“ sei, werde bei Weber zu einem Gegenstand „soziologischer Handlungstheorie“, wodurch das „Konstitutionsprinzip der sozialen Wirklichkeit“ erst greifbar werde³¹. Handlungen seien soziologisch aus einem Handlungsmotiv und damit aus der Abschattierung eines Wertes bzw. einer Mehrzahl von Werten zu verstehen. Um wirkliches, immer auch von Affekten und irrationalen Beweggründen bestimmtes Handeln zu verstehen, bedürfe es einer Hilfskonstruktion, d. i. der Begriffsform des Idealtypus, der den rein zweckrationalen (und also unwirklichen) Verlauf der Handlung konstruiere; durch den methodischen Leitfaden des Idealtypus als der Konstruktion zweckrationalen Handelns lasse sich menschliches Handeln soziologisch verstehen³². In diesem „kritischen“ Aufweisen der Bestimmungsgründe des wirklichen Handelns durch die Konstruktion des Unwirklichen zeige sich, so Merz-Benz mit Emphase, „der Rickertsche Kritizismus – im Gewand soziologischer Erkenntnis“³³, also eine „erkenntniskritische Maßnahme im Gewande der Soziologie“³⁴.

Aus dieser Merz-Benzschen Perspektive unterscheiden sich Rickert und Weber hinsichtlich der Bestimmtheit der Wertbeziehung als Voraussetzung kulturwissenschaftlicher Erkenntnis. Weber begnüge sich nicht mit dieser Beziehung als Beziehung auf historisch vorfindliche Werte, sondern verfüge zudem über die begrifflichen Mittel, die „logische Konstitution“ der Kulturwirklichkeit „methodisch“ einzuholen³⁵. Es sei dies das „Spezifikum“ der sozial- und kulturwissenschaftlichen Methodologie Webers³⁶. Zwecks methodischer Einholung der Kulturwirklichkeit entwickle er den Begriff des Idealtypus, mit Hilfe dessen der Gegenstand empirischer kulturwissenschaftlicher Erkenntnis bestimmt werde³⁷. Zwar bediene sich Weber bei der Konzipierung des Idealtypus der von Rickerts Methodologie bereitgestellten logischen Mittel³⁸, Rickert gehe jedoch nicht über die „prinzipiellen logischen Sachverhalte“ hinaus; Weber hingegen kapriziere sich auf das Zusammenwirken von allgemeinen und individuellen Elementen als Bestandteilen des Prozesses kulturwissenschaftlicher Erkenntnis; durch eine in diese Richtung weiter voran getriebene Reflexion gelange er zum Begriff des Idealtypus³⁹.

2. Offenbar hat weder für Scholz noch für Merz-Benz Rickerts Einschätzung (in Übereinstimmung mit Webers Selbsteinschätzung), Weber sei kein Philosoph, eine sachlich relevante Bedeutung. Ein Nicht-Philosoph – im Sinne Rickerts –

³¹ P.-U. Merz-Benz, *Genesis der Soziologie*, a.a.O. [Anm. 25], S. 323.

³² Ebd., S. 323 f.

³³ Ebd., S. 325.

³⁴ P.-U. Merz-Benz, *Selbstverständlichkeiten*, a.a.O. [Anm. 25], S. 36.

³⁵ Ebd., S. 34.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 34 ff.

³⁸ P.-U. Merz, *Weber und Rickert*, a.a.O. [Anm. 25], S. 377, Anm. 1000.

³⁹ Ebd., S. 374.

aber kann der Methodologie der Sozialwissenschaften weder den Weg ebnen noch diesen Weg selbst beschreiten. Seine Erkenntnisinteressen und damit seine Thematik, Methodik und Systematik, d. i. die Thematik, Methodik und Systematik einer Sozialwissenschaft als empirischer Wissenschaft, hindern ihn daran. Die Rede von einem Kritizismus und einer erkenntniskritischen Maßnahme im Gewand der Soziologie verkennt also die grundsätzliche Differenz zwischen einer philosophischen und einer einzelwissenschaftlichen Reflexion auf das methodische Gerüst der empirischen Wissenschaften. Beide Erkenntniseinstellungen holen die „logische Konstitution“ der kulturellen Wirklichkeit in methodisch je differenter Weise ein. Der Geist des Kritizismus ist ein philosophischer Geist. Weber gilt Rickert nicht als Exponent eines solchen Geistes. Für den ‚strengen Wissenschaftler‘ Rickert ist die Grenzziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft von höchster Wichtigkeit.

Rickert hat sich ausdrücklich zu Weber nicht nur in seiner methodologischen Schrift *Grenzen*, sondern auch in einem Aufsatz über *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft* geäußert. In beiden Arbeiten spielt die Differenz von Philosophie und Einzelwissenschaft eine große Rolle. Gerade im Weber-Aufsatz jedoch wird Rickert nicht müde, die Differenz zwischen ihm als einem Philosophen und Weber als einem Einzelwissenschaftler zu betonen. Freilich setzt diese Pointierung schon in den *Grenzen* ein, besonders im Vorwort zur dritten und vierten, dem Andenken Webers gewidmeten Auflage (1921):

Wolle man Weber überhaupt einordnen, dann unter die „großen Historiker“, obwohl ihn zugleich ein Bedürfnis nach systematischer Konstruktion kennzeichne, dessen generalisierende und insofern ungeschichtliche Tendenz Weber als zur „Soziologie“ zugehörig ausweise⁴⁰. Jedenfalls solle man aus wissenschaftstheoretischer Perspektive Weber nicht einen Philosophen nennen; nur „in einem vagen Sinne“ passe die Bezeichnung ‚Philosoph‘ – und schon gar nicht würde man Webers Bedeutung gerecht, zähle man ihn zu den Neukantianern, geschweige denn, sehe man ihn als eine Hauptfigur der südwestdeutschen Schule⁴¹. Rickert zufolge schuf Weber vielmehr eine neue „Kulturwissenschaft“ und bahnte damit der „Spezialforschung“ neue Wege⁴². Von der wissenschaftlichen Philosophie indes habe Weber sich wegen seiner, Webers, Reduktion auf „Logik“ eine etwas „einseitige Meinung“ gebildet; entsprechend könne er mit seiner, Rickerts, Konzeption der Philosophie als einer „universalen wissenschaftlichen Weltanschauungslehre auf Grund eines umfassenden Systems der Werte“, zu der auch Rickerts „Wissenschaftslehre“ gehöre, nicht viel anfangen⁴³. Trotz aller persönlichen und wissenschaftlichen Wertschätzung Webers, findet Rickert also klare und deutliche Worte.

⁴⁰ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, ⁵1929, XXIV.

⁴¹ Ebd., S. XXV.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

Die harsche Grenzziehung setzt sich sogar noch verstärkt in Rickerts Weber-Aufsatz fort⁴⁴. Sie kommt durchgehend zur Sprache und bildet einen Grundzug der gesamten Gedankenführung. Zunächst weist Rickert darauf hin, daß es sachlich gänzlich unzutreffend sei, Weber nicht als Spezialforscher, sondern als Philosophen zu bezeichnen. Weber charakterisiere zwar eine ungewöhnliche Vielseitigkeit, er neige jedoch nicht zu universalem Denken und lehne es sogar ausdrücklich ab, philosophisch zu arbeiten⁴⁵. Die wissenschaftlichen Arbeitsinteressen führten Rickert und Weber auf „sehr verschiedene Gebiete“:

Weber besaß für „Philosophie im eigentlichen Sinne“ [...] „kein Organ“. Er kannte und verstand zwar manches philosophische Buch, aber Probleme der allgemeinen Weltanschauung selber wissenschaftlich zu *bearbeiten*, lockte ihn nicht⁴⁶.

Obwohl Webers Interesse ihn auf Fragen der Logik historischer Erkenntnis führe, entstamme der „Grund“ dieses Interesses jedoch nicht der Philosophie, sondern seiner Tätigkeit als Politiker und Historiker. Von „sehr verschiedenen Ausgangspunkten“ und „wissenschaftlichen Neigungen“, die „stark voneinander abweichen“, kämen Rickert und Weber zu denselben Fragen⁴⁷. Entsprechend heißt es mit Blick auf Webers methodologische Schriften, logische Untersuchungen bildeten für Weber keinen „Selbstzweck“, „sachliche Fragen des sozialen Lebens“ hätten ihn stärker angezogen; Weber sei ein „Spezialforscher“ geblieben⁴⁸. Zwar sei Weber im Laufe seiner Entwicklung von einem Historiker zu einem Soziologen, der allgemeine Zusammenhänge im sozialen Kulturleben thematisiere, aber auch in dieser Hinsicht sei Weber ein Einzelwissenschaftler geblieben: „jeder Gedanke, Soziologie als ‚Philosophie‘ zu treiben, lag ihm fern“⁴⁹.

Entsprechend reserviert äußert Rickert sich zu Webers Begriff des Idealtypus: Wie andere große Einzelwissenschaftler werde auch Weber mit logischen Fragen konfrontiert, die die Methode der von ihm geschaffenen sozialwissenschaftlichen Erforschung der Kultur betreffen. Weber als Spezialforscher sei die Logik „Organon“, also Werkzeug, einzelwissenschaftlicher Erkenntnis⁵⁰. Es komme dabei zu Idealtypen. „Vielleicht“ bedürfe der Begriff des Idealtypus „auch“ logisch weiterer Klärung, ihre Bedeutung für die Soziologie sei jedenfalls unverzichtbar⁵¹. Aber ge-

⁴⁴ Interessanterweise berichtet auch H. Glockner, *Heidelberger Bilderbuch. Erinnerungen*, Bonn, 1969, S. 108 f., über die diesbezügliche Distanzierung Rickerts, die sogar das Verhältnis zwischen Rickert und Karl Jaspers schwer belastet hat.

⁴⁵ H. Rickert, *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft*, in «Logos», 15, 1926, S. 222-237, S. 224.

⁴⁶ Ebd., S. 226.

⁴⁷ Ebd., S. 226 f.

⁴⁸ Ebd., S. 227 f.

⁴⁹ Ebd., S. 228.

⁵⁰ H. Rickert, *Max Webers Stellung*, a.a.O. [Anm. 45], S. 28f., S. 230.

⁵¹ Ebd., S. 228 f. Dessen ungeachtet kann Rickert durchaus zugeben, daß Webers Idealtypus ein logisches Problem bildet, auf dessen Struktur Weber hingewiesen hat: H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 441 f.

reizt hat die eventuelle logische Klärung Rickert jedenfalls nicht. Vielmehr weist er auf die Arbeit von Hans Oppenheimer hin⁵², die die Lösung einer von Rickert gestellten Preisaufgabe ist⁵³. Davon, daß Weber die soziologische Begriffsbildung nach Rickerts Standards philosophisch entwickelt hat, ist keine Rede und kann keine Rede sein. Darauf komme ich weiter unten zurück, klar ist jedenfalls, daß Weber für Rickert kein Philosoph ist⁵⁴.

Rickert unterstreicht dies übrigens auch mit Blick auf Webers Wertbegriff, besonders was das Problem der Geltung von Werten angeht. Als Spezialforscher reiche Weber der Wert der Wahrheit als Voraussetzung aus; der darin selbst vorausgesetzte allgemeine Wertbegriff und dessen Implikationen, brauchten ihn nicht weiter zu interessieren⁵⁵, möge es auch sein, daß Weber in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ doch allzu sehr auf fremdem Gebiet wildere und sich hier überhoben habe, wie Rickert sich nicht verkneifen kann zu vermerken⁵⁶.

3. Kurzum: Es bedarf einer dritten Perspektive jenseits der Deutungsmuster Scholz' und Merz-Benz'; einer Perspektive, die der Tatsache Rechnung trägt, daß Weber gemäß Rickerts Begriff von Philosophie kein Philosoph im wissenschaftlichen Sinne war und dessen Überlegungen daher auch nicht für eine solche Philosophie genommen werden sollten. Es ist ausgerechnet der Denker, der mit der vorliegenden Festschrift geehrt wird, der ganz zu Recht auf diese Differenz zwischen Rickert und Weber, dem Philosophen und dem Einzelwissenschaftler, den Finger gelegt hat. Er pointiert das Verhältnis zwischen Rickert und Weber gerade bezüglich deren Erkenntnisanliegen:

⁵² H. Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*, Tübingen, 1925.

⁵³ Laut Glockner habe Oppenheimer die Preisaufgabe zu Rickerts Zufriedenheit behandelt und die Unterschiede zwischen der Rickertschen und Weberschen Begriffsbildung „authentisch“ dargestellt (H. Glockner, *Heidelberger Bilderbuch*, a.a.O. [Anm. 44], S. 109 Anm. 5). – Bei Oppenheimers Arbeit handelt es sich um eine für den Druck aufbereitete von Rickert betreute Dissertation (*Die Wertstruktur der Soziologie. Grundlinien zu einer Logik der soziologischen Begriffsbildung im Anschluß an die Wissenschaftslehre Max Webers*, 1924).

⁵⁴ Unermüdlich wiederholt Rickert dies. Noch im letzten Absatz seines Weber-Aufsatzes muß summarisch festgehalten werden, daß Weber kein Philosoph sein wolle und es als „Fachmann“ tatsächlich auch nicht gewesen sei: H. Rickert, *Max Webers Stellung*, a.a.O. [Anm. 45], S. 237.

⁵⁵ Ebd., S. 230 f.

⁵⁶ Ebd., S. 231 ff. Vgl. zur Kritik an Webers Wertrelativismus und zur damit einhergehenden Depotenzierung der Philosophie, wie sie in „Wissenschaft als Beruf“ zum Ausdruck kommen, auch den südwestdeutschen Neukantianer J. Cohn, *Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen, angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft*, in «Logos», 10, 1921-22, S. 195-226. – Fachwissenschaftlerphilosophien sind freilich bis heute ebenso ubiquitär wie aus der Perspektive einer streng wissenschaftlichen Philosophie unbefriedigend. Vgl. für ein Beispiel aus den gegenwärtigen Sozialwissenschaften meine kritische Analyse der ‚meta-theoretischen‘ Debatte über den Organisationsbegriff (Ch. Krijnen, *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations*, Leiden, Boston, 2015, ch. 1).

Während Rickert – wie Massimilla mit Bezug auf Formulierungen aus Rickerts *Grenzen* schreibt⁵⁷ – der festen Überzeugung sei, daß die Philosophie nur im Anschluß an das erkenntnis-kritische Verfahren Kants die Chance habe, die genuine Aufgabe der Philosophie zu lösen, nämlich die Entwicklung einer umfassenden Welt- und Lebensauffassung, schreite Weber auf ein „ganz anderes letztes Ziel“ zu: Wissenschaft sei heute ein „fachlich betriebener ‚Beruf‘ im Dienst der ‚Selbstbesinnung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge‘; als solche sei sie kein „Bestandteil des Nachdenkens von Weisen und Philosophen über den *Sinn* der Welt“⁵⁸. Webers Distanznahme gegenüber Rickert betreffe nicht so sehr und nicht nur diese oder jene Meinungsverschiedenheit, sondern „vor allem“ eine „komplette Metamorphose des letzten Sinns aller logischen Argumentationen der *Grenzen* und jeder einzelnen von ihnen“⁵⁹. Rickerts methodologische Überlegungen seien zwar „in jedem Moment“ auf das Ziel einer erkenntnistheoretischen Begründung der empirischen Wissenschaften ausgelegt, jedoch so, daß jene Begründung wiederum das Fundament für einen Aufschwung des philosophischen Idealismus bilde⁶⁰. Webers methodologische Überlegungen hingegen seien „von Anfang an aus ihrem letzten Bezugsrahmen gelöst“ und in den Dienst eines „ganz anderen grundlegenden Projekts und einer ganz anderen grundlegenden Perspektive“ gestellt, die beide der Praxis einzelwissenschaftlicher, näherhin kulturwissenschaftlicher Arbeit entstammten: es solle die Genese und Entwicklung des ‚westlichen Rationalismus‘ verstanden werden, auch wenn Weber diese als Universalgeschichte der Kultur verstehe⁶¹. Webers Probleme und Prägungen seien „von Anfang an“ weit von jenen Rickerts „und seiner anderen Form des Kantianismus“ entfernt⁶². Er verfolge ein „himmelweit“ von Rickert entferntes theoretisches Projekt⁶³. Die Beziehung zwischen Weber und Rickert kennzeichne sich durch „größte Nähe der einzelnen Argumentationen“, häufig verbunden mit „größter Distanz der theoretischen Grundperspektiven“⁶⁴. Rickerts logisch-methodologische Argumentationen würden bei Weber zu einem „Mittel“, um sein Erkenntnisprojekt zu realisieren – ein vom neukantianischen Projekt einer transzendentalen Kulturphilosophie „absolut“ losgelöstes Projekt⁶⁵.

⁵⁷ H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 9 ff.

⁵⁸ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1988, S. 582-613, S. 609.

⁵⁹ E. Massimilla, *Weber zwischen Rickert und Kries*, a.a.O. [Anm. 20], S. 110, vgl. auch S. 113, S. 115 f.

⁶⁰ Das Verhältnis ist sogar noch komplexer als von Massimilla geschildert, da Rickerts Methodologie zunächst Teil einer Geltungsbegründung der Erkenntnis, diese jedoch wiederum ein Teil der allgemeinen Welt- und Lebensanschauungslehre als Kulturphilosophie ist. Vgl. dazu § IV der vorliegenden Studie.

⁶¹ Ebd., S. 110 ff.

⁶² Ebd., S. 113.

⁶³ Ebd., S. 133.

⁶⁴ Ebd., S. 116.

⁶⁵ Ebd., S. 137.

4. Stellt sich die Sachlage so dar, dann ist es geboten, essentielle Bestimmungsstücke des Rickertschen Philosophiebegriffs vor jenem Hintergrund darzulegen in einer Weise, die zugleich den philosophischen Charakter seiner Methodologie der empirischen Wissenschaften zur Geltung bringt. Dabei müssen besonders zur Sprache kommen die Idee einer transzendentalen Kulturphilosophie, die Rolle, die Werte und der Gedanke des Weltganzen dabei spielen, die Methode der Philosophie, die Fundiertheit der Philosophie in der Erkenntnistheorie, die ursprüngliche Bestimmtheit des Denkens, die damit einhergehende Idee einer gestuften Apriorität, die Rolle, die methodologische Erkenntnisformen der Wirklichkeit spielen, und deren Folgen für die grundsätzliche Wirklichkeitsauffassung des Erkennenden.

Es dürfte mittlerweile zum Gemeingut der Neukantianismus-Forschung gehören, daß die beiden wichtigsten Richtungen des Neukantianismus: der Marburger und der südwestdeutsche Neukantianismus, auf eine *transzendentalphilosophische Kulturtheorie* aus sind⁶⁶. Es betrifft näher eine in der *Erkenntnistheorie* – auch: *Logik* in einem erkenntnisfunktionalen Sinne – fundierte Lehre von der Kultur. Philosophie wird nicht auf Erkenntnistheorie reduziert, sondern die Erkenntnistheorie fungiert im Neukantianismus als *philosophia prima*. Als solche hat sie nicht nur eine spezifische Thematik, sondern zugleich eine darüber hinausgehende Bedeutung für das System der Philosophie, dessen Methode und Grundbegrifflichkeit sie vorzeichnet. Entsprechend ausführlich und umfassend haben die Neukantianer sich mit der Erkenntnistheorie auseinandergesetzt. Erkenntnistheorie ist für sie allerdings weder bloß ‚Epistemologie‘ anderer, nicht-philosophischer Erkenntnisse, sondern bezieht ihre eigene Erkenntnis mit ein, noch Wissenschaftstheorie, handelt es sich bei der wissenschaftlichen Erkenntnis doch um einen spezifischen Erkenntnisinn.

Kant spielt dabei vor allem eine systematische Rolle. Von ihm übernehmen die Neukantianer das Profil der Philosophie: Philosophie ist ihnen wesentlich Geltungstheorie, d. h. Theorie der Geltungsbestimmtheit theoretischer und atheoretischer (praktischer, religiöser, ästhetischer etc.) Leistungen. Dem zentralen Gedanken der kritischen Lehre Kants folgend, sind die Prinzipien der Geltungsbestimmtheit dieser Leistungen zu ermitteln. Die Schätzung von Kants Einsicht in die Bedeutung des Geltungsproblems für die Philosophie und in die Methode für dessen Bewältigung, hindert sie freilich nicht daran, falls nötig tiefgreifende Modifikationen an Kants Lehre vorzunehmen.

Was speziell Rickerts Konzeption der Philosophie betrifft, kommt Begriffen wie *Wert, Sein, Sollen, Sinn, Geltung* ein hoher Stellenwert zu: sie sind Grundkoordinaten, mit deren Hilfe Rickert unter Vorgabe der Kantischen Idee der Transzendentalphilosophie seine Philosophie der Kultur ausbuchstabiert. Es ist dabei nur eine Frage der Akzentuierung dieses oder jenes Aspekts, ob dann von *Weltanschauungs-*

⁶⁶ Vgl. dazu auch Ch. Krijnen, *Kultur und Freiheit*, in *Neo-Kantianism and the Cultural Sciences*, ed. G. Morrone and R. Redaelli, Napoli, 2022, S. 13-37. <https://doi.org/10.6093/978-88-6887-102-4>.

lehre, Kulturphilosophie, Philosophie der Werte oder etwa Philosophie des Weltganzen die Rede ist⁶⁷.

Zwar gibt es mehrere Wege, um die Notwendigkeit philosophischen Denkens zu begründen, und der Gedanke der Bestimmung und Begründung von Voraussetzungen einzelwissenschaftlicher, direkt-intentionaler Erkenntnis ist dabei freilich auch für Rickert wichtig; in seinem *System der Philosophie* (1921), den vorbereitenden Aufsätzen dazu sowie den späteren Arbeiten gewinnt Rickert die Wert-, Geltungs- und Weltanschauungsfrage jedoch spezifisch über den *Ganzheitssinn* der Philosophie. Philosophie hat für Rickert die Aufgabe, Wissenschaft vom „Weltganzen“ zu sein.

Als Wissenschaft vom Weltganzen bezweckt sie in begründeter Weise den *Begriff* der Welt als Begriff alles dessen, was es irgendwie „gibt“ oder was irgendwie „ist“. Sie tut dies so, daß zugleich die *weltanschauliche* Relevanz der Philosophie hervortritt⁶⁸. Diese tritt hervor, wenn man bedenkt, daß im Begriff des Weltganzen sowohl die Welt als auch der Mensch mitgedacht sind: das ‚Weltsubjekt‘ wie das ‚Weltobjekt‘. Insofern handelt es sich um ein Welt Ganzes in des „Wortes verwegenster Bedeutung“⁶⁹: ihrer universalen Tendenz zufolge kulminiert die Ganzheitslehre in eine *Weltanschauungslehre*, in der sowohl der ganze Mensch als auch die ganze Welt sowie die Stellung des Menschen zur Welt bestimmt sind. Es handelt sich dabei also nicht um eine Philosophie, die als Prophetentum Anweisungen zum seligen Leben gibt, sondern Rickerts Weltanschauungslehre soll die Sphären des Theoretischen und des Atheoretischen wissenschaftlich in ihrer prinzipiellen Geltungsbestimmtheit klären.

Zwar verwendet Rickert den Begriff der Weltanschauungslehre für das philosophische Weltganze; die philosophische Ganzheitsaufgabe läßt sich jedoch nur durch eine *Wertlehre* erfüllen⁷⁰: die Frage nach der Stellung des Menschen zum Weltganzen involviert die ganze Wertproblematik. Das „Stellungnehmen“ des Menschen als des Subjekts theoretischer und atheoretischer Leistungen ist für Rickert nämlich kein geltungsmäßig indifferenter Akt, sondern menschliche Tätigkeit gilt ihm als eine wertbezogene Leistung: Werte verleihen dem Akt Sinn und Bedeutung.

So dient die Wertwissenschaft Rickert als Grundlage einer allgemeinen Weltanschauung. Alle philosophischen Disziplinen handeln von Werten sowie ihrer Verwirklichung durch Subjekte. Durch dieses Beziehungsgeflecht von Wert und Subjekt erhält Rickert diejenigen Bestimmtheiten, die es ihm ermöglichen, den

⁶⁷ Vgl. zum folgenden Ch. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg, 2001, Kap. 3. Hier finden sich auch Textbelege für das Behauptete. Im vorliegenden Text beschränke ich mich diesbezüglich auf das Nötigste.

⁶⁸ H. Rickert, *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen, 1921, S. 49; H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg, 1930, S. 9.

⁶⁹ Ebd., S. 19.

⁷⁰ H. Rickert, *System*, a.a.O. [Anm. 68], S. IX f., S. 49 u.ö.

Sinn des Lebens begrifflich zu erfassen: Philosophie zeigt sich als umfassende Weltanschauungslehre, die als solche Wertwissenschaft, Lehre vom Geltenden, vom Sollen ist⁷¹. Es ist bezeichnend, daß Rickert schon in den Vorworten seiner frühen erkenntnistheoretischen und methodologischen Hauptschriften explizit auf die weltanschauliche Relevanz seiner Untersuchungen hinweist und so die südwestdeutsche Interpretation der Transzendentalphilosophie nicht nur als Wertphilosophie, sondern eben als Weltanschauungslehre in einem und zugleich mit ihrem kulturphilosophischen Impetus bestätigt⁷².

Daß sich der Sinn der Philosophie aus dem Problem des Weltganzen ergibt, heißt, wie oben schon angedeutet, freilich nicht, daß sie damit ihren Bezug zur einzelwissenschaftlichen Erkenntnis verliert. Rickert betont geradezu, daß die Notwendigkeit einer Ganzheitswissenschaft sich aus dem einzelwissenschaftlichen Erkenntnisanspruch selbst ergibt. Methodisch gesehen sind Einzelwissenschaften Wissenschaften von *Teilen* des Weltganzen⁷³, etwa der Natur, des Mathematischen oder der Geschichte. Wenn der Philosophie eine originäre Aufgabe als Wissenschaft vom Weltganzen zufallen soll, dann darf sie ihr Ganzes nicht wiederum als einen (besonderen) Teil bzw. als bloß summarisches, enzyklopädisches, Zusammengeafftes von Teilen denken. Sie würde dadurch zur Einzelwissenschaft; den Einzelwissenschaften fällt es prinzipiell zu, *alle* Teile zu behandeln.

Folglich muß die Philosophie sich methodisch durch eine Struktur auszeichnen, die sie als Ganzheitswissenschaft ermöglicht. Gerade die Besinnung darauf, wie die Bestimmung eines Teils selbst möglich ist, führt in die Philosophie als die Wissenschaft des in jedweder Teilbestimmung vorausgesetzten Ganzen. Solche Besinnung heißt Reflexion, genauer: *Geltungsreflexion*. In einer der Transzendentalphilosophie verpflichteten Geltungsreflexion wird die prinzipielle Geltungsbestimmtheit der Erkenntnis (wie jedweder anderen Sinnleistung) thematisch. Das Denken ist hier sozusagen bei sich und denkt sich als Denken unter dem Duktus seines Geltungsanspruchs. In dieser selbstbezüglichen Bestimmung des Geltungsanspruchs der Erkenntnis wendet das Denken sich auf sich selbst zurück. Indem das Denken sich selbst geltungsreflexiv versteht, überwindet es seine direkt-gegenständliche Bedingtheit und begreift sich selbst als den voll-endlichen, als den positiv-unendlichen Grund für das von ihm Begründete. Die Geltungsreflexion ist also ein Rückgang in den Ursprung aller Bestimmtheit und legt in diesem Rückgang die ursprüngliche Bestimmtheit des Denkens frei, und zwar hinsichtlich dessen Ermöglichungsstruktur (Prinzipien). Dieser Ursprung ist das positiv-unendliche Ganze: der selbst nicht mehr durch anderes bedingte („unbedingte“) Geltungsgrund jedweden Sinnes. Diese oder jene Bestimmung, Wissen

⁷¹ Vgl. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen, 1928, S. 439, mit H. Rickert, *System*, a.a.O. [Anm. 68], S. IX, S. 27 ff., S. 32, S. 67 u.ö.

⁷² H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 71], S. VII f.; H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. VIII f., vgl. S. 697.

⁷³ H. Rickert, *System*, a.a.O. [Anm. 68], S. 15 f.

von diesem oder von jenem Teil ist nur möglich unter der Voraussetzung eines Ganzen, von dem die Teile Teile sind, und das daher den Teilcharakter des Teils bestimmt: der Begriff des Teils, und damit das Wissen vom Teil, setzt den Begriff des Ganzen, und damit ein Wissen vom Ganzen, voraus.

Rickert hat die Form solchen Wissens mit Blick auf dessen Allgemeinscharakter als „isolierende Abstraktion“ bezeichnet. Zwar ist die Philosophie immer auf eine „generalisierende Erforschung der irrealen Sinngebilde“ aus⁷⁴, was jedoch die Abstraktion in dieser Generalisierung betrifft, unterscheidet Rickert eine generalisierende Abstraktion der Gattungsgemeinsamkeit von der isolierenden Abstraktion philosophischer Begriffsbildung. Im Einklang mit seiner Heterologie, aus der hervorgeht, daß Inhalt selbst ein formaler Faktor der Erkenntnis ist, sind Begriffe im Sinne von Prinzipien nicht als abstrakte Allgemeinsheiten und Produkte generalisierender Abstraktion zu denken, sondern als Konstituenten konkreter Gebilde. Entsprechend sucht die Philosophie nicht den allgemeinen Begriff von Individuellem, sondern den allgemeinen Begriff eines Allgemeinen⁷⁵. Methodisch geht sie dabei in der Weise der „isolierenden Abstraktion“ vor⁷⁶, einer „zu Ende geführten Subtraktion“ oder, wie er auch sagt: „allmählichen Verminderung“⁷⁷, d. h. genauer gesprochen gemäß dem „Prinzip fortschreitender Desobjektivierung“⁷⁸. Es ist dies die Methodik der Geltungsreflexion. Entsprechend versucht Rickert im Ausgang von einem zeitlich zufälligen synthetischen Ausgangspunkt, d. i. einem als Faktum vorliegenden Geltungsanspruch, dessen Prinzipien in ihrer Bestimmtheit und Geltung durch eine Sinnanalytik zu ermitteln. Philosophie ist keine Einzelwissenschaft, sondern erfüllt die notwendige Funktion einer Ganzheitswissenschaft.

Offenbar handelt es sich bei diesem Ganzen um ein Geltungsproblem und nicht weniger offensichtlich ist, daß sich das Ganzheitsproblem nur in der Form eines Systems der Philosophie zureichend bewältigen läßt. Im Rahmen dieses Systems kommt, wie angedeutet, der Erkenntnistheorie ein methodischer Primat zu, da alle späteren philosophischen Disziplinen gewisse erkenntnistheoretische Bestimmungen voraussetzen. Die Erkenntnistheorie fungiert sogar als Propädeutik für eine umfassende Kulturphilosophie: als die theoretische Wert- oder Geltungslehre, die sie ist, legt sie Prinzipien frei, die dann eine axiologische, d. h. eine universale, systembestimmende Funktion übernehmen. Die wissenschaftliche Philosophie muß also, wie es heißt, „mit allen ihren Teilen aus der Logik herauszuwachsen suchen“⁷⁹.

⁷⁴ H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 597.

⁷⁵ H. Rickert, *Vom Anfang der Philosophie* (1925), in *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, hg. von A. Faust, Tübingen, 1939, S. 9-50, S. 27 ff.

⁷⁶ Ebd., S. 29.

⁷⁷ H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 71], S. 41, mit S. 57.

⁷⁸ Ebd., S. 55.

⁷⁹ H. Rickert, *Über logische und ethische Geltung*, in «Kant-Studien» 19, 1914, S. 182-221, S. 182. Vgl. zu Rickerts Primat der Erkenntnistheorie C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, a.a.O. [Anm. 67], Kap. 3.4.

Wächst sie aus der Erkenntnistheorie heraus, dann trägt sie zugleich dem fundamentalphilosophischen Sachverhalt Rechnung, den Rickert in seiner bis in die neueste Transzendentalphilosophie hineinstrahlende *Heterologie* diskutiert hat. Sie betrifft Rickerts Lehre vom Denken als einer ursprünglich synthetischen Einheit. Diese Lehre klärt, was das Denken eines Gegenstandes überhaupt prinzipientheoretisch involviert. Es wird das rein Logische, der rein logische Gegenstand bestimmt, d. h., es wird bestimmt, was gedacht wird, wenn überhaupt etwas theoretisch gedacht wird⁸⁰. Hier nimmt das Rickertsche Verfahren der Geltungsreflexion den Inhalts des Denkens in das Denken selbst zurück. Gemäß dem Modell eines rein logischen Gegenstandes fungieren Form und Inhalt bzw. Subjekt und Objekt als Momente des Denkens. Sie sind nicht als Entitäten zu denken, die ‚außerhalb‘ der Erkenntnisbeziehung einen selbständigen Bestand hätten und quasi nachträglich eine sogenannte Erkenntnisbeziehung eingingen, sondern bestehen nur ‚innerhalb‘ der Erkenntniseinheit. Die Erkenntnistheorie hat an ihrem Anfang nicht die Tatsache der Getrenntheit von Form und Inhalt, Subjekt und Inhalt, sondern diese Getrenntheit erweist sich selbst als souveränes Werk objektiven, gegenstandsbezogenen, erkenntnisinteressierten Denkens.

Für eine Transzendentalphilosophie auf der Reflexionsstufe Rickert kann es nichts Denkfremdes, nichts Nicht-Geltungsartiges geben, nichts, das nicht aus der Geltung konstituiert wäre, sondern höchstens *Stufen relativer Ursprünglichkeit*, beispielsweise ein System von Aprioritäten innerhalb der theoretischen Sphäre. Selbstverständlich muß ein Inhalt ‚da‘ sein, der erkannt wird; aber sogar ‚Inhalt‘ entpuppt sich als Prinzip innerhalb der Geltung. ‚Da‘ ist etwas nur durch den Gedanken – die Geltungsstruktur des Gedankens ist aller Erkenntnis von dem, was ist, in seinem Dasein und Sosein logisch vorgängig, auch dem sog. ‚Material‘ der Einzelwissenschaften. Der Sinn, wie es bei Rickert heißt, geht allem Existierenden, allem realen Sein logisch (begrifflich) voran⁸¹.

Rickerts Gegenstandsbuch beansprucht freilich nicht, ein umfassendes, alle Prinzipienstufen der Erkenntnis enthaltendes System der Erkenntnis zu sein. Rickert hat es ausdrücklich auf das erkenntnistheoretische Problem der Wirklichkeits-erkenntnis fokussiert⁸². Schon deshalb wundert es nicht, daß Rickert hier kein einheitliches Stufenmodell vorlegt, vor allem keines, welches das angedeutete Problem der ursprünglichen Synthesis traktiert. Dieses wird von Rickert in seiner *Heterologie* behandelt. Dabei diskutiert er die *Heterologie* zwar losgelöst von der Urteilslehre, sie geht gleichwohl systematisch gesehen in diese ein, sofern das ‚gedachte Etwas

⁸⁰ H. Rickert, *System*, a.a.O. [Anm. 68], S. 50 ff.; H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Tübingen, ²1924, S. 8 ff. Vgl. dazu C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, a.a.O. [Anm. 67], Kap. 5, und W. Flach, *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*, München, Basel, 1959.

⁸¹ H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*, in «Kant-Studien», 14, 1909, S. 169-228, S. 203; H. Rickert, *Das Eine*, a.a.O. [Anm. 80], S. 81; H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 71], S. 260.

⁸² Ebd., S. 11 Anm., S. 220, S. 332f.

überhaupt', in der Terminologie der späten *Logik des Prädikats* gesprochen, noch keine ‚Erkenntnisformen‘ enthält, sondern nur ‚Denkformen‘⁸³, d. h. nur Formen des Subjektbegriffs, nicht des Prädikatbegriffs, so daß mit ihnen bestenfalls eine Setzungsleistung von erst noch zu Bestimmendem vorliegt⁸⁴. Damit es zum Sinn konkreter Gegenständlichkeit kommt, sind also weitere Konstitutionsstufen vonnöten. Während die Ursprungssphäre den Beziehungssinn des Denkens konstituiert und damit die Erkenntnisrelation selbst, legt sie zugleich den Boden für die urteilslogische Bestimmung von Gegenständen. Probleme der Gegenstandsbestimmung sind bei Rickert an die Urteilslogik rückgebunden. Hier wird der Konstitutionsinn der Prädikation expliziert: Prädikation ist Gegenstandsbestimmung, jedes Erkennen Setzen des Subjektbegriffs als zu bestimmenden Begriffs des Gegenstandes sowie Bestimmung des Subjektbegriffs durch den Prädikatbegriff als bestimmenden Begriff im Urteil durch die Kopula.

Zur Bestimmtheit konkreter Gegenständlichkeit gehört auch das Lehrstück von den *methodologischen Erkenntnisformen*. Methodologische Erkenntnisformen gehören unabdingbar zur Konstitution von Gegenständlichkeit als konkreter Gegenständlichkeit, von konkret-gegenständlichem Sinn. Sie haben für Rickert allerdings keinen von fundamentaleren erkenntnistheoretischen Zusammenhängen losgelösten selbständigen Bestand, ist doch die jeweilige Wirklichkeit, die durch sie erkannt wird, als Wirklichkeit selbst schon von anderen Formen konstituiert, die Rickert im Gegenstandsbuch „objektive Wirklichkeitsformen“ nennt⁸⁵. Methodologische Erkenntnisformen bilden das originäre Thema der „besonderen Erkenntnistheorie“ als „Wissenschaftslehre“⁸⁶. Sie sind in ihrem geltungsfunktionalen Stellenwert zwar thematisch im Gegenstandsbuch, jedoch eingehend traktiert in Rickerts *Grenzen* sowie deren Summe *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.

Näher betrachtet ist Rickerts Logik der empirischen Erkenntnis als Methodologie der empirischen Wissenschaften eine Logik *individualisierender* und *generalisierender Begriffsbildung*. Gemäß der transzendentalphilosophischen Vorgabe, daß Ontologie in Logik fundiert ist, kommt es zum Primat der Erkenntnistheorie also auch in wissenschaftstheoretischer Hinsicht: Logik und Ontologie, Methode und Sache gehören zwar systematisch zusammen, formale (logische, methodische) Bestimmungen gehen jedoch den materialen (ontologischen, sachlichen) Bestimmungen begrifflich voran: bei Rickert ergibt sich aus dem Erkenntniszweck, logischen oder formalen Ziel der jeweiligen einzelwissenschaftlichen Erkenntniseinstellung, d. i. der generalisierenden oder individualisierenden Begriffsbildung, eine bestimmte materiale Qualifikation: die Objekte der Erkenntnis sind entweder als *Natur-*

⁸³ H. Rickert, *Logik des Prädikats*, a.a.O. [Anm. 68], S. 111 ff.

⁸⁴ Vgl. dazu etwa Ch. Krijnen, *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel*, im *Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*, Würzburg, 2008; 2.2.2 mit 3.3.1; vgl. zur Stufung auch C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, a.a.O. [Anm. 67], S. 419 ff.

⁸⁵ H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 71], S. 401 ff.

⁸⁶ Ebd., S. 404; H. Rickert, *Logik des Prädikats*, a.a.O. [Anm. 68], S. 4.

gegenstand wertfrei (sinnfrei) oder als *Kulturgegenstand* (Geschichte) *wertbehaftet* (sinnvoll) – zwischen Natur und Kultur herrscht ein logischer Gegensatz. Die Logik der empirischen Erkenntnis bestimmt also nicht nur die Methode, sondern zugleich den Gegenstand seiner ursprünglichen Gegenständlichkeit nach. Wie Rickert einmal einprägsam formuliert: „Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle“⁸⁷.

Die Wirklichkeit erhält abhängig von der Erkenntnisperspektive des Betrachters eine bestimmte Gegenständlichkeit. Jede Wissenschaft bearbeitet Erkenntnismaterial. Am wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch lassen sich somit zum einen das Material und zum anderen die Bearbeitung des Materials unterscheiden. Wirklichkeitswissenschaften haben als ihr Material die Wirklichkeit. Dies ist ein schon ein recht weit konstituierter Gegenstand bzw. eine spezifische Konkretion von Form-Inhalt-Verhältnissen. Von diesem Komplex wirklichkeitskonstituierender Formen sind diejenige Formen zu unterscheiden, die die *begriffliche Bestimmung* der objektiven Wirklichkeit durch das erkennende Subjekt leiten: diejenige Formen, die den „Begriff der *Wissenschaft* vom realen Sein“ ausmachen⁸⁸, d. i. die sog. „methodologischen Erkenntnisformen“.

Gerade mit Blick auf Rickerts methodologische Schriften ist es wichtig, die vorgängige Gegenständlichkeitskonstitution nicht aus den Augen zu verlieren. Auch im Gegenstandsbuch arbeitet Rickert zweifelsohne mit dem Begriff der Wirklichkeit als eines „heterogenen Kontinuums“, einer „unübersehbaren Mannigfaltigkeit“⁸⁹. Dieser Begriff ist hier aber – anders als in seiner methodologischen Hauptschrift *Grenzen* – als *erkenntnistheoretisch* fundierter, d. h. als konstituierter in Anschlag gebracht. In den *Grenzen* indes rückt Rickert sofort das *Methodologische* in den Vordergrund. Deshalb tritt die Rückbindung an die erkenntnistheoretische Grundlage in den Hintergrund. An dessen Stelle tritt die mit dieser Grundlage korrespondierende einzelwissenschaftliche Wirklichkeitserfahrung („heterogenes Kontinuum“), auf dessen Geltungsanspruch sodann reflektiert wird. Dieser Sachverhalt hat sogar einen scharfsinnigen Philosophen wie Richard Höningwald in die Irre geleitet. Höningwald zufolge fällt Rickerts ‚heterogenes Kontinuum‘ aus dem kritizistischen Rahmen heraus, da der Satz der heterogenen Kontinuität des Wirklichen nur die logische Valenz eines „Empeirems“ habe⁹⁰. Dagegen ist für Rickert der Begriff des heterogenen Kontinuums ein „formaler Begriff“⁹¹. Und auch in den *Grenzen* heißt es, der Begriff der „objektiven Wirklichkeit“ sei nur im Zusammenhang mit den *erkenntnistheoretischen* Ausführungen des Gegen-

⁸⁷ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1926, S. 55.

⁸⁸ H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 71], S. 402.

⁸⁹ Ebd., S. 402 ff.

⁹⁰ R. Höningwald, *Zur Wissenschaftstheorie und -Systematik. Mit besonderer Rücksicht auf Heinrich Rickerts „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“*, in «Kant-Studien», XVII, 1912, S. 28-84, S. 69 ff.

⁹¹ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, a.a.O. [Anm. 87], S. 32, Anm. 2.

standsbuchs zu klären⁹². Hier wird nämlich nicht nur der Begriff der objektiven Wirklichkeit der konstitutiven Wirklichkeitsordnung zugeordnet⁹³; zugleich erweist sich der Begriff der objektiven Wirklichkeit als ein „erkenntnistheoretisches Kunstprodukt“⁹⁴ – nicht als ein Empeirem. Dieser Eindruck entsteht nur, wenn die methodologischen Schriften in den Vordergrund rücken. Methodologische Erkenntnisformen bilden das originäre Thema der „besonderen Erkenntnistheorie“ als „Wissenschaftslehre“; diese muß, wie Rickert sich ausdrückt, an der „allgemeinen Erkenntnislehre“ (des gegenständlichen Denkens, Erkennens) logisch *anschließen*⁹⁵. Auch im Gegenstandsbuch weist Rickert darauf hin, daß die Methodologie sich zwar auf den Boden eines empirischen Realismus stellen kann und folglich das wissenschaftliche Erkenntnismaterial als eine „für sich bestehende, fertige Wirklichkeit“ voraussetzen darf; diese „Unabhängigkeit“ von der Lehre der konstitutiven Kategorien besteht gemäß Rickerts Lehre „nur bis zu einem gewissen Grade“⁹⁶. Auch die Bestimmung methodologischer Formen ist ein Moment des Projekts der Erkenntnisbegründung in der Weise transzendentaler Wertphilosophie. – Ein solches Projekt wäre im übrigen prinzipientheoretisch von Anfang an zum Scheitern verurteilt, würde es die Grundbestimmungen seiner Gegenstandsanalyse so einführen, wie Weber es im ersten Kapitel – „Soziologische Grundbegriffe“ – seines posthum veröffentlichten Hauptwerks *Wirtschaft und Gesellschaft* tut: als „Definitionen“. Sie sind vielmehr als Ergebnisse einer Geltungsreflexion herauszuarbeiten⁹⁷. Definitionen können, mit Kant gesprochen, allenfalls am Ende einer philosophischen Untersuchung stehen⁹⁸.

5. Blickt man von hier aus auf Webers Idealtypus, dann dürfte klar sein, daß dessen logische Klärung um einiges komplexer ist, als die Ausführungen Webers es erwarten lassen. Zudem hat Rickert diese Klärung nicht für so wichtig gehalten, daß er sich selbst angeschickt hat, sie zu leisten. Womöglich hat dabei eine Rolle gespielt, daß es in Rickerts Methodologie schon eine logische Stelle für den Begriff des Idealtypus gibt, so daß es zunächst nur darum ginge, Vorhandenes näher auszuarbeiten.

Diese transzendentalphilosophische Bagatellisierung des Weberschen Idealtypus ist allerdings keine Eigenheit Rickerts. Der südwestdeutsche Neukantianer Jonas

⁹² Vgl. H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 37 Anm. Vgl. auch 1928, S. 404, Anm. 1, wo Rickert den Hauptinhalt der *Grenzen* mit Blick auf die methodologischen Formen bestimmt.

⁹³ H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 71], S. 383 ff.

⁹⁴ Ebd., S. 402.

⁹⁵ H. Rickert, *Logik des Prädikats*, a.a.O. [Anm. 68], S. 4.

⁹⁶ H. Rickert, *Gegenstand*, a.a.O. [Anm. 71], S. 428.

⁹⁷ Weber kommt es bei seinen „Begriffsdefinitionen“ auf die „größtmögliche Begriffsschärfe“ an (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 1921/22, Frankfurt M., 2005, *Vorbemerkung*).

⁹⁸ I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. I-XXIX, Hrsg. von Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften et al., Berlin, 1910 ff., Bd. V, KrV B 758 f.

Cohn, der sich ebenfalls eingehend mit Weber auseinandergesetzt hat, würdigt zwar die logische Relevanz des Weberschen Idealtypus für das Verständnis menschlichen Verhaltens, erblickt in ihm jedoch vor allem eine pragmatische Größe, die es erlaube, Klarheit über die herrschenden, aber nicht deutlich gewordenen Wertungen der involvierten Akteure zu verschaffen⁹⁹. Der Südwestdeutsche Bruno Bauch, dessen Rickert zugeeignetes Hauptwerk der theoretischen Philosophie ebenfalls Grundzüge einer allgemeinen Wissenschaftslehre sowie eine spezielle der Natur- und Geschichtswissenschaften enthält¹⁰⁰, folgt hier, trotz allerlei Präzisierungen im Detail, Rickerts Ansatz, ohne daß dabei Webers methodologische Überlegungen auch nur irgendeine Rolle spielen¹⁰¹. In der avanciertesten transzendentalphilosophischen Methodologie der Gegenwart, derjenigen Werner Flachs¹⁰², wird Weber nur einmal beiläufig erwähnt, und zwar als Repräsentant einer inadäquaten Konzeption von Methodik¹⁰³. Flachs Bestimmung der „speziellen Methoden“ als „Regionalisation des wissenschaftlichen Wissens“¹⁰⁴ behandelt zwar die „je eigene Theoriebestimmtheit des wissenschaftlichen Wissens“¹⁰⁵, Webers Idealtypus ist dabei allerdings nicht relevant, auch dann nicht, wenn im Kontext der Geltungsfunktion der „Erklärung“¹⁰⁶ die Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaft zur Sprache kommt¹⁰⁷.

Wie angedeutet aber gibt es in Rickerts transzendentaler Methodologie eine logische Stelle für Webers Idealtypus: der kulturwissenschaftliche Begriff einer „Gruppe“¹⁰⁸. Das geht auch aus Rickerts Bemerkungen zu Weber in den *Gren-*

⁹⁹ J. Cohn, *Vorrecht der Bejahung*, a.a.O. [Anm. 56], S. 197 f.

¹⁰⁰ Vgl. B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1923, S. 310 ff.

¹⁰¹ Rickerts Werk ist für Bauchs diesbezügliche Ausführungen von „schlechtweg entscheidender Bedeutung“ (B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, a.a.O., S. 377). – Von schlechtweg entscheidender Bedeutung ist Rickerts Werk auch für Oppenheimer. Vor dem Hintergrund der Wertphilosophie Rickerts, setzt er sich mit der Soziologie Max Webers auseinander und versucht, die wissenschaftstheoretische Eigenart der Soziologie zu bestimmen. Dabei geht er ausführlich auf Webers Idealtypus ein (H. Oppenheimer, *Logik der soziologischer Begriffsbildung*, a.a.O. [Anm. 52], Kap. 2). Er stehe im „Zentrum“ der Weberschen Methodologie und macht für Oppenheimer das aus, was der soziologische Begriff ist (ebd., S. 37 ff.). Oppenheimer thematisiert nicht nur eingehend die Funktion und Bestimmtheit des Idealtypus als soziologisches Erkenntnismittel der Kulturwirklichkeit, sondern kommt auch zum Schluß, daß Webers Wertphilosophie, „soweit man von einer solchen reden kann“, eine „soziologistische Weltanschauung“ sei, der das „absolut gültige Wertsystem“ fehle; über die Fähigkeit der Handlungsobjekte, ‚Stellung zu nehmen‘ und der Welt einen Sinn zu verleihen als eine transzendente Voraussetzung der Kulturwissenschaft, komme Weber, anders als Rickert, nicht hinaus (ebd., S. 51 ff.).

¹⁰² W. Flach, *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*, Würzburg, 1994, S. 355 ff.

¹⁰³ Ebd., S. 450.

¹⁰⁴ Ebd., S. 560 ff.

¹⁰⁵ W. Flach, *Erkenntnislehre*, a.a.O. [Anm. 102], S. 560.

¹⁰⁶ Ebd., S. 632 ff.

¹⁰⁷ Ebd., S. 671 ff. mit S. 685 f.

¹⁰⁸ E. Massimilla, *Weber zwischen Rickert und Kries*, a.a.O. [Anm. 20], S. 86 ff., geht in seiner Diskussion der Gruppe als Rickerts „vierter Art des Allgemeinen in der Geschichte“ leider nicht ausdrück-

zen hervor: Bei der Erörterung des Begriffs des Typischen unterscheidet Rickert drei Bedeutungen¹⁰⁹: das Typische a) als Vorbild und damit als Wertbegriff, b) als Durchschnitt und damit nicht als Wertbegriff und schließlich c) im Sinne von Webers Idealtypen, wobei das Typische ebenfalls nicht als Wertbegriff gedacht sei, sondern als Gegenbegriff zur Realität: eine Bedeutung von typisch, die Rickert mit dem Begriff des „relativ Historischen“ verbindet¹¹⁰. Eine Folge dieser Verbindung ist, worauf Rickert gleich hindeutet, daß der Begriff des Idealtypus ungeeignet ist, den Begriff des historischen Individuums zu bestimmen; er besitzt nur darstellungstechnische Relevanz für Gebilde, die einen relativ historischen Charakter haben und damit den Begriff des absolut Historischen voraussetzen. Bei Rickerts Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaft handelt es sich um einen logischen Gegensatz sich wechselseitig implizierender Begriffe, nicht um eine Beschreibung des faktischen Wissenschaftsbetriebs. Nur aufgrund dieses logischen Gegensatzes lassen sich Mischformen bzw. historische Bestandteile in den Naturwissenschaften bzw. naturwissenschaftliche Bestandteile in den Kulturwissenschaften allererst bestimmen¹¹¹. Für manche Begriffe historischer Kollektiva (etwa von Zeitaltern, Kulturepochen, Völkern usw.) gilt, daß sie keine Allgemeinbegriffe sind, unter denen die Individuen als Gattungsexemplare fallen, sondern sie sind „absolut historische, individualisierend gebildete“ Begriffe, deren Inhalt zum größten Teil aus dem besteht, was sich nur bei einer verhältnismäßig geringen Anzahl von Individuen befindet¹¹². Webers Idealtypen hängen hiermit zwar teilweise aufs engste zusammen, gehören jedoch insgesamt wegen ihres utopischen Charakters – der Idealtypus ist eine Gedankenkonstruktion, die „nirgends in der Welt empirisch vorfindbar“, sondern „Mittel“ der Darstellung ist¹¹³ – nicht zu dem, was Rickert als „relativ historischen Begriff“ bezeichnet¹¹⁴.

Begriffe historischer Darstellungen, in denen *alle* Individuen, auf die sie sich beziehen, als Exemplare unterzuordnen sind, gelten Rickert als naturwissenschaftliche Bestandteile in der Geschichte¹¹⁵. Indes gibt es auch Begriffe mit einem im naturwissenschaftlichen Sinne allgemeinen Inhalt, die zugleich für eine erschöpfende historische Darstellung in Anspruch genommen werden. In diesem Fall vermag das „Generalisieren“ zugleich so zu „individualisieren“, daß für die Geschichte

lich auf das Verhältnis zu Webers Begriff des Idealtypus ein. Allerdings stellt er fest, daß Rickerts diesbezügliche Analysen „sehr wichtig“ für Weber sind; sie bildeten eine „grundlegende Voraussetzung“ für Webers Zuordnung seiner eigenen Untersuchungen über die sozial-ökonomische Struktur menschlichen Gemeinschaftslebens zum Feld der Kulturwissenschaften (ebd., S. 98 ff.).

¹⁰⁹ H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 325 f.

¹¹⁰ Ebd., S. 326.

¹¹¹ Vgl. dazu ebd., S. 237 ff., S. 438 ff.; H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, a.a.O. [Anm. 87], S. 102 ff.

¹¹² H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 440.

¹¹³ M. Weber, *Objektivität*, a.a.O. [Anm. 8], S. 191 mit S. 193.

¹¹⁴ H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 440 f.

¹¹⁵ Ebd., S. 442.

nichts Wesentliches verloren geht¹¹⁶. Ein solcher Fall liegt vor, wenn die „historische Bedeutung“ an einem Komplex von Eigenschaften haftet, der sich nicht nur an einem Individuum, sondern an verschiedenen Individuen findet; diese Individuen werden dann nicht bloß zu einer „Gruppe“ zusammengefaßt (ein bloßer Gruppen- oder Gattungsbegriff), sondern die „historische Darstellung“ kann sich mit einem solchen Gruppenbegriff begnügen¹¹⁷. Bei der Gruppe handelt es sich nämlich um etwas Einmaliges, Individuelles, das zwar aus Individuen besteht, die jedoch für sich genommen nicht über wesentliche Eigenschaften verfügen, über die die anderen nicht verfügen; deshalb kommt es für die Kulturwissenschaft hier nicht auf die Bildung eines „absolut historischen Begriffs“ an, d. h., es sind nicht die „Teilindividuen“ für sich darzustellen, sondern diese gelten dem Kulturwissenschaftler als gleich, so daß sie ineins Glied eines historischen Ganzen wie Exemplar eines allgemeinen Begriffs sind¹¹⁸. Das Gemeinsame ist hier zugleich das bezüglich des leitenden Wertes der Darstellung Wesentliche: es wird die Individualität der Gruppe präsentiert, „der allgemeine Gattungsbegriff individualisiert historisch“¹¹⁹. Freilich können solche Begriffe mehr oder weniger allgemein sein. Insofern liegen zwischen ganz individuellen und sehr allgemeinen historischen Begriffen Begriffe mit verschiedenen „Graden inhaltlicher Allgemeinheit“, ohne daß dadurch die Kulturwissenschaften zu Naturwissenschaften werden¹²⁰. Die Gruppe bleibt ein einmaliger historischer Vorgang, bleibt historische Wirklichkeit.

Beispiele solcher Konstellationen kommen zum Ausdruck in Wendungen wie: „die Soldaten einer Schlacht, die Bauern einer Gegend, die Bürger einer Stadt“¹²¹. In seinem Aufsatz über *Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte* hat Rickert dies so dargelegt: wenn ein „allgemeiner Zusammenhang, ein milieu oder Kollektivum“ in einer kulturwissenschaftlichen Darstellung vorkommt, geschieht dies jedenfalls in der wissenschaftlichen Praxis immer auch so, daß er in einem Begriff darstellt wird, der einen allgemeinen Inhalt hat; unter diesen Inhalt fallen daher eine Mehrheit von Teilen des Ganzen zugleich als Exemplare, d. h. es handelt sich um Begriffe von „Gruppen“¹²². In *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* unterstreicht Rickert ebenfalls, daß die Kulturbedeutung einer Wirklichkeit zwar immer am Besonderen haftet, die Begriffe des Besonderen und Allgemeinen jedoch selbst relativ aufeinander sind; relativ besondere oder historische Begriffe spielen eine Rolle, sobald „Gruppenbegriffe“ für das Verstehen des historischen Ganzen relevant werden¹²³. Da-

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 443.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd. Vgl. auch H. Rickert, *Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte*, in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, 1929, S. 737-766, S. 751 ff. (Urspr. in «Revue de synthèse historique», II, 2, n. 5, Avril 1901, pp. 121-140).

¹²¹ H. Rickert, *Grenzen*, a.a.O. [Anm. 40], S. 444.

¹²² H. Rickert, *Die vier Arten des Allgemeinen*, a.a.O. [Anm. 120], S. 750.

¹²³ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, a.a.O. [Anm. 87], S. 106 f.

bei denkt Rickert besonders an Wissenschaften wie die Nationalökonomie, in der generalisierend gebildete Begriffe so eng mit der historischen Betrachtung verbunden sind, daß sich naturwissenschaftliche und individualisierende Bestandteile nur noch begrifflich trennen lassen¹²⁴; gerade in der Erforschung des Wirtschaftslebens erblickt Rickert den größten Raum für die Verwendung allgemeiner Begriffe in den Kulturwissenschaften¹²⁵.

Weber arbeitet in seinen sozial-ökonomischen Analysen menschlichen Gemeinschaftslebens ständig mit solchen Gruppenbegriffen: Begriffen historischer Gruppen, deren kulturelle Bedeutung auf der individuellen Eigenart der Gruppe beruht. Der Idealtypus ist ein Teil des Instrumentariums für die Bildung historischer Gruppenbegriffe, Darstellungsmittel wertbezogener Vorgänge also. Für die Bestimmung des kulturwissenschaftlichen Gegenstandes als eines solchen selbst ist er logisch nicht unmittelbar relevant. Freilich fällt Rickerts Gruppenbegriff nicht mit Webers Begriff des Idealtypus zusammen. Der logische Zusammenhang, dem der Idealtypus zuzuordnen ist, verbietet es jedoch, diesen als ein prinzipientheoretisches Novum aufzufassen, das Rickerts Rahmen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung sprengen würde.

¹²⁴ Ebd., S. 107. Vgl. dazu auch Rickerts Stellungnahme zu einer Kontroverse über den wissenschaftstheoretischen Status der Nationalökonomie: ebd., S. 3 Anm. 1, S. 111 Anm. 3.

¹²⁵ Ebd., S. 111.

Max Weber e la questione della cultura

GIOVANNI MORRONE

1. *I fondamenti neokantiani*

Prima del manifestarsi della patologia psichica che lo condusse a rinunciare alla cattedra di ordinario ad Heidelberg, Max Weber era una giovane promessa nell'ambito dell'economia politica. Aveva avviato brillantemente la sua carriera scientifica con una dissertazione sulle società commerciali durante il Medioevo¹, proseguendo successivamente i suoi studi nell'ambito della storia agraria nell'età romana². Si era poi dedicato ad una serie di studi piuttosto innovativi sulla condizione dei contadini nella Prussia orientale e sul funzionamento della borsa³. I suoi interessi continuarono ad orientarsi in senso storico-economico⁴, ma la sua intelligenza critica lo riportava costantemente ad occuparsi delle grandi questioni politiche ed economiche che agitavano la sua epoca. La politica in particolare resterà una delle stelle polari della sua riflessione. Già nella prolusione accademica, pronunciata a Friburgo nel 1895, egli aveva dichiarato con nettezza e con una ruvidezza che contraddistinguerà anche negli anni avvenire il suo stile argomentativo, la convinzione circa l'inaggrabile primato della decisione politica nella gestione dei conflitti economici che stavano stravolgendo gli assetti sociali del *Reich*⁵.

¹ M. Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen*, in *Max Weber-Gesamtausgabe* (d'ora in poi MWGA), Band I/1: *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Schriften 1889-1894*, Hrsg. v. G. Dilcher u. S. Lepsius, Mohr, Tübingen, 2008, pp. 109-346.

² M. Weber, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (1891), in MWGA, Band I/2, Hrsg. v. J. Deininger, Mohr, Tübingen, 1986.

³ M. Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (1892), in MWGA, Band I/3,1-2, Hrsg. v. M. Riesebrodt, Mohr, Tübingen, 1984. Id., *Die Borse* (1896), in MWGA, Band I/5,1, *Börsenwesen. Schriften und Reden 1893-1898*, Hrsg. v. K. Borchardt, in Zus.-Arb. m. C. Meyer-Stoll, Mohr, Tübingen, 1999, pp. 127-499; tr. it. *La borsa*, a cura di V. Punzi, Marietti, Bologna, 2020.

⁴ Per questa fase giovanile della ricerca weberiana basti qui ricordare le tre edizioni predisposte per lo *Handwörterbuch der Staatswissenschaft* degli *Agrarverhältnisse im Altertum*, ora in MWGA, Band I/6, *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893-1908*, Hrsg. v. J. Deininger, Mohr, Tübingen, 2006; tr. it. *Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari*, a cura di B. Spagnuolo Vigorita, Editori Riuniti, Roma, 2019.

⁵ M. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede* (1895), in MWGA, Band I/4,2, *Handarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Re-*

Negli anni dominati dalla malattia e da un convulso viaggiare in giro per l'Europa alla ricerca di quella pace che Heidelberg, la tranquilla cittadina universitaria adagiata sulle rive del Neckar, non sembrava più potergli garantire, è piuttosto difficile ricostruire dalle sparute testimonianze le coordinate dei suoi studi e della sua attività. Nei gradevoli soggiorni romani del 1901-1902 ebbe modo di studiare il monachesimo antico e fu probabilmente in quel periodo che si andarono saldando in un intreccio problematico unitario gli interessi economici e quelli storico-religiosi⁶. Ma quando, nell'autunno del 1902, sentendosi pronto a riprendere il lavoro, accettò di contribuire alla *Festschrift* per le celebrazioni del centenario della rifondazione della Ruprecht-Karls-Universität, furono le questioni metodologiche a dominare la sua riflessione. Fu in quella occasione che Weber mise mano a un lungo e complesso saggio metodologico – il *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* –, in cui l'accurata discussione critica intorno ai metodi della scuola storica dell'economia politica è condotta con l'ausilio di una serie di dispositivi concettuali di evidente origine neokantiana. Weber non riuscirà a consegnare in tempo il saggio per la *Festschrift*: cresciuto a dismisura il *Roscher und Knies* uscirà in tre parti dal 1903 al 1906 sullo «Schmollers Jahrbuch»⁷.

Come deve essere intesa questa elaborazione logico-metodologica di Weber, è egli stesso a suggerirlo in un saggio di qualche anno successivo, le *Kritische Studien*, nelle quali egli spiega che tali riflessioni devono essere lette come un resoconto clinico scritto dal paziente anziché dal medico e che, al di là della metafora, non sono il frutto di un'analisi logica specialistica, ma piuttosto il risultato di un'autoriflessione sulla propria attività di ricerca⁸.

Ciò che emerge con chiarezza nel *Roscher und Knies* è senza dubbio l'esigenza weberiana di ridefinire la propria appartenenza alla scuola storica dell'economia politica, e di farlo mediante l'adozione di un apparato di concetti metodologici di provenienza neokantiana. Heinrich Rickert aveva pubblicato la prima parte della

den 1892-1899, Hrsg. v. W. J. Mommsen, in *Zus.-Arb. m. R. Aldenhoff*, Mohr, Tübingen, 1993, pp. 535-573; tr. it. *Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca*, in *Scritti politici*, a cura di A. Cariolato ed E. Fongaro, Donzelli, Roma, 1998, pp. 3-28.

⁶ Cfr. J. Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Hansen, München, 2005, p. 318. Su questa fase della vita di Weber si veda anche J. Kaube, *Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen*, Rowohlt, Berlin, 2014: cap. IX: *Weltmacht durch Askese – Rom und die Geburt der Protestantismusthese*.

⁷ M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, in «Schmollers Jahrbuch», XXVII (1903), pp. 1181-1221; XXIX (1905), pp. 1323-1384; XXX (1906), pp. 81-120; in MWGA, Band I/7: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907*; Hrsg. v. G. Wagner, in *Zus.-Arb. m. C. Härpfer, T. Kaden, K. Müller u. A. Zahn*, Mohr, Tübingen, 2018; pp. 41-100; pp. 243-378; tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di comunità, Torino, 2001, pp. 5-136.

⁸ M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in MWGA, Band I/7, cit. pp. 384-479; pp. 386-387; tr. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 209-278, p. 211.

sua monumentale ricerca sulla logica delle scienze storiche già nel 1896⁹. Le *Grenzen* usciranno nell'edizione completa – la prima delle cinque che seguiranno fino al 1929 – nel 1902¹⁰. Weber ne fu un lettore attentissimo e ne trasse le coordinate logiche fondamentali su cui impostare la propria pratica scientifica. Ma in cosa consiste l'impronta neokantiana della metodologia weberiana?

Il primo fondamentale aspetto dell'approccio metodologico weberiano è legato alla sostanziale adozione della teoria neokantiana del concetto. Seguendo Rickert e i neokantiani, Weber ritiene che la conoscenza scientifica non possa in nessun caso essere intesa come una descrizione o riproduzione della realtà. La realtà è contraddistinta da una molteplicità intensiva ed estensiva, una molteplicità che è cioè relativa sia all'immensità inesauribile delle configurazioni reali considerate nel loro complesso, sia all'infinità caratterizzante ogni singola sezione di realtà. Siffatta molteplicità rende la realtà fondamentalmente "irrazionale", ovvero estranea alla ragione. La conoscenza è dunque possibile solo mediante un processo di elaborazione concettuale (*Begriffsbildung*), che semplifichi la realtà operando opportune selezioni euristica-mente orientate, e che costituisca gli oggetti della conoscenza scientifica, rendendoli disponibili al giudizio causale.

Il congedo della conoscenza come riproduzione (*Abbildung*) della realtà è un'imprescindibile acquisizione della filosofia kantiana. Il "ritorno a Kant" promosso dal neokantismo del Baden intese la filosofia come *Wertphilosophie*, ponendosi l'obiettivo di una tendenziale riduzione sistematica del complesso dei valori culturali. La filosofia in questo modo cessava di occuparsi della realtà in quanto tale e si rifugiava nell'ambito della *Geltung*. La realtà diventava dominio esclusivo delle scienze empiriche. Queste, infatti, nel loro impressionante sviluppo degli ultimi secoli, avevano operato un dissezionamento metodologico di ogni aspetto della realtà, e risultava ormai impossibile contenerne gli esiti all'interno di coordinate di senso unitarie. Il neokantismo badense, dunque, insisteva su una netta distinzione di principio fra la ricerca delle scienze empiriche, che verteva su connessioni reali fra complessi causali accertabili, e la riflessione della filosofia che era invece orientata alle determinazioni e all'articolazione interna alla sfera della validità non essente, e dunque alla determinazione di un concetto assiologico di *Kultur*.

Oltre alla rivendicazione della netta distinzione di principio fra il problema della validità e quello della genesi, va menzionata un'altra questione caratterizzante il neokantismo badense. Contro la riduzione positivista di ogni forma di conoscenza al modello scientifico-naturale, Windelband e Rickert rivendicano, mediante una strategia significativamente distinta da quella diltheyana, un dualismo metodologico fra scienze idiografiche e scienze nomotetiche, fra scienze di fatti o scienze di leggi, fra

⁹ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Erste Hälfte, Mohr, Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.

¹⁰ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen und Leipzig, 1902 (d'ora in poi *Grenzen*); tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli, 2002.

le scienze storiche della cultura e le scienze generalizzanti della natura. È questo il problema che Rickert affronta nelle *Grenzen*, chiarendo le peculiari modalità dell'elaborazione concettuale storica. Nello specifico Rickert non solo ribadiva il punto di vista della distinzione fra la genesi dei beni culturali storici e quello della validità dei valori che in essi si realizzano (e dunque la distinzione fra riflessione critica sui valori e conoscenza delle scienze particolari della cultura), ma egli tematizzava accuratamente l'imprescindibile funzione euristica che i valori stessi assumono nell'ambito dei processi conoscitivi delle scienze storiche della cultura. Si tratta di uno snodo teorico estremamente delicato, perché, se malinteso, poteva pregiudicare l'avalutatività delle scienze della cultura e dunque la loro oggettività conoscitiva; ma una confusione su questo punto avrebbe potuto anche determinare la convinzione (estranea al neokantismo e allo stesso Weber) per cui, attraverso i risultati delle scienze della cultura, si potesse pervenire ad una presa di posizione scientificamente fondata nei confronti di determinati valori.

Il punto logicamente decisivo è, invece, per Rickert un altro. I valori – dal punto di vista metodologico – costituiscono unicamente un principio di selezione del materiale empirico e di costituzione degli oggetti storici da coinvolgere nei giudizi di imputazione causale. D'altra parte sia Rickert che Windelband sono convinti che – dal punto di vista filosofico – l'accesso e la determinazione concettuale della sfera della validità sia possibile solo mediante la considerazione critica degli ambiti del reale in cui i valori accadono, ovvero del mondo storico della cultura. Tale considerazione presuppone l'indagine delle *Kulturwissenschaften*, le quali in tal modo assumono una funzione strumentale e propedeutica nei confronti della riflessione filosofica sui valori. Ma questo rapporto strumentale¹¹ implica una netta distinzione di scopi conoscitivi fra filosofia e scienze empiriche. Le *Kulturwissenschaften* non hanno il compito di definire l'articolazione del sistema dei valori, ma si limitano alla conoscenza causale di realtà oggettive dotate di valore, ovvero di un significato culturale. Rickert è inoltre convinto che il metodo delle *historische Kulturwissenschaften* possa conseguire una piena "oggettività critica" – che va oltre la mera "oggettività empirica" – solo in riferimento a una fondazione *wertphilosophisch* di quei valori generali della cultura che costituiscono i principi euristici di selezione ed elaborazione metodologica del loro materiale¹². Solo se i punti di vista a partire dai quali è possibile selezionare le sezioni del reale fornite di valore da coinvolgere nella considerazione causale sono riconducibili a un sistema di valori oggettivamente e non solo empiricamente validi, si può conferire ai risultati delle *Kulturwissenschaften* un'oggettività piena¹³. Rickert muove dall'idea di un «sistema aperto» di valori, ovvero di

¹¹ Windelband aveva affermato che «la storia è l'organo della filosofia». W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910), in *Präudien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2 Bände, Tübingen, Mohr, 1915⁵, Bd. 1. pp. 273-289, p. 284.

¹² Sui concetti di *empirische* e *kritische Objektivität* si veda il capitolo V delle *Grenzen*.

¹³ Rickert va definendo il proprio sistema dei valori a partire dal 1913, nel saggio *Vom System der Werte*: cfr. H. Rickert, *Vom System der Werte*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 4 (1913), Heft 3, pp. 295-327; tr. it. *Il sistema dei valori*, in H. Rickert, *Filosofia, valori*,

un sistema che sia in grado di fornire, da un lato, un principio di classificazione dei valori e conseguentemente un loro ordinamento gerarchico, ma che sia, dall'altro lato, capace di integrare i nuovi beni che lo sviluppo storico-culturale costantemente produce¹⁴. La storicità della cultura determina un incessante sviluppo della materia culturale – i beni culturali e le valutazioni – ma presuppone d'altra parte la permanenza delle forme – i valori. La storicità del materiale culturale consente e perfino implica il pensiero della permanenza di una struttura valoriale formale che Rickert intende ricostruire nelle sue articolazioni.

Proprio questo è il punto in cui – com'è noto – la strada di Weber si divide dalla strategia neokantiana¹⁵.

2. Cultura come dazione di senso

Vi è un punto nelle *Grenzen* che non deve essere sfuggito all'attenta lettura di Weber, perché prefigura un utilizzo della metodologia rickertiana indipendente dai suoi presupposti gnoseologici e *wertphilosophisch*. Dopo aver delineato il concetto di oggettività empirica della scienza storica, Rickert introduce il problema gnoseologico ultimo relativo alla fondazione della necessità di quei punti di vista di valore che orientano la rappresentazione storica e che non sono riducibili a meri dati di fatto

teoria della definizione, a cura di M. Signore, Milella, Lecce, 1987, pp. 35-68. Rickert metterà capo all'elaborazione definitiva del sistema dei valori nel *System der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1921; cfr. capitolo VII, pp. 348-412. Su questi temi rickertiani mi permetto di rimandare a G. Morrone, *Between History and System. Heinrich Rickert's Concept of Culture*, in «Filozofija I Društvo», XXXIII (2022), 2, pp. 349-369. <https://doi.org/10.2298/FID2202349M>.

¹⁴ H. Rickert, *Vom System der Werte*, cit., p. 298; tr. it. cit. p. 38.

¹⁵ Che si tratti di un elemento dirimente lo avvertiva lo stesso Rickert, il quale in un testo del 1924 si richiama esplicitamente alle analisi weberiane contenute nella *Zwischenbetrachtung*, rilevando la natura conflittuale della cultura moderna e l'irriducibile pluralità delle sue componenti, che dà luogo nel presente ad una riedizione del politeismo antico dei valori e a una lotta irriducibile fra visioni del mondo e valutazioni inconciliabili (cfr. M. Weber, *Zwischenbetrachtung*, in MWGA., Abt. 1, Band 19, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, Hrsg. v. H. Schmidt-Glintzer, in Zus.-Arb. m. P. Kolonko, Mohr, Tübingen, 1989, pp. 479-522; tr. it. in Id., *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, vol. I, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, pp. 525-560). Ma il richiamo a Weber è accompagnato da una precisazione essenziale per il senso complessivo del discorso. Rickert afferma che per Weber la *Zerrissenheit* della cultura moderna è una condizione «duratura e sostanzialmente inevitabile», e non il presupposto che giustifica e rende possibile la missione unificatrice della *Kulturphilosophie* (H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen, Mohr, 1924, p. 123: «In der modernen Kultur streiten verschiedene Götter miteinander, und zwar nach Weber für alle Zeit»). In questo senso la *Kulturphilosophie* rickertiana presuppone la piena coscienza della *Zerrissenheit* del moderno, ovvero della natura differenziale e conflittuale delle singole sfere culturali e dei singoli ambiti di valore, ma unicamente per potersi dispiegare in quanto riflessione teoretica volta ad elaborare una «nuova sintesi» e dunque volta a risanare quella lacerazione del tempo presente che Weber riteneva ormai irredimibile.

empirici¹⁶. Pertanto – scrive Rickert – «chi è così convinto della mancanza di elementi sovraempirici nella scienza al punto da considerare antiquata e priva di senso una discussione sulla loro giustificazione, farebbe meglio a non proseguire la lettura e ad accontentarsi dei risultati finora ottenuti»¹⁷.

La recezione delle *Grenzen* da parte di Weber appare chiaramente orientata ad «accontentarsi» delle soluzioni metodologiche in esse proposte, ma esprime al tempo stesso forti riserve nei confronti degli esiti *wertphilosophisch* verso i quali il discorso rickertiano inevitabilmente converge. Siffatta articolazione della recezione weberiana si definisce fin dalle prime letture dell'opera completa documentate dalla corrispondenza privata¹⁸ o dai materiali conservati nel *Nachlass*¹⁹. Particolarmente significative

¹⁶ Nel secondo paragrafo del capitolo V delle *Grenzen* si legge: «È la storia la vera scienza di esperienza (*Erfahrungswissenschaft*), non solo perché è scienza di realtà e con i suoi concetti individuali è più vicina all'esperienza, sempre individuale, di quanto non lo sia la scienza della natura, ma anche perché i punti di vista che la orientano si possono dedurre molto più facilmente dalla stessa esperienza. Dunque, non è il fatto che la storia abbia bisogno di valori come punti di vista orientativi che, secondo una prospettiva empiristica, introduce l'elemento perturbante della soggettività; ma è l'ignoranza della necessità di tali punti di vista di valore che può indurre lo studioso a perseguire un irraggiungibile ideale di "oggettività". A questo punto, se il nostro scopo fosse solo quello di esporre la ragion d'essere di una scienza dell'evoluzione culturale unica ed individuale come disciplina empirica, potremmo concludere la nostra opera. Invece, noi abbiamo intrapreso la nostra ricerca in vista di problemi filosofici più generali, e mentre prima abbiamo dovuto limitarci ad impostare il problema in una prospettiva puramente metodologica, ora vogliamo analizzare il rapporto tra i risultati metodologici che abbiamo ottenuto e quelle questioni generali che riguardano la *Weltanschauung*. Per realizzare tale obiettivo, è necessario approfondire ed elaborare ulteriormente in senso gnoseologico i risultati finora ottenuti, e in particolare è necessario evidenziare il ruolo degli elementi sovraempirici della scienza. Quindi, da questo punto di vista, dovremo rimettere in discussione non poco di quanto abbiamo finora acquisito, e in particolare l'oggettività della scienza della storia. Perciò, chi è così convinto della mancanza di elementi sovraempirici nella scienza al punto da considerare antiquata e priva di senso una discussione sulla loro giustificazione, farebbe meglio a non proseguire la lettura e ad accontentarsi dei risultati finora ottenuti (*Grenzen*, pp. 634-635; tr. it. pp. 337-338).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. Lettera a Marianne del marzo/aprile 1902, in Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, a cura di B. Fiorino, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 338: «Rickert l'ho finito. È molto buono: vi ho trovato in gran parte ciò su cui avevo io stesso riflettuto, pur se non in forma logicamente elaborata. Sulla terminologia ho delle riserve». Weber aveva letto fin dalla sua pubblicazione nel 1896 la prima parte delle *Grenzen*, comprendente i primi tre capitoli dell'opera completa, e aveva perfino consigliato l'autore ad anticiparne la pubblicazione in vista della sua chiamata all'Università di Freiburg, per la quale si era molto impegnato. Su questa fase della biografia weberiana e sui rapporti con Rickert si veda, anche per ulteriori riferimenti, G. Wagner, *Einleitung*, in MWGA, Band I/7, cit., pp. 1-30, pp. 9-10

¹⁹ Di notevole valore è, da questo punto di vista, il cosiddetto *Frammento di Nervi*: M. Weber, *Rickerts "Werth"*, in *Die „Nervi“-Notizen*, in MWGA, Band I/7, cit., pp. 623-626; tr. it. a cura di E. Massimilla, *Il frammento di Nervi (i "valori" di Rickert)*, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 367-370. Sull'importante documento del *Nachlass* weberiano si veda E. Massimilla, *Nota introduttiva alla traduzione italiana del "Frammento di Nervi" di Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 361-365.

sono, da questo punto di vista, le riflessioni che Weber appunta nei primi mesi del 1903, durante un soggiorno in Liguria, che vertono proprio sul concetto rickertiano di “valore”. Nel cosiddetto “*Frammento di Nervi*” Weber sostiene che il termine “valore” è «un’espressione cangiante in modo estremamente pericoloso», che pertanto risulta «foriera di fraintendimenti»²⁰. Egli è altresì convinto che il termine “valore” sia perfettamente e opportunamente sostituibile con espressioni dotate di «una coloritura esteriore molto più banale» – come “interessante”, “caratteristico”, “importante”, “significativo” –, che sono indiscutibilmente più «*comprendibili*»²¹. L’impatto di tale assunto sull’impianto neokantiano di Rickert è dirompente. La *Wertbeziehung* rickertiana può essere tranquillamente intesa – secondo Weber – come la constatazione, «in apparenza assai banale», che la «storia deve rappresentare (*darstellen*) ciò che è degno di esser conosciuto»²². La distinzione, ben elaborata nelle *Grenzen*, fra individui storici primari e secondari va incontro a un radicale processo di fluidificazione, che in generale corrisponde all’«infinita gradazione della *misura* in cui le singole componenti della realtà risultano degne di essere conosciute»²³. L’inesauribile varietà con la quale si determina l’interesse per la realtà empirica²⁴ è per Weber un «fatto» «abbastanza facile da spiegare *psicologicamente*», mentre «il tentativo di formulare norme» – da cui derivare l’articolazione e la gradazione di tale interesse – «conduce alla metafisica»²⁵. E quella di Rickert è senz’altro una «metafisica del valore», nella misura in cui pretende di derivare dal *fatto* della varietà empirica degli interessi, le *norme* oggettive che ne costituirebbero il fondamento²⁶.

²⁰ M. Weber, *Rickerts “Wertb”*, cit., pp. 623-624; tr. it. cit., p. 367.

²¹ Ivi, p. 624; tr. it. cit., pp. 367-368. Nelle *Grenzen* Rickert scrive: «Ma termini come “essenziale”, “interessante”, “caratteristico”, “importante”, “significativo”, che si devono poter sempre applicare a ciò che è storico (*das Historische*), non hanno alcun senso se non si presuppone il riconoscimento di qualche valore. Quindi, in ultima analisi, quando affermiamo che ogni concetto (*Objekt*) che sia oggetto (*Gegenstand*) della storia deve essere riferito ad un valore, non facciamo altro che esprimere, nel linguaggio della logica, la verità molto banale che tutto ciò che la storia rappresenta è interessante, caratteristico, importante o significativo» (*Grenzen*, p. 368; tr. it. cit., p. 197). Sull’individuazione di questo passo come referente specifico dell’argomentazione weberiana nel *Frammento di Nervi*, cfr. il contributo citato di Massimilla.

²² M. Weber, *Die „Nervi“-Notizen*, cit., p. 624; tr. it. cit., p. 368.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Weber scrive: «Ma il *fondamento* dell’interesse può essere, se non proprio *infinitamente* vario, quanto meno vario in maniera praticamente *inesauribile*» (ivi, pp. 624-625; tr. it. cit., p. 369).

²⁵ Ivi, p. 625; tr. it. cit. p. 369.

²⁶ Weber scrive: «Ma non appena, dietro i limiti del momento, constatabili *di fatto*, dell’interesse storico considerato nella sua gradazione (anch’essa constatabile di fatto), si vuole cercare ancora qualcosa d’altro, qualcosa di *oggettivo*, si entra nell’ambito delle norme, si cerca cioè un principio da cui sarebbe possibile dedurre non soltanto *di che cosa* dovremmo (*sollten*) in generale interessarci una volta per tutte, ma anche con quale proporzione di grado debba differenziarsi il nostro interesse per le singole parti della realtà. Soltanto questo è il senso, tradotto nei termini del linguaggio quotidiano, di quella “metafisica del valore” cui Rickert mette capo» (*ibidem*). Come sintetizza efficacemente Massimilla: «La tempestiva e per certi versi sorprendente perplessità di Weber sull’espressione “valore” – che pure ricorre assai spesso nei suoi “saggi metodologici” [...] – si rileva subito per quello

La designazione del progetto filosofico rickertiano come “metafisica del valore” rende evidente, già all’inizio del 1903, tutta la distanza di Weber dalla filosofia dei valori neokantiana. È degno di rilievo, però, che nei saggi metodologici avviati alla pubblicazione proprio da quell’anno, egli non rinunci alla terminologia rickertiana e all’uso del termine valore, ma propenda piuttosto per una loro originale declinazione. Per Weber il valore – che non smetterà di apparirgli come il «figlio del dolore della nostra disciplina»²⁷ – deve esser inteso come il «contenuto di una presa di posizione, ovvero come giudizio positivo o negativo. Vale a dire qualcosa che si rivolge a noi reclamando validità» e che allo stesso tempo avanza una pretesa di comunicabilità che ne dimidia l’aspetto meramente intuitivo/individuale²⁸. Il valore risulta da una *presa di posizione* [*Stellungnahme*] del soggetto di fronte a una sezione determinata della realtà; è il risultato di una decisione e di un atto di fede; non può diventare, dunque, «oggetto di una scienza empirica»²⁹.

L’argomentazione weberiana è rivolta, per un verso, ad escludere ogni possibile inclusione della riflessione sulla validità dei valori nell’orizzonte problematico delle scienze empiriche³⁰. Essa è, per l’altro verso, orientata a rifiutare l’opzione “speculativa” della riflessione sistematizzante sui valori. È, infatti, il «destino dell’epoca» a decretare, secondo Weber, l’insensatezza di ogni pretesa di determinazione definitiva del senso della realtà e dunque di ogni tentativo di ordinamento scientifico-sistematico dei punti di vista di valore in virtù del quale un siffatto senso dovrebbe essere definito³¹. Il punto decisivo è che, per Weber, siamo noi a creare il «senso

che è: una via per respingere in breccia il tentativo di Rickert di finalizzare le considerazioni logiche sul ruolo della *Wertbeziehung* nell’elaborazione concettuale storica alle esigenze della fondazione gnoseologica di un sistema di valori dotati d’assoluta validità normativa, che costituirebbe la condizione di possibilità dell’oggetto storico (o, che è lo stesso, il presupposto trascendentale delle scienze della cultura)» (E. Massimilla, *Nota introduttiva alla traduzione italiana del “Frammento di Nervi” di Max Weber*, cit. p. 364).

²⁷ M. Weber, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in MWGA, Band I/7, cit., pp. 142-234, p. 228; tr. it. *L’“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 147-208, p. 204.

²⁸ Cfr. M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., pp. 350-351; tr. it. cit., pp. 116-117.

²⁹ Cfr. M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., p. 350; tr. it. cit., p. 116; Id., *Die “Objektivität”*, p. 150; tr. it. cit., p. 154.

³⁰ E fino a qui la posizione weberiana resta compatibile con quella di Rickert. «Giudicare la validità di tali valori è forse una questione di fede, ed è inoltre forse il compito della considerazione speculativa e dell’interpretazione del mondo e della vita nel loro senso, ma non è sicuramente oggetto di una scienza empirica nel significato adottato in queste pagine [*Aber: die Geltung solcher Werte zu beurteilen, ist Sache des Glaubens, daneben vielleicht eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber nicht Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft in dem Sinne, in welchem sie an dieser Stelle gepflegt werden soll.*]» (ivi, pp. 150-151; tr. it. cit., p. 154). In questo passo Weber sembrerebbe non escludere la possibilità di una ricerca “speculativa” sul senso della vita. Si noti però l’effetto di voluta ambiguità dell’argomentazione che l’enfasi sul «*vielleicht*» in corsivo determina.

³¹ «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* dell’accadere universale in base al risultato della sua investi-

dell'accadere universale», ponendo la realtà empirica in relazione a idee di valore, e attribuendole in tal modo un significato culturale³². Ciò ha due ordini di conseguenze strutturalmente connessi.

In primo luogo il concetto di cultura a cui Weber approda si fonda sull'assunto dell'assenza di senso della realtà e sulla capacità dell'uomo di significarla. «La "cultura" – scrive Weber in un passo giustamente famoso di *Die Objektivität* – è una sezione finita dell'infinità priva di senso dell'accadere del mondo, alla quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo»³³.

In secondo luogo l'ambito delle *Kulturwissenschaften* si scopre esposto alla strutturale instabilità con la quale si dischiudono e svaniscono quei campi d'interesse determinati dalla significazione del *Kulturmenschen*. «Presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura – scrive Weber – non è già il fatto che noi riteniamo fornita di valore una determinata, o anche in genere una "cultura" qualsiasi, bensì è il fatto che noi siamo esseri culturali, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente *posizione* nei confronti del mondo e di attribuirgli un *sensio*»³⁴.

È dunque la capacità di dare senso all'insensatezza del mondo, e non il sistema articolato di punti di vista a partire dai quali operare siffatta significazione (i valori), a costituire il presupposto trascendentale che rende possibile l'indagine delle scienze della cultura. Ciò non significa unicamente negare, sul piano metodologico, la possibilità di pervenire, in virtù della ricerca empirica, a un «sistema delle scienze della cultura», da cui le singole discipline dovrebbero trarre i propri problemi e le proprie questioni. Weber intende ribadire anche, su di un piano filosofico più generale, l'assurdità di ogni tentativo volto alla sistematizzazione e fissazione definitiva dei significati culturali in virtù dei quali attribuiamo senso alla realtà:

Da ciò risulta in ogni caso l'assurdità dell'idea – la quale talvolta prevale anche presso gli storici della nostra disciplina – che possa essere fine, per quanto remoto, delle scienze della cultura quello di costruire un sistema compiuto di concetti, nel cui ambito la realtà possa venir compresa in una costruzione in qualsiasi senso definitiva, e da cui essa venga

gazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, che di conseguenza le "intuizioni del mondo" non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, e gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, agiscono in tutte le età soltanto nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri» (M. Weber, *Die "Objektivität"*, cit., p. 153; tr. it. cit., p. 156).

³² «Il concetto di cultura è un *concetto di valore*. La realtà empirica è per noi "cultura" in quanto, e nella misura in cui, la poniamo in relazione con idee di valore; essa abbraccia quegli elementi della realtà che diventano per noi *significativi* in base a quella relazione, e *soltanto* questi elementi» (M. Weber, *Die "Objektivität"*, cit., p. 182; tr. it. cit., p. 174).

³³ «"Kultur" ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens» (M. Weber, *Die "Objektivität"*, cit., p. 188; tr. it. cit., p. 179).

³⁴ Ivi, pp. 188-189; tr. it. cit., p. 179: «Transzendente Voraussetzung jeder *Kulturwissenschaft* ist *nicht* etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine "Kultur" *wertvoll* finden, sondern daß wir *Kulturmenschen sind*, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen».

di nuovo dedotta. La corrente dell'accadere sconfinato procede senza fine verso l'eternità. E in quanto i problemi che muovono gli uomini sono sempre nuovi e diversamente configurati, rimane perciò sempre fluido anche l'ambito che acquista per noi senso e significato da quella infinita, e sempre uguale, corrente dell'accadere, configurandosi come "individuo storico". Mutano le connessioni concettuali in base a cui l'accadere è considerato e colto scientificamente. I punti di partenza delle scienze della cultura si protendono quindi mutevoli nel più lontano futuro, finché un irrigidimento cinese della vita spirituale non farà desistere l'umanità dal porre nuove questioni alla vita sempre inesauribile. Un sistema delle scienze della cultura, anche sotto forma di una fissazione definitiva, oggettivamente valida, sistematizzante delle questioni e dei campi di cui esse dovrebbero trattare, sarebbe di per sé un'assurdità: da un tentativo del genere potrebbe sempre derivare soltanto una collezione di punti di vista, specificamente diversi e tra loro in vario modo eterogenei e disparati, in base ai quali la realtà è risultata o risulta per noi "cultura", cioè fornita di significato nella sua specificità³⁵.

Contro gli assurdi tentativi di riduzione sistematica e di enciclopedizzazione delle *Kulturwissenschaften*, piuttosto diffusi nell'ambito della scuola storica, Weber richiama il pericolo letale di un procedimento scientifico che intenda mettere la storia al servizio della teoria e che si senta legittimato a considerare la successione logica dei concetti come corrispondente alla successione reale delle idee nella storia³⁶.

In *Der Sinn der "Wertfreiheit"* Weber ritorna sul problema, ribadendo con inedita chiarezza la presa di distanza dal progetto neokantiano di filosofia della cultura³⁷. In queste pagine pubblicate nel 1917, Weber entra nel merito del lavoro delle discipline filosofiche orientate «con i loro mezzi concettuali» a «determinare il "senso" delle valutazioni, cioè la loro struttura intima dotata di senso e le loro *conseguenze dotate di senso*, indicando quindi ad esse il "luogo" che occupano nell'insieme dei valori "ultimi" possibili in generale e delimitando le loro sfere di validità fornite di senso»³⁸. Ma a fronte di questo parziale riconoscimento del lavoro della *Kulturphilosophie*, Weber ribadisce due obiezioni decisive. In primo luogo egli ricorda che «non c'è nessun procedimento scientifico [(razionale o empirico) di qualsiasi specie, che possa [...] fornire una decisione» in merito alla determinazione del nostro agire orientato al valore³⁹. Nessuna scienza e nessuna filosofia della cultura può dirci «che cosa dobbiamo fare»⁴⁰. In secondo luogo Weber individua con precisione l'elemento di

³⁵ M. Weber, *Die "Objektivität"*, cit., pp. 193-194; tr. it. cit., p. 182 (traduzione leggermente modificata).

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 220-221; tr. it. cit., p. 199.

³⁷ M. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in MWGA, Abt. 1, Bd. 12, *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, Hrsg. v. J. Weiß in Zus.-Arb. m. S. Frommer, Mohr, Tübingen, 2018, pp. 441-512; tr. it. *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 541-598.

³⁸ *Ivi*, p. 471; tr. it. cit., p. 564.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ In *Wissenschaft als Beruf* (1917) Weber afferma che la scienza non è più in grado di dire «che cosa dobbiamo fare» e «come dobbiamo vivere»: M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919), in MWGA, Bd. I/17, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919*, Hrsg. v. W. J. Mommsen

debolezza della pretesa propria della filosofia della cultura neokantiana di pervenire ad un sistema dei valori. Egli osserva infatti che:

uno schema concettuale dei “valori”, per quanto bene ordinato, sarebbe incapace di rendere giustizia proprio al punto più decisivo del problema. Tra i valori, cioè, si tratta ovunque e sempre, in ultima analisi, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra “dio” e il “demonio”⁴¹.

Dunque nessuna speculazione filosofico-culturale può sostituire la decisione che ogni agire orientato al valore deve assumere. D'altra parte proprio siffatta decisione per il valore, proprio siffatta presa di posizione assume per Weber il significato di un decidersi di fronte ad un'alternativa radicale e senza possibilità di compromesso (almeno in linea di principio). Ciò significa che all'idea di un sistema di valori inteso come articolazione di una “totalità di valore” in una costellazione di sfere valoriali coesistenti e coordinate – i singoli valori come parti della totalità di valore della cultura – subentra l'idea del conflitto fra punti di vista sul mondo unilaterali e reciprocamente incompatibili. In siffatto “politeismo” redivivo gli antichi dei risorgono dalle loro ceneri non per riguadagnare la loro posizione nella splendida e rassicurante costruzione armonica dell'Olimpo, ma per inaugurare nel paesaggio disincantato della cultura moderna una lotta reciproca e senza scampo. La «metafisica organica» era ancora in grado di garantire il «rapporto reciproco delle sfere di valore» e di fondare la possibilità di un «relativismo» valoriale, in virtù del quale i diversi valori sono in realtà solo manifestazioni parziali di una totalità di valore che li accomuna. Per Weber, invece, la totalità di valore – ovvero l'idea stessa di *Kultur* – si determina unicamente in virtù di un'assolutizzazione della decisione di valore che si proietta sulla realtà culturale conferendole un significato unitario. Ma siffatta unitarietà del senso culturale è il risultato della necessariamente miope unilateralità della decisione, che subordina con ottusa coerenza tutte le sfere di valore a quell'unico dio che ha deciso di servire. La totalità valoriale collassa in tal modo in una singolarità assolutizzata che eleva il frammento valoriale a strumento di significazione del tutto.

Questo radicale prospettivismo non è affatto una forma di «relativismo», che – come Weber prontamente osserva – «poggia proprio su un punto di vista opposto, quello del rapporto reciproco delle sfere di valore»⁴². Tra i valori in lotta «non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso»⁴³. D'altra parte bisogna considerare che siffatto assolutismo ed esclusivismo valoriale è riferito al senso specifico dei singoli valori, mentre non può essere esteso alla concretezza delle molteplici

und W. Schluchter Zus.-Arb. m. B. Morgenbrod, Mohr, Tübingen, 1992, pp. 49-69, p. 93; tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di P. Rossi e F. Tuccari, con una introduzione di M. Cacciari, Mondadori, Milano, 2006, pp. 1-48, p. 27.

⁴¹ M. Weber, *Der Sinn der “Wertfreiheit”*, cit., p. 469; tr. it. cit., p. 563.

⁴² Ivi, p. 470; tr. it. cit. p. 564. Sul problema del relativismo mi limito a rimandare al contributo di E. Massimilla, *Relativismo etico e collisione dei valori*, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 175-196.

⁴³ M. Weber, *Der Sinn der “Wertfreiheit”*, cit., p. 469; tr. it. cit., p. 563.

forme di agire dotato di senso, alle prese di posizione degli «uomini reali», in cui «le sfere di valori s'incrociano e s'intrecciano» costantemente⁴⁴. Questo è uno snodo teorico decisivo, quanto complesso e non privo di ambiguità del discorso weberiano sui valori. Weber riconosce, infatti, che «la superficialità della “vita quotidiana” [...] consiste appunto nel fatto che l'uomo il quale vive entro di essa non diventa consapevole, e neppure *vuole* diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici [...], e del fatto che egli si sottrae piuttosto alla scelta fra “dio” e il “demonio”, evitando di decidere quale dei valori in collisione tra loro sia dominato dall'uno e quale invece dall'altro»⁴⁵. L'uomo concreto è generalmente poco interessato alla struttura antagonistica dei valori che lottano per conquistare il monopolio dei moventi del suo agire, è per lo più incapace di una coerenza integrale nella scelta degli dei da servire, ed è piuttosto incline al compromesso fra valori strutturalmente incompatibili. Solo la conoscenza è in grado di fare *chiarezza* sulle antitesi di valore irriducibili all'interno delle quali ci muoviamo e di renderci in ultima istanza consapevoli delle nostre scelte. La scienza per Weber ha smesso di dirci cosa dobbiamo fare, ha rinunciato alla pretesa di indicarci quali dei dobbiamo servire, ma continua a svolgere un'indispensabile missione di chiarezza, nella misura in cui mette nelle condizioni l'«anima» di «scegliere», mediante decisioni consapevoli, «il suo proprio destino», ovvero «il senso del suo agire e del suo essere»⁴⁶.

Abbiamo visto come, secondo Weber, la realtà restituisca generalmente costellazioni di agire dotato di senso prive di quella coerenza, univocità ed esclusività che invece pretendono le formazioni valoriali se considerate unicamente in base al loro senso. Ma occorre ora chiedersi che cosa significhi considerare il valore in “base al suo senso” e non in base al senso impuro con il quale viene intenzionato incoerentemente dall'agente:

- a) Può per un verso significare la “coerentizzazione” idealtipica della formazione valoriale che accentua tratti non prevalenti allo scopo di costruire un quadro coerente dotato di funzione euristica. La comparazione della realtà all'idealtipo ha funzione di orientamento conoscitivo e non pratico. E tuttavia la *chiarezza* di cui la scienza si fa portatrice aiuta a decidersi per formazioni valoriali depurate teoreticamente.
- b) Per un altro verso la domanda ci riporta all'idea weberiana della *Stellungnahme* rispetto al valore, costruita, anche se con finalità diverse, con modalità analoghe a quelle della *Wertbeziehung* neokantiana. L'«anima» prende posizione (in ciò consiste la decisione) di fronte al valore. Da questa presa di posizione si determina il “senso” del proprio agire e del proprio essere. Ma il valore è alquanto di già

⁴⁴ Ivi, p. 470; tr. it. cit. p. 563.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*. Sul tema weberiano della chiarezza si veda M. Weber, *Wissenschaft al Beruf*, cit., p. 103; tr. it. cit., p. 39. Sulla valenza “etica” della *Wissenschaft* weberiana mi permetto di rimandare al mio contributo: G. Morrone, *Il valore della chiarezza. Considerazioni intorno a Wissenschaft als Beruf*, in *Con Weber oltre Weber. L'opera di Max Weber a cento anni dalla sua morte (1920–2020)*, a cura di G. Sgro' e F. Vinci, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022, pp. 31-48.

definito e di presupposto dalla decisione. Per Weber è un fatto empiricamente accertabile. E tuttavia proprio l'empiricità del valore dovrebbe suggerire di guardare al processo della sua *genesì* in quanto *risultato* di una *valorazione*, ovvero di un'attribuzione di senso. In questa differente prospettiva, la presa di posizione è sempre creazione e risignificazione del valore e dunque il senso del valore, al di là delle costruzioni euristiche, è sempre quello intenzionato dal singolo e dai singoli che si decidono per quanto incoerentemente e inconsapevolmente per esso. Anzi, proprio quella incoerenza e inconsapevolezza è tale solo nella prospettiva teoretica dello scienziato sociale che scandaglia con categorie concettuali necessariamente artificiali la fluidità della materia culturale. Ma l'incoerenza e l'inconsapevolezza è, a bene vedere, un fenomeno concomitante della struttura discontinua del decorso storico della cultura e della natura genealogica del sorgere, del mutare e del coesistere dei significati culturali. Questo si evince con chiarezza da diversi momenti della riflessione di Weber⁴⁷, il quale però, nei punti decisivi, resta dominato dall'ansia dello *Erst des Lebens* proprio di quella *Bildungsbürgentums* di cui non cessa di atteggiarsi a membro consapevole e, nonostante tutto, a "profeta".

3. *Il conflitto delle sfere culturali*

Nell'impostazione neokantiana la storia, in quanto scienza empirica della cultura volta a scandagliare gli ambiti della *Wertrealisierung*, assume il significato fondamentale di "organo" della filosofia. Solo dall'evenire storico dei valori, per quanto parziale e incompiuto tale evenire possa essere, il filosofo può derivare e determinare nel loro rapporto reciproco i profili dei valori eterni della cultura. Sgombrato il campo dall'idea illusoria e anacronistica di un sistema dei valori – frutto della metafisica umbratile della validità – il processo conoscitivo rivolto alla realtà culturale si definisce invece, nella ricerca weberiana, mediante il solo ausilio di uno schema di orientamento tipico-ideale di formazioni valoriali, dotato di una funzione meramen-

⁴⁷ Si veda, per esempio, quanto Weber scrive nel *Roscher e Knies*: «Un agire che, misurato in base al suo "valore intrinseco", sia per noi assolutamente privo di valore e addirittura privo di senso, può diventare eminentemente "creativo" nel suo esito, in virtù della concatenazione delle vicende storiche: e d'altra parte possono esserci atti umani che, "concepiti" isolatamente, vengono rivestiti dal nostro "sentimento di valore" con i colori più smaglianti, ma che, nelle conseguenze ad essi imputabili, finiscono con lo sprofondare nella grigia infinità di ciò che è storicamente indifferente e che sono quindi causalmente privi di significato per la storia, oppure – come regolarmente accade nella storia – mutano di "senso" nella concatenazione delle vicende storiche, fino a diventare irricognoscibili. Proprio questi ultimi casi di *mutamento del significato* storico attraggono di solito su di sé, nella misura più elevata, il nostro interesse storico; anche per questo si può quindi considerare il lavoro specificamente storico delle scienze della cultura come l'antitesi estrema rispetto a tutte le discipline che procedono con relazioni causali. La *diseguaglianza causale*, in quanto *diseguaglianza di valore*, costituisce per essa la categoria decisiva...» (M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., p. 257; tr. it. cit., p. 53).

te euristica e non assiologica⁴⁸. Un colpo d'occhio su questo schema di orientamento Weber lo fornisce nella *Zwischenbetrachtung* ai *Gesammelte Aufsätze der Religionssoziologie*⁴⁹. Qui la costruzione tipico-ideale⁵⁰ restituisce – nella prospettiva particolare di un'analisi comparativa delle *Weltreligionen*, volta a determinare il profilo specifico del *Sonderweg* dell'Occidente – l'immagine di un complesso antagonistico di formazioni valoriali inconciliabili e confliggenti, ognuna delle quali rivendica la posizione dominante nell'edificio della *Kultur*.

È noto che l'idea di *redenzione* – pur nella sua molteplice casistica – rappresenta una delle traiettorie più significative del processo di razionalizzazione, in cui Weber intravede l'esito fatale dello sviluppo della cultura occidentale. Ciò emerge con evidenza già nelle analisi weberiane dedicate alla religiosità profetica, la quale tende sempre ad orientare la «condotta della vita in base all'aspirazione a un bene di salvezza» e a promuoverne la «sistemazione razionale»⁵¹. La razionalizzazione della condotta di vita promossa dalla religione di redenzione, il suo orientare l'intera esistenza verso un determinato valore soteriologico, finisce, così, col coinvolgere il «mondo» in un processo di svalutazione progressiva, che può avere esiti molto diversi. Da ciò deriva una tensione strutturale fra religione e mondo, che è destinata ad intensificarsi man mano che avanza il processo di differenziazione delle sfere di valore della cultura e si diffonde la «consapevolezza» della loro «*interna legalità autonoma*» e della loro coerenza strutturale⁵². Le dinamiche razionalizzanti innescate dall'idea di redenzione attivano in tal modo un processo di differenziazione culturale, il cui esito è una struttura antagonistica dei valori culturali⁵³.

Nella *Zwischenbetrachtung* Weber ricostruisce sinteticamente il senso e la struttura dei conflitti di valore che si determinano tipologicamente sullo sfondo dello sviluppo delle etiche religiose. Già nel processo della sua originaria affermazione la

⁴⁸ Si è già detto di come la chiarezza scientifica finisca per configurarsi alla fine come un valore specifico e che la scienza weberiana recuperi in tal modo un significato etico.

⁴⁹ M. Weber, *Zwischenbetrachtung*, in Id., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, in MWGA, Band I/19, Hrsg. v. H. Schmidt-Glintzer, in Zus.-Arb. m. P. Kolonko, Mohr, Tübingen, 1989, pp. 479-522 (d'ora in poi *Zbe*); tr. it. *Intermezzo*, in Id., *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, vol. I, Milano, 1982, pp. 525-560. Mi limito qui a rimandare al contributo di J. Abellán, *Intorno all'autonomia della politica in Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 157-174, e di F. Tessitore, *Alcune osservazioni sulla "secolarizzazione" in Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XIX (2006), pp. 73-96.

⁵⁰ Weber non esclude che la coerenza possa assumere anche la funzione di movente pratico specifico in alcune forme di etica religiose dominate da motivi intellettualistici: cfr. *Zbe*, p. 480; tr. it. cit., p. 526.

⁵¹ *Zbe*, p. 484; tr. it. cit., p. 529.

⁵² *Zbe*, p. 485; tr. it. cit., p. 530.

⁵³ Cfr. *Zbe*, p. 485; tr. it. cit., p. 530 (corsivo mio). Scrive Weber: «la razionalizzazione e la sublimazione delle relazioni dell'uomo con le diverse sfere del possesso di beni esteriori e interiori, religiosi e mondani spingevano verso la *consapevolezza* dell'*interna legalità autonoma* delle singole sfere, considerate nella loro coerenza, e quindi portavano a far emergere quelle tensioni reciproche tra le varie sfere che rimangono celate all'originaria spontaneità della relazione con il mondo esterno».

religiosità profetica tende ad entrare in conflitto con il «gruppo parentale»⁵⁴. La profezia agisce generalmente come una potenza eversiva nei riguardi della *comunità di sangue* e tende a creare una comunità più ampia, fondata su un'«etica religiosa della fratellanza» universale⁵⁵. Ed è proprio quest'etica della fratellanza a scontrarsi con «gli ordinamenti e con i valori del mondo», con un'intensità proporzionale al grado di razionalizzazione e di sublimazione da essi raggiunto⁵⁶.

È la *sfera economica* il terreno in cui, secondo Weber, tale scontro si manifesta in maniera più forte. Se la religione magica è originariamente orientata a ottenere vantaggi e beni terreni, oltre che «eventualmente» a ricevere assicurazioni sul destino oltremondano, la situazione è decisamente diversa al cospetto di una forma di «economia razionalizzata», come quella del capitalismo moderno, che ha rotto i legami con le altre sfere di valore e ha fondato la propria autonomia su una legalità immanente e su rapporti impersonali inaccessibili ad ogni etica della fratellanza⁵⁷. Formalità e impersonalità dell'autonoma legalità economica sono i principali motivi della profonda diffidenza con le quali le religioni della redenzione hanno guardato allo sviluppo dei sistemi economici. Una diffidenza che nella prassi non ha impedito il diffondersi della varia e fluida casistica dei compromessi fra vita religiosa e vita economica⁵⁸, ma che ha determinato anche interpretazioni radicali e conseguenti nel senso del rifiuto del «possesso economico dei beni»⁵⁹. È l'ascesi monastica ad interpretare conseguentemente, con il divieto del possesso individuale di beni economici, l'incompatibilità di principio fra sfera religiosa e sfera economica. E tuttavia, secondo Weber, proprio questa coerenza intransigente del monachesimo è destinata a cadere nella contraddizione «propria a tutti gli ascetismi razionali»: la contraddizione di contribuire a creare quella ricchezza che intendeva mettere al bando. «Ovunque – scrive Weber – i templi e i monasteri diventarono, a loro volta, sedi di un'economia razionale»⁶⁰. Secondo Weber si sono date solo «due vie coerenti» di risoluzione di questa tensione. La prima è quella dell'etica professionale puritana, che «rinunciava all'universalismo dell'amore, oggettivava razionalmente ogni operare nel mondo intendendolo come servizio al volere di Dio [...] e come prova del proprio stato di grazia»⁶¹. Questa religiosità ascetica riesce nell'impresa di trasfigurare il «cosmo economico» in una realtà «voluta da Dio» e in una «materia per l'adempimento del proprio dovere», ma solo a patto di una rinuncia sostanziale all'idea di fratellanza e, finanche, a quella di redenzione⁶². L'altra via di risanamento del contrasto fra etica religiosa e ed etica economica individuata da Weber è la soluzione mistica del «su-

⁵⁴ *Zbe*, p. 485; tr. it. cit., p. 530.

⁵⁵ *Zbe*, p. 486; tr. it. cit., p. 531.

⁵⁶ *Zbe*, p. 487; tr. it. cit., p. 532.

⁵⁷ *Zbe*, p. 488; tr. it. cit., p. 532.

⁵⁸ Di particolare rilievo è per Weber la storia del divieto dell'usura. Cfr. *Zbe*, p. 489; tr. it. cit., p. 533.

⁵⁹ *Zbe*, p. 489; tr. it. cit., p. 533.

⁶⁰ *Zbe*, p. 489; tr. it. cit., p. 534.

⁶¹ *Zbe*, p. 490; tr. it. cit., p. 534.

⁶² *Zbe*, p. 490; tr. it. cit., p. 534.

peramento della fratellanza fino a quella “bontà” che rappresenta nel modo più puro l’acosmismo dell’amore»⁶³.

Un ulteriore conflitto a cui l’etica della fratellanza va inevitabilmente incontro è quello con gli «ordinamenti politici del mondo»⁶⁴. Anche questo contrasto è estraneo alla religiosità magica, per la quale gli dei sono chiamati a tutelare la comunità e all’occorrenza a combattere per difenderla. La situazione cambia con l’universalizzazione e l’eticizzazione della divinità promossa dalle religioni della redenzione. Anche qui il contrasto si fa tanto più acuto quanto più autonoma e razionalizzata appare la sfera del politico. Nell’ambito del moderno stato burocratico il potere politico giunge, nell’analisi weberiana, ad un altissimo grado di razionalizzazione e spersonalizzazione dei rapporti e delle procedure, che lo rende di fatto impermeabile alle istanze di eticizzazione, a differenza di quanto poteva ancora avvenire negli «ordini patriarcali del passato»⁶⁵. Ma è in rapporto al problema della violenza che questo conflitto giunge al suo culmine. Se, infatti, il «monopolio della violenza legittima» è ciò che per Weber definisce lo stato in quanto tale, proprio tale violenza risulta del tutto incompatibile per una rigorosa etica della fratellanza⁶⁶. Del resto il rapporto fra l’agire eticamente orientato e gli orientamenti del mondo è sempre esposto alla contraddizione fra *etica dell’intenzione* ed *etica della responsabilità*. Si tratta del problema «se e in quale misura la responsabilità di chi agisce di fronte alle conseguenze del suo agire debba santificare i mezzi oppure, viceversa, se e in quale misura il valore dell’intenzione, che l’azione reca in sé, debba autorizzarlo a declinare la responsabilità delle conseguenze, e ad attribuirle a Dio oppure alla corruzione e alla stoltezza del mondo, permesse da Dio»⁶⁷.

Anche la *sfera estetica* si determina in un rapporto conflittuale con l’etica religiosa. Si tratta di un conflitto del tutto sconosciuto alla religiosità magica, sul cui terreno si sono spesso determinati i fenomeni artistici originari⁶⁸. Siffatta prossi-

⁶³ *Zbe*, p. 490; tr. it. cit., p. 534.

⁶⁴ *Zbe*, p. 490; tr. it. cit., p. 534.

⁶⁵ *Zbe*, p. 491; tr. it. cit., p. 535.

⁶⁶ *Zbe*, p. 491; tr. it. cit., p. 535. Finanche la comunità dei combattenti, in cui si ritrovano gli uomini coinvolti in una guerra condotta dal moderno stato nazionale, finisce inevitabilmente con il configurare una diretta concorrenza nei confronti della comunità religiosa (cfr. *Zbe*, pp. 492-493; tr. it. cit., pp. 536-537). Anche qui Weber individua due soluzioni coerenti al contrasto fra etica della fratellanza e ordinamenti politici. La prima è quella del «particolarismo della grazia, proprio dell’asceti professionale puritana», per il quale i comandamenti divini devono essere imposti con la violenza al mondo. La seconda è «l’anti-politicismo radicale della ricerca mistica della salvezza», che rifiuta la prassi della violenza sulla base di un’etica della fratellanza acosmica e del principio del rifiuto della resistenza al male. (*Zbe*, pp. 493-494; tr. it. cit., p. 537).

⁶⁷ *Zbe*, p. 497; tr. it. cit., pp. 540-541.

⁶⁸ «Gli idoli, le icone e gli artefatti religiosi; la stereotipizzazione magica delle loro forme comprovate, in quanto primo stadio del superamento del naturalismo per mezzo di uno “stile” fisso; la musica come mezzo di estasi e di esorcismo o di magia apotropaica; i maghi come cantori e danzatori sacri; i rapporti musicali comprovati e perciò stereotipizzati magicamente in quanto forme primitive di tonalità; il passo di danza, comprovato magicamente e come mezzo di estasi, in quanto fonte del

mità originaria della sfera estetica a quella della religiosità magica ha determinato un'affinità psicologica e convergenze significative sul piano storico. Ma in linea di principio tale affinità non ha fatto che acuire la tensione fra le due sfere di valore. Nella prospettiva di un'etica religiosa della fratellanza l'arte è «sospetta», e lo diventa sempre di più nella misura in cui tende a costituirsi come sfera culturale autonoma e ad assumere la funzione di una «redenzione intra-mondana»⁶⁹. Sia che tale liberazione estetica si configuri come evasione dalla «vita quotidiana», sia che essa rappresenti una possibilità di fuga dal «razionalismo teorico e pratico» dominante, la sfera artistica entra «in concorrenza diretta con la religione della redenzione», determinando l'inevitabile tensione con essa⁷⁰. L'etica religiosa tende a considerare la redenzione estetica intramondana come «godimento irresponsabile» e «segreta mancanza d'amore»⁷¹. Lo slittamento dal giudizio etico al giudizio di gusto che si afferma nella sfera estetica non può che apparire dal punto di vista dell'etica religiosa come la manifestazione di uno «spirito non fraterno»⁷². Per l'artista, invece, la norma etica tende a configurarsi come un'«oppressione dell'elemento più propriamente creativo e personale»⁷³. Finanche la mistica con la sua ostilità alla forma e la sua aspirazione a fondersi nell'Uno-Tutto è, secondo Weber, incompatibile con l'esperienza estetica, per quanto possa apparire ad essa affine sul piano psicologico. Per il mistico, infatti, l'arte assume un carattere diabolico, diventa l'illusorio surrogato dell'autentica esperienza religiosa, è in fin dei conti una modalità di «divinizzazione della creatura»⁷⁴.

Un contrasto analogo si determina fra religiosità della redenzione e la *sfera erotica*. Come per gli altri ambiti di valore, anche nella sfera erotica è riscontrabile un rapporto originario molto stretto con la religione magica. Fenomeni come l'orgiasmo magico o la prostituzione sacra chiariscono che, negli stadi originari della coscienza religiosa, ogni tecnica di eccitazione, ogni tecnica di raggiungimento dell'estasi si connotavano in termini sacrali⁷⁵. La situazione muta radicalmente nel contesto delle religiosità profetiche, che hanno «senza alcuna eccezione degna di nota» agito nel senso di un disciplinamento della sessualità nelle forme regolari del matrimonio e di una repressione di «ogni specie di ebbrezza irrazionale»⁷⁶. Questa azione repressiva ha agito nel senso di una sublimazione della sessualità in «erotica», ovvero nel senso della sua trasvalutazione in una «sfera curata *coscientemente* [...] e perciò ex-

ritmo; i tempi e le chiese [...] tutto ciò ha fatto, da sempre, della religione una fonte inesauribile da un lato di possibilità di sviluppo artistico, dall'altro di stilizzazione, in seguito al suo legame con la tradizione» (*Zbe*, pp. 499-500; tr. it. cit., p. 542).

⁶⁹ *Zbe*, p. 500; tr. it. cit., pp. 542-543.

⁷⁰ *Zbe*, p. 500; tr. it. cit., p. 543.

⁷¹ *Zbe*, p. 500; tr. it. cit., p. 543.

⁷² *Zbe*, p. 501; tr. it. cit., p. 543.

⁷³ *Zbe*, p. 501; tr. it. cit., p. 543.

⁷⁴ *Zbe*, p. 502; tr. it. cit., p. 544.

⁷⁵ Cfr. *Zbe*, p. 502; tr. it. cit., p. 544.

⁷⁶ *Zbe*, p. 503; tr. it. cit., p. 545.

*tra-quotidiana*⁷⁷. Ciò ha significato il tendenziale allontanamento dal «naturalismo spontaneo della sessualità» a favore di sistemi finemente regolati e conformi al più generale processo di «razionalizzazione e di intellettualizzazione della cultura»⁷⁸. Questo processo di definizione di una legislazione immanente alla sfera erotica contribuisce a determinare la sua «posizione particolare» nel complesso della cultura in quanto «sfera di ciò che è goduto [...] coscientemente», in quanto varco aperto verso il «nucleo irrazionale, e insieme più reale, della vita» e antidoto contro gli esiti repressivi della razionalizzazione⁷⁹. Sono poste così le basi per il pieno dispiegarsi di una forte tensione con ogni etica religiosa della fratellanza. Anche qui – come per l'arte – le molteplici affinità psicologiche con l'esperienza mistica non fanno che acuire i conflitti. La «redenzione [...] terrena» promessa dall'eros si configura come inaccettabile «concorrenza» sia rispetto all'idea di un «ordinamento divino eticamente razionale», sia nei confronti dell'anelito alla dissoluzione mistica dell'individualità⁸⁰. Dal punto di vista dell'etica religiosa della fratellanza il rapporto erotico resta legato alla «brutalità», alla cieca irrazionalità e casualità con cui si determina il movimento della passione, e configura la «negazione più completa di ogni amore fraterno e di ogni servitù di Dio»⁸¹. La sacramentalizzazione dell'eros nel matrimonio cattolico è uno dei tipici compromessi che la religiosità di redenzione ha dovuto stringere con le potenze e gli ordini del mondo. L'ascetismo razionale intramondano fa del matrimonio un'impresa razionale finalizzata alla generazione e all'educazione dei figli, come pure alla collaborazione dei coniugi in un percorso esistenziale orientato al conseguimento della grazia.

La conoscenza razionale è l'ultima sfera di valore analizzata da Weber nella sua tensione strutturale con la religiosità della redenzione. Egli nota come l'«unità ancora integra» fra razionalismo e religione riscontrabile originariamente sul terreno della religiosità magica, come pure su quello della metafisica teologica⁸², tenda progressivamente a convertirsi in una netta incompatibilità. Questa incompatibilità è determinata sia dall'imporsi della religiosità della redenzione come portatrice della pretesa di ridurre la realtà a un cosmo etico fornito di senso; sia dall'evolvere dei sistemi conoscitivi in una direzione d'indagine puramente empirico-causale. Ovunque – osserva a riguardo Weber – «un conoscere empirico razionale ha realizzato coerentemente il disincantamento del mondo e la sua trasformazione in un meccanismo causale, là si presenta definitivamente la tensione verso le pretese del postulato etico secondo cui il mondo sarebbe un cosmo ordinato da Dio, e perciò un cosmo

⁷⁷ *Zbe*, p. 503; tr. it. cit., p. 545.

⁷⁸ *Zbe*, p. 503; tr. it. cit., p. 545.

⁷⁹ *Zbe*, p. 504; tr. it. cit., pp. 545-546.

⁸⁰ *Zbe*, p. 508; tr. it. cit., p. 548.

⁸¹ *Zbe*, p. 508; tr. it. cit., p. 549.

⁸² *Zbe*, p. 512; tr. it. cit., p. 551. La speculazione metafisica – osserva inoltre Weber – «di solito» conduce «facilmente allo scetticismo. Non di rado, perciò, la religiosità ritenne l'indagine puramente empirica, anche quella della scienza naturale, più conciliabile con i propri interessi che non la filosofia» (*Zbe*, p. 512; tr. it. cit., p. 551).

orientato in un modo fornito di senso»⁸³. Lo sviluppo autonomo della conoscenza razionale nel senso empirico-causale ha determinato, dal punto di vista della scienza – il «rifiuto di ogni forma di considerazione che voglia cercare un “senso” dell’accadere intramondano in genere», finendo in tal modo per respingere la religione – che a quella richiesta di senso rimaneva indissolubilmente legata – «dall’ambito razionale all’irrazionale»⁸⁴. Proprio questo rapporto fra religiosità e razionalità appare a Weber incredibilmente complesso e mutevole. Fin dall’origine e nella misura in cui tende a sottrarsi dal magismo e porsi i compiti apologetici, la religiosità di redenzione si ritrova in «relazioni intime con l’intellettualismo razionale»⁸⁵. E tuttavia quanto più essa tende a diventare dottrina, tanto si presta a destare quel «pensiero laico razionale»⁸⁶, che non tarderà a rivendicare l’autonomia dalle sue pretese di dominio e controllo.

4. *L’insensatezza della cultura*

Il processo della cultura è per Weber mosso dalle molteplici e differenziate dinamiche della razionalizzazione, che agiscono nel senso della frammentazione e definizione autonoma delle sfere culturali. Nella *Zwischenbetrachtung* Weber condensa gli esiti dei suoi studi comparativi sull’etica delle *Weltreligionen*, analizzando il processo della cultura nella prospettiva della religiosità della redenzione. L’azione razionalizzante dell’idea di redenzione, che si manifesta nella sua capacità di sottomettere la condotta di vita al raggiungimento di un unico bene di salvezza, determina una serie di conseguenze.

- a) Essa promuove un processo di svalutazione del mondo e dei suoi beni. In conseguenza di tale svalutazione si afferma una tensione strutturale fra religione e mondo;
- b) La razionalizzazione della condotta di vita promossa dalla religiosità della redenzione si trasmette agli ordinamenti del mondo, determinandone l’autonomizzazione. Le sfere culturali si differenziano, tendono a sviluppare una legalità immanente e autonoma, si sublimano, si razionalizzano. Il risultato è l’acuirsi della tensione fra le singole sfere valoriali e quella sfera religiosa, con la quale originariamente (sul terreno della religiosità magica) rappresentavano una compatta unità.
- c) La razionalizzazione delle sfere di valore autonome retroagisce sulla sfera religiosa, promuovendone il relegamento nella dimensione dell’irrazionale. Il religioso era originariamente l’ambito della totalità indivisa del senso del mondo, da cui la dinamica della razionalizzazione ha preso slancio. Ma questa dinamica

⁸³ *Zbe*, p. 512; tr. it. cit., p. 551.

⁸⁴ *Zbe*, p. 512; tr. it. cit., p. 551.

⁸⁵ *Zbe*, p. 513; tr. it. cit., p. 552.

⁸⁶ *Zbe*, p. 513; tr. it. cit., p. 552.

agisce nel senso della settorializzazione degli ambiti valoriali e della definizione di una struttura posizionale antagonistica in cui i valori trovano collocazione. La religione stessa finisce, così, con l'essere ridotta a una sfera di valore particolare e, in virtù della sua pretesa di continuare a vedere nella realtà un cosmo etico fornito di senso, con l'essere respinta nel dominio dell'irrazionale.

- d) La religione della redenzione determina un ulteriore paradosso. Da un lato essa promuove la razionalizzazione della condotta di vita e l'attribuzione al corso del mondo di un senso unitario. Dall'altro essa è costretta – per spiegare l'esistenza del male e della sofferenza – a ricorrere alla soluzione irrazionale della dottrina teologica del peccato e alle sue conseguenze inevitabilmente orientate alla svalutazione del mondo. L'ordine della cultura e dei beni culturali, che la stessa dinamica razionalizzante della religiosità di redenzione ha contribuito a determinare nella sua struttura posizionale antagonistica, è così tendenzialmente esposto alla svalutazione e alla perdita di senso a cui vanno incontro tutti gli ordinamenti intramondani. Il peccato finisce col contagiare anche i beni della cultura; la colpa – osserva Weber – «poteva ora apparire non soltanto come un accidente occasionale, ma anche come un elemento integrante di ogni cultura, di ogni agire in un mondo culturale, e infine di ogni vita dotata di forma in generale. Perciò proprio sui beni supremi che il mondo abbia mai potuto offrire gravava il peso della massima colpa»⁸⁷. L'attività economica, la lotta politica, l'eroticismo, la conoscenza si rivelano affetti da una segreta mancanza d'amore e di fratellanza.
- e) In un'epoca di progredita differenziazione culturale come quella della modernità, la cultura è inoltre, secondo Weber, esposta ad un ulteriore fattore svalutante; un fattore connesso alle peculiari modalità dell'acquisizione e del possesso dei beni culturali da parte del *Kultur Mensch*. La cultura resta, per un verso, legata all'idea religiosa dell'autoperfezionamento, per l'altro verso, però, la conversione intramondana di siffatto autoperfezionamento la espone all'insensatezza di un processo di vita destinato all'interruzione accidentale e imprevedibile della morte. Scrive Weber, in un passaggio essenziale della *Zwischenbetrachtung* che conviene riportare integralmente:

La mancanza di senso del processo di autoperfezionamento puramente intramondano verso l'uomo civile, ossia del valore ultimo a cui sembrava riducibile la "cultura", discendeva per il pensiero religioso già dall'evidente mancanza di senso – evidentemente proprio da quel punto di vista intra-mondano – della morte, la quale sembrava imprimere l'accento definitivo, sotto le condizioni della "cultura" alla mancanza di senso della vita. Il contadino poteva morire "sazio di vita" come Abramo; e così pure il signore fondiario feudale e l'eroe guerriero. Infatti essi portavano a compimento il ciclo del proprio essere, senza andare al di là di questo. Essi potevano così pervenire a loro modo a una specie di perfezione intramondana, che derivava dall'ingenua univocità dei loro contenuti di vita. Ciò non era invece possibile all'uomo "colto", che aspirava all'auto-perfezionamento nel senso dell'appropriazione o della creazione di "contenuti culturali". Egli poteva diventare sì "stanco di vivere", ma non "sazio della vita", nel senso del compimento di

⁸⁷ *Zbe*, p. 517; tr. it. cit., p. 555.

un ciclo. Infatti la sua perfettibilità andava, in linea di principio, all'infinito, proprio come quella dei beni di cultura. E quanto più si differenziavano e si moltiplicavano i beni di cultura e i fini dell'auto-perfezionamento, tanto più insignificante diventava la parte che il singolo poteva abbracciare nel corso di una vita finita, passivamente come ricevente o attivamente come creatore. E tanto meno lo stato di tensione rivolto contro questo cosmo culturale esterno e interno rendeva probabile che un singolo individuo cogliesse in sé tutta la cultura, o anche, in un senso qualsiasi, la sua "essenza" – per la cui determinazione non esisteva, per di più, nessun criterio definitivo – e che l'aspirazione ad essa potesse avere per lui un qualsiasi senso intramondano. Certamente, per l'individuo la "cultura" non consisteva nella *quantità* di "beni di cultura" arraffati, bensì in una *selezione* operata tra di essi. Ma non vi era alcuna garanzia che questa selezione avesse raggiunto – per lui – un termine *fornito di senso* proprio nel momento temporale "accidentale" della sua morte⁸⁸.

Il ragionamento di Weber proposto in questo passo è piuttosto complesso e conviene analizzarlo nel dettaglio:

- I) L'insensatezza della cultura deriva dalla conversione dell'istanza religiosa di un autoperfezionamento dell'individuo, che aspira a ricongiungersi a Dio nell'aldilà, nel processo intramondano della *Bildung*, inevitabilmente destinato all'interruzione casuale della morte.
- II) Siffatta interruzione casuale determina l'insensatezza del processo in due sensi distinti. Il primo luogo, l'essere stesso della morte impedisce la *Vollendung* del processo di autoperfezionamento della *Bildung*, ovvero il compimento nell'appropriazione dei beni della cultura. In secondo luogo, la casualità dell'evenire della morte annulla la speranza di poter rinvenire un senso coerente e unitario finanche nel risultato parziale e personale del singolo percorso di vita, nel singolo frammento di cultura a cui il *Kultur Mensch* ha dedicato la propria esistenza terrena.
- III) L'insensatezza della cultura si determina, infine, in virtù del processo di differenziazione e autonomizzazione delle sfere culturali e di moltiplicazione dei contenuti culturali innescato dalla generale dinamica della razionalizzazione. Proprio siffatta frammentarietà della cultura moderna, l'impossibilità soggettivamente e oggettivamente fondata di accedere alla totalità della cultura o finanche a una struttura unitaria e gerarchicamente ordinata dei beni culturali storicamente determinata, rende costitutivamente impossibile la ricostruzione di un suo senso complessivo. Inoltre la differenziazione della cultura è mossa da dinamiche antagonistiche; l'autoperfezionamento nella cultura, dunque, è sempre progresso nell'unilateralità di una presa di posizione che, aderendo ad alcuni valori, ne nega altri. Anche da questo punto di vista la totalità della cultura è impossibile se non come assolutizzazione di una specifica posizione rispetto al valore, di un particolare "settarismo valoriale".
- IV) La cultura resta esposta al paradosso in virtù del quale è proprio ciò che la genera come sistema posizionale antagonistico di valori e beni culturali, ovvero la razionalizzazione, a determinarne l'insensatezza. Se, dunque, la cultura è «una

⁸⁸ *Zbe*, pp. 518-519; tr. it. cit., pp. 556-557.

sezione finita dell'infinità priva di senso dell'accadere del mondo, alla quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo»⁸⁹, ciò significa che il processo della cultura procede da un'insensatezza all'altra, ovvero dall'insensatezza della mera realtà in quanto tale, all'insensatezza delle formazioni di senso della cultura differenziata.

In conclusione va ribadito che la weberiana insensatezza della *Kultur*, o forse sarebbe meglio dire della *moderne Kultur*⁹⁰, così enfaticamente affermata in queste pagine, appare come una conseguenza dell'incapacità della cultura di soddisfare adeguatamente quell'aspirazione spirituale, ereditata dalla religiosità della redenzione, di attribuire al mondo un senso unitario e complessivo. L'insensatezza della cultura si determina proprio da questa prospettiva religiosa e in vista del problema della morte o del senso della vita. Anzi, quanto più consapevole diventa il significato religioso della *Kultur*, tanto più si fa evidente la sua insensatezza per la vita dell'individuo: «quanto più il servizio dei beni di cultura era trasformato in un compito sacro, in una "professione", tanto più esso doveva diventare una corsa ancor più priva di senso verso fini privi di valore e, inoltre, del tutto contraddittori in se stessi e antagonisti tra loro»⁹¹. Anche il tema della morte che getta nell'insensatezza il lavoro individuale della cultura, riporta la *Kultur* su quel terreno teologico da cui il suo definirsi come sistema posizionale autonomo di valore l'ha progressivamente emancipata.

Con ogni evidenza la *Kultur* non ha senso, se il senso che si pretende di trovare in essa è ancora quello tramontato con l'eclissi moderna del religioso, piuttosto che quello culturale, che è immanente ai sistemi di valore determinati e relativo agli agenti che lo intenzionano concretamente. Ma la *Kultur* come sistema posizionale di valori – ed è proprio Weber a mostrarlo con intransigente acutezza – si origina proprio dall'autodissoluzione del religioso e, con esso, di quell'unità di senso a cui la religiosità della redenzione riconduce il mondo. La *Kultur* nasce cioè da uno sgretolamento dell'unità religiosa del senso, la sua significatività deriva proprio dalla frammentazione antagonista di quella originaria unità. D'altra parte è proprio il paradigma specificamente tedesco della *Bildung* a realizzare su basi teologico-filosofiche e nella maniera più conseguente la saldatura fra il lavoro culturale intramondano e il processo religioso dell'infinito e inconcludibile autoperefezionamento individuale. L'idea di *Bildung* reinterpreta la distanza insuperabile fra il divino e la creatura nel senso della kantiana inconcludibilità del lavoro della ragione e della costitutiva apertura del progresso scientifico, saldandola con l'idea religiosa di auto-perefezionamento. In tal modo la cultura moderna si definisce non solo nella sua

⁸⁹ M. Weber, *Die "Objektivität"*, cit., p. 188; tr. it. cit., p. 179.

⁹⁰ È difficile venire a capo con precisione delle questioni cronologiche nella tipologia weberiana schizzata nelle pagine qui discusse. Certo è che per Abramo la cultura ha ancora senso e lo ha forse perché non si è ancora staccata dalla fonte della significatività del momento religioso. L'insensatezza della *Kultur* invece è evidente per il *Kultur Mensch* moderno, specialmente per colui che ha spiritualizzato il lavoro culturale fino a renderlo professione.

⁹¹ *Zbe*, p. 519; tr. it. cit., pp. 557.

provenienza dalla totalità perduta del religioso, dalla cui frammentazione si determina come aggregato di sfere valoriali confliggenti. Essa è inoltre originariamente connotata, proprio in virtù della consapevolezza della totalità assente, dalla struttura dell'idealità, ovvero dal definirsi come programma, come compito, come strumento di trasformazione e risignificazione della realtà. Proprio in quanto figlia dell'assenza di un senso unitario, proprio in quanto esito del dileguare della visione religiosa del mondo, la *moderne Kultur* si definisce intorno alla missione storico-sociale dell'attribuzione di un senso all'infinità priva di senso del mondo.

L'insensatezza che Weber riconosce nella *Kultur* appare allora come un'inconsequenza da parte di chi della cultura ha saputo cogliere con lucida coerenza la genesi "assenziale".

Dentro la crisi. Weber e Schmitt a Weimar

GIANLUCA GIANNINI

Per giorni interi mi assale l'impazienza della giustizia; è questa la forma di disperazione che la mia professione di giurista comporta. Ma non voglio perire a causa sua, come il povero Max Weber, che vidi morire di disperazione nel 1920. Allora mi sembrava folle farsi consumare così, letteralmente svanendo. Adesso comprendo l'avviso, che nel frattempo è scaduto.

CARL SCHMITT, *Glossarium*, 29.6.48

Com'è stato acutamente constatato, «il complesso itinerario di ricerca di Max Weber è interamente percorso dall'esigenza di un peculiare approccio conoscitivo al mondo dell'uomo e dell'agire dell'uomo» e ciò, indefettibilmente, in un «ampio e intricato reticolo dei reali interlocutori»¹ *incontrati* e «le cui singole analisi vengono spesso scorporate, con geniale brutalità, dal loro terreno di insorgenza e "riadattate" in vista di scopi teorici ultimi affatto diversi e profondamente innovativi rispetto a quelli originariamente perseguiti»².

Ora questo, oltre a dire della peculiarità di orizzonte problematico di Weber nonché della sua specificità metodologico-speculativa, indica in direzione di un *pluriverso dialogico* intessuto da uno dei più grandi pensatori a cavallo tra '800 e '900 che, oltre a essere stato il nume tutelare segnatamente alla moderna sociologia, progettata quale *apparato* a servizio delle scienze umane, è stato, come ben si sa, figura pubblica di spessore e, indi, finanche interessato e coinvolto nell'attività politica più nobile, collaborando nella veste di consigliere ai lavori per la stesura della Costituzione di Weimar.

In questo senso, tra i tanti interlocutori realmente avuti e/o attribuiti a Weber, non solo quindi nel senso di empirico contatto scientifico, bensì anche di interlocuzione prospettica, in questo *pluriverso dialogico* sicuramente è possibile inserire Carl Schmitt. È evidente che, in tal caso, non si rientra nella tipologia di *reali interlocutori*

¹ E. Massimilla, *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori*, Napoli, 2014, p. 1.

² Ivi, p. 3.

le cui singole analisi sono state scorporate da Weber in vista di un riadattamento a fini speculativi propri; piuttosto, appunto prospetticamente, è Weber a esser stato interlocutore reale di Carl Schmitt, pur tuttavia in una dinamica in cui il plesso dialogico è stato in qualche modo, e non tanto paradossalmente, *impostato* e *deciso* proprio dal pensatore di Erfurt.

Per dar conto di ciò è possibile richiamarsi ad alcune esemplari pagine della sua monumentale monografia schmittiana, pagine in cui Carlo Galli è lucidissimo non solo nel ricostruire il dato meramente *biografico* ma, anche e soprattutto, *teorico* mostrando, con poche pennellate, aderenze e distanze segnatamente a questa reale interlocuzione. «Con un pensiero al contempo tragico e sobrio come quello di Weber, con una scienza non ignara del conflitto e della decisione, eppure in grado di sottrarsi agli esiti irrazionalistici di tanta parte della cultura del tempo, Schmitt era destinato a fare i conti, e non solo perché le circostanze del suo soggiorno monachese lo spinsero fra il 1918 e il 1920 a frequentare le lezioni e le conferenze di Weber, la cui influenza non è improbabile abbia acuito in Schmitt la tendenza, già presente nella sua cultura, a uscire da un cattolicesimo troppo chiuso in sé»³.

Sebbene i riferimenti diretti nel vasto lavoro speculativo di Schmitt siano occasionali e, comunque, nella migliore delle ipotesi, tutt'altro che imponenti, «questo 'fare i conti' [...] non significa né che Schmitt intenda opporre una legittimità sostanziale alla legalità nella quale Weber vede l'ultima figura della moderna statualità razionalistica, né che voglia rispondere al nichilismo che Weber rivela nel proprio pensiero col proporre una politica fondata su di una concretezza ontologica, né che il rapporto di Schmitt con Weber sia da interpretare come una *revanche* cattolica contro il protestantesimo»⁴.

Ciò a dire che per cominciare a «inquadrare i termini della *vexata quaestio* dei rapporti fra Weber e Schmitt, e delle contraddittorie soluzioni che ne sono state date, sembra opportuno sottolineare che – nonostante l'evidente “filo” che lega i due autori – la formazione intellettuale di Schmitt non avviene su e attraverso Weber»⁵. Questa notazione se da un lato non impedisce di considerare che i due pensatori abbiano *percepito* «problemi che in larga parte coincidono», dalla fine della razionalità della storia e dell'*oggettività* della politica e dello Stato, passando per la vitale dialettica legalità-legittimità sino alle analisi sulla congenita debolezza della borghesia tedesca, dall'altro dice di «una distanza, quella fra il cattolico renano e il grande borghese protestante, non solo di collocazione sociale, di autopercezione esistenziale e sensibilità culturale, ma anche di struttura teoretica fra le loro argomentazioni»⁶.

E questo, tutto questo, ha reso ancor più singolare e significative la loro *reale* interlocuzione.

³ C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, 1996, p. 98.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 99.

Com'è ovvio, nelle brevi considerazioni a seguire, proprio sulla scorta di un tal tipo di coordinate offerte da Galli, non sarà mia intenzione determinare un dialogo forzoso tra due autori che, di fatto, sul piano scientifico, non sono mai direttamente entrati in contatto per quanto le zone di tangenza individuate in precedenza aprano margini di raffronto anche ampi. Il proposito principale, invece, sarà quello di ritagliare un piccolo spazio di aderenza all'interno di quel filone interpretativo costruito attorno alla tesi di una continuità tra il pensiero politico di Max Weber e quello del pensatore di Plettenberg. Filone interpretativo, a cavallo tra gli anni '60 e '70 del '900, anche abbastanza prolifico a partire dalle iniziali intuizioni, alla fine degli anni '50, di Wolfgang Mommsen⁷. C'è subito da specificare che Mommsen non ha mai sostenuto che il pensiero politico di Schmitt, considerato *nella sua totalità*, sia stato in qualche modo e a qualche titolo una continuazione di quello di Max Weber: date le notevoli differenze in alcune delle principali preoccupazioni speculative sostanziali e, dunque, negli approcci disciplinari dei due autori, una tale ipotesi non sarebbe mai stata seriamente supportabile.

Al netto di Mommsen, e il dibattito in qualche modo seguito alle sue indicazioni, mi sembra di poter dire che l'ordine di eventuale continuità tra il pensiero politico di Max Weber e quello di Carl Schmitt affondi anzitutto nel *contesto*. Il contesto della Repubblica di Weimar e, ancor di più, il contesto culturale a ridosso della stessa all'indomani della fine della Prima Guerra Mondiale. In special guisa segnatamente alla nuova Costituzione, quale *abito* identitario della nascente unità politica post-bellica e, indi, per quel che attiene parte dell'intellettualità tedesca di quegli anni che ha tematizzato, in modo sicuramente originale, la propria riflessione repubblicana. Elaborazioni inedite, senz'altro, tanto più perché inscritte in una già problematica storia costituzionale tedesca, che aveva visto l'esperienza delle libere Repubbliche cittadine totalmente compressa tra il particolarismo delle monarchie territoriali e l'universalità del Reich⁸. È del tutto evidente che il riferimento all'intellettualità tedesca del tempo, essendovi in gioco un problema identitario che si riproponeva, nel richiamare evidentemente in ballo macro-categorie quali *Kultur* e *Zivilisation*, comporterebbe l'apertura di fronti ricostruttivo-interpretativi infiniti, che potrebbero spaziare, e solo per fare qualche esempio, dai pensatori più esposti e direttamente coinvolti (proprio come Max Weber ad esempio) sino ad altri, apparentemente impensabili, quali Ernst Cassirer e Max Scheler, per non tacere di intellettuali della levatura di Thomas Mann, Oswald Spengler o Ernst Jünger.

In quest'ottica, ovvero nel solco di quanto precedentemente annunciato in fatto di finalità relativamente alla presente nota, può soccorrere ancora una volta Carlo Galli, con la sua precisa *topografia assiale* elaborata laddove il problema è esattamente

⁷ Cfr. W. J. Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen, 1974 (2a ed.), ed. it. a cura di D. Conte, *Max Weber e la politica tedesca*, Bologna, 1993.

⁸ Non è possibile non rinviare sul punto al fondamentale lavoro di H. Preuß, *Entwicklungsgeschichte der deutschen Städtewesens* [1906], vol. 1, London, 2018.

il seguente: *la crisi della politica tedesca e la ricerca della forma politica*, di una nuova forma politica e, perciò, l'interrogativo inerente l'identità dell'unità politica tedesca.

In Germania, alla svolta del secolo, ci si interroga sull'opportunità di aderire finalmente del tutto – parlamentarizzando il *Reich* – allo *standard* europeo della legittimità politica, proprio mentre in Europa il Parlamento, pur restando il centro della legittimazione politica formale, perde [...] il suo ruolo attivo di baricentro reale della politica effettuale. La situazione tedesca è quindi, da questo punto di vista, certamente anomala [...]. Le molte voci che hanno animato quel dibattito [...], cioè fra gli altri, Hans Delbrück, Jellinek, Kaufmann, Preuß [...] possono essere raggruppate [...] in tre posizioni schematiche: i teorici del costituzionalismo e dell'unità monarchica della Germania su base militare (come Kaufmann); gli autori che [...] propugnavano il superamento anche teorico del principio monarchico e dunque la parlamentarizzazione e anzi la democratizzazione del *Reich* (come Redslob e Preuß e, in altre guise, Rathenau); e infine il vasto fronte di coloro che riconoscevano la specificità tedesca (e dunque la sua distanza dal parlamentarismo) e che nondimeno, pur mantenendo fermo il principio monarchico, ritenevano indispensabile riformare la Costituzione⁹.

E Weber?

In Weber vanno insieme la scoperta delle aporie della politica e la riaffermazione della necessità della politica. È centrale in Weber la convinzione che sulla scena politica stiano comparando potenze nuove, che sfondano la forma-Stato; si tratta di processi di democratizzazione, di burocratizzazione e di razionalizzazione economica¹⁰.

Tuttavia, a partire da tutto questo, proprio negli anni a ridosso della fine del Primo Conflitto Mondiale Weber trova una sua peculiare collocazione: affianca infatti alla proposta di parlamentarizzazione una prospettiva di Repubblica Presidenziale plebiscitaria. Una visuale in cui si radicalizza il tenore delle analisi promosse sino a quel momento. Una posizione propria che nel mostrare come ormai il «rapporto aporetico fra ragione e politica sia il problema centrale»¹¹, rinviene ficcanti ed efficaci argomentazioni oltre che, evidentemente, in *Politik als Beruf*, nell'opuscolo *La futura forma statale della Germania* pubblicato il 14 gennaio del 1919 e in un breve articolo dal titolo *Il presidente del Reich* uscito il 25 febbraio del 1919 sulla *Berliner Börsenzeitung*¹².

Bisogna anzitutto dire che l'ordinamento politico che Weber propone per la Germania fino al dicembre del 1918 è quello di una monarchia parlamentare sul modello inglese. Si tratta di una sistemazione istituzionale definita dalla combinazione fra una monarchia ereditaria e un Parlamento eletto a suffragio universale che,

⁹ C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 479-481.

¹⁰ Ivi, p. 482.

¹¹ Ivi, p. 485.

¹² Cfr. M. Weber, *Deutschlands künftige Staatsform* (*Frankfurter Zeitung veröffentlichten Schriftenreihe "Zur deutschen Revolution" – Heft 2*), Frankfurt am Main, 1919 e Id., *Der Reichspräsident*, in «Berliner Börsenzeitung» n. 93 (64) del 25/02/1919. Entrambi gli scritti sono disponibili in traduzione italiana in: Id., *Scritti politici*, a cura di A. Bolaffi, Roma, 1998 rispettivamente: 1. *La futura forma statale della Germania* (pp. 131-167); 2. *Il presidente del Reich* (pp. 231-236).

come organo di rappresentanza, detiene il potere legislativo e approva, in particolare, la legge di bilancio, garantisce la pubblicità dell'amministrazione attraverso il diritto di inchiesta e controlla la burocrazia in quanto la scelta del Cancelliere e dei Ministri è vincolata alla fiducia dell'Assemblea Rappresentativa. Alla fine del 1918, però, com'è noto, sulla scorta della situazione socioeconomica all'indomani dell'11 novembre, Weber modifica le proprie posizioni in merito alla sistemazione istituzionale auspicabile per la nascente unità politica, transitando appunto dalla preferenza per un regime monarchico parlamentare a quella che comporta l'elezione diretta del Presidente del Reich. Questo cambiamento di prospettiva non concerne un semplice mutamento sul piano astrattamente normativo, quello cioè del migliore assetto istituzionale da un punto di vista teorico generale; bensì è legato, come s'è detto, al *contesto*, nella fattispecie all'irruzione di elementi di novità nella concreta vicenda storica e politica della Germania che non rendono più percorribile una determinata sistemazione istituzionale.

Il ragionamento weberiano a favore dell'elezione diretta del Presidente del Reich e, dunque, di una maggiore immediatezza nel rapporto governati-governanti, si sviluppa a partire da due premesse che il pensatore di Erfurt ritiene ineluttabili. La prima è di tipo squisitamente fattuale: le vicende politico-istituzionali del Reich e l'esito della guerra hanno irrimediabilmente compromesso la dinastia prussiano-tedesca al punto che è divenuto impossibile prenderne le parti. La Repubblica, quindi, si presenta come una necessità.

La seconda premessa, quella relativa al carattere necessariamente federale del nuovo Stato, ha invece uno statuto, per dir così, più *spurio*. La soluzione di uno Stato unitario non era infatti possibile né da un punto di vista economico, né da un punto di vista politico: a renderla impraticabile non c'era soltanto la volontà dei vincitori, ma anche le legittime pretese di autonomia dell'Austria e della Baviera. Per Weber, dunque, il Federalismo costituiva sia un'occorrenza di tipo fattuale che l'opportuno riconoscimento di una vocazione autonomistica e federalistica propria del liberalismo.

In questo quadro in cui s'intrecciano impossibilità fattuali e pretese legittime, di fatto agli occhi di Weber la futura forma statale della Germania non poteva che profilarsi come quella di una Repubblica Federale.

Ed è qui che s'inscrive il punto di caduta dell'articolata e complessiva posizione di Weber che merita particolare attenzione. Quello relativo al ruolo del Presidente e, dunque, attinente a quello che sarebbe stato l'Art. 48 della nascente Costituzione di Weimar. Ed è su questo snodo, al netto come si diceva anche di inflazionati protocolli interpretativi relativamente al *legame* Weber-Schmitt, che è possibile individuare un varco di effettiva continuità dialogica, nel senso di confronto serrato intessuto evidentemente da Schmitt, e tale da accompagnarlo per quasi un decennio, quantomeno dalla *Dittatura* del 1921 alla *Dottrina della Costituzione* (1928) e fino al risolutivo *Custode della Costituzione* del 1931, oltre che un'aderenza non sospettabile tra i due che, come s'è detto, muovono da territori cultural-identitari molto distanti.

Ma conviene procedere con ordine e anzitutto mirare gli snodi segnalati relativamente al brevissimo testo del '19 sul *Reichspräsident*. In tal senso è opportuno seguire Weber lungo lo svolgimento della sua analisi/proposta, dacché se «il primo Presidente del *Reich* è stato eletto dall'Assemblea Nazionale», il «*prossimo Presidente del Reich dovrà necessariamente essere eletto direttamente dal popolo*». Ciò, come si accennava, per una serie di motivi che Weber stesso sintetizza con efficacia estrema: «è del tutto inevitabile la creazione di un *vertice statale* che poggi *senz'altro sulla volontà dell'intero popolo*, senza l'intervento di intermediari». Infatti, solo un Presidente «sostenuto dal voto di milioni di persone può possedere l'autorità per avviare la socializzazione, che non si realizza tramite commi di legge, ma attraverso un'amministrazione fortemente unitaria»¹³.

Anzi, di più, in un prospetto in cui sembra riecheggiare la nozione di Sovrano a cavallo tra Stato per acquisizione e Stato per istituzione di hobbesiana memoria: «la tanto discussa "dittatura" delle masse esige appunto il "dittatore", un *uomo di fiducia scelto liberamente dalle masse stesse*, al quale si sottomettono per il tempo in cui egli goda della loro fiducia. Un vertice collegiale, nel quale tutti i maggiori Stati federali nonché tutti i maggiori partiti pretenderebbero naturalmente ognuno un loro rappresentante, oppure un vertice designato dal Parlamento, destinato alla misera impotenza che contraddistingue, per esempio, il Presidente francese, non potrebbero mai portare nell'amministrazione quell'unità senza la quale è impossibile una ricostruzione della nostra economia, indipendentemente da quale sia il suo fondamento». Quindi, «si faccia in modo che il Presidente del *Reich* veda costantemente davanti agli occhi "forca e capestro" per dissuaderlo da ogni tentativo di violare le leggi o di governare da autocrate».

Come si evince Weber porta a sintesi da un lato la questione *formale* (nel senso letterale, ovvero di *Forma* dell'unità politica) e la sua relativa efficacia pratico-decisionale; dall'altro la necessità che prenda sostanza, nel miglior modo possibile, il definitivo processo di autodeterminazione identitaria di questa stessa unità politica. Se, difatti, per un verso «solo l'elezione di un Presidente del *Reich* attraverso il popolo può essere l'occasione e il motivo per una *selezione dei capi* e dunque per una nuova organizzazione dei partiti, che superi il sistema, ancora in uso anche se del tutto decrepito, della direzione politica da parte dei notabili. Se questo sistema sopravvivesse, allora in un futuro prossimo la democrazia politica ed economica progressista avrebbe i giorni contati» giacché «*l'effetto del sistema proporzionale rafforza questa esigenza*» pena il decadimento del Parlamento a mero «organo corporativo»¹⁴; dall'altro, è proprio «il particolarismo» che «rende necessaria un'*istituzione che rappresenti il principio dell'unità del Reich*»¹⁵.

Un Presidente del Reich eletto dal Parlamento attraverso determinate alleanze e coalizioni di partito, con lo spostamento di queste alleanze è un uomo politicamente morto. Invece un

¹³ M. Weber, *Il presidente del Reich*, cit., p. 233.

¹⁴ Ivi, p. 234.

¹⁵ Ivi, p. 235.

Presidente eletto dal popolo, capo dell'esecutivo, capo dell'apparato di controllo amministrativo e detentore di un veto sospensivo e della facoltà di sciogliere il Parlamento, che abbia in aggiunta la facoltà di indire una consultazione popolare, è il palladio dell'autentica democrazia, che non significa abbandono impotente a combriccole, bensì sottomissione a capi che essa ha eletto da sé¹⁶.

Relativamente alla prospettiva weberiana, per le intenzioni annunciate della presente nota, è per certi versi pleonastico ricordare che nella filigrana di alcuni passaggi Schmitt si sia «rivolto contro la proposta politico-costituzionale weberiana di democrazia plebiscitaria di un capo, giacché essa stessa, pur riconoscendo la crisi del parlamentarismo nella sua fondazione giusnaturalistica e liberale classica, avrebbe conservato ancora un ruolo al momento parlamentare»¹⁷ come chiaramente espresso all'indomani del 1926 allorquando, in uno straordinario passaggio di *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare* dato alle stampe nel '27, il pensatore-giurista di Plettenberg ha avuto modo di rilevare che quando

diverse grandezze chiamate "popolo" si fanno avanti su basi giuridicamente regolate e con una procedura ordinata, la loro attività è dipendente per tipo e contenuto dalla procedura dell'espressione della volontà. Un popolo, che in un vero raduno al mercato o in un altro luogo si presenta quale comunità riunita (come un comune rurale svizzero), è sociologicamente e politicamente senz'altro una grandezza riconoscibile; esso ha una volontà generale e la esprime in modo diverso rispetto al popolo la cui volontà si esprime senza raduno come risultato di un'addizione di votazioni individuali segrete. La votazione individuale segreta, che non è preceduta da alcun dibattito pubblico regolato tramite procedura, annienta proprio le possibilità specifiche del popolo riunito. Infatti, la vera attività, capacità e funzione del popolo, il nucleo di ogni espressione popolare, il fenomeno democratico originario, ciò che anche Rousseau ha prospettato come vera democrazia, è l'acclamazione, il grido di approvazione o di rifiuto della massa riunita. Il popolo acclama un duce, l'esercito (qui identico al popolo) il generale o l'imperatore [...]. Il popolo grida viva o abbasso, esulta o brontola, butta giù qualcuno e proclama capo qualcun altro, acconsente ad una deliberazione con una parola qualsiasi o nega questa acclamazione con il silenzio¹⁸.

Questa sottolineatura di superfluità relativamente all'andare al fondo di questa divaricazione – giusto per la nota, il 24 marzo 1933 Carl Schmitt con l'*Ermächtigungsgesetz* cambierà idea – non risponde a un'esigenza di tenuta della proposta weberiana in direzione di Schmitt per cui «perché vi sia di fatto *validità* di un ordinamento è [...] necessario che qualcosa venga riconosciuta, almeno da alcuni degli interessati,

¹⁶ Ivi, p. 236.

¹⁷ G.A. Di Marco, *Max Weber e la Costituzione tedesca del 1919: scienza, politica, filosofia della storia*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», XC (1979), pp. 192-219, in particolar modo citata, p. 211.

¹⁸ C. Schmitt, *Volksentscheid und Volkbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Vergassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin-Leipzig, 1927, ed. it. a cura di M. Alessio, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della Costituzione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta*, in Id., *Democrazia e liberalismo*, Milano, 2001, pp. 21-86, in particolar modo citate, pp. 61-62.

come *interna* giustificazione dell'ordinamento in questione, per cui quest'ultimo valga nella loro mente come legittimo e le massime su cui esso si fonda vengano avvertite come interiormente obbliganti»¹⁹. Ma anzitutto e per lo più perché oltre a un dialogo diretto e ad aderenze significative sullo snodo individuato, molto più problematica risulta essere proprio la proposta schmittiana, specie se la si epura dalle incrostazioni e storture derivanti da una certa lettura *di sinistra* impropriamente avanzata soprattutto in Italia a cavallo tra gli '60 e '80 del '90 ammalata dalle intenzioni anti-liberali del pensatore di Plettenberg che, tuttavia, tutto erano tranne che la breccia aperta in direzione dell'era messianica della fine dello Stato in direzione di *Soviet* ed *elettrificazione* quali istanze rivoluzionarie in vista dell'epoca dell'ascesa del proletariato.

Ma, come si diceva, il crocevia segnatamente al Presidente della Repubblica e conseguentemente ai suoi poteri e prerogative (l'Art. 48 della Costituzione di Weimar) può essere assunto a momento di verifica circa un'effettiva base di dialogo ed eventuali aderenze. Tutto questo senza, evidentemente, alcuna pretesta di esaustività ma, anzi e in qualche modo, con l'intenzione di relativizzare finanche tutta una certa retorica 'webero-schmittiana' (o 'schmittiano-weberiana') che il più delle volte inciampa in trappole interpretative giacché mossa sostanzialmente da necessità apologetiche dell'uno piuttosto che dell'altro.

Mi sembra di poter dire che sul punto, determinante per non dire fondamentale se si considerano gli sviluppi all'indomani del 1933, tra Weber e Schmitt si sia istituita una continuità politico-analitica sostanziale. Ne è una chiara testimonianza il discorso tenuto da Schmitt alla prima conferenza dell'Associazione dei Giuristi di Diritto Costituzionale di Jena nell'aprile del 1924²⁰ che sviluppa, tra le altre cose, alcune intuizioni già presenti tre anni prima nel testo *La Dittatura*²¹.

La posizione di Schmitt a proposito delle funzioni del Presidente e, indi, relativamente all'Art. 48 è già chiara: benché non abbia di fatto rinvenuto possibilità di rimedio per le carenze del sistema parlamentare che egli stesso già aveva evidenziato²², pensa infatti che sia proprio il Presidente del Reich, investito dei poteri previsti dall'Art. 48, a essere in grado di prevenire il collasso totale dell'ordinamento politico nonché l'eventualità della presa del potere da parte di frange estremiste. Pur

¹⁹ G.A. Di Marco, *Max Weber e la Costituzione tedesca del 1919: scienza, politica, filosofia della storia*, cit., p. 203.

²⁰ Cfr. *Der deutsche Föderalismus. Die Diktatur des Reichspräsidenten (Referate vom Gerhard Anschütz, Karl Bilfinger, Carl Schmitt und Erwin Jacobi). Verhandlungen der Tagung der deutschen Staatsrechtslehrer zu Jena am 14. und 15. April 1924*, in *Veröffentlichungen der deutschen Staatsrechtslehrer*, vol. I, Berlin und Leipzig, 1924, in particolar modo il contributo di C. Schmitt, *Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art. 48 der Reichsverfassung*, pp. 63-104.

²¹ Cfr. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München und Leipzig, 1921 (2a ed. 1928), ed. it. di B. Liverani, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, 1975.

²² Si veda ad esempio Id., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München und Leipzig, 1923, ed. it. a cura di G. Stella, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Torino, 2004.

tuttavia Schmitt non vede nel Presidente una sorta di *Ersatzkaiser* né sostiene che al Presidente spetti la possibilità di usurpare il Parlamento delle proprie funzioni costituzionali.

Il Convegno di Jena, a cui prendono parte giuristi del calibro di Heller, Jellinek, Thoma, Anchütz e Jacobi, è di fatto incentrato sulla definizione dei limiti dei poteri d'emergenza del Presidente. In una densa ma quanto mai puntuale pagina del suo volume schmittiano, Joseph Bendersky, a partire proprio dall'occasione di Jena, ricostruisce con precisione questo delicato passaggio che inerisce, evidentemente, lo Schmitt giurista ma anche lo Schmitt, per dir così, filosofo della politica. Forse meglio, e alla stessa stregua di Weber, lo Schmitt pensatore della crisi perché pensatore *nella* crisi.

La maggior parte dei giuristi che parteciparono a questo Convegno era dell'opinione che le limitazioni costituzionali ai poteri presidenziali durante l'emergenza fossero chiaramente enumerate nel secondo paragrafo dell'Art. 48 e che quindi il Presidente potesse sospendere solo quei sette articoli costituzionali che erano menzionati in questo paragrafo. Qualsiasi sospensione o violazione di articoli diversi da questi sette, era da ritenersi perciò incostituzionale. Questi giuristi temevano altresì che, nonostante questi poteri di emergenza fossero esplicitamente elencati, l'autorità del Presidente potesse essere fortemente accresciuta e la possibilità di violazioni della Costituzione aumentata²³.

A tal proposito la proposta si configura nei termini di una Legge Costituzionale *ad hoc* in cui sia perimetrato con certezza l'ambito dei poteri del Presidente.

Di converso, sia Schmitt che Jacobi propugnatori, in buona sostanza, dei *poteri dittatoriali* del Presidente, tanto da sfidare «l'opinione della maggioranza sostenendo che il Presidente doveva assumere ampi poteri nei periodi di disordine»²⁴, addirittura si spingono a negare la necessità di una Legge Costituzionale *ad hoc*, convinti della necessità di un garante ultimo della tenuta dell'unità politica che per salvaguardare l'ordinamento non sia costretto a incontrare proprio nello stesso un ostacolo²⁵.

Com'è noto, la posizione di Schmitt registra da subito una grande eco: i suoi argomenti poggiano senza ombra di dubbio sulla significativa ambiguità dell'Art. 48 nonché

sulla interpretazione di quale in effetti fosse l'intento precipuo di questa norma. La prima frase del secondo paragrafo affermava che il Presidente poteva prendere «le misure necessarie» per ristabilire l'ordine pubblico e la sicurezza, mentre la frase successiva elencava i sette articoli che poteva sospendere per realizzare questo scopo. Ma, sosteneva Schmitt, nei periodi di crisi «le misure necessarie» potevano comprendere anche la sospensione di altri articoli costituzionali, e perciò la seconda affermazione del secondo paragrafo non doveva essere usata in un senso limitativo, perché il Presidente una volta

²³ J.W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton, 1983, ed. it. di M. Ghelardi, *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bologna, 1989, pp. 104-105.

²⁴ Ivi, p. 105.

²⁵ Si veda: C. Schmitt-E. Jacobi, *Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art. 48 der Reichsverfassung*, in Appendice alla seconda edizione di C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München und Leipzig, 1928, pp. 213-259.

ottenuto il consenso del Reichstag poteva disconoscere la maggior parte degli articoli della Costituzione²⁶.

Con ciò Schmitt, almeno fino al '33, non vuole tramutare il Presidente in un Dittatore Sovrano bensì, per il tramite del Presidente quale autentico monopolista della decisione politica, salvaguardare l'ordinamento politico: «una nazione può avere o una dittatura sovrana o una Costituzione, in quanto l'una esclude l'altra»²⁷. Di fatto, e già a partire dal 1921 con *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, nel solco quindi della fondamentale distinzione tra dittatura commissaria e dittatura sovrana, Schmitt rileva che in uno stato di eccezione il Presidente deve assumere la funzione di dittatore commissario e suo unico scopo dev'essere quello di preservare l'ordinamento e, indi, l'integrità dell'unità politica.

È chiaro quindi che la posizione di Schmitt, memore anche della *lezione* weberiana sul punto, è agita dalla preoccupazione, in un contesto persino più disgregato rispetto al 1919, che prenda definitivamente sostanza e solidità il processo di auto-determinazione identitaria dell'unità politica tedesca. In quest'ottica è da sottolineare la consequenzialità delle posizioni e delle *azioni* di Schmitt, almeno sino al fondamentale Processo dinanzi alla Corte Suprema a Lipsia del 10-17 ottobre del 1932 ove gioca, non curiosamente, un ruolo decisivo quale *Gutachten* per il Governo del Reich.

Infatti, in rapporto con gli ambienti berlinesi, Schmitt ha già da tempo cercato di avvicinarsi alle élite burocratiche e conservatrici tedesche, ben rappresentate dall'amico Johannes Popitz, tanto da finire per trovarsi a stretto contatto con il cuore della vita politica weimariana. È da qui, da questa prima forma di fagocitazione nel *ventre della balena* che prende corpo definitivamente, nel solco della sua produzione teorica, l'idea di custodia politica della Costituzione. Schmitt è sempre più convinto che non si possa prescindere dalla *situazione costituzionale concreta*, ossia dall'evoluzione storica dei concetti giuridici e politici del pensiero europeo, alla luce dei cambiamenti che la realtà sociale vi imprime. È l'elemento chiave per accedere a un testo complesso come *Il custode della Costituzione*²⁸, che coniuga la descrizione, a tratti quasi sociologica (ma nel senso weberiano del termine), delle trasformazioni dello Stato parlamentare, con la critica alla sostenibilità teoretica della giurisdizione di norme su altre norme e si chiude con la proposta politica del potere presidenziale come vero garante neutrale della Costituzione. È proprio l'osservazione attenta dei mutamenti sociali serve a Schmitt per negare in via risolutiva che un buon Custode della Costituzione possa essere il Parlamento.

²⁶ J.W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., p. 105.

²⁷ C. Schmitt-E. Jacobi, *Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art. 48 der Reichsverfassung*, cit., p. 238.

²⁸ Cfr. C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen, 1931, ed. it. a cura di A. Caracciolo, *Il Custode della Costituzione*, Milano, 1981.

Ecco perché le sue idee e le sue pubblicazioni assumono un ruolo decisivo relativamente alle argomentazioni addotte innanzi alla Corte Suprema nel '32: «la natura spiccatamente politica del processo, la presenza di questi eminenti studiosi di diritto, molti dei quali erano sostenuti da forti convinzioni ideologiche e la campagna pubblicitaria che attorno si era creata, influenzò in modo decisivo il processo»²⁹. In tale contesto il Cancelliere «von Papen dichiarò [...] che “il professor Schmitt avrebbe pubblicato sulla *Deutsche Juristen-Zeitung* del 29 luglio un articolo concernente la disputa costituzionale tra il Reich e il governo prussiano”, e che in questo articolo avrebbe esposto la legalità della posizione del governo del Reich»³⁰.

Il convincimento di Schmitt, di là da quelle che anche sul momento furono le sue fortune e riconoscimenti personali, è chiaro: l'Art. 48 della Costituzione di Weimar dice una e una sola cosa avendo di mira la salvaguardia dell'ordinamento e, indi, il complesso dei motivi esistenziali dell'unità politica. Il Presidente del Reich ha la facoltà di adottare tutte le misure necessarie per ristabilire la sicurezza e l'ordine pubblico. In ragione della sua dichiarazione di stato d'emergenza, lo stesso Presidente del Reich è l'unico deputato, legale e legittimo, a individuare non solo lo stato d'emergenza stesso ma, e in nome proprio dell'Art. 48, è anche l'unico deputato ad assumere tutte le misure necessarie per ristabilire la sicurezza e l'ordine pubblico, persino individuando una commissione *ad hoc*, o un potere specifico che, qui e ora, si occupi di applicare dette determinazioni necessarie. Il potere specifico, o la commissione *ad hoc*, rispondono solo al Presidente della Repubblica, l'unico legalmente e legittimamente indicato a dichiarare lo stato d'emergenza, ovvero ad assumere tutte le azioni necessarie al fine della salvaguardia dell'unità politica. Questo istituto è dunque assimilabile alla 'dittatura commissaria': è previsto dall'ordinamento che il legale e legittimo Sovrano, il Presidente del Reich, possa sospendere l'ordinamento, in vista di una sua riattivazione post stato d'emergenza.

Sotto questo profilo Carl Schmitt si sarà pure detto contrario all'elezione diretta del Presidente della Repubblica – sebbene fosse in vigore non solo nominalmente dall'11 agosto del 1919 ma, anche *de facto* dopo la 'vicenda Friedrich Ebert', dal 12 maggio 1925 con la prima elezione popolare di Paul von Hindenburg –, ma rinviene, weberianamente, nel Presidente del *Reich* la chiave di volta, prima e ultima, da cui la possibilità stessa del permanere dell'ordinamento e, dunque, dell'unità politica stessa.

In ciò ritengo, in ultima battuta, che non solo Weber e Schmitt dialoghino ancora ma, nel profondo, s'intercettino persino, ovvero nel giungere fino al compimento della parabola dello Stato sovrano europeo opponendo, comunque, un contrafforte che, in qualche modo, possa arrestare il dissolversi di una dimensione di vivere associato dalle sue fondamenta. Le loro analisi, non solo quelle prettamente socio-giuridiche ma anche quelle più propriamente politiche, hanno avuto come sfondo e campo d'azione la crisi dello Stato e della politica tedesca; finanche i prospetti costruttivi

²⁹ J.W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., p. 197.

³⁰ Ivi, p. 194.

elaborati sulla scorta di questo, nel comune rapportarsi alle problematiche che il II Reich e Weimar consegnavano loro, nell'attraversare le diverse interpretazioni della Costituzione liberaldemocratica, la sua stessa ideologia ispiratrice, evidenziano un ordine di continuità che va ben oltre il fatto che Schmitt non abbia al fine rinvenuto «in Weber una risposta alla propria esigenza , quella di una politica che si legittimi attraverso attivo alla propria origine, alla potenza del conflitto e della decisione formativa»³¹.

³¹ C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 536.

Interpretive Sociology, Rational Interpretation, and the Law. How Max Weber's *verstehende Soziologie* Echoed in Legal Theory

ANDREAS FUNKE

1. Introduction

It is a commonplace that interpretation is an indispensable part of the law. Since statutes have to be interpreted, every sound theory of law must embrace a theory of interpretation. Yet very often this task is understood as a philological enterprise. The object of interpretation are texts, therefore the paradigm of textual interpretation prevails¹.

There is an alternative account to interpretation and this account is the subject of the following considerations. It was Max Weber who introduced a new potential object of interpretation: social action. This idea is a part of Weber's concept of an interpretive sociology (*verstehende Soziologie*). Weber's approach had a huge impact not only in the field of sociology, but also in legal theory. Yet it is not easy to fix this impact. In order to inspire legal theory, Weber's ideas about an interpretive sociology themselves needed a particular interpretation. Such an interpretation is being expressed, as far as I see, in its most exhaustive form in Jürgen Habermas' writings. Although not all the relevant legal theorists in fact do refer to Habermas' account of an interpretive sociology, the way he interprets Weber can be seen as paradigmatic for the reception of Weber's ideas.

Surely this must be explained in detail (under II). Having done this, some examples are given how Weber's interpretative sociology echoed in legal theory (under III). As can be shown, Weber's ideas, especially as they are embodied in the paradigm offered by Habermas, render as most fruitful for legal theory. But new questions also arise, as shall be noticed in the conclusion (under IV).

A preliminary remark about the issue of translation is necessary. Max Weber's idiosyncratic German style is hard to translate into English and there is some debate

¹ The most recent example from the German literature: J. Isensee, *Hermeneutik: Studien über den Umgang der Jurisprudenz mit Normtexten im Vergleich zur biblischen Theologie und zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2023. This also applies to the highly valuable and thorough study by J. Petersen, *Max Webers Rechtssoziologie und die juristische Methodenlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014. Petersen very briefly notices the point which I try to clarify in this paper, but does not pursue it any further (p. 18).

whether the available translations are felicitous². In the following I use the available translations without trying to correct or improve them. I suppose that for the purposes of this contribution those translations are sufficient.

2. *Habermas reading Weber*

Weber as well as Habermas had an enormous impact on the theory of law. Both contributed to it, Weber rather in the field of legal sociology, Habermas in the field of legal philosophy. However, in the following I am not going to deal directly with either of these theories. Rather I am interested in a methodological question which was outlined by Habermas, and this in the course of an intensive engagement with and an interpretation of Weber's account of a *verstehende Soziologie*³. The article thereby reconstructs a conversation between authors who rarely had been in a conversation, but who have a lot to say to each other.

Reading Weber – and Habermas as his interpreter – strictly out of a methodological interest could provoke the objection that thereby some of Weber's fundamental convictions are neglected. Surely one can identify a specific anthropology at the heart of Weber's thinking which informs all parts of his sociology, including his methodology⁴. Yet it is exactly this anthropological question which motivates the following considerations. For the law is not just a reflection of the human nature, but – like other social institutions – *expresses* that nature⁵. Every inquiry which seeks to understand how the law operates therefore contributes a little bit to the overarching anthropological project.

In his wide-ranging *oeuvre*, Habermas deals over the years repeatedly with Weber. Only a very specific, basically methodological issue is picked up in this contribution: the concept of understanding. For the sake of clarity, I differentiate between three “rounds” in which Habermas refers to Weber's account of understanding. The argument starts in the 1960s, when Habermas deals with the methodology of social sciences. In the “Theory of Communicative Action”, his masterpiece from 1981, Habermas combines methodological reflections with a substantial theory of

² See U. Gerhardt, *Max Weber auf Englisch: Zu Text und Werk bei Übertragungen ins Englische*, in «Zyklus. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie», 2 (2015), pp. 31-71.

³ Although there is some literature about the relation between Weber and Habermas (see for instance S. Tegethoff, *Weber und Habermas: Handlung und Ordnung im Vergleich*, Weinheim, Beltz, 2012), the particular point discussed in this paper has not caught attention yet, as far as I see.

⁴ E. Massimilla, *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries: Drei Studien*, Böhlau Verlag, Göttingen, Köln, 2012, p. 13; W. Hennis, *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*, Mohr, Tübingen, 1987, p. 35.

⁵ A. Funke, *Menschwürde und Menschenbild: Zur Entweltlichung des Menschen in der Menschenwürdeinterpretation*, in R. Gröschner, S. Kirste, O.W. Lembcke (eds.), *Wege der Würde: Philosophenwege – Rechtswege – Auswege*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2023, pp. 83-116.

social action. When Habermas develops his legal philosophy in “Between Facts and Norms” (first published in 1992), Weber is once again an important resource⁶.

2.1. *First round: hermeneutics and freedom of value*

Habermas gives a first account of Weber’s theory when he elaborates about the methodology of social science. He tackles Weber’s peculiar interrelation of explication and understanding⁷, and cites Weber’s programmatic remarks at the beginning of Weber’s posthumous *Wirtschaft und Gesellschaft*: “Sociology, in the meaning understood here of a word often used in quite different senses, shall mean: a science that in construing and understanding social action seeks causal explanation of the course and effects of such action”⁸. The emphasis is on “in construing and understanding”: Understanding can only be reached *through* recourse to causal explanations. Yet, understanding cannot be reduced to explanation. It is something different. Habermas though thinks that Weber is not clear about the character of the relationship between explanation and understanding. Habermas exposes three weaknesses, which need not to be discussed here in detail. One of these weaknesses concerns the aims – which means the intentions or the knowledge interests – of social science. Habermas identifies two aims in Weber’s theory which cannot be reconciled easily. Weber’s claims about the objectivity of social knowledge speak in favor of an empirical-analytical account of social theory. Such theory aims at explanations of social behavior in terms of causality. But there is also another knowledge interest. “For Weber, as a pupil of Rickert, a cultural science cannot exhaust its interest in the study of empirical regularities”⁹. Not explanation, but understanding is at stake. Social science has to explicate the meaning of cultural phenomena. Habermas cites an early statement where Weber emphasizes this hermeneutic task. In its analytical procedures, social science conceives of social behavior as having significance, and therefore it is also the task of social science to make “the basis and nature of this significance understandable”¹⁰. But Habermas thinks that Weber was not consequent enough in dis-

⁶ J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge, 2015, pp. 66 ff.

⁷ J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, pp. 10 ff. A thorough discussion of this work is to be found in T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Hutchinson, London, 1978, pp. 141 ff. Parts of Habermas’ considerations can already be found in his short comment on Talcott Parson’s talk about “Value freedom and objectivity” on the 15th Deutscher Soziologentag 1964: J. Habermas, *Diskussionsbeitrag*, in O. Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1965, pp. 74–81.

⁸ M. Weber, *Economy and Society: A New Translation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2019, p. 78.

⁹ J. Habermas, *Logic*, (n. 7), p. 13. Certainly Habermas has in mind H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen, 1926.

¹⁰ J. Habermas, *Logic* (n. 7), p. 13. The quotation is from M. Weber, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissen-*

tinguishing the reconstruction of a subjectively intended meaning of a social action from the hermeneutic understanding of meaning that appropriates the significance objectivated in works or events¹¹.

In this first round, Habermas gives his ideas about the methodology a twist which he rather neglects in his later works. The twist is about the feature of understanding which Hans-Georg Gadamer calls application¹². Habermas articulates it here in Weberian terms. The hermeneutic task is being performed from the perspective of the present, according to Habermas citing or rather interpreting Weber. Therefore “the task of interpreting the cultural significance of social relations” is “a basis for making the contemporary social situation understandable”¹³. Yet, at this point Habermas identifies an inner contradiction in Weber’s account of the freedom from value (judgment). Weber has forcefully argued for this freedom in social science¹⁴. According to Habermas, these postulates are trivial insofar they are to express only that the researcher is obliged to clarify and to make transparent the purposes he assumes to construct relations of means and ends¹⁵. What is not trivial is, as Habermas claims, that the researcher has to explicate the value-relations which dominate his or her own perspective¹⁶. Rickert had ignored this, different to Weber, but Weber did not give it full force, Habermas is arguing. Weber should have seen – and this is actually the point of this line of argument by Habermas – that his postulate of freedom of value itself rests on an understanding of the concept of science which is deeply influenced by the process of rationalization which determines the present days – as rightly and well analyzed just by Weber¹⁷.

2.2. Second round: description and evaluation of reasons

In his “Theory of Communicative Action” Jürgen Habermas seems to perceive Max Weber’s methodology not as a part of Weber’s theory of society, since the chapter about “The Problem of Understanding Meaning in the Social Sciences”, which deals with the methodology, is not included in the chapter about “Max Weber’s Theory of Rationalization”, but is placed at the end of the introduction of this work. Habermas reads Weber first as a thinker of methodology. I will concentrate exclu-

schaftslehre, Mohr, Tübingen, 1988, pp. 146-214, pp. 174 f.; also in M. Weber, *The “Objectivity” of Knowledge in Social Science and Social Policy* (1904), in M. Weber, *Collected Methodological Writings*, Routledge, London, 2014, pp. 100-138, p. 116, with a different translation of this passage. I follow the translation in the Habermas-text.

¹¹ J. Habermas, *Logic* (n. 7), p. 13.

¹² H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, Bloomsbury, London u. a., 2013, p. 318.

¹³ J. Habermas, *Logic* (n. 7), p. 14. Habermas cites M. Weber, *Objektivität* (n. 10), p. 171. I suppose what is meant is the sentence pp. 170 f.

¹⁴ M. Weber, *Objektivität* (n. 10); M. Weber, *Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in M. Weber, *Aufsätze* (n. 10), pp. 489-540.

¹⁵ J. Habermas, *Diskussionsbeitrag* (n. 7), p. 78.

¹⁶ J. Habermas, *Logic* (n. 7), pp. 14 f.

¹⁷ J. Habermas, *Diskussionsbeitrag* (n. 7), p. 80.

sively on this methodological dimension and exclude Habermas' account of Weber's theory of rationalization. Also I do not follow the way in which Habermas, proceeding from his methodological starting points, develops his formal (or universal) pragmatics as the core of his theory of communicative social action. The emphasis is on Habermas' concept of understanding (as opposed to explanation).

Habermas' initial question is: What does it mean to understand social actions?¹⁸ As a background of this question we can read what Habermas ascribes to Weber, namely the question "How are general theories of social action possible?"¹⁹ Habermas assumes a particular setting that shapes the methodological constellation of social science. The social researcher has the position of an interpreter who seeks to understand what actors do. Habermas distinguishes between teleological, normatively regulated and dramaturgical actions. He links the concept of a teleological action to Weber's ideal type of purposive-rational action. Such an action is interpreted via the standard of "the rationality of objective correctness"²⁰.

An action can be interpreted as more or less purposive-rational if there are standards of judgment which both the agent and his interpreter equally accept as valid ... In advancing what Weber calls a rational interpretation, the interpreter himself takes a position on the claim with which purposive-rational actions appear; he relinquishes the attitude of a third person for the performative attitude of a participant who is examining a problematic validity claim and, if need be, criticizing it. Rational interpretations are undertaken in a performative attitude, since the interpreter presupposes a basis for judgment that is shared by all parties, including the actors²¹.

Here the notion of a performative attitude is being introduced. This notion is of crucial importance for the concept of understanding. As Habermas further explains, the interpretation of normative regulated and of dramaturgical actions follows the same principles. An actor who follows a norm challenges the interpreter "to examine not only the actual norm-conformity of his action, ... but the rightness of this norm itself"²². Insofar the concept of rational interpretation presupposes a cognitive metaethical standpoint, as Habermas claims. But he is still rather explaining what his claims are, whereas he is not yet arguing for these claims. His basic claim

¹⁸ J. Habermas, *The theory of communicative action, Vol. 1: Reason and the rationalization of society*, Beacon, Boston, 2007, p. 102. Habermas cites several Weber-pieces (here only the English translations): M. Weber, *On Some Categories of Interpretive Sociology* (1913), in M. Weber, *Writings* (n. 10), pp. 273-301; M. Weber, *Roscher and Knies and the Logical Problem of Historical Economics* (1903-1906), in M. Weber, *Writings* (n. 10), pp. 3-94, especially section III on Knies, and the first chapter of M. Weber, *Economy* (n. 8).

¹⁹ J. Habermas, *Logic* (n. 7), p. 11.

²⁰ J. Habermas, *Theory, Vol. 1* (n. 18), p. 102, citing M. Weber, *Categories* (n. 18), p. 276, yet the term is here translated as "objectively correct rationality". Throughout his book, Habermas cites a collection of Weber's papers which has not got widespread use: M. Weber, *Methodologische Schriften*, Frankfurt am Main, 1968.

²¹ J. Habermas, *Theory*, Vol. 1 (n. 18), p. 103.

²² *Ibid.*, p. 104.

is that communicative actions always necessitate a rational interpretation. But, as Habermas again poses the question, might it not be sufficient that, in order to assess communicative actions, one just explicates the meaning of a symbolic expression, without evaluating their rationality?²³ Habermas denies this question. Questions of meaning and of validity cannot be separated strictly. Surely, the interpretation carried out by an observer and by a participant does not have the same function, but they share the same structure²⁴. Yet, this “disquieting thesis”, as Habermas says, has to be developed by him in the following argument.

It is all about the concept of understanding, which still has to be clarified. For Habermas, it is deeply intertwined with the figure which has been already introduced, the idea of a performative attitude. This attitude is not being explained by him in detail, but one can see that it is defined just by the role change the interpreter has to perform. Although the interpreter cannot lose his position as an interpreter, he must interpret *as if* he was a *participant*. Insofar he is not just an observer. Observations are made “by each for himself”, whereas meanings “can be made accessible only *from the inside*”²⁵. What distinguishes the interpreter from the actor is the fact that he does not pursue the aims of action the actor has. The interpreter must “participate, be it only virtually, in the original process of reaching understanding”²⁶. Therefore he must – and now the “rational” element comes in – understand the reasons with which a speaker would defend the validity of his expression²⁷. And further:

For reasons are of such a nature that they cannot be described in the attitude of a third person, that is, without reactions of affirmation or negation or abstention. The interpreter would not have understood what a ‘reason’ is if he did not reconstruct it with its claim to provide grounds; that is, if did not give a *rational interpretation* in Max Weber’s sense. The *description* of reasons demands eo ipso an *evaluation*, even when the one providing the description feels that he is not at the moment in a position to judge their soundness. One can understand reasons only to the extent that one understands *why* they are or are not sound ...²⁸.

This is the core of the problem: Reasons cannot just be described, but have always to be evaluated. Thus, in the dimension of understanding reasons work differently from the way they work in the dimension of explanation. In one of the most detailed examinations of Weber’s methodological thinking, Wolfgang Schluchter concludes that sociology is interpretative just insofar it conceives reasons as causes²⁹. If this conclusion is meant to express that reasons are reducible to causes, it would

²³ *Ibid.*, p. 106.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 111, 112.

²⁶ *Ibid.*, pp. 114 f.

²⁷ *Ibid.*, p. 115.

²⁸ *Ibid.*, pp. 115 f.

²⁹ W. Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie: Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, p. 265. The parallel, though not identical philosophical question is which role reasons have in the assessment of individual action, see G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1985.

represent a total misunderstanding. In interpretation, causes do *not* work as part of a causal relation. A reason triggers a positioning, which consists of both a description and an evaluation of that reason.

Insofar one can go with Habermas that the distinction between causes and reasons is somehow presented by Weber. But one should also see that Habermas gives it a new meaning when he connects the role of reasons with the elements of participation and with the performative attitude. Weber's account of rational interpretation surely supports Habermas' line of thinking, but Habermas develops Weber's account further.

In concluding it should be noted that with regard to rule following – normative regulated behavior – Habermas claims that the assessment of this behavior is also necessarily connected with an evaluation of the norm. This is important for the law and has to be picked up again (under III).

2.3. *Third round: legal and sociological theory of law*

One of the essential features of Habermas' own legal philosophy is that it is decidedly a synthesis of social theory and political philosophy. The law (somehow) oscillates, as the English title of Habermas' lengthy treatise on that subject indicates, between fact and norms³⁰. With the forgoing considerations in mind this is not surprising. Yet, in this book the accent is again a bit different now, compared to the former writings.

Again Weber's theory is an important source for Habermas, not only with regard to the methodological side. Now Habermas utilizes Weber's legal sociology, but with an important kind of distancing. Weber is presented as one of the thinkers who are receptive "to the symbolic dimension whose meaning is only internally accessible"³¹. This "internal" quality gets much attention from Habermas. For a social order to be established permanently there has to be, Habermas argues, a certain conviction among the actors that the order is legitimate. With regard to the law, this implication connects legal sociology to the theory of justice³². Therefore the "reconstructive analysis" can be carried out from the perspective of the participant (judge or citizen) as well as from the perspective of the observer. The latter kind of inquiry is of an empirical nature, whereas the former is aimed "at the normative self-understanding of the legal system"³³. But again Habermas is not satisfied with the way Weber himself undertakes this project. Weber distinguishes sharply between the legal (German: *juristisch*; I would rather translate it as "jurisprudential") and the sociological perspective on law³⁴. According to Weber, the legal approach is concerned

³⁰ J. Habermas, *Facts* (n. 6).

³¹ *Ibid.*, p. 66.

³² *Ibid.*, p. 69.

³³ *Ibid.*

³⁴ M. Weber, *Categories* (n. 18), p. 281: sociological and legal approach. See D. Schweitzer, *Juridische Soziologien: Recht und Gesellschaft von 1814 bis in die 1920er Jahre*, Nomos, Baden-Baden, 2021, p. 534.

with “determining the logically correct ‘objective’ meaning of ‘legal provisions’”, whereas the sociological approach is concerned with action, for which people’s ideas about the meaning of certain legal provisions are important³⁵. Habermas claims that Weber neglects legal philosophy insofar³⁶. He assumes that this might be due to the fact that Weber is skeptical towards cognitivist approaches to moral theory³⁷. In the end, Weber would not capture the specific contribution of law to social integration³⁸. I think this assessment is convincing. However, it does not deserve more attention at the moment. What is more interesting is the question what follows from all this for the understanding of the legal perspective on law. To this extent Habermas does not refer to Weber and he even does not criticize him, although he *could* have do so on the grounds of his theory. Rather Habermas refers to another line of thinking which interestingly still can be traced back to Weber. This will be scrutinized in the context of legal theory (under III).

It should be noted that Weber’s account of legal thinking is not convincing. It is obviously influenced by the private law thinking of his time, or rather: by a certain picture of it. This picture is often and dismissively described as *Begriffsjurisprudenz*³⁹. Such an account seems to restrict legal thinking to somehow “logical” or formal operations, in far distance to reality on the one side and to values on the other side. There are good reasons that this picture of 19th century jurisprudence is inadequate⁴⁰, which is why Weber’s strong separation of a legal and a sociological point of view dissolves.

³⁵ M. Weber, *Categories* (n. 18), p. 281.

³⁶ J. Habermas, *Facts* (n. 6), p. 70.

³⁷ This view already and more detailed in J. Habermas, *Theory*, Vol. 1 (n. 18), p. 317. A strong argument against this interpretation can be found in D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Mohr, Tübingen, 1952, p. 111. Overview in G. Zecha (ed.), *Werte in den Wissenschaften: 100 Jahre nach Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.

³⁸ J. Habermas, *Facts* (n. 6), p. 73.

³⁹ See F. Loos, *Max Webers Wissenschaftslehre und die Rechtswissenschaft*, in M. Rehbinder, K.-P. Tieck (eds.), *Max Weber als Rechtssoziologe*, Duncker & Humblot, Berlin, 1987, pp. 169-184, p. 170; J. Petersen, *Rechtssoziologie* (n. 1), pp. 88, 92; D. Schweitzer, *Soziologien* (n. 34), p. 566; B.K. Quensel, H. Treiber, *Das Ideal konstruktiver Jurisprudenz als Methode: Zur logischen Struktur von Max Webers Idealtypik*, in «Rechtstheorie», 33 (2002), pp. 91-124, pp. 116 ff.; D.B. Hutt, *Social Sciences and Jurisprudence Through Weberian and Hartian Eyes: Suggesting an Explanation for a Puzzle*, in G. Villarosas, J.L. Fabra Zamora (eds.), *Objectivity in Jurisprudence, Legal Interpretation and Practical Reasoning*, Edward Elgar, Cheltenham, 2022, pp. 86-104, pp. 95 ff. According to M. Rehbinder, *Recht und Rechtswissenschaft im Werk von Max Weber*, in J. Weiß (ed.), *Max Weber heute: Erträge und Probleme der Forschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 497-514, p. 497, Weber has “completely misconceived” law and legal science of his time.

⁴⁰ See, for instance, H.-P. Haferkamp, *Legal Formalism and its Critics*, in H. Pihlajamäki, M.D. Dubber, M. Godfrey (eds.), *The Oxford Handbook of European Legal History*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 928-944.

3. *Echoes in legal theory*

3.1. *An example from sociology*

As has been mentioned in the introduction, Weber's ideas about rational interpretation had not been directly picked up by legal theorists. Also the paradigm which was offered by Habermas only later found its way into legal theory.

Interestingly, even on Weberian grounds an alternative view of the law was possible, as can be observed in Karl Mannheim's (early) sociology. It was deeply influenced by Weber. In a wonderful short passage about the character of the law Mannheim – after having duly repeated Weber's account of the legal and the sociological point of view – emphasizes the argumentative character of law⁴¹. Mannheim presents this assessment as a part of an "immanent" treatment of cultural phenomena as the law. He rejects the idea of a "cognition" of law, in favor of argumentation. The immanent treatment of law is called "original experience of law" by Mannheim. Those who argue in a particular legal dispute do not have a theoretical attitude towards the law, but perform the experience of the law, as Mannheim vividly explains. This can be read as a critique of Weber, who actually did not conceive the act of determining the meaning of legal provisions as an action. Therefore it is reasonable to assume that Weber missed the argumentative dimension captured by Mannheim. Though Mannheim did not have any significant influence on legal theory. Anyhow Weber's ideas have resonated in the sense which Mannheim had rudimentary grasped.

3.2. *Examples from legal theory*

One of the most prominent books on legal theory written in the 20th century is *The Concept of Law* from the Oxford philosopher H. L. A. Hart. Hart himself labelled it – somewhat misleadingly – as an "essay in descriptive sociology"⁴². It is a commonplace that Hart's theory is deeply rooted in the ordinary language approach which dominated the Oxford style of philosophical inquiry of those days. Ludwig Wittgenstein's late philosophy is said to have been the main source for Hart. Thus, it may be surprising that Max Weber is also recognized as being an inspirator for Hart. John Finnis, a student of Hart, claimed in 1985 that Max Weber's thinking is one of the most significant "hidden streams nourishing jurisprudence in Oxford during the past thirty years"⁴³. At a second view this claim seems to be sound.

⁴¹ K. Mannheim, *Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis*, in D. Kettler, V. Meja, N. Stehr (eds.), *Strukturen des Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, pp. 33-154, p. 68. The editors of this essay date it back to the year 1922.

⁴² H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press; Oxford University Press, Oxford, New York, 1994, p. 6.

⁴³ J. Finnis, *On 'Positivism' and 'Legal Rational Authority'*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 5 (1985), pp. 74-90, p. 74.

A key concept of Hart's theory is the idea that rules have an internal aspect. This internal aspect is not a psychic fact or state, but is an expression of a "reflective critical attitude"⁴⁴. Officials or citizens, justifying their own behavior with regard to rules or criticizing the behavior of others' with reference to rules, have and express this attitude. The attitude is not identical with the participants' perspective (which was also introduced and utilized in Hart's treatise), but characterizes it. Those who use social rules as guides of conduct are concerned with the rules as participants; in Hart's terms: they apply the internal point of view being opposed to the external point of view of an observer who does not accept the rules⁴⁵. The exploration of this internal point of view has been characterized as Hart's "hermeneutic turn"⁴⁶. Surely, Hart's basic idea might not appear very sophisticated, yet it is a step forward with regard to the naturalist, empiricistic tendencies of legal theory of those times. As a social phenomenon, rule-related behavior cannot just be seen – observed – as a plain fact, but must be disclosed in relation to the perspective of those who use the rules as reasons for their actions. In the literature it is debated if Hart was inspired insofar by other writers. Hart himself refers to Peter Winch⁴⁷. Since Winch himself referred at length to Weber's concepts of meaningful behavior and of *Verstehen*⁴⁸, this already demonstrates Weber's influence. Also it is being reported that Hart had read Weber intensively⁴⁹.

Another example for Weber's impact on legal theory is the above-mentioned natural law theorist John Finnis. Here the Habermas-paradigm of an interpretive sociology – as developed in part II – enters the scene, but, as far as I see, surprisingly without having been influenced by Habermas. In his famous "Natural Law and

⁴⁴ H.L.A. Hart, *Concept* (n. 42), p. 57. There is a huge literature on this. See only the contributions to the Symposium "The internal point of view in law and ethics", «Fordham Law Review», 75 (2006/2007), issue 3.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 89 f.

⁴⁶ B. Bix, *H.L.A. Hart and the Hermeneutic Turn in Legal Theory*, in «Southern Methodist University Law Review», 52 (1999), pp. 167-199; H.H. Hill, *H.L.A. Hart's Hermeneutic Positivism: On Some Methodological Difficulties in The Concept of Law*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», 3 (1990), pp. 113-128.

⁴⁷ Hart referred to P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Paul, London, 1958, according to N. Lacey, *A Life of H. L. A. Hart: The Nightmare and the Noble Dream*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 230; see also the citation in H.L.A. Hart, *Concept* (n. 42), p. 289. About the role of Winch's ideas see V. Rodriguez-Blanco, *Peter Winch and H. L. A. Hart: Two Concepts of the Internal Point of View*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», 20 (2007), pp. 453-473. H.H. Hill, *Positivism* (n. 46), sees Hart in line with Winch as well as with Habermas' concept of *Verstehen*.

⁴⁸ P. Winch, *Idea* (n. 47), pp. 45 ff., pp. 111 ff.

⁴⁹ A detailed, instructive comparison of Weber's and Hart's methodological commitments to law offers D.B. Hutt, *Sciences* (n. 39). In his personal copy of Weber's *On law in economy and society* (M. Weber, *Max Weber on law in economy and society*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954) Hart marked and commented Weber's thoughts about legitimate order, including those about an order which is guaranteed "externally" or "internally". See about this – surely somewhat speculative point – N. Lacey, *Life* (n. 47), pp. 230 f.

Natural Rights” Finnis starts with a methodological chapter, dedicated to “Evaluation and the description of law”⁵⁰. Here Finnis first claims that (human) law has to secure certain human goods and that law therefore has to be evaluated with regard to the way it fulfills this task. Whereas this claim is actually the topic of the whole book, the second claim is being developed and defended in the respective chapter: that it is not possible to think about law first in a way of a value-free description and analysis which then could be followed by an evaluation. Rather those two stages are intertwined, since “no theorist can give a theoretical description and analysis of social facts without also participating in the work of evaluation, of understanding what is really good for human persons, and what is really required by practical reasonableness”⁵¹. Finnis aims to demonstrate that descriptive legal theory cannot justify the importance and significance it ascribes to certain social facts. The legal theorist would have to name the “focal meaning” of the practice he or she is describing; insofar akin to Weber’s idea of an ideal type⁵². Finnis acknowledges that Hart’s idea of an internal point of view can capture or cover the focal meaning of the law. Yet Hart (as well as Joseph Raz) would allow for a number of different motivations lying behind the internal point of view, whereas Finnis claims or rather supposes that it is one single focal meaning, namely what he calls “practical reasonableness”⁵³.

A third and last example for Weber’s influence on legal thinking can be found in the works of Ronald Dworkin. Dworkin develops an account of constructive interpretation which is highly relevant for the role of interpretation in and of law. He does not directly refer to Weber, but draws, among others (notably Wittgenstein), on the works of Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas⁵⁴. Above all, Habermas’ idea of a rational interpretation is important for Dworkin. His considerations are grounded upon the distinction of *Erklären* (explanation) and *Verstehen* (understanding). Whereas explanation has to do with causes, understanding deals with purposes. With regard to social practices those purposes are indispensable for an assessment of that practice, which Dworkin connects to the idea of a constructive interpretation. Constructive interpretation is distinguished from conversational interpretation. It is “a matter of imposing purpose on an object or practice in order to make it the best possible example of the form or genre to which

⁵⁰ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 3 ff. In J. Finnis, *Positivism* (n. 43), Finnis also deals heavily with Weber’s views, but mostly with Weber’s moral skepticism. Critical about Finnis’ reference to Weber is B. Leiter, *Naturalizing Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 166 ff.

⁵¹ J. Finnis, *Law* (n. 50), p. 3.

⁵² *Ibid.*, p. 9.

⁵³ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴ R. Dworkin, *Law’s Empire*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986, p. 419, n. 2, p. 422, n. 14; see also R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2011, pp. 123 ff. With regard to Habermas, there is a re-entry of Dworkin in J. Habermas, *Facts* (n. 6), pp. 211 ff. Habermas himself points at the influence he had on Dworkin’s idea of a constructive interpretation (p. 210 n. 21).

it is taken to belong”⁵⁵. This idea is applied by Dworkin to the question which legal theory best explains the law as well as to the problem of the interpretation of law. Starting from that, Dworkin develops a powerful account of the law.

3.3. *The task of making the law “internally accessible”*

The legal perspective on law, as being the perspective of the jurists, is ultimately that of determining the law’s content in a particular case with respect to an individual subjected to it⁵⁶. This can be judicial decision-making, which for the most part works tacitly as the paradigm of the legal perspective⁵⁷; but also the observance of the law in several dimension is embraced by that stipulation⁵⁸. From the foregoing considerations follows the task of giving shape the idea of making the law “internally accessible” – with regard to the legal perspective so described. This is the place where the above-mentioned efforts – Hart, Finnis, Dworkin – set in. Their theories shall not be discussed here in detail. Rather some conclusions should be drawn about what we can learn from all this about the idea of interpretation of and in law, and what might still be seen as an open question.

First it should be noted how for the law the object of interpretation has shifted in the course of the argument. Whereas Weber had the meaning of legal propositions as that object in mind, we end with a concept which extends to the law as a social practice (Finnis, Dworkin). Why this? I suppose this comes already from the performative attitude. The idea of a participant involves that there is a social practice where the participant takes part. As a social practice, the law itself gets a “behavioral” face. Therefore, not the interpretation of a text, but of an action is at stake for the law. But this action is not the act of enacting a single legal norm, but the collective social action in which the law actually persists.

From this arises the question what constitutes the identity and unity of the legal order, if it exists at all. Although particular technical legal operations concentrate or focus on the question which meaning certain legal provisions have, the answer to this question is actually only an element of a complex procedure of identifying and justifying the law. It is always more than one legal norm but the legal order as such – with all its written and unwritten rules, principles and maxims – which is conclusive when a concrete legal question has to be answered. It is obviously necessary to identify the purpose or the purposes that distinguish the legal order from

⁵⁵ R. Dworkin, *Empire* (n. 54), p. 52.

⁵⁶ For an elaboration of this account see R. Alexy, R. Dreier, *The Concept of Jurisprudence*, in «Ratio Juris», 3 (1990), pp. 1-13, p. 8.

⁵⁷ For instance *ibid.*, p. 9. A critical perspective: A. Funke, *Das institutionalistische Vorurteil in der Interpretationslehre: Zur Bedeutung der Selbstbeurteilung von und im Recht*, in C. Bäcker (ed.), *Rechtsdiskurs, Rechtsprinzipien, Rechtsbegriff: Elemente einer diskursiven Theorie fundamentaler Rechte – Symposium zum 75. Geburtstag von Robert Alexy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2022, pp. 387-400.

⁵⁸ A. Funke, *Norms and their Application: The Citizens’ Role in Law*, in «Etica & Politica», 23 (2021), pp. 321-343.

other social practices, like morality. This task is also to be carried out in terms of an interpretation, but now as an interpretation of human activity as such.

The above-mentioned point that norm-evaluation should have its place in the process of the application and observance of law cannot be excluded from legal theory. What exactly does it mean to evaluate the law? There is a rather technical point as well as a point of principle relevant here. Every legal order has some basic features which have to be considered. For instance, the principle of division of powers demands that judges are not legislators. This certainly does not exclude the idea that judges evaluate legal norms, but it shapes the process of evaluation. The technical point is that one should be very careful in defining the basic concepts and using them to construct the complex relations between all the factors who are involved: action, norm, reason and so on. Reasons can operate in different directions. They explain and justify certain norms. But a norm is also itself a reason, namely a reason for the action of the addressee of the norm. It is this relation in which the norm ultimately counts as a reason, and where the understanding of the norm is connected with evaluation.

Placing the participant's perspective at the heart of a theory of law also makes it necessary to determine who the participants actually are. Again substantial principles step in. If the law is understood as resting in the political autonomy of its addressees, conceived as the authors of the law, presumedly the addressees of the law are the ultimate participants. But there is no agreement about this point in legal theory. For Hart finally it is the internal point of view of the officials that counts⁵⁹. Finnis seems to have officials as well as citizens in mind. This is also the case with Dworkin. But Dworkin highlights more strongly than Finnis what this means for the citizen and for his or her rule-following behavior. The citizen is also the author of a constructive interpretation. He or she expresses a "protestant attitude". It "makes each citizen responsible for imagining what his society's public commitments to principle are, and what these commitments require in new circumstances"⁶⁰. This feature is at odds with many traditional approaches to legal theory since it questions the common way the institutional character of law is being conceptualized.

But why should the citizens or the officials strive to find the *best possible* justification of the practice of law? This question could easily be answered if (legal) norms as such were to be understood as aiming at an optimization, in a kind of a natural property of the norms. Legal principles would then have to be understood as optimizing principles⁶¹. But it is not sound to ascribe this teleology of realization to norms. Duties and individual rights as basic elements of the law cannot be treated

⁵⁹ It is not entirely clear how Hart should be interpreted to this extent. For a debate und critique see J. Waldron, *All We Like Sheep*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», 12 (1999), pp. 169-190; with regard to Weber and Hart see also D.B. Hutt, *Sciences* (n. 39), pp. 99-102.

⁶⁰ R. Dworkin, *Empire* (n. 54), p. 413.

⁶¹ R. Alexy, *Law's Ideal Dimension*, Oxford University Press USA – OSO, Oxford, 2021, pp. 190-204.

in a way that this ambition would be inherent to them. Rights have to be respected, duties must be fulfilled. There is no room for a “more” or “less” of respect to an individual right or of a fulfillment of a duty. Either the right is respected or not, either the duty is fulfilled or not. Yet the idea of optimization does have its place in the theory of law. It is Weber who surprisingly could offer an alternative account of this idea. Weber distinguishes the intended meaning of an action from the significance it has for the social scientist, that is between “subjective purposive rationality” and “objectively correct rationality”⁶². The point is that both these kinds of rationalities allow for graduations. Social science constructs certain interpretive schemes. Weber calls them “correctness type”⁶³ or “ideal type” (*Idealtypus*, Finnis had already referred to this)⁶⁴. Still one may ask why this notion of an ideal is necessary. One may feel reminded to Gadamer’s “fore-conception of completeness” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) as a hermeneutic principle⁶⁵. This principle is an indispensable precondition of understanding, without which understanding would not be possible at all, and at the same time involves the prejudice that the speaker says the “perfect truth” (Gadamer: *vollkommene Wahrheit*). For Weber this perfection seems to be an intrinsic feature of any interpretation. An ideal type does not work evaluatively as an ideal, as Weber emphasizes⁶⁶, but logically as an “internally consistent cosmos of imagined interrelations”⁶⁷. It operates as a kind of a progression, since the elements of an ideal type, understood as a concept, are “subjected to an intellectual accentuation of their rationality”⁶⁸. Sociological concept formation strives for “optimization of meaningful adequacy”⁶⁹. So it seems the human activity of interpreting the world as such is always and inevitably directed towards an optimal interpretation. To make sense of the world means to make the best possible sense of it. The fact that Weber strictly separates the ideal type from ideals is owed to Weber’s principle of freedom from value judgement. The individual researcher is expected to make his or her own value judgements transparent. Thus, not only is there room for an individual value

⁶² M. Weber, *Categories* (n. 18), p. 276.

⁶³ *Ibid.*, p. 277.

⁶⁴ M. Weber, *Economy* (n. 8), p. 85. It has to be noted that there is much debate about the concept of an ideal type as developed by Weber (see M. Schmid, *Idealisierung und Idealtyp: Zur Logik der Typenbildung bei Max Weber*, in G. Wagner (ed.), *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, pp. 415-444). Here I basically follow the Weber-interpretation offered by A. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre: Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934, pp. 354-361, who differentiates a causal and an “non-causal” version of the ideal type. Whereas the former relates to causal developments in the society, the latter relates to correlations of meaning. In the text above I only refer to this type.

⁶⁵ H.-G. Gadamer, *Truth* (n. 12), p. 305.

⁶⁶ M. Weber, *Objectivity* (n. 10), p. 130.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 124 (emphasis also in the original).

⁶⁸ M. Weber, *The Theory of Marginal Utility and the “Fundamental Law of Psychophysics”* (1908), in M. Weber, *Writings* (n. 10), pp. 242-251, p. 249.

⁶⁹ M. Weber, *Economy* (n. 8), p. 97.

judgement – it might be even the case that certain kinds of ideal types, namely *normative* ideal types like those that might be constructed for the law, have their *own logic* which necessarily gives room to evaluation. Weber even indicates such an assessment: He distinguishes tentatively several kinds of ideal types⁷⁰. One of these kinds is the ideal type of ideals. Ideals in this specific sense belong to the realm of the normative. They are something that is an ought to be (*Seinsollendes*)⁷¹, ideals “governing historical human beings”⁷². What else is the law?

4. Conclusion

The winding road from Weber to contemporary jurisprudence seems to end at this point. It should have become clear how Weber’s ideas about rational interpretation immigrated into the realm of the legal point of view and shaped hermeneutic conceptions of law.

A fundamental objection may arise. Even if Weber’s principles of interpretation are sound as principles of the methodology of sociology, can they really be utilized in the field of legal dogmatics? Does not the separation of legal dogmatics from legal sociology on the one hand, from legal philosophy on the other hand gets blurred thereby? But this way of shaping the problem begs the question. Surely the knowledge interests of legal dogmatics, of legal sociology and of legal philosophy are not the same. But in order to be able to clearly draw the boundaries between these disciplines, further reasons are needed. So far it has only become clear to what extent these boundaries apparently do not exist.

⁷⁰ See D. Henrich, *Einheit* (n. 37), p. 95, referring to M. Weber, *Objectivity* (n. 10), especially to the “sample” at p. 133.

⁷¹ M. Weber, *Objectivity* (n. 10), p. 128.

⁷² *Ibid.*, p. 133.

Illuminismo, razionalità e crisi della società borghese: l'influenza di Weber su Horkheimer e Adorno

RAFFAELE CARBONE

Nei lavori degli studiosi raccolti intorno all'*Institut für Sozialforschung* a Francoforte, in particolare nella fortunata stagione degli anni '30 e nel corso degli anni '40, i riferimenti espliciti all'Opera di Weber non sono numerosi. In alcuni dei grandi saggi di Horkheimer pubblicati sulla *Zeitschrift für Sozialforschung* il confronto con Weber è talvolta esplicito, in particolare quando si tratta di definire il carattere della "teoria". Horkheimer pensa che la teoria non possa essere neutrale rispetto all'oggetto che descrive e che la scienza non sia un mondo a sé, impermeabile agli interessi e alle tensioni che attraversano l'intero campo della vita sociale. Prendendo le distanze dalla posizione di Max Weber, Horkheimer sostiene che valori e interessi entrano in gioco nella ricerca scientifica e che essi non sono semplicemente il prodotto di scelte soggettive, ma dipendono anche da rapporti sociali oggettivi che incidono su queste scelte. A suo avviso, come si legge in *Materialismo e morale* (1933), dove fa riferimento all'impostazione weberiana, dalla prospettiva materialistica non si può occultare che «gli interessi che hanno origine nella situazione sociale e personale, indipendentemente dal fatto che lo scienziato li conosca o meno, influiscono sulla ricerca. [...] Ma in antitesi con la filosofia idealistica il materialismo non riconduce affatto gli interessi e i fini che agiscono dal lato del soggetto all'attività creatrice indipendente del soggetto stesso, alla sua libera volontà; piuttosto essi stessi sono considerati risultati di uno sviluppo nel quale intervengono motivi soggettivi e oggettivi»¹. In *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), che segna una fase ulteriore del programma horkheimeriano, il filosofo tedesco delinea una serie di linee guida e di argomenti per realizzare la transizione da una teoria che legittima le relazioni sociali esistenti, e dunque ne fraintende la comprensione, a una teoria critica della società, che spiega come conoscere correttamente questa società presente modificandola radicalmente².

¹ M. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Fischer, Frankfurt am Main, 1985-1996, Band 3: *Schriften. 1931-1936*, 2. Auflage, Fischer, Frankfurt am Main, 2009 [1988], pp. 111-149, p. 148; tr. it *Materialismo e morale*, in *Teoria critica*, a cura di A. Bellan, tr. it. di G. Backhaus, 2 voll., Mimesis, Milano, 2014, vol. I, p. 71-109, pp. 107-108.

² Fin dal suo inizio, la teoria critica ha di mira la relazione tra conoscenza e prassi, ovvero, come spiega Darrow Schecter, «the mediated unity of which can be summed up in the word emancipation, that is, emancipation from ignorance as a *theoretical* condition, and emancipation from natural

In questo saggio il filosofo tedesco presenta il razionalismo cartesiano come l'origine di quella che egli designa come «teoria tradizionale». Si intende per teoria – spiega Horkheimer all'inizio del saggio – un insieme di proposizioni che si riferiscono a un ambito della realtà, connesse le une alle altre in modo tale che da alcune di esse si possono dedurre le altre. La sua validità è legata alla capacità delle proposizioni derivate di descrivere effettivamente una determinata sfera della realtà; per testare tale idoneità, occorre mettere la teoria alla prova dei fatti³. La teoria è così «il sapere accumulato in forma utilizzabile per la caratterizzazione possibilmente approfondita dei fatti» il cui fine «risulta essere il sistema universale della scienza»⁴.

Chiarite queste premesse, Horkheimer rileva che a partire da Descartes e dunque nella cornice costruita dal cartesianesimo le scienze dell'uomo e della società si sono sforzate di conformarsi al modello delle scienze della natura seguendo l'esempio del loro successo⁵. Pertanto, i progressi tecnici dell'epoca borghese vanno compresi alla luce di tale funzione dell'impresa scientifica⁶. Su questa linea – afferma Horkheimer – Max Weber, mostrando che le regole dell'esperienza sono enunciazioni delle nostre conoscenze relative a determinate connessioni economiche, sociali e psicologiche, grazie alle quali possiamo individuare un certo decorso probabile escludendo o inserendo l'evento esplicativo⁷, sviluppa e completa il paradigma cartesiano di conoscenza/controllo del mondo: il calcolo che opera con proposizioni ipotetiche applicate a una determinata situazione – per cui «presuppone le circostanze *abcd*» ci si attende l'evento *q*, se viene a mancare *d* l'evento *r*, e così via – sottende tanto la logica delle scienze naturali quanto quella della storia. «È il modo di esistenza della teoria in senso tradizionale»⁸. Il progresso tecnico dell'epoca borghese deve perciò essere studiato alla luce di una precisa funzione dell'attività scientifica, per la quale l'essenza della teoria si esprime nel compito immediato dello scienziato: infatti, «il maneggio [*die Handhabung*] della natura fisica», la sua gestione e manipolazione, così come di determinati meccanismi economici e sociali, richiede che il materiale scientifico sia elaborato e disposto in una struttura ordinata di ipotesi. L'attività scientifica, in tal modo, fornisce i materiali per la costituzione della conoscenza che può essere utilizzata in una data situazione, e permette di applicare la conoscenza accumulata ai fatti⁹. Horkheimer porta qui l'attenzione sulla funzione di controllo che una teoria scientifica è in grado di esercitare nei confronti tanto della natura fisica quanto dei

and socio-political dependence as a *practical project*» (D. Schecter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, Continuum, New York, 2012 [2010], p. 84).

³ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Id., *Gesammelte Schriften*, Band 4: *Schriften 1936-1941*, hrsg. von A. Schmidt, 2. Auflage, Fischer, Frankfurt am Main, 2009 [1988], p. 162; tr. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica*, cit., vol. I, pp. 135-186, p. 135.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 164; tr. it. cit., p. 137.

⁶ Ivi, p. 168; tr. it. cit., p. 141.

⁷ Ivi, pp. 167-168; tr. it. cit., p. 140.

⁸ Ivi, p. 168; tr. it. cit., pp. 140-141.

⁹ Ivi, p. 168; tr. it. cit., p. 141.

fenomeni economico-sociali: capace di spiegare e prevedere i dati empirici all'interno di un quadro teorico generale, attraverso un controllo crescente dell'ambiente naturale e sociale, essa partecipa al processo di riproduzione degli esseri umani¹⁰.

Se riferimenti a Weber tornano tra l'altro in *Eclisse della ragione* (1947), dove Horkheimer tematizza la distinzione tra la concezione soggettivistica e la concezione oggettivistica della ragione, assimilandola in una certa misura «alla differenza tra razionalità funzionale e razionalità sostanziale nel senso in cui queste parole sono usate dalla scuola di Max Weber»¹¹, tra i lavori e le ricerche nati nel contesto dell'*Institut für Sozialforschung* la *Dialettica dell'illuminismo* è forse l'opera dove l'influenza e l'accento weberiani sembrano essere più marcati.

Nella *Dialettica dell'illuminismo* Horkheimer e Adorno, cercando le cause della regressione della cultura europea nella barbarie nazista all'interno della razionalità stessa, forniscono un'interpretazione complessiva della decadenza della civiltà occidentale. I due autori ritengono di poter far luce sulle forme di dominio e sulle catastrofi politiche di cui sono stati testimoni riflettendo profondamente sull'attività della ragione¹². Coerentemente con la tesi centrale del libro, essi interpretano l'Olocausto come una combinazione letale di mito (antisemitismo) e illuminismo (sterminio di massa organizzato in modo burocratico e razionale) che sfocia nel brutale rovesciamento di una civiltà razionale nel suo opposto. Ma il fatto che la civiltà dell'illuminismo possa produrre un omicidio di massa collettivamente legittimato non costituisce l'irruzione improvvisa, isolata o anacronistica della barbarie nella civiltà moderna, bensì la cristallizzazione del suo principio organizzativo¹³.

¹⁰ Insiste su questo punto A. Honneth, *Horkheimer ursprüngliche Idee. Das soziologische Defizit der kritischen Theorie*, in Id., *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, pp. 12-42, p. 12; tr. it. *L'idea originaria di Horkheimer. Il deficit sociologico originario della Teoria critica*, in Id., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, a cura di F. Riccio, tr. it. di M.-T. Sciacca, edizioni Dedalo, Bari, 2002 pp. 55-85, pp. 56-57.

¹¹ M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (1947), Bloomsbury, London-New York, 2013, p. 3, n. 1; *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, a cura di E. Vaccaro Spagnol, Einaudi, Torino, 2000, p. 13, n. 1. Qui Horkheimer rileva che «il pessimismo di Weber per quanto riguarda la possibilità di un discernimento [*insight*] e di un'azione razionali» ha giocato un ruolo fondamentale «nel percorso di rinuncia da parte della filosofia e della scienza alla loro aspirazione di definire la destinazione [*goal*] dell'uomo» (ivi, p. 3, n. 1; tr. it. cit., p. 24, n. 1). Un'analisi approfondita del confronto con Weber in *Eclisse della ragione* e in altri testi horkheimeriani è condotta da E. Massimilla, *Rinuncia, Dominio, Chiarezza. Su Wissenschaft als Beruf. A Partire dalla (e facendo ritorno alla) critica di Max Horkheimer a Max Weber*, in «Studi filosofici», XLIV (2021), pp. 103-128.

¹² Cfr. P. Belaval, *Une présentation: La dialectique de la raison de Max Horkheimer & Theodor Adorno*, in «Germanica», VIII (1990), pp. 195-202, pp. 195-196; M. Abensour, *Philosophie politique, critique et émancipation?*, in «Lignes», XXIII-XXIV, 2-3 (2007), pp. 86-118, p. 92; K. Genel, *Introduction. Que faire de la radicalité de La dialectique de la raison?*, in *La Dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, sous la direction de K. Genel, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2017, pp. 9-22, pp. 9-10.

¹³ Cfr. Ch. Rocco, *Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain*, in «Political Theory», XXII, 1 (1994), pp. 71-97, p. 79.

Come è noto, i due autori ritengono che lo sviluppo della storia umana sia inquadrato dal dominio della natura. Ma l'assoggettamento della natura si basa sulla riduzione della natura a materia caotica che viene suddivisa e classificata in vari compartimenti da parte dell'io onnipotente¹⁴: una sola relazione prende così il sopravvento sulla varietà e sulla molteplicità di cui faceva parte il mondo della magia, quella che rimane tra «il soggetto datore e l'oggetto privo di senso»¹⁵. La dominazione della natura esterna attraverso la tecnologia e l'industria implica un dominio sociale (disciplina e sottomissione) che nei tempi moderni si esprime nelle forme dell'autocontrollo e dell'auto-repressione, in breve nella dominazione della natura interna¹⁶. Per dirla in altri termini, il dominio dell'uomo sulla natura porta al dominio dell'uomo sull'uomo – di fatto, il potere di una minoranza sulla moltitudine dei lavoratori¹⁷. L'uomo è dunque completamente reificato: è un oggetto di statistiche, sottomesso ai criteri dell'«autoconservazione [*Selbsterhaltung*]» e dell'«adeguazione [*Angleichung*]» riuscita o no all'oggettività della sua funzione e ai moduli che le sono fissati¹⁸.

Questo processo caratterizza in modo decisivo ed esiziale la società borghese, la moderna società capitalistica, oggetto di svariate indagini e riflessioni nel contesto francofortese. Nondimeno, nella *Dialettica dell'illuminismo* la società borghese è collocata e rappresentata in una prospettiva temporale trans-secolare, se non plurimillennaria: le sue lontane e nebulose origini si schiudono nel mondo omerico così come la sua peculiare configurazione moderna riceve il suo sigillo nell'epoca di Francis Bacon. Nella premessa alla prima edizione dell'opera (datata maggio 1944) Horkheimer e Adorno scrivono: «Come l'illuminismo esprime il movimento reale della società borghese nel suo complesso [*die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer*] sotto la specie delle sue idee, incarnate in persone ed istituzioni, così la verità non è solo la coscienza razionale, ma anche la sua configurazione nella realtà»¹⁹. Il riferimento alla società borghese appare dunque fin dalle prime pagine del celebre libro redatto a quattro mani: il concetto di illuminismo si rivela sommamente centrale perché esprime l'intero movimento della *bürgerlichen Gesellschaft*, la sua dinamica intricata e dialettica. L'illuminismo – in questo significato ampio e complessivo – designa dunque l'auto-comprensione della società borghese, che riconosce le sue idee disincarnandole

¹⁴ Cfr. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften*, Band 5, *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*, hrsg. von G. Schmid Noerr, 2. Auflage, Fischer, Frankfurt am Main, 2014, pp. 11-290, pp. 32-33; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino, 2010 [1966], pp. 18-19.

¹⁵ Ivi, p. 33; tr. it. cit. p. 18.

¹⁶ Sui rapporti di dominio nell'epoca moderna cfr. M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936), in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 4, cit., pp. 9-88, pp. 17-21; tr. it. *Egoismo e movimento di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*, in Id., *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 3-81, pp. 10-15.

¹⁷ «Il dominio conferisce maggior forza e consistenza al tutto sociale in cui si stabilisce. La divisione del lavoro, a cui il dominio dà luogo sul piano sociale, serve al tutto dominato per autoconservarsi» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 44; tr. it. cit., p. 29).

¹⁸ Ivi, p. 51; tr. it. cit., p. 36.

¹⁹ Ivi, p. 19; tr. it. cit., p. 6.

dagli individui concreti e dalle istituzioni storiche in cui sono incorporate. Il carattere dinamico e trans-secolare, anzi plurimillenario, dell'illuminismo è ribadito, con accenti weberiani, nell'Introduzione, dove di esso si dice che «nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso [*im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens*], ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni»²⁰.

Nella celebre conferenza di Max Weber *La scienza come professione* (1919) si possono in effetti individuare due grandi nuclei concettuali che alimentano la concezione horkheimeriano-adorniana: 1) il moderno progresso scientifico inteso come una fase di un più ampio, millenario processo di razionalizzazione e di chiarificazione, teso a dominare ogni cosa attraverso gli strumenti del calcolo e della previsione; 2) la completa dominabilità dei fenomeni attraverso la scienza e la tecnica come «disincantamento del mondo», espressione con cui si indica il declino della credenza in forze misteriose e imprevedibili operanti nei fenomeni e, con essa, la scomparsa di ogni significato nascosto del mondo²¹. Per Weber, la conseguenza più importante di questo processo di razionalizzazione e intellettualizzazione, e dunque del disincantamento del mondo, consiste nel fatto che le scienze si sottraggono alle domande sul senso della vita. Pertanto, secondo Weber, la risposta alla domanda su come vogliamo vivere viene affidata alle sole preferenze e intuizioni private²². Nondimeno, a suo avviso, la scienza è in grado di offrire alla vita pratica tanto «conoscenze relative alla tecnica per dominare mediante il calcolo razionale [...] gli oggetti esterni al pari dell'agire degli uomini» quanto «i metodi del pensiero, l'attrezzatura e la formazione in vista di questo scopo»²³: essa, dunque, «può fornire alla vita pratica indicazioni straordinariamente utili sui mezzi da mettere in campo per orientarsi nel mondo e raggiungere un determinato scopo quale che sia»²⁴. Eppure «la funzione della scienza non è ancora finita; noi [uomini di scienza] siamo in condizione di aiutarvi a conseguire un ulteriore risultato: la chiarezza. Naturalmente a patto di possederla noi stessi»²⁵. In altri termini, se la scienza non può certo dirci ciò che dobbiamo fare, essa non si limita a dirci soltanto ciò che possiamo fare, ma è anche in grado di aiutarci a capire «ciò che *vogliamo* veramente fare»²⁶.

Torniamo alla *Dialettica dell'illuminismo*. Gli interpreti sottolineano che già le prime asserzioni sul concetto di illuminismo si iscrivono in un orizzonte weberiano²⁷. Nel suo insieme la *Dialettica dell'illuminismo* – sostiene Bolz – riformula le tesi

²⁰ Ivi, p. 25; tr. it. cit., p. 11.

²¹ Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1982, pp. 582-613, p. 594; *La scienza come professione. La politica come professione*, introd. di W. Schlichter, tr. it. di E. Grünhoff, P. Rossi e F. Tuccari, Einaudi, Torino, 2004, pp. 3-44, pp. 19-20.

²² Cfr. ivi, p. 612; tr. it. cit., p. 43.

²³ Ivi, p. 607; tr. it. cit., pp. 36-37.

²⁴ E. Massimilla, *Rinuncia, Dominio, Chiarezza...*, cit., p. 116.

²⁵ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., p. 607; tr. it. cit., 37.

²⁶ E. Massimilla, *Rinuncia, Dominio, Chiarezza...*, cit., p. 118.

²⁷ Cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma, 1984, pp. 49-50; N. Bolz, *Das Selbst und sein Preis*, in *Vierzig Jahre*

di Weber sul razionalismo occidentale e sul disincantamento del mondo aggiornate alla luce del nuovo ordine politico europeo segnato dall'ascesa dei regimi fascisti. La gabbia d'acciaio diventa il mondo amministrato, la razionalità orientata allo scopo viene denominata ora ragione strumentale, e la tesi della regressione dell'illuminismo nel mito può rievocare il ritorno del politeismo²⁸. Secondo Hauke Brunkhorst, i riferimenti della *Dialektik dell'illuminismo* alla "razionalizzazione" e al "disincanto" di Weber costituiscono un suo motivo centrale; ma ciò che è decisivo nella rielaborazione – debitrice di Weber – del concetto di illuminismo è che la razionalizzazione e il disincanto non si oppongono più in modo assoluto alla religione, come la ragione scientifica lo era per Freud e Marx; piuttosto, la religione è essa stessa razionalizzazione, disincanto, illuminismo²⁹. Nondimeno, mentre Weber ha analizzato i processi attraverso i quali si erano sviluppati il capitalismo e la burocrazia moderni, Adorno e Horkheimer, utilizzando il concetto di razionalità strumentale e la tesi di Pollock del "primato" del politico, mirano ad analizzare e comprendere i fenomeni del nazionalsocialismo e delle democrazie industriali di massa³⁰.

Horkheimer e Adorno si richiamano al concetto di *Entzauberung* associandolo a quello di *Aufklärung*. A partire da questa connessione fondamentale, Gunzelin Schmid-Noerr ha individuato cinque elementi caratterizzanti la posizione di Horkheimer e Adorno: 1) i due autori parlano di "illuminismo" non nel senso stretto di un concetto storico-culturale epocale ma in un senso strutturale; 2) l'articolazione disincantamento/rischiaramento contrassegna il processo millenario della civiltà nel suo insieme; 3) questa struttura è principalmente cognitiva (se Weber parla di «razionalizzazione» e «intellettualizzazione», Horkheimer Adorno parlano di «pensiero in continuo progresso»); 4) tale modalità di conoscenza è condizionata dal dominio materiale, socialmente organizzato, della natura nel suo insieme; 5) il pensiero illuministico decade a pura «ragione strumentale», cioè diventa il potere di disposizione universalmente applicabile sulla natura esterna, sulla società e sulla natura interna³¹.

Riprendendo e nello stesso tempo capovolgendo la tesi weberiana del disincantamento del mondo³², da un lato, Horkheimer e Adorno mostrano che l'illuminismo è prima di tutto il disincanto razionale dei poteri misteriosamente imprevedibili che appaiono nel mito, dall'altro argomentano che il continuo progresso, nel concreto

Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947 bis 1987, hrsg. von W. van Reijen und G. Schmid Noerr, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1987, pp. 111-128, p. 118.

²⁸ N. Bolz, *Das Selbst und sein Preis*, cit., p. 117.

²⁹ H. Brunkhorst, *Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte*, in *Vierzig Jahre Flaschenpost...*, cit., pp. 154-191, p. 160.

³⁰ Cfr. al riguardo S. Benhabib, *Modernity and the Aporias of Critical Theory*, in «Telos», XLIX (1981), pp. 39-59, p. 40.

³¹ Cfr. G. Schmid Noerr, *Zum Begriff der Aufklärung in der Dialektik der Aufklärung*, in *Zur Kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur „Dialektik der Aufklärung“*, hrsg. von G. Schmid Noerr und E.-M. Ziege, Springer, Wiesbaden, 2019, pp. 23-38, p. 26.

³² Cfr. G. Moutot, *Adorno. Langage et réification*, PUF, Paris, 2004, p. 82.

intreccio di evoluzione del sapere scientifico, sviluppo tecnico e crescita della produttività economica, conferisce ai gruppi che controllano l'apparato tecnico un potere inaudito sul resto della popolazione³³. Questo controllo si realizza attraverso il processo di liberazione dalla paura e dalla magia, nel corso del lungo cammino verso la scienza: un processo che comporta un depauperamento del significato della cultura umana occidentale giacché il concetto viene sostituito con la formula e la causa con la regola e la probabilità³⁴. Realizzando il progetto moderno della *mathesis universalis* – che unisce Bacone e Leibniz – la società borghese finisce con l'essere «dominata dall'equivalente. Essa rende comparabile l'eterogeneo riducendolo a grandezze esatte»³⁵. In tal modo avanza la pretesa di prevedere e controllare ogni cosa, senza più prestare attenzione alle differenze³⁶.

Si può dire che la visione weberiana della modernità e la nota concezione della *Zweckrationalität* permettono a Horkheimer e Adorno di completare la loro ricostruzione del processo dell'illuminismo. In sintesi, i due autori attribuiscono all'illuminismo le seguenti caratteristiche: il dominio della ragione soggettiva sulla natura esterna, la riduzione del pensiero a formule matematiche e probabilità, la vocazione totalitaria, la perdita di autoriflessività all'interno di una ricerca dell'autoconservazione che sacrifica il proprio sé, il dominio della natura interna e lo sviluppo di metodi sistematici per dominare gli altri uomini, una tendenza a riprodurre categorie e condizioni esistenti che preclude la possibilità di qualsiasi esperienza qualitativamente nuova, la secolarizzazione del sacrificio mitico attraverso la sua trasformazione da rituale esterno a dovere interiorizzato, infine il trionfo dei mezzi sui fini, esemplificato in modo positivo dal concetto di *Zweckrationalität* di Weber e in modo critico dal concetto di capitale di Marx³⁷. Il carattere totalitario dell'*Aufklärung*³⁸ diventa evidente nell'epoca moderna e trova una sua cristallizzazione specifica – non riconducibile alla visione pitagorica o platonica della matematica come chiave di comprensione della realtà – nella concezione di una natura omogenea, determinabile nel modo esatto dell'oggettività grazie alla matematica e nell'espulsione della differenza da questo universo³⁹. Ma l'oggettività e l'omogeneità della natura – teorizzata dai filosofi moderni – nascondono in realtà una matrice e una destinazione soggettivi-

³³ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 20; tr. it. cit., p. 6.

³⁴ Ivi, p. 27; tr. it. cit., p. 13.

³⁵ Ivi, p. 30; tr. it. cit., p. 15.

³⁶ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 16.

³⁷ Cfr. J. Abromeit, *Genealogy and Critical Historicism: Two Models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno's Writings*, in «Critical Historical Studies», III (2016), pp. 283-308, p. 294.

³⁸ «L'illuminismo è totalitario. [...] L'illuminismo riconosce a priori, come essere ed accadere, solo ciò che si lascia ridurre a unità; il suo ideale è il sistema, da cui si deduce tutto e ogni cosa. In ciò non si distinguono le sue due versioni razionalistica ed empiristica» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, GS 5, pp. 28-29; tr. it. cit., pp. 14-15).

³⁹ «[L']illuminismo ha accantonato l'esigenza classica di pensare il pensiero – di cui la filosofia di Fichte è lo svolgimento radicale – perché essa lo distrae dall'imperativo di guidare la prassi, che, d'altra parte, lo stesso Fichte voleva realizzare. Il procedimento matematico [*Die mathematische Verfahrensweise*] è assurdo, per così dire, a rituale del pensiero [*zum Ritual des Gedankens*]. Nonostante

ve. Esse significano capacità di previsione e di controllo dei suoi fenomeni da parte degli uomini in modo tale che questi possano manipolare ogni sua parte e piegarla ai loro fini: «[l]’illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini, che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Così il loro *in-sé* diventa *per-lui*»⁴⁰.

La concezione weberiana sembra dunque costituire, nell’orizzonte della *Dialettica dell’illuminismo*, una sorta di compimento e di auto-chiarificazione di un processo scandito dai grandi rivolgimenti economico-sociali del mondo moderno e dal lavoro teorico di filosofi e scienziati, che hanno eroso la visione feudale-cristiana del mondo e progressivamente realizzato un nuovo paradigma teorico che, da un lato separa la natura dal divino, dall’altro ne fa un’entità omogenea, calcolabile, dunque prevedibile e utilizzabile in base alle esigenze e alle finalità dei gruppi sociali dominanti in un determinato contesto storico-geografico.

D’altro canto, sviluppando alcune idee già in germe nei testi horkheimeriani degli anni ’30, ad esempio in *Teoria tradizionale e teoria critica*, la *Dialettica dell’illuminismo* mette in luce la componente irrazionale dello spirito borghese: nella moderna società capitalistica anche la classe dirigente si sottomette alle leggi della produzione per il mercato; la soddisfazione dei bisogni individuali e delle pulsioni fisiche è subordinata alla produzione e all’accumulo dei beni. L’uomo si trasforma così in un mezzo del suo stesso dominio sulla natura: come scrive Pierre V. Zima, la razionalità del capitalismo, oggetto di ammirazione in Weber, rivela la sua follia nella misura in cui, sotto l’impulso del puritanesimo, produce il dominio di sé e delle proprie pulsioni naturali. D’altro canto, l’impulso irrazionale che si nasconde nello stesso capitalismo annuncia il fascismo, raggiungendo l’acme nella disciplina imposta alle popolazioni dai regimi fascisti che completa la trasformazione degli esseri umani in oggetti⁴¹.

l’autolimitazione assiomatica, esso si pone come necessario e oggettivo: trasforma il pensiero in cosa, strumento, come esso stesso volentieri lo chiama» (ivi, p. 48; tr. it. cit., p. 33).

⁴⁰ Ivi, p. 32; tr. it. cit., p. 17.

⁴¹ Cfr. P.V. Zima, *Max Horkheimer: la métamorphose du sujet*, in Id., *L’École de Francfort. Dialectique de la particularité*, Éditions universitaires, Paris, 1974, pp. 105-126, p. 112.

Non solo cinema: Kracauer interprete di Troeltsch e di Weber ai tempi della *Wissenschaftskrisis*. Nota preliminare a un caso di studio

DOMENICO SPINOSA

1. Premessa

Nonostante gli studi su Siegfried Kracauer (1889-1966) abbiano conosciuto, soprattutto negli ultimi quarant'anni, ulteriori e rilevanti passi in avanti¹ che hanno permesso di riconsiderare il suo pensiero tenendo conto sia della complessa pluralità degli argomenti affrontati ma anche delle strette relazioni tra la sua prima formazione (avvenuta nella Germania degli inizi del secolo scorso e trascorsa soprattutto entrando in contatto con gli ambienti culturali della Francoforte degli anni '10 e '20 come poi della Berlino degli anni '30) e il suo esilio prima a Parigi, nel 1934, e dopo negli Stati Uniti, nel 1941², l'importanza della sua figura come della sua opera continua a essere maggiormente messa in evidenza, ancora oggi, per l'indubbio ed esemplare approccio alle indagini di natura filosofico-critica delle dinamiche sociali in relazione al "politico" in generale, a partire dall'analisi dei nuovi mezzi di riproduzione tecnica delle arti. In particolare, Kracauer com'è noto prestò attenzione all'arte filmica, letta come strumento di comunicazione di massa e di propaganda nelle forme che i diversi regimi totalitari (e non solo totalitari) hanno messo in atto nel corso del secolo XX³.

¹ Si veda tra tutti quelli del "Kracauer-Symposium" del 1989: M. Kessler, T. Y. Levin (Hrsg.), *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Akten des internationalen, interdisziplinären Kracauer-Symposiums Weingarten, 2.-4. März 1989, Tübingen, 1990; poi anche J. Ahrens, P. Fleming, S. Martin, U. Vedder (Hrsg.), *"Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum nicht getilgt". Beiträge zum Werk Siegfried Kracauers*, Wiesbaden, 2017, e oggi S. Biebl, H. Lethen, J. von Moltke (Hrsg.), *Siegfried Kracauers Grenzgänge. Zur Rettung des Realen*, Frankfurt-New York, 2019; sembra interessante notare che già nel 2003 Carlo Ginzburg parla di una *Kracauer-Renaissance*: cfr. C. Ginzburg, *Particolari, primi piani, microanalisi. In margine a un libro di Siegfried Kracauer (Intorno al volume di Kracauer "History. The Last Things before the Last", e alle sue concezioni storiografiche)*, in «Paragone», nn. 48-50, 2003, pp. 20-37.

² Sulla biografia di Kracauer, in particolare riguardo i primi anni di formazione, cfr. G. Koch, *Zur Vorgeschichte: Biographische Skizze*, in Id., *Kracauer zur Einführung*, Hamburg, 1996, pp. 11-21 (poi anche in tr. inglese *The Early Days: A Biographical Sketch*, in Id., *Siegfried Kracauer. An Introduction*, Princeton, 2000, pp. 3-10).

³ A tal proposito, si vedano le recentissime pubblicazioni: S. Kracauer, *Selected Writings on Media, Propaganda, and Political Communication*, New York, 2022, V. Rühse, *Film und Kino als Spiegel*.

Infatti, nell'alveo della generazione dei primi studiosi della cosiddetta "filosofia critica", Kracauer è annoverato tra coloro che possono vantare una notevole esperienza nell'ambito degli studi sul cinema. Tale considerazione gli veniva accreditata grazie soprattutto ai due noti volumi, scritti in lingua inglese: *From Caligari to Hitler. A psychological History of the German Film*⁴ (1947) e *Theory of Film. The Redemption of physical Reality*⁵ (1960). Eppure, tra il 1921 e il 1933 egli fu autore di «quasi duemila articoli»⁶ (apparsi per lo più sulla *Frankfurter Zeitung*), che consistono, nella loro parte più ampia, di recensioni di film e saggi brevi di taglio sociologico e storico-culturale. Rispetto a questi contributi, se certamente non è possibile affidarsi del tutto per avviare anche un primo resoconto esaustivo della sua teoria sociologica come cinematografica, senz'altro in essi si possono rintracciare, così come si andavano evolvendo nel pensiero dell'autore, alcune riflessioni più generali intorno alla sociologia come scienza e al mezzo cinematografico (e al suo divenire sempre più "istituzione culturale"). Infatti, dopo aver abbandonato gli interessi legati agli studi d'architettura, iniziò a scrivere sui giornali dell'epoca in qualità di reporter locale, prendendo in considerazione tutto ciò che rientrava nel genere dell'analisi delle diverse forme espressive che la cultura coeva andava elaborando. Com'è noto⁷, l'interesse di Kracauer per i fenomeni quotidiani ed effimeri della vita moderna era

Siegfried Kracaers Filmschriften aus Deutschland und Frankreich, Berlin-Boston, 2022 e B. Groß, V. Öhner, D. Robnik (Hrsg.), *Film und Gesellschaft denken mit Siegfried Kracauer*, Wien-Berlin, 2018.

⁴ S. Kracauer, *From Caligari to Hitler. A psychological History of the German Film*, London, 1947; oggi si veda l'ultima edizione, introdotta e curata da Leonardo Quaresima, uscita per i tipi di "Princeton University Press" nel 2004, poi 2019². Interessante notare che l'edizione tedesca del volume, *Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films*, fu pubblicata solo nel 1958 (Hamburg; oggi però si veda: Id., *Werke*, Bd. 2.1, Berlin, 2012), mentre quella italiana, *Cinema tedesco. Dal Gabinetto del dott. Caligari a Hitler, 1918-1933*, uscì già nel 1954 (Milano; oggi si veda: Id., *Da Caligari a Hitler. Una storia psicologica del cinema tedesco*, nuova ed. a cura di L. Quaresima, Torino, 2003).

⁵ Id., *Theory of Film. The Redemption of physical Reality* (1960), intr. by M. B. Hansen, Princeton, 1997²; tr. it. *Teoria del cinema. La redenzione della realtà fisica* (1962), a cura di L. Quaresima, pref. di M. B. Hansen, Imola (Bo), 2022² (tr. tedesca: *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, 1964, poi 2005²).

⁶ Cfr. M. B. Hansen, *Cinema and Experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, Berkeley, 2012, p. 3. Qui Hansen, inoltre, precisa un aspetto riguardo la ricezione di Kracauer che pare opportuno riprendere. Questi interventi, se non per una loro limitata selezione pubblicata solo 1995 nel volume *The Mass Ornament. Weimar Essays* (trans., ed., and with an intr. by T. Y. Levin, Cambridge-London), sono rimasti pressoché «sconosciuti» ai lettori inglesi, e ciò non ha affatto giovato a una più completa "visione" del suo pensiero. Tale raccolta fa riferimento a quella tedesca uscita nel 1963, *Das Ornament der Masse. Essays* (Frankfurt am Main), che a sua volta conosce una sua traduzione parziale in italiano già nel 1982, *La massa come ornamento* (pres. di R. Bodei, Napoli). Su questa prima fase del pensiero di Kracauer, cfr. I. Müller, *Siegfried Kracauer: Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften, 1913-1933*, Stuttgart, 1985, ma anche A. Bruzzone, *Siegfried Kracauer e il suo tempo (1903-1925). Il confronto con Marx, Simmel, Lukács, Bloch, Adorno, alle origini del pensiero critico*, Milano-Udine, 2020.

⁷ Cfr. fra gli altri studi: D. Frisby, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, 1985.

senza dubbio in debito con la figura di Georg Simmel⁸. Ma le sue indagini intorno ai prodotti artigianali, in generale ai rituali tutti di una cultura consumistica sempre più crescente esprimono una proto-semiologia⁹ d'avanguardia che influenzerà non poco gli studi di settore a venire.

Senza eccedere in questa premessa, è forse però utile rintracciare *in nuce* il senso di quella che lo stesso Kracauer definisce (nella prefazione del suo tardo scritto del 1960 prima citato) la sua estetica del cinema in quanto “materiale”, e “non formale”: essa infatti «si preoccupa del contenuto. Si fonda sulla convinzione che il cinema sia essenzialmente uno sviluppo della fotografia e abbia quindi, come questo mezzo, una notevole inclinazione naturale per il mondo visibile che ci circonda [...], per la realtà fisica. Questa realtà comprende molti fenomeni difficilmente percettibili quando non sia la macchina da presa a coglierli [...]. Il cinema è giustamente animato dal desiderio di rappresentare la vita materiale nel suo rapido scorrere, la vita negli aspetti più effimeri. La folla nelle strade, i gesti involontari e altre impressioni fuggevoli costituiscono il suo cibo naturale. Non è senza significato che i contemporanei di Lumière lodassero i suoi film – i primi che si fossero mai fatti – perché riuscivano a far vedere “il fremito delle foglie mosse dal vento”»¹⁰. Per Kracauer, dunque, lo “specifico filmico” (termine questo che oggi risulta certamente antiquato) è radicato in modo evidente nella capacità del cinema, consolidata grazie alla propria essenza fotografica, di fermare e mostrare la plurale materialità di cui è composto il reale (che egli definisce anche con espressioni più di massima quali “natura”, “vita” o più prossime agli strumenti stessi del cinema quale “realtà della ripresa”, ovvero *camera-reality*). Di conseguenza, a Kracauer risultava non complicato affermare che per il film è possibile da un lato mettere in campo un esteso registro di funzioni e dall'altro di presentare una molteplicità di oggetti presi soprattutto dal quotidiano e dal periferico, quelle “cose (mai) viste” o solitamente non osservate perché semmai sfuggite.

⁸ Sul rapporto Kracauer-Simmel, si vedano: D. Frisby, *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*, London and New York, 1992 e A. Borsari, *Per una morfologia di cose e immagini. Siegfried Kracauer e Georg Simmel*, in «Iride», n. 3, 2016, pp. 617-634; cfr. anche R. Wiggershaus, *Ein abgrundtiefer Realist. Siegfried Kracauer, die Aktualisierung des Marxismus und das Institut für Sozialforschung*, in M. Kessler, T. Y. Levin (Hrsg.), *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, cit., pp. 284-295.

⁹ Sulla possibilità di leggere in termini semiotici le argomentazioni riguardo, ad esempio, la relazione feconda tra fotografia e cinema che Kracauer elabora, si esprime positivamente Miriam B. Hansen quando sostiene che egli «sottolinea la dimensione *indexicale* della pellicola, la traccia di un legame materiale con il mondo rappresentato (la macchina fotografica è stata lì in un certo momento, i raggi di luce hanno collegato l'oggetto all'emulsione fotochimica per frazioni di secondo). Questo legame è la chiave per – ma anche qualifica e circo-scrive – la dimensione iconica del film, la sua capacità di rappresentare qualcosa come reale attraverso una relazione di somiglianza o analogia», in M. B. Hansen, “Introduction”, in S. Kracauer, *Theory of Film...*, cit., p. XXXVI, note 2; tr. it. “Prefazione” a Id., *Teoria del cinema...*, cit., p. 30, nota 2. Va tenuto conto che questi riferimenti alla terminologia semiotica risalgono a Pierce e, per quanto concerne la loro applicazione negli studi teorici sul cinema, sono stati adoperati com'è risaputo da Christian Metz. Hansen infatti precisa che il rivolgerli a Kracauer ha uno scopo esclusivamente “euristico”.

¹⁰ S. Kracauer, *Theory of Film...*, cit., p. XLIX; tr. it. cit., p. 38.

Sebbene il cinema e il film abbiano occupato una posizione speciale tra gli argomenti di ricerca Kracauer, questi erano parte integrante del suo progetto più ampio di leggere le “espressioni superficiali poco appariscenti” dell’epoca come indici di cambiamento storico, nel tentativo di “determinare il luogo” che il presente “occupa nel processo storico”. I suoi tentativi di cogliere le specificità del film e del cinema erano legati all’indagine storico-filosofica sulla modernità o, più precisamente, alla questione di come la contesa per le direzioni della modernità prendeva forma e si svolgeva attraverso i mezzi fotografici insieme alle loro rispettive strutture. Questo tipo d’approccio distingue in modo sostanziale i suoi primi scritti sul cinema dai dibattiti coevi più “uniformati” sulla questione se il film potesse essere considerato arte o meno¹¹. Questo suo non prendere posizione sul tema, tuttavia, non rende meno interessanti le sue riflessioni dal punto di vista dell’estetica cinematografica o di una teoria estetica del cinema. Al contrario, se Kracauer “vive” ancora oggi ed è prossimo alle preoccupazioni attuali riguardo i temi in oggetto, ciò risiede nel fatto che li ha affrontati assumendo una prospettiva che si è poi dimostrata più “critica” possibile.

Eppure, come si accennava in apertura di discorso, per meglio comprendere nel suo insieme il pensiero di Kracauer, bisogna volgere attenzione a quei suoi primi scritti risalenti al periodo di Weimar. V’è da tenere conto che in Kracauer il concetto di storia visto nel suo complesso soggiace a tali scritti ed viene profondamente segnato da una preoccupazione urgente che potrebbe definirsi apocalittica, da una percezione circa la modernità intesa come un processo accelerato del mondo che va in frantumi (*Weltzerfall*)¹².

Tra questi contributi dei primi anni Venti, spicca un intervento che Kracauer pubblica in due parti, l’8 e il 23 marzo del 1923 (apparso sempre nella *Frankfurter Zeitung*), dal titolo *Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundsätzlichen Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs*¹³ e che in sostanza consiste in una doppia recensione rivolta

¹¹ Cfr. su questo tema M. Hansen, *Decentric Perspectives: Kracauer’s Early Writings on Film and Mass Culture*, in «New German Critique», n. 54, special issue on Siegfried Kracauer, Autumn 1991, pp. 47-76.

¹² Cfr. su queste considerazioni, anche e soprattutto in relazione al cinema, M. Schröter, *Weltzerfall und Rekonstruktion. Zur Physiognomik Siegfried Kracauers*, in «text + kritik», n. 68, 1980, pp. 18-40.

¹³ S. Kracauer, *Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundsätzlichen Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs*, in «Frankfurter Zeitung», v. 67, n. 179 (8.03.1923), prima parte, e in «Frankfurter Zeitung», v. 67, n. 217, 22.03.1923, seconda parte, oggi raccolto in Id., *Essays, Feuilletons, Rezensionen*, Bd. 5.1 *Werke* (1906-1923), herausgegeben von I. Mülder-Bach, unter Mitarbeit von S. Biebl, A. Erwig, V. Bachmann und S. Manske, Berlin, 2011, pp. 591-601 (d’ora in poi *WK*); tr. it. *La crisi della scienza. Sugli scritti fondamentali di Max Weber e di Ernst Troeltsch*, a cura di D. Spinosa, in «Aisthema, International Journal», v. X, f. 1, 2023, pp. 185-199. Secondo Roberto Racinaro, con questo scritto, dove già nel titolo si rintraccia il carattere «emblematico» di un’epoca, Kracauer intende «tematizzare il rapporto fra “temporale” e “intemporale”, la storicizzazione dell’Assoluto [che] conduce al relativismo e a quelle aporie che, da ultimo, mettono in crisi la scienza stessa» (in R. Racinaro, *Il futuro nella memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli, 1985, p. 172). Su Weber e Troeltsch interpreti della *neue Wissenschaft*, cfr. E. Massimilla, *Troeltsch, Weber e la “nuova scienza”*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, E. Massimilla (a cura di), *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia*, Napoli, 2018, pp. 169-189.

a due importanti volumi, usciti postumi, di Troeltsch¹⁴ e di Weber¹⁵. Al fine di prendere in esame questo contributo, sembra opportuno volgere attenzione, anche se per brevi spunti, alla prima opera sistematica dell'autore, *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*¹⁶, che oltre essere stata pubblicata nell'aprile 1922 (il che la fa dunque essere di molto poco anteriore alla recensione in oggetto) intende proporre, come lo stesso Kracauer afferma nella prefazione, una prospettiva sociologica ripensata a partire da un serrato confronto con le diverse concezioni presenti «negli scritti di Simmel, Max Weber, Troeltsch, Robert Michels»¹⁷.

2. Temi e problemi dalla *Soziologie als Wissenschaft (1922)* di Kracauer

La prospettiva sociologica di Kracauer si andava formando proprio su quel terreno fertile preparato dai grandi sistemi di quei pensatori tra i più influenti del suo tempo, come ad esempio Weber, seguendone criticamente da vicino le proposte come i punti di vista. Un aspetto senz'altro che lo contraddistingue tra gli studiosi della sua generazione sta nel non lasciarsi poi condizionare più di tanto dalle loro strutture articolate, ma piuttosto di esaminarle come campi di forze, come perimetri di scontro di orientamenti il più delle volte contrastanti tra loro. Questo quadro più dinamico che statico delle teorie sociologiche di primo Novecento diede adito a Kracauer di adoperare una terminologia che poi si ritroverà in *Soziologie als Wissenschaft*. Se da un lato qui si discute di «ontologia» come ricerca della realtà obiettiva, dunque di una messa in evidenza di punti di rottura all'interno di un ambito a prima vista coeso, dall'altro si apriva l'esigenza di verificare la tenuta di quell'«idealismo del soggetto» che apparentemente erige metodi ineccepibili.

A proposito dei punti di riferimento della sua *Bildung*, da Simmel Kracauer apprese secondo Adorno¹⁸ sia l'interesse a rinvenire gli aspetti meno immediati dei

¹⁴ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Bd. 3 *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1922; sul pensiero di Troeltsch in generale, si rinvia a G. Cantillo, *Il tormento della modernità. Religione, etica, filosofia della storia: studi su Ernst Troeltsch*, a cura di A. Donise, Roma, 2016 e Id., *Introduzione a Troeltsch*, Roma-Bari, 2004.

¹⁵ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922; sul pensiero di Weber e dei suoi interlocutori circa il tema della «crisi della scienza», si rimanda a E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*, Napoli, 2000 e Id., *Scienza, professione, gioventù. Rifrazioni weberiane*, Soveria Mannelli, 2008.

¹⁶ S. Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Dresden, 1922, oggi in Id., *Soziologie als Wissenschaft – Der Detektiv-Roman – Die Angestellten*, Bd. 1 *Werke*, herausgegeben von I. Mülder-Bach, unter Mitarbeit von M. Wenzel, Berlin, 2006, pp. 9-101 (d'ora in poi *SaW*); tr. it. di U. Bayav, A. Gargano e C. Serra Bornetto, *Sociologia come scienza*, in Id., *Saggi di sociologia critica*, nota intr. di E. De Angelis, Bari, 1974, pp. 3-98.

¹⁷ *SaW*, p. 9; tr. it. cit., p. 3.

¹⁸ Cfr. T. W. Adorno, *Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer* (1964), in Id., *Noten zur Literatur III* (1965), Bd. 11, herausgegeben von R. Tiedemann, Frankfurt am Main, 1997², pp. 388-408.

fenomeni delle strutture generali della società sia un modo di elaborare ed esporre il pensiero allineando pazientemente un elemento dopo l'altro, anche lì dove i passaggi argomentativi meriterebbero ben altra celerità.

A bene vedere però, l'opera del 1922 risente in particolare dell'incontro di Kracauer con la filosofia di Max Scheler e di Edmund Husserl. Nel complesso, il compito che il volume si dà è avviare una disamina riguardo la sociologia come scienza al fine di dimostrarne le aporie più nascoste come quelle più evidenti, e da qui tentare di desumere conseguenze di tipo più generale sulla relazione tra le scienze esatte, il mondo umano delle cose e la categoria del «soggetto conoscitivo o trascendentale». Lì dove nel testo si prende in esame il concetto di «fondazione scientifica», Kracauer si propone di svolgere una verifica circa le condizioni di possibilità che in qualche modo garantiscono l'impiego delle categorie come quelle dell'obiettività, dell'universalità e della necessità all'interno dell'ambito della sociologica. A tal proposito egli rimanda esplicitamente agli intenti delle strategie fondazionali avanzate da Kant e da Husserl che vengono definite da un lato come «filosofie formali», nel senso di essere rivolte quasi esclusivamente alla dimensione categoriale tanto da tenere escluso il contenuto concretamente individuabile del reale, dall'altro come «filosofie dell'immanenza», ovvero destinate a restare confinate nello spazio vuoto del pensiero puro e astratto. Ecco dunque in sintesi il perché secondo Kracauer una fondazione della sociologia, che può essere data solo tramite una filosofia formale non diversa da quelle che prende in esame, è destinata al fallimento. La questione non può che chiamare in causa la dimensione della scienza storica. Prendendo infatti esplicitamente a prestito le tesi di *Die Theorie des Romans* (del 1916, poi uscito in volume nel 1920) di György Lukács rispetto al concetto di *sinnerfüllten Epoche*¹⁹, Kracauer tenta di ridefinire il problema della storia ponendolo in relazione a quello più urgente tipico del suo tempo: ovvero quello del «senso». In un'epoca piena di senso, il rischio che non si presenti occasione per una scissione fra il soggetto e il mondo è cosa quasi certa: tutto è pervaso dal «senso», tutto si adatta nel «cosmo della forma». Eppure, con la secolarizzazione del cristianesimo il riferimento a questa totalità di senso giunge a depauperarsi. In ciò Kracauer vede un fenomeno dalla portata storica che prepara il terreno per l'affinarsi delle «filosofie formali» al fine di rifondare su basi scientifiche il «senso» stesso prendendo le mosse dall'idea portante del «soggetto trascendentale». Di fronte a ciò, egli evidenzia due aspetti che ritiene insanabili dal punto di vista storico-culturale. Il primo risiede nel fatto che questa prospettiva della modernità sembra procedere nei suoi intenti senza fare fino in fondo i conti con la frattura che tra soggetto e senso si è consumata alla luce della secolarizzazione. Il secondo, invece, rimanda alla tragicità del tentativo scientifico che non solo non è in grado di ricostruire un senso, ma soprattutto non può che approdare a un miscuglio di conoscenze eterogenee che, oltre a fallire nel compito dato, rischiano solo di alimentare quello che va sotto il nome di relativismo culturale. Inoltre, in relazione a quest'ultimo aspetto Kracauer mostra quanto proprio il risultato fallimentare giusti-

¹⁹ Cfr. *SaW*, p. 12; tr. it. cit., p. 7.

fica e in qualche modo garantisce la fondazione di una scienza come quella sociologica, perché si presenta come memoria di un senso che è già stato, che è andato. Nel presentarsi, la scienza sociologica ne custodisce un valore di tipo euristico. Egli in sede di premessa a *Soziologie als Wissenschaft* afferma: «Se provvisoriamente si indica la sfera della realtà come sfera della trascendenza e la sfera in cui si muove la sociologia in quanto scienza come sfera dell'immanenza, allora risulta che la sociologia è costretta al tentativo paradossale, che si realizza solo in modo improprio, di giungere dalla sfera dell'immanenza a quella della trascendenza, dallo spazio vuoto del puro pensare allo spazio pieno della realtà rivestita da un altissimo senso trascendente, sacrificando senza tale passaggio il principio di scienza che la costituisce [...]. Si comprende solo ora in modo proprio quale scopo persegue il presente libro. Rispetto all'esempio della sociologia si vuole dimostrare come la filosofia formale che rimane nella sfera dell'immanenza è per questo impropria a compenetrare la sfera della realtà avvolta completamente nella sua concretezza da un "senso", e si vuole spiegare la struttura propria di quelle forme di conoscenza che producono il tentativo dell'estensione di una sfera nell'altra»²⁰. Il punto d'arrivo di Kracauer sembra coincidere con quello riscontrabile in una filosofia della religione, tanto più che l'influenza di Kierkegaard è pienamente manifesta come anche già riscontrata²¹. Non è forse a caso che la prefazione del volume del 1922 si concluda con l'auspicio che la sua lettura «conduca l'umanità verso nuovi-vecchi ambiti della realtà pregna di Dio»²². Ma forse è più opportuno procedere per gradi e vedere da vicino alcuni punti del saggio, stando almeno alla sua prima parte denominata *Idee und Stoffgebiet der Soziologie*, che si trovano poi ridiscussi da Kracauer nell'articolo del 1923 su Troeltsch e su Weber.

È possibile partire dalla seguente argomentazione che Kracauer avanza. Si riscontrano nel panorama molteplice delle scienze oggettivanti quelle che si occupano «della conoscenza pura dell'essere. Tra esse due in particolare si distinguono, perché in base a differenti principi abbracciano nella massima generalità l'intera vita dell'umanità socializzata. Una di queste scienze è la *storia*. Essa si eleva nella sua purezza quando si sperimentano i contenuti del mondo come individualità singole e ci si sforza di comprendere la loro unica sequenza nel tempo. L'altra scienza è la *sociologia*. Le indagini che seguono – precisa Kracauer – riguardano la loro definizione, la loro fondazione epistemologica e la dimostrazione della loro problematicità»²³. In particolare, per quanto concerne gli studi sociologici, si afferma che anche stando «già a uno sguardo superficiale [...] l'esperienza [*Erfahrung*] insegna» che nonostante si tenga conto, ad esempio, delle differenze di ceto sociale che distinguono un determinato gruppo rispetto a un altro, lo stesso singolo «fenomeno individuale non si lascia

²⁰ *SaW*, pp. 10-11; tr. it. cit., pp. 4-5 (traduzione leggermente modificata).

²¹ Sulla presenza del pensiero di Kierkegaard in Kracauer, anche in riferimento alla secolarizzazione e al tema del religioso in generale in Kracauer, cfr. H. T. Craver, *Reluctant skeptic. Siegfried Kracauer and the crises of Weimar culture*, New York-Oxford, 2017 (in part., pp. 106-207).

²² *SaW*, p. 11; tr. it. cit., p. 5 (traduzione leggermente modificata).

²³ *SaW*, pp. 14-15; tr. it. cit., pp. 9-10 (traduzione leggermente modificata).

racchiudere solo in un unico contesto»²⁴. Allora, se si tiene presente questo aspetto, è possibile per utilità riprendere una designazione generale della sociologia secondo cui essa «ha da esaminare la vita degli individui socialmente connessi tra loro nella misura in cui il loro comportamento e tutte le espressioni intenzionali di questa vita mostrano regolarità e tratti caratteristici che in qualche modo sono ragionevolmente in relazione con il fatto e il tipo della socializzazione»²⁵. Anche se questa definizione si presenta imprecisa e provvisoria, ha il pregio, come lo stesso Kracauer afferma, di fornire indicazioni quanto più prossime al compito della sociologia che, in quanto un'idea conforme alla «pura scienza dell'essere», «non ha a che fare con una valutazione e attribuzione di senso riguardo il suo ambito di applicazione. Il principio, su cui essa si fonda, determina insieme il piano concettuale che viene da essa applicato mediante la molteplicità dell'esserci sociale»²⁶. È in questo modo che gli studi sociologici possono ritenere di guadagnare in chiarezza, nel senso che bisogna distinguere i suoi principi da quelli che fondano scienze che con la sociologia condividono «pressappoco» lo stesso materiale. E a questo punto ritorna per Kracauer il confronto con la storia che tratta casi di oggetti che comportano «in qualche modo» anche elementi di rilevanza sociologica. «Ma mentre la storia estrae dalla molteplicità il susseguirsi delle individualità spazialmente e temporalmente circoscritte, gli oggetti formati dalla stessa molteplicità che rientrano nel campo della realtà sociologica sono sottratti al tempo storico e alla particolare situazione storica. Il filtro dei concetti sociologici lascia stillare, per così dire, dall'infinita grande quantità dei fatti rinvenuti solo le entità extra-storiche; il materiale è spogliato proprio di quell'individualità con cui è entrato nella storia. In altre parole: non la datità (appartenente all'ambito dell'esserci degli esseri umani socializzati) in quanto storica, bensì l'essenza generale di questa datità liberata da tutte le dipendenze puramente storiche forma l'oggetto proprio della sociologia. La storia descrive il corso di eventi e organizzazioni singoli, essa si basa sull'esperienza di una realtà irripetibile. La sociologia mette in risalto i momenti degli eventi e delle organizzazioni legati a buon diritto tra loro secondo certe regole; essa comprende la realtà irripetibile in nessi e circostanze di fatto che sempre si devono realizzare [...]. Al contrario della storia, la sociologia non mira a presentare ciò che è accaduto in un luogo o in un altro, ma cerca piuttosto di sondare ciò che accade sempre quando gli esseri umani sono socialmente riuniti tra loro in un qualche preciso modo. Secondo il principio che la fonda, essa si muove su uno piano su cui della viva realtà sociale si vengono a considerare solo gli eventi connessi secondo regole atemporali»²⁷.

Continuando questa analisi intorno alle possibili distinzioni tra storia e sociologia, Kracauer inoltre precisa che rispetto al piano della obiettività v'è una sostanziale differenza tra loro. Egli elabora due argomentazioni, qui pare opportuno riprender-

²⁴ *SaW*, p. 15; tr. it. cit., p. 10 (traduzione leggermente modificata).

²⁵ *SaW*, pp. 15-16; tr. it. cit., p. 11 (traduzione leggermente modificata).

²⁶ *SaW*, p. 16; tr. it. cit., p. 11 (traduzione leggermente modificata).

²⁷ *SaW*, pp. 17-18; tr. it. cit., pp. 12-13 (traduzione leggermente modificata).

ne tuttavia una. Se, come è stato già in precedenza evidenziato, la storia ha come fine la comprensione della realtà irripetibile, ovvero ha il compito di delimitare il succedersi di alcuni eventi circoscritti nel loro tempo unico, allora essa può giungere a conoscenze di validità generale solo a due condizioni. La prima di queste comporta il muoversi in un'epoca sostenuta da un determinato «senso avvolgente»²⁸ capace di abbracciarla nella sua interezza. «Se il senso scompare e la molteplicità senza forma si leva davanti al soggetto come sospeso in aria, allora una storia per approssimazione oggettiva è possibile solo come semplice cronaca che registra i fatti storici senza in alcun modo connetterli tra loro. L'individualità storica si rivela unicamente all'Io-complexivo che la vive»²⁹. Ed è proprio questo il caso in cui si trova l'epoca contemporanea a Kracauer, un'epoca appunto non più in grado di poter offrire senso, dove a relative posizioni possibili è assegnato quello che egli stesso chiama «il punto prospettico del soggetto conoscitivo». Questo è un sintomo del proprio tempo per cui la complessità della realtà concreta non può che restringersi in «forme diversamente sfumate». In tal modo «lo stesso materiale mostra un volto diverso a storici diversi, la selezione degli elementi e il modo in cui si connettono sono necessariamente condizionati da pareri di valore temporanei e personali; in breve, una storia oggettivamente vera è per ragioni epistemologiche un'assurdità»³⁰. Dal suo canto, invece, la sociologia deve tendere, almeno questo dovrebbe essere il suo scopo secondo Kracauer, a una «validità generale più ristretta possibile». E dunque nuovamente egli ribadisce che l'oggetto della sociologia deve coincidere con la vita degli individui così come si svolge secondo regole che derivano dalla socializzazione stessa. Dunque la sociologia può auspicare di compiere il suo compito, perché «non ha da comprendere i fenomeni secondo il loro essere individuale, piuttosto [essa] risale a ciò che è legittimo in questi fenomeni, e non rivela altro che connessioni valide in sé per principio, invece di essere, come le connessioni storiche, co-determinate rispetto al loro combinarsi attraverso i modi di pensare e le convinzioni di valore del soggetto conoscente»³¹.

Dopo aver condotto una breve divagazione discutendo le caratteristiche di quella che Kracauer considera una nuova disciplina diramata dal «tronco principale della scienza storica», ovvero la «storia sociale comparata» o anzidetta «storia culturale comparata», egli torna sul nesso problematico storia-sociologia allargando il campo a riflessioni che coinvolgono direttamente anche altri due ambiti d'indagine che sono la «filosofia della storia» e la «filosofia sociale». Sembra opportuno soffermarsi anche su questa ulteriore pagina della disamina di Kracauer. Se, come si è cercato in

²⁸ Sembra interessante notare che Kracauer qui adopera il participio presente *überwölwend* del verbo *überwölben*. Tipico del linguaggio dell'architettura, esso significa letteralmente: coprire con una volta. Da qui il sostantivo *Überwölbung* che identifica appunto la copertura a volta di un interno. In questa sua scelta forse è possibile rintracciare un segno della sua primissima formazione come architetto, ricevuta nei suoi soggiorni di studio a Darmstadt, a Monaco e a Berlino tra il 1907 e il 1913.

²⁹ *SaW*, pp. 18-19; tr. it. cit., pp. 13-14 (traduzione leggermente modificata).

³⁰ *SaW*, p. 19; tr. it. cit., p. 14 (traduzione leggermente modificata).

³¹ *Ibidem*.

precedenza di mettere in rilievo, la sociologia mira a conoscenze di tipo ontologico, «il compito della filosofia della storia è svelare il senso dell'essere, ovvero nel nostro caso lo sviluppo umano complessivo». Non può che ritornare anche qui il tema caro a Kracauer dello scenario possibile in cui ci si ritrova in un'epoca senza senso. Anche rispetto ad essa non è possibile parlare «a rigore» di una filosofia della storia che a sua volta si distingue dalla scienza storica «solo in quanto comprende il susseguirsi di queste figure [quelle storiche] alla luce di un principio tipico di una Weltanschauung che neutralizza l'approssimativa infinità della successione di eventi conferendole una direzione verso il senso. Tuttavia, la sociologia non considera l'accadere che si svolge nel tempo storico come una serie di contenuti di valore frazionati secondo uno schema qualsiasi, bensì si astiene da ogni valutazione e forma le sue astrazioni in modo tale che l'elemento dell'unicità dell'accadere non entri in essa. Solo così consegue uno spessore concettuale che può servire come fondamento idoneo ad affermazioni sulle regolarità della vita degli individui socializzati»³².

Giunto a questo punto della sua trattazione, Kracauer volge la sua attenzione in particolare al concetto di «gruppi» quale «unità categoriale». Questi «gruppi» sono – scrive Kracauer – «esseri collettivi, individualità di secondo ordine che si formano e si disperdono, si legano e si respingono tra loro in modi che possono essere indagati dal punto di vista sociologico. Ognuno di essi ha un suo senso proprio e una sua forma che può essere descritta, ed è compito della sociologia mettere in evidenza la molteplicità di queste strutture di gruppi e tutte le corrispondenze, le legittimità costitutive, etc. che si connettono ad essi»³³. Non si tratta dunque per la sociologia di prendere in esame il comportamento del singolo individuo all'interno di un gruppo, quanto piuttosto di analizzare i gruppi stessi come un insieme preso nella sua totalità. A questo tipo di «gruppi» a cui Kracauer fa riferimento sono legate le tematiche sociologiche che riguardano le collettività nazionali come gli Stati sovrani, le chiese e le sette, i partiti politici e le corporazioni sindacali, o per meglio chiarire le loro reciproche relazioni, le loro divisioni e trasformazioni interne come i loro tratti caratteristici visti in epoche e situazioni storiche diverse. «Nonostante il frequente esito di indagini relative a certe configurazioni storiche (cfr. gli scritti di Max Weber, Troeltsch, Robert Michels e altri) – sostiene Kracauer – esse non sono affatto di tipo storico, bensì lasciano il piano concettuale della storia per scoprire una corrispondenza la cui generale ed extra-storica necessità viene da esse presupposta. Sarebbe però una limitazione arbitraria della sociologia voler scomporre il continuum della molteplicità a essa associata solo in termini di individualità singole o di gruppo. Piuttosto, si può prendere *qualsiasi* altra entità dal contesto delle intenzionali espressioni di vita degli individui socializzati al fine di renderle la base operativa per incursioni sociologiche»³⁴. E qui che per la prima volta nel saggio del 1922 vengono citati Troeltsch e Weber, tra l'altro anche insieme. Successivamente avverrà in maniera esplicita solo

³² *SaW*, p. 21; tr. it. cit., p. 16 (traduzione leggermente modificata).

³³ *SaW*, pp. 26-27; tr. it. cit., pp. 21-22 (traduzione leggermente modificata).

³⁴ *SaW*, p. 27; tr. it. cit., p. 22 (traduzione leggermente modificata).

altre due volte nel testo, lì dove nella terza parte, intitolata *Problematik der Soziologie*, prima si ritrovano insieme³⁵, poi vengono presi in considerazione separatamente in due momenti diversi non distanti tra loro³⁶. Giunti a questo punto sembra possibile rivolgere attenzione allo scritto del 1923.

3. *Troeltsch, Weber e la Wissenschaftskrisis: la lettura di Kracauer*

«La crisi delle scienze, oggi diventato ormai l'argomento della piazza del mercato, viene alla luce in modo più evidente nelle scienze empiriche che, come la storia e ad esempio la sociologia, si dedicano all'indagine dei contesti spirituali e alla spiegazione dell'agire significativo dell'individuo»³⁷. Con questo incipit Kracauer prende le mosse nel suo articolo che, come già in precedenza detto, intende recepire due importanti novità editoriali riguardanti Troeltsch e Weber³⁸. Questo contributo rientra in maniera evidente in quel panorama alquanto complesso della situazione storico-culturale che va sotto il nome di *Wissenschaftskrisis* durante i primi anni della Repubblica di Weimar³⁹.

Lo scoglio che secondo Kracauer sembra essere inaggirabile per la navigazione delle scienze particolari consiste nel rischio di perdere la loro tenuta, visti i loro presupposti, di fronte al tema dell'obiettività. «Infatti, se per tutelare la loro obiettività, esse cercano di limitarsi del tutto per ottenere un sapere avalutativo [*wertfreier*], allora cadono preda o di un formalismo concettuale privo di contenuto o della illimitata infinità che riguarda l'accertamento mai esauribile dei fatti, e dunque alla fine si impelagano in valutazioni. Ma se fin da principio esse esaminano il materiale in termini valutativi, allora subito vengono esposte a un modo di osservare le cose che dal punto di vista della scienza contemporanea è designato come soggettivo, dato che i valori

³⁵ Cfr. *SaW*, p. 77; tr. it. cit., p. 75. Il proposito, sempre riferita in generale alle loro rispettive opere, risiede nel fatto che entrambi, Troeltsch e Weber, sono ascrivibili secondo Kracauer a una concezione della sociologia che egli definisce «materiale». Diversamente da quella «formale» da lui proposta, essa tende a elaborare strategie di comprensione della realtà sociale presa in considerazione secondo il punto di vista immediatamente fattuale.

³⁶ Il riferimento a Weber è volto a chiamare in causa il noto concetto di «idealtipica» successione dell'accadere», sottolineando che tale espressione si ascrive propriamente alla «terminologia di Weber» (cfr. *SaW*, p. 88, tr. it. cit., p. 86 lievemente modificata), mentre quello a Troeltsch (che si trova alla pagina seguente) richiama direttamente l'opera *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (2 Bände, Tübingen, 1912) per evidenziare come l'autore si serve «spesso» dei metodi tipici della «sociologia materiale» che comporta l'andare «nelle immediate vicinanze dell'accadere pienamente sperimentato» (cfr. *SaW*, p. 89, tr. it. cit., p. 87, traduzione leggermente modificata).

³⁷ *WK*, p. 591; tr. it. cit., p. 185.

³⁸ Cfr. *supra*, nota 14 e nota 15.

³⁹ Per un inquadramento generale dei presupposti come della prima genesi delle problematiche di riferimento che fanno da sfondo ai temi affrontati da Kracauer, cfr. F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. 4, Roma, 1998 (in part. il primo paragrafo: *La svolta dello storicismo negli anni di Weimar*, pp. 11-40).

in sé non sono fondati né scientificamente né obiettivamente»⁴⁰. Gli effetti di questo dilemma si possono toccare con mano, afferma Kracauer, e vengono facilmente individuati da un lato nell'immotivato «*accumulo di materiale*» e dall'altro in un inevitabile «*relativismo*»; ciò spiegherebbe anche quello che egli definisce «l'odio per la scienza» che le rivolgerebbe la parte migliore del giovane mondo accademico di quel tempo⁴¹.

A tale crisi, a cui le viene attribuito anche il carattere minaccioso, rispondono «*Max Weber* ed *Ernst Troeltsch*, entrambi toccati dal conflitto di coscienza della giovane generazione», il che ha nuovamente presentato come attuale «la domanda circa i compiti e la ragione d'essere della loro scienza posta in stato d'accusa»⁴².

Il primo fra i due a essere preso in esame è Troeltsch⁴³, e in particolare l'attenzione di Kracauer si rivolge al primo libro, *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, de *Der Historismus und seine Probleme*. Egli afferma che in esso l'autore «avvia una sorta di riabilitazione del pensiero storico e della filosofia della storia; ossia, ciò che gli interessa fare è liberare la visione del mondo dello storicismo dalla sua incertezza, secondo cui tutte le istituzioni e i valori vengono dedotti da un divenire storico in qualunque modo concepito, e proteggerla dall'essere sospetta agli occhi di una giovane generazione divenuta astorica. A tal proposito egli elabora una propria teoria circa il senso e l'essenza della filosofia della storia che gli appare non concedere più chance a critiche, a cui associa, per favorire la chiarezza della sua posizione, un'esauritiva presentazione dei sistemi di filosofia della storia da Hegel e Ranke fino a Croce e Bergson»⁴⁴. Questa presentazione in fondo risulta un esame approfondito dei concetti fondamentali atti a un'indagine intorno all'oggetto storico che a sua volta fornisce a Troeltsch la prova per sostenere in modo del tutto inconfutabile che «la vita storica ignora le soluzioni che giungono per mezzo delle categorie della scienza

⁴⁰ *WK*, p. 591; tr. it. cit., p. 186.

⁴¹ Cfr. *ibidem*. A ben vedere questa parte «che ha un grande desiderio di concretezza concettuale, di ampio sguardo d'insieme dei prodotti spirituali, ma soprattutto di una risposta che eluda ogni scepsi, è delusa dal fatto che proprio le scienze, che si occupano dell'essere e dell'accadere spirituali, non riescano a soddisfare le loro richieste. E perciò la ribellione contro la specializzazione ad essa imposta e la costrizione del pensiero relativistico si estende non di rado in una accanita protesta nei confronti delle scienze intese qui in modo generale. Tuttavia questa parte troppo spesso dimentica che le sue richieste forse non possono essere affatto soddisfatte dalla scienza e che inoltre le scienze in sé sono dopotutto solo un'espressione parziale dell'intera situazione spirituale in cui ci troviamo oggi», in *WK*, pp. 591-592; *ibidem*.

⁴² *WK*, p. 592; tr. it. cit., p. 187.

⁴³ Questa prima parte dell'articolo viene preceduta dalla seguente nota redazionale: «Il saggio che segue era già stato scritto quando giunse la dolorosa notizia della prematura scomparsa [avvenuta il 1 febbraio 1923] di *Ernst Troeltsch*. Con Troeltsch, la scienza tedesca perde uno studioso dotato dell'intero sapere storico, filosofico e teologico del suo tempo che, grazie a una riuscita armonizzazione di capacità di ricerca e di dote creativa, seppe come solo pochi avere la visione d'insieme delle grandi concatenazioni della storia spirituale europea, senza perdersi nella sovrabbondanza del materiale. È ovvio che l'importanza dei contributi scientifici di questo spirito completo e fino all'ultimo pronto e vivace non viene sfiorata dalla critica che segue rivolta alle posizioni della sua visione del mondo», in *WK*, pp. 600-601, nota 1; tr. it. cit., p. 185, secondo asterisco.

⁴⁴ *WK*, p. 592; tr. it. cit., p. 187.

della natura»⁴⁵. Da qui la proposta storicista di questo autore che, come intende Kracauer, procede verso la confutazione di ogni argomento che sostiene il «necessario mescolarsi»⁴⁶ dello storicismo con il relativismo e che cerca la verità nel processo storico stesso tramite il legame tra l'essere e il valore: ciò può avere un vero interesse per i problemi della storia e della sociologia. Troeltsch «mostra con precisione che il processo storico-universale, la cui iniziale comprensione rende poi possibile l'interpretazione del singolo evento storico, non può essere compreso nella sua absolutezza puramente contemplativa, e che piuttosto la sua considerazione, come quella di ogni connessione logica in genere, si basa in linea di principio su convinzioni di valore, che poi dal canto loro dipendono dalla rispettiva posizione dell'osservatore»⁴⁷. Questa che può essere definita anche come la determinatezza storico-filosofica del soggetto che osserva si manifesta non tanto nel senso di una mera presa di posizione positiva o negativa rispetto al suo oggetto, ma attraverso le categorie interpretative, il principio di selezione scelto e la sua tendenza. Così la selezione dei fatti e il modo di rappresentarli non sono condizionati solo dal riferimento a valori formali riferibili all'ambito di studio (quello artistico, religioso, scientifico etc.). Anzi, le concretizzazioni storicamente determinate dei valori penetrano fin nella struttura categoriale del lavoro dello storico. Afferma a proposito Kracauer: «Ora, giacché il processo storico-universale si estende fino al presente e al di là di esso nel futuro, la sua costruzione presuppone in ogni momento giudizi di valore della persona situata nel presente e orientata verso il futuro; la sua configurazione è, per usare l'espressione di Troeltsch, necessariamente legata alla "sintesi culturale del presente"»⁴⁸. Dunque, lo studio del passato diventa possibile solo per gli interessi che il soggetto agente nel tempo presente ha rispetto alla formazione del futuro, e solo in base a questa tendenza dell'attività attuale diventa comprensibile quella della selezione storica, la forma della sua oggettivazione e rappresentazione. «Ma – si chiede Kracauer – da dove ottenere criteri di valore che fondano questa "sintesi culturale"?»⁴⁹. Ai suoi occhi la soluzione di Troeltsch, che da Kracauer viene definita un'"autoriflessione storico-scientifica", deve fare i conti anche con l'"intuizione" dello storico che sgorga dal profondo di una personalità disposta a prendere decisione e che consente in primo luogo a questa personalità di stabilire scopi riguardo il presente. Per la fondazione della "sintesi culturale" dunque «è necessario il "rischio" dell'intuizione, un rischio che Troeltsch cerca di giustificare più volte facendo riferimento a *Kierkegaard*. Vale a dire che la dottrina del "salto" di *Kierkegaard*, così come l'ha intesa Troeltsch, non significava altro che tutto dipende dal salto decisivo "mediante il quale ci proiettiamo dal passato nel futuro con una decisione di cui assumiamo la responsabilità"»⁵⁰. Pur rimandando a *Kierkegaard*,

⁴⁵ *WK*, pp. 592-593; tr. it. cit., p. 188.

⁴⁶ *WK*, p. 593; *ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*; tr. it. cit., pp. 188-189.

⁴⁹ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 189.

⁵⁰ *WK*, pp. 593-594; *ibidem*.

per Kracauer Troeltsch non compie fino in fondo il “salto”, e quel diffuso relativismo culturale tanto sottolineato dalla “nuova generazione” prima richiamata sembra non essere «cambiato di una virgola, nonostante il tentativo di Troeltsch di eliminarlo attraverso la sua interpretazione. Piuttosto, tutto rimane com'era prima. E per quale motivo? Perché Troeltsch – ma questo è il punto cruciale – in verità non compie il salto. Kierkegaard, il suo testimone chiave, salta davvero; senza voler assicurare, come Troeltsch, la “obiettiva necessità interiore” alla sua intuizione attraverso una “autoriflessione storico-scientifica”, egli decide a questo punto di accettare, proprio al costo della sua assurdità, il paradosso che l'eterno sia entrato una buona volta nel tempo, e così naturalmente salta nel mezzo dell'assoluto»⁵¹.

Nella seconda parte dell'articolo, Kracauer prendere in esame le tesi di Weber⁵². Nella ripresa del discorso, egli afferma: «*Max Weber*, secondo la perfetta descrizione

⁵¹ *WK*, p. 595; tr. it. cit., pp. 191-192. Sul rapporto Kierkegaard-Troeltsch, cfr. G. Cantillo, *Esistenza e storia. Troeltsch e Kierkegaard tra teologia e filosofia*, in Id., *Il tormento della modernità...*, cit., pp. 195-222. Inoltre, come nota Racinaro mentre rilegge l'articolo di Kracauer, «alla base del “salto” di Kierkegaard vi è l'audacia della disperazione: nessun tentativo di stabilire un “compromesso” (come quello cui, in ultima analisi, approda Troeltsch) tra ciò che è *inconciliabile*, tra Assoluto e storia; piuttosto, il coraggio disperato, appunto, di tener sospeso nella sua inconciliabilità ciò che non si lascia consiliare. L'istante eterno non si lascia piegare strumentalmente» (in R. Racinaro, *Il futuro della memoria...*, cit., p. 173).

⁵² Nella nota 10 dell'edizione critica dell'articolo di Kracauer, i redattori sottolineano che il testo di riferimento a cui l'autore rivolge la sua attenzione è la conferenza del novembre del 1917, *Wissenschaft als Beruf*, che Weber tenne com'è noto nell'ambito della *Geistige Arbeit als Beruf* presso la sede di Monaco del *Freistudentischer Bund*. Sempre lì, si precisa che tale contributo weberiano venne attaccato «fortemente» da Erich von Kahler (cfr. *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlin, 1920; tr. it. *La professione della scienza*, a cura di E. Massimilla, pres. di F. Tessitore, Napoli, 1996). A von Kahler rispose Arthur Salz (cfr. *Für die Wissenschaft, gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern*, München, 1921, tr. it. *Per la scienza contro i suoi colti detrattori*, a cura di E. Massimilla, Napoli, 1999) «difendendo le tesi di Weber»; infine si segnala che rispetto a questa contrapposizione Troeltsch in modo diretto «prese posizione» (cfr. *Die Revolution in der Wissenschaft. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber “Der Beruf der Wissenschaft” [1920] und die Gegenschrift von Arthur Salz “Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächter” [1921]*, in «Schmollers Jahrbuch», 45, 1921, pp. 1001-1030, tr. it. *La rivoluzione della scienza*, a cura di V. Pinto, Napoli, 2001), cfr. KW, p. 601, nota 10. Riguardo a quella che è stata definita l'«aspra polemica» che si accese in Germania, all'indomani della fine della Grande Guerra, dopo la pubblicazione nel 1919 di *Wissenschaft als Beruf*, «dobbiamo a Edoardo Massimilla – scrive Massimo Cacciari – alcuni tra i più importanti contributi storiografici, non solo in Italia» (in M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Milano, 2020, nota 30). Vedendoli più da vicino, i richiamati studi di Massimilla su Weber (cfr. supra, nota 15) e sull'incidenza storico-culturale in particolare di *Wissenschaft als Beruf* sin dalla sua prima diffusione sono volti a «ricostruire il dibattito in questione» e a «interpretarne il senso complessivo, rilevando per un verso che il modo diretto ed esplicito (...) con cui Weber tematizza il problema della posizione della scienza nel mondo razionalizzato, politeistico e disincantato della modernità occidentale lasciò tutt'altro che indifferenti i suoi contemporanei (...), ma rilevando anche, per un altro verso, che il dissenso, spesso assai netto, prevalse di gran lunga sul consenso, dando luogo, mediante un complicato gioco di rifrazioni, a inedite alleanze tra prospettive teoriche differenti e perfino contrapposte» (in E. Massimilla, “Prefazione” a Id., *Scienza, professione, gioventù...*, cit., pp. 7-8).

del carattere che ne dà Troeltsch, ovvero “uno dei più autorevoli uomini tedeschi, nonché uno degli studiosi più completi e insieme più metodicamente rigorosi dell’epoca”, ha saldamente rinunciato a compromessi del tipo di quello accettato da Troeltsch. Dai suoi saggi di taglio epistemologico, ora finalmente disponibili in forma raccolta, tra cui la conferenza di Monaco, “Wissenschaft als Beruf”, che scatenò la cosiddetta “controversia intorno alla scienza”, la sua posizione aconfessionale si manifesta in tutta la sua natura demonica. Weber come tutti ha sentito la sofferenza dei giovani per il “disincantamento del mondo” causato dalla scienza, e tuttavia sa anche che il loro anelito verso l’assoluto non può essere soddisfatto dalla scienza in sé»⁵³.

Riprendendo il tema del “salto” kierkegaardiano, Kracauer sottolinea che Weber è «più profondo di Troeltsch» perché «più radicale», siccome giudica tale salto come un movimento che conduce «attraverso l’abisso nel regno della fede e con ciò in modo definitivo fuori dal regno della scienza»⁵⁴. Se dunque la scienza vuole rendere giustizia al suo ideale di obiettività deve concentrarsi esclusivamente sul dimostrare la connessione di fatti e circostanze, eliminando ogni tipo di valutazione. «Secondo Weber è fin dall’inizio assodato che la continua concatenazione causale dell’infinita successione di eventi all’interno del mondo spirituale – una concatenazione, tra l’altro, della cui autoevidenza Troeltsch dubita per buone ragioni – non viene mai completamente chiarita e che quindi ci si deve limitare al prendere in considerazione frammenti selezionati del contesto inesauribile dell’esperienza. Con questo proposito, Weber semplifica e schematizza il contesto confuso che di volta in volta gli si presenta (ad esempio, il “cristianesimo” o il “capitalismo”), fino a che da esso egli ricava, evidenziando in modo unilaterale qualche punto di vista, l’una o l’altra immagine mentale irrealmente coerente in sé, il cosiddetto *idealtipo* (ad esempio l’“idealtipo” del “capitalismo”), che grazie alla sua chiarezza e completa comprensibilità può quindi servire come punto di partenza per la comprensione della realtà»⁵⁵. Kracauer inoltre precisa che in Weber le «costruzioni idealtipiche», il cui numero è altrettanto illimitato quanto quello dei valori ai quali si riferisce il “quadro” di realtà preso in esame, assumono nella maggior parte dei casi una forma «razionale rispetto allo scopo»⁵⁶, cioè indicano come si comporterebbe un’azione se, non influenzata da stati di eccitazione, perseguisse un determinato scopo puramente razionale (l’esempio a cui Kracauer rimanda è quello del vantaggio economico); ma anche lì dove le cose non stanno così, esse si basano sempre su un «Se», poiché per rappresentare qual-

⁵³ WK, pp. 596-597; tr. it. cit., pp. 193-194.

⁵⁴ WK, p. 597; tr. it. cit., p. 194. A tal proposito, Kracauer cita direttamente da *Wissenschaft als Beruf*, e in particolare riportando il seguente passo dall’ultima parte del saggio rivolta ai rapporti tra scienza e teologia: «La tensione tra la sfera dei valori della scienza e quella dei valori della salvezza religiosa resta insanabile», in M. Weber, *La scienza come professione*, a cura di P. Volonté, testo tedesco a fronte, Milano, 1997, p. 129.

⁵⁵ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 195.

⁵⁶ WK, pp. 597-598; *ibidem*. Sul concetto di *zweckrational* in Weber, cfr. E. Massimilla, *Sulla nozione weberiana di agire zweckrational orientato in modo tecnicamente corretto*, in «Archivio storico della cultura», XXXV, 2022, pp. 305-311.

siasi stato di cose “idealtipico” devono prima sottoporre a determinate condizioni la molteplicità del mondo dell’esperienza. A questo punto c’è da chiedersi come sia possibile che queste costruzioni idealtipiche si presentino utili in termini conoscitivi nei confronti del reale molteplice. «Secondo Weber – osserva Kracauer – si giunge alla sua [della realtà] comprensione obiettiva confrontando il corrispettivo contesto d’esperienza con la costruzione idealtipica da esso ricavata, determinando fino a che punto esso concorda con essa o differisce da essa, e quindi gradualmente sbrogliando sempre più il contesto in questione con l’impiego costante dei chiari concetti idealtipici, il che naturalmente è sempre possibile solo per approssimazione»⁵⁷. A sua volta la scienza in generale, seguendo la lettura che di Weber ne dà Kracauer, deve rendere disponibile il «perfetta conoscenza tecnica della vita», fare chiarezza circa l’agire opportuno nel perseguire qualsiasi fine e, soprattutto, ricondurre ogni personale decisione fondata su valori alla visione di mondo che essa scaturisce, costringendo così ogni soggetto valutante a rendere conto delle proprie azioni.

Come nel caso di Troeltsch, anche in quello di Weber per Kracauer c’è da chiedersi se la presa di posizione assunta è in grado di scongiurare il diffondersi del relativismo e di soddisfare la pretesa di obiettività che la scienza intende garantire. Il ricorrere alle costruzioni idealtipiche, che risultano «molto discutibili» a causa del loro «carattere largamente empirico» per indagare il contesto dell’esperienza molteplice, «de facto» si dimostra insufficiente per raggiungere l’obiettività pretesa della scienza. « Infatti, poiché la quintessenza di tutte le connessioni che compongono una realtà data è del tutto inesauribile, per coglierla obiettivamente Weber dovrebbe allineare in progressione infinita una determinazione costruttiva dopo l’altra accanto al caso idealtipico che accede alla comprensione della realtà»⁵⁸. Kracauer, dunque, arriva a definire la funzione delle costruzioni idealtipiche di Weber «spettrali» di fronte alla piena concretezza dell’«espressione della realtà» che non può che essere «compresa e giudicata» se non da «punti di vista soggettivamente condizionati. Il metodo di Weber assomiglia così a un inseguimento senza fine nel regno oscuro dell’empirismo, in cui egli è al tempo stesso l’inseguito e l’inseguitore. Le valutazioni, che al cospetto egli nega, lo assalgono alle spalle, mentre l’obiettivo, che si sforza di afferrare, fugge davanti a lui all’infinito – e deve fuggire, poiché in esso, se mai lo afferrasse, vedrebbe l’assoluto in sé, anche se solo nell’immagine riflessa, per così dire, come in una forma vuota. Uno spettacolo doppiamente tragico, queste incursioni intraprese con un furore senza pari: non solo per il fatto che in una vana fuga e in una vana ricerca conducono via all’infinito – intanto che le valutazioni rinunciano all’interpretazione dell’accadere, anche il loro stesso senso diventa alla fine problematico. Sebbene Weber metta esplicitamente le scienze al servizio del sé che decide per se stesso, che col loro ausilio dovrebbe conoscere l’origine e le conseguenze del suo fare, allora la domanda è se la possibilità di decidere per se stesso non venga impedita da una tale smisurata volontà di comprensione, che in definitiva rende anche la delimitazione di

⁵⁷ *WK*, p. 598; tr. it. cit., p. 196.

⁵⁸ *WK*, p. 599; tr. it. cit., p. 197.

materiale una questione di arbitrarietà. Questa sarebbe solo la segreta vendetta delle valutazioni per il loro eroico sacrificio in nome del fantasma di una obiettività, che in fondo non può essere raggiunta»⁵⁹.

In conclusione dell'articolo, Kracauer giunge a considerare che anche le prospettive di Troeltsch e di Weber in fondo lasciano le scienze in preda al relativismo, nella misura in cui insistono nel mirare alla comprensione del mondo dell'esperienza spirituale. Le categorie scientifiche da loro ripensate restano dunque inadatte e inadeguate rispetto alla possibilità di offrire una visione completa dell'essere e dell'accadere spirituali. «Finché le scienze che si occupano di questo materiale si costituiscono come scienze pure non possono essere altro che ciò che sono, e sarebbe uno sforzo del tutto errato volerle limitare dall'interno. La "crisi della scienza", suscitata dalla coscienza risvegliata della gioventù, non può essere risolta dalla scienza stessa o con l'ausilio della speculazione filosofica. Piuttosto, per essere superata, essa richiede il reale ritiro dall'intera situazione spirituale in cui scienze come quelle qui intese sono generalmente possibili in tal misura. Sradicare il relativismo, chiudere gli occhi verso le illimitate infinità: tutto questo è legato a una *trasformazione dell'intero essere che è in realtà compiuta* – e forse nemmeno solo ad essa»⁶⁰.

⁵⁹ WK, pp. 599-600; tr. it. cit., pp. 197-198.

⁶⁰ WK, p. 600; tr. it. cit., p. 199.

Razionalizzazione, irrazionalismo e libertà. Il Weber conteso fra Löwith e Lukàcs

ANNA PIA RUOPPO

1. *I termini della questione*

Nel 1932, anno in cui vengono pubblicati per la prima volta in lingua tedesca i *Manoscritti economico-filosofici* di Karl Marx¹, l'allievo di Martin Heidegger, Karl Löwith scrive un lungo articolo su *Max Weber e Karl Marx*, pubblicato nella rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», di cui Weber era stato codirettore fino al 1920, anno della sua morte. I due autori vengono studiati e analizzati come i più significativi rappresentanti della sociologia borghese e del marxismo, due direzioni di ricerca focalizzate, da prospettive diverse, sulla struttura capitalistica dell'economia e delle società moderne. Questo ambito, secondo Löwith, era divenuto problema in quanto «in esso è compreso l'uomo odierno *nella sua totale umanità*»². Per quanto il tema esplicito delle ricerche sociologiche di Marx e Weber fosse il capitalismo, ciò che guida la loro analisi è la questione del destino umano del mondo contemporaneo. L'autore ipotizza, infatti, che se si vogliono comprendere a fondo tali ricerche, bisogna risalire all'idea di uomo che le guida. Lo scopo del suo testo, quindi, è quello di «mettere in rilievo con un'analisi comparativa» del motivo fondamentale delle indagini dei due autori «la comunanza e la diversità della loro idea dell'uomo come fondamento dell'economia e della società»³, nonostante questo orientamento antropologico fondamentale non fosse esplicito.

Mentre Marx è una potenza storica di carattere internazionale, Weber non ha fatto scuola; tratto comune del loro pensiero è, tuttavia, quella veemenza che deriva dal tentativo di mirare sempre ad un tutto: la salvezza della dignità umana per Weber e l'emancipazione dell'uomo per Marx. Per entrambi, il vero movente della ricerca è afferrare immediatamente le realtà presenti, orientandosi secondo le *chances*

¹ Sulla storia editoriale del testo a lungo inedito, cfr. M. Musto, *Il mito del "giovane Marx" nelle interpretazioni dei* [Manoscritti economico-filosofici del 1944], in Id., *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci, Roma, 2013, pp. 225-272. Sulla recezione del testo, cfr. anche E. Donaggio, *I Manoscritti economico-filosofici del 1944*, in S. Petrucciani (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economia*, Carocci, Roma, 2018, pp. 43-72.

² K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, tr. it. a cura di E. Nolte, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 3.

³ Ivi, p. 4.

di un intervento politico. «Entrambi – Marx direttamente e Weber indirettamente – svolgono un’analisi critica dell’uomo contemporaneo della società borghese secondo il filo conduttore dell’economia capitalistico-borghese, sulla base dell’esperienza rilevante che l’“economia” è divenuta “destino” dell’uomo»⁴.

2. Razionalismo e libertà

Löwith evidenzia come Weber interpreti il mondo capitalistico borghese, alla luce della razionalizzazione. Il campo specifico in cui si muovono le sue ricerche è la scienza sociale come scienza della realtà e il suo intento non è tanto quello di conoscere come i fatti siano accaduti come suggerisce Ranke o come dovevano accadere secondo una necessità storica, come suggerirebbe Marx, quanto «spiegarsi il modo in cui *noi oggi* siamo diventati»⁵ e in questa situazione contemporanea rientra anche il capitalismo. Questa conoscenza della realtà che ci circonda e ci determina deve essere distinta da una ricerca di fattori ultimi e leggi universali. La realtà umana, infatti, non può mai essere conosciuta senza presupposti, e si ottiene un caos di giudizi esistenziali, se si prova a farlo. Interpretando Weber, Löwith evidenzia che ciò che è significativo non può essere dedotto da un’analisi senza presupposti del dato empirico, in quanto, perché esso possa divenire oggetto di scienza, se ne è già riconosciuta l’importanza. Weber esige, tuttavia, nel giudizio scientifico la così detta avalutatività, in quanto muove dall’idea che la fede nel valore della verità scientifica sia già il risultato di determinate civiltà. La sua dottrina esige «non già un’abolizione delle “idee di valore” e degli interessi decisivi, bensì la loro oggettivazione, fondamento della possibilità di distanziarsi da esse»⁶. Il giudizio scientifico, infatti, non può essere separato dal giudizio di valore, ma solo distinto da esso. Nella prospettiva weberiana, «quanto si può e si deve fare per conquistare l’“oggettività” scientifica non è svalutare illusoriamente la “soggettività”, ma evidenziare e calcolare coscientemente e con chiarezza quanto scientificamente rimane indimostrabile, pur essendo rilevante per la scienza»⁷.

In questa costellazione si colloca la critica weberiana del marxismo in quanto socialismo scientifico. La problematicità della dottrina di Marx non deriva dal fatto che essa si genera su ideali scientificamente indimostrabili, ma dal fatto che esso dà alla soggettività dei suoi presupposti l’apparenza di una validità oggettiva e universale. Il marxismo, infatti, non crede troppo poco nella scienza, ma vi crede troppo in quanto «gli manca la spregiudicatezza scientifica di fronte al carattere problematico dell’oggettività delle scienze»⁸. Se è vero, infatti che norme e ideali impegnati non

⁴ Ivi, p. 11.

⁵ Ivi, p. 14.

⁶ Ivi, p. 16.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 17.

possono essere giustificati scientificamente e che quindi non esistono “ricette per la prassi”, pur essendo essi in ultima istanza di matrice soggettiva, anche i giudizi di valore devono essere sottoposti a critica, con l’intenzione di rendere trasparenti i criteri ultimi che in essi si manifestano.

La riflessione scientifica sui propri principi non rivela, tuttavia, ciò che si deve fare, ma ciò che si può ottenere con i mezzi a disposizione per il raggiungimento del fine, permettendoci di fare chiarezza su ciò che effettivamente si vuole. Interpretando Weber, Löwith sottolinea come tuttavia «la *non*-validità “oggettiva” già sempre presupposta in questo procedimento, dei nostri ultimi criteri valutativi e la mancanza di norme universalmente obbliganti non rientrano affatto nella natura generale della scienza, ma sorgono dal carattere specifico di quell’epoca della civiltà, il cui destino sta nell’aver mangiato “i frutti dell’albero della scienza” e nell’essere venuti a sapere che noi dobbiamo essere in grado di creare da soli il senso di tutto quanto accade»⁹. Potrebbero, infatti, esservi valori universalmente validi se vi fossero ancora grandi comunità religiose o grandi profeti.

Il punto cruciale del discorso, tuttavia, riguarda le conseguenze che Weber trae dal riconoscimento della mancanza di tale universalità valoriale. Mentre Dilthey, partendo dalla medesima diagnosi di un’anarchia delle più profonde convinzioni, prova a trarre dalla coscienza storica delle validità universali, al contrario «Weber non soltanto ha rinunciato anche a questo tentativo, ma ha addirittura mandato un sospiro di sollievo, non appena era stata nuovamente dimostrata l’impossibilità di dare giudizi di valore oggettivamente validi»¹⁰. Al centro delle sue preoccupazioni, infatti, si trova l’idea della libertà dell’uomo. In ultima analisi, infatti, per Löwith, il criterio con cui Weber giudica «il fatto storico della razionalizzazione è apparentemente l’opposto di questa, è la *libertà* dell’individuo affidato a sé stesso e responsabile di sé»¹¹. È assumendo questo impianto interpretativo che il filosofo si sofferma sull’analisi della razionalizzazione weberiana usando come contrappunto l’idea marxiana dell’alienazione. Egli ritiene infatti che

la connessione di razionalità e libertà, dapprima proposta solo come tesi, viene in luce, più direttamente nelle sue ricerche teoriche, nel movente interno dell’atteggiamento pratico di Weber di fronte a tutti gli ordinamenti, organizzazioni ed alle istituzioni razionalizzate della vita moderna: egli avversa la loro pretesa di rappresentare una realtà metafisica e si serve di essi come *mezzo* per un fine¹².

È in questo contesto che Löwith evidenzia come la razionalizzazione, in quanto il tutto di una condotta di vita, sia il carattere fondamentale della vita dell’Occidente, che rappresenta nel suo complesso un vero e proprio destino. La problematicità di tale destino deriva dalla strada che esso potrebbe aprire a forme di vita irrazionali. Löwith intende, tuttavia, dimostrare come proprio la razionalizzazione sia il luogo

⁹ Ivi, pp. 17-18.

¹⁰ Ivi, p. 27.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 31.

della libertà, intesa come la specifica dignità dell'uomo. Tale libertà, infatti, non è una caratteristica umana oggettivamente data e visibile, ma è qualcosa che si può scorgere solo muovendo da un giudizio di valore. Essa non corrisponde, quindi, all'irrazionale, al contrario, il comportamento umano, tanto meno è libero agire, quanto più è imprevedibile. Il sentimento di libertà accompagna, invece, quelle azioni che noi siamo coscienti di compiere razionalmente, con le quali perseguiamo un fine in modo razionale. Per Löwith,

Agire come persona libera significa quindi agire in vista di un fine, adeguando cioè razionalmente al fine posto i mezzi *dati*, agire quindi logicamente o "conseguentemente". Nel calcolo e nella considerazione delle *chances* e delle conseguenze, condizionate di volta in volta dai mezzi dati, dell'agire orientato teologicamente si manifesta insieme con la *razionalità* anche la *libertà* dell'agire¹³.

Pertanto «la libertà di vincolarsi ai mezzi di volta in volta dati, nel perseguire i propri fini ultimi, non contraddistingue altro che la *responsabilità* dell'agire umano»¹⁴.

Ne deriva che l'atteggiamento di Weber di fronte alla razionalizzazione può essere compreso solo a partire dalla connessione di razionalità e libertà che può essere sviluppata solo a partire dall'idea weberiana di uomo. Come Löwith afferma: «la libertà può accordarsi intimamente con la razionalità soltanto se non viene intesa come una libertà *da* questo mondo razionalizzato, ma come una libertà all'*interno* di quella "gabbia di acciaio"»¹⁵.

Löwith indaga tale libertà intramondana, fondata sul fatto che il nostro mondo è razionalizzato, interrogando gli scritti politici di Weber. Qui il filosofo si chiede come sia possibile salvare qualche residuo di libertà di fronte all'avanzata irresistibile della burocratizzazione. Per Löwith «la questione che secondo Weber andrebbe posta non è: come si possa mutare qualcosa in tale sviluppo (Marx) – poiché questo non è possibile – bensì: quali "sono le conseguenze" di esso, ossia secondo quanto abbiamo precedentemente osservato: con questi "mezzi" che abbiamo a disposizione che cosa dobbiamo di conseguenza avere in mira e volere dal punto di vista dei valori ultimi»¹⁶.

Il problema di Weber sarebbe quindi stabilire se è possibile contrapporre qualcosa all'ingranaggio della burocratizzazione per poter salvare un residuo di umanità. Secondo Löwith, tuttavia, «Weber non si è salvato la libertà di movimento, ma se l'è piuttosto conquistata in una lotta continua quasi per amore della lotta stessa»¹⁷, distinguendo due tipi di responsabilità. Il funzionario specializzato è responsabile solo relativamente all'istituzione in cui opera, il politico invece agisce come individualità umana su responsabilità propria e agirebbe irresponsabilmente proprio nel

¹³ Ivi, p. 33.

¹⁴ Ivi, p. 34.

¹⁵ Ivi, p. 41.

¹⁶ Ivi, p. 44.

¹⁷ Ivi, p. 45.

caso volesse assumersi la medesima responsabilità di un funzionario. Ne deriva che «l'atteggiamento fondamentale assunto da Weber in questo mondo razionalizzato e che determina anche la sua "metodologia" è quello dell'individuo che agisce su responsabilità propria, che si regge su di sé senza un sostegno *oggettivo*: inserito in questo mondo di servitù, l'individuo in quanto uomo è padrone di sé e si regge su sé stesso»¹⁸. Questa libertà di movimento deriva dalla capacità di realizzarsi in questo mondo e, tuttavia, in opposizione ad esso. Löwith afferma:

Accettando così, in forma definitiva, la produttività della *contraddizione*, Weber si trova in una posizione diametralmente opposta a quella di Marx, il quale non in ultima istanza rimase un hegeliano, poiché voleva *superare* essenzialmente le "contraddizioni" della società borghese, seppure non come Hegel, bensì eliminandone completamente in una società divenuta assolutamente priva di antitesi. La contraddizione invece, sempre di nuovo superata, consistente nel riconoscere un mondo razionalizzato pur muovendo dall'opposta tendenza alla libera responsabilità personale, costituiva il movente decisivo di tutto il comportamento di Weber¹⁹.

Il problema di quest'ultimo, pertanto, non è quello di superare la razionalizzazione, ma quello di trovare una via che permetta all'uomo come tale, pur entro la sua umanità inevitabilmente parcellizzata, di conservare la libertà dell'individuo interamente responsabile di sé. Si potrebbe, paradossalmente, dire che Weber accetta l'umanità estraniata da sé stessa, perché questa estraniamento gli dà libertà di movimento.

Agire rispettivamente in questa o in quella sfera con la forza appassionata della negazione, entro il mondo specializzato e tecnicamente istruito di uomini-specialisti senza spirito e di gaudenti senza cuore, e di volta in volta farsi breccia all'interno dell'una o dell'altra gabbia di "servitù" – questo era il senso di questa libertà di movimento²⁰.

Con questo metodo Weber riesce a costruire quella che Löwith lucidamente definisce «una piattaforma della negatività»²¹ nella quale «l'eroe umano»²² può svolgere la sua attività, assoggettandosi al destino e allo stesso tempo circoscrivendo il suo ambito di libertà.

Mentre quindi Marx parte dal concetto di autoalienazione e dalla convinzione della necessità di un suo superamento, Weber parte dalla razionalizzazione e dalla sua inevitabilità e prova a delineare un margine di libertà per l'uomo. Da ciò deriva la loro netta opposizione.

Con la sua analisi Weber, tuttavia, secondo Löwith, avrebbe nascosto con argomentazioni antimarxistiche il punto di vista originariamente centrale in Marx, ovvero il fenomeno dell'autoalienazione entro la storia umana. Pur nella sua forma

¹⁸ Ivi, p. 47.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 50.

²² *Ibidem*.

erronea, tuttavia, il modo in cui avviene la critica weberiana lascia emergere la sua differenza con Marx. Solo analizzando il motivo di questa critica e evidenziandone la sua forma erronea è possibile riportare la differenza fra Weber e Marx al piano originario. Con la sua analisi Weber, infatti, intende criticare che «il movente decisivo della storia umana sia “in ultima istanza” costituito dalle lotte *economiche*»²³. Egli, tuttavia, non intende semplicemente pervenire ad una visione totale della storia sostituendo una spiegazione unilaterale con una spiegazione multilaterale. Come Löwith acutamente evidenzia:

la totalità realmente possibile, che divenne per lui realtà, non era data dal raccogliere tutte le possibili unilateralità in una cosiddetta multilateralità, ma era la totalità negativa della libertà di movimento in ogni direzione, il farsi largo in “ogni gabbia”, in ogni istituzione, ordinamento, sistema di sicurezza, siano essi pratici o teorici, per conservare anche nella scienza quel residuo di “individualismo” che per lui rappresentava ciò che è veramente umano²⁴.

Weber non intende fissare la realtà in modo definitivo, ma ponendo l'accento sull'irrealtà dell'unilateralità, prova a vedere nella realtà stessa un sistema aperto di possibilità. Secondo Löwith questi «non rinuncia affatto [...] ad ogni possibilità di dominare e concepire il “tutto” nella sua “unità” e non rinuncia dunque ad ogni metodo di *principio*»²⁵. Il suo principio è meno manifesto di quello dogmatico-rivoluzionario di Marx, in quanto consiste «nel riconoscimento di una *contraddizione*», che deriva dal riconoscere la razionalità come «il luogo della libertà»²⁶.

Il movente della critica rivolta da Weber a Marx consiste, quindi, esattamente nell'individuazione del nesso fra libertà e razionalizzazione e nell'accentuazione della capacità di agire del soggetto all'interno della gabbia d'acciaio.

3. Irrazionalismo e libertà

Un capovolgimento di questa interpretazione avviene ne *La distruzione della ragione*, testo in cui Weber viene presentato come pensatore irrazionale, incapace di risolvere le contraddizioni in modo dialettico e, per questo motivo, oppositore di Marx e precursore dell'esistenzialismo irrazionalistico di Jaspers ed Heidegger.

Portando alle estreme conseguenze le critiche rivolte al sociologo tedesco e al suo metodo in *Storia e coscienza di classe*²⁷, nel testo del 1954, *La Distruzione della ragione*, Lukács presenta Weber come esponente della sociologia tedesca la quale, nel periodo guglielmino, è posta di fronte al compito di combattere per il riconoscimento scientifico della sociologia. Questa lotta, secondo Lukács, è connessa alla necessità

²³ Ivi, p. 85.

²⁴ Ivi, p. 88.

²⁵ Ivi, p. 89.

²⁶ Ivi, p. 88.

²⁷ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, SugarCo, Milano, pp. 107-143.

di confutare il marxismo: «Il problema centrale della sociologia tedesca nel periodo dell'imperialismo prebellico – infatti – è di trovare una teoria circa la genesi e l'essenza del capitalismo e, mediante una propria concezione teorica, “superare” il materialismo storico su questo terreno»²⁸. Collocandosi in questo orizzonte problematico, per Lukács, l'intento di Weber è quello di cogliere l'essenza del capitalismo senza assumersi l'obbligo di affrontare i reali problemi economici. In questa prospettiva, la razionalizzazione capitalistica viene assunta come una “fatalità” e nonostante tutte le critiche, il capitalismo appare come «necessario ed inevitabile»²⁹. Per il filosofo ungherese, infatti «l'apparente storicità delle considerazioni sociologiche tende – anche se mai in modo esplicito – a giustificare il capitalismo come sistema necessario e sostanzialmente non più modificabile, e a scoprire le pretese contraddizioni economiche e sociali del socialismo che ne debbono rendere impossibile la realizzazione nel campo teorico e nel campo pratico»³⁰.

Nei suoi studi relativi all'origine del capitalismo, problematizzando il modo marxista di intendere il rapporto fra struttura e sovrastruttura, Weber studia, infatti, il rapporto di dipendenza reciproca tra le forme economiche e le religioni, rifiutando nettamente la priorità dell'economia, ritenuta scientificamente inammissibile. Tuttavia, nonostante l'intenzione weberiana sia di combattere l'irrazionalismo, la sua posizione, secondo Lukács, si colora di una sfumatura irrazionalistica, in quanto, spostando la religione nel campo dell'irrazionale, egli mostra la necessità che sul campo del razionalismo capitalistico nasca un irrazionalismo. In ultima istanza, «Weber vuole salvare la scientificità della sociologia escludendo da essa i giudizi di valore, ma in tale modo non fa che trasferire tutta l'irrazionalità nelle valutazioni e nelle prese di posizione»³¹.

Anche l'estremo formalismo nella sua metodologia si rovescia in una mistica irrazionalistica. Il problema centrale della metodologia di Weber, infatti è la costruzione di tipi ideali, e per quanto nelle intenzioni soggettive l'autore faccia lo sforzo di esercitare la scienza in modo puramente oggettivo, tuttavia, le tendenze della pseudoggettività si rivelano in essa. In particolare, è nel tentativo di appagare il bisogno di *Weltanschauung* che in quel periodo suscitava la filosofia della vita e la rinascita di Hegel che si innesta la tendenza all'irrazionalismo mistico, proprio della posizione di Weber.

In questo contesto, la posizione del sociologo tedesco è particolare, in quanto, come Lukács sottolinea, la sua lotta contro l'irrazionalismo si ribalta addirittura, in modo solo apparentemente paradossale, nel raggiungimento di uno stadio superiore di irrazionalismo. La sua sociologia, infatti, può fornire solo una critica tecnica, può cercare quali mezzi sono appropriati al raggiungimento dei fini e stabilire le conseguenze che l'applicazione dei mezzi avrebbe oltre al raggiungimento di essi.

²⁸ Id., *La distruzione della ragione*, tr. it. a cura di E. Matassi, Mimesis, Milano, 2011, p. 612.

²⁹ Ivi, p. 614.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 623.

«Tutto il resto, [...], si trova fuori del campo della scienza, è oggetto di fede e quindi irrazionale»³². Escludendo i giudizi di valore dalla scientificità, infatti, tutta l'irrazionalità è trasferita nella valutazione e nelle prese di posizione. Per Lukács, «questa apparente scientificità, questa esclusione dei giudizi di valore dalla sociologia è il punto più alto raggiunto [fino a quel momento] dall'irrazionalismo»³³. Questa fuga nell'irrazionale è dovuta al non voler ricavare dalla struttura dialettica della realtà sociale le logiche conseguenze dialettiche, «l'irrazionalismo è quindi la via per sfuggire alla soluzione dialettica di una questione dialettica»³⁴.

Anche quando Weber si presenta come un avversario dell'irrazionalismo dell'esperienza vissuta, la sua critica non coinvolge, per esempio Jaspers, che a sua volta vedrà in Weber un nuovo tipo di filosofo, ma si rivolge a quelle che egli ritiene essere forme invecchiate e volgari dell'irrazionalismo, determinate, in parte, proprio dalla sua incongruente metodologia.

La polemica weberiana contro l'irrazionalismo volgare, quindi, non toglie il nucleo irrazionale del suo metodo e della sua *Weltanschauung*. L'irrazionalità che emerge nelle prese di posizione degli uomini in rapporto alla loro prassi decisiva è per Weber un fatto fondamentale e metastorico, ma assume il tratto peculiare dell'epoca in cui viene teorizzata. Questo implica un'accentuazione del distacco dalla vita pubblica e l'innalzamento della coscienza del singolo individuo a giudice inappellabile delle decisioni, in mancanza di un'istanza oggettiva, e la radicalizzazione della mancanza di prospettive proprie dell'ateismo religioso, in cui si inserisce il nichilismo dei pensatori esistenzialisti come, per esempio, Jaspers.

Lukács conclude la sua analisi evidenziando come con le sue riflessioni Weber abbia «escluso l'irrazionalismo dalla metodologia e dall'analisi dei singoli fatti per assumerlo quale base della sua visione del mondo con una decisione che non si era ancora avuta in Germania»³⁵. Il suo pensiero preparerebbe, quindi, la svolta dal neokantismo imperialistico all'irrazionalistica filosofia dell'esistenza. La sua rigorosa scientificità, infatti, è stata solo un mezzo per stabilire l'irrazionalismo nel campo della *Weltanschauung*, lasciando la migliore intellettualità tedesca indifesa contro l'irrazionalismo. Non è un caso, infatti, secondo Lukács che proprio Jaspers veda in Weber un nuovo tipo di filosofo. Nella prospettiva assunta da Lukács, Weber sarebbe addirittura un precursore dell'irrazionalismo jaspersiano.

È sotto l'influsso del relativismo sociologico weberiano, infatti, che, secondo Lukács, Jaspers avrebbe realizzato il programma diltheyano di una tipologia delle concezioni del mondo, rinunciando ad una concezione oggettiva e spingendosi sotto questo aspetto «molto più lontano dei suoi predecessori sulla via di un relativismo radicale della filosofia della vita»³⁶. L'elemento specifico della filosofia di Jaspers è

³² Ivi, p. 621.

³³ Ivi, p. 622.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 626.

³⁶ Ivi, p. 526.

il soggettivismo radicale che si manifesta nella dottrina dei *Gebäude*, termine con cui viene designato ogni elemento obiettivo della conoscenza. Nella sua concezione, «solo la “chiarificazione dell’esistenza” ha un’importanza reale che riguarda l’essere»³⁷, mentre ogni conoscenza del mondo oggettivo ha solo un’utilità tecnica. Solo ciò che riguarda l’interiorità, quindi, è autenticamente reale. Jaspers elabora una vera e propria filosofia dell’esistenza, in cui tuttavia, a differenza di Heidegger, per esempio, l’impossibilità della conoscenza obiettiva si converte in una forma positiva di comprensione del mondo. Invece di trarre coerentemente le conseguenze nichilistiche dalla sua critica dell’oggettività, Jaspers «vuol tirar fuori per incanto dal nulla nullificante di Heidegger qualcosa che sia positivo senza essere obbligente»³⁸. Le conseguenze sociali di questa filosofia sono di vastissima portata, in quanto sia Heidegger che Jaspers «conducono il relativismo e l’irrazionalismo individualistico, aristocratico-filisteo, fino alle estreme conseguenze»³⁹. Per Lukács

dove essi arrivano è l’età glaciale, il Polo Nord, un mondo diventato vuoto, un caos senza senso, un nulla quale ambiente dell’uomo, e la disperazione per il proprio destino, per la propria irrimediabile solitudine è l’intimo contenuto della filosofia⁴⁰.

Assumendo questa posizione entrambi i filosofi restituiscono un’immagine fedele delle tendenze filosofiche degli anni ’20 e ’30, ma non si limitano alla descrizione, spingendosi fino ad affermare la mancanza di senso di ogni azione nel mondo. La loro parzialità emerge dal fatto che essi riferiscono i tratti negativi del “mondo” solo alla società democratica, dando voce in questo modo allo stato d’animo di disperazione diffuso negli ambienti della borghesia tedesca e disattivando le eventuali tendenze alla rivolta. Con il contenuto obiettivo della loro filosofia essi hanno spianato il campo all’irrazionalismo fascista, e poco importa, secondo il filosofo ungherese, che «per ragioni di carattere privato» Jaspers non abbia aderito al fascismo.

Con la sua interpretazione Lukács individuava quindi un legame stretto fra il rovesciamento della critica weberiana della razionalizzazione nell’irrazionalismo e l’esistenzialismo di Jaspers e Heidegger che aveva spianato il campo all’irrazionalismo fascista.

Ci sarebbe invece da chiedersi se l’individuazione da parte di Löwith di *una piattaforma della negatività* sulla quale l’eroe weberiano poteva svolgere la sua attività non rispondesse, al tentativo di trovare nel dispositivo weberiano e nella sua capacità di salvare uno spazio di libertà nella gabbia d’acciaio della razionalizzazione un antidoto per contrastare «il *pathos* della decisione per la nuda risolutezza»⁴¹ che Löwith, profondo conoscitore di *Essere e Tempo* aveva riscontrato, già nel 1935, nella filosofia

³⁷ Ivi, p. 528.

³⁸ Ivi, p. 531.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, cit., p. 155. Löwith farà i conti con il pensiero di Heidegger soprattutto in *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, SE, Milano, 2006.

del maestro di un tempo. Ci si troverebbe in questo modo dinnanzi ad un Weber che piuttosto che preparare, con il suo relativismo, l'ascesa del fascismo, come vorrebbe Lúkacs, rappresenterebbe l'ultimo baluardo di un pensiero in grado di delimitare il campo della libertà dell'uomo.

Comprendere gli altri. Schütz a confronto con Weber

ANNA DONISE

JAGO: L'uomo dovrebbe sempre essere dentro quel
che appare di fuori; e chi non l'è così potesse
non sembrar più uomo!

OTELLO: Hai ben ragione: gli uomini dovrebbero
esser sempre ciò che sembrano.

W. SHAKESPEARE, *Otello*, atto III, scena 3

L'*Otello* di Shakespeare, come emerge dal breve passaggio posto in epigrafe, è costruito in gran parte sulla differenza tra interiorità ed esteriorità: Jago appare esteriormente amichevole e fedele, mentre il suo animo è dominato da crudeltà e desiderio di potere. Le sue azioni sembrano essere guidate dall'affetto per Otello, mentre le sue intenzioni soggettive sono tese alla sua distruzione. E, sempre a causa delle macchinazioni di Jago, anche il personaggio di Desdemona contribuisce a mettere in evidenza tale differenza: compie azioni che la fanno apparire interessata a Cassio, mentre il suo cuore fedele batte solo per Otello.

Le nostre relazioni intersoggettive – senza (per fortuna) arrivare sempre agli equivoci dagli effetti drammatici dell'*Otello* – si basano proprio sulla consapevolezza che noi non abbiamo un accesso diretto all'interiorità dell'altro e che può sempre esserci uno scarto tra ciò che l'altro oggettivamente dice e fa, e ciò che soggettivamente pensa e intende.

Tra fine Ottocento e prima metà del Novecento ci fu un acceso dibattito, che ebbe come epicentro la Germania, ma di cui si trova traccia in gran parte d'Europa, su come descrivere la nostra capacità di cogliere vissuti altrui, ai quali non abbiamo un accesso percettivo diretto. Il dibattito fu caratterizzato da posizioni molto variegate che andavano da coloro i quali pensavano la capacità di comprendere l'altro come un processo che si svolge tutto su un piano astratto e cognitivo¹ e chi invece

¹ Penso ad esempio, alla riflessione del neokantismo del Baden e in particolare all'analisi che Rickert introduce nell'edizione del 1921 delle *Grenzen* sulla comprensione delle "formazioni irreali di senso". Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen u. Leipzig, 1921; tr. it. *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*, Soveria Mannelli, 2005; ma anche – sebbene con punti di vista molto diversi – alle analisi sul fenomeno della *Einfühlung* presenti nella Scuola di Graz e in particolare in Witasek. Cfr.

spiegava questa capacità facendo ricorso alla nostra istintiva capacità di simulare in maniera inconscia l'agire altrui² o all'immediatezza propria della corporeità e del sentire³.

Il tema venne affrontato, inoltre, in relazione a due diversi problemi teorici. Da un lato quello che potremmo definire un problema *ontologico*, connesso alla possibilità di dimostrare l'esistenza di altri io, intesi come altri esseri dotati di vissuti psichici o di «stati mentali» (intenzioni, desideri, rappresentazioni e volizioni) simili ai nostri⁴. Dall'altro, invece, il tema venne affrontato da un punto di vista *metodologico ed epistemologico*. Quindi connesso alla *validità* e alla attendibilità che possiamo riconoscere alla nostra capacità di sentire e di comprendere l'altro. La validità di tale «sapere» risultava questione particolarmente rilevante nella costruzione delle scienze storiche della cultura e della loro attendibilità scientifica.

È proprio all'interno di questo secondo tipo di orizzonte problematico che si colloca il confronto critico che Alfred Schütz articola con la riflessione sociologica di Max Weber. Schütz indaga in particolare il tema della comprensione dell'agire altrui o, meglio, il concetto weberiano di «azione dotata di senso»⁵ (*Sinnhafte Handlung*) e pertanto comprensibile. Secondo Schütz, Weber – pur avendo visto i problemi che questo concetto di azione nasconde – non li ha analizzati a fondo, accontentandosi di presupporre «alquanto ingenuamente» che «i fenomeni significativi del mondo

S. Witasek, *Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», 25 (1901). Nella letteratura contemporanea questo tema è molto dibattuto all'interno della riflessione sulla Teoria della mente. Cfr. P. Carruthers, P. K. Smith (a cura di), *Theories of theories of mind*, Cambridge, 1996.

² In questo orizzonte si colloca innanzitutto l'analisi sul fenomeno della mimesi in relazione alla *Einfühlung* proposta da Theodor Lipps. Cfr. T. Lipps, *Einfühlung, innere Nachahmung, und Organempfindungen*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», 3, 2-3 (1903), pp. 185-204; tr. it. *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche*, in «Archivio di storia della cultura», a. XXXI (2018), pp. 471-489. Oggi si può far riferimento alle teorie della simulazione e in particolare a quelle che propongono una simulazione incarnata. Cfr. ad esempio V. Gallese, *The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity*, in «Psychopathology», 36, 4 (2003), pp. 171-180.

³ Su questo tema il riferimento più rilevante va alla galassia fenomenologica, con particolare riferimento a Max Scheler ancor più che a Husserl. Per una ricostruzione dei vari punti di vista, mi sia consentito rinviare al mio *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Bologna, 2019.

⁴ Questo è tipicamente il modo mediante il quale Husserl affronta la questione del solipsismo nelle *Meditazioni cartesiane*. Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ora in *Husserliana I*, a cura di S. Strasser, M. Nijhoff, The Hague, 1950; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Milano, 2002.

⁵ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, quinta edizione rivista, a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1985, p. 2; tr. it. *Economia e società*, 5 voll., a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, 1980, vol. I, p. 4 e A. Schütz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, 1932, p. 5; tr. it. di F. Bassani, *Fenomenologia del mondo sociale*, Milano, 2018, p. 21. Nelle pagine che seguono si è scelto di tradurre «Sinn» con «senso», in linea con la traduzione di *Economia e società* di Pietro Rossi, e non con «significato» come Franco Bassani fa nella traduzione della *Fenomenologia del mondo sociale*. Quindi le citazioni tratte dal testo schütziano sono state tacitamente modificate.

sociale fossero *inter-soggettivamente congruenti* proprio come nel quotidiano assumiamo acriticamente l'esistenza di un mondo esterno⁶.

In particolare, Weber non avrebbe dato sufficiente attenzione alla differenza essenziale fra l'autointerpretazione che ciascuno di noi fa dei propri vissuti e delle proprie azioni e l'interpretazione che dei vissuti altrui fa un soggetto terzo. «All'io agente e all'osservatore interprete si presentano in prospettive del tutto diverse non solo la singola azione dotata di senso e il suo contesto, ma anche la totalità del mondo sociale»⁷.

Il tema della differenza tra intenzione soggettiva e comprensione oggettiva dell'agire è centrale in *Der Sinnhafte. Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* del 1932. Come è noto Schütz in questo lavoro cercava di dare un fondamento fenomenologico all'impianto sociologico di Weber attraverso il riferimento alla speculazione husserliana, contribuendo così in maniera fondamentale alla nascita della sociologia di impianto fenomenologico. Tuttavia, pur assumendo un punto di vista critico, Schütz sin dalle prime pagine del testo esprime non solo la sua ammirazione ma anche la sua sostanziale fedeltà all'impianto weberiano, affermando che:

non è un fatto casuale né esteriore (...) che punto di partenza e di arrivo delle presenti ricerche siano costituiti dall'opera di quell'uomo che più profondamente di tutti è penetrato nel nesso strutturale del mondo sociale: Max Weber⁸.

1. Weber e l'agire dotato di senso

Prendiamo le mosse da una sintetica messa a fuoco del problema dell'agire dotato di senso nella prospettiva weberiana. L'agire per Weber non si identifica con ogni tipo di «comportamento esterno» degli uomini, ma «vuol (...) dire sempre un comportamento comprensibile di fronte a certi 'oggetti', e cioè un comportamento specificato in base a qualche *sensu* (soggettivo) 'posseduto' o 'intenzionato' anche in maniera più o meno inosservata»⁹. Con «agire», come scrive anche in *Economia e so-*

⁶ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 6; tr. it. cit., pp. 22-23.

⁷ Ivi, p. 6; tr. it. cit., p. 22.

⁸ Ivi, p. 12; tr. it. cit., p. 32.

⁹ Cfr. M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1988, pp. 427-474, p. 429; tr. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, 2001, pp. 495-539, p. 499. Come nota Massimilla (di cui si accettano le lievi modifiche nella traduzione) è importante il chiarimento di Weber secondo il quale «l'agire che riveste un'importanza specifica per la sociologia comprendente è, in modo particolare, un comportamento riferito, secondo il senso soggettivamente intenzionato di colui che agisce, al *comportamento di altri*» (*ibidem*). Si tratta, come è noto, di quel genere di agire che prima egli denomina «agire comunitario (*Gemeinschaftshandeln*)» (cfr. M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, pp. 441-442; tr. it. cit., pp. 510-511) e poi «agire sociale (*soziales Handeln*)» (cfr. M. Weber *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 11-12; tr. it. cit., pp. 19-21). E. Massimilla, *Cosa significa comprendere? Max Weber e la Allgemeine Psychopathologie di Jaspers*, in «Studi Jaspersiani», II (2014), pp. 323-349, qui p. 330, n. Più in generale per una comprensione dell'impianto teorico di Weber rimando agli importanti studi di Edoardo

cietà – testo a cui fa direttamente riferimento Schütz – si deve intendere un qualsiasi comportamento umano, compresi «un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno» cui sia associato o «congiunto» un *sensu* soggettivo¹⁰.

Schütz ritiene indispensabile prendere le mosse proprio dal concetto di agire dotato di senso di Weber, mettendo in evidenza la quantità di diversi significati cui si riferisce quest'unico termine. In primo luogo, qualunque agire che si riferisca a una cosa è sensato: possiamo considerare sensato «quando io intingo la penna nel calamaio o accendo la luce attribuisco un senso (*Sinn*) a tale agire»¹¹. Questo primo senso può essere inteso come un significato che sta a fondamento di quell'agire che possiamo qualificare come 'sociale', pur non essendo di per sé un agire sociale. Perché si possa parlare di un autentico agire sociale è infatti necessario riferirsi a quello che Schütz chiama «*alter ego*» con un chiaro riferimento all'impianto teorico husserliano. Il riferimento all'*alter ego* comporta il passaggio a un secondo livello di senso, nel quale un agire già connotato come dotato di senso (primo significato indicato) si rapporta ad un altro io, ad un tu. Tuttavia, Weber – nota Schütz – sottolinea che non ogni agire che si rapporta ad un tu è già connotabile come un 'agire sociale'. Possiamo considerare agire sociale solo quel comportamento individuale che si orienta in maniera significativa al comportamento dell'altro. Schütz cita direttamente un passaggio di Weber: «ad esempio, uno scontro di due ciclisti è analogo agli avvenimenti naturali; mentre sarebbe 'agire sociale' il loro tentativo di evitarsi, ed il battibecco, il passaggio a vie di fatto o la discussione pacifica che fa seguito allo scontro»¹². Ciò che è rilevante per qualificare l'agire come 'sociale' non è l'esistenza fisica dell'altro, «ma la comprensione del *comportamento altrui*»¹³. Quest'ultimo è ciò che possiamo considerare il terzo livello del senso. Tale terzo livello è estremamente rilevante perché rinvia sia all'altro individuo con cui noi siamo effettivamente in relazione, sia a una «indefinita molteplicità di cui non conosciamo gli individui»¹⁴. Per chiarire meglio il punto, è sufficiente far riferimento a Weber che esemplifica questa idea di agire sociale attraverso il concetto di «denaro». Il denaro presuppone già in sé «altri», sconosciuti e non meglio determinati, che saranno sempre disposti ad accettarlo in cambio di merci¹⁵.

Massimilla, che considero fondamentali per la comprensione del teorico delle scienze sociali: E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su «Wissenschaft als Beruf»*, Napoli, 2000; Id., *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2008; Id., E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Napoli, 2010; Id., *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo: Max Weber e i suoi interlocutori*, Napoli, 2014; Id., *Sulla vocazione per la politica. Max Weber e le Politische Stimmungen di Karl Jaspers*, Napoli, 2019.

¹⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, quinta edizione rivista, a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1985, p. 2; tr. it. *Economia e società*, 5 voll., a cura di P. Rossi, Milano, 1980, vol. I, p. 4.

¹¹ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 13; tr. it. cit., p. 33.

¹² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 11; tr. it. cit., p. 20.

¹³ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, p. 13; tr. it. cit., p. 33.

¹⁴ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 34.

¹⁵ In questo passaggio Schütz sottolinea, impiegando esplicitamente un lessico husserliano, che l'altro inteso come «un altro essere umano come me» non viene «per nulla appreso tematicamente».

Il quarto livello di senso dell'agire sociale ha a che fare con l'agire sociale orientato sul comportamento dell'altro; si tratta dei casi in cui l'attore orienta e rapporta il proprio agire «al comportamento altrui, così come egli lo intende»¹⁶. Infine, il quinto livello, si riferisce alla capacità di comprensione del sociologo che, a sua volta deve comprendere – ma da un punto di osservazione esterno – lo scambio e le azioni sociali. La complessità del tema del «senso» comincia così ad emergere: a quale livello ci si riferisce quando si parla di un «agire dotato di senso»? Ma l'articolazione stratificata dei livelli del senso non è sufficiente a delimitarne e a indagarne le peculiarità¹⁷.

Per comprendere appieno le caratteristiche dell'agire sociale dotato di senso lo stesso Weber ritiene centrale, infatti, delimitarne i confini e distinguerlo da quello privo di senso. Questo tipo di riflessione fa emergere però una serie di problemi che – nella prospettiva di Schütz – sono problemi che pur essendo rilevanti e fungendo da «substrato dell'oggetto delle scienze sociali»¹⁸, tendono ad essere accantonati o poco indagati da Weber. Al contrario, nella prospettiva schütziana, è necessario «ancorare» la metodologia weberiana a una adeguata analisi della costituzione del «fenomeno del senso»¹⁹.

Weber è perfettamente consapevole della difficoltà che si incontra nel voler distinguere in maniera netta i due tipi di comportamento, quello sensato e quello privo di senso: «il confine di un agire dotato di senso nei confronti di un comportamento (per così dire) reattivo, non congiunto con un comportamento soggettivamente intenzionato, è assolutamente fluido»²⁰. Ci sono infatti dei casi in cui l'agire sociale può essere considerato al di fuori o «al di là di ciò che si può definire, in generale un agire orientato 'in base al senso'», come nei casi in cui l'agire risulti legato in maniera rigorosa alle tradizioni, oppure nel caso del «comportamento rigorosamente affettivo», come accade a chi si vendica o gioisce. L'agire ripetitivo e abitudinario delle tradizioni e l'agire dominato dalla dimensione affettiva risultano essere forme di agire che possono collocarsi «al di là» della dimensione sensata.

Schütz critica proprio questo punto: l'analisi weberiana gli appare «poco precisa» nella definizione e nel tentativo di delineare le caratteristiche del fenomeno dell'a-

L'altro – e qui Schütz rimanda a Max Scheler – viene dato in maniera «non problematica in accordo con le sue esperienze sociali», *ibidem*. Il riferimento di Schütz è allo scritto di Scheler del 1923. Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923; tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Milano, 2010, si veda in particolare la sezione C.

¹⁶ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 14; tr. it. cit., p. 35.

¹⁷ È evidente che il punto di partenza delle riflessioni schütziane è rappresentato dal singolo soggetto isolato che è chiaramente un'astrazione metodologica; l'autore pur nella piena convinzione, ribadita in molte occasioni, che il soggetto vive «fin dall'inizio» in un mondo intersoggettivo, sceglie «l'individualismo metodologico». Cfr. sul tema, C. Damari, *Dinamiche del significato. Ipotesi per il ritorno da Schütz a Weber*, Firenze, 2009, pp. 70 e sgg.

¹⁸ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 14; tr. it. cit., p. 35.

¹⁹ Ivi, p. 10; tr. it. cit., p. 29.

²⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 2; tr. it. cit., p. 4.

gire dotato di senso. Questo perché – nota ancora – Weber ha in realtà in mente un modello o meglio un «archetipo» dell'agire dotato di senso che coincide con l'agire razionale rispetto allo scopo che è «il modello da cui derivare» le indagini della sociologia comprendente. Questo modello teorico prevalente rende difficile riconoscere le caratteristiche divergenti e difformi che pure – secondo Schütz – caratterizzano l'agire dotato di senso.

Anche la distinzione proposta da Weber all'interno dell'agire sociale tra «agire razionale rispetto allo scopo», «agire razionale rispetto ai valori»²¹, «agire affettivo» e «agire tradizionale» si basa secondo Schütz su una confusione presente nell'argomentazione: Weber identifica e confonde il senso «attribuito a un certo modo di agire, col motivo di questo stesso agire»²². In sostanza, sostiene Schütz, anche un'azione ripetitiva e legata all'abitudine o alla tradizione può essere pienamente sensata. Né posso pensare di valutare la sensatezza di un'azione solo «dal grado di chiarezza» con cui sono in grado di coglierla.

Definite le difficoltà presenti nel delineare il concetto univoco di «agire dotato di senso», Schütz affronta il secondo problema, che costituisce il nucleo centrale del nostro interesse: come riusciamo a comprendere il senso dell'agire altrui? Come mai Otello non comprende né il senso dell'agire di Jago, che è 'soggettivamente' intenzionato a distruggerlo, né quello dell'agire di Desdemona, che invece lo ama incondizionatamente?

2. *Il problema dell'alter ego*

Come abbiamo detto in apertura, l'impianto sociologico weberiano tende a centrare l'attenzione sulla validità della nostra comprensione dell'altro e a non porsi il problema della fondazione dell'esistenza degli altri io. Tuttavia, Schütz sottolinea che nel presupporre l'esistenza dell'altro «come un dato puro e semplice» la riflessione weberiana si fonda inevitabilmente – anche se in maniera implicita – su una qualche «teoria circa la possibilità di apprendere la vita psichica altrui»²³. Di fatto, il postulato presente nell'impianto weberiano – ovvero la necessità di ricercare il senso inteso dell'agire altrui, presuppone due assunti: il primo assume che l'altro «unisca» al suo comportamento un significato e che lo possa considerare come io stesso sono capace di fare in relazione al senso del mio agire; il secondo assume che il senso in-

²¹ Ivi, p. 12; tr. it. cit., p. 22. Nella prospettiva di Weber l'agire affettivo e l'orientamento razionale rispetto al valore pur avendo molte differenze, hanno in comune il fatto che il «senso dell'agire è riposto non in un risultato che stia al di là di questo ma nell'agire in quanto tale». In effetti agisce affettivamente chi sente il bisogno di vendetta e agisce in maniera razionale rispetto al valore chi «opera al servizio della propria convinzione relativa a ciò che ritiene essergli comandato dal dovere, dalla dignità, dalla bellezza», senza valutare il proprio agire alla luce delle conseguenze delle proprie azioni.

²² A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 16; tr. it. cit., p. 37.

²³ Ivi, p. 17; tr. it. cit., p. 39.

teso nell'azione altrui non coincide necessariamente col senso che «l'evento percepito ha per me che l'osservo»²⁴.

Schütz sottolinea che ci sono molti diversi modelli teorici ai quali ci si può riferire, in relazione alla possibilità di apprendere la vita psichica degli altri, ad esempio:

- 1) si può pensare al modello proposto da Max Scheler secondo il quale noi saremmo in grado di cogliere in maniera diretta i vissuti altrui attraverso una sorta di «intuizione interiore»²⁵;
- 2) oppure al modello opposto che prende le mosse dal concetto di *Leib*, del suo muoversi e dal suo esprimere vita psichica. Questo modello considera il corpo e la sua animazione come ciò che ci consente di giungere alla esistenza – in generale – degli altri io. Secondo questo modello teorico la vita psichica altrui, però, non è mai qualcosa di cui sia possibile conoscere le caratteristiche e ha tra le sue conseguenze possibili, la teoria di Carnap che, prendendo le mosse dal fatto che non abbiamo accesso percettivo al vissuto altrui, contesta tutte le ipotesi sulla vita psichica altrui, negando che sia possibile comprenderla, in quanto: «gli enunciati corrispondenti non sarebbero che enunciati su rappresentazioni epifenomeniche prive di riferimento oggettivo»²⁶.

Schütz cita due modelli (semplificandone notevolmente la struttura teorica) che considera opposti tra loro: un primo modello nel quale il vissuto altrui sarebbe direttamente visibile all'osservatore; e il modello opposto secondo il quale l'altro con i suoi vissuti ci è completamente inaccessibile.

La posizione di Schütz – in linea con quella implicitamente assunta da Weber – propende per una versione meno estrema e sottolinea che il corpo dell'altro con i suoi movimenti, ma anche con «tutte quelle oggettualità del mondo che sono gli altri a produrre»²⁷, rinvia all'idea che ci sono altri io. Tutte queste attività e tutte queste «produzioni» diventano – e qui Schütz, chiama direttamente in causa Husserl – «indice» del significato inteso dall'attore, ovvero rinviano al fatto che gli altri io hanno intenzioni e progetti che vengono espressi mediante azioni e prodotti. Resta evidente, però, che la nostra comprensione dell'agire dell'altro non è necessariamente identica a ciò che lui aveva inteso fare²⁸ ed è sempre possibile il fraintendimento e l'errore.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Il riferimento di Schütz è di nuovo al lavoro del 1923 di Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. Schütz tende a schiacciare la riflessione scheleriana nel senso di una perfetta trasparenza dell'altro, senza tener conto del fatto che per Scheler questo elemento si accompagna a una critica dell'autotrasparenza del soggetto e a un ripensamento complessivo della relazione intersoggettiva. Cfr. Oltre al già citato *Wesen und Formen der Sympathie*, anche M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1912), in *Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern/München, 1955; trad. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in *Il valore della vita emotiva*, Milano, 1912.

²⁶ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 18; tr. it. cit., p. 41. Il riferimento è a Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928 (tr. it. *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, Milano, 1966), in particolare pp. 185 e sgg.

²⁷ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 18; tr. it. cit., p. 41.

²⁸ Schütz sottolinea, nel confronto critico con Scheler, che nell'ambito delle espressioni e del corpo inteso come «campo di espressione» è rilevante distinguere tra ciò che l'attore vuole esprimere e ciò

Confrontandosi con la posizione di Max Scheler, Schütz mette a fuoco la grande differenza che sussiste tra la capacità di sentire il vissuto dell'altro e la capacità di coglierne il senso. Schütz sottolinea, infatti, che una cosa è cogliere che un gesto altrui – ad esempio l'agitare un pugno – esprime minaccia, altra cosa è comprendere cosa significa quel pugno rivolto a me e cosa voglia dire l'altro, qui e ora davanti a me, agitando il suo pugno proprio contro di me. Per il primo caso, ovvero la capacità di cogliere un elemento minaccioso in un gesto, Schütz concorda con Scheler: è possibile parlare di percezione diretta. Ma nel secondo caso, nel caso specifico di «*questo* 'senso inteso'» le cose sono completamente diverse, perché «non ci è affatto dischiuso da una percezione diretta»²⁹. La apprensione diretta è in generale piuttosto complicata, perché in molti casi è difficile definire cosa sia ciò che stiamo «apprendendo».

Weber affronta tale questione distinguendo tra 1. Comprensione attuale e 2. Comprensione esplicativa. Comprendere – scrive infatti Weber – vuol dire innanzitutto «il comprendere *attuale* del senso intenzionato di un'azione»³⁰. Se qualcuno pronuncia o scrive l'asserzione « $2 \times 2 = 4$ », noi ne comprendiamo il senso (comprensione razionale attuale di un pensiero); così come comprendiamo il comportamento di chi afferra la maniglia di una porta o il comportamento di chi punta il fucile contro un animale (comprensione razionale attuale di un'azione) o uno scoppio di collera che si esprime nell'aspetto del volto, in interiezioni, in gesti inconsulti etc. (comprensione irrazionale attuale di un'azione).

Sofferamoci innanzitutto sugli elementi problematici che Schütz individua in relazione a questa comprensione attuale e diretta. Se, come scrive Weber, vediamo «uno scoppio di collera che si esprima nell'aspetto del volto», questo non vuol dire – sottolinea Schütz – che riusciamo a comprendere il senso che quello scatto di collera ha per il soggetto che lo vive (è una reazione a un'offesa? È lo sfogo di un momento? È una risposta sensata o del tutto inadeguata al contesto?). Se ci basiamo solo sulla comprensione attuale una decisione in merito risulta, secondo Schütz, impossibile. Anche se ci riferiamo alla proposizione « $2 \times 2 = 4$ » cogliamo il senso di questa operazione ma non cogliamo il «modo posizionale dossico soggettivo»³¹ ovvero il senso con cui il soggetto sta esprimendo tale proposizione; la questione si fa ancora più chiara in relazione al gesto di minaccia: posso cogliere la minacciosità del gesto, ma non il senso con cui un soggetto arrabbiato vive la sua rabbia. La critica che Schütz sta muovendo a Weber sta nella difficoltà a cogliere il senso soggettivo nella comprensione attuale. Lo stesso tipo di difficoltà, si incontra in relazione all'azione: secondo Weber coi cogliamo in maniera attuale il significato

che «viene espresso». Cfr. *ivi*, p. 19; tr. it. cit., p. 43.

²⁹ *Ivi*, p. 21; tr. it. cit., p. 45.

³⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 3; tr. it. cit., p. 7 (con qualche modifica).

³¹ Schütz fa qui riferimento a Husserl, sostenendo l'utilità della sua riflessione su questo punto. L'analisi del secondo capitolo della *Fenomenologia del mondo sociale* è, infatti, dedicata all'analisi della «costituzione del vissuto dotato di senso nella durata individuale», nel confronto con Bergson e soprattutto con Husserl.

del comportamento di un uomo che «afferri la maniglia» o «prenda di mira una bestia con il fucile». Ma la descrizione del decorso esterno dell'azione non ci offre garanzie sul significato che l'attore attribuisce alla sua azione. In fondo chi afferra una maniglia può farlo per aprire una porta o anche per riparare la maniglia e chi, invece, prenda di mira un'animale può farlo per uccidere ma anche per osservarne meglio i movimenti.

La conclusione cui arriva Schütz è che la «comprensione attuale» di cui parla Weber non serve a dare un accesso al senso soggettivo che l'attore attribuisce all'azione, perché – di fondo – anche la comprensione attuale presuppone una forma di interpretazione da parte dell'osservatore. Ciò che io posso comprendere guardando le azioni altrui è semplicemente «il fatto oggettivo del loro decorso» che io stesso inserisco in una connessione di senso. In questo modo Schütz sottolinea una differenza tra il senso che l'attore dà alle sue azioni che è dunque il senso propriamente soggettivo e il senso che è «nostro», ovvero di chi osserva le azioni, e che Schütz definisce «obiettivo».

Ma, come anticipato, secondo Weber il comprendere può anche essere un «comprendere esplicativo (*erklärendes Verstehen*)»³²:

In questo modo “comprendiamo” *in base a una motivazione* quale senso attribuisca all'aver compiuto un atto del genere proprio adesso, e in questa connessione, colui che ha pronunciato o scritto la proposizione “ $2 \times 2 = 4$ ”, quando lo vediamo occupato in un calcolo commerciale, in una dimostrazione scientifica, in una misurazione tecnica, o in un'altra azione nella cui connessione “si inserisce” questa proposizione secondo il suo senso a noi comprensibile – rientrando così in una *connessione* di senso a noi comprensibile³³.

Il punto, nota Schütz, non è il significato che colui che ha pronunciato la proposizione le attribuisce in un determinato momento, ma che quella proposizione abbia un significato all'interno del calcolo o della dimostrazione che sia per noi comprensibile³⁴. Ma Weber continua:

Noi comprendiamo il taglialegna (...) non soltanto attualmente, ma anche in base ad una motivazione, quando sappiamo che il taglialegna ha compiuto questa azione in vista del salario o per bisogno personale o per suo svago (...) o magari “per sfogare la propria eccitazione” (...). Noi comprendiamo infine in base ad una motivazione la collera quando sappiamo che alla sua base c'è la gelosia, la vanità offesa, l'onore ferito³⁵.

In tutti questi casi ci troviamo di fronte a «*connessioni di senso* comprensibili (*verständliche Sinnzusammenhänge*)» che noi di fatto comprendiamo come «un'esplicazione» dell'effettivo decorso dell'agire³⁶. Schütz definisce questa seconda forma di comprendere come un «comprendere motivazionale».

³² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 8.

³³ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 22; tr. it. cit., p. 47.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 8.

³⁶ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, p. 22; tr. it. cit., p. 47.

In entrambi i concetti di comprensione analizzati, cioè il comprendere attuale e quello motivazionale, Weber fa riferimento al «senso inteso» (*gemeinter Sinn*), che vuol dire nel primo caso, «il senso soggettivo che l'agire ha per l'attore e che noi possiamo apprendere per comprensione attuale»³⁷, nel secondo caso, invece, si riferisce a quella 'connessione di senso' che riguarda un agire comprensibile, sempre secondo il suo significato soggettivamente inteso.

Ma se analizziamo la comprensione esplicativa o motivazionale, constatiamo subito che secondo la prospettiva weberiana per questo tipo di comprensione è necessario possedere una serie di dati che non si trovano nella comprensione attuale. La comprensione esplicativa presuppone un sapere del comportamento passato dell'attore e del suo comportamento rivolto al futuro: «del passato in quanto io devo sapere che colui che dà quel giudizio matematico ne ha già cominciato una trattazione scientifica, che il taglialegna si è impegnato mediante un contratto»³⁸. In entrambi i casi, sia che si indaghino i nessi passati, sia quelli futuri, è in questione il «motivo» dell'agire.

Nel momento in cui ragioniamo del rapporto tra attore e osservatore, Schütz sottolinea la difficoltà a cogliere il «senso soggettivo». In sostanza, la ricerca dei motivi che caratterizza quella che Weber ha definito 'comprensione esplicativa' procede in modo tale che il «senso obiettivo dato dall'osservatore» viene considerato «identico con quello soggettivo dell'attore»³⁹. Secondo Schütz, Weber pretende di analizzare le connessioni di senso «*per noi* comprensibili», che considera come connessioni a cui inerisce l'agire «secondo il significato inteso dall'attore»⁴⁰. Weber scrive: «Per una disciplina che si occupa del senso dell'agire, 'spiegare' vuol dire quindi cogliere le *connessioni* di senso in cui viene a inserirsi, secondo il suo senso soggettivamente intenzionato, un agire attualmente intelligibile»⁴¹. Ma proprio questo «senso intenzionato» risulta, secondo Schütz, poco accessibile sia alla comprensione attuale, sia a quella esplicativa (o motivazionale). «A tutt'e due le specie di comprensione» commenta Schütz, «il senso è dato all'interpretazione solo in quanto senso obiettivo»⁴².

L'idea di Schütz è che la distinzione tra comprensione attuale e motivazionale sia «arbitraria e sistematicamente infondata», in quanto in entrambi i casi resta sostanzialmente esclusa «l'apprensione del senso soggettivo»⁴³ dell'attore.

³⁷ Ivi, p. 23; tr. it. cit., p. 48.

³⁸ Ivi, p. 23; tr. it. cit., p. 51

³⁹ Ivi, p. 27; tr. it. cit., p. 54.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 8.

⁴² A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 27; tr. it. cit., p. 54. Va qui sottolineato che Weber è pienamente consapevole della natura ipotetica della «spiegazione» insita in ogni comprensione motivazionale evidente dell'agire umano. Come nota Massimilla, Weber richiama la necessità di un controllo «dell'interpretazione comprensibile di senso». Un controllo, che deve avvenire attraverso il riferimento al decorso effettivo degli eventi, a ciò che effettivamente accade. Cfr. E. Massimilla, *Cosa significa comprendere?*, cit., pp. 347 e sgg.

⁴³ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 28; tr. it. cit., p. 54; si veda anche la nota a pp. 194-195; tr. it. cit., p. 280.

Eppure, ammette Schütz, alla base della distinzione tra comprensione attuale e comprensione esplicativa c'è una cognizione effettiva. La differenza che individua Schütz sta in una differenza dell'orizzonte temporale: se condividiamo il decorso (*Ablauf*) dell'azione altrui, se condividiamo «nel nostro vissuto l'agire che si svolge 'nel modo dell'attualità'», allora partecipiamo insieme con l'attore – ovviamente ciascuno in base al proprio vissuto – a una stessa «realtà e a una stessa durata»⁴⁴. Si tratta di quello che Schütz definisce «mondo ambiente» e che definisce come quel luogo in cui il tu mi è dato in carne e ossa e «coesiste con me spazialmente e temporalmente»⁴⁵. Al contrario, la comprensione esplicativa o motivazionale non è legata ad un evento attuale presente nella *Umwelt*, ma a un agire già trascorso (*abgelaufen*). Questo tipo di comprensione, che prende le mosse da un senso obiettivo, è la «comprensione» propria di ogni sociologia comprendente che voglia acquisire un metodo scientifico. Resta tuttavia aperto il nodo problematico di questo senso obiettivo che si costituisce nella comprensione attuale, la quale – nella prospettiva di Schütz – così come è stata pensata da Weber non consente di arrivare al senso soggettivo inteso.

3. Cosa significa «senso soggettivo inteso»

La critica che Schütz muove a Weber si concentra sia sulla differenza tra senso soggettivo inteso dall'agente e senso oggettivo compreso da soggetti terzi, sia sul significato che possiamo attribuire al «senso soggettivo inteso».

Nei *Concetti sociologici fondamentali*, Weber nota che, «a base di processi esterni dell'agire che ci appaiono 'eguali' o 'simili', possono esservi, nell'individuo o negli individui che agiscono, connessioni di senso assai differenti»; e aggiunge che «siamo anche in grado di 'comprendere', rispetto a situazioni che consideriamo fra loro omogenee, un agire fortemente divergente, e spesso addirittura opposto quanto al suo senso»⁴⁶. E Weber qui rinvia agli esempi che Simmel fa nei *Problemi di filosofia della storia*. Come nota Massimilla un uomo può agire in modo molto diverso nei confronti del proprio benefattore, «a seconda che sia mosso da un sentimento di riconoscenza o che invece avverta il beneficio ricevuto come un'umiliazione del suo amor proprio, laddove entrambe le connessioni di senso risultano, in generale, per noi comprensibili con eguale evidenza»⁴⁷. Weber sottolinea inoltre che:

assai spesso, di fronte a determinate situazioni, gli uomini che agiscono sono mossi da diversi impulsi (*Antrieben*) antitetici, in conflitto tra loro, che noi "comprendiamo" per

⁴⁴ Ivi, p. 28; tr. it. cit., p. 55.

⁴⁵ Ivi, pp. 181 e sgg.; tr. it. cit., pp. 262 e sgg.

⁴⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 9.

⁴⁷ Cfr. G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia* (1892), tr. it. a cura di V. D'Anna, Milano, 1986, pp. 13-15: Weber rimanda alla seconda edizione del 1905, la traduzione italiana è condotta sulla terza edizione del 1907.

intero. (...) E soltanto l'esito effettivo della lotta dei motivi ci fornisce una conclusione in proposito⁴⁸.

Come scrive ancora Massimilla, questo tema, «investe i 'resoconti' stessi degli agenti: quella peculiare *autopsia* (per adoperare un termine tucidideo) di ciò che accade realmente nella nostra anima, autopsia della quale siamo, nel contempo, il soggetto e l'oggetto»⁴⁹. Weber sottolinea che

Abbastanza spesso "motivi" addotti e "rimozioni" (cioè, in primo luogo, motivi inconfessati) nascondono proprio all'individuo che agisce la reale connessione che orienta il suo agire, di modo che anche testimonianze soggettivamente sincere hanno soltanto un valore relativo. In tal caso la sociologia si trova di fronte al compito di determinare questa connessione, e di stabilirla interpretativamente, *sebbene* essa non sia stata resa *cosciente*, o non lo sia stata in maniera completa, come connessione "intenzionata" in concreto – il che costituisce un caso limite dell'interpretazione di senso⁵⁰.

Si tratta di «un caso limite», perché la sociologia comprendente ha come proprio oggetto specifico l'agire sociale che Weber intende come un fare, subire o tralasciare cui l'agente congiunge un senso soggettivo. Un caso limite tuttavia molto significativo perché, scrive Massimilla:

dischiude alle indagini della sociologia comprendente quel settore dei comportamenti umani che sono sì suscettibili di una "spiegazione" interpretativa a differenza di quelli del tutto omogenei al "cieco" accadere naturale, ma lo sono soltanto nella misura in cui si rivelano latori di un senso soggettivo riposto che è necessario fare emergere.

L'analisi di Schütz proprio su questo punto mette in evidenza la necessità di distinguere due significati diversi all'interno dello stesso concetto di «senso soggettivo inteso». Posto che, come afferma Weber, all'interno del mondo sociale è necessario ricondurre l'agire e il senso oggettivo al senso soggettivo. Tuttavia, questa operazione, la cui difficoltà è chiaramente presente nell'analisi weberiana, è possibile nella prospettiva di Schütz solo qualora si distingua tra due modi di intendere il senso soggettivo. Un primo significato di «senso soggettivo» si traduce *semplicemente* nella riconduzione del senso oggettivo di un agire, le cosiddette «oggettività costituite», alla coscienza altrui in generale. Dal senso oggettivo si risale al senso soggettivo generale. È evidente però che il senso soggettivo cui si fa riferimento non è il vissuto proprio e singolare. Proprio questa consapevolezza è rilevante per Schütz che introduce così il secondo significato di «senso soggettivo inteso»: il senso che, al contrario del primo, «non è mai anonimo» e «dipende solo dall'intenzionalità operante di una coscienza soggettiva (...) e non sussiste che in quella»⁵¹. Se si assume tale accezione di «senso soggettivo» non è possibile soddisfare il postulato della sociologia comprendente che aspira a individuare il massimo di chiarezza nella riconduzione del

⁴⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 9.

⁴⁹ E. Massimilla, *Cosa significa comprendere?*, cit., p. 345.

⁵⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 9.

⁵¹ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 35; tr. it. cit., p. 65.

significato oggettivo a quello soggettivo. In questo caso, infatti, il concetto di «senso soggettivo» deve rimanere «un concetto limite anche nell'interpretazione ottimale»⁵², perché rinvia al vissuto più proprio dell'altro.

Si potrebbe quindi sostenere che, per riprendere l'esempio di Otello, il senso intimo e soggettivo del vissuto di Jago resta chiuso nel suo animo e Otello semplicemente non può avervi accesso. Mentre, al contrario, Otello *riconduce* semplicemente il senso oggettivo (esplicito ed esteriore) dell'agire di Jago, che appare premuroso e sollecito nei suoi confronti, alla sua coscienza e gli attribuisce un senso soggettivo (generale) in linea con le sue affermazioni e i suoi atteggiamenti esteriori.

Nella riflessione di Schütz questa differenza risulta essenziale perché è solo il primo significato del senso soggettivo che interessa alla scienza sociale, mentre il secondo resta nell'orizzonte del «mondo ambiente» all'interno del quale il vissuto altrui è attuale per me. Al contrario, la sociologia comprendente deve avere la possibilità di cogliere le connessioni di senso soggettive «mediante costruzioni anonime» che costituiscono i «tipi personali»; tale comprensione è quindi sempre mediata e mai «possesso diretto dell'intenzionalità vivente»⁵³.

Il passaggio alle connessioni di senso soggettive è possibile nei confronti di tutti i prodotti che possono sempre venire interpretati come testimonianza dei vissuti di coscienza di colui che li ha posti⁵⁴.

Il concetto di «testimonianza» (*Zeugnis*) è contrapposto a quello di «prodotto» (*Erzeugnis*). Il prodotto ha un senso oggettivo e può essere considerato come «l'unità di senso ormai costituita della cosa (...), il cui processo di produzione mediante atti politetici costruttivi della coscienza estranea non viene preso in considerazione»⁵⁵. Ovviamente l'interprete o il sociologo che si trovi a indagare il prodotto (inteso come azioni oggettive costituite o artefatti) sa bene che esso rinvia a un produrre e sa bene anche che in ogni momento può rivolgere la propria attenzione dal prodotto alla coscienza dei cui vissuti il prodotto è la testimonianza. In questo senso è chiara la differenza tra prodotto e testimonianza. Il secondo termine rappresenta infatti la connessione al senso soggettivo della coscienza che pone il prodotto. Il prodotto – ad esempio il comportamento accondiscendente e premuroso di Jago nei confronti di Otello – può essere indagato come tale o come la testimonianza del senso soggettivo di cui è il risultato. Fermo restando che, all'interno dell'indagine sulla testimonianza, è comunque necessario distinguere – come abbiamo visto – tra un senso soggettivo che chiami in causa i vissuti propri del singolo alter ego autore del prodotto (l'intenzione malevola di Jago) e il riferimento a una generalità «impersonale» e anonima anch'essa considerata come autrice del prodotto (l'intenzione benevola di Jago).

⁵² Ivi, p. 36; tr. it. cit., p. 66. Sul tema si veda F. Bianco, *Ermeneutica del testo e comprensione dell'agire. Tra Paul Ricoeur e Max Weber* (1993), in Id., *Studi su Max Weber. 1980-2002*, Macerata, 2015, pp. 215-233, in particolare pp. 221 e sgg.

⁵³ Ivi, pp. 255-256; tr. it. cit., p. 360.

⁵⁴ Ivi, p. 249; tr. it. cit., p. 352.

⁵⁵ Ivi, p. 150; tr. it. cit., p. 220.

Tuttavia, come abbiamo visto, lo stesso Weber aveva chiarito che alla base di processi esterni dell'agire che ci appaiono «eguali» ci possono essere connessioni di senso «assai differenti» e la stessa azione può avere connessioni opposte «quanto al suo senso»⁵⁶.

Per Weber, come sottolinea ancora Massimilla, «la sociologia comprendente (al pari dell'indagine storica), nel momento in cui avanza un'ipotesi esplicativa dell'agire umano fondata su una connessione di senso (...) deve sempre porsi il problema di validare empiricamente le proprie asserzioni». Tale validazione avviene solo «attraverso ciò che succede vale a dire attraverso ciò che erompe e viene fuori nel decorso effettivo degli avvenimenti»⁵⁷. Questo ci consente di dire che a partire dal decorso degli avvenimenti (Otello uccide Desdemona, Emilia svela l'inganno, la situazione si capovolge), possiamo arrivare a una auspicabile coincidenza dei due significati del senso soggettivo (Jago è all'origine dell'inganno, egli è infido e crudele e le sue intenzioni sono malvagie).

Questo riferimento alla dimensione empirica si ritrova in Schütz attraverso il riferimento al «senso oggettivo» e al «prodotto»; Schütz sottolinea, inoltre, la necessità di riconoscere il carattere sempre aperto della «testimonianza». In fondo in questa chiave si possono comprendere le critiche che Habermas muove a Schütz considerando la sua fondazione sociologica gravata da una tensione verso l'oggettività e l'oggettivizzazione che entra – questa l'idea del sociologo e filosofo di Francoforte – in esplicita contraddizione con il tentativo schütziano di fondare la sociologia comprendente nel mondo della vita husserliano⁵⁸.

4. *I mondi del senso dell'agire altrui*

In conclusione, l'impianto schütziano propone di indagare il tema del senso e – ad esso connesso – il tema della comprensione dell'agire altrui, delineando diverse sfere o 'mondi' di interesse. Si tratta di «mondi» all'interno dei quali collochiamo la nostra analisi sul senso dell'agire altrui, con tutte le molteplici differenze che porta con sé, riconoscendo al contempo la presenza di connessioni che tengono insieme i mondi differenti.

L'analisi di questa proposta esula dei limiti di questo contributo; tuttavia – sebbene in maniera molto sintetica – appare necessario delinearne alcuni aspetti fondamentali, in particolare in relazione alle caratteristiche della comprensione del vissuto altrui nei diversi mondi. I diversi mondi sono, a loro volta, caratterizzati da

⁵⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 9.

⁵⁷ *Ibidem* (traduzione modificata).

⁵⁸ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns Erster Band. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M., 1981, pp. 123 e sgg.; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, 2017, p. XX.

molteplici province di senso⁵⁹. Ai fini della nostra riflessione sia sufficiente indicare i tre grandi «mondi» cui fa riferimento Schütz in quest'opera: il primo è il «mondo ambiente contemporaneo» nel quale ci avviciniamo al vissuto soggettivo di un particolare tu che è per noi contemporaneo: condividiamo con lui delle esperienze⁶⁰ e sperimentiamo la massima forma di comprensione possibile del vissuto individuale dell'altro, che resta sempre e comunque una comprensione mediata. Questo è il mondo proprio dell'intersoggettività, capace di costituire un noi e al tempo stesso il mondo ambiente comune. È all'interno di questo mondo ambiente che si costituiscono diversi livelli di comprensione dell'altro, e dei suoi vissuti ai quali abbiamo sempre e comunque un accesso indiretto. Schütz non affronta il tema, molto dibattuto in quegli anni, della dimensione mimetica e fusionale della *Einfühlung*⁶¹, assumendo in maniera netta la posizione weberiana e neokantiana di una completa separazione tra i vissuti dell'io e del tu.

Nel secondo mondo, che per Schütz è il “mondo sociale”, lo sguardo non si posa più sull'alter ego con il suo vissuto e con le sue caratteristiche individuali che resta «in sospeso, nascosto dietro il 'Si' di una generalità impersonale (qualcuno, chiunque)». L'altro al quale facciamo riferimento è «questo 'Si' anonimo, è la designazione linguistica dell'esserci o dell'esserci stato di un tu il cui esser tale sfugge al nostro sguardo»⁶². È il mondo nel quale emerge la rilevanza dell'ideal-tipo personale che Schütz riprende e riformula. Nella costruzione tipico-ideale personale si delinea una coscienza per la quale è possibile spostare lo sguardo dalle connessioni di senso oggettive a quelle soggettive; viene cioè «costruito un modello di coscienza» per il quale l'aspetto vissuto dell'agire possa essere in una connessione di senso motivazionale soggettiva tale da essere «congruente con le connessioni di senso oggettive»⁶³ dalle quali possiamo prendere le mosse. Banalmente, se scrivo l'indirizzo di un mio conoscente sulla busta di una lettera e la spedisco, assumo in termini generici che

⁵⁹ Su questo tema si veda A. Schütz, *On Multiple Realities*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Vol. 5, No. 4 (June, 1945), pp. 533-576; tr. it. in W. James e A. Schütz, *Realtà multiple e altri scritti*, a cura I. Possenti, Pisa, 2005; si veda anche B.C. Thomason, *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, London, 1982; M. I. Bența *Experiencing Multiple Realities Alfred Schutz's Sociology of the Finite Provinces of Meaning*, New York, 2018.

⁶⁰ Schütz descrive un io e un tu che guardano insieme il volo di un uccello e sperimentano il noi che si va costruendo nel condividere uno stesso mondo ambiente. Un noi che – aggiunge riferendosi esplicitamente all'indagine di Scheler – è in realtà fondativo e precedente all'emergere di un io. Cfr. A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., pp. 183 e sgg; tr. it. cit., pp. 265 e sgg.

⁶¹ Il tema è invece molto presente nella riflessione husserliana. È infatti già nei cosiddetti manoscritti di *Seefeld*, redatti nell'estate del 1905, che Husserl comincia a delineare il metodo della riduzione fenomenologica ponendosi il problema di come sia possibile sulla base del metodo fenomenologico, che porta alla coscienza pura e assoluta, fondare la molteplicità e la differenza evitando il rischio – secondo Husserl presente nelle teorie della mimesi di Theodor Lipps – di una confusione tra i vissuti propri e altrui. Cfr. E. Husserl, *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass erster Teil: 1905-1920, Husserliana XIII*, The Hague, 1973.

⁶² A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, cit., p. 152; tr. it. cit., p. 222.

⁶³ Ivi, p. 215; tr. it. cit., p. 307.

«certi individui appartenenti al mondo contemporaneo (impiegati postali) tratteranno questa lettera in un certo modo»⁶⁴. Da un prodotto, si può risalire al senso soggettivo dell'ideal-tipo personale cui fa riferimento.

Infine, troviamo il “mondo dei predecessori o il mondo storico”, all'interno del quale la nostra comprensione dell'altro è caratterizzata dalla consapevolezza della mancata attualità e dunque l'impossibilità di collegare ogni forma «adesso-e-così della mia durata» a vissuti di coscienza dell'alter-ego predecessore; si tratta di un mondo «invariante, finito, divenuto»⁶⁵.

La proposta teorica schütziana, in relazione alla fondazione della sociologia comprendente, sostiene la necessità di radicare l'analisi sociologica a partire da una profonda analisi del fenomeno del senso. In particolare, il tema qui sinteticamente indagato riguarda la necessità di riferire il prodotto dell'azione al senso soggettivo dell'agente. Nel proporre un approccio fenomenologico dell'analisi del senso dell'agire altrui, Schütz sente l'esigenza di mostrare il fondamento teorico di questi processi sociali all'interno del mondo-ambiente che precede il costituirsi delle discipline empiriche e di ogni possibile scienza. La messa in evidenza di alcuni problemi dell'indagine weberiana consente a Schütz di indagare il tema oggi, come allora, molto attuale e dibattuto del nostro possibile accesso ai vissuti altrui e della validità del nostro sapere sull'altro. La costruzione teorica dei mondi di senso e il tentativo di radicare nel mondo della vita la possibilità di cogliere il senso soggettivo dell'agire altrui avvicinano Schütz all'analisi husserliana. Sicuramente Husserl vide nel sociologo viennese un «promettente continuatore» della sua difficile opera e nello stesso tempo riconobbe la stoffa di un «fenomenologo rigoroso e radicale»⁶⁶. Mi sembra tuttavia evidente che le questioni indagate e l'armamentario concettuale impiegato da Schütz nella *Fenomenologia del mondo sociale*, non solo restano profondamente legate alla speculazione weberiana, ma acquisiscono – almeno in parte inconsapevolmente – proprio attraverso Weber, molti elementi propri del neokantismo del Baden. Ma questa è un'altra storia.

⁶⁴ Ivi, p. 207; tr. it. cit., p. 297.

⁶⁵ Ivi, p. 238; tr. it. cit., p. 337.

⁶⁶ H.L. Van Breda, *Preface*, in A. Schütz, *Collected Papers*, vol. I, The Hague, 1962, p. X, nota.

Specialist in generality. Felix Kaufmann e l'interpretazione empiristico-critica della metodologia weberiana

FELICE MASI

1. *Considerazioni introduttive*

Si può non essere convinti che Kaufmann fosse davvero un weberiano ortodosso¹, oppure che, nonostante la sua impostazione epistemologica e le perplessità sulla sua rilevanza per le scienze sociali², avesse tenuto fede alla differenza metodologica tra spiegare e comprendere, o ancora che gli allievi della terza generazione della Scuola Austriaca, come lui, fossero formati alla lettura di Weber³. E non credo sia necessario convincersene per riconoscere che Kaufmann sia un buon punto di osser-

¹ H. Bernadelli in *What has Philosophy to contribute to the Social Sciences and to Economics in Particular?*, in «Economica», 3 (1936), 12, pp. 443-454, recensendo la *Methodenlehre* di Kaufmann, e *Der logische Charakter der Wirtschaftswissenschaft*, Winters, Heidelberg, 1935, di Stonier, afferma che Kaufmann, e ancor di più Stonier, seguono senza riserve la teoria weberiana dei tipi ideali, benché non sembri ce ne sia bisogno (ivi, p. 453). È interessante, inoltre, che in quella stessa recensione – a cui Kaufmann risponderà con *Do Synthetic Propositions a Priori Exist in Economics: A Reply to Dr. Bernardelli*, in «Economica», 4 (1937), 15, pp. 337-342 – Bernadelli attribuisca a Kaufmann una posizione *razionalista convenzionalista*.

² In un'irrituale nota editoriale posta in apertura di *Logik und Wirtschaft. Eine Untersuchung über die Grundlagen der ökonomischen Theorie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 54 (1925), p. 614, la redazione della rivista fondata da Weber, ossia verosimilmente von Schelting che allora la coordinava, scrive che «nonostante le gradi riserve circa i postulati metodologici dell'autore e la loro utilità per la teoria economico-politica, il saggio viene pubblicato perché contiene un nuovo e interessante tentativo di interpretare le profonde differenze all'interno della teoria economica con l'aiuto dell'opposizione metodologica di "comprendere" e "spiegare"». Dal 1927 in poi, inoltre, è documentata una fitta corrispondenza tra Kaufmann e Schelting e quest'ultimo citerà proprio quel saggio di Kaufmann in *Max Weber Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1934, p. 69, come documento – insieme a H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, in «Logos», 12 (1923), 2, a M. Adler, *Soziologie und Erkenntniskritik*, in «Jahrbuch für Soziologie», 1 (1925), e alla raccolta di saggi sulla *Wissenschaftslehre* di Weber (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1922) – della rivalutazione della metodologia come autoriflessione sulla struttura logica delle scienze e sui presupposti della loro validità.

³ A questo riguardo si vedano almeno Ch. Prendergast, *Alfred Schutz and the Austrian School of Economics*, in «American Journal of Sociology», 92 (1986), e P. Kumild-Klitgaard, *The Viennese Connection: A. Schutz and the Austrian School*, in «The Quarterly Journal of Austrian Economics», 6 (2003), 2, pp. 35-67.

vazione sulla ricezione della *Wissenschaftslehre* weberiana nella prima metà del secolo scorso.

A dire il vero c'è una buona cartina al tornasole che convalida, seppure per via negativa, l'esigenza di riprendere l'epistemologia generale di Kaufmann nell'ottica di un confronto con Weber e la sua eredità. E cioè che il suo nome è presente, ma marginale, in due delle più recenti edizioni delle dispute sullo statuto delle scienze sociali, animate entrambe da prese di posizione a favore e contro il partito neo-positivista. Eppure, Kaufmann era uno dei pochi, tra i partecipanti agli incontri del Circolo di Vienna, ad aver scritto ampi contributi sulla metodologia delle scienze sociali.

La prima delle due edizioni a cui mi riferisco è quella del convegno dell'*American Philosophical Association* del dicembre 1952, dove Hempel e Nagel tennero una relazione sulla formazione concettuale nelle scienze sociali che mandò ai matti Alfred Schutz, tanto da confessare, citando Churchill, che la sua assenza era stata *una benedizione travestita molto bene*⁴. E forse lo stesso valeva a parti inverse per l'assenza di Hempel e Nagel al convegno sul metodo in filosofia e nelle scienze del maggio dell'anno successivo tenutosi a New York. Allora il confronto riguardava principalmente le obiezioni al modo in cui più Hempel, che Nagel, come si potrà vedere meglio da ciò che quest'ultimo scriverà negli anni successivi, aveva trattato i problemi weberiani, ovvero: 1) la confusione tra comprensione ed empatia, 2) l'adozione di una forma estrema di comportamentismo, 3) il fraintendimento della spiegazione significativa (Schutz 1954, 50-51). In secondo piano, invece, restavano i temi di accordo, ovvero: 1) la deduzione controllata, 2) la struttura proposizionale, 3) la confermabilità, 4) la definizione di teoria empirica come «formulazione esplicita di determinati rapporti tra un insieme di variabili nei termini delle quali possa essere spiegata una classe sufficientemente ampia di regolarità accertabili empiricamente» (Schutz 1954, 52), 5) l'indifferenza dell'estensione delle regolarità, 6) la differenza tra interpretazione privata e soggettiva. Ciononostante, Hempel, nella versione edita del suo intervento del 1952 menziona Kaufmann, e in particolare la *Methodenlehre* del 1936, una prima volta, come fonte di indagine critica sui tipi ideali (insieme allo stesso Weber, a Schelting, Parsons e Becker), e una seconda volta per l'eccellente discussione delle clausole *ceteris paribus* contenute nella *Methodology*. Rileva, però, che Hempel dia l'impressione che sia stata la lettura di queste analisi kaufmanniane ad averlo convinto che le scienze sociali, a differenza con quelle naturali, soffrano di un *lack of clarity*, proprio perché usano le clausole *ceteris paribus*, definendo così uno standard duraturo nella loro interpretazione⁵.

⁴ Lettera di Schutz a Gurwitsch del 4/12/1952, in R. Grathoff (ed.), *Philosophers in Exile. The Correspondence of A. Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1989, p. 193.

⁵ C. G. Hempel, *Typological Methods in the Natural and Social Sciences* (1952), in Id., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, Collier-MacMillan, London, 1965, pp. 160 e 167. Merita rammentare inoltre l'incorporazione che Hempel fa delle regole kaufmanniane di accettazione o decisione nella sua logica della conferma e della credenza razionale, cfr. Id., *Studies in the Logic of Confirmation* (1945), ivi, p. 41. Andrebbe infine ricordato che le riflessioni

La seconda edizione fu invece messa in scena al Convegno della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* tenutosi a Tubinga nel 1961, con protagonisti Adorno e Popper, passato alla storia con titolo improprio di *Positivismusstreit*, pur non essendovi traccia alcuna di positivismo tra i contendenti. L'unico a menzionare Kaufmann, seppure di sfuggita, fu, in un saggio di poco successivo che da quel Convegno prendeva le mosse, Habermas il quale imputava a Kaufmann la medesima unilateralità del normativismo nelle scienze, e in particolare di Kempfski, nel considerare come argomento della teoria economica il solo comportamento strategico e di legittimare, in base a questo presupposto discutibile, l'applicazione del metodo matematico⁶. Più in dettaglio, nella *Logica delle scienze sociali*, Habermas riteneva che l'intera epistemologia kaufmanniana e, soprattutto, la distinzione tra leggi teoriche e leggi empiriche, si reggesse su presupposti di ascendenza kantiana ovvero sull'assunto dell'imputabilità ideale all'agente razionale. Inoltre, e a ulteriore conferma della debolezza di una tale impostazione e, altresì, della sua incomprendimento del lascito weberiano, Habermas citava la difesa dell'uso kaufmanniano delle clausole *ceteris paribus*, le quali, come aveva fatto notare Albert, non solo sono infalsificabili, ma servono come degli stratagemmi per immunizzare la teoria o il modello esplicativo da ogni smentita⁷.

Eppure, proprio quest'ultimo tema può servire da utile pretesto per guardare più da vicino la posizione che a questo riguardo prese Kaufmann e in che modo giusto su quella presa di posizione pesarono le sue letture di Weber. Benché solo a partire dai lavori di Nancy Cartwright⁸ – ovvero solo a partire dall'abbandono di una rigida interpretazione sintattica delle teorie scientifiche, che costituiva uno dei presunti dogmi del neo-empirismo d'inizio secolo – si sia tornati a esaminare il ruolo delle clausole *ceteris paribus* nella formazione delle leggi scientifiche, e il loro differente significato, producendo così una copiosa letteratura che dall'epistemologia arriva fino alla metafisica⁹, andrebbe però ricordato che quando, di recente, si è proposta una storia delle ascendenze dell'attuale dibattito su quelle clausole sia stato menzionato proprio

hempeliane sulla formazione dei concetti scientifico-sociali, e in particolare sul concetto di tipo, hanno alle spalle il saggio pubblicato con P. Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Sijthoff, Leiden, 1936, in cui si esaminano sommariamente i tipi ideali come una specie di tipo empirico, con scarsa o nulla controllabilità intersoggettiva (ivi, pp. 83-84), senza citare Weber, se non indirettamente attraverso E. Seiterich, *Die logische Struktur des Typusbegriffs bei William Stern, Eduard Spranger und Max Weber*, Dissertation, Freiburg, 1930.

⁶ J. Habermas, *La logica delle scienze sociali* (1967), in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, ed. it. a cura di G. E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 93-94.

⁷ Cfr. H. Albert, *Modell-Platonismus. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung*, in F. Karrenberg, H. Albert (eds.), *Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung – Festschrift für Gerhard Weisser*, Duncker und Humblot, Berlin, 1963, pp. 45-76.

⁸ Si vedano almeno N. Cartwright, *In Favor of Laws that are not Ceteris Paribus After All*, in «Erkenntnis», 52 (2002), pp. 425-439, e Ead., *Hunting Causes and Using Them. Approaches in Philosophy and Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

⁹ Cfr. J. Earman et al. (eds.), *Ceteris Paribus Laws*, Springer, Dordrecht, 2002; M. Schrenk, *The Metaphysics of Ceteris Paribus Laws*, Ontos, Frankfurt, 2007.

il Weber di *Possibilità oggettiva e causazione adeguata*¹⁰. Eppure, per lungo tempo è stata difesa la convinzione che alla formazione dei tipi ideali non concorresse alcuna clausola *ceteris paribus* e che bastasse l'applicazione di un principio di negligenza o, al contrario, di rilevanza, forse credendo che se si fosse fatto altrimenti si sarebbe avvalorata l'idea, ancora una volta hempeliana, che le scienze sociali o della cultura, eredi dei discorsi weberiani sul metodo, fossero concettualmente immature a confronto con quelle naturali che di quelle clausole appunto non avevano alcun bisogno¹¹.

Su queste ragioni avrò modo di tornare, ma mi sembra che, almeno come anticipazione retorica, esse siano sufficienti a giustificare un supplemento di indagine su una delle letture più trascurate e, a mio modo di vedere, più acute della riflessione weberiana sulla metodologia delle scienze sociali. A questo fine, affronterò nel primo paragrafo del saggio la definizione che Kaufmann diede di metodologia, nella convinzione che sia utile a capire come poteva essere intesa la *Wissenschaftslehre* weberiana nei primi decenni del secolo scorso, a ridosso della pubblicazione nel 1922 delle *Gesammelte Aufsätze* e a cavallo tra i due pionieristici contributi di Schelting, rispettivamente del 1922 e del 1934¹². Nel secondo paragrafo, mi dedicherò inve-

¹⁰ Mi riferisco alla voce *Ceteris Paribus Laws*, redatta da A. Reutlinger, G. Schurz, A. Hüttenmann, S. Jaag, per la *Stanford Encyclopedia for Philosophy* (ultima revisione 12/2019), la quale menziona il passaggio in cui Weber definisce la nozione di causalità adeguata, distinguendola tanto da quella di causalità accidentale quanto da quella di causalità necessaria, nel modo seguente: «noi isoliamo astrattamente una parte delle “condizioni” che si trovano nella “materia” dell'accadere e le facciamo oggetto di “giudizi di possibilità”, in modo da stabilire, con l'aiuto di regole empiriche, l'“importanza” causale dei singoli elementi dell'accadere. Per comprendere le connessioni causali reali, noi ne costruiamo di irreali» (M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, II. Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung* [1906], in Id., *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften Schriften 1900–1907*, Max Weber Gesamtausgabe, MWG, I/7, hrsg. von H. Baier, G. Hübinger, M. R. Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter, J. Winkelmann, Mohr, Tübingen, 2018, p. 476; tr. it. *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 2003, p. 176). Si potrebbe menzionare anche la seconda parte dell'articolo su *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in cui, giusto a proposito delle formazioni concettuali idealtipiche di mezzo e fine, Weber sottolinea l'importanza di ricorrere a motivazioni *ceteris paribus*, al fine di predisporre l'analisi razionale del caso dato e la sua inclusione in uno schema di azione razionale (Cfr. Id., *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* [1903–1906], in MWG, I/7, p. 361), o anche l'esame delle chances di validità empirica dell'intesa in Id., *Über einige Kategorien der verstehende Soziologie* [1913], in MWG, I/12, pp. 436–437; tr. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 235, e infine l'analisi del controllo dell'interpretazione intellegibile di senso in Id., *Soziologische Grundbegriffe* [1920], in MWG, I/23, p. 157; tr. it. *Concetti sociologici fondamentali*, in Id., *Economia e società*, I, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino, 1995, p. 9. Sulla rilevanza della formazione del concetto di causalità per le scienze storico-sociali, e sull'intricata rete di confronti che Weber imbastì, si veda E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Liguori, Napoli, 2010.

¹¹ Cfr. S. Zamagni, *Causalità e teoria economica austriaca*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», 5/6 e 3/1 (1987–1988), pp. 331–384.

¹² A. Schelting, *Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 49 (1922), pp. 623–752, e Id., *Max Weber Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1934.

ce al modo in cui Kaufmann elabora il linguaggio ideal-tipico utilizzando alcune risorse terminologiche e concettuali tratte da Schlick e Carnap, come le nozioni di coordinazione e quelle di caratteristica e contrassegno, anche perché proprio grazie alla rifunzionalizzazione, per così dire weberiana, di queste nozioni nella loro applicazione al problema della comprensione del *Fremdpsychische*, Kaufmann riuscì a sollevare convincenti obiezioni al comportamentismo fisicalista di alcuni viennesi. Infine, nel terzo paragrafo, esaminerò la formazione dello specifico linguaggio disposizionale adoperato da Kaufmann nella sua teoria dell'azione e la rilevanza che in esso hanno le clausole *ceteris paribus* e le formulazioni che usano periodi ipotetici dell'impossibilità, ovvero proposizioni controfattuali, soprattutto per spiegare la causalità derivante dall'astensione da un'azione.

2. Metodologia e logica della scienza

Né l'appartenenza alla cerchia degli allievi di Kelsen, né la frequentazione attiva del *Mises-Kreis* e del *Geistes Kreis* di von Hayek e neanche la partecipazione al Circolo di Vienna, sin dalla sua fondazione, seppur nelle vesti della *loyal opposition* fenomenologica¹³, sono sufficienti a comprendere appieno il ritratto che di Felix Kaufmann disegna Fritz Machlup ricordandolo come il più puntuale e sofisticato tra i metodologi della Vienna del primo Novecento¹⁴. Del resto, lo stesso Kaufmann

¹³ Sono queste le parole di E. Nagel intervistato da I. K. Helling, in *Felix Kaufmann in Perspective: An Introductory Essay*, in R. S. Cohen, I. K. Helling (eds.), *F. Kaufmann's Theory and Method in the Social Sciences*, Springer, Cham, 2014, p. 59. Il più importante documento sulla posizione di Kaufmann all'intero del *Circolo di Vienna*, e nei suoi confronti, è ritenuta essere la lettera che questi scrive a Carnap il 26/06/1929 (conservata presso la Biblioteca dell'Università di Pittsburgh e contrassegnata col numero 028-25-03, cit. in H. Zilian, *Klarheit und Methode*, Radopi, Amsterdam, pp. 20-21), appena dopo la pubblicazione del manifesto sulla *Concezione scientifica del mondo* (1929, ed. it. a cura di A. Pasquinelli, Laterza, Roma-Bari, 1979), che Kaufmann si rifiutò di sottoscrivere. Ciò che lo accomuna al Circolo, sostiene Kaufmann, è il radicale atteggiamento anti-metafisico, che però gli era proprio ben prima dell'incontro con Schlick. E lo stesso vale per la comune preoccupazione per questioni logiche ed epistemologiche, come dimostra il suo peculiare impegno intuizionistico, che fu del resto anche una delle ragioni dell'invito di Brouwer a Vienna per quella relazione al Circolo nel marzo del 1928, che tanto influsso ebbe sul ritorno di Wittgenstein alla filosofia. Ciò su cui invece Kaufmann divergeva era il criterio di distinzione tra analitico e sintetico, e tra a priori e a posteriori, nonché sulla semantica verificazionista, e non già perché fosse attestato su una posizione intuizionistico-fenomenologica, così avversata dai Circolisti, ma perché, in virtù di una lettura accurata, ma in apparenza non proprio ortodossa di Husserl, egli sosteneva una differenza di grado, apparentabile a una versione corretta di quella che poi sarebbe stata la tesi quineana. E di ciò la migliore testimonianza è la distinzione tra universali ristretti o denumerabili e universali non ristretti o specifici, con cui Kaufmann riprende la semantica husserliana e concorre a una reinterpretazione della concezione weylana, ramseyana, e condivisa anche dal primo Schlick, delle proposizioni esistenziali singolari come schemi proposizionali e non come vere e proprie proposizioni empiriche con significato verificabile.

¹⁴ F. Machlup, *Methodology of economics and other social sciences*, Academic press, New York-San Francisco-London, 1978, p. 31. Ricostruendo le ragioni del suo gusto per il discorso metodologico,

aspirava a meritarsi il titolo di *specialist in generality*, figura di cui riteneva avessero urgente bisogno soprattutto le scienze sociali¹⁵.

Certo non v'è dubbio che nelle opere di Kaufmann, soprattutto in quelle viennesi, si trovano tutte le declinazioni possibili delle contese scientifiche ancora in corso o appena spente, e che per ciascuna di esse egli utilizzava opportunamente un termine diverso: *Prinzipienstreit* è riservato alla disputa su individualismo e universalismo nelle scienze sociali¹⁶, *Methodenstreit* a quella su spiegazione e comprensione¹⁷, o sull'applicabilità del metodo matematico in economia¹⁸, *Meinungsstreit* a quella sul concetto e la funzione dei valori¹⁹, *Grundlagenstreit* a quella su formalismo e intuizionismo in logica e matematica²⁰, e semplicemente *Streit* per la discussione sul normativismo giuridico (e sul modo in cui contempera autonomia della conoscenza e pluralità degli indirizzi

Machlup ricorda come nell'ambiente culturale viennese in cui si era formato sarebbe stato strano che un qualche studente fosse rimasto disinteressato alla metodologia. E su questa inclinazione avrebbero pesato non solo il fatto che Vienna era stato il fronte su cui si era combattuta la *Methodenstreit* tra Menger e Schmoller o la sede in cui aveva insegnato Ernst Mach o la città in cui si era insediato il Circolo sorto attorno a Schlick, ma anche il fatto che era stato il luogo «in cui Max Weber aveva insegnato al tempo in cui [egli aveva iniziato] l'università e dove i suoi saggi metodologici erano letti avidamente da tutti coloro che prendevano i loro studi sul serio» (ivi, p. ix). Tra questi c'erano i suoi amici e coetanei Alfred Schutz e Felix Kaufmann i quali lavoravano a fondere l'idea husserliana di fenomenologia con una metodologia convenzionalista o ideal-tipica delle scienze sociali (p. x). Per tutto questo, Machlup non esita a riconoscere di aver derivato da Kaufmann la concezione della metodologia come «lo studio dei principi che guidano gli studiosi di un qualsiasi campo di conoscenza, e specialmente in qualsiasi branca dell'alta formazione (scienza), nel decidere se accettare o respingere determinate proposizioni come parti del corpo della conoscenza ordinata in generale o della loro particolare disciplina (scienza)» (ivi, p. 61). Andrebbe infine ricordato che di recente B. Caldwell ha rivalutato la metodologia economica di Machlup, proprio mostrando quanto questa dovesse a Kaufmann, e alla sua concezione delle regole procedurali, che non cadevano nella tagliola rigidamente neo-empirista della distinzione tra analitico e sintetico e resistevano così agli eccessi del riduzionismo verificazionista. Cfr. B. Caldwell, *Beyond Positivism. Economic Methodology in Twentieth Century*, Routledge, New York-London, 1994³, pp. 141 e 145. Lo stesso Caldwell, nella sua biografia di Hayek menziona un ricordo di quest'ultimo sugli interventi succedutisi tra il 1920 e il 1921 presso il *Gesistes Kreis*, secondo cui aveva imparato molto da Kaufmann (che aveva tenuto una relazione su logica e matematica), poco da Schutz e nulla da Voegelin, cfr. B. Caldwell, H. Klausinger, *Hayek. A Life 1899-1950*, UCP, Chicago-London, 2022, p. 152.

¹⁵ Cfr. F. Kaufmann, *The Significance of Methodology for the Social Sciences* (First Part), in «Social Research», 5 (1938), 4, p. 447.

¹⁶ F. Kaufmann, *Die Bedeutung der logischen Analyse für die Sozialwissenschaften*, in *Actes du 8ème Congrès International de Philosophie*, Orbis, Prag, 1934, p. 213.

¹⁷ Ivi, p. 214.

¹⁸ F. Kaufmann, *Was kann die mathematische Methode in der Nationalökonomie*, in «Zeitschrift für Nationalökonomie», 2 (1930), pp. 755 e 767.

¹⁹ Ivi, p. 215; F. Kaufmann, *Soziale Kollektiva*, in «Zeitschrift für Nationalökonomie», 1 (1929-1930), p. 301; Id., *Logik und Wirtschaftswissenschaft*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 54 (1925), p. 642.

²⁰ F. Kaufmann, *Bemerkungen zum Grundlagenstreit in Logik und Mathematik*, in «Erkenntnis», 2 (1931), pp. 262-290; cfr. Id., *L'infinito in matematica* (1930), tr. it. di L. Albertazzi, Reverdito, Trento, 1990.

politici)²¹, per le contese sull'alternativa tra induzione e deduzione²², tra esplicativo e normativo, essere e valore, natura e spirito²³, tra behaviourismo e introspezione²⁴, su comportamento umano ideale o di fatto²⁵. Quando invece, a partire dal 1933, Kaufmann inizia a scrivere in inglese, i termini *controversy*, o più raramente *quarrel*, saranno applicati al confronto tra statistici e analitici in economia²⁶, al dissidio tra Hutchison e Knight sulle leggi economiche²⁷, oppure, in ambito di filosofia della logica, alla controversia sullo statuto delle relazioni (se siano introdotte riflessivamente o costituiscano elementi dell'ontologia di base)²⁸, alla discussione circa la fallacia humeana del passaggio da ciò che è a ciò che dovrebbe essere²⁹, alla differente funzione che è attribuibile alla medesima metodologia come attività legislatrice o analisi descrittiva della procedura adottata dagli scienziati³⁰, alla discussione sulla differenza tra verità e probabilità e sulla rispettiva modalità di giustificazione legittima, o a quella tra convenzionalismo e empirismo (in senso stretto)³¹, tra relazione logica e relazione causale³², tra vitalisti e meccanicisti³³, tra dualismo e monismo, e sulle diverse forme che questo può assumere³⁴. Ma tutto questo però, benché riesca a restituire il profilo da *polymath* (o dilettante di successo, a seconda dei gusti) di Felix Kaufmann, ancora non basta.

Quello che più conta – se si vuole intendere il significato che Kaufmann riconosce alla metodologia – è l'atteggiamento che egli mantenne la maggior parte delle volte in cui affrontava tali contese. Il frequente richiamo a una mancanza di chiarezza all'origine di quelle che gli sembravano false antinomie oppure l'auspicio a passare da una battaglia sui concetti a una sui termini, sulla loro efficacia e coerenza, soprattutto quando in questione erano le definizioni, non devono far pensare a Kaufmann come alla caricatura del positivista logico convinto che la sola cura linguistica possa guarire da ogni malattia metafisica. Piuttosto andrebbe presa sul serio la pur malevola obiezione che gli fece un partecipante, rimasto anonimo, al convegno organizzato

²¹ F. Kaufmann, *Staatslehre als theoretische Wissenschaft*, in «Kant Studien», 31 (1926), p. 60; cfr. Id., *Logik und Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1922.

²² F. Kaufmann, *Die Bedeutung...*, cit., p. 211.

²³ Ivi, p. 215.

²⁴ F. Kaufmann, *The Concept of Law in Economic Science*, in «Review of Economic Studies», 1 (1934), p. 102; Id., *On the Postulates of Economic Theory*, in «Social Research», 9 (1942), p. 380; cfr. Id., *Methodology of the Social Sciences* (1944), The Humanities Press, New York, 1958, pp. 148-157.

²⁵ F. Kaufmann, *On the Postulates...*, cit., p. 392.

²⁶ Cfr. F. Kaufmann, *On the Subject-Matter and Method of Economic Science*, in «Economica», 13 (1933), pp. 381-401.

²⁷ F. Kaufmann, *On the Postulates...*, cit., p. 386.

²⁸ F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 31.

²⁹ F. Kaufmann, *The Significance of Methodology for Social Sciences* (Part I), in «Social Research», 5 (1938), p. 550.

³⁰ F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 51.

³¹ Ivi, p. 87.

³² Ivi, p. 98.

³³ Ivi, p. 114.

³⁴ Ivi, p. 239.

alla *New School* per festeggiare il novantesimo compleanno di Dewey. La sua epistemologia – così ricorda lo stesso Kaufmann nei suoi appunti – «è essenzialmente una teoria avvocatessa del metodo scientifico; e si potrebbe dire di lui lo stesso che Harvey disse di Bacon, ossia che “scriveva del metodo scientifico come un Lord Cancelliere”»³⁵. In quell’occasione Kaufmann tenne un intervento in cui non risparmiava critiche a Dewey, in particolare sostenendo l’irriducibilità delle leggi logiche a *habits* e contestando quindi la cornice evoluzionista della sua logica della scienza, così come la concezione, periceana e kantiana, della verità come idea limite regolativa dell’impresa scientifica. A suo parere, la giusta contestazione della versione ingenuamente realistica del corrispondentismo, che aveva come esito inevitabile la mistica dell’inconoscibilità, e l’altrettanto corretta concezione coerenziale e contestuale della conoscenza, avrebbero dovuto condurre all’analisi delle regole di accettazione e conferma di una proposizione all’interno di una teoria scientifica, a mettere in chiaro quali sono gli standard che rendono legittimo il successo o l’insuccesso e non a fare del successo la regola della scienza. Il principio deweyano di *revisability* – che forse non solo per un refuso Kaufmann rende col termine giuridico di *reversibility*, ovvero abrogabilità o revocabilità³⁶ – quando viene assunto sulla base del presupposto della continuità non solo dei giudizi, ma dell’intera esperienza, non può non collassare in un *synechismo* metafisico, che non riesce a conciliare il finitismo sulle diverse indagini scientifiche e l’infinità auto-correttiva della *scientia perennis* e soprattutto manca di rispondere alla domanda principale su che cosa rende possibile la continuità, o meglio la confrontabilità tra teorie. Vi è però un altro modo per intendere il principio di rivedibilità, che pure deriva da Dewey e che convince molto Kaufmann, dando così definitivamente ragione all’obiezione menzionata prima, ossia di considerare l’intrapresa di un’indagine scientifica in analogia con la stipula di un contratto che obbliga a certe condotte e seleziona i mezzi o i procedimenti legittimi per conseguire l’obiettivo dell’asseribilità e perché a ogni pretesa corrisponda un titolo³⁷. Ma proprio come un contratto – questa è la precisazione di Kaufmann – anche l’indagine scientifica deve rispettare norme più elementari che la rendano valida e che perciò non dipendono dalla stipula di quel contratto, ma la autorizzano. Se la metodologia, come si vedrà meglio, è anzitutto una teoria della decisione scientifica – «una teoria delle corrette decisioni scientifiche in una situazione data»³⁸ –, una tale decisione non può essere intesa come arbitraria, altrimenti violerebbe le regole a cui s’impegna colui che ingaggia un procedimento

³⁵ K-001071, cit in H. G. Zilian, *Klarheit und Methode*, cit., p. 11.

³⁶ F. Kaufmann, *J. Dewey’s Theory of Inquiry*, in «The Journal of Philosophy», 56 (1959), 21, p. 835. Cfr. J. Dewey, *Logica, teoria dell’indagine* (1938), ed. it. a cura di A. Visalberghi, Einaudi, Torino, 1949, p. 455. Più estesamente, il principio di rivedibilità può essere enunciato mediante le tre condizioni logiche per la materia concettuale del metodo scientifico, ovvero «1) il carattere di ipotesi delle concezioni teoriche, ipotesi che 2) hanno una funzione direttiva nel controllare l’osservazione e infine nel trasformare praticamente i fenomeni precedenti, e che 3) vengono verificate e continuamente rivedute in base alle conseguenze prodotte nella loro applicazione pratica» (ivi, p. 649).

³⁷ F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 50.

³⁸ Ivi, p. 65.

scientifico. In altri termini, «le regole della procedura scientifica stabiliscono le condizioni per un'esonazione dal divieto generale di modificare il *corpus* di una scienza»³⁹.

Kaufmann era insomma convinto che il procedimento scientifico fosse simile a un procedimento legale, il quale non aveva un inizio assoluto, in una serie di osservazioni istantanee e prive di presupposti, né una fine ultima, sia perché il materiale dell'esperienza è inesauribile sia perché una tale fine – reale o idealmente regolativa, poco importa – avrebbe dovuto presentare una verità che non ha più bisogno di ulteriori conferme. Ma una verità senza controllo è una *contradictio in adjecto* e al procedimento scientifico non resta che istituzionalizzare e disciplinare la possibilità di un'evidenza contraria e stabilire i modi legittimi e i soggetti autorizzati a ricorrere in appello per riaprire il caso⁴⁰. Fu anche per la comune adozione dell'analogia tra procedimento scientifico e procedimento legale che Kaufmann tenne in grande stima, sin dalla sua pubblicazione, la *Logica della scoperta scientifica* di Popper, benché uno dei passaggi cruciali di quell'opera consistesse giusto nel rifiuto della distinzione kaufmanniana tra universali numerabili e universali non numerabili o specifici⁴¹.

Per Kaufmann la metodologia non è logica applicata, come invece era per una tradizione che va da Sigwart a Windelband, né introduzione edificante e retorica alle scienze, come talvolta sembrava essere per Carl Menger, e tanto meno una terapia o un'opera riformatrice o una guerra combattuta con altri mezzi, come invece era per i suoi amici Circolisti; essa è piuttosto un'autoriflessione critica in cui si rendono espliciti gli assunti che fanno da base a una teoria, l'articolazione delle sue parti e la gerarchia delle sue leggi. Ed è proprio in quest'idea di metodologia che si riscontra la prima traccia della lettura kaufmanniana di Weber. «La metodologia – scrive Weber nel saggio su Meyer del 1906 – può sempre essere soltanto un'auto-riflessione sui mezzi che hanno trovato conferma nella prassi, e la loro esplicita consapevolezza non è presupposto di un lavoro fecondo più di quanto la conoscenza dell'anatomia sia presupposto di una andatura “corretta”»⁴².

Insieme però al primo debito con Weber, si trova nello sviluppo di questa concezione, un'altra cifra del pensiero di Kaufmann: oltre alla passione per la metodologia,

³⁹ Ivi, p. 48.

⁴⁰ F. Kaufmann, *The Significance of Methodology for Social Sciences* (Part II), in «Social Research», 6 (1939), p. 448.

⁴¹ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica* (1934, 1959), tr. it., Einaudi, Torino, 1974, pp. 105 e sgg.; 48-49; F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 251. In merito, ancora E. Nagel, nell'intervista già citata, afferma: «L'idea di Popper era molto semplice: ciò che rende scientifiche le cosiddette proposizioni scientifiche è che siano refutabili dall'esperienza. Ebbene il pensiero di Kaufmann non era così semplice. Era molto più complicato, eppure egli aveva una grande ammirazione per Popper. Un'ammirazione tremenda. Ricordo che la prima volta che incontrai Kaufmann a Vienna, egli mi parlò di Popper come di una personalità di grande rilievo e aveva per la *Logica* solo lodi. Davvero molto strano, perché il suo pensiero ne avrebbe fatto un critico, almeno in parte, di Popper» (R. S. Cohen, I. K. Helling, *F. Kaufmann's Theory and Method in the Social Sciences*, cit., p. 63).

⁴² M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer* (1906), (MWG, I/7, pp. 386-387); *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura, I. In polemica con E. Meyer*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 93.

egli nutriva anche quella per la scoperta di vie strette. La più stretta fu quella di voler tenere insieme l'intuizionismo logico, la conseguente interpretazione della doppia negazione, e il mantenimento del terzo escluso, con la conseguente decidibilità dei sistemi assiomatici⁴³. Ognuna di queste vie deriva dall'estrazione di un concetto da un autore e dal suo successivo taglio mediante una serie di specifiche, accorgimenti e avvertimenti teorici che assottigliano progressivamente il concetto di partenza, rendendolo certo più resistente a critiche o obiezioni e così più articolato, ma anche estremamente fragile. È una pratica che Kaufmann adotta sovente – ed avrò modo di tornarci parlando della sua idea di comprensione o di azione o di valore o di causalità –: per quanto riguarda la metodologia l'innesto è tra la *logische Selbstbesinnung* weberiana e quella husserliana di *Logica formale e trascendentale*. Il risultato che ne deriva consente di specificare la funzione esplicativa della metodologia e il suo rapporto con la logica deduttiva.

Kaufmann ottiene infatti la definizione di metodologia a partire da quella bolziana e husserliana di logica come teoria della scienza e, successivamente, restringendo il compito di quest'ultima sulla «chiarificazione e distinzione del pensiero scientifico, dei suoi punti di partenza, delle sue finalità e dei suoi percorsi di ricerca»⁴⁴. La ricerca della distinzione consiste nella ricostruzione razionale di ciò che è propriamente inteso nelle definizioni ovvero in quelle proposizioni che determinano le condizioni sotto cui un oggetto di conoscenza è coordinato a un certo termine. Se di un tale termine s'indaga non già la definizione, ma l'uso che se ne fa effettivamente nel linguaggio scientifico, o anche prescientifico, l'obbiettivo che ci si propone non è più quello della distinzione, ma quello della chiarezza, ovvero della valutazione del suo valore di verità⁴⁵. Una metodologia così intesa non fornirebbe il *prius* logico o il fondamento teorico di una scienza, o addirittura della scienza, ma si distinguerebbe dalle scienze per grado di generalità della riflessione, per ambito di applicazione e per pretesa di validità⁴⁶. Ma se la metodologia è autoriflessione logica e ricerca di distinzione circa le definizioni, allora anche le controversie che costituiscono i suoi argomenti privilegiati perdono di drammaticità e fascino: la scelta tra deduzione e induzione o tra metodo matematico e storico viene ricondotta al livello di astrazione sui cui si muove l'indagine e al grado di generalità a cui si ritiene opportuno indagare un determinato fenomeno.

Poiché in *Logica formale e trascendentale* l'autoriflessione logica è l'organo di tre diversi livelli di critica (la critica matematica, la critica razionale e la critica trascendentale) ed è coordinato al concetto critico e non logico di verità (ovvero al concetto di verità sotto controllo, alla giustificazione dell'uso dei predicati di vero e falso), nell'introduzione alla *Methodenlehre* Kaufmann spiega che la sua non è un'opera di fenomenologia della società, ma un contributo metodologico alle scienze sociali; in altri termini: la sua è una critica formale e non trascendentale.

⁴³ Cfr. F. Kaufmann, *L'infinito...*, cit., in part., pp. 267 sgg.

⁴⁴ F. Kaufmann, *Die Bedeutung...*, cit., p. 209.

⁴⁵ Ivi, p. 212.

⁴⁶ Ivi, p. 209.

Non che la sua metodologia non faccia uso di argomenti trascendentali; tutt'altro. I due principi, che Kaufmann non rivede mai e che informano tutte le sue analisi epistemologiche (quelle che riguardano la matematica come quelle che riguardano l'economia), sono il principio di accessibilità e quello di trascendenza. Dal primo deriva che i predicati di vero e falso possono essere legittimamente ascritti a una proposizione solo quando ne è dimostrabile la giustificazione; dal secondo invece che gli oggetti dell'esperienza sono inesauribili quanto alle loro caratteristiche. Ciò significa che, da un lato, non ha senso porre domande a cui, neanche in linea di principio, sia possibile rispondere e, dall'altro, che l'insieme di tutte le proposizioni vere su un oggetto non coincidono con tutta la verità che si possa dire di quell'oggetto. Mutuati entrambi da Becker, essi costituiscono i due articoli della peculiare professione di fede fenomenologica di Kaufmann. Una volta assunti rispettivamente come un assioma (quello di accessibilità) e un corollario limitativo, che ne stabilisce lo specifico dominio di interpretazione (quello di trascendenza), essi portano a una sorta di liberalizzazione dell'idealismo fenomenologico-trascendentale che Kaufmann cataloga con l'etichetta di *empirismo critico*.

Come è stato prima accennato, la metodologia kaufmanniana non s'impegna in una critica trascendentale, ma in una critica formale. L'ambito della critica formale comprende sia la critica matematica, ossia il vaglio sintattico di buona formazione delle formule usate, di componibilità, non contraddittorietà delle proposizioni e di consequenzialità tra le proposizioni di una medesima teoria, sia la critica razionale, ossia l'esame della coerenza e della consistenza. Mentre alla critica trascendentale corrisponde l'evidenza della chiarezza, cioè l'operazione che consiste nel presentare in se stessi oggetti e relazioni, e quindi – negli auspici di Husserl – la giustificazione in ultima istanza della medesima logica mediante la scoperta della sua autoriflessività e, al contempo, del suo vincolo con il mondo, alla critica formale corrisponde l'evidenza della distinzione. Solo al suo livello più basso la logica della distinzione corrisponde alla sintassi logica e la metodologia alla sintassi logica del linguaggio scientifico. Essendo anche un vaglio della coerenza, della consequenzialità e degli impegni di responsabilità che ne conseguono, la critica formale incentrata sulla distinzione diventa pienamente una critica razionale.

Già in Husserl, la critica razionale è quell'attività che distingue le comunità che sono unite da un *interesse professionale per la verità* e può essere quindi assunta come della specie d'indagine che può riguardare i meccanismi di scambio e di controllo reciproco che valgono in tali comunità. Se compio una critica delle prassi razionali seguite nelle comunità scientifiche, mi impegno in quella che, nei termini che saranno propri di un certo strutturalismo epistemologico post-kuhniiano, potrei chiamare una ricostruzione di che cosa significa accettare razionalmente una determinata teoria o un complesso di teorie⁴⁷. E questo vale tanto per Husserl, quanto per Kaufmann.

⁴⁷ Cfr. W. Stegmüller, *Theorie und Erfahrung* (1973), Springer, Berlin, 1985; Id., *Accidental („Non-Substantial“) Theory Change and Theory Dislodgment*, in R. E. Butts u. J. Hintikka (hrsg.),

Per Kaufmann però questa opzione assume un significato più netto, per due ragioni: perché, avendo correttamente inteso Weber, come dimostra il passo prima citato, la *Selbstbesinnung* è, prima che un procedimento metodologico, l'operazione che l'agente compie sull'azione propria e altrui, e perché comprende bene, e sin dagli anni viennesi, quale fosse la sfida lanciata proprio a questo riguardo dalla sociologia della conoscenza di Mannheim.

L'innesto quindi della *Selbstbesinnung* metodologica weberiana su quella logica husserliana, corretto poi in senso di nuovo weberiano potrebbe essere messo in questa forma:

assunto che

- a) la metodologia è autoriflessione sulla pratica scientifica, e che
- b) l'autoriflessione consiste nell'esplicitazione delle definizioni, dei presupposti e delle regole che le comunità scientifiche adottano, e che
- c) le comunità scientifiche sono formate da agenti epistemici che sottopongono la propria e l'altrui attività scientifica ad autoriflessione,

allora

- d) grazie alla possibilità che gli agenti epistemici hanno di realizzare tale autoriflessione e di ritenere gli altri agenti capaci di fare altrettanto,
- e) gli asserti scientifici sono sottoposti a controllo intersoggettivo,

e ne consegue che

- f) la metodologia è autoriflessione sulle pratiche di controllo intersoggettivo condive da agenti autoriflessivi.

La concatenazione tra metodologia, autoriflessione e intersoggettività è uno dei motivi più ricorrenti in Kaufmann e in Schutz, assumendo in quest'ultimo toni ancora più forti, e costituisce uno dei temi di maggiore contrasto tra Kaufmann e il Carnap dell'*Aufbau*, come testimonia il loro fitto epistolario, spiegando bene perché, come ho già detto, la metodologia kaufmanniana della distinzione non può assimilarsi alla sintassi logica del linguaggio scientifico. Difatti, «l'oggettività delle scienze della natura, implicando la controllabilità intersoggettiva, presuppone la comprensione degli altri uomini e la comprensione – in particolare la comprensione razio-finalistica che è di grandissimo valore per le scienze sociali – è orientata essenzialmente alla conoscenza delle connessioni che sussistono nel mondo esterno e la cui conoscenza e applicazione pratica si presume sia posseduta anche dall'alter ego»⁴⁸.

Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Riedel, Dordrecht, 1977, pp. 269-288; W. Balzer, *Empirische Theorien: Modellen, Strukturen, Beispiele*, Springer, Wiesbaden, 1982.

⁴⁸ F. Kaufmann, *Die Bedeutung...*, cit., p. 214.

Non è difficile stressare una dichiarazione d'intenti così fatta in senso culturalista. Proprio per questo, sia nella *Methodenlehre* che nella *Methodology* è presente un serrato confronto con Mannheim, benché sia più ampio nella seconda che nella prima. Non è però questa la differenza maggiore.

Nell'opera viennese, Kaufmann adotta un lessico chiaramente carnapiano: la forma di teoria della scienza realizzata dalla metodologia è definita nei termini di un'esplicitazione come ricostruzione razionale⁴⁹ e i presupposti impliciti di una qualsiasi impresa scientifica – ossia di quelli che, per la lettura che Mannheim fa di Weber, costituiscono l'ideologia o il quadro ideologico della conoscenza, il fattore storico e sociale determinante della ricerca scientifica, che la medesima scienza non può mai mettere in questione – sono intesi alla stregua di convenzioni, che hanno ordini diversi e di cui si può comunque discutere l'adeguatezza⁵⁰. Ne deriva così la tesi secondo cui la sociologia della conoscenza andrebbe ridotta alla metodologia correttamente intesa. Se è vero che sullo sfondo delle riflessioni di Mannheim vi sono motivi pragmatici e se la conoscenza oggettiva potrebbe essere solo quella che, corroborata praticamente, consente un orientamento al mondo, allora è possibile domandarsi delle condizioni di quest'orientamento e dichiarare la loro dipendenza dalla capacità di fare previsioni corrette. Ma se è così, conclude Kaufmann, è facile dimostrare che «anche le analisi di sociologia della conoscenza sfociano nel problema fondamentale della metodologia delle scienze sociali: quello delle leggi delle scienze sociali»⁵¹.

In *Methodology* il lessico preponderante è quello della *Logica* di Dewey e, anche nelle pagine dedicate alla sociologia della conoscenza, la nozione determinante è quella di *warranted asseribility*. Anche in questo caso andrebbe notato l'uso del tutto idiosincratico – un'altra strada molto stretta – che ne fa Kaufmann e su cui ebbe modo di confrontarsi con lo stesso Dewey. Come che sia, nella riscrittura inglese del 1944 – in cui manca del tutto la precisazione, prima menzionata, sulla critica formale e quindi la parziale presa di distanza da Husserl, sostituita dal riconoscimento del suo debito verso Dewey e da un'altra presa di distanza parziale, questa volta dalla teoria deweyana del significato, a cui Kaufmann preferisce quella husserliana – dopo una lunga e dettagliata esposizione della posizione di Mannheim, viene preso di mira il bersaglio più grosso: la *revisione della tesi secondo cui la genesi di una proposizione sia in ogni circostanza irrilevante per la sua verità*⁵². Questa controtesi può essere sciolta in un argomento che ha come premessa l'influenza del processo sociale sul pensiero scientifico e, come conclusione, la sostituzione dell'epistemologia con la sociologia della conoscenza⁵³. Kaufmann confuta quest'argomento, negandone la conclusione, nel modo che segue:

⁴⁹ F. Kaufmann, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, Springer, Wien, 1936, p. 202.

⁵⁰ Ivi, p. 201.

⁵¹ Ivi, p. 203.

⁵² F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 184.

⁵³ Ivi, pp. 187 e sgg.

- a) La questione dell'origine della conoscenza (ossia delle condizioni causali della scienza) non va confusa con quella del significato di conoscenza ossia con la discriminazione tra credenze garantite e non garantite. «Sia C la conoscenza stabilita in una particolare scienza al tempo t e P il problema irrisolto al tempo t, si predica quanto tempo ci vorrà per risolvere il problema. La situazione scientifica (o tendenza) al tempo t sarà definita come rilevante per il progresso scientifico rappresentato dalla soluzione del problema P, se e solo se il riferimento a questa situazione è richiesto per garantire una tale predizione»⁵⁴. Qualora l'antecedente del bicondizionale non fosse vero, ciò non significherebbe che al tempo t, una comunità scientifica non viva e lavori in una determinata situazione sociale o che questa non abbia alcuna influenza, ma solo che essa non figura tra i fattori rilevanti nel procedimento scientifico. Il presupposto che andrebbe condiviso è invece che, quando la situazione è irrilevante, allora la ricerca scientifica si trova in uno dei molti stadi intermedi compresi tra gli estremi rappresentati dalla assoluta normalità e dalla completa impossibilità⁵⁵. Inoltre, occorre distinguere tra situazione sociale dello scienziato, che può essere irrilevante, e situazione scientifica – ovvero l'insieme di conoscenze, regole e lessico – che non può mai essere irrilevante.
- b) Benché sia corretto sostenere che «la validità empirica sia un termine relazionale, è sbagliato affermare che sia logicamente correlata all'ambiente sociale dello scienziato»⁵⁶, giacché una tale validità è stabilita in base a regole procedurali e non alle cause che hanno portato all'adozione di quelle regole procedurali. Due comunità scientifiche possono confliggere perché adottano un lessico concettuale differente, perché intendono in modo del tutto diverso i risultati sperimentali, perché dispongono di un differente catalogo del mondo, perché risolvono in modo del tutto diverso i rompicapi che si presentano loro. Entrambe cioè condividerebbero le regole procedurali, ma non quelle di preferenza. A questo riguardo, vien fatto di pensare quasi come riflesso condizionato a Bellarmino e Galilei, ai Lakota e gli archeologi, a me e al mio *doppelgänger* su Terra gemella, e a tutte le versioni che si possono leggere su queste storie nei quasi ottant'anni che sono trascorsi dalla pubblicazione della *Methodology*. Quello che sottolinea Kaufmann è che tutti questi conflitti, e tutti gli altri che si potrebbero ancora generare, ci sono potuti essere, ed esser riconosciuti come tali, perché le parti in causa riconoscevano il reciproco disaccordo. E già solo questo riconoscimento – il quale implica anche che i contendenti capiscono non solo ciò che gli altri dicono, ma anche ciò di cui parlano – attesterebbe che in ciascuno di questi casi non si discutono affatto le più basilari regole procedurali, ma quelle di preferenza ossia di «presumibile rilevanza per la soluzione di problemi dati»⁵⁷.

⁵⁴ Ivi, p. 188.

⁵⁵ Ivi, p. 189.

⁵⁶ Ivi, p. 190.

⁵⁷ F. Kaufmann, *Verification, Meaning and Truth*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 4 (1943), 2, p. 273.

- c) Non è possibile negare validità intersoggettiva alla scienza – o considerare l'intersoggettività il residuo di una epistemologia razionalista – usando l'analogia tra la posizione dello scienziato e la prospettiva ottica. Poniamo di essere seduti su una sedia e di avere davanti un vaso: ci viene chiesto di parlare di ciò che abbiamo di fronte e di non muoverci. A questa richiesta possiamo rispondere in due modi sbagliati. Il primo errore che potremmo fare è di attribuire al vaso tutte le proprietà che appartengono alla nostra esperienza visiva. E continueremmo a farlo se aggiungessimo che è quello che si vede dalla nostra prospettiva. Il secondo errore sarebbe invece quello di credere che la correttezza del nostro asserto sul vaso non soggiaccia all'assunto implicito che riguarda la nostra posizione. L'unico modo per evitare entrambi è di rendersi conto che la posizione non rientra nel contenuto proposizionale dell'asserto, ma tra le condizioni da controllare quando l'asserto viene testato circa la sua validità empirica⁵⁸. Ed è compito delle regole procedurali considerare la posizione e stabilire i criteri in base a cui decidere se una posizione è favorevole o sfavorevole, adatta o inadatta nelle condizioni date.

In breve, quindi, la confutazione kaufmanniana della riduzione della metodologia a sociologia della conoscenza è la seguente: se il significato di conoscenza non coincide con la sua causa, e quindi la validità empirica può essere stabilita in base regole ammesse dalla situazione scientifica, e non alle condizioni imposte da quella sociale, allora l'unico modo per esplicitare i presupposti impliciti del procedimento scientifico è quello della metodologia e non quello della critica dell'ideologia.

La metodologia kaufmanniana ha, come si è visto, un forte carattere procedurale e istituzionalistico e trova il suo principale punto di caduta nella formazione di una dettagliata *normodinamica* delle scienze. Kaufmann distingue tra regole di base, regole procedurali, regole di decisione, regole metodologiche e regole di critica. In dettaglio,

1) su un primo livello ci sono:

- 1.1) le regole di base, ovvero compatibilità e consequenzialità tra proposizioni e una peculiare versione del terzo escluso secondo la quale nessuna proposizione empirica può essere inclusa in una scienza se si esclude per principio che essa possa essere confermata o disconfermata⁵⁹. Come si evince soprat-

⁵⁸ Ivi, p. 193.

⁵⁹ Ivi, p. 63. Sulle diverse possibilità che si configurerebbero per ciascuna proposizione si veda F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 51 e Id., *The Logical Rules of Scientific Procedure*, «Philosophy and Phenomenological Research», 2 (1941-1942), pp. 457-471. La controparte procedurale di questa interpretazione del terzo escluso – il quale per Kaufmann corrisponde al principio di controllo permanente, che invece sarebbe eluso se si ammettesse la consistenza di una proposizione empirica indecidibile in ogni condizione concepibile, poiché questo significherebbe che tale proposizione è anche incontrollabile – prevede non due possibilità (proposizione vera, o da accettare necessariamente, e falsa, o da escludere necessariamente), ma quindici. Ovvero sei possibilità di base e le interazioni che ne derivano in una matrice. «p può appartenere o non appartenere a S. Se non appartiene a S ci sono le seguenti tre possibilità: 1) p non deve essere accettata in S, 2) p può essere accettata in S, ma

- tutto da quest'ultima specifica queste regole sono la controparte procedurale e operativa dei teoremi della logica formale;
- 1.2) le regole di decisione, ovvero quelle regole che disciplinano le decisioni sul cambiamento dello status proposizionale, sull'incorporazione, la conservazione o l'esclusione di una proposizione, secondo un *principio metodologico di ragion sufficiente*⁶⁰; queste regole hanno validità previa restrizione della classe di proposizioni che possono valere come fondamento di una giustificazione a quelle accettate al tempo della decisione; e
 - 1.3) le regole procedurali, in cui rientrano il principio del controllo permanente, l'esclusione della non-accettabilità a priori, e la funzione di controllo delle proposizioni osservative sulle proposizioni singolari⁶¹;
 - 2) su un secondo livello si trovano le regole metodologiche⁶², di cui fanno parte
 - 2.1) le regole di preferenza del procedimento scientifico, ovvero quei criteri che stabiliscono «la presumibile rilevanza per la soluzione di problemi dati»⁶³, e
 - 2.2) «un insieme di principi regolativi correlati per la formazione di regole di procedura»⁶⁴. In questi principi ricade anche la regola della probabilità, la quale corrisponde alla decisione che «in ogni circostanza [...] le regole logiche del procedimento scientifico siano compatibili con quelle del test osservativo»⁶⁵;
 - 3) su un terzo livello vi sono infine le regole della critica scientifica che stabiliscono gli standard «per la modifica delle regole procedurali»⁶⁶, in virtù dei quali si può passare da una situazione scientifica all'altra⁶⁷.

non deve esserlo, 3) p deve essere accettata. Se p appartiene a S, ci sono invece altre tre possibilità: 4) p non deve essere eliminata, 5) p può essere eliminata, ma non deve esserlo, 6) p deve essere eliminata. [...] Escludendo i casi in cui la combinazione di p e non-p porta a una contraddizione, restano 15 possibilità. Per chiarirlo usiamo lo schema seguente in cui p sta per un oggetto di una scienza data S e non-p per una qualsiasi proposizione incompatibile con p. Il numero sulla sinistra si riferisce alle relazioni già menzionate tra p e S. Quelle che si riferiscono a non-p invece designano le relazioni tra non-p e S che sono compatibili con le corrispondenti relazioni tra p e S.

p: 1 non-p : 1, 2, 3, 4, 5, 6

p: 2 non-p: 1, 6

p: 3 non-p: 1, 6

p: 4 non-p: 1

p: 5 non-p: 1

p: 6 non-p: 1, 2, 3» (ivi, pp. 462-463).

⁶⁰ F. Kaufmann, *Verification, Meaning and Truth*, cit., p. 268.

⁶¹ F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., pp. 39-40.

⁶² Ivi, pp. 39-40; cfr. F. Kaufmann, *The Nature of Scientific Method*, in «Social Research», 12 (1945), 4, pp. 464-480.

⁶³ F. Kaufmann, *Verification, Meaning and Truth*, cit., p. 273.

⁶⁴ F. Kaufmann, *Three Meanings of "Truth"*, in «The Journal of Philosophy», 45 (1948), 13, p. 348.

⁶⁵ F. Kaufmann, *Truth and Logic*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 1 (1940), 1, p. 66.

⁶⁶ F. Kaufmann, *Three Meanings of "Truth"*, cit., p. 348.

⁶⁷ In formulazioni diverse, Kaufmann definisce una proposizione vera della scienza S se e solo se «è stata accettata in S e non è stata eliminata in conformità con le regole metodologiche valide in S»;

Queste diverse regole, insieme alle definizioni, alle convenzioni e allo stock di conoscenze espresse in proposizioni universali ristrette o numerabili, aventi la forma nomica di “la maggior parte di (o il più delle volte) S è p”⁶⁸, formano la situazione scientifica che può essere più o meno determinata.

Può essere utile a questo punto per testare la metodologia kaufmanniana e comprendere meglio l'influsso che su di essa ebbe la lettura dei saggi weberiani sulla teoria della scienza oltre che il modo in cui la lezione weberiana fu così riformulata, considerare la collocazione che hanno i tipi ideali e le clausole *ceteris paribus* nella logica della procedura scientifica. La domanda a cui vorrei rispondere è: da quali regole sono governate la formazione di concetti tipico-ideali e la stipulazione di clausole *ceteris paribus*? L'ipotesi che vorrei sostenere in seguito è che i concetti tipico-ideali rispondono a regole procedurali e le clausole *ceteris paribus* a regole di preferenza. Giacché i primi, infatti, servono a formulare spiegazioni, e in specie ascrizioni causali o imputazioni, essi dovrebbero giustificare l'accettabilità dell'antecedente, o dell'*explanans*, rispetto all'assunzione del conseguente come un dato, ossia dell'azione in quanto *explanandum*, e all'intero corpo della scienza in una determinata situazione⁶⁹. Le clausole *ceteris paribus*, che possono essere introdotte in modi molto diversi, invece rispondono all'esigenza di esplicitare una certa preferenza esplicativa, ovvero di determinare l'ambito di rilevanza della spiegazione⁷⁰.

3. Linguaggio ideal-tipico: schema di coordinazione e sintomi

Sin dagli anni viennesi, Kaufmann mantiene ferme due convinzioni: l'insussistenza della distinzione tra fatto e valore e l'unità (metodologica) delle scienze. Due

cioè se appartiene a S» (F. Kaufmann, *Truth and Logic*, cit., p. 59), oppure se è incorporata e mantenuta, in conformità «con le regole implicitamente presupposte» nella situazione scientifica data (Id., *Verification, Meaning and Truth*, cit., pp. 268 e 270). Mentre, accennando a una forma di inferenzialismo moderato, in *Scientific Procedure and Probability* (in «Philosophy and Phenomenological Research», 6, 1945-1946, p. 61), definisce una proposizione accettata se e solo se è possibile prenderla come base per giustificarne o incorporare un'altra ovvero se è possibile presentare le ragioni per cui è stata accettata (cfr. *Verification, Meaning and Truth*, cit., p. 267). Una qualche complicazione è invece introdotta in *Three Meanings of "Truth"*, cit., pp. 342-344, laddove si distingue tra proposizioni e asserzioni, in cui solo queste ultime sono definibili in termini di verificabilità, mentre le prime lo sono in termini di accettabilità, così che garantiremmo la verificabilità ovvero la controllabilità di un'asserzione di p, dimostrando l'accettabilità di p in base alle regole procedurali date. Una tale garanzia su p lascia ancora aperta la possibilità che le asserzioni di p siano definite, ovvero attualmente verificabili, o indefinite, ovvero verificabili in futuro (ivi, p. 344).

⁶⁸ F. Kaufmann, *Truth and Logic*, cit., p. 67.

⁶⁹ In *The Significance of Methodology...* (I Part), cit., p. 462, Kaufmann sostiene che «le regole che stabiliscono la procedura per determinare la verità dell'asserto possono essere introdotte nella definizione dell'oggetto di una scienza», come per esempio accade per il linguaggio ideal-tipico e per il metodo comprendente della sociologia weberiana.

⁷⁰ Cfr. F. Kaufmann, *The Logical Rules ...*, cit., p. 470.

convinzioni che si potrebbero derubricare a semplici parole d'ordine neo-empiriste, se Kaufmann non le avesse declinate in maniera del tutto peculiare.

Alla contestazione della differenza tra fatti e valori ovvero della legittimità di ammettere nella propria ontologia di base oltre ai fatti anche i valori e dell'ammissibilità di considerare i valori come degli oggetti di cui si possa avere conoscenza, Kaufmann dedica la sua attenzione già in due scritti che appartengono alla sua produzione gius-filosofica, in quello del 1922 e, più diffusamente, in quello del 1929, dove con maggiore puntualità sottopone a critica le posizioni di Scheler e Hartmann⁷¹. Da un lato egli contesta che i cosiddetti giudizi di valore abbiano come oggetto il valutare e non l'aver valore di qualcosa, dall'altro che spesso si attribuisce erroneamente rango di valore a ciò che si dimostra piuttosto come una relazione invariante tra fatti, errore che avrebbe per esempio compiuto il Frege di *Der Gedanke* parlando di un terzo regno di verità senza tempo. Si badi però che sotto il primo attacco non cade solo l'assiologia fenomenologica, ma anche quella forma di eudaimonismo che Schlick avrebbe sostenuto nelle *Fragen der Ethik*. È significativo che le due trattazioni menzionate abbiamo argomento gius-filosofico, così come il fatto che l'individuazione della distinzione tra validità e essere quale principale errore delle scienze sociali sia contenuta in un saggio, *Soziale Kollektiva*, pubblicato nel 1929 sullo *Zeitschrift für Nationalökonomie*⁷² e che l'esame dell'oggetto come portatore di valore sia esposta nel modo migliore in un contributo del 1923 sui concetti fondamentali dell'economia⁷³. Si può dire infatti che imputazione e scambio siano le due nozioni che più di ogni altra spingono Kaufmann a fare i conti con i giudizi di valore.

Ciononostante, Kaufmann, ancora fin dagli anni Venti, non condivide il behaviourismo così diffuso tra i Circolisti e meno che mai il riduzionismo fiscalista in sociologia, ovvero il *Social Behaviourism* di Neurath. Si tratta ovviamente di un'altra delle strettoie tutte kaufmanniane di cui parlavo prima. Per Kaufmann quello tra introspezionismo e behaviourismo – nella versione psicologica e ancor più sociologica – è un falso dilemma. Così come, qualora fosse ammissibile l'assoluta certezza dell'intuizione sensibile, essa non sarebbe di grande aiuto nella giustificazione delle proposizioni delle scienze della natura, così non lo sarebbe quella dell'introspezione in una scienza dell'azione⁷⁴. Kaufmann condivide infatti un fiscalismo linguistico in senso ampio, vale a dire crede che gli unici asserti empirici controllabili, e quindi ammissibili in una scienza, siano quelli che utilizzano un linguaggio spaziale e temporale. Questo però non significa che tutti gli stati di cose, che attraverso un tale linguaggio vengono riferiti, siano composti da oggetti riducibili a grandezze fisiche. Anzi l'errore di confondere linguaggio e ontologia, ossia oggetti diretti e indiretti

⁷¹ Cfr. F. Kaufmann, *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*, Deuticke, Leipzig-Wien, 1929, in part., pp. 6-15.

⁷² F. Kaufmann, *Soziale Kollektiva*, cit., p. 296. Lo *Zeitschrift* fondato da Böhm-Bawerck riprende le pubblicazioni con H. Meyer, il qual nell'editoriale inaugurale dichiara che il suo giornale promuoverà una ricerca teorica disinteressata e non filosofica.

⁷³ F. Kaufmann, *Die ökonomische Grundbegriffe...*, cit.

⁷⁴ F. Kaufmann, *On the Postulates...*, cit., p. 394.

del linguaggio, avrebbe costituito la principale fallacia della concezione strettamente fisicalista delle proposizioni protocollari, tale per cui la proposizione "N. N. ha visto blu al tempo t e nel luogo l" ovvero "N. N. ha avuto al tempo t la percezione *blu nel luogo l*" viene erroneamente tradotta in "C'era un blu al tempo t e nel luogo l e N. N. l'ha visto"⁷⁵. Nella traduzione errata si fa cioè il passo più lungo della gamba, esplicitando la coordinazione tra la sensazione visiva di N. N. e l'occorrenza spazio-temporale, e convalidando così già in partenza la veridicità del riferimento della sensazione all'oggetto. E invece il problema è proprio la coordinazione.

Sul fronte dell'introspezione, occorre depurare l'osservazione di sé dai caratteri di intimità e di accesso privilegiato da parte della prima persona, che sono l'altra faccia della medaglia della metafisica sensistica per la quale la fonte ultima della conoscenza è l'esperienza immediata⁷⁶. Un'esperienza, tra l'altro, che si presume come univoca, integralmente esposta e non invece stratificata⁷⁷. Se invece si distingue tra oggetto immediato e mediato, e si mettono in luce le insidie della coordinazione, allora nulla impedisce di ammettere dei protocolli anche per le osservazioni di sé e di riconoscere la loro controllabilità e pubblicità. Per usare un esempio noto – già husserliano, prima che wittgensteiniano – nessuno può sapere quanto sia fastidioso il mio mal di denti, né se io lo sto effettivamente provando, quando me ne lamento. Ma quando mostro o dico di averlo, o ancora, quando, rischiando di sbagliare, dico al mio dentista qual è il dente che mi duole, una qualche relazione pubblica col mio interlocutore la istituisco. Questa relazione – soprattutto nel caso del dentista che potrà dirmi che non è il terzo, ma il secondo molare a essere cariato, oppure che è l'infiammazione della gengiva a farmi sentire dolore a quel dente – è una relazione di indiretto controllo intersoggettivo. Insomma, «proposizioni protocollari sull'auto-osservazione possono essere controllate in molti modi, in particolare interpretando i sintomi corporei»⁷⁸, e quindi, benché si riferiscano a oggetti immediati

⁷⁵ F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 57.

⁷⁶ Ivi, p. 151. A questo riguardo Kaufmann cita criticamente H. Munstemberg, *Grundzuege der Psychologie*, I, Band I, *Allgemeiner Teil: Die Prinzipien der Psychologie*, Barth, Leipzig, 1900, p. 74: «Nell'oggetto trovato chiamiamo psichico ciò che è esperibile solo per un soggetto, e fisico ciò che può essere pensato come esperibile in comune da più soggetti».

⁷⁷ È questa la base per la critica kaufmanniana del verificazionismo e anche della sua versione del criterio di verificabilità. Ovvero, sulla base della sua versione, già menzionata, della distinzione tra analitico e sintetico, e a priori e a posteriori, prima Kaufmann demarca le proposizioni empiriche il cui significato può essere sottoposto a verifica, ovvero solo le proposizioni universali ristrette (giacché sia le universali specifiche non ristrette che le esistenziali singolari ne restano escluse), poi riconosce che la loro verificabilità chiama in causa l'intera esperienza possibile che è, a suo parere, per definizione, inesauribile.

⁷⁸ F. Kaufmann, *Methodology...*, p. 154. «La ricostruzione razionale delle affermazioni sulla psiche altrui mostra che il loro senso (=il metodo di verifica) non si esaurisce nell'esperienza esterna, ma che in esso compaiono momenti dell'esperienza interna (comprensione della psiche propria)» (F. Kaufmann, *Was kann die mathematische...*, cit., p. 766), laddove la differenza non sta nella coppia empiristico-moderna di esperienza esterna e interna, ma nel fatto che mentre per intendere un qualsiasi fenomeno dell'esperienza esterna devo considerarlo *così-come* una qualche altra istanza

soggettivi, possono essere indirettamente oggettivate e accettate nel procedimento scientifico.

Questo però ancora non basta. Perché, se in questione è stabilire quali sono le proposizioni ammesse in una scienza dell'azione umana e se con azione umana s'intende una specie peculiare di esperienza intenzionale, allora bisogna riconoscere, proprio a partire da un'idea meno angusta dell'esperienza di quella che ha il sensismo, che l'unico modo per indagare scientificamente l'azione è considerarla all'interno dell'unità ininterrotta dell'esperienza. Come è noto, però, l'unità ininterrotta dell'esperienza è proprio il presupposto che rende, per Weber, necessaria l'adozione di un metodo di spiegazione comprendente e la formazione di concetti ideal-tipici⁷⁹. Del resto con Weber Kaufmann condivide la convinzione che non vi sia una differenza strutturale tra relazione causale e motivazionale, ossia che non sussista una distinzione logica tra ascrizioni causali e imputazionali, né tra spiegazione e comprensione, mentre i due divergono nel modo in cui intendono lo statuto dell'unità dell'esperienza, la quale per Weber è esemplata sull'idea rickertiano-bergsoniana di *continuo eterogeneo* e per Kaufmann sulla concezione husserliana dell'unità temporale della coscienza⁸⁰. A più riprese, Kaufmann ha inoltre soprattutto riconosciuto a Weber di aver compiuto il passo più importante nella metodologia delle scienze sociali con la sua analisi dell'azione significativa, in particolare perché sotto l'azione ha considerato tanto il fare quanto l'astenersi dal fare, dando così uno strumento decisivo per analizzare il linguaggio del diritto penale⁸¹.

La peculiare lettura kaufmanniana dei concetti ideal-tipici si può apprezzare solo se:

- 1) si tiene conto che nello schema d'interpretazione sviluppato mediante il tipo ideale egli trova uno schema di coordinazione, e che questo implica una revisione in senso schlickiano-carnapiano del lessico weberiano;
- 2) si considera il ruolo centrale che nella sua semiotica svolge la nozione di sintomo, che in qualche modo egli deriva dalla trattazione husserliana della *notificazione* mediante segni, pur non coincidendovi interamente;
- 3) si mette in chiaro che l'utilizzo della nozione di sintomo passa per una dettagliata critica della distinzione schlickiano-carnapiana tra carattere (*Merkmal*) e contrassegno (*Kennzeichen*), e che questo ovviamente limita e indirizza in maniera particolare quanto detto sub 1);

dell'esperienza esterna, per intendere lo specifico fenomeno dell'esperienza esterna della psiche altrui devo considerarlo *così-come* una qualche altra istanza della mia esperienza interna.

⁷⁹ Cfr. D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1952, p. 85.

⁸⁰ In merito alla convinzione weberiana secondo cui la connessione motivazionale sia un tipo di relazione causale, e agli ingenti effetti che questa ha sulla sua teoria delle scienze, si veda E. Massimilla, *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. M. Weber e i suoi interlocutori*, Liguori, Napoli, 2014.

⁸¹ F. Kaufmann, *Die Bedeutung...*, cit., p. 213; Id., *Soziale Kollektiva*, cit., p. 298; Id., *On the Subject-Matter...*, cit., p. 385. Cfr. Id., *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*, cit., in part. pp. 76 e sgg.

- 4) si rammenta che Kaufmann mette un forte accento sul ruolo che la fantasia ha nella formazione dei concetti tipico-ideali e, in specie, sulla delineazione degli scenari esplicativi e che intende tale prestazione fantastica nei termini del procedimento di variazione eidetica, messo a punto da Husserl attorno al 1925 e presentato per esteso, tra le opere pubblicate (senza menzionare, quindi, manoscritti e lezioni), solo in *Esperienza e giudizio*;
- 5) si specifica quali dei concetti tipico-ideali menzionati da Weber sono trattabili mediante schema di coordinazione ed in che modo questi possono ancora distinguersi dai concetti classificatori o di genere, anche partendo dai principali esempi considerati da Kaufmann, ovvero lo scambio economico e l'imputazione penale;
- 6) si esamina, di conseguenza, qual è lo spazio di manovra che resta alle definizioni e alle spiegazioni reali.

In *Methodenlehre*, le diverse regole del procedimento scientifico, prima citate, benché con alcune differenze terminologiche, erano incluse in uno schema epistemologico universale che definiva l'ordinamento degli elementi conoscitivi⁸². Tale schema serviva a stabilire i gradi di libertà dell'interpretazione e prevedeva i seguenti livelli, espressi in altrettante questioni: «a) quali fatti vengono interpretati?, b) quali fatti vengono introdotti come strumenti ausiliari per l'interpretazione e qual è il loro peso?, c) quale schema interpretativo va utilizzato e da quali esperienze deriva?, d) in quali circostanze l'interpretazione si può considerare realizzata?, e) quale dignità va riconosciuta al risultato dell'interpretazione?»⁸³. Se si guarda al livello c), si viene rispediti al problema dello schema interpretativo e della sua creazione, ovvero alla formazione dei concetti che compongono lo schema. Ora, è proprio nell'analisi del significato di concetto che si gioca lo spostamento da interpretazione a coordinazione, o, in altri termini, è qui che ci si rende conto che l'interpretazione è una specie particolare di coordinazione. Ma questo è anche il luogo della principale presa di distanza da Weber: il concetto non è *strumento di ricerca*, ma il risultato di una definizione come una *coordinazione univoca*⁸⁴, e, nel caso di un concetto ideal-tipico, è una *definizione che coordina un fenomeno reale*, assunto come dato, con l'*azione* di cui è parte, in modo da considerare il fenomeno sintomo di quell'azione.

È noto che la concezione della designazione come coordinazione univoca e la locuzione *regola di coordinazione* erano state introdotte nel 1918 dalla prima edizione dell'*Allgemeine Erkenntnislehre* di Schlick, il quale ne individuava la fonte in *Die Realisierung* di Kulpe⁸⁵. Allo stesso modo, Schlick aveva chiaramente distinto tra *Kenn-*

⁸² F. Kaufmann, *Methodenlehre*, cit., p. 222. Sull'idea di ordinamento, oltre ovviamente Kelsen, anche P. Oppenheim, *Natürliche Ordnung der Wissenschaften*, Fischer, Jena, 1926 e Id., *Die Denkfläche. Statische und dynamische Grundgesetze der wissenschaftlichen Begriffsbildung*, Kant-Studien, Ergänzungshefte, 62 (1928).

⁸³ F. Kaufmann, *Methodenlehre*, cit., p. 248.

⁸⁴ Ivi, p. 227.

⁸⁵ M. Schlick, *Teoria generale della conoscenza* (1918, 1925), ed. it. a cura di E. Palombi, Franco Angeli, Milano, 1986, p. 42; cfr. O. Külpe, *Die Realisierung*, I, p. 226. I curatori della GA, p. 187, menzionano giustamente anche il Bühler di *Tatsachen und Probleme* e lo Husserl della *Prima ricerca logica*.

zeichen e *Merkmal*, parlando della caratteristica della temporalità per ogni fenomeno o processo reale e specificando che, in questo senso, «la temporalità è un contrassegno, non un carattere interno, ma qualcosa di esteriore che intesse ogni cosa reale con qualsiasi altra»⁸⁶. Questa differenza arriverà al Carnap dell'*Aufbau*, che distingue il carattere come elemento dell'esperienza e il contrassegno come relazione tra l'oggetto inteso e qualche altro oggetto, relazione con cui egli rende anche le descrizioni definite russelliane⁸⁷. A questo riguardo, Carnap propone il fortunato esempio della carta delle ferrovie euro-asiatiche che restituisce le proprietà topologiche (*contrassegni*) e non l'esatta disposizione dei raccordi (*caratteri*), di modo che è possibile distinguere i punti solo mediante la coordinazione con i contrassegni riportati da un'altra carta o da un certo numero di altre carte, restando impossibile ricorrere alla differenza tra i caratteri, giacché i vari raccordi sono segnati solo con punti e non sono accompagnati da nomi o da altre indicazioni. Qualora due punti dovessero risultare indistinguibili, dopo tutti i tentativi di coordinazione che ho potuto compiere nei limiti delle mie possibilità, allora essi saranno considerati omotopi, e si darebbe la circostanza soggettiva per cui se io mi trovassi in uno di essi trovarmi nell'altro non farebbe alcuna differenza, poiché «nell'altro luogo potrà sempre trovarsi un uomo identico in tutto e per tutto, il quale potrà dire a sua volta: io sono qui e non là»⁸⁸.

Queste pagine dell'*Aufbau* sono dettagliatamente commentate da Kaufmann che trova nell'esempio della carta ferroviaria una surrettizia restaurazione della differenza tra scienze nomotetiche e ideografiche⁸⁹. L'effetto più grave che però Kaufmann individua nella differenza carnapiana tra carattere e contrassegno sta nella sua applicazione alla questione della psiche altrui⁹⁰: a questo riguardo, e soprattutto in riferimento al saggio del 1932 sulla *Psicologia in linguaggio physicalista*, che aveva avuto modo di leggere prima della pubblicazione, egli contrappone uno schema sintomatologico di coordinazione e annota che «comprendere non è altro se non "spiegare mediante lo psichico"»⁹¹.

⁸⁶ M. Schlick, *Teoria generale della conoscenza*, cit., p. 220 (tr. mod.).

⁸⁷ R. Carnap, *La costruzione logica del mondo* (1928), ed. it. a cura di E. Severino, Utet, Torino, 1997, § 13, p. 130.

⁸⁸ Ivi, p. 133.

⁸⁹ Lettera del 22/07/1929 (02126-09).

⁹⁰ R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 202. In questo modo, però, Kaufmann tocca uno dei problemi principali del metodo della quasi-analisi utilizzato da Carnap, che sarà poi oggetto di critiche da parte di Goodmann (*La struttura dell'apparenza*, 1977, tr. it. di A. Emiliani, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 213 e sgg.) e su cui la letteratura è di recente tornata con una nuova prospettiva. In merito si veda C. Del Sordo, Th. Mormann, *The significance of Quasizerlegung for Carnap's Aufbau and scientific philosophy in general*, in «philing», 1 (2022), pp. 231-254.

⁹¹ Lettera del 19/02/1931. Nella lettera precedentemente citata, a questo riguardo, Kaufmann consiglia a Carnap la lettura dei *Concetti fondamentali della sociologia* di Weber e del *Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre* di F. Sander, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 54 (1925-1926), pp. 329-423, in cui – cfr. ivi, pp. 348 sgg. – si trova, non a caso, un'ampia ripresa della nozione prima martyiana e poi husserliana di *Kundgabe*, che costituisce anche il principale precedente concettuale dell'analisi sintomatologico-esplicativa proposta da Kaufmann.

A partire dal 1925, Kaufmann propone una rigorosa strategia per distinguere tra *Merkmal* e *Kennzeichen* e per stabilire la funzione del sintomo e il procedimento della spiegazione sintomatologica, che riproporrà varie volte, anche nella teoria del significato del saggio sull'*Infinito in matematica*, e che troverà una rilevante applicazione nell'opera del 1929 sulla responsabilità nel diritto penale, ma non nella *Methodology*, in cui è del resto molto marginale l'esame dei concetti tipico-ideali⁹². Ancora nel 1925, Kaufmann si atteneva alla distinzione tra le scienze empiriche che trattano e descrivono oggetti individuali, come la cristallografia, e quelle che invece indagano determinati caratteri concettuali di classi di oggetti, come la chimica, e precisava che il termine "carattere" andava inteso in senso ampio, in modo da comprendere sia le proprietà sia «tutto ciò che si può dire in maniera sensata su oggetti e quindi anche le relazioni in cui appaiono coinvolti»⁹³. Merita qui notare che Kaufmann identifica oggetti che non hanno contrassegni, come i numeri o i concetti, ma non si spinge a stabilire se ci sono oggetti che al contrario non hanno caratteri. E poiché, non è possibile dare una definizione genetica mediante contrassegni, giacché in questo caso il *definiendum* è presupposto, ciò significa che Kaufmann non si pronuncia su quali oggetti non possono avere una definizione genetica.

In quel saggio, però, posta la questione di demarcare formalmente gli oggetti della teoria economica e al contempo i suoi minimi presupposti empirici, e pur avendo avviato un primo tentativo di analisi critica della teoria dell'utilità marginale e dell'interpretazione soggettivistica correlata, Kaufmann non riusciva a rispondere alla domanda su come descrivere scientificamente il comportamento economico, poiché non era in grado di stabilire una correlazione, empiricamente accessibile, tra comportamento umano, ordinamento di scelta e riferimento al mondo esterno⁹⁴. Una volta infatti definito l'ordinamento in maniera logico-formale come relazione asimmetrica, transitiva e aliorelativa, l'ambito d'applicazione empirica (il comportamento) e la sua restrizione presupposta (il vincolo col mondo esterno) restavano non analizzati: benché gli fosse chiaro che sarebbe stato un errore tradurre la questione su "come si comporta empiricamente un uomo fatto così e così" in quella "su qual è per lui il bisogno più forte", non spiegava come arrivare alla sua corretta traduzione in "come ti comporteresti tu se ti trovassi in quella situazione e con un conforme atteggiamento psichico", se non appellandosi vagamente alla comprensione dell'esperienza interna⁹⁵. Il saggio del 1925, invece, inizia proprio con la distinzione tra caratteri e contrassegni, intendendo, come Schlick, i primi come proprietà che sono ascrivibili all'oggetto isolatamente preso e senza considerare relazioni o dipendenze spazio-temporali, e i secondi, però, come «come relazioni che valgono per un oggetto in base al suo in-

⁹² Cfr. F. Kaufmann, *Die philosophischen Grundprobleme...*, cit., in part. pp. 61 e sgg. Merita ricordare che Zilian, in *Klarheit und Methode*, cit., p. 194, rimprovera all'analisi sintomatologica del Kaufmann viennese un residuo di naturalismo.

⁹³ F. Kaufmann, *Die ökonomische...*, cit., p. 304.

⁹⁴ Ivi, p. 314.

⁹⁵ Ivi, p. 313.

serimento nel contesto temporale (psichico) o spazio-temporale (fisico) dell'accadere (mondo)⁹⁶. Tra i contrassegni andavano quindi annoverati sia le relazioni causali che le connessioni tra mezzi e fini. Il primo, e più appariscente effetto, dell'introduzione della nozione di contrassegno si vede nell'analisi della teoria economica di Carl Menger assunta come una specie di economia comprendente. L'obbiettivo di Kaufmann è di riformulare i concetti di bene e bisogno, e, in specie per quest'ultimo, rivederne la collocazione: nell'economia politica mengeriana il bisogno è una nozione preliminare con funzione esplicativa sul comportamento e sulla natura dello scambio. Per mostrare che considerare «i bisogni dell'uomo come il punto di partenza di ogni indagine economica»⁹⁷ non sia tanto una petizione di principio (esaminare il comportamento umano a partire dal bisogno per dimostrare poi che questo è il suo movente), quanto un superfluo concetto mediano nella spiegazione causale, Kaufmann riporta un curioso e ironico aneddoto nel quale «un impiegato esce di corsa da una fabbrica in preda alla rabbia e si lamenta con l'amico che lo aspetta: "quel maleducato del padrone della fabbrica voleva darmi cinque schiaffi in faccia". "E tu come fai a saperlo?" – chiede l'amico. "Se non avesse voluto, non me li avrebbe dati"»⁹⁸.

Occorrerebbe piuttosto partire dal concetto di comportamento razionale, definire la sua sottospecie di comportamento economicamente rilevante distinguendo tra: a) comportamento comprensibile; b) comportamento deliberato; c) azione razionale per lo scopo; d) comportamento pianificato (che comprende gli atti di scambio e segue i principi della costanza e della consequenzialità); e) comportamento che obbedisce al principio del massimo utile col minimo sforzo, e quindi riconoscere la fattispecie d) e e) come contrassegni necessari (ovvero: un soggetto economico non può non presentarli) e tipici e come idee (ossia norme o linee guida) del comportamento economico⁹⁹. Fatto questo si può capire anche che il principio di utilità marginale – che secondo la formulazione di Böhm-Bawerk suona: «il valore di un bene si misura in base all'importanza di quel bisogno concreto o parziale che è il meno importante dei bisogni coperti dall'offerta totale disponibile di beni di questo tipo»¹⁰⁰ – vada inteso, non come un principio di ragione o, peggio, come una formula magica, ma come un duplice postulato euristico, scomponibile in due enunciati e cioè:

- 1) «la valutazione di un bene è determinata dalla valutazione dell'uso previsto, è cioè subordinata alla valutazione delle opportunità, di cui si intende approfittare potendone disporre; e
- 2) all'interno della pianificazione economica, si considera previsto quell'uso la cui mancata realizzazione comporta la minor perdita di utilità»¹⁰¹.

⁹⁶ Id., *Logik und Wirtschaft...*, cit., p. 616.

⁹⁷ Cfr. C. Menger, *Principi di economia politica* (1871), tr. it. a cura di E. F. Nani, Utet, Torino, 2013.

⁹⁸ F. Kaufmann, *Logik und Wirtschaftswissenschaft, ...*, cit., p. 621.

⁹⁹ Ivi, pp. 643-646.

¹⁰⁰ E. Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins. 2. Abt. Theorie des Kapitals*, Wagner, Innsbruck, 1912³, p. 246.

¹⁰¹ F. Kaufmann, *Logik und Wirtschaftswissenschaft, ...*, cit., p. 650. Cfr. Id., *On the Subject-Matter...*, cit., p. 393.

Quello che quindi va coordinato, nell'analisi dell'azione economicamente significativa, ovvero nello schema di coordinazione che corrisponde al tipo ideale dello scambio, non sono bisogni e cose-beni¹⁰², ma determinati *contrassegni* comportamentali e determinate *opportunità* di cui si intende approfittare, qualora si disponesse di qualcosa¹⁰³. Si può pertanto usare il concetto di scambio economico così ottenuto in due modi: come complesso dei contrassegni necessari e tipici o come idea di comportamento, e i due usi corrispondono a due enunciati che possono essere messi a confronto isolando sotto a) e b) le loro differenze e sotto c) l'enunciato comune; ovvero:

- a) uno scambio economico avviene quando
oppure
- b) il concetto ideal-tipico di scambio seleziona le fattispecie in cui
- c) *i soggetti, sulla base di un accordo implicito o, più raramente, esplicito, intendono reciprocamente i contrassegni che ciascuno coordina alle opportunità intese, e quindi al possesso, all'acquisizione e alla cessione di tali opportunità*¹⁰⁴.

La determinazione del prezzo di un bene, definito come grandezza intensiva dell'unità o dell'insieme di opportunità di disporre di cose, corrisponde poi a uno schema di coordinazione di second'ordine tra numeri e beni, ovvero al quoziente tra una serie di unità discreta e estensiva (che funge da misuratore) e determinate relazioni umane alle cose¹⁰⁵. L'adozione dello schema di coordinazione sintomatologico inoltre consente di spiegare bene, secondo Kaufmann, in che senso il metodo matematico sia pienamente applicabile anche alle scienze sociali, e in particolare all'economia. Assunto che il metodo matematico, in nessun caso, può condurre alla conoscenza del mondo reale, che non c'è differenza epistemologica tra matematica elementare e matematica superiore e che la sua applicabilità non presuppone la misurabilità diretta dell'oggetto, Kaufmann difende la tesi di una matematizzabilità in senso ampio ricorrendo ai numerosi casi di misurazione indiretta, che sono frequenti tanto nelle scienze naturali quanto in quelle sociali. Il principale, tra questi, utiliz-

¹⁰² Cfr. anche Id., *Was kann...*, cit., p. 776.

¹⁰³ È rilevante che Kaufmann preferisca deliberatamente alla locuzione, diffusa in letteratura, di *possibilità d'uso*, quella di *Verfügungschance*, per non presupporre che le cose siano economicamente sempre mezzo per uno scopo e per chiarire che i termini dello scambio non sono cose, ma relazioni a cose. L'insieme di queste mosse – ovvero l'interpretazione dell'utilità marginale in termini euristici, la negazione di una sorta di fondazione psicologica della teoria economica (sulla legge di Gossen, cfr. Id., *Subject-Matter ...*, cit., p. 394), mediante l'utilizzo del concetto di bisogno, e l'impiego strategico del termine *chance* – dimostra altresì a sufficienza quale fosse l'influenza che Kaufmann aveva subito, anche a questo riguardo, in particolare dal Weber di *Alcune categorie sociologiche*, già citato, e del saggio su Lujo Brentano, e come questa influenza abbia guidato le sue analisi di metodologia dell'economia anche al di là della fedeltà all'impianto weberiano. Cfr. M. Weber, *Die Grenznutzlehre und das "psychophysische Grundgesetz"* (1908), MWG, I/12, pp. 115-133. In merito, cfr. K. Palonen, *Das Webersche Moment*, Springer, Wiesbaden, 1998, pp. 133 sgg.; B. Strand, O. Lizardo, *Chance, Orientation and Interpretation*, in «Sociological Theory», 40, 1 (2022).

¹⁰⁴ F. Kaufmann, *On the Subject-Matter...*, cit., pp. 384-385.

¹⁰⁵ Cfr. Id., *Die ökonomische...*, cit., p. 316 e Id., *Logik und Wirtschaftswissenschaft*, cit., p. 635.

zato del resto, benché in altro modo, anche da Schlick e Carnap, è quello del termometro¹⁰⁶. Quando diciamo di leggere il grado della temperatura di un soggetto sul termometro, noi piuttosto constatiamo il risultato della misurazione della dilatazione del mercurio per effetto dell'aumento di temperatura avvenuto in un certo intervallo di tempo. Realizziamo cioè una misurazione indiretta che è resa possibile dalla coordinazione quanto più possibile univoca, o almeno così convenzionalmente stipulata, tra sintomo (dilatazione del mercurio) e fattore esplicativo-causale (variazione di calore), riuscendo ad ascrivere così questo fattore alla classe di fenomeni (le alterazioni di temperatura corporea) che vogliamo indirettamente misurare in quanto a sua volta sintomo di un'altra serie fenomenica (lo stato anomalo di salute). È facile quindi vedere come la sintomatologia, così intesa, serva, da un punto di vista metodologico, a coordinare linguaggio descrittivo (fenomenistico) ed esplicativo (causale) mediante un terzo linguaggio, o meglio quasi-linguaggio, un linguaggio fatto da enunciati come-se¹⁰⁷. Se fosse il caso della coordinazione ideal-tipica dello scambio, per esempio, allora la serie fenomenica dei contrassegni comportamentali sarebbe il risultato della definizione di un determinato ordinamento di opportunità e questo ordinamento potrebbe servire da antecedente per inferire l'insorgenza di altri contrassegni, i quali non sarebbero descritti come attualmente o di fatto presenti, ma sarebbero previsti.

Se però a ciascuno dei due enunciati precedenti – quello che esprime il concetto tipico-ideale in termini di contrassegni necessari e tipici, ovvero in linguaggio descrittivo, e quello che lo esprime in termini normativi, e quindi in linguaggio causale – aggiungo l'ulteriore specifica “in accordo con il principio economico”, allora entrambi gli enunciati si trasformano in proposizioni analitiche, in stipulazioni prive di ogni valore empirico, al pari della medesima definizione del concetto ideal-tipico¹⁰⁸. Quello che così accadrebbe, espresso nei termini della *Methodology*, è che,

¹⁰⁶ Id., *Was kann...*, cit., p. 764. Cfr. M. Schlick, *Teoria generale...*, tr. it., cit., p. 76 (GA I, p. 249): «Quando dico, per esempio, che “il calore è un movimento di molecole”, l'oggetto “calore” è pensato unicamente come causa di una sensazione di temperatura o di una indicazione di un termometro». Più avanti (ivi, pp. 267-268; GA I, p. 549), e parlando del fatto che ogni fenomenismo dopo Kant assume una coordinazione tra cose e fenomeni, e lo fa generalmente per via esplicativo-causale, egli afferma che «di fatto nella vita quotidiana noi parliamo spesso dell'effetto come di una *manifestazione* della causa: la febbre è una manifestazione della malattia, il salire del termometro una manifestazione del calore, il lampo una manifestazione dell'elettricità dell'atmosfera durante un temporale e così via». Quanto a Carnap, invece, per esempio, in *Controllabilità e significato* (1936-37), in Id., *Analiticità, significanza, induzione*, ed. it. a cura di A. Meotti e M. Mondadori, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 198, il caso del termometro serve a esemplificare un enunciato di controllo bilaterale, ovvero che «se in un punto spazio-temporale x la condizione di controllo Q_1 (la quale può consistere in una determinata situazione sperimentale, inclusi adeguati strumenti di misurazione) è realizzata, allora attribuiremo il predicato Q_3 al punto x se, e solo se, rileveremo in x lo stato Q_2 (che può essere un certo risultato sperimentale, per esempio, una determinata posizione dell'indice sulla scala)».

¹⁰⁷ Un suggerimento in questa direzione lo offre E. Melandri in *La linea e il circolo* (1968), Quodlibet, Macerata, 2004, pp. 194-195.

¹⁰⁸ Cfr. anche l'analisi della teoria del monopolio di Cournot in F. Kaufmann, *Was kann...*, cit., p. 754.

mentre i due enunciati di partenza sono inclusi in una cornice di possibilità che può essere considerata compatibile o incompatibile con altre possibilità, l'aggiunta di "in accordo con il principio economico" non ammette alcuna restrizione della cornice di possibilità, semplicemente perché un'azione sussunta sotto il principio economico non può contraddire quel medesimo principio¹⁰⁹. Lo stesso succede all'implicazione tra teoria dell'equilibrio e previsione perfetta, tale per cui se tutti i soggetti di un sistema economico possono accedere a una previsione perfetta allora quel sistema non può che essere in equilibrio e se un sistema è in equilibrio allora giocoforza i soggetti coinvolti sono in grado di realizzare previsioni perfette. Diversi sono gli effetti sulla previsione perfetta quando la si limita alla sua accezione tecnica, effettiva o garantita, soprattutto quando la limitazione in questione viene introdotta mediante clausole *ceteris paribus*. Ma di questo parlerò nel prossimo paragrafo.

Tornando alla sintomatologia kaufmanniana merita notare che essa deriva da un'originale elaborazione di un capitolo della semiotica husserliana dedicato all'uso di segni, linguistici e no, che non esprime un riferimento intenzionale a un oggetto o stato di cose, ma che serve a rendere noto o comunicare lo stato attualmente intrattenuto dal parlante. Visto che la differenza non riguarda il tipo di segno, come nel caso della distinzione tra indice e significato, ma un genere d'uso – ovvero l'uso comunicativo del linguaggio, dei gesti dell'intonazione e così via – vi sono circostanze in cui designazione, o denotazione (il riferimento intenzionale all'oggetto o stato di cose), e notificazione non si combinano – come nei casi ideali, rispettivamente, del discorso scientifico formale e della confessione di sé – e circostanze in cui può realizzarsi una combinazione, e anche in modi molto differenti. Il risultato più importante però dell'analisi husserliana della notificazione è che essa pone le basi per una concezione sintattica dell'empatia, tale per cui la comprensione reciproca è anzitutto, e forse solo, il riconoscimento a colui che mi parla del titolo a pronunciarsi su qualcosa, la certezza che egli non blateri, né emetta suoni senza significato e che proprio per questo tanto io quanto lui ci assumiamo la mutua responsabilità sul quel che abbiamo detto. Questa fiducia incorporata nell'uso asimmetricamente sostituibile dei pronomi io e tu – per la quale quando qualcuno mi dà del *tu*, mi riconosce al contempo la titolarità di usare *io* – non comporta affatto che si comprenda ciò a cui l'interlocutore si riferisce, o addirittura che si concordi. Anzi, dando per scontato che entrambi si riferiscano a qualcosa, perché altrimenti i segni che usano non avrebbero significato, il significato in quanto tale è espulso dallo scambio comunicativo, non ne è il tema principale. È semmai qualcosa che si può guadagnare durante il discorso. Soprattutto qualora vi sia un disaccordo, ovvero in una situazione di dislivello dossico, la precisazione sempre più stretta del significato diventa una strategia quasi obbligata per dirimere o accentuare il conflitto. Di norma, invece, la notificazione è esposizione, o sintomo, dell'attuale stato psichico di colui che la compie e, allo stesso tempo, appello, ma non rappresentazione.

¹⁰⁹ Cfr. Id., *Methodology...*, cit., p. 20.

Sembra giustificato quindi che l'esempio ricorrente di schema di coordinazione sintomatologica che Kaufmann utilizza sia proprio quello della lingua in quanto *medium* (e non, si badi, del linguaggio come calcolo). Anzitutto, la lingua viene intesa come un'unità euristica e non ontologica, ovvero come «l'insieme di relazioni di coordinazione valide in un determinato ambito di comprensione»¹¹⁰. Poi, le unità della lingua, ossia i termini, non hanno alcun potere referenziale, singolarmente prese, ma lo acquisiscono all'interno della lingua, della comunità linguistica, del costante scambio di ruolo con l'interlocutore, o gli interlocutori, e del contesto empirico. Le espressioni che possono essere elaborate in una tale lingua sono assunte come sintomi di contenuti di coscienza e comprendersi significa anzitutto dominare la lingua altrui, ovvero conoscere – o presumere di conoscere – lo schema di coordinazione di cui si serve l'altro¹¹¹. Quando si dice che le parole di una lingua hanno un significato vuol dire che «un numero di uomini, i “membri della stessa comunità linguistica” coordinano unitariamente quei complessi fonetici con determinati contenuti di coscienza, così che sussiste riguardo a questo segni un ambito di comprensione reciproca»¹¹². Pertanto, il significato oggettivo che un'espressione ha in una lingua non è qualcosa che trascenda lo psichico, ma una relazione di invarianza. E così tradurre – ovvero tradurre correttamente il significato oggettivo – equivale a «fissare il complesso fonetico L2 che all'interno della comunità umana C2 viene scambiato come sintomo del contenuto di coscienza K, a cui, nella comunità umana C1 corrisponde il complesso fonetico L1 come sintomo»¹¹³.

In questo senso, pertanto, il sintomo è la base conoscitiva dello psichico, mentre lo psichico si suppone essere la base esplicativo-causale del sintomo.

Ricapitolando, quindi, un concetto ideal-tipico, come lo scambio o l'imputazione o la personalità giuridica:

- 1) come ogni concetto sarebbe una definizione, ovvero una stipulazione convenzionale;
- 2) sarebbe uno schema di coordinazione tra contrassegni e fattori causali, di cui i primi sarebbero sintomi;
- 3) un tale schema sarebbe enunciabile solo in un quasi-linguaggio, ovvero in un linguaggio che non è composto da enunciati fattuali, ovvero o semifattuali o controfattuali;
- 4) lo schema servirebbe a costruire il modello (semi o controfattuale) per due inferenze differenti:
 - 4.1) una in cui il contrassegno è l'antecedente e il fattore causale il conseguente;
 - 4.2) una in cui il fattore causale è l'antecedente e il contrassegno il conseguente;

¹¹⁰ Id., *Logik und Wirtschaftswissenschaft*, cit., p. 305.

¹¹¹ Ivi, p. 304.

¹¹² Ivi, p. 305.

¹¹³ *Ibidem*. A questo riguardo andrebbe rammentato, nonostante Kaufmann stranamente, a quanto ne sappia, non lo menzioni, il trattamento riservato al sintomo, sulla medesima base husserliana, da Karl Bühler, prima in *Kritische Munsterung der neuen Theorien des Satzes*, in «Indogermanisches Jahrbuch», VI (1918), pp. 1-20 e poi in *Teoria del linguaggio* (1934), ed. it. a cura di S. Cattaruzza, Armando, Roma, 1983.

- 5) in questo senso, lo schema tipico-ideale funge come regola procedurale per decidere se accettare i due conseguenti: prima il fattore causale dato il contrassegno, poi il contrassegno una volta accettato il fattore causale;
- 6) nel secondo caso, si rende accettabile una previsione e sulla previsione andrà fissato un ambito di rilevanza, mediante regole di preferenza, rendendo quindi possibile la sua stima probabilistica;
- 7) il controllo sulle inferenze che ne derivano riguarderebbe, ovviamente, solo i conseguenti, e non il medesimo schema tipico-ideale, ovvero le previsioni o le ascrizioni causali.

I problemi che restano sarebbero ancora molti, ma considererò solo quelli che riguardano la formazione del concetto tipico-ideale e il genere di concetto tipico-ideale che è così analizzabile. Anzitutto, occorre rammentare che, soprattutto sulla scorta dell'importanza che Schelting dà alla funzione della fantasia nella formazione dei concetti tipico-ideali, Kaufmann si convince che tali concetti sono elaborabili a partire da un procedimento di variazione, simile a quello della variazione eidetica husserliana¹¹⁴. La fantasia è anzitutto una prestazione psichica che trasforma *ciò di cui è il caso* in qualcosa di cui *potrebbe essere il caso* e fa *come se* fosse il suo caso. Una tale trasformazione parte da un qualche esempio – i cui vincoli contenutistici possono essere maggiori o minori – e, attraverso successive variazioni, arriva a un *cluster* di invarianti, più o meno numerose. Queste invarianze sono proprietà, ovvero predicati che sono veritieramente ascrivibili alla base fornita dall'esempio. In questo stadio, cioè, ad essere invariante non è l'oggetto. Solo quando si arriva a stabilire che in qualsiasi modo possa essere l'oggetto di partenza, avrebbe comunque quelle stesse proprietà, l'invarianza può essere scaricata sull'oggetto di cui si dice che, se anche fosse diverso da come è, pur restando però riconoscibile come quell'oggetto e non un altro, esso sarebbe così e così. La questione è però che quello che si ottiene è un genere di oggetto, dotato di proprietà contingentemente necessarie (ovvero necessarie a condizione che si parli dell'oggetto esemplare e non di altro) e non sufficienti (cioè incapaci di catturare l'individualità dell'oggetto).

Come del resto illustrano bene gli esempi di tipi ideali esaminati da Kaufmann (lo scambio, l'imputazione penale, la personalità giuridica), seguendo la sua strategia possiamo trattare solo una delle specie di concetto tipico-ideale tra quelli che rientrano nel campionario weberiano: ovvero i concetti generici tipico-ideali¹¹⁵. Ovvero quelli per cui è più sfumata la demarcazione rispetto ai concetti di genere, per rispondere all'insufficienza dei quali, però, Weber aveva introdotto i concetti tipico-ideali. Ed è difficile non riconoscere in questo un difetto della versione che Kaufmann dà dei tipi ideali o almeno una significativa deviazione dalle intenzioni weberiane.

¹¹⁴ Cfr. A. Schelting in *Die logische Theorie...*, cit., p. 684, isola quattro passaggi dell'ascrizione causale derivante dal tipo ideale, ovvero: 1) l'analisi della situazione e la sua divisione in parti costitutive; 2) l'isolamento di alcune parti costitutive; 3) la costruzione fantastica di regole empiriche generali per lo svolgimento dei fatti; 4) comparazione tra risultati dell'astrazione e corso dei fatti.

¹¹⁵ Cfr. D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, cit., p. 95.

4. *Linguaggio disposizionale: ceteris paribus e controfattuali*

Quando Kaufmann esamina l'imputazione causale dà molto rilievo alla colpa per negligenza e alla mancanza di colpa per inazione. Sono due fattispecie che implicano un ricorso molto spinto a quello che egli chiama l'*Irrealis Plusquamperfectus*¹¹⁶. Nel primo caso, devo stabilire che se il soggetto non avesse mancato d'intervenire, non si sarebbe realizzato il delitto, e nel secondo che se anche avesse agito diversamente, l'evento delittuoso avrebbe avuto luogo comunque. Al di là delle molte ricadute che questi due casi hanno sulla definizione della colpa per volontà e per disposizione, ovvero sulle nozioni di responsabilità e imputabilità, come su quelle di determinazione e indeterminazione, negligenza e inazione comportano ulteriori formulazioni non-fattuali, oltre a quelle già menzionate prima. In entrambi i casi si fa uso di enunciati semi-fattuali: il conseguente – ovvero il delitto, ossia il contrassegno della condotta anti-giuridica – è un dato di fatto; tuttavia per stabilire se è imputabile o no, si introduce un antecedente non-fattuale. E tali enunciati semifattuali adoperano, l'uno nell'antecedente, l'altro nel conseguente predicati disposizionali. Non è però la sola occorrenza in cui Kaufmann analizza enunciati non fattuali come enunciati disposizionali. Il caso più interessante è quello delle clausole *ceteris paribus*.

È noto che tra il 1938 e il 1941 si svolge uno dei più accesi confronti sulle basi logiche della teoria economica, che vede come protagonisti Hutchison e Knight, il primo impegnato a difendere la verificabilità delle proposizioni economiche e quindi ad ammettere come legittime solo quelle dotate di contenuto empirico, il secondo invece schierato su un fronte più marcatamente convenzionalistico¹¹⁷. Nel 1942 Kaufmann prese parte alla discussione con un articolo in cui mostrava bene di aver inteso qual era il punto archimedeo della contesa, la questione ancora una volta esemplare che poteva aiutare a fare chiarezza: ovvero il trattamento delle clausole *ceteris paribus*. Fu un'intuizione non da poco se si pensa che più di vent'anni dopo Albert riprese proprio lo stesso tema – e per illustrarlo scelse la medesima contesa – per definire quello che chiamò *platonismo dei modelli*, ovvero l'uso massiccio che, soprattutto nell'economia, era invalso di proposizioni *ad hoc* che fornivano degli alibi per le smentite o confutazioni che potevano subire le teorie. E non stupisce la posizione di Albert, poiché, come ogni buon popperiano, aveva in uggia le regole *ad hoc* e il loro potere di mettere in scacco il meccanismo della falsificazione imperniato sull'uso del *modus tollens*, in cui la seconda premessa contiene un'esistenziale negativa.

Neanche l'intuizione di Kaufmann dovrebbe stupire più di tanto, poiché una prima trattazione delle clausole *ceteris paribus* risale al 1923. Allora scriveva che «se s'intende per causalità la probabilità empirica della ripetizione di serie fenomeniche, allora regola causale significa più o meno affidabile regola empirica»¹¹⁸.

¹¹⁶ Cfr. F. Kaufmann, *Die philosophischen Grundlagen...*, in part. pp. 81, 98, 110 e sgg.

¹¹⁷ Cfr. R. B. Emmett, *Realism and relevance in the economics of a free society: the Knight-Hutchison debate*, in «Journal of Economic Methodology», 16 (2009), 3, pp. 341-350.

¹¹⁸ F. Kaufmann, *Die ökonomische...*, p. 313.

Qualora invece si volesse parlare di una formulazione esatta della legge causale – al di là dell'ambito della sua applicazione – allora si parlerebbe della causalità non più come di regola empirica, ma come di un postulato, il quale, come ogni altro postulato, non può essere smentito dai fatti. Una legge di causalità siffatta che prescrive la necessaria inferenza del conseguente dall'antecedente, ovvero dall'insieme di tutti gli antecedenti coinciderebbe con la legge logica dell'implicazione stretta e la sua interpretazione implicherebbe la costruzione di un modello con un dominio di oggetti infinitario. Sarebbe, come scriverà qualche anno dopo, un postulato di spiegabilità dei fenomeni e procederebbe come una legge di copertura ipotetico-detuttiva.

Così, da un lato, si sarebbe confusa una legge causale con una logica, dall'altro, qualora la si interpretasse o applicasse, bisognerebbe trasformare i fatti (ovvero gli oggetti del suo dominio) in funzioni con infinite variabili. Per convertire quindi una legge causale, materiale o empirica, che enuncia non ciò che sempre accade, ma ciò che accade in certe circostanze¹¹⁹, in un postulato di spiegabilità, vi sono quindi due modi: uno interviene sulla relazione logica tra antecedente e conseguente e uno sul dominio. Usando il primo modo, l'implicazione causale diventa una deduzione, in cui la verità delle premesse si preserva in quella della conclusione, usando il secondo si formula in maniera finitaria l'infinità del dominio.

Il principio della formulazione finita, che in questi scritti Kaufmann usa¹²⁰, era stata una delle acquisizioni del saggio del 1930 sull'*Infinito*. Tale principio derivava sia dal confronto con il *Tractatus* e con l'esclusione degli stati di cose negativi, sia da una rielaborazione dell'intuizionismo brouweriano. Così da un lato Kaufmann sostiene che per la verifica dell'affermazione della sussistenza degli stati di cose A, B, C, ..., sia essenziale sapere che non sussistano gli stati di cose P, Q, R, ...¹²¹, da un altro, che si può considerare raggiungibile la conoscenza dello sviluppo decimale di π , in un numero finito di passi, se si è data la dimostrazione che quella successione ha inizio in qualche posto¹²².

Un'enunciazione possibile del principio di formulazione finita è la seguente: «il concetto di infinito che emerge nelle proposizioni empiriche non è altro se non l'espressione della mancanza di un limite definitivo e inamovibile; l'infinito si rivela così per la ricostruzione razionale come un indefinito»¹²³. A questa esposizione concorrono sia la convinzione, ereditata da Husserl, del carattere di orizzonte della conoscenza empirica, ovvero del fatto che la verificabilità della conoscenza empirica implica un regresso infinito, sia l'idea, condivisa con Nagel, per cui a) nessuna proposizione può esser stabilita come vera, se non sulla base di una conoscenza pregressa dell'oggetto, b) la verifica di una proposizione implica il riferimento a certi

¹¹⁹ Id. *The Concept of Law...*, cit., p. 104.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 106.

¹²¹ Id., *L'infinito in matematica*, tr. it., cit., p. 100.

¹²² *Ivi*, p. 134.

¹²³ Id., *Methodenlehre...*, cit., p. 18.

caratteri di una situazione possibile e la negligenza di altri e c) l'accettazione di alcune regole del gioco¹²⁴.

Anche per il dominio infinito delle circostanze in cui non ha luogo la relazione causale vi è la possibilità di una formulazione finita. E questa è una delle funzioni della clausola *ceteris paribus*. Ma non è la sola.

Non v'è dubbio, infatti, che per stipulare un postulato di spiegabilità basta aggiungere alla proposizione "a un gruppo di accadimenti U segue un gruppo di accadimenti W", la clausola "se non intervengono certi accadimenti V_i " o meglio "se non intervengono accadimenti che, come V_i , producono un disturbo"¹²⁵. Così facendo, Kaufmann emancipa le clausole *ceteris paribus* dal metodo di eliminazione, di isolamento, o negligenza, di Mill, e apre la strada per un trattamento dell'inferenza e della spiegazione causale all'interno di una teoria della decisione scientifica, avendo compreso che il problema non è tanto discernere ciò che è rilevante da ciò che non lo è, ma demarcare l'estensione di ciò che non è rilevante. Al discernimento dell'irrilevante serve una regola di decisione, mentre alla demarcazione della sua estensione ne serve una di preferenza, che deve poter essere espressa in maniera consistente.

Nella clausola *ceteris paribus* «non si solleva la pretesa per principio irrealizzabile della congruenza dell'insieme complessivo dei fenomeni, ma semplicemente si postula l'uguaglianza di certi tratti del contesto, talché però in relazione alle esperienze che ci si aspetta possano cambiare non si stabilisce alcun limite finito al numero di momenti in questo modo considerabili. Il senso, *prima facie*, della formulazione transfinita, cioè di una formulazione che includa l'idea di grandezze infinite mediante l'espressione *cetera*, è quindi quello dell'indefinitezza»¹²⁶.

Decidere quindi se la clausola, eliminando i fattori di disturbo, trasforma la proposizione circa una connessione causale in un assunto, in un'ipotesi, in una definizione o in un postulato¹²⁷ non è cosa di poco conto, giacché se il risultato fosse una definizione allora la teoria scientifica derivante non sarebbe un sistema ipotetico-deduttivo, con al vertice assunzioni che possono essere modificate, ma una sorta di algoritmo di calcolo della dimostrazione, le cui definizioni di partenza varrebbero come tautologie – ovvero come relazioni logiche tra termini – o come «convenzioni riguardo all'uso di termini, che sono per principio logicamente arbitrarie», e di cui si potrebbe contestare una mancanza di chiarezza qualora trascurassero elementi rilevanti o quando ne includesse di irrilevanti¹²⁸.

Kaufmann è convinto, come si è visto ampiamente, che il procedimento scientifico non possa fare a meno di presupposti impliciti e che anzi questo lo caratterizzi

¹²⁴ Cfr. E. Nagel, *Verifiability, Truth, and Verification*, in «Journal of Philosophy», 31 (1934), 6, pp. 141-148.

¹²⁵ F. Kaufmann, *Logik und Wirtschaftswissenschaft*, cit., p. 619.

¹²⁶ Id., *Methodenlehre...*, cit., p. 59.

¹²⁷ Id., *On Subject-Matter...*, cit., p. 388.

¹²⁸ Ivi, p. 382.

così profondamente da rendere impossibile una sua giustificazione globale, così come che il compito della metodologia consista proprio nel renderli espliciti¹²⁹. E quando si dice, per esempio, che le leggi dell'economia classica «sono inapplicabili senza modifiche in un'economia a competizione imperfetta»¹³⁰ o quando si esamina il modello del monopolista di Cournot, quello che si fa è proprio esplicitare ciò che è implicito, ovvero il presupposto della competizione perfetta o quello del monopolio. Una tale esplicitazione però deve convenire sul fatto che «se non ci si rende conto che la conoscenza di un numero finito di fatti basta a concludere l'esistenza di altri fatti e si formula la legge aggiungendo una clausola come "le altre cose sono uguali" oppure "tutti i fattori di disturbo sono esclusi", e per escludere discrepanze si prova a produrre una legge applicabile senza restrizioni, si perde il carattere di asserto empirico e la si trasforma in convenzione»¹³¹.

Kaufmann non accetta la distinzione tra *strict laws* e *mere laws*, secondo cui le prime sono falsificabili da una singola istanza e le seconde invece sono immuni da eccezioni¹³², giacché «dire che una proposizione (che si presume universale) è vera solo in alcune circostanze equivale a dire che è falsa»¹³³, oppure significa che non deve essere accettata la proposizione stessa, ma una sua versione più ristretta¹³⁴. Resta però la questione, che Kaufmann pone in grande anticipo sui tempi, se non sia opportuno riconoscere che le cosiddette leggi di natura includano sempre clausole *ceteris paribus*, così come la legge galileiana per la caduta dei gravi implicava la restrizione a certe condizioni, ovvero la caduta libera e lo spazio vuoto¹³⁵. Il fatto è che «la clausola *ceteris paribus* gioca un ruolo essenziale nel procedimento delle scienze empiriche, sia quando è esplicitamente menzionata, sia quando non lo è»¹³⁶.

La difficoltà di esplicitare il ruolo delle clausole *ceteris paribus* sta proprio in questo: non è possibile escluderle e occorre fare attenzione a che cosa significa determinarle o lasciarle indeterminate. C'è un esempio interessante dell'uso di *eccetera*, di più di un decennio successivo alla *Methodology*, che si trova nella *Struttura* di Nagel. Esso viene adoperato all'interno di un esame metodologico dei giudizi storici, ma qui sarà richiamato in un'accezione più ampia. Si tratta dell'introduzione della locuzione *eccetera* o *and so forth* nella formula d'incoronazione di Elisabetta I, la quale appunto si definisce "Elisabetta, per Grazia di Dio Regina di Inghilterra, Francia e Irlanda Difensore della fede, ecc."¹³⁷. Un tale uso di *eccetera* non poteva non far ve-

¹²⁹ Id., *The Significance...* (Part I), p. 445.

¹³⁰ Ivi, p. 442.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Id., *Methodology...*, cit., p. 83.

¹³³ Id., *On the Postulates...*, cit., p. 390.

¹³⁴ Ivi, p. 387.

¹³⁵ Id., *Methodology...*, cit., p. 84.

¹³⁶ Id., *On the Postulates...*, cit., p. 386.

¹³⁷ E. Nagel, *La struttura della scienza* (1961), ed. it. a cura di A. Monti, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 571 e sgg.

nire in mente sia a Kaufmann che a Nagel l'esame della categoria dell'*a lungo andare* fatto da Dewey¹³⁸, e al solo Kaufmann l'analisi dell'idealizzazione fatta attraverso il procedimento dell'*e così via* proposta da Husserl¹³⁹. Che cosa fa allora il linguaggio elisabettiano dell'*eccetera* e come, o fin dove, è possibile esplicitarlo?

Secondo Kaufmann le clausole *ceteris paribus* si possono intendere in due modi diversi. «Il *cetera* può consistere solo di un numero definito di fattori ben determinati. Allora abbiamo una proposizione universale e sintetica, benché meno generale di quella originale. Oppure i fattori sussunti sotto la clausola possono essere lasciati parzialmente o completamente indeterminati. Nessuna possibilità è esclusa dall'enunciato a cui è aggiunta la clausola; poiché potremmo sempre considerare un fattore sconosciuto responsabile della disconferma della predizione fatta nei termini della legge. Questo implica che l'enunciato non può essere inteso come una proposizione sintetica. Ma come vedremo non ha così perduto del tutto il suo significato procedurale»¹⁴⁰. La clausola potrebbe infatti essere un modo per formare un postulato euristico, un programma metodologico, che serva a distinguere i fattori di disturbo scoperti da quelli ancora ignoti¹⁴¹.

In questo modo, Kaufmann, usando il lessico contemporaneo invalso in letteratura, distingue da un lato una classe di clausole determinate, ovvero di clausole *ceteris rectis*, e dall'altro, quando la mancata determinazione dei fattori di disturbo non trasforma le clausole in convenzioni, una classe di clausole in cui il numero indefinito di fattori è formulato finitisticamente. Per entrambe le classi vale che sono clausole intese in senso comparativo: gli altri fattori sono cioè relativamente meno rilevanti o si presume che siano relativamente invariati. La formulazione finitaria della seconda classe però consente di definirne più marcatamente il carattere normativo. Limitatamente a questa seconda classe, pertanto, la normatività delle clausole può essere ancora espressa o come un postulato di spiegabilità, e quindi di decisione, o come un postulato di preferenza, o ancora come un postulato di critica scientifica, laddove riesca a indirizzare l'indagine a una maggiore determinazione dei fattori limitativi non esplicitamente menzionati nella legge. Nell'ultimo caso, si potrebbe così parlare di clausole *ceteris rectoribus*, intendendole come note d'indirizzo per la maggiore specificazione dei limiti di applicabilità della legge¹⁴².

Una buona strategia di esplicitazione potrebbe essere quella di includere la clausola tra le premesse implicite dell'inferenza, tale che A) se è il caso che una serie di fenomeni U e B) se non fosse il caso che fenomeni di disturbo come V, allora C) sarebbe il caso che la serie di fenomeni W. Quello che ho indicato con B) corrisponde

¹³⁸ J. Dewey, *Logica*, cit., p. 607.

¹³⁹ E. Husserl, *Esperienza e giudizio* (1939), ed. it. a cura di F. Masi, Scholé, Brescia, 2022, pp. 301 e sgg.

¹⁴⁰ F. Kaufmann, *Methodology...*, cit., p. 84.

¹⁴¹ Id., *On the Postulates...*, cit., p. 388.

¹⁴² Cfr. G. Schurz, *Ceteris Paribus Laws: Classification and Deconstruction*, in «Erkenntnis», 52 (2002), pp. 351-372, Id., *Ceteris paribus and ceteris rectis laws. Content and causal role*, in «Erkenntnis», 79 (2014), pp. 1801-1817.

grossomodo a ciò che von Wright definisce opportunità e Goodman insieme di condizioni rilevanti generalizzabili¹⁴³. Ne deriva che A) e B) devono essere *cotenibili*, ovvero consistenti, che B) può essere espresso vagamente con locuzioni come abbastanza o eccetera e che B) possa essere reso in termini controfattuali. La formulazione corretta dell'inferenza causale non sarebbe allora:

$$U \rightarrow W, \text{ a patto che } \neg V, \text{ ma la compitazione}$$

$$U \neg V \rightarrow W.$$

Che tipo di premessa è però quella costituita dalla compitazione di $U \neg V$? Non v'è dubbio che $\neg V$ integrerebbe la premessa A) di quegli elementi che in essa erano prima impliciti e che se fossero trascurati darebbero l'impressione che quella premessa non sia universale, innescando così uno di quegli errori che Kaufmann ritiene diffusi nella metodologia delle scienze naturali e sociali, ovvero di credere che la differenza tra induzione e deduzione stia nel fatto che solo la seconda ha premesse universali¹⁴⁴. Questo però non è tutto quel che si può dire della riformulazione della premessa per *hyphenation*. Per capire che cosa ancora resta può essere utile riprendere i tre modi diversi in cui, secondo Kaufmann, gli economisti sono soliti esprimere la proposizione "se il prezzo di un bene aumenta, la domanda declinerà". Lasciando invariato l'antecedente, il conseguente può essere modificato con l'aggiunta a) di "tende a declinare", b) della clausola c. p., oppure c) di "in condizioni di competizione perfetta". Mentre in c) si stabilisce per definizione solo la relazione logica tra legge e competizione perfetta, in a) e b) esprimono due modi concorrenti per indicare l'eliminazione di fattori di disturbo. L'uso della tendenza compiuto in a) infatti non serve a designare l'approssimazione a un limite ideale, ma a riformulare l'intera premessa in termini tendenziali o disposizionali.

Una simile strategia è adottata da Isaac Levi – il cui cognitivismo critico è già stato messo a confronto con l'empirismo critico kaufmanniano¹⁴⁵ – quando afferma l'intersostituibilità tra predicati disposizionali e clausole *ceteris paribus*, in quanto *segna-posto* per alcune condizioni che non sono adeguatamente caratterizzate¹⁴⁶. Se prendo l'enunciato "il sale è solubile in acqua", in cui si fa chiaramente uso di un predicato disposizionale, per esplicitarlo in maniera compiuta dovrei prima trasformare "solubile in acqua" in un predicato *segna-posto* compitato, ovvero:

è-tale-che-se-fosse-immerso-in-acqua-nella-condizione-C-si-dissolverebbe,

¹⁴³ G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan, London, 1971, p. 125; N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard Uni. Press, Cambridge-London, 1983⁴, p. 15.

¹⁴⁴ F. Kaufmann, *On the concept of Law...*, cit., p. 106.

¹⁴⁵ Cfr. H. Zilian, *Klarheit und Methode*, cit.

¹⁴⁶ I. Levi, *Gambling with Truth. An Essay on Induction and the Aims of Science*, MIT Press, Cambridge-London, 1973, p. 193.

e poi potrei sostituire il predicato segna-posto con un predicato teorico complesso D, in modo da formulare la proposizione nomica o legiforme:

per ogni x , se x è D, allora se viene immerso in acqua nelle condizioni C,
 x si dissolve¹⁴⁷.

La nozione di segna-posto è qui particolarmente utile perché spiega bene due cose: la prima è che l'insieme composto da premesse esplicite e clausole *ceteris paribus* non è funzione di verità dei suoi elementi, i quali non possono essere scomposti e presi ognuno per sé, lasciando invariato il significato della premessa riformulata per compitazione; la seconda invece è che le proposizioni tendenziali indicano l'esigenza di ricondurre le tendenze alle loro basi (ovvero, nell'esempio precedente, al sale) e il modo in cui questa esigenza deve essere compiuta. Quando Kaufmann afferma che l'aggiunta delle clausole *ceteris paribus* a una legge, la trasforma in un principio euristico, vuol dire esattamente questo: quell'aggiunta serve cioè a indirizzare l'indagine scientifica a determinare maggiormente i fattori di disturbo e a seguire una determinata strada per farlo.

Ricapitolando quindi l'effetto delle clausole *ceteris paribus* su una legge empirica può essere:

- 1) di trasformare la legge in una definizione o in una convenzione;
- 2) di trasformare la legge in un postulato di spiegabilità;
- 3) di trasformare una legge in un principio euristico dell'indagine scientifica.

5. Conclusioni

Potrei riassumere i risultati principali dell'analisi dei modi in cui Kaufmann ha affrontato alcune delle questioni weberiane e le ha ricondotte all'interno della sua concezione di una logica procedurale delle scienze, facendo riferimento ai tre temi, affrontati nel saggio, della definizione e del ruolo della metodologia, della formazione dei concetti tipico-ideali e della loro funzione esplicativa, e infine delle clausole *ceteris paribus*. Dovrei pertanto rammentare che egli ha inteso la metodologia come un'autoriflessione razionale sulle decisioni scientifiche, i concetti tipico-ideali come schemi di coordinazione sintomatologica che rientrano tra le regole di decisione e le clausole come regole di preferenza o principi euristici, soprattutto se intese come clausole *ceteris rectoribus*. Sono consapevole però che la maggiore obiezione circa la

¹⁴⁷ Ivi, pp. 196-197. Cfr. I. Levi, S. Morgenbesser, *Belief and Disposition*, in R. Tuomela (ed.), *Dispositions*, Riedel, Boston, 1978, pp. 389-410. Da Levi è possibile inoltre, ricostruire, da un lato, indirettamente la puntuale correzione disposizionalistica all'inferenza pratica di von Wright fatta da R. Tuomela a partire da *Human Action and its Explanation. A Study on the Philosophical Foundations of Psychology*, Riedel, Dordrecht, 1977, dall'altro, in maniera molto più diretta, l'analisi epistemologico-formale del cambiamento di opinione derivante dai lavori di H. Arlò-Costa. Cfr. H. Arlò-Costa et al. (eds.), *Readings in Formal Epistemology*, Springer, Cham, 2016.

rilevanza di una tale interpretazione rispetto all'eredità weberiana starebbe proprio nell'idea kaufmanniana del metodologo come *specialist in generality*. Eppure, anche a questo spero di aver fornito almeno un argomento sufficiente per una contro-obiezione. È cioè che l'intera teoria kaufmanniana della decisione scientifica deriva da un ripensamento dell'azione scientifica come azione significativa, la quale, giusto perché così intesa, può subire un trattamento procedurale, e che il suo empirismo merita d'esser chiamato *critico*, anche perché prova a riprendere il filo delle *Kritische Studien* weberiane.

Sulla possibilità di un «reincantamento» darwiniano del mondo: una lettura di George Levine, *Darwin loves you*

ROBERTA VISONE

Nel corso del XIX secolo «l'impresa di produrre una descrizione scientifica completa di tutti i fenomeni» ricevette uno straordinario impulso, ravvisabile in modo particolare «nei lavori dei positivisti e degli scienziati naturalisti»¹. Secondo George Levine² questo scenario incarna in modo fedele ciò che per Max Weber «caratterizza l'atteggiamento della cultura moderna secondo cui la scienza può, di fatto, spiegare tutto»³. Nel suo libro *Darwin loves you* (2006) Levine analizza l'opera di Darwin e la portata del suo impatto a partire dal celebre assunto weberiano tratto dalla conferenza sulla «scienza come professione» che Weber tenne nel 1917⁴, secondo il quale il mondo verrebbe «svuotato di senso» dalla «crescente intellettualizzazione e razionalizzazione» prodotta dall'inarrestabile avanzamento della scienza e della tecnica che si accompagna alla «coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento» venire a conoscenza delle «condizioni generali di vita alle quali si sottostà», cioè del fatto «che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo»⁵.

¹ G. Levine, *Darwin loves you. Natural selection and the re-enchantment of the world*, Princeton University Press, Princeton, 2006, tr. it. *Darwin loves you. La selezione naturale e il reincanto del mondo*, a cura di M. Mele-F. Fabbri, Aboca, Città di Castello, 2009, d'ora in poi DLY. Col titolo del libro Levine si riferisce a un adesivo con la scritta «Darwin loves you» che gli fu regalato da suo figlio: una risposta ironica ai diffusi adesivi che recitano *Jesus loves you*, ma anche, per l'autore, simbolo di una ben più profonda reazione alla «massiccia imposizione della religiosità che ha caratterizzato così fortemente gli Stati Uniti» nei primi anni del XXI secolo (DLY, p. 11).

² Levine è professore emerito di letteratura inglese dell'Ottocento presso la Rutgers University (New Jersey, USA); è tra i massimi studiosi della letteratura vittoriana.

³ DLY, p. 34.

⁴ Weber tenne questa conferenza a Monaco di fronte alla sezione bavarese della *Freistudentischer Bund* (cfr. E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli, 2000, p. XII).

⁵ M. Weber, *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. it. a cura di P. Rossi-F. Tuccari, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, p. 17. Su questo passo e sulla sua traduzione in lingua italiana, si veda E. Massimilla, *A proposito di un passo di Wissenschaft als Beruf e della sua traduzione italiana*, in «Archivio di Storia della Cultura», XI, 1998, pp. 215-

Nessuno più di Darwin, secondo Levine, ha sottoposto l'universo biologico a una spiegazione radicalmente materialistica e naturalistica, facendo dell'umano l'oggetto di indagini e spiegazioni scientifiche⁶. Pertanto, nel corso del tempo, il messaggio di Darwin è stato interpretato sia dai suoi detrattori sia, talvolta, dai suoi stessi sostenitori, come un'espressione del razionalismo scientifico che ha «disincantato» il mondo moderno, svuotandolo di quel «senso» che, fino alla metà del XIX secolo, esso aveva ricevuto dalla teologia naturale e dalle credenze religiose tradizionali.

Obiiettivo del volume di Levine è quello di smentire l'opinione culturale dominante secondo la quale Darwin sarebbe stato «uno dei maggiori colpevoli del disincanto moderno del mondo»⁷ dimostrando che le tesi sostenute da Weber in *Wissenschaft als Beruf* non si confanno al caso dell'opera darwiniana, se quest'ultima viene analizzata alla luce di un «filtro interpretativo» che metta in risalto lo spirito «romantico» e aperto all'«incanto» dal quale essa è animata. Levine si occupa di fornire ai suoi lettori questo filtro sulla base di un accurato esame del linguaggio darwiniano, che egli incrocia con un'analisi della biografia di Darwin e con un serrato confronto con un'ampia letteratura sul darwinismo.

È difficile immaginare ai nostri giorni – come ha evidenziato di recente lo storico della scienza M. Flannery – quanto «inquietanti» dovessero apparire agli occhi di una generazione del tutto immersa nell'ideologia biblica del creazionismo le idee di Darwin⁸, l'«eretico» che andava a scontrarsi con una «tradizione evoluzionistica antropocentrica e finalistica» che attingeva agli schemi di pensiero della teologia naturale sette-ottocentesca⁹. Come è stato giustamente rilevato, a dispetto dell'idea secondo cui, all'indomani della pubblicazione di *On the origin of species* (1859) si sia verificata una «rivoluzione darwiniana» dagli effetti immediatamente tangibili, il processo attraverso il quale questa rivoluzione si realizzò seguì in realtà un cammino tutt'altro che lineare: i temi della vecchia tradizione teologico-naturale e creazionista si ripresentarono infatti sotto nuove vesti che si adattarono solo superficialmente ai presupposti di un approccio radicalmente naturalistico¹⁰. A diventare popolare dopo

219, ed E. Massimilla, *Ancora su un passo di Wissenschaft als Beruf e sulla sua traduzione italiana*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII, 2010, pp. 383-385 e in «Logos», VII, 2012, pp. 367-368.

⁶ DLY, p. 59. Con qualche variazione rispetto alla traduzione italiana offerta nel testo.

⁷ DLY, p. 279.

⁸ Cfr. M. A. Flannery, *Nature's prophet. Alfred Russel Wallace and his evolution from natural selection to natural theology*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2018, p. X.

⁹ Cfr. G. Scarpelli, *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 26.

¹⁰ Cfr. P. J. Bowler, *Scientific attitudes to Darwinism in Britain and America*, in D. Kohn (ed.), *The darwinian heritage*, Princeton University Press, Princeton, 1985, pp. 641-681, p. 657. L'idea di Bowler è che Darwin fu, in definitiva, un «catalizzatore» che «contribuì a determinare una prospettiva evoluzionistica all'interno di una struttura concettuale essenzialmente non darwiniana» (P. J. Bowler, *The non-darwinian revolution. Reinterpreting a historical myth*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1988, p. 5), come dimostra l'ampio successo di *The origin* anche tra gli «pseudo-darwiniani» o gli «anti-darwiniani», come li definisce Bowler, i quali, in molti casi, erano tutt'altro che concordi con le argomentazioni centrali dell'opera.

il 1859 non fu dunque una concezione gradualista dei processi evolutivi fondata sulla selezione naturale, concezione in base alla quale questi processi non sono “direzionati” verso alcuno scopo, bensì una versione “saltazionista” e progressiva del trasformismo biologico, ancora ampiamente legata alla visione antropocentrica e finalistica della natura predominante nelle indagini naturalistiche pre-darwiniane.

Alla luce della contestualizzazione dell’opera di Darwin all’interno della narrazione weberiana che Levine compie si potrebbero scorgere in queste posizioni teoriche le difficoltà incontrate dalla comunità scientifica – oltre che, naturalmente, da quella religiosa – di fronte alla dirompenza «disincantante» delle dottrine darwiniane. Ma perché queste dottrine appaiono essere tanto «disincantanti»?

Nell’*incipit* del V capitolo della prima edizione di *On the origin of species* sulle *leggi della variazione* Darwin scriveva che le variazioni organiche sulle quali interviene la selezione sono «dovute al caso»:

ho fin qui talora parlato come se le variazioni – così comuni e diverse negli esseri viventi allo stato domestico, e in minor grado in quelli allo stato di natura – fossero dovute al caso [*due to chance*]. È questa, naturalmente, una espressione del tutto inesatta, ma essa serve a riconoscere candidamente la nostra ignoranza sulla causa di ogni variazione particolare¹¹.

Il carattere spontaneo delle variazioni, che imprimeva sul processo evolutivo il sigillo del caso, è un’idea di fronte alla quale buona parte della generazione di Darwin si ritrasse «con orrore»¹², ed è significativo a questo proposito il fatto che, tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, nessun pensatore che si riteneva “darwiniano” accolse del tutto la nozione di «selezione naturale», come ha sottolineato efficacemente E. Mayr¹³. L’idea che le variazioni organiche insorgano in modo imprevedibile minava alle radici il concetto di «necessità» predominante sia nella teoria teologico-naturale del *design*¹⁴ (e nelle sue varianti secolarizzate), sia nelle concezioni deterministiche delle scienze della vita. Fu per questo che Darwin dovette chiarire più volte, per certi versi attenuandolo, il carattere casuale delle variazioni evidenziato nella prima edizione della sua opera¹⁵.

L’idea che i processi evolutivi si siano avviati a partire da variazioni «accidentali», alcune delle quali si sono conservate in virtù di fattori ambientali altrettanto

¹¹ C. Darwin, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, John Murray, London, 1859, p. 106, tr. it. *L’origine delle specie* [1872], a cura di L. Fratini, introduzione di G. Montalenti, Bollati Boringhieri, Torino, 1967, p. 197.

¹² Gli intellettuali della generazione di Darwin, scrive Flannery, si «ritrassero con orrore» di fronte all’immagine, svelata da *The origin of species*, di un mondo senza Dio (M. A. Flannery, *Nature’s prophet...*, cit., p. X).

¹³ Cfr. E. Mayr, *Un lungo ragionamento. Genesi e sviluppo del pensiero darwiniano* [1991], tr. it. di F. Bianchi Bandinelli, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 51.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 65.

¹⁵ Cfr. C. Johnson, *Darwin’s dice. The idea of chance in the thought of Charles Darwin*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2015, p. 137. Così, osserva Johnson, a partire dalla IV edizione di *The origin of species* (1866), l’espressione «so-called spontaneous variations» sostituisce «chance variations» e «accidental variations» che erano apparse nelle precedenti edizioni dell’opera (cfr. *ivi*, p. 115).

imprevedibili, schiude una dimensione biologica dominata dal «caso», e cioè una dimensione dalla quale viene, almeno in apparenza, «scacciata la nozione tradizionale di “significato”»¹⁶. Ciò ha fatto sì, secondo Levine, che fin dalla loro prima ricezione le dottrine darwiniane abbiano prodotto una serie infinita di interpretazioni volte a compensare quest'assenza di significato (e, pertanto, spesso caratterizzate in un senso politico e religioso)¹⁷.

Levine osserva che i timori dello stesso Darwin rispetto alle implicazioni sociali e culturali della dottrina della selezione naturale appaiono dettati dalla consapevolezza del «dolore» che esse avrebbero causato al suo pubblico, che egli avvertiva fortemente¹⁸, come stanno a testimoniare i suoi costanti tentativi di «addolcire le implicazioni più disincantanti delle sue idee»¹⁹, ma anche, si potrebbe aggiungere, la sua nota “reticenza” rispetto alla pubblicazione di *On the origin of species*²⁰. Tuttavia Levine è convinto non solo che al pensiero darwiniano, in generale, non si adatti la narrazione weberiana del disincanto, ma anche che il «vuoto spirituale» che accompagna il «disincanto» non costituisca affatto l'unico suo possibile esito²¹.

Nella sua impresa di difendere il darwinismo dal pregiudizio secondo il quale esso avrebbe implicato «intrinsecamente» una negazione radicale dei valori propri della dimensione umana²², e affermando la possibilità che proprio nel suo spirito più autentico siano ravvisabili i germi di un «reincantamento laico», secolare e non teistico, Levine sembra voler rimarginare, per riprendere un *cliché* freudiano, la “ferita narcisistica” che l'«amor proprio dell'umanità» avrebbe subito a opera delle scoperte di Darwin²³.

Confrontandosi con numerosi interpreti delle dottrine darwiniane – dai contemporanei di Darwin ai biografi James Moore, Adrian Desmond e Janet Browne, da Stephen Jay Gould a Richard Lewontin fino ai sostenitori dell'approccio della so-

¹⁶ DLY, p. 37.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 37.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 39.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Sulla riluttanza di Darwin a rendere pubbliche le sue teorie si vedano A. Desmond e J. Moore, autori di una tra le più apprezzate biografie dedicate all'«evoluzionista tormentato» (A. Desmond-J. Moore, *Charles Darwin. The life of a tormented evolutionist*, cit.). D. Quammen ha intitolato la sua monografia su Darwin *The reluctant mr. Darwin. An intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution*, W. W. Norton & co., New York-London, 2006. Concepite a partire dagli anni del viaggio sul *Beagle* (1831-1836), fino agli anni Cinquanta le tesi di Darwin rimasero custodite soltanto nella corrispondenza privata e nei due *Essays* scritti dall'autore nel 1842 e del 1844 e pubblicati soltanto dopo la sua morte, avvenuta nel 1882.

²¹ Cfr. DLY, p. 40.

²² Cfr. *ivi*, p. 11.

²³ Seconda delle tre «gravi umiliazioni» che la presunzione umana subì a opera della scienza moderna dopo la «ferita» subita a opera delle scoperte copernicane e prima di quella psicoanalitica (S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Id., Opere*, a cura di C. L. Musatti, 12 voll., Boringhieri, Torino, 1966-1980, vol. VIII [1976], pp. 660-661).

ciobiologia e della psicologia evolutivista –, Levine propone una lettura “selettiva” della vita e del pensiero di Darwin che si prefigge di valorizzare soprattutto quegli aspetti riconducibili a una dimensione che sia esattamente l’opposto del «disincanto», e che rendono la figura di Darwin il possibile modello di un *secular re-enchantment*²⁴.

È chiaro che il «reincantamento» descritto da Levine è una dimensione animata da un «ideale naturalistico» – tipicamente darwiniano – che non guarda mai oltre la natura stessa: «per quanto mantenga una prospettiva del tutto naturalistica rispetto a come funziona il mondo e a come gli esseri umani siano giunti a essere ciò che sono oggi», il Darwin di Levine «scopre nella natura non umana l’energia, la diversità, la bellezza, l’intelligenza e la sensibilità che potrebbero offrire un’alternativa appassionatamente terrena a valori ultraterreni»²⁵.

Nel I capitolo della sua opera (*Il reincanto del mondo*), Levine pone le basi per il suo rifiuto dell’assimilazione del pensiero darwiniano a una dimensione «disincantante», proponendo ai lettori una serie di passi, tratti in particolare da *On the origin of species* e da *The descent of man* (1871), volti a «smontare la nozione che il “disincanto” sia l’unica possibile conseguenza del pensiero darwiniano»²⁶. L’autore analizza il pensiero darwiniano alla luce della categoria weberiana del disincanto riconoscendo, senz’altro, con Weber, «la capacità demoralizzante della “razionalizzazione”», ma nella convinzione che «una qualche alternativa per affermare il valore e dare significato alla vita, che non si basi sul solito affidamento al trascendentale e al teleologico, sia un’autentica necessità umana»²⁷.

Levine afferma che in un mondo che sembra sia immedesimarsi nella narrazione del disincanto, sia, d’altro canto, affannarsi nella ricerca di una consolazione trascendente²⁸, uno studio attento delle opere darwiniane «può darci la possibilità di riconsiderare il *nostro* rapporto con il mondo naturale, il nostro senso di valore e soddisfazione personale, il nostro senso delle possibilità di incanto che i ragionamenti di Darwin a volte rendono molto difficile sostenere»²⁹. Pur riflettendo pienamente le istanze del secolarismo, la “rivoluzione darwiniana”, insomma, sarebbe in grado di produrre «la stessa esperienza di meraviglia e gioia» che Weber riteneva impossibile in un mondo razionalizzato nel quale «fatto» e «valore» sono ritenuti irriducibili l’uno all’altro³⁰. L’«uso incantante»³¹ che Levine fa di Darwin si fonda dunque sulla convinzione che, per quanto il naturalista inglese aspirasse – «con la stessa intensità illuministica di Herschel»³² – a essere «obiettivo», tuttavia «il suo linguaggio

²⁴ DLY, p. 17.

²⁵ Ivi, p. 18.

²⁶ Ivi, p. 40.

²⁷ Ivi, p. 60.

²⁸ Ivi, p. 67.

²⁹ Ivi, p. 43.

³⁰ Cfr. ivi, p. 66.

³¹ Ivi, p. 67.

³² Ivi, p. 65.

intreccia fatto e valore fin dall'inizio», rivelando che «Darwin considerava ciò che osservava come imbevuto di valore e spesso anche di morale»³³.

Alla luce di queste considerazioni – che vedono Levine schierato dalla parte di studiosi come William Connolly e Jane Bennett, i quali «hanno ripensato il secolarismo guardando oltre la tradizione illuministica della razionalità pura»³⁴ – un «reincantamento» pienamente laico del mondo che non abbia per sue tappe obbligatorie schemi teleologici o creazionistici, risulta essere possibile non soltanto “nonostante” Darwin, ma proprio per mezzo della visione della natura che il darwinismo dischiude.

A dispetto del mito del disincanto, e pur senza minimizzare il senso di alienazione e di perdita che ha caratterizzato l'esperienza della modernità³⁵, Levine ritiene che la dimensione dell'incanto sia «inerente» a quest'epoca³⁶, così come quella del «valore» è inerente al mondo semplicemente in virtù della nostra relazione con esso³⁷.

L'entusiasmo che deriva dalla comprensione degli istinti che spingono gli uccelli a migrare (comprensione che non richiede alcuna mistificazione o invocazione di uno spirito trascendentale), l'incredulità che segue il riconoscimento dell'enorme complessità nel funzionamento dell'occhio (nonostante i difetti nel meccanismo che provano che non esista alcun disegno intelligente dietro alla costruzione di un occhio), il riconoscere che gli organismi viventi sono reciprocamente dipendenti in modi rilevati soltanto dall'indagine più sensibile e attenta: questi e tutti i vari tipi di sapere che sono stati prodotti dallo studio scientifico della natura e dell'umano sono elementi di nuove forme di incanto³⁸.

Levine individua le tracce di questo «incanto laico» in alcuni passi di *The origin* come, ad esempio, quello in cui Darwin ammette che nel concepire tutti gli esseri viventi non in guisa di creazioni speciali bensì come discendenti di pochi esseri vissuti in precedenza, gli sembra che essi «ne escano nobilitati»³⁹. Le parole di Darwin non attestano certo un turbamento rispetto al fatto che i nostri antenati siano animali “inferiori”, ma, piuttosto, l'emozione di fronte al fatto che si sia realizzato un processo evolutivo di questo tipo.

Benché punti sempre verso la spiegazione naturalistica, il mondo di Darwin spesso spinge verso il sublime, verso quella visione vertiginosa di un tempo infinito, di complessità sconcertante, di interdipendenza e paradossale, che sostituisce l'“incanto” che si ritiene sia prodotto da una natura divinamente costruita⁴⁰.

³³ Ivi, p. 67.

³⁴ Ivi, p. 69.

³⁵ Ivi, p. 66.

³⁶ Cfr. ivi, p. 64.

³⁷ Ivi, pp. 64-65.

³⁸ Ivi, p. 64.

³⁹ Cfr. C. Darwin, *On the origin...*, cit., pp. 488-489, e DLY, p. 79.

⁴⁰ DLY, p. 60.

Nei capitoli centrali di *Darwin loves you*⁴¹ Levine discute, tra gli altri, i lavori di Karl Pearson, autore di *Social evolution* (1894) e di Benjamin Kidd, autore di *The grammar of science* (1892) le cui posizioni sembrano coerenti con l'analisi di Weber⁴². La trattazione di questi due autori mette in luce un elemento «ricorrente negli usi di Darwin»⁴³, e cioè il problema dell'altruismo che si pone per la prima volta nel capitolo di *The origin* dedicato alla nozione di «lotta» per l'esistenza, e che viene successivamente affrontato in *The descent of man*. Levine analizza inoltre l'incidenza delle dottrine social-darwiniste sull'idea che il pensiero del naturalista inglese sia incompatibile con un «incanto» del mondo, ed esamina l'«uso moderno» che la sociobiologia e la psicologia evoluzionistica fanno del darwinismo, ritenendo che questi approcci conducano a una tappa ulteriore verso una lettura «disincantante» di quest'ultimo⁴⁴.

L'analisi di Levine rispecchia, in questo caso, quella di Richard Lewontin e Stephen Jay Gould, i quali hanno condannato le interpretazioni del pensiero darwiniano che conducono a una forma di determinismo biologico, come quelle avanzate dalla sociobiologia e dalla psicologia evoluzionistica⁴⁵. Lewontin tratta queste correnti di pensiero come un «impiego troppo letterale della selezione naturale, che punta a stabilire un legame diretto fra l'eredità genetica e tutti gli aspetti della vita umana»⁴⁶, minimizzando il ruolo dell'ambiente nell'interazione fra biologia e cultura⁴⁷ e aprendo la strada a delle interpretazioni ideologiche del darwinismo⁴⁸.

Levine individua poi nell'interpretazione del darwinismo offerta da Loren Eiseley, «naturalista darwiniano moderno» che riconosce in tutte le opere di Darwin una «passione di stampo romantico»⁴⁹, l'esempio di una lettura «incantante» del pensiero darwiniano. Eiseley distingue «due modi di essere darwiniani»: lo scienziato come Darwin, che prova

meraviglia di fronte al mistero universale, sia che si nasconda nell'occhio di una lumaca o nella luce che urta quell'organo delicato. Il secondo tipo di osservatore è l'estremo riduzionista, talmente preso dall'attività di dissezionare le cose che l'enorme mistero si riduce a un'inezia [...]. Il gelido vuoto, popolato da particelle che scorrono eternamente, diventa l'unica vera realtà⁵⁰.

Dopo aver esaminato «il potenziale demoralizzante» delle idee darwiniane, nel V capitolo del suo volume (*Darwin e il dolore*) Levine passa a presentare il «Darwin

⁴¹ Il secondo, il terzo e il quarto intitolati rispettivamente *Il Darwin che disincanta*; *Usare Darwin*; *Un uso moderno – La sociobiologia* (ivi, pp. 85-179).

⁴² Cfr. ivi, p. 122.

⁴³ Ivi, p. 123.

⁴⁴ Cfr. ivi, p. 142.

⁴⁵ Cfr. ivi, p. 143.

⁴⁶ Ivi, p. 142.

⁴⁷ Cfr. ivi, p. 155.

⁴⁸ Quali, per esempio, l'eugenetica o il razzismo (cfr. *ibidem*).

⁴⁹ Ivi, p. 143.

⁵⁰ L. Eiseley, *The star thrower*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978, p. 190, cit. in DLY, p. 144.

che incanta»⁵¹, attingendo, innanzitutto, alle vicende biografiche del naturalista. L'autore illustra quindi «quella condizione di incanto che è centrale alla vita e al lavoro di Darwin tanto quanto lo è il puro lavoro intellettuale che sembrerebbe aver prodotto la teoria»⁵², convinto che gli scritti di Darwin, così come la sua vita, riflettono «una modalità intellettuale ed emotiva molto distante dall'austerità disincantante che caratterizza le interpretazioni del suo lavoro»⁵³.

Al centro dell'attenzione è la ricostruzione del rapporto di Darwin con la figlia Annie, scomparsa prematuramente nel 1851 all'età di dieci anni, che ci restituisce «un Darwin molto diverso dalla figura disincantante e meccanizzante che è passata alla storia»⁵⁴. Come James Moore, anche Levine è convinto che il dolore per la scomparsa della figlia abbia determinato in Darwin un graduale ma decisivo allontanamento dalla religione⁵⁵.

In *Natural theology*, che rappresenta una delle fonti fondamentali della formazione di Darwin, William Paley sosteneva che la natura era il prodotto di un piano divino, ma escludeva che il dolore facesse parte di questo piano, attribuendo al «caso» la sua esistenza. Di fronte all'esperienza del dolore Paley propone di volgere lo sguardo allo schema più grande e trascendente di cui esso stesso fa parte, mentre per Darwin una tale ammissione avrebbe significato accettare la crudeltà di un Dio onnisciente⁵⁶.

In una lettera al botanico americano e «presbiteriano ortodosso»⁵⁷ Asa Gray, incentrata sul controllo esercitato dal Creatore sui particolari «non pianificati» della natura, cioè quelli che non rientrerebbero nel disegno divino, Darwin confessò la sua perplessità rispetto all'idea che una divinità intelligente e benevola abbia progettato «intenzionalmente» la morte atroce di un uomo colpito da un fulmine o quella – non meno atroce – di un moscerino catturato da una rondine.

Ancora una parola – scrisse a Gray nel luglio del 1860 – sulle “leggi progettate” [*designed laws*] e i “risultati non progettati” [*undesigned results*]. Se vedo un uccello che voglio mangiare, prendo il mio fucile e lo uccido, io lo faccio secondo un progetto [*designedly*]. Un brav'uomo innocente sta sotto un albero e viene ucciso da un fulmine. Voi pensate (e davvero mi piacerebbe saperlo) che Dio abbia ucciso quest'uomo intenzionalmente [*designedly*]? Se credete così, credete che quando una rondine cattura un moscerino Dio ha progettato che quella particolare rondine dovesse catturare quel particolare moscerino in quel particolare momento? Io credo che l'uomo e il moscerino si trovino nella stessa situazione. Se né la morte dell'uomo né quella del moscerino sono state progettate, non

⁵¹ DLY, p. 181.

⁵² Ivi, p. 185.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 213.

⁵⁵ Cfr. J. R. Moore, *Of love and death: why Darwin “gave up Christianity”*, in Id. (ed.), *History, humanity, and evolution: essays for John C. Greene*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

⁵⁶ Cfr. DLY, p. 218.

⁵⁷ J. L. Gray (ed.), *The letters of Asa Gray*, 2 voll., Houghton, Mifflin & co., Boston-New York, 1894, p. 396.

vedo alcuna valida ragione per credere che la loro *prima* nascita o produzione debbano necessariamente essere state progettate»⁵⁸.

In un passo della sua autobiografia il naturalista riflette su come la «molta sofferenza» che si osserva in natura costituisca un valido argomento contro «l'esistenza di una causa prima dotata d'intelletto» e, nello stesso tempo, convalidi l'idea che «tutti gli esseri viventi si siano sviluppati attraverso la variazione e la selezione naturale»⁵⁹.

Dopo la morte di Annie i romanzi di fantasia e la dedizione alla scienza, «assoluto spettacolo di un mondo la cui complessità e meraviglia eccedevano qualsiasi immaginazione umana», diventarono l'unica consolazione di Darwin⁶⁰. Per Levine, immergendosi nello studio dei cirripedi, egli non trovò una compensazione al suo dolore ma una vera e propria «nuova vita»⁶¹. L'autore è convinto che, nella concezione per la quale dalla vita, «infusa originariamente in poche forme o una», si sarebbero evolute forme infinite e meravigliose, Darwin pensava sinceramente che vi fosse qualcosa di «grandioso», come si trova scritto a conclusione di *The origin of species* che egli diede alle stampe otto anni dopo la morte di sua figlia⁶².

Negli ultimi capitoli del suo volume, il VI e il VII, Levine procede nel suo obiettivo di dimostrare, attraverso gli scritti di Darwin, la «compatibilità fra una visione naturalistica del mondo e un incantamento che ha il potere di stimolare un coinvolgimento etico»⁶³.

Nel VI capitolo egli prende in esame le critiche mosse a *The descent of man, and sexual selection* (1871) da Rosemary Jann (nel suo *Darwin and the Anthropologists*) ed Eveleen Richards (nel suo *Darwin and the Descent of Woman*), a parere delle quali la teoria darwiniana della selezione sessuale sviluppata in quest'opera rispecchierebbe in pieno l'ideologia sessista dell'epoca vittoriana. I lavori delle due studiose dimostrano che i pregiudizi sessisti di Darwin nei confronti della figura femminile hanno giocato un ruolo importante all'interno della teoria della selezione sessuale (basti pensare, ad esempio, al fatto che in quest'opera Darwin cita degli studi secondo i quali il cranio della donna appare essere «intermedio tra quello del bambino e quello dell'uomo»⁶⁴). Levine ritiene che l'accusa secondo cui *The descent* mostrerebbe chiaramente i segni dei pregiudizi culturali vittoriani sia ampiamente fondata⁶⁵, e tuttavia, accanto a questa lettura (che egli considera «disincantante») del pensiero

⁵⁸ Lettera di Darwin a Gray, 3 luglio 1860 (contenuta in F. H. Burkhardt et al., eds., *The correspondence of Charles Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, vol. VIII, p. 275). Questa lettera viene citata in DLY, p. 219.

⁵⁹ N. Barlow, *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow*, Collins, London, 1958, p. 90.

⁶⁰ DLY, p. 223.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cfr. C. Darwin, *On the origin of species...*, cit., p. 490.

⁶³ DLY, p. 225.

⁶⁴ C. Darwin, *The descent of man, and selection in relation to sex*, 2 voll., John Murray, London, 1871, vol. II, p. 317. Il passo è citato da Levine in DLY, p. 228.

⁶⁵ Cfr. DLY, p. 228.

darwiniano, egli invita a riflettere anche sul fatto che Darwin, seppure convinto dell'inferiorità intellettuale delle donne, introdusse nondimeno un concetto «rivoluzionario» quale quello della scelta femminile, che riteneva essere il motore della selezione sessuale, «contro tutto l'*establishment* culturale e scientifico del suo tempo»⁶⁶. Levine va oltre, rilevando che «se perseguita al massimo delle sue possibilità nelle direzioni che Darwin indicò», la teoria della selezione sessuale potrebbe addirittura «implicare la superiorità delle donne»⁶⁷. In conclusione, riconoscendo l'azione di un giudizio estetico all'interno del mondo animale, Darwin fa ritornare, secondo Levine, la nozione di «intenzione» nel mondo biologico, e, con essa, l'immagine di una natura piena di sentimento e di valore⁶⁸.

Nell'ultimo capitolo della sua opera (*Un Darwin più mite e benevolo*) Levine propone una meticolosa analisi del linguaggio che Darwin impiega, oltre che nelle sue opere, anche nelle lettere e nei taccuini. Questo nel tentativo di ribattere alla domanda posta da Daniel Dennett: «non si può negare che l'idea di Darwin è un solvente universale, capace di incidere nel profondo ogni cosa visibile. La questione è: cosa si lascia alle spalle?»⁶⁹. Sottolineando il peso della «ragione» darwiniana nella costruzione di una scienza secolarizzata e positiva che si avvicina sempre più, «asintoticamente, alla verità», Dennett – osserva Levine – tralascerebbe un «importante elemento di Darwin, vale a dire la qualità di emozione e di meraviglia»⁷⁰ di cui la prosa darwiniana conserva tracce consistenti.

Il linguaggio di Darwin, spiega Levine, testimonia che nel naturalista convivono sia un'eredità illuministica che uno spirito «romantico». Ricche di riferimenti ai sentimenti della «meraviglia» e dello «stupore»⁷¹ la «tessitura» e la «qualità» della scrittura darwiniana rivelano una un «rapporto col mondo che è colmo» di «riverenza e meraviglia»⁷² e una concezione della natura che la percepisce carica di valore⁷³. È in questo senso che Levine ritiene che la sensibilità romantica di Darwin si presenti come un «antidoto» alle letture «disincantanti» della sua opera⁷⁴: «benché la struttura della sua tesi richieda un rifiuto netto di qualsiasi tipo di intervento non naturale, Darwin è sbalordito dalla straordinaria bellezza e varietà di ciò che vede» in natura⁷⁵. Secondo lui «il meraviglioso e lo stupefacente richiedevano una spiegazione entro i termini di cause seconde, ma tale spiegazione non diminuiva in alcun modo la meraviglia»⁷⁶ suscitata dall'osservazione dei fenomeni naturali.

⁶⁶ Ivi, p. 233.

⁶⁷ Ivi, p. 258.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 259.

⁷⁰ Ivi, p. 260.

⁷¹ Ivi, p. 303.

⁷² Ivi, p. 267.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 261.

⁷⁴ Ivi, p. 279.

⁷⁵ Ivi, p. 302.

⁷⁶ Ivi, p. 303.

Nella monografia sui cirripedi (1851), nel diario, nei taccuini, nelle lettere, così come nelle opere maggiori il linguaggio di Darwin «ci comunica una natura attiva e del tutto viva», e ciò lo distinguerebbe «come erede diretto del romanticismo inglese, partecipe del mondo carlyleiano che diffidava del lavoro pratico e razionalizzante della scienza»⁷⁷.

Ciò che è più importante per Levine è il fatto che «l'incanto darwiniano non implica la soddisfazione dei desideri umani»⁷⁸: Darwin offre una visione indubbiamente antropomorfa della natura «che gli permette di raggiungere una notevole empatia col mondo e al tempo stesso lo ancora nel mondo ordinario dell'Inghilterra vittoriana»⁷⁹, ma che è, al tempo stesso, ostile a qualsiasi forma di antropocentrismo, in quanto quest'ultimo rappresenta un ostacolo per la sua concezione dell'universo organico come fondato «miracolosamente» sulla «consanguineità» di tutti gli organismi che ne fanno parte, per quanto grande possa essere la loro diversità.

Levine è convinto che l'incanto darwiniano, quel «senso di mistero» che permane anche dopo che «ci permettiamo di credere che i misteri diventino problemi che alla fine possono essere risolti»⁸⁰, derivi «proprio da quel senso potente di diversità generato da qualsiasi osservazione attenta del mondo naturale, e dalla resistenza ostinata del mondo a sottomettersi ai desideri umani»⁸¹. Lungi dal negare il valore dell'universo, per Levine, ciò che l'opera darwiniana nega è l'antropocentrismo sul quale, fino al XIX secolo, era imperniata ogni indagine del vivente. Il fatto che le dottrine evoluzionistiche abbiano «decentrato l'umano»⁸² – affermando che l'evoluzione non avviene «per» gli esseri umani ma «opera impersonalmente e disumanamente, involontariamente, senza “disegno”»⁸³ – consentì a Darwin di aprirsi «a ciò che era altro da lui e dalla sua cultura»⁸⁴ e di rifiutarsi di avanzare rivendicazioni per la sua specie, cioè di privilegiare l'umano esonerandolo dai meccanismi naturali. Darwin ci ha dimostrato, ad esempio, come tutte le qualità caratteristiche dell'uomo siano in realtà presenti nell'universo naturale in specie meno elevate della nostra⁸⁵ (nel «taccuino M» egli annota, ad esempio, che anche un'ostrica e una pianta sono dotati del «libero arbitrio»⁸⁶). La sua «strategia della diminuzione», in questo come in molti altri casi, ha per obiettivo trovare delle spiegazioni che naturalizzino anche i fenomeni più incredibili, rendendoli comprensibili⁸⁷, e, paradossalmente, proprio

⁷⁷ Ivi, p. 281.

⁷⁸ Ivi, p. 321.

⁷⁹ Ivi, p. 322.

⁸⁰ Ivi, pp. 321-322.

⁸¹ Ivi, p. 322.

⁸² Cfr. ivi, p. 204.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 277.

⁸⁶ P. H. Barrett, P. J. Gautrey, S. Herbert, D. Kohn, S. Smith (eds.), *Charles Darwin's Notebooks 1836-1844*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 536 (cit. in DLY, p. 278).

⁸⁷ Cfr. DLY, p. 278.

questa riduzione, osserva Levine, è «sublime, in quanto sconvolge la comune intuizione che i grandi effetti debbano avere grandi cause, o che i sentimenti sublimi debbano derivare dal trascendentemente spirituale»⁸⁸.

Abbandonare la prospettiva antropocentrica significa abbandonare che tutti gli eventi che si verificano siano indirizzati alla soddisfazione del nostro senso umano di giustizia o del nostro desiderio di felicità⁸⁹: a quel punto il «significato» si rivela in «ciò che è, come è e dove è, situato fra le complicazioni infinite dell'ordine naturale», e richiede attenzione e «rispetto per la condizione naturale particolare che rende la cosa ciò che è», ovvero «distintamente altra»⁹⁰.

Se, dunque, l'opera di Darwin puntò dalla nozione di un mondo disincantato a una «nuova esperienza di incantamento»⁹¹ attraverso «la possibilità di un'immaginazione non gerarchica della condizione umana»⁹², ciò implica prima di tutto, secondo Levine, la meraviglia e l'amore per la diversità, per quel «non-noi» da cui siamo profondamente differenti e a cui siamo comunque irrimediabilmente legati⁹³. Una parte del mistero di questo incanto «è precisamente quanto il mondo sia in modo vario e radicale diverso da noi, e al tempo stesso imparentato a noi»⁹⁴. La metafora stessa della selezione naturale rappresenta il paradosso di un mondo indifferente a ciascuno di noi, eppure, allo stesso tempo, strutturato in modo che «i processi naturali indifferenti si prendano cura di ogni cosa vivente al suo interno [...] incluso ognuno di noi»⁹⁵.

Nelle conclusioni del suo volume Levine rileva che sia la teologia naturale che la dimensione dell'incanto non teistico da lui proposta riflettono entrambe l'intuizione di William James secondo la quale «per quanto il lavoro della razionalità e dell'intelligenza sia indispensabile, l'intelletto non è abbastanza e non potrà da solo generare azione e partecipazione etica vissuta»⁹⁶. La teologia naturale approda a un sentimento di meraviglia per il mondo in quanto lo percepisce come qualcosa di inspiegabile e perennemente misterioso. In esso ogni cosa è destinata a rimanere avvolta nel mistero a meno che non sia ratificata da ciò che lo trascende: un Dio che l'ha progettata o un *telos* verso il quale tende. Se questo atteggiamento si configura, agli occhi Levine, come un atto di «svalorizzazione di ogni cosa vivente», al contrario una lettura «incantante» del darwinismo approda a «un senso dell'immenso valore di tutto, della miracolosità dell'ordine naturale in tutte le sue manifestazioni»⁹⁷.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 330.

⁹⁰ *Ivi*, p. 323.

⁹¹ *Ivi*, p. 332.

⁹² *Ivi*, p. 331.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 334.

⁹⁴ *Ivi*, p. 320.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ivi*, p. 319. Qui Levine cita lo statunitense William James (1842-1910), fondatore, insieme a Charles Peirce, della corrente del pragmatismo.

⁹⁷ *Ivi*, p. 320.

Vanno ricordate a questo punto le parole dello scrittore britannico Thomas Hardy (1840-1928) che Levine pone a epigrafe del proprio volume, secondo cui la più importante conseguenza dell'affermazione dell'origine comune di tutte le specie esibisce un carattere eminentemente etico poiché impone un «riaggiustamento della morale altruista», dal momento che amplia, «per necessità di giustizia, l'applicazione di quella che è stata chiamata la “regola d'oro” oltre l'ambito della sola umanità, fino a includere l'intero regno animale»⁹⁸. Se i lettori di Darwin facessero propria questa visione, è evidente che l'immagine di un Darwin «disincantante» lascerebbe definitivamente il posto a quella di un uomo di scienza – e ancor prima un uomo –, che, come recita il titolo del volume di Levine, «ci vuole bene».

⁹⁸ Ivi, p. 9. Cfr. T. Hardy, *The life and work of Thomas Hardy*, ed. by M. Millgate, Macmillan, London, 1985, pp. 376-377.

Bibliografia degli scritti di Edoardo Massimilla

1986

- 1) E. Massimilla, *Obiezione scientifica e riflessione fenomenologica in Edmund Husserl*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», XCVII (1986), pp. 223-252.

1988

- 2) E. Massimilla, *L'obiezione della vita soggettiva nelle scienze storico-sociali e la fenomenologia trascendentale di E. Husserl*, in «Archivio di storia della cultura», II (1988), pp. 213-237.

1991

- 3) E. Massimilla, *Introduzione a H. Münsterberg, La psicologia e la vita*, Guida ("Micromegas"), Napoli, 1991, pp. 7-36.
- 4) H. Münsterberg, *La psicologia e la vita*, traduzione italiana e curatela di E. Massimilla, Guida ("Micromegas"), Napoli, 1991; Lampi di Stampa, Milano, 2000.
- 5) M. Martirano e E. Massimilla (a cura di), *La cultura storica italiana tra Otto e Novecento. II*, Morano ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", 5), Napoli, 1991.

1992

- 6) E. Massimilla, *Scienza, psicologia e storia della psicologia in Edward Bradford Titchener*, introduzione a E. B. Titchener, *Brentano e Wundt: psicologia empirica e psicologia sperimentale*, in «Prospettive Settanta», 4 (1992), pp. 509-515.
- 7) E. B. Titchener, *Brentano e Wundt: psicologia empirica e psicologia sperimentale*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Prospettive Settanta», 4 (1992), pp. 516-528.

1993

- 8) E. Massimilla, *Il valore incondizionato e la volontà che si dia un mondo: la filosofia dei valori di Hugo Münsterberg*, in «Archivio di storia della cultura», VI (1993), pp. 73-113.

1994

- 9) E. Massimilla, *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza. Saggio su Hugo Münsterberg*, Morano ("Nobiltà dello Spirito", Nuova serie), Napoli, 1994.

- 10) E. Massimilla, nota bibliografica di R. Bonito Oliva, *Un dibattito tra Croce e Windelband*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV (1994-1995), p. 368.
- 11) E. Massimilla, nota bibliografica di A. Verri, *G. B. Vico verso il duemila*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV (1994-1995), p. 400.

1995

- 12) E. Massimilla, *Razionalità economica e razionalità etica. Note in margine ad un saggio di Stefano Zamagni*, in «La Questione Agraria», 58 (1995), pp. 219-224.

1996

- 13) E. Massimilla, *L'etica kantiana negli scritti sulla morale e sulla libertà di Antonio Labriola*, in L. Punzo (a cura di), *Antonio Labriola Filosofo e Politico*, Guerini, Milano, 1996, pp. 295-305 e in «Archivio di storia della cultura», IX (1996), pp. 265-272.
- 14) E. Massimilla, *La scienza razionale moderna tra antico sapere e neue Wissenschaft: Erich von Kahler contra Max Weber*, introduzione a E. von Kahler, *La professione della scienza*, Edizioni Scientifiche Italiane ("Conversazioni filosofiche"), Napoli, 1996, pp. 11-58.
- 15) E. von Kahler, *La professione della scienza*, traduzione italiana e curatela di E. Massimilla, Edizioni Scientifiche Italiane ("Conversazioni filosofiche"), Napoli, 1996.

1997

- 16) E. Massimilla, *Vita e storia nella "nuova scienza" del George-Kreis*, in G. Cacciatore, G. Cantillo e G. Lissa (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia: temi, problemi, prospettive*, Guerini, Milano, 1997, pp. 435-442.
- 17) E. Massimilla, *La vita, il vivente, il sapere. Due saggi di Erich von Kahler sulla crisi della scienza razionale moderna*, introduzione a E. von Kahler, *La crisi della scienza*, Rubbettino ("Istorica"), Soveria Mannelli (Catanzaro), 1997, pp. 7-33.
- 18) E. von Kahler, *La crisi della scienza*, traduzione italiana e curatela di E. Massimilla, Rubbettino ("Istorica"), Soveria Mannelli (Catanzaro), 1997.
- 19) G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla (a cura di), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, 3 volumi, Morano, Napoli, 1997.

1998

- 20) E. Massimilla, *L'arte pura e la sfinge della conoscenza: una lettera di Edmund Husserl a Hugo von Hofmannsthal*, in «Archivio di storia della cultura», XI (1998), pp. 193-213; ripubblicato in «Panoptikon. Rivista di cultura mitteleuropea», 2 (2002), pp. 147-173.
- 21) E. Massimilla, *A proposito di un passo di Wissenschaft als Beruf e della sua traduzione italiana*, in «Archivio di storia della cultura», XI (1998), pp. 215-219.
- 22) E. Massimilla, *Ernst Robert Curtius: la critica a Weber e l'influenza di Scheler*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Sesta serie, vol. XVIII, fasc. II (maggio-agosto 1998), pp. 241-257.
- 23) E. R. Curtius, *Max Weber sulla scienza come professione*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Giornale critico della filosofia italiana», Sesta serie, vol. XVIII, fasc. II (maggio-agosto 1998), pp. 258-263.

1999

- 24) E. Massimilla, *La critica della nozione di razza nell'Israel unter den Völkern di Erich von Kahler*, in P. Amodio, R. De Maio e G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium ("Biblioteca europea"), Napoli, 1999, pp. 471-487.
- 25) E. Massimilla, *La scienza e il fondamento intersoggettivo dell'Erleben: Arthur Salz in difesa di Max Weber*, introduzione a A. Salz, *Per la scienza contro i suoi colti detrattori*, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 1999, pp. 3-60.
- 26) A. Salz, *Per la scienza contro i suoi colti detrattori*, traduzione italiana e curatela di E. Massimilla, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 1999.
- 27) E. Massimilla, *Wissenschaft e Gemeinschaft: rivoluzione della scienza e rivoluzione conservatrice in alcuni scritti dei primi anni Venti di Ernst Krieck*, introduzione a E. Krieck, *La rivoluzione della scienza e altri saggi*, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 1999, pp. 3-58.
- 28) E. Krieck, *La rivoluzione della scienza e altri saggi*, traduzione italiana e curatela di E. Massimilla, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 1999.
- 29) E. Massimilla, *Francesco De Sarlo e la psicologia sperimentale tedesca*, in «Archivio di storia della cultura», XII (1999), pp. 95-114.

2000

- 30) E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 2000.
- 31) E. Massimilla, *Avalutatività, valutazione e teoria del valore. Jonas Cohn versus Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XIII (2000), pp. 205-254.
- 32) J. Cohn, *La conoscenza dei valori e la priorità dell'affermazione. Riflessioni connesse alla dottrina dell'avalutatività della scienza di Max Weber*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XIII (2000), pp. 255-290.

2002

- 33) E. Massimilla, *Alla scuola di Weber: Arthur Salz e il progetto di una storia dell'idea di professione*, in «Archivio di storia della cultura», XV (2002), pp. 397-446.
- 34) A. Salz, *Sulla storia dell'idea di professione*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XV (2002), pp. 447-491.
- 35) E. Massimilla e T. Tagliaferri, *L'edizione critica di Teoria e storia della storiografia*, in M. Martirano e E. Massimilla (a cura di), *I percorsi dello storicismo italiano tra Otto e Novecento*, Liguori ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", Nuova serie, 3), Napoli, 2002, pp. 371-378.
- 36) M. Martirano e E. Massimilla (a cura di), *I percorsi dello storicismo italiano tra Otto e Novecento*, Liguori ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", Nuova serie, 3), Napoli, 2002.

2003

- 37) E. Massimilla, *Neokantismo, Historismus, filosofia della vita: la Festrede di Carl Heinrich Becker per il bicentenario della nascita di Kant*, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 423-453.

- 38) C. H. Becker, *Kant e la crisi culturale del presente*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 455-469.

2004

- 39) E. Massimilla, *L'Antrittsvorlesung di Ernst Kantorowicz sulla "Germania segreta"*, in «Archivio di storia della cultura», XVII (2004), pp. 89-122.
40) E. Massimilla e T. Tagliaferri, *Ancora sull'edizione critica di Teoria e storia della storiografia*, in «Archivio di storia della cultura», XVII (2004), pp. 185-203.

2005

- 41) E. Massimilla, *La "Germania segreta" di Ernst Kantorowicz*, in AA.VV., *Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. III, *Filosofia e politica*, a cura di G. Furnari Luvarà, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2005, pp. 261-289.
42) E. Massimilla, *L'immagine di Kant nel George-Kreis*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Settima serie, vol. I, fasc. II (maggio-agosto 2005), pp. 328-346 e (con esclusione del 4 paragrafo) negli Atti del *XXV Simposio internazionale di studi italo-tedeschi: "Immanuel Kant (1724-1804) nel 200° anniversario della morte"*, a cura dell'Accademia di studi italo-tedeschi di Merano, Trento, 2005, pp. 73-98.
43) E. Massimilla, *Professione o gioventù: Alexander Schwab e la riflessione weberiana sul Beruf*, postfazione a A. Schwab, *Professione e gioventù e altri saggi*, Rubbettino ("Istorica"), Soveria Mannelli (Catanzaro), 2005, pp. 35-92.
44) A. Schwab, *Professione e gioventù e altri saggi*, traduzione italiana e curatela di E. Massimilla Rubbettino ("Istorica"), Soveria Mannelli (Catanzaro), 2005.

2006

- 45) E. Massimilla, *Il corpo vivente come fondamento ontologico o come contrassegno dell'individualità*, in «Post-filosofie», 2 (2006), pp. 133-142.
46) E. Massimilla, «Archivio di storia della cultura»: *"l'impero eteroclitico" della storia della cultura e lo storicismo dell'individuale*, in P. Di Giovanni (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste: 1945-2000*, Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 369-378 e (col titolo: *L'impero eteroclitico della storia della cultura e lo storicismo dell'individuale: l'«Archivio di storia della cultura» dal 1988 al 2005*), in «Archivio di storia della cultura», XIX (2006), pp. 169-178.
47) E. Massimilla, *Presentazione* di G. Morrone, *Incontri di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Henrich Becker*, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 2006, pp. 1-3.
48) E. Massimilla, *Presentazione* di M. Catarzi, *A ridosso dei limiti. Per un profilo filosofico di Heinrich Rickert lungo l'elaborazione delle Grenzen*, Rubbettino ("Riscontri"), Soveria Mannelli (Catanzaro), 2006, pp. I-II.

2007

- 49) B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, IV volume della I sezione dell'Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, 2 tomi, Bibliopolis, Napoli, 2007.
50) E. Massimilla, *Arthur Salz: per una storia dell'idea di Beruf*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinenda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. un nuovo sguardo*, Franco Angeli,

Milano, 2007, pp. 206-212 e in M. Castellana, D. M. Fazio et alii (a cura di), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, Congedo Editore, Galatina (Lecce), 2008, III. 2. *L'Età contemporanea*, pp. 73-79.

- 51) E. Massimilla, *Storicismo, neokantismo, filosofia della vita*, in G. Cacciatore, A. Giugliano (a cura di), *Storicismo e Storicismi*, Bruno Mondadori ("Ricerca"), Milano, 2007, pp. 363-405.
- 52) E. Massimilla, *Il saggio di Rickert sul "generale" e la storia come traccia di un itinerario weberiano nelle Grenzen*, in «Archivio di storia della cultura», XX (2007), pp. 39-110.
- 53) E. Massimilla, *Nota alla traduzione italiana del saggio di Rickert sul "generale" in storia*, in «Archivio di storia della cultura», XX (2007), pp. 575-576.
- 54) H. Rickert, *I quattro modi del "generale" nella storia*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XX (2007), pp. 577-594.
- 55) E. Massimilla e T. Tagliaferri, «Le bonheur est le contraire de la sensation de vivre»: *Addendum* all'edizione critica di *Teoria e storia della storiografia*, in «Archivio di storia della cultura», XX (2007), pp. 447-448.
- 56) G. Cacciatore, D. Conte, F. Lomonaco, E. Massimilla (a cura di), *Filosofia, Storia, Letteratura. Scritti in onore di Fulvio Tessitore*, Edizioni di Storia e Letteratura ("Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi", 244), Roma, 2007.

2008

- 57) E. Massimilla, *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2008.
- 58) E. Massimilla, *Ansichten zu Weber. Wissenschaft, Leben und Werte in der Auseinandersetzung um „Wissenschaft als Beruf“*, traduzione tedesca a cura di C. Voermanek, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 2008.
- 59) E. Massimilla e T. Tagliaferri, «Le propre de l'histoire est de savoir, le propre de la philosophie de comprendre»: *secondo Addendum all'edizione critica di Teoria e storia della storiografia*, in «Archivio di storia della cultura», XXI (2008), pp. 273-275.

2009

- 60) E. Massimilla, «La causalità non è un fiacre che si può far fermare quando si vuole»: *Weber e la "libertà del volere" nelle scienze storiche della cultura*, in «Rendiconti» dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Nona serie, volume XX, fascicolo 4, anno CDVI, pp. 751-765.
- 61) E. Massimilla, *Filosofia dei valori ed estetica del cinema. A proposito di un recente libro su Hugo Münsterberg*, in «Parol. Quaderni d'arte e di epistemologia», 19 (2009), pp. 210-219.
- 62) E. Massimilla, *Il caso e la possibilità: Max Weber tra von Kries e Rickert*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 3 (2009), pp. 491-504 e in E. Schafroth, C. Schwarzer, D. Conte (hrsg.), *Krise als Chance aus historischer und aktueller Perspektive / Crisi e possibilità. Prospettive storiche e attuali*, Athena Verlag (Beiträge zur Kulturwissenschaft, Bd. 19), Oberhausen, 2010, pp. 291-307.

2010

- 63) E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 2010.

- 64) E. Massimilla, *Le lezioni husserliane di introduzione all'etica: qualche osservazione a partire da Weber*, in R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Miano (a cura di), *Etica, antropologia, religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo*, Guida, Napoli, 2010, pp. 55-73.
- 65) E. Massimilla, *Le idee "depredate" da Weber: possibilità oggettiva e causazione adeguata in Johannes von Kries*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII (2010), pp. 83-153.
- 66) E. Massimilla, *Modificazioni scientifiche e progressi naturali*, in «Corriere del Mezzogiorno», 21 gennaio 2010, p. 13; ripubblicato col titolo *Evoluzione e progresso*, in AA.VV., *Come alla Corte di Federico II, ovvero parlando e riparlato di scienza – Gli incontri del 2010*, COINOR – Università di Napoli Federico II ("I quaderni del Coinor", 5), Napoli, 2012, pp. 27-29.
- 67) E. Massimilla, *Il ventunesimo numero dell'«Archivio di storia della cultura» (2008)*, in G. Bentivegna (a cura di), *Archivio di storia della cultura. I primi vent'anni*, Bonanno, Acireale-Roma, 2010, pp. 43-45.
- 68) E. Massimilla, *Ancora su un passo di Wissenschaft als Beruf e sulla sua traduzione italiana*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII (2010), pp. 383-385 e in «Logos», 7 (2012), pp. 367-368.

2011

- 69) E. Massimilla, *Nota introduttiva alla traduzione italiana del "Frammento di Nervi" di Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 361-365.
- 70) M. Weber, *Il frammento di Nervi (I "valori" di Rickert)*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 367-370.
- 71) E. Massimilla, *Weber, Rickert und die erste „Theorie der Historiographie“ von Benedetto Croce*, in G. Furnari Luvarà und S. Di Bella (hrsg.), *Benedetto Croce und die Deutschen*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2011, pp. 135-146.
- 72) E. Massimilla, *Le anticritiche del relativismo etico e il Lebensproblem della collisione dei valori*, in M. Maldonado (a cura di), *Fenomenologia della scoperta*, Bruno Mondadori ("Ricerca"), Milano, 2011, pp. 238-246.
- 73) E. Massimilla, *Relativismo etico e collisione dei valori*, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 175-195.

2012

- 74) E. Massimilla, *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries. Drei Studien*, traduzione tedesca a cura di C. Voermanek, Böhlau ("Collegium hermeneuticum"), Köln-Weimar-Wien, 2012.
- 75) E. Massimilla, «"Comprendere" realmente»: *Max Weber su Croce e Vossler*, in P. Amodio, E. D'Antuono, G. Giannini (a cura di), *L'etica come fondamento. Scritti in onore di Giuseppe Lissa*, Giannini, Napoli, 2012, pp. 97-101.
- 76) E. Massimilla, *Eros e pulchritudo nell'orizzonte politeistico del mondo razionalizzato*, in V. Sorge, L. Palumbo (a cura di), *Eros e pulchritudo. Tra antico e moderno*, La scuola di Pitagora ("Criterio"), Napoli, 2012, pp. 254-276.
- 77) E. Massimilla, *I modi del "generale" in storia e il problema dell'oggettività nelle scienze della cultura: Cassirer vs. Rickert*, in F. Lomonaco (a cura di), *Simbolo e Cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 141-159.

- 78) E. Massimilla, *Gnoseologia e ontologia: a proposito di un recente libro sul "primo" Hartmann*, in «Logos», 7 (2012), pp. 369-374.

2013

- 79) E. Massimilla, *Der logische Charakter der Geschichtswissenschaften: Weber, Rickert und der »frühe« Croce*, in E. Schafroth, M. Nicklaus, C. Schwarzer, D. Conte (hrsg.), *Italien, Deutschland, Europa: Kulturelle Identitäten und Interdependenzen/ Italia, Germania, Europa: fisionomie e interdipendenze*, Athena Verlag ("Beiträge zur Kulturwissenschaft", 27), Oberhausen, 2013, pp. 57-73.
- 80) E. Massimilla, *Lo statuto logico delle scienze storiche della cultura. Weber, Rickert e il "primo" Croce*, in «Bollettino filosofico», 28 (2013), pp. 218-236 e in G. Furnari Luvarà, S. Di Bella (a cura di), *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, Le Lettere ("Filosofia italiana"), Firenze, 2013, pp. 150-170.
- 81) E. Massimilla, "Sostanzialismo" e "costruttivismo" nel dibattito contemporaneo sulle culture: note in margine a partire dalla nozione weberiana di "comunità etnica", in «Archivio di storia della cultura», XXVI (2013), pp. 141-159.
- 82) E. Massimilla, "Substanzialismus" und "Konstruktivismus" in der zeitgenössischen Debatte über die Kulturen: Randbemerkungen in Anlehnung an Webers Begriff der "ethnischen Gemeinschaften", in G. Morrone (a cura di), *Universalität versus Relativität in einer interkulturellen Perspektive*, Traugott Bautz ("Weltphilosophien im Gespräch", 10), Nordhausen, 2013, pp. 111-138.
- 83) E. Massimilla, *Il diavolo è nei dettagli: ancora su Weber e Kahler*, in «Archivio di storia della cultura», XXVI (2013), pp. 321-334.
- 84) E. Massimilla, *Prefazione* a C. Russo Krauss, *Il sistema dell'esperienza pura. Struttura e genesi dell'empirismo di Richard Avenarius*, Le Cariti ("Opera prima"), Firenze, 2013, pp. 11-15.
- 85) E. Massimilla, *A proposito di un recente saggio su Weber e Kahler*, in «Rivista di Storia della Filosofia», anno LXVIII, Nuova serie (3/2013), pp. 553-563.
- 86) E. Massimilla, *Costellazione storica o filosofia della storia? Controreplica* a A. Greiert, *Historical Constellation or Ontology? Reply to Edoardo Massimilla*, in «Rivista di Storia della Filosofia», anno LXVIII, Nuova serie (3/2013), pp. 570-571.

2014

- 87) E. Massimilla, *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo: Max Weber e i suoi interlocutori*, Liguori ("La cultura storica"), Napoli, 2014.
- 88) E. Massimilla, *Cosa significa comprendere? Max Weber e la Allgemeine Psychopathologie di Karl Jaspers*, in «Studi jaspersiani», II (2014), pp. 323-349.
- 89) E. Massimilla, *Le nozioni di «lotta» e di «selezione» nei Soziologische Grundbegriffe di Max Weber*, in A. De Vivo, R. Perrelli (a cura di), *Il miglior fabbro. Studi offerti a Giovanni Polara*, Adolf M. Hakkert Editore ("Supplementi di Lexis", LXIX), Amsterdam, 2014, pp. 433-451.

2015

- 90) E. Massimilla, *Weber*, introduzione di A. Torno, MediaGroup, (Le Grandi Collane del Corriere della Sera, "Grandangolo"), Milano, 2015 (seconda edizione: Milano, 2019).

- 91) E. Massimilla, *Il concetto rickertiano di «centro storico» nell'interpretazione di Max Weber*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", Nuova serie, 6), Napoli, 2015, pp. 87-114.
- 92) A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (a cura di), *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, Liguori ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", Nuova serie, 6), Napoli, 2015.
- 93) E. Massimilla, *Il potere legittimo e i suoi tipi*, saggio introduttivo a C. D'Oria e V. Tenore, *I Palazzi del Potere. Manuale Turistico-Istituzionale per i Cittadini Italiani*, Palombi, Roma, 2015, pp. 23-55.
- 94) E. Massimilla, *La ragione, la morte, la storia: note in margine alla riedizione di un saggio di Aldo Masullo*, in «S&f_scienzaefilosofia.it», 13 (2015), pp. 365-372.
- 95) F. Benigno, E. Massimilla, V. Pinto, A. Pioletti, *Guardando al «Siculorum» del 1948*, in «Siculorum Gymnasium», LXVIII (2015), pp. 67-89.

2016

- 96) E. Massimilla, *Der Rickertsche Begriff des «historischen Zentrums» in der Interpretation von Max Weber*, in A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (hrsg.), *Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit*, Königshausen & Neumann ("Studien und Materialien zum Neukantianismus", 37), Würzburg, 2016, pp. 89-114.
- 97) A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla (hrsg.), *Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit*, Königshausen & Neumann ("Studien und Materialien zum Neukantianismus", 37), Würzburg, 2016.
- 98) E. Massimilla, *Benedetto Croce y Max Weber*, in A. Scocozza e G. D'Angelo (a cura di), *Magister et discipuli: filosofia, historia, política y cultura*, 2 voll., Penguin Random House ("al-Dabarān", 4), Bogotà, 2016, vol. II, pp. 149-167.
- 99) E. Massimilla, *Benedetto Croce e Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XXIX (2016), pp. 109-122.
- 100) E. Massimilla, *«Eine gewisse Schlagseite»? Bruhns, Hennis e la «scienza dell'uomo» di Max Weber*, in «Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici», 44 (2016), pp. 563-581.
- 101) E. Massimilla, *Introduzione a F. Tessimore, Trittico anti-hegeliano da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura ("Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi", 295), Roma, 2016, pp. IX-XXI.
- 102) E. Massimilla, *Gli dei greci e gli dei romani nella sociologia delle religioni di Max Weber*, in M. Osanna, R. Cioffi, A. Di Benedetto, L. Gallo, (a cura di), *Pompei e l'Europa. Atti del Convegno. Pompei nell'archeologia e nell'arte dal neoclassico al post-classico*, Electa, Milano, 2016, pp. 180-184.
- 103) E. Massimilla, *Gabriel Tarde nei Soziologische Grundbegriffe di Max Weber*, in S. Prinzi (a cura di), *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, Orthotes ("Teoria sociale", XIII), Napoli-Salerno, 2016, pp. 61-66 e in L. Arcari (a cura di), *Acri Sanctorum Investigatori. Miscellanea di studi in onore di Gennaro Luongo*, «L'Erma» di Bretschneider ("Forma aperta. Ricerche di storia, cultura, religioni", 1), Roma, 2019, pp. 899-904.
- 104) E. Massimilla e R. Valenti, *Presentazione a R. Valenti (a cura di), I Campi Flegrei oltre il visibile*, Artstudiopaparo, Napoli, 2016, p. 11.

- 105) E. Massimilla, «Una molteplicità di causali convergenti»: suggestioni gaddiane, in AA. VV., *La diversità nelle sue diversità*, Giannini, Napoli, 2016, pp. 60-64.

2017

- 106) E. Massimilla, *Weber*, Media Group (“I saggi del Corriere della Sera, ‘Filosofica’, Collana a cura di Roberto Radice”, 26), Milano, 2017 (seconda edizione: Milano, 2021).
- 107) C. Russo Krauss e E. Massimilla, *La lettura steinthaliana di Humboldt tra Hegel e Kant*, in A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore (a cura di), *Wilhelm von Humboldt, duecentocinquant’anni dopo. Incontri e confronti*, Liguori (“Quaderni dell’Archivio di storia della cultura”, Nuova serie, 7), Napoli, 2017, pp. 333-361.
- 108) A. Carrano, E. Massimilla, F. Tessitore (a cura di), *Wilhelm von Humboldt, duecentocinquant’anni dopo. Incontri e confronti*, Liguori (“Quaderni dell’Archivio di storia della cultura”, Nuova serie, 7), Napoli, 2017.
- 109) E. Massimilla, *La «commedia degli equivoci» di «uno dei più belli intelletti dei nostri tempi». Benedetto Croce critico di Max Weber*, in S. Di Bella e F. Rizzo (a cura di), *Croce e la modernità tedesca*, Aracne (“Il pensiero italiano. Collana di studi e testi filosofici”, I), Roma, 2017, pp. 131-140.
- 110) E. Massimilla, *Tipi ideali, storicismo come Weltanschauung e altro ancora: intorno a quattro lettere di Max Weber a Heinrich Rickert*, in «Archivio di storia della cultura», XXX (2017), pp. 465-486.
- 111) M. Weber, *Quattro lettere a Heinrich Rickert (1904-1905)*, traduzione italiana di E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XXX (2017), pp. 487-497.

2018

- 112) E. Massimilla, *Troeltsch, Weber e la “nuova scienza”*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, E. Massimilla (a cura di), *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia*, Liguori (“Quaderni dell’Archivio di storia della cultura”, Nuova serie, 8), Napoli, 2018, pp. 169-189.
- 113) G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, E. Massimilla (a cura di), *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia*, Liguori (“Quaderni dell’Archivio di storia della cultura”, Nuova serie, 8), Napoli, 2018.
- 114) E. Massimilla, *La «pestilenza metodologica» e la «maledizione del rospo»: Max Weber lettore di Gustav Meyrink*, in «Archivio di storia della cultura», XXXI (2018), pp. 263-272.
- 115) M. Della Volpe, D. Conte, E. Massimilla, *Scienza e Vita. Lo Studium napoletano nel processo di formazione. Dalla “riforma” cuochiana a quella desanctisiana*, in C. de Seta (a cura di), *La Rete dei Saperi nelle Università napoletana da Federico II al duemila. II. Giurisprudenza e Filosofia*, arte’m, Napoli, 2018, pp. 453-477.
- 116) D. Nigro, D. Conte, E. Massimilla, *La cultura filosofica a Napoli dalla Riforma Gentile alla fine del Novecento*, in C. de Seta (a cura di), *La Rete dei Saperi nelle Università napoletana da Federico II al duemila. II. Giurisprudenza e Filosofia*, arte’m, Napoli, 2018, pp. 479-509.
- 117) E. Massimilla, *L’incidenza dell’antico nel confronto tra Meyer e Weber sull’oggetto della conoscenza storica*, in «Atene e Roma», Nuova serie Seconda XII (2018), fasc. 3-4, pp. 293-310 (pubblicato nel 2019).

- 118) E. Massimilla, Prefazione a R. Visone, «*Visse tutta una lunga vita a fare professione di pessimismo*»: *Michelstaedter vs Schopenhauer*, Federico II University Press (FedOA Press), Napoli, 2018, pp. 7-8.
- 119) E. Massimilla, Prefazione a I. Valente (a cura di), *Storia, Arte e Città. Le collezioni della Fondazione "Circolo Artistico Politecnico" di Napoli da Giuseppe Caravita Principe di Sirignano*, Guida editori, Napoli, 2018, p. 23.
- 120) D. Conte, F. Lomonaco, E. Massimilla, F. Tessitore, *Premessa*, in C. de Seta (a cura di), *La Rete dei Saperi nelle Università napoletana da Federico II al duemila. II. Giurisprudenza e Filosofia*, [premessa alla parte sulla Filosofia], arte'm, Napoli, 2018, pp. 393-397.

2019

- 121) E. Massimilla, *Sulla vocazione per la politica. Max Weber e le Politische Stimmungen di Karl Jaspers*, Giannini ("Quaderni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", Nuova serie, 1), Napoli, 2019.
- 122) E. Massimilla, *Natur und Kultur in Max Weber Schriften zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, in E. Schafroth, N. Wirtz, D. Conte (a cura di), *Natur und Kultur in den Geisteswissenschaften: Kulturelle Identitäten und Interdependenzen/ Natura e cultura nelle scienze dell'uomo*, Athena Verlag ("Beiträge zur Kulturwissenschaft", 42), Oberhausen, 2019, pp. 101-120.
- 123) E. Massimilla, *Weber, Jaspers e la politica come Beruf*, in E. Alessiato (a cura e con introduzione di), *Processo all'Autore. Karl Jaspers a cinquant'anni dalla morte*, Mimesis (Jaspersiana, n. 5), Milano-Udine, 2019, pp. 127-156.
- 124) E. Massimilla, *Lutero. Un cristiano e la sua eredità: un itinerario di lettura in otto stazioni*, in «Archivio di storia della cultura», XXXII (2019), pp. 353-373.
- 125) E. Massimilla, *A partire da Kant. Begriffsbildung teleologica e relazioni parti/tutto nelle indagini di Rickert sulla logica delle scienze della cultura*, in G. D'Anna, E. Massimilla, F. Piro, M. Sanna, F. Toto (a cura di), *Morfologie del rapporto parti/tutto. Totalità e complessità nelle filosofie dell'età moderna*, a Mimesis ("Ricerca", 17), Milano-Udine, 2019, pp. 351-368.
- 126) G. D'Anna, E. Massimilla, F. Piro, M. Sanna, F. Toto, *Prefazione* a G. D'Anna, E. Massimilla, F. Piro, M. Sanna, F. Toto (a cura di), *Morfologie del rapporto parti/tutto. Totalità e complessità nelle filosofie dell'età moderna*, a Mimesis ("Ricerca", 17), Milano-Udine, 2019, pp. 9-21.
- 127) G. D'Anna, E. Massimilla, F. Piro, M. Sanna, F. Toto (a cura di), *Morfologie del rapporto parti/tutto. Totalità e complessità nelle filosofie dell'età moderna*, Mimesis ("Ricerca", 17), Milano-Udine, 2019.
- 128) E. Massimilla, *Weber, Rickert et la connexion causale historique*, in «Implications Philosophiques», publié le 27 décembre 2019 (<https://www.implications-philosophiques.org/weber-rickert-et-la-connexion-causale-historique/>, ultima consultazione: 11/05/2023).
- 129) E. Massimilla, *A proposito del Trittico anti-hegeliano*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLIX (2019), pp. 163-168.

2020

- 130) E. Massimilla, *Attorno alla nozione di «popolo paria» in Religiöse Gemeinschaft di Max Weber*, in E. Massimilla e G. Morrone (a cura di), *La Germania e l'Oriente. Filologia*,

- filosofia e scienze storiche della cultura*, Liguori ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", Nuova serie, 10), Napoli, 2020, pp. 127-164.
- 131) E. Massimilla e G. Morrone, *Introduzione* a E. Massimilla e G. Morrone (a cura di), *La Germania e l'Oriente. Filologia, filosofia e scienze storiche della cultura*, Liguori ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", Nuova serie, 10), Napoli, 2020, pp. VII-XIV.
- 132) E. Massimilla e G. Morrone (a cura di), *La Germania e l'Oriente. Filologia, filosofia e scienze storiche della cultura*, Liguori ("Quaderni dell'Archivio di storia della cultura", Nuova serie, 10), Napoli, 2020.
- 133) E. Massimilla, *Die „Verwechslungskomödie“ von „einem der besten Köpfe unserer Zeit“: Benedetto Croce als Kritiker Max Webers*, in M. Kaufmann und R. Faraone (hrsg.), *Benedetto Croce, Deutschland und die Moderne*, Peter Lang ("Treffpunkt Philosophie"), Pieterlen, 2020, pp. 135-144.
- 134) E. Massimilla, *Razionalismo, agire razionale e razionalizzazione in Max Weber: un possibile itinerario di ricerca*, in M. Cambi, R. Carbone, A. Carrano e E. Massimilla (a cura di), *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, Federico II University Press (FedOA Press) ("Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni", 20), Napoli, 2020, pp. 347-366.
- 135) M. Cambi, R. Carbone, A. Carrano e E. Massimilla, *Introduzione* a M. Cambi, R. Carbone, A. Carrano e E. Massimilla (a cura di), *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, Federico II University Press (FedOA Press) ("Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni", 20), Napoli, 2020, pp. 7-10.
- 136) M. Cambi, R. Carbone, A. Carrano e E. Massimilla (a cura di), *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, Federico II University Press (FedOA Press) ("Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni", 20), Napoli, 2020.
- 137) L.V. Distaso, A. Donise e E. Massimilla, *Introduzione* a L. V. Distaso, A. Donise e E. Massimilla (a cura di), *Immagine e Immaginazione*, Federico II University Press (FedOA Press) ("Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni", 18), Napoli, 2020, pp. 7-9.
- 138) L.V. Distaso, A. Donise e E. Massimilla (a cura di), *Immagine e Immaginazione*, Federico II University Press (FedOA Press) ("Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni", 18), Napoli, 2020.
- 139) E. Massimilla, *Un diario intimo*, in AA.VV., *Conversazioni sul futuro della memoria. In occasione della pubblicazione del libro "Quando sale la notte" di Marco Valentini*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, pp. 43-45.

2021

- 140) E. Massimilla, *Razze e culture: percorsi e presupposti di uno slittamento semantico e della sua incidenza pratica*, in F. Ciraci, S. Cristante e A. Pisanò (a cura di), *Giornate di studio sul razzismo 2019 -2020*, Università del Salento, Lecce, 2021, pp. 9-23.
- 141) E. Massimilla, *Über den Begriff „Pariavolk“ in Max Webers Religiöse Gemeinschaften*, in E. Massimilla und G. Morrone (hrsg.), *Deutschland und der Orient. Philologie, Philosophie, historische Kulturwissenschaften*, Vorwort von S. Marchand, Olms ("Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie", 100), Hildesheim-Zürich-New York, 2021, pp. 295-329.
- 142) E. Massimilla und G. Morrone, *Einleitung*, in E. Massimilla e G. Morrone (hrsg.), *Deutschland und der Orient. Philologie, Philosophie, historische Kulturwissenschaften*,

- Vorwort von S. Marchand, Olms ("Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie", 100), Hildesheim-Zürich-New York, 2021, pp. 11-18.
- 143) E. Massimilla und G. Morrone (hrsg.), *Deutschland und der Orient. Philologie, Philosophie, historische Kulturwissenschaften*, Vorwort von S. Marchand, Olms ("Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie", 100), Hildesheim-Zürich-New York, 2021.
- 144) E. Massimilla, *La terza possibilità. Max Weber e la «logica emanatistica» di Hegel*, in «Archivio di storia della cultura», XXXIV (2021), pp. 101-129.
- 145) E. Massimilla, *Der Flucht der Kröte: Max Weber contro gli eccessi della riflessione metodologica*, in N. Moro e P. Valore (a cura di), *Filosofia ed elaborazione dei concetti. Studi in onore di Renato Pettoello*, Morcelliana ("Filosofia", 108), Brescia, 2021, pp. 149-160.
- 146) E. Massimilla, *Rinuncia, dominio, chiarezza: su Wissenschaft als Beruf, a partire dalla (e facendo ritorno alla) critica di Max Horkheimer a Max Weber*, in «Studi filosofici», XLIV (2021), pp. 103-128.
- 147) E. Massimilla, *Presentazione a I. Valente (a cura di), Museo Civico Gaetano Filangieri. Percorsi di storia, arte e collezionismo*, 3 voll., Editori Paparo, Napoli, 2021, vol. I, p. 15.
- 148) E. Massimilla, *Scienza, disincantamento, chiarezza. Rileggere Wissenschaft als Beruf nel tempo della pandemia*, in «Siculorum gymnasium», LXXIV (2021), pp. 15-36.

2022

- 149) E. Massimilla, *Rickert, Weber e lo statuto logico-metodologico dei concetti di gruppo nelle scienze storiche della cultura*, in G. Morrone, R. Redaelli (a cura di), *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*, Federico II University Press (FedOA Press) ("Studies in Neo-Kantianism", 1), Napoli, 2022, pp. 119-138.
- 150) E. Massimilla, *Sulla nozione weberiana di agire zweckrational orientato in modo tecnicamente corretto*, in «Archivio di storia della cultura», XXXV (2022), pp. 305-312.
- 151) E. Massimilla, *Scienza, disincantamento del mondo e chiarezza. Rileggere Wissenschaft als Beruf nel tempo della pandemia*, in G. Sgrò, F. Vinci (a cura di), *Con Weber, oltre Weber. L'opera di Max Weber a cento anni dalla morte*, Orthotes ("Germanica", 39), Napoli-Salerno, 2022, pp. 49-66.
- 152) E. Massimilla, *Intorno ad alcuni modi del caso in Darwin a partire dal Doktorarbeit di Wilhelm Windelband*, in «S&f_scienzaefilosofia.it», XXVIII (2022), pp. 54-72.

2023

- 153) E. Massimilla, *Tra potenza e dominio: la natura ancipite del «gruppo politico» nella sociologia comprendente di Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVI (2023).
- 154) D. Spinosa e E. Massimilla, *Il carattere di pretesa del valore estetico. Nota introduttiva alla traduzione italiana del saggio di Jonas Cohn sulla fondazione psicologica o critica dell'estetica (1904)*, in «Archivio di storia della cultura», XXXVI (2023).
- 155) J. Cohn, *Fondazione psicologica o critica dell'estetica?*, traduzione di D. Spinosa e E. Massimilla, in «Archivio di storia della cultura», XXXVI (2023).
- 156) E. Massimilla, *«Un altissimo grado di vanità» come elemento costitutivo dell'umiltà radicale del santo e dell'asceta: l'aforisma 137 di Menschliches, Allzumenschliches I e il San Filippo Neri dell'Italienische Reise di Goethe*, in G. Giannini, P. Marangolo (a cura di), *Segni. Scritti in memoria di Riccardo De Biase*, tab edizioni, Roma, 2023.

2024

- 157) E. Massimilla e D. Spinosa, *Hugo Münsterberg: The Project of an Idealistic Foundation of Physiological Psychology*, in F. Fabbianelli e A. Staiti (eds. by), *Palgrave Handbook of Transcendental and Psychological Idealism*, Palgrave Macmillan (series “Palgrave Handbooks in German Idealism”, ed. by M.C. Altman), Cham (Switzerland).

Abstracts

DOMENICO CONTE, *Erich von Kahler between Weber and Thomas Mann*

The paper offers a wide reconstruction of the relationship and friendship between Erich von Kahler and Thomas Mann, starting with their first meeting at the house of Emil Preetorius, where Kahler presented his anti-Weberian book *Der Beruf der Wissenschaft* in May 1919. On the basis of Mann's *Tagebücher*, the epistolary between Kahler and Mann, Kahler's writings on Mann and Mann's writings on Kahler, the author traces an extraordinary friendship between Europe and America, observed in its intersection with the ethico-political dynamics of the twentieth century.

VALERIO PETRARCA, *Figures of Religious Communities: Ideal Types and Historical Dynamics*

In this paper I show how conversations with Edoardo Massimilla and his writings on Weber's thought have influenced my fieldwork about small West African societies over the past three decades. I speak, then, of my research, but with the intention of paying tribute to Edoardo's research.

CARMINE PISANO, *Two Weberian Issues in the History of Religions*

As Edoardo Massimilla has shown, in the first chapter of *Religious communities*, Max Weber reflects on two issues relating to the processes of *Pantheonbildung*: the relationship between the anthropomorphic representation of the gods and the delimitation of their skills in the context of the comparison between Greek and Roman polytheism; the «historical connection» that unites religious action and rational juridical thought in Roman culture. This article investigates the reception and refraction of these two issues in the history of religions.

CHIARA CAPPIELLO, *De Martino-Weber. On the Trail of a Missed Encounter*

Throughout his work, Ernesto de Martino (almost) never mentions Max Weber. Yet – as can be seen from the letters – de Martino planned to promote in Italy Weber's work, which touches on important issues to him: from the great charismatic figures to methodological reflections on science and reason, from the link between Christianity and the West to the diagnosis of the “iron cage”. The paper traces this elective affinity suggesting that, as in other cases (e.g. with Adorno), on de Mar-

tino-Weber missed appointment weights also the cultural influence of Benedetto Croce.

SANTI DI BELLA, *Philosophical Grammar and Sociology. Some Remarks on Ranke, Humboldt and Weber*

This essay compares Ranke and Humboldt's idea of knowledge with Weber's philosophy through the way these three historians refer to the metaphors of 'philosophical grammar', poetry and astronomy.

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO, *Verstehen and History between Wilhelm von Humboldt and Max Weber*

The essay briefly retraces some essential moments of the famous Methodenstreit which developed in Germany between the 19th and 20th centuries. In particular, some (and necessarily only a few) important points of continuity and, at the same time, of development and overcoming are highlighted which, starting from Wilhelm von Humboldt, lead to the most mature results in Max Weber.

CHIARA RUSSO KRAUSS, *Facts and Ideals in Socio-historical Knowledge. Friedrich Albert Lange as a Possible Source for Some of Weber's Themes*

Friedrich Albert Lange's *History of Materialism* was one of Weber's first philosophical readings. The paper attempts to reconstruct Lange's position on the relationship between ideals and historical reality to show how he might have influenced Weber's solution to overcome the double causality typical of the Kantian conception of free human action.

CHRISTIAN KRIJINEN, *"Weber Possessed No Organ for Philosophy in the Proper Sense". On a Thesis of Heinrich Rickert*

According to Heinrich Rickert, Max Weber is not a philosopher in the strict sense. In view of the role Weber plays in the discourse on the foundations of the social sciences, I discuss Rickert's provocative assessment of Weber and aim to make it plausible. The occasion for doing so are current statements on the relationship between Rickert and Weber. They virtually demand a clarification of Rickert's assessment. First, I will discuss the opposing interpretations of Oliver Scholz and Peter-Ulrich Merz-Benz (I). For both, Rickert's assessment that Weber is not a philosopher is factually irrelevant (II). Massimilla's approach, however, has the potential to sublate both opposing theses (III). This becomes visible when one considers the main features of Rickert's philosophy (IV) and takes a general position on Weber's supposed novelty of the ideal type (V).

GIOVANNI MORRONE, *Max Weber and the Question of Culture*

The essay illustrates on the one hand the lines of continuity of Weber's methodological reflection with respect to the Neo-Kantian conception of method, and on the other hand the clear differences between Weber's conception of culture and the

Neo-Kantian philosophy of values. For Weber, cultural values cannot be coordinated in a value system, but inevitably converge in a fluid structure of conflicting points of view, which he reconstructs on the background of his studies on the sociology of religion. The outcome is a reflection on the “meaning of culture”, which allows a critical view at the whole Weberian thought.

GIANLUCA GIANNINI, *Inside the crisis. Weber and Schmitt in Weimar*

This essay aims to analyze possible points of contact between Max Weber's and Carl Schmitt's proposal regarding the new formal dress of German political unity in the aftermath of the disastrous conclusion of World War I and, therefore, the Second Reich. The underlying thesis is that both were thinkers of the crisis and thinkers in the crisis, intercepting each other on some of the “solutions”, foremost among them the one concerning the absolute centrality of the President of the Weimar Republic.

ANDREAS FUNKE, *Interpretive Sociology, Rational Interpretation, and the Law. How Max Weber's verstehende Soziologie Echoed in Legal Theory*

Max Weber had a huge impact on legal theory. This article focusses only on a rather neglected aspect of this impact. Weber's concept of an interpretive sociology can help – and indeed did help – to sharpen our understanding of how the law operates. The paradigm of such a reading of Weber can be found in Jürgen Habermas' conception of rational interpretation which is in close contact to some basic ideas of Max Weber's interpretive sociology. One of the most important features of Habermas' account is its awareness of the performativity of and in social interaction. This performative dimension involves that in order to understand social interaction, social science has to somehow take part in social interaction. It follows that the interpreter, according to Habermas, not only describes an utterance but also necessarily evaluates it. Such a paradigm can be very fruitful in the realm of legal theory. The performative attitude one – citizens as well as officials – takes towards the law has been explicated by legal scholars who were influenced just by Weber as well as by Habermas, and is still being intensively debated.

RAFFAELE CARBONE, *Enlightenment, Rationality and the Crisis of Bourgeois Society: the Influence of Weber on Horkheimer and Adorno*

This article examines the fundamental conceptions elaborated by Horkheimer in some essays during the 1930s and, with Adorno, in the *Dialectic of the Enlightenment* with a view to assessing, in the light of recent interpretations on the issue, the influence of certain Weberian theses, in particular that on the disenchantment of the world, on the analysis of Western rationality proposed by the two thinkers.

DOMENICO SPINOSA, *Not only Movie: Kracauer's Reading of Troeltsch and Weber at the Time of the Wissenschaftskrisis. Preliminary Note on a Case Study*

This paper aims to present the main aspects of Kracauer's critical perspectives as reader of Troeltsch and Weber during the bitter years of the controversy around the

Wissenschaftskrisis. Taking as a starting point his early short writings on cinema and some pregnant themes from his *Soziologie als Wissenschaft* (1922), attention is then turned to the 1923 article in which Kracauer reviews both Troeltsch's first volume, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), and Weber's *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922). It is occasion for Kracauer to discuss in particular the role of historical science and sociology, understood as empirical sciences, in the face of the dilemma, in his view insurmountable, of their universal validity and the inevitable risk of being ascribed to relativism.

ANNA PIA RUOPPO, *Rationalization, Irrationalism and Freedom. The Weber Disputed between Löwith and Lukács*

While Karl Löwith sees the ultimate goal of Weber's discourse in the salvation of a remnant of freedom in face of the irresistible advance of bureaucratization, Georg Lukács sees in the inversion of the Weberian rationalization into irrationalism the seed of existentialism and its degeneration, fascism. The essay highlights two opposing and controversial interpretations of Weber's thought and attempts to ask whether it should be understood as an antidote to the advance of fascism or even as its precursor.

ANNA DONISE, *Understanding others. Schütz in comparison with Weber*

Our intersubjective relationships are based on the knowledge that we do not have direct access to the interiority of the other and that there can always be a gap between what the other objectively says and does, and what he or she subjectively thinks and means. This paper investigates the problem of understanding others' actions through Alfred Schütz's analyses of Max Weber's sociological reflection in his early and crucial book *Der Sinnhafte. Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932). Schütz deals in particular with the Weberian concept of "action endowed with meaning" and "subjective meaning intended", highlighting some of the difficulties of Weberian encompassing sociology. The paper aims to show that, although the influence of Husserlian phenomenology is fundamental in his original sociological construction, Schütz remains deeply dependent on Weberian analyses.

FELICE MASI, *Specialist in Generality. Felix Kaufmann and the Empiricist-critical Interpretation of Weber's Methodology*

The first paragraph of the essay examines Kaufmann's definition of methodology, in the belief that it is useful to understand how Weberian *Wissenschaftslehre* could be interpreted in the first decades of the last century, close to the publication in 1922 of the *Gesammelte Aufsätze* and straddling Schelting's two pioneering contributions of 1922 and 1934 respectively. In the second section, I will instead devote myself to the way Kaufmann elaborates the ideal-typical language using certain terminological and conceptual resources taken from Schlick and Carnap, such as the notions of coordination and those of characteristic and marking, not least because

it was precisely thanks to the refunctionalisation, so to speak Weberian, of these notions in their application to the problem of understanding the *Fremdpsychische* that Kaufmann was able to raise convincing objections to the physicalist behaviourism of some Viennese. Finally, in the third section, I will examine the formation of the specific causal language used by Kaufmann in his theory of action and the relevance in it of *ceteris paribus* clauses and formulations using hypothetical periods of impossibility, i.e. counterfactual propositions, especially to explain causality resulting from abstaining from an action.

ROBERTA VISONE, *On the possibility of a “re-enchantment” of the world after Darwin: a reading of George Levine’s Darwin loves you*

This article provides an overview of George Levine’s *Darwin loves you. Natural selection and the re-enchantment of the world* (2006). In this book the author takes as his starting point Weber’s assumption, described in his essay *Wissenschaft als Beruf* (1917-1919), that the “disenchantment” of the world was accompanied by the belief that every natural phenomenon could be explained rationally. While the concept of “Darwinism” generally came to stand for a disenchanted world driven by chance and competition, Levine assumes that Weber’s narrative of disenchantment doesn’t really reflect Darwin’s view of nature which, on the contrary, allows for a “secular re-enchantment” of the world.

Elenco dei contributori

CHIARA CAPPIELLO is a researcher in History of Philosophy at the University of Naples “Federico II”. She was a fellow at the Istituto Italiano per gli Studi Storici (Naples), at the University of Naples “Federico II” and at the Istituto di Studi Germanici (Rome). She is interested in the history of culture in the twentieth century between Italy and Germany, with a focus on the theme of “crisis”. She published works on Ernesto de Martino, Benedetto Croce and Theodor W. Adorno, including the books «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce* (Liguori, Napoli, 2019) and *Briciole. Arte e fine del mondo in Theodor W. Adorno* (La città del Sole, Napoli-Potenza, 2021).

RAFFAELE CARBONE is Associate Professor in History of Philosophy at the Department of Humanities of the “Federico II” University in Naples and vice president of the Assemblée Collégiale at the Collège International de Philosophie (Paris). He is currently a senior fellow at the Institut d’Études Avancées de Nantes, where he is working on a project entitled “Critical Theory, Decolonial Thinking and the Genealogy of Modernity”. His recent publications include *La Vision politique de Malebranche* (Classiques Garnier, Paris, 2018), the collective book (edited with Saverio Ansaldi) *Bruno et Montaigne. Chemins de la modernité* (Classiques Garnier, Paris, 2020), the critical edition of Malebranche’s *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (Classiques Garnier, Paris, 2021), the collective book *Modernity and Critique* (La Città del Sole, Naples, 2022), the special issue of “Paradigmi” (with Francesco Toto) *Philosophical Genealogies of Modern Identity: Between Biology, Ethics and Politics* (3, 2022).

DOMENICO CONTE is Full Professor of History of Philosophy at “Federico II” University in Naples, where he coordinates the PhD program in Philosophical Sciences. He is a member of the Accademia Pontaniana and the Accademia di Scienze Morali e Politiche (Naples), of which he is currently president. He is an Ufficiale al Merito della Repubblica Italiana. His major publications include: *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019; *Albe e tramonti d’Europa. Su Jünger e Spengler*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2009; *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino, Bologna, 2005 (German transl. 2007); *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994.

SANTI DI BELLA is an historian of philosophy and teaches at University of Palermo. He did researches on German Idealism and Historism and the Italian philosophy between the Nineteenth and Twentieth centuries.

ANNA DONISE is Full Professor of Moral Philosophy (University of Naples “Federico II”). Her research focuses on neokantianism, phenomenology, on the concept of “Value” and that of “Empathy”. She is presently working on the theme of the crisis of subjectivity, investigated both on a theoretical level (Husserl, Rickert, Dostoevsky and Mann) and on the level of individual and social pathology (Jaspers, Sartre, De Martino). She is the author of many volumes and essays, and has translated into Italian works of Heinrich Rickert, Edmund Husserl and Karl Jaspers. Her recent publications include the book: *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà* (Bologna, 2020).

ANDREAS FUNKE. Study of law in Bonn and Cologne, doctorate in law at the Würzburg University in 2005, *Habilitation* in law at the University of Cologne in 2010, since 2012 Chair of Public Law and Legal Philosophy at the FAU Erlangen-Nürnberg, founder of the Centre for Studies in Neo-Kantianism *ibid.* Besides legal studies, research on the history of ideas in legal philosophy, especially with regard to the influence of Neo-Kantianism. Co-editor of *Emil Lask: Die wissenschaftliche Korrespondenz*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2022 (with Roberto Redaelli and Jing Zhao).

GIANLUCA GIANNINI is Full Professor (M. ssd. / FIL. 03 - Moral Philosophy) at the Department of Humanities of the University of Naples “Federico II”; is author of 10 monographs and more than 70 essays and articles in scientific-philosophical journals and books. The lines of research in recent years developed mainly four: 1) review and investigation of some of the paths of contemporary philosophy that open to the possibility of a foundation of ethics; 2) examination and criticism of some of the paths contemporary philosophy calling the primacy of ontology; 3) examination and criticism of some of the paths of contemporary philosophy calling the primacy of political; 4) relating to the theoretical issues relating to the ethics of new technologies. Since March 2021 he has been Scientific Coordinator of the Study Course in Philosophy at the Department of Humanities of the “Federico II” University of Naples. He has been a member of the Council of the School of Human and Social Sciences of the “Federico II” University of Naples since May 2021. Since May 2022, he has been Scientific Head of the University Task Force ‘Human&Future’ at the University of Naples “Federico II”. He has been a member of the Third Mission and Social Impact Commission of the Department of Humanities of the “Federico II” University of Naples since July 2021. He has been a member of the Spaces Commission of the Department of Humanities of the “Federico II” University of Naples since January 2011. Member of the Orientation Commission of the Department of Humanities of the “Federico II” University of Naples since 2017.

CHRISTIAN KRIJNEN (PhD 2001, habilitation 2006) is Associate Professor of Philosophy at the Vrije Universiteit Amsterdam (Netherlands). He is, a.o., co-series editor of *Studien und Materialien zum Neukantianismus* (Königshausen & Neumann) and editor of the internet bulletin *Neukantianismus-Forschung Aktuell*. In his numerous monographs and articles Kant, Hegel, neo-Kantianism, and contemporary transcendental philosophy play a major role. See e.g. *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts* (2001); *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie* (2008); *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations* (2015); (with W. Flach) *Kant und Hegel über Freiheit* (2022).

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO teaches History of Philosophy at the University of Catania. He has studied and analyzed different segments of the more recent history of culture, with particular attention to contemporary German philosophy. He is the author of numerous essays, articles and monographs. Among other things, he has edited the translation and Italian edition of writings by Ehrenfels, Misch, Dilthey, Haym and Usener.

FELICE MASI teaches Theory of Knowledge at the University of Naples “Federico II”. He deals mainly with phenomenological logic and epistemology, and cognitive phenomenology. He has also written contributions on aesthetics, the philosophy of architecture and law, and early 20th-century German philosophy (in particular, neo-Kantism). He has recently edited the new Italian edition of E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Scholè, Brescia 2022.

GIOVANNI MORRONE is Associate Professor of History of Philosophy at the University of Campania “Luigi Vanvitelli”. He is a member of the editorial staff of the “Archivio di Storia della Cultura” and of the Italian Society of History of Philosophy. His research focuses on the history and theory of Historicism, Neo-Kantianism, Philosophy of Culture and German Orientalism. He has published *Incontro di civiltà. L'Islam-wissenschaft di Carl Heinrich Becker* (Naples: Liguori, 2006), *Valore e realtà. Studi sulla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013), *La scuola napoletana di Pietro Piovani* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015). He also co-edited (with S. Besoli and R. Redaelli) *Emil Lask. An der Grenze des Kantianismus* (Königshausen & Neumann, 2019) and (with E. Massimilla) *Deutschland und der Orient. Philologie, Philosophie, historische Kulturwissenschaften* (Olms, 2021).

VALERIO PETRARCA is Full Professor of Cultural Anthropology at the University of Naples “Federico II”. His research concerns the history of popular culture in modern and contemporary times, ethnographic investigation in West Africa, the history of the contacts between Europe and Sub-Saharan Africa, the life of African migrants in Europe, the theories and the history of Cultural Anthropology.

CARMINE PISANO is Researcher in History of religions at the University of Naples “Federico II”. His interests concern mainly Greek polytheism, mythical configurations of kingship, forms of authority and communication professionals in ancient world, cultural and religious co-habitations, historical-religious historiography. He is part of the international research group “Les dieux d’Homère – The Homeric Gods”. He is a member of the editorial staff of the journal *La Parola del Passato*, as well as of the scientific committee of the journals *Civiltà e Religioni*, *I Quaderni del Ramo d’Oro on-line* and *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*. Besides numerous articles and essays in journals and collective volumes, he has published two monographs: *Hermes, lo scettro, l’ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Napoli, 2014; *Questione d’autorità. Un’antropologia della leadership nella cultura greca*, Bologna, 2019.

ANNA PIA RUOPPO is Associate Professor of Moral Philosophy at the University of Naples “Federico II”. She has trained in France (Paris) and Germany (Heidelberg, Tübingen) and has been an adjunct and visiting professor at the University of Darmstadt. She is the author of numerous essays and translations, as well as the books: *Vita e Metodo* (Firenze 2008), *L’attimo della decisione* (Genova, 2011), *Pensare l’esistenza all’altezza della prassi. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (Napoli, 2022), *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell’Europa. Jaspers e Lukacs si incontrano a Ginevra* (1946) (Milano, 2023).

CHIARA RUSSO KRAUSS is Associate Professor of History of Philosophy at Naples University “Federico II”. Her field of expertise is German philosophy of the nineteenth century. She has published essays and books in various languages on philosophers such as Heinrich Rickert, Richard Avenarius, and Wilhelm Wundt, covering topics that span from the philosophical debate on the emergence of scientific psychology to the philosophical interpretations of the theory of relativity.

DOMENICO SPINOSA is Researcher in Aesthetics at L’Aquila University. His primary research interests lie in examining the debate between aesthetics and science in German and Italian culture between the nineteenth and twentieth centuries. Among his publications are: *Verso un’estetica del cinema. Filosofia, psicologia e teoria del cinema in Hugo Münsterberg* (Roma, 2009), Hugo Münsterberg, *Film. Uno studio psicologico e altri scritti* (Roma, 2010) and E. du Bois-Reymond, *Estetica e fotografia. Scienze della natura e arti figurative* (Brescia, 2015). He is also the author of essays on Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hermann Cohen, Jonas Cohn, Karl Jaspers, Hugo Münsterberg, Jean-Luc Nancy, Susan Sontag, Jakob von Uexküll.

ROBERTA VISONE (PhD in Philosophy), former researcher at the Department of Philosophy of the University of Naples “Federico II” and at the Institute for the History of Modern Philosophical and Scientific Thought of the CNR, is currently conducting research in the field of the history of philosophy at the Department of

Humanities of the University of Naples “Federico II”. Her research interests focus on the history of British and Italian philosophical and scientific thought between the second half of the nineteenth century and the early twentieth century. She is the author of the books *Selezione naturale ed equilibrio mobile della natura. L'evoluzionismo di Alfred Russel Wallace tra Darwin e Spencer* (Napoli, 2022) and *Prima dell'evoluzione. Le radici politiche della filosofia di Spencer e la Social Statics del 1850* (Firenze, 2010), as well as several essays on the influence of Schopenhauer on Carlo Michelstaedter, on Darwin, Spencer, Wallace, and on the “theistic evolutionism” of the American Darwinist Asa Gray. She also authored the Italian translation of Herbert Spencer’s *The proper sphere of government* (Roma, 2013).

STUDIES IN NEO-KANTIANISM

Following the post-idealist identity crisis and the advent of nihilism, which dominated the European cultural scene after

the fall of the great systems of thought, philosophy underwent a decisive transformation under the impetus of a movement that rallied its best minds around the famous call “zurück zu Kant!”. This call had first been uttered by Eduard Zeller and then resounded throughout Europe, and soon found its place in the strongholds of scholarship which were the Universities of Heidelberg, Freiburg and Marburg, where various schools of thought took shape, united by the intention to meet the intellectual challenges of the present day with renewed forms of criticism. Prominent representatives of these schools, among them Windelband, Rickert and Lask in the Baden school, Natorp, Cohen and Cassirer in the Marburg school to name only the most famous, sparked a radical redefinition of the European philosophical and cultural scene in the 20th century and impacted disparate fields of study: from the theory of knowledge to aesthetics, from anthropology to the doctrine of values, the breadth of the horizons unlocked by the work of these authors became a cardinal reference point for successive generations of philosophers. The crucial role that this movement played in the genesis and development of twentieth-century philosophical thought is examined in the series *Studies in Neo-Kantianism*, whose goal is to provide an international platform for contributions from leading scholars in this current. Specifically, the series aims to collect historical-philosophical studies written in the major European languages with the purpose of investigating the multiple forms that neo-Kantianism has assumed, while remaining open to the thematization of the impact of this school of thought on the methods of the various cultural sciences, without excluding from its scope more explicitly theoretical works that highlight the contemporary relevance of certain issues raised by this current. The series also intends to include editions and translations of classic Neo-Kantian texts. In this mission, the series has a clear international vocation, strengthened by the collaboration with the Centre for Studies in Neo-Kantianism at the Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen-Nürnberg. In keeping with the work of investigation and dissemination promoted by the research centre, the series seeks to restore the spirit of Neo-Kantianism by bringing together specialised works that are the fruit of international collaboration between leading scholars in this current of thought.

1. *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*, edited by Giovanni Morrone and Roberto Redaelli
2. *Costellazione Max Weber. Studi in onore di Edoardo Massimilla*, a cura di Giovanni Morrone, Chiara Russo Krauss, Domenico Spinosa, Roberta Visone
3. Francesco Pisano, *Logica vivente. Studio sulla Logik di Christoph Sigwart*

Questo volume, dedicato ai sessant'anni di Edoardo Massimilla, intende fornire un contributo alla ricostruzione della recezione e “rifrazione” dell’opera di Max Weber nell’ambito della cultura filosofica europea. Questa ricognizione storiografica prova a misurarsi con la complessità di temi e problemi incrociati dalla riflessione weberiana – dalle grandi questioni metodologiche alla polemica sulla scienza e sulla politica come professione, dalla sociologia della razionalizzazione fino al politeismo dei valori – e a valutarne il potente impatto sulle filosofie del Novecento. Il volume intende inoltre indagare la fitta trama di fonti e interlocutori del pensiero weberiano fornendo un quadro rappresentativo della sua genesi storico-problematica.



ISBN 978-88-6887-179-6



9 788868 871796