

Giuliano Marini
Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber

In: Filosofia, religione, nichilismo
Studi in onore di Alberto Caracciolo

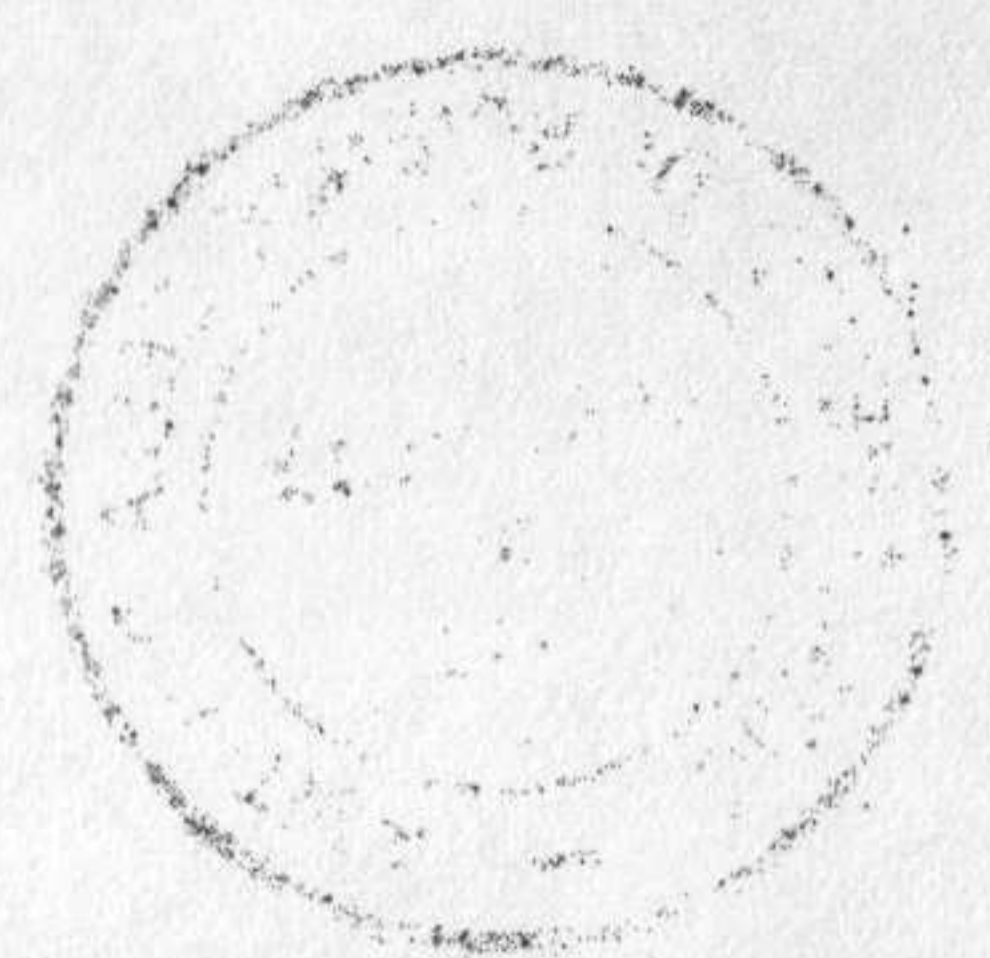
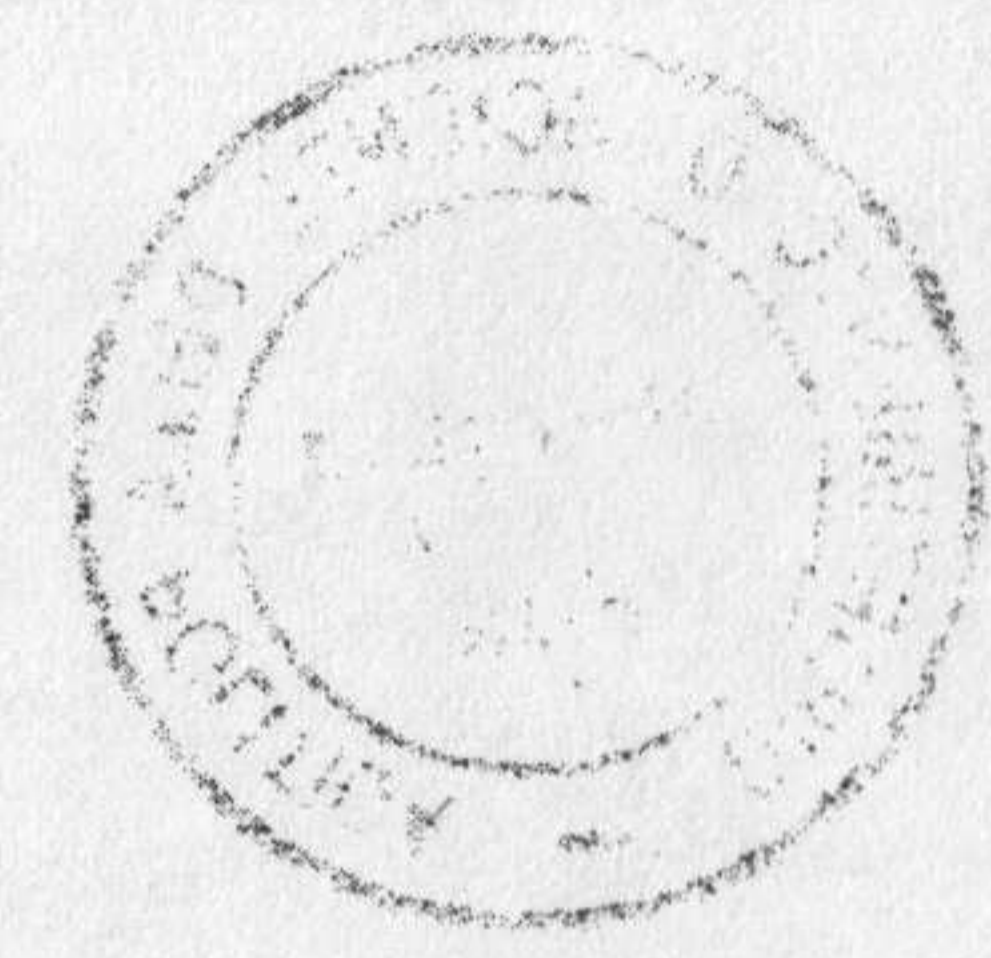
Napoli, Morano
1988

PP. 511-531

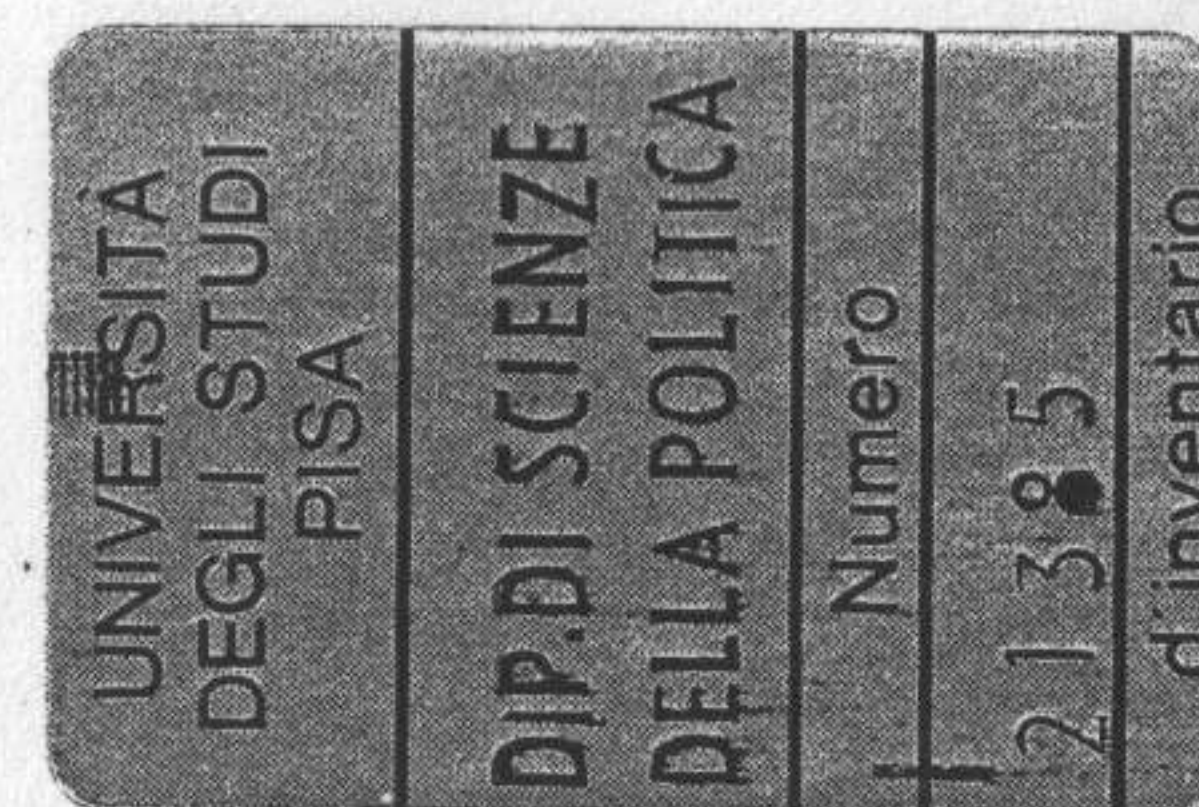
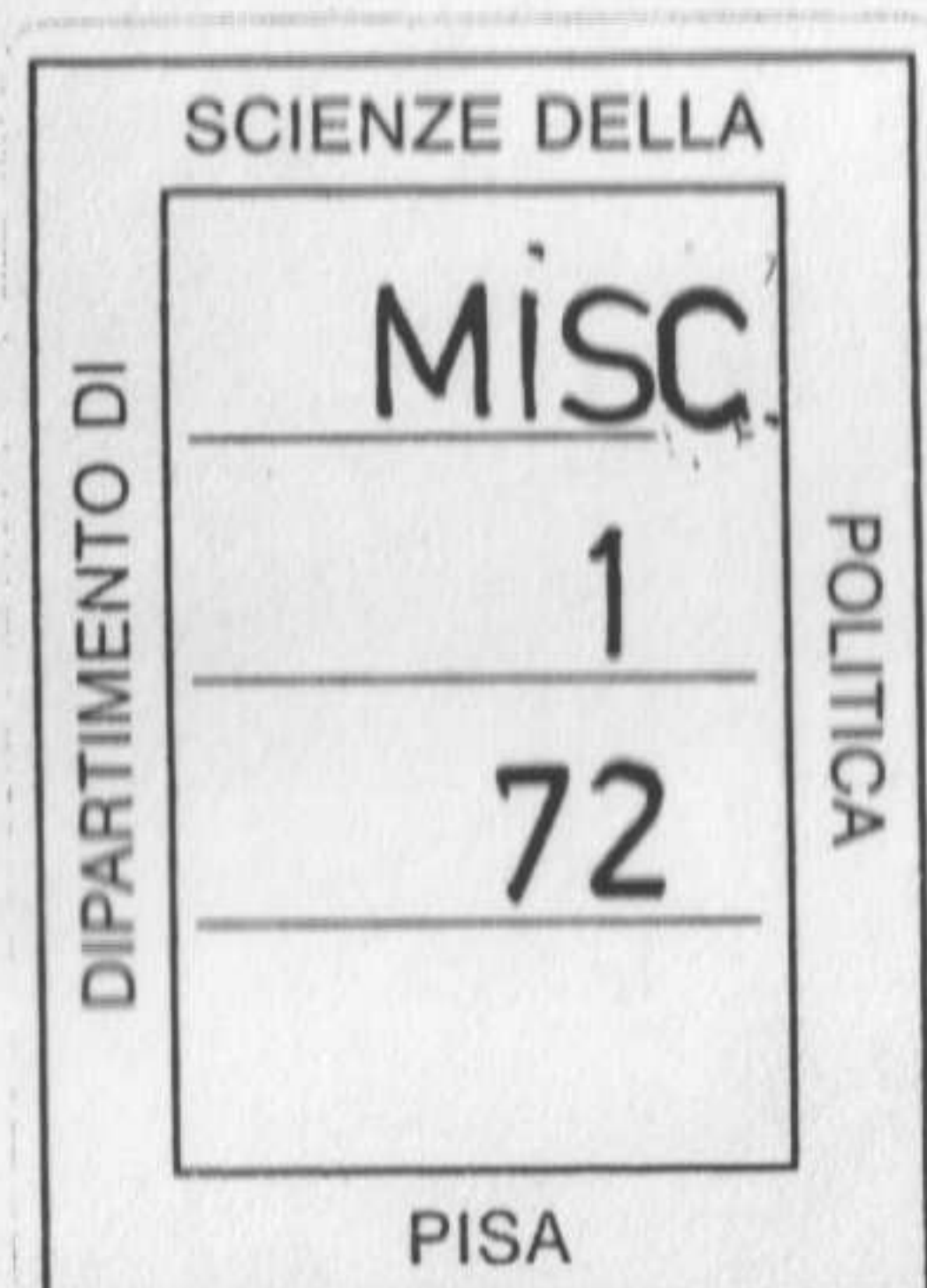
Doc I 72

FILOSOFIA RELIGIONE
NICHILISMO

Studi in onore
di Alberto Caracciolo



MORANO EDITORE
1988



21385

GIULIANO MARINI

SUL TEMA DEI CONFLITTI DI VALORE IN MAX WEBER



Nel saggio sull'oggettività della scienza sociale, del 1904, Max Weber si propone due scopi di indole teoretica, connessi ma distinti. a) Occorre salvare la scienza dalla intrusione dei giudizi di valore, che ne minerebbero l'oggettività. b) Occorre salvare la morale, e la normatività in genere, dalla intrusione delle risultanze del sapere empirico in ordine a tendenze culturali, linee di sviluppo, progresso ecc.; in tal caso, si avrebbe l'adeguazione della dimensione normativa dell'azione umana alle circostanze di fatto. Parlando in termini kantiani, il dover essere sarebbe sacrificato all'essere, alla *quaestio juris* verrebbe sostituita la *quaestio facti*. La differenza, ben nota, rispetto a Kant, sta nell'assunto weberiano che non può darsi alcuna forma del nostro sapere che dica alcunché sul fondamento dei valori, e che non può quindi aversi una dottrina dei costumi universalmente valida. Gli stessi temi tornano con particolare forza, e con singolare insistenza e ripetitività, nell'ultima fase dell'attività weberiana, che è la più significativa dal punto di vista filosofico, ovvero per il nostro tentativo di penetrare nella filosofia implicita o di fatto di una figura intellettuale che dette un peso assai scarso alla fondazione filosofica delle proprie vedute metodologiche ed etico-politiche. Se pensiamo alla trattazione weberiana della *Wertfreiheit*, nel saggio del 1917, possiamo esprimere quei due scopi, già perseguiti nel saggio del 1904, con la formulazione seguente: a) la scienza della cultura è libera dai valori; b) i valori sono liberi dalla scienza della cultura (dalle risultanze empiriche di essa). *Wertfreiheit*, se ci esprimiamo in questo modo, può designare sia la libertà della scienza dai valori, sia la libertà dei valori dalla scienza. Per stare a questo secondo aspetto, nessuna rilevazione empirica di tendenze della realtà culturale può influire sulla dimensione normativa dell'azione e chiederne l'adattamento alla realtà. È un'asserzione di cui

si può cogliere subito il contrasto con qualsiasi visione storicistica nel senso di uno storicismo che affermi una razionalità immanente al reale: si tratti dell'hegelismo, del marxismo, del sincretismo ottimistico di Schmoller e della seconda scuola storica dell'economia.

V'è dunque la netta distinzione tra essere e dover essere, tra fatto e norma, tra realtà e valore. Ma ciò non dà alcuna indicazione sul contenuto dei valori ovvero sui criteri della loro validità. Weber afferma soltanto, fino dal saggio sull'*Oggettività*, che tra i valori c'è lotta e conflitto, e che il nostro sapere non può dir nulla di oggettivamente valido sulla loro validità. Possiamo soltanto, con il nostro sapere scientifico: dare una critica tecnica (sull'adeguatezza dei mezzi, sulle conseguenze non desiderate); compiere un'opera di chiarificazione concettuale sul contenuto dei valori (detta in quel tempo «filosofia sociale»); infine indagare, con una critica di tipo «dialettico» (nel senso non-hegeliano della parola), la interna non-contraddittorietà dei valori¹. Più in là, la nostra ragione non può andare; afferma Weber, sia pure con qualche incertezza su cui si dovrà ritornare. Se è affermata una tale situazione di conflitto, e la inaccessibilità, per la ragione, del quesito intorno alla validità dei valori, occorre renderci conto della esatta portata di simili tesi. Innanzitutto, occorre chiarire in quali sensi si tratta di conflitto. Ne appaiono tre tipi: a) conflitto tra valori, b) conflitto tra due etiche, c) conflitto tra sfere di valore. Procedendo in tal modo, si ha un ampliamento estensivo della problematica weberiana relativa ai valori, da problemi più circoscritti a problemi via via più ampi da un punto di vista che potrebbe dirsi strutturale.

a) V'è innanzitutto un conflitto tra valori, all'interno della stessa sfera di valori. Parlando nella terminologia idealistica o neoidealistica, v'è un conflitto all'interno di ogni momento dello spirito. Possiamo tributare il nostro rispetto a un valore o a un altro diverso da esso: ciò vale in vari campi, ma sempre all'interno di una stessa sfera. Già in questo senso, Weber parla di «politeismo», richiamando l'espressione di John Stuart Mill; ma adopera l'espressione per designare anche le altre specie di conflitto, e cioè, sebbene impropriamente, il conflitto tra

¹ M. WEBER, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (= WL)*, hrsg. J. Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1982³, pp. 149-151 (trad. it. di P. Rossi, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 58-61).

le due etiche, e, specificamente e propriamente, i conflitti tra sfere di valori (in analogia con i conflitti tra le divinità pagane, che presiedevano a distinte sfere di valore)². Per limitarci ora al conflitto tra valori all'interno di una stessa sfera, possiamo richiamare le situazioni seguenti (come è stato rilevato, Weber è assai parco di esemplificazioni in proposito³).

α) Con un esempio tratto dalla sfera politica, è indicato il contrasto tra una soluzione che oggi diremmo meritocratica (Schmoller) e una soluzione egualitaria (Babeuf). Si può pensare che gli uomini debbano esser retribuiti secondo i loro meriti; oppure che si debbano compensare le disuguaglianze tra gli uomini quanto a doti spirituali, attuando quell'uguaglianza che non è stata posta dalla natura. Weber afferma che un simile contrasto «non può venir risolto in base a premesse «etiche»», aggiungendo che a questo genere di contrasti appartiene «la problematica etica della maggior parte delle questioni di politica sociale»⁴. Pur se si tratta della sfera propriamente politica, Weber parla di problemi «etici», operando una mescolanza tra due sfere che egli in via generale distingue. Manca una vera e propria argomentazione sulla non-risolvibilità del contrasto, data come evidente.

β) Con un esempio che può esser pertinente a varie sfere (estetica, etica) o anche alle varie sfere complessivamente considerate, è

² M. WEBER, *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, WL, pp. 507-508 (trad. it. cit., pp. 332-333); ID., *Wissenschaft als Beruf*, WL, pp. 603-605 (trad. it. di A. Giolitti, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1967², pp. 31-33). Sul problema del politeismo, vedi D. HENRICH, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen, Mohr, 1952, pp. 105-131; e, in prospettiva critica, L. STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, pp. 35-80 (su cui R. CUBEDDU, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983, pp. 277-299), e E. B. F. MIDGLEY, *The Ideology of Max Weber - A Thomist Critique*, Aldershot, Gower, 1983, pp. 17-57. Sul tema specifico del conflitto tra sfere di valore, vedi W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus - Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1979, pp. 23-38, e P. ROSSI, *L'analisi sociologica delle «religioni universali»*, in AA. VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1981, pp. 127-159 (in specie le pp. 143-156); da ultimo, in prospettiva critica e con specifico riferimento al rapporto tra etica e politica, la dissertazione di E.-M. SCHWICKERT, *Ethik und Politik - Zum Problem ihrer Verhältnisbestimmung im Hinblick auf die Gegenüberstellung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik* (Saarbrücken, 1985).

³ L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 67.

⁴ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 505 (trad. it. cit., p. 329).

indicato il contrasto tra la cultura tedesca e quella francese. Leggiamo: «Come si possa fare per decidere "scientificamente" tra il *valore* della cultura tedesca e di quella francese, io lo ignoro»⁵.

γ) Un esempio celebre è quello del contrasto tra chi afferma che dalla cattedra universitaria si possano sostenere giudizi di valore e chi afferma che da quella sede si possa soltanto trasmettere il sapere scientifico. Un tale contrasto sembra dover essere ascritto alla sfera etica. Nella trattazione di questo esempio, che apre il saggio sulla *Wertfreiheit*, Weber è particolarmente diffuso, anche se non perspicuo: la sistematica della sua argomentazione rimane assai dubbia. L'indagine weberiana si addentra a discutere la coerenza interna delle due soluzioni in contrasto, e sembra spingersi fino al punto di affermare la contraddittorietà della soluzione favorevole alla enunciazione di giudizi di valore dalla cattedra (rappresentata nell'esempio da Schmoller): infatti Weber insiste sulla disparità esistente tra il professore, che può pronunciare giudizi di valore, e chi lo ascolta, che non ha simile possibilità: si può ritenere l'argomentazione weberiana un esempio di critica dialettica, nel senso sopra ricordato. Però, se non si ritiene che la critica weberiana abbia demolito, dimostrandone la contraddittorietà interna, la posizione favorevole alla enunciazione dei giudizi di valore, si dovrà fermarci anche qui alla constatazione di un contrasto tra scelte di valore. Weber stesso pare di questo avviso⁶.

La parsimonia dell'esemplificazione e della trattazione teorica può esser giustificata solo con l'assunto fondamentale che nega che sul problema della scelta tra valori il nostro sapere possa dire alcunché di sensato e quindi decidere. Ma il problema dovrà essere toccato più avanti, insieme all'esame di altri tipi di conflitto.

b) V'è poi il conflitto tra le due etiche. Da un lato v'è la *Gesinnungsethik*: etica dell'intenzione, o del modo di sentire, o della disposizione d'animo, o dell'atteggiamento interiore (meno bene, della «convinzione», parola che corrisponde a *Überzeugung*, e che rimanda all'effetto di una argomentazione sull'animo umano)⁷. Dall'altro lato v'è la

⁵ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, WL, p. 604 (trad. it. cit., pp. 31-32).

⁶ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, pp. 489-499 (trad. it. cit., pp. 311-323).

⁷ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1921², pp. 109-112, distingue tra *Gesinnung* e *Absicht*, e vede la prima come strato più profondo rispetto alla seconda. Stando a questa terminologia, sarebbe opportuno

Verantwortungsethik: etica della responsabilità⁸. Non si può ricondurre questo contrasto al contrasto tra valori⁹. Siamo infatti su piani diversi: l'etica ha sempre una dimensione normativa, è un dover essere che si contrappone all'essere, e come tale si richiama a un valore. Ciò avviene sia nel caso che l'agente intenda soltanto perseguire il valore, senza riguardo ai mezzi necessari a raggiungerlo e ai costi che conseguono al raggiungimento di esso (*Gesinnungsethik*), sia nel caso che l'agente tenga in conto mezzi e costi (*Verantwortungsethik*). In questo contrasto, abbiamo a che fare con due forme strutturali di etica, aventi entrambe una dimensione normativa ovvero un richiamo a un valore. In altre parole, pur richiamandosi allo stesso valore, due agenti possono seguire, l'uno la *Gesinnungsethik*, l'altro la *Verantwortungsethik*¹⁰. In questo caso non v'è conflitto di valori, ma soltanto conflitto tra le due forme di etica. Si può anche collegare quel contrasto a quello tra l'agire razionale rispetto al valore (*wertrational*) e l'agire razionale rispetto allo scopo (*zweckrational*)¹¹. Chi agisce secondo la *Gesinnungsethik* mira soltanto al raggiungimento del valore, senza riguardo ai mezzi appropriati e ai costi necessari, e il suo agire è una specifica forma di agire razionale (*wertrational*). Chi agisce secondo la *Verant-*

tendere *Gesinnung* con «disposizione d'animo» e riservare il termine «intenzione» ad *Absicht*. È da evitare la traduzione di *Gesinnung* con «convinzione», che è bene invece riservare a *Überzeugung*, in coerenza con l'uso invalso nella traduzione di I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 848-858 (*Vom Meinen, Wissen, Glauben*: testo ricco di precisazioni terminologiche, su cui vedi oltre, nel presente testo, in corrispondenza alla nota 65).

⁸ Sul problema se l'azione sia da giudicare in sé (per l'intenzione che la anima), o anche per le sue conseguenze, vedi TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Prima Secundae, Quaest. XX, Art. V (a cui rinvia già L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 70); G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 118 e relativa *Anmerkung*; M. SCHELER, *op. cit.*, pp. 109-161. Sulla responsabilità per le conseguenze delle azioni in Kant, comunemente ritenuto teorico della *Gesinnung*, vedi le osservazioni di A. CARACCIOLO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli, Guida, 1976, pp. 19, 32-33.

⁹ Così, invece, L. STRAUSS, *op. cit.*, pp. 69-70.

¹⁰ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, pp. 505, 514-515 (trad. it. cit., pp. 324-330, 340-342); ID., *Politik als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften (=GPS)*, hrsg. J. Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1980⁴, pp. 551-553, 558-560 (trad. it. di A. Giolitti, in *Il lavoro intellettuale come professione cit.*, pp. 109-112, 118-121).

¹¹ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. J. Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1976⁵, pp. 12-13 (trad. it. a cura di P. Rossi, *Economia e società*, Milano, Comunità, 1974, pp. 21-23).

wortungsethik mira anch'egli al raggiungimento del valore, ma ponendosi il problema dei mezzi appropriati e della valutazione delle conseguenze.

Questa tesi del conflitto tra le due etiche solleva vari problemi interpretativi. Gli esempi più appropriati a rappresentare tale contrasto appartengono alla religione. I santi di Dostoevskij hanno nel loro cuore soltanto la fedeltà al valore e il rispetto per l'intenzione nella sua purezza. Il loro motto è: *fiat justitia, pereat mundus*. Essi pensano che forse la giustizia cambierà il mondo, rendendolo conforme al valore; ma anche pensano che un mondo senza giustizia non meriti di essere considerato ai fini della propria azione. Dostoevskij, nei *Fratelli Karamazov*, ha dato la contrapposizione più radicale tra le due etiche, nel contrasto tra Gesù Cristo e il Grande Inquisitore¹². Il sermone della montagna, nell'etica cristiana, è l'illustrazione più coerente dell'etica dell'intenzione: il cristiano agisce secondo il Vangelo e rimette a Dio le conseguenze. Ma Gesù Cristo e il Grande Inquisitore, nel loro colloquio nel carcere di Siviglia, vogliono entrambi il regno di Dio (non c'è, tra loro, conflitto di valore); si differenziano perché Gesù Cristo lo vuol raggiungere con l'amore, che è tutt'una cosa col valore, mentre il Grande Inquisitore, che considera l'irrazionalità del mondo, valuta l'adeguatezza dei mezzi e valuta le conseguenze dell'azione (c'è quindi conflitto tra le due etiche). Si può dire, a voler esser conseguenti, che l'etica dell'intenzione è appropriata soltanto a un'ispirazione religiosa, radicalmente proiettata nella trascendenza, perché radicale è il suo *contemptus mundi*. Trascurare l'adeguatezza dei mezzi ed entità delle conseguenze, è coerente soltanto a una radicale svalutazione del mondo, il quale può anche perire, perché il valore è il regno di Dio, che non è di questo mondo. Ma in una posizione etica e filosofica diversa, la non-considerazione di mezzi e conseguenze è non-universalizzabile e contraddittoria, giacché induce ad annullare il mondo, ovvero il teatro dell'azione morale.

Se questo è vero, il problema si complica ulteriormente se consideriamo la sfera politica. Si tratta di una sfera diversa dalla sfera morale, ed anzi siamo qui nel più classico dei conflitti tra sfere di valore: l'argomento, pertanto, dovrà essere affrontato più oltre, in conformità allo schema tripartito prima enunciato. Se qui esso viene toc-

cato, è perché Weber non distingue chiaramente tra sfera etica e sfera politica, con riguardo alla distinzione tra agire secondo l'intenzione e agire secondo la responsabilità. Rimandando all'esposizione seguente la distinzione tra etica e politica (ovvero la definizione della politica), si deve però ricordare che Weber illustra volentieri la distinzione tra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* con riguardo a uomini politici. Sindacalisti rivoluzionari, pacifisti, si propongono l'adesione incondizionata al valore in cui credono, senza tener conto dei mezzi (dei mezzi più appropriati per raggiungere lo scopo) e dei costi necessari (delle conseguenze non desiderate). Weber adopera talora, per politici di tal fatta, l'espressione *Gesinnungspolitiker*¹³; estendendo quindi, terminologicamente oltretutto concettualmente, l'ambito della distinzione dalla sfera etica alla sfera politica. Si dovrà quindi parlare, propriamente, anche di una politica dell'intenzione contrapposta alla politica della responsabilità e in conflitto con essa. Il problema è però complicato dalla natura specifica della politica, che è il terreno delle potenze diaboliche e dell'irrazionalità, e che ha come suo campo di attività proprio il mondo, che non può perire, senza contraddizione per la vocazione stessa dell'uomo politico. Ciò che l'uomo religioso può ammettere, ed accettare come situazione-limite, ovvero l'annullamento del mondo, non può accettarlo l'uomo politico, che è destinato a dare una fisionomia al mondo. Si valuti come si vuole l'azione di chi intende edificare la società comunista sulla terra, non si potrà accettare l'ipotesi-limite di un costo pari all'intera umanità alla quale si vuol dare una determinata fisionomia. Non si tratta solo della valutazione di mezzi e costi dell'azione politica - che rientra nell'analisi tecnica e non rientra nella valutazione dei valori -, ma della perseguibilità di un valore senza valutazione di mezzi e costi, ovvero della non-contraddittorietà di una *Gesinnungspolitik* radicalmente rivoluzionaria.

c) Dopo il conflitto tra valori all'interno di una sfera, dopo il conflitto tra le due forme strutturali dell'etica, veniamo ora al conflitto tra le diverse sfere di valori. Il conflitto più classico è quello, già accennato, tra etica e politica. Esso non è riducibile, come si è visto, al conflitto tra intenzione e responsabilità, giacché questa contrapposizione esiste sia all'interno della sfera etica sia all'interno della sfera politica. Si tratta invece di definire la sfera politica, la quale è tale perché agisce

¹² M. WEBER, *Politik als Beruf*, GPS, p. 553 (trad. it. cit., pp. 111-112).

¹³ *Ibid.*, pp. 558-559 (trad. it. cit., pp. 118-119).

nel mondo, ha a che fare con la sua irrazionalità e con l'esercizio della forza. Come spiega la conferenza sulla politica, questa forza è di duplice natura. Essa è forza legittima, e in questo senso può dirsi che lo stato ha il monopolio della forza legittima¹⁴. Ma essa è anche la forza che si esercita all'infuori della legge e al di sopra di essa; è quella forza che rende la sfera politica dominio delle potenze diaboliche. Ricordiamo le parole di Weber. «Anche i primi cristiani sapevano perfettamente che il mondo è governato da demoni e che chi s'immischia nella politica, ossia si serve della potenza (*Macht*) e della violenza (*Gewaltsamkeit*), stringe un patto con potenze diaboliche e, riguardo alla sua azione, non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e soltanto il male dal male, bensì spesso il contrario. Chi non lo capisce, in politica non è che un fanciullo»¹⁵. Questa presenza del male come ingrediente specifico della vita politica fa sì che l'uomo politico non possa prescindere dall'accettazione della configurazione della sfera in cui egli intende agire. Poiché il suo regno è di questo mondo, egli deve operare valendosi dei mezzi e delle leggi del mondo (*natura parendo vincitur*). Non è un caso che le caratteristiche dell'uomo politico insistano tutte sull'orientamento necessario verso le cose e la loro configurazione: 1) già la dedizione alla causa (*Sachlichkeit*), che non può andar disgiunta da responsabilità verso il mondo a cui quella causa si rivolge; 2) il senso di responsabilità (*Verantwortungsgefühl*); 3) la lungimiranza (*Augenmaß*), vista anche come «distanza (*Distanz*) tra le cose e gli uomini». Sono tre caratteristiche a cui corrisponde la classificazione dei «peccati mortali» dell'uomo politico: 1) il difetto di una causa giustificatrice dell'azione (*Unsachlichkeit*), 2) la mancanza di responsabilità (*Verantwortungslosigkeit*), 3) il mancare della distanza (*Distanzlosigkeit*)¹⁶. E la vanità, nemica di ogni uomo ma non perdonabile all'uomo politico, è posta in relazione con tutti e tre questi peccati¹⁷. Ora, l'uomo politico non può permettersi, senza mancare alla propria missione, di «prendere alla leggera la propria responsabilità per le conseguenze del suo agire»¹⁸. Quindi, pur se la contrapposizione tra *Gesinnung* e *Verantwortung* è presente anche nella sfera politica, sembra

¹⁴ *Ibid.*, pp. 506-507, 556 (trad. it. cit., pp. 48-49, 115).

¹⁵ *Ibid.*, p. 554 (trad. it. cit., pp. 112-113: qui modificata).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 545-547 (trad. it. cit., pp. 101-103).

¹⁷ *Ibid.*, pp. 546-547 (trad. it. cit., pp. 102-103).

¹⁸ *Ibid.*, p. 547 (trad. it. cit. p. 103).

di poter dire che vero uomo politico è colui che ha, insieme, ferma adesione alla causa e senso della propria responsabilità per le conseguenze che provoca nel mondo. Ciò è detto, sia nelle espressioni ora ricordate, sia nelle considerazioni conclusive della conferenza sulla politica. «Pertanto l'etica dell'intenzione e l'etica della responsabilità non sono antitesi assolute (*absolute Gegensätze*), bensì integrazioni (*Ergänzungen*) che solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la "vocazione per la politica"»¹⁹. Sono parole che generano dubbio, perché la stessa *Verantwortungsethik* ha in sé la memoria e la fedeltà per la *Gesinnung*, se non vuol decadere a mera etica dell'adattamento (*Ethik der Anpassung*). Quest'ultima, come insegna il saggio sulla *Wertfreiheit*, dimentica proprio la fedeltà al valore e si adatta al mondo, e diviene, coi pretesti di voler essere «politica realistica» (*Realpolitik*), un autentico tradimento della missione politica²⁰.

La politica dunque, per la sua inevitabile dimestichezza col male, e per la sua responsabilità di fronte a un mondo che ha il male come elemento costitutivo, entra in conflitto con l'etica. Ma non è il solo caso di conflitto tra sfere. Chi agisce all'interno di una sfera, per obbedire alla normatività ad essa propria può essere indotto a commettere colpe etiche: ciò accade per la sfera politica, secondo l'esemplificazione ampia che si trova nelle pagine di Weber, ma può accadere per le altre sfere. Lasciando da parte per ora il conflitto tra l'etica e la scienza, e non considerando i possibili conflitti tra altre sfere, notiamo che il

¹⁹ *Ibid.*, p. 559 (trad. it. cit., p. 119: qui modificata).

²⁰ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, pp. 514-517 (trad. it. cit., pp. 340-343). In aggiunta al brano di cui alla nota preced., si può menzionare anche l'altro che si legge, sempre in *Politik als Beruf*, GPS, p. 551: «Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre». Se il problema è ridotto a questi termini, allora è pertinente l'obiezione hegeliana, nel luogo citato alla nota 8: «Der Grundsatz: bey den Handlungen die Consequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurtheilen, und sie zum Maaßstaabe dessen, was Recht und Gut sey, zu machen - ist beydes gleich abstracter Verstand». E se si replica che *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* sono appunto "tipi ideali" ("intelletto astratto" per Hegel), che nella realtà sono congiunti (con tutti i problemi gnoseologici che il problema creerebbe per Weber), allora non si vede il luogo sistematico, nella costruzione weberiana, della pur teorizzata *Ethik der Anpassung*. Questa infatti ha un senso nel sistema seguente:

a) *Gesinnungsethik* = *Verantwortungslosigkeit*

b) *Ethik der Anpassung* = *Gesinnungslosigkeit*

c) *Verantwortungsethik* = memoria della *Gesinnung*, unita a considerazione prudente di mezzi e conseguenze (*Anpassung* dei mezzi ma non dei fini: cfr. *Wertfreiheit*, WL, p. 515 = trad. it. cit., p. 342).

conflitto più approfondito concettualmente, anche se solo per oscuri cenni, è quello tra sfera etica e sfera erotica. Il tema è trattato nello scritto sulla *Wertfreiheit*, in un passo di assai difficile interpretazione nella successione argomentativa, ma nel quale è possibile individuare alcune chiare tesi fondamentali²¹. Il tema è scelto di proposito, da Weber, al di fuori della sfera politica, per mostrare la validità universale della tesi del conflitto tra sfere di valori. La sfera erotica – ma oggi si direbbe dell'erotismo – avrebbe una propria specifica dignità normativa, e sarebbe quindi tale da poter sacrificare norme etiche. L'esempio weberiano illustra una situazione iniziale, consistente nella sola «passione» (*Leidenschaft*), ma che poi si arricchisce e si evolve in una situazione satura di valore («all'inizio il nostro rapporto era soltanto una passione, ora esso è un valore»²²). Si tratta qui di una «sfera di valori (...) eterogenea di fronte all'etica». Più ampiamente, l'argomentazione weberiana si richiama ad un Kant interpretato relativisticamente, ed implica «il riconoscimento di sfere di valori autonome, al di fuori della sfera etica», e la «delimitazione della sfera etica nei loro confronti»²³. L'erotica è una di tali sfere, come confermano altri passi. In *Politik als Beruf*, c'è il dubbio sull'esistenza di un'etica che detti norme per ogni aspetto della vita umana. «Ma sarebbe vero allora che una qualsiasi etica potrebbe stabilire norme di uguale contenuto per rapporti erotici e d'affari, familiari e d'ufficio, per rapporti con la moglie e l'eribivendola, il figlio e il concorrente, l'amico e l'avversario?»²⁴ Il dubbio sulla possibilità che si diano norme etiche «di uguale contenuto» per rapporti diversi sembra non infirmare l'esistenza di un'etica oggettiva che regoli diversamente le diverse situazioni. C'è qualcosa che richiama le «differenze di dignità etica» delle quali parla il saggio sulla *Wertfreiheit*, dopo le affermazioni sulla delimitazione della sfera etica or ora riportate²⁵. Sembrerebbe ammessa, in tali due luoghi, una gerarchia etica che riconosce diversa dignità a diversi ambiti di vita, e li regola con norme diverse, considerando tali ambiti come sfere di valore subordinate. Ma non è così, e più chiara, perché più sistematica, è l'argomentazione di *Wirtschaft und Gesellschaft*, nel paragrafo su

²¹ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, pp. 505-507 (trad. it. cit., pp. 330-332).

²² *Ibid.*, p. 506 (trad. it. cit., p. 330).

²³ *Ibid.*, p. 506 (trad. it. cit., p. 331).

²⁴ M. WEBER, *Politik als Beruf*, GPS, pp. 549-550 (trad. it. cit., p. 106).

²⁵ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 506 (trad. it. cit., p. 331).

«l'etica religiosa e il "mondo"»²⁶. Il processo di razionalizzazione investe anche l'eros, liberandone le potenzialità di valore già compresse dalla onnipervasività della sfera religioso-morale. «Al livello del contadino l'atto sessuale è un evento qualsiasi che, presso molti popoli primitivi, non suscita alcun sentimento di pudore (...) né include alcun aspetto sentito come straordinario. Il passo decisivo per la nostra problematica è invece quello per cui la sfera sessuale è sublimata a fondamento di sensazioni specifiche, cioè ad «erotica», divenendo in tal modo satura di valori propri (*eigenwertgesättigt*) e fuori dell'ordinario»²⁷. La *Zwischenbetrachtung* della *Sociologia delle religioni* ritorna su questi pensieri in forma ancor più argomentata; e si tratta di un testo spesso citato, e a ragione, per la sua insolita chiarezza e per la sua specificità teorica nell'opera weberiana²⁸. Anche qui leggiamo che nel contesto della razionalizzazione «la sessualità è stata sublimata in "erotismo" e quindi – in contrasto con il sobrio naturalismo dei contadini – in una sfera consapevolmente curata e per di più a carattere "extraquotidiano"»; dove «il carattere extraquotidiano stava proprio in questo allontanamento progressivo dal primitivo naturalismo della sessualità»²⁹. Superata la dimensione semplice della vita contadina, compendosi il processo di intellettualizzazione della vita, si ha «un'elaborazione sistematica della sfera sessuale (*systematische Herauspräparierung der Sexualsphäre*) trasformata in sensazione erotica di alto valore, con un'interpretazione trasfigurata di tutto ciò che è puramente animalesco nel rapporto»³⁰. In questa sfera dell'esperienza umana – scrive Weber con accenti che richiamano meditazioni romantiche sull'amore³¹ – «colui che ama sa di essere radicato nel

²⁶ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 348-367 (trad. it. cit., pp. 567-596).

²⁷ *Ibid.*, p. 365 (trad. it. cit., p. 592: qui modificata).

²⁸ M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (= RS), Tübingen, Mohr, 1978⁷, I, pp. 536-573 (trad. it. di Ch. Sebastiani, « Osservazioni intermedie », in *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 1976, II, pp. 585-625).

²⁹ *Ibid.*, pp. 557-558 (trad. it. cit., II, p. 608: qui modificata).

³⁰ *Ibid.*, p. 560 (trad. it. cit., II, p. 611).

³¹ Ma in senso inverso: perché nella visione romantica l'eros è pur sempre strumento, entro una prospettiva religiosa; mentre in Weber è fine, entro una prospettiva terrena e secolarizzata. Con riferimento al problema filosofico e teologico del nichilismo (e quindi in un ambito di problemi non riducibile a quello da me considerato, ma non eterogeneo rispetto ad esso), vedi il confronto tra la prospettiva religiosa di Schleiermacher e la prospettiva terrena di Nietzsche (« il circolare della salvezza che immane nel pericolo », nel primo; l'orizzonte dram-

nucleo dell'autentica vita, per sempre inaccessibile ad ogni sforzo razionale, e che sfugge completamente alle fredde mani scheletriche degli ordinamenti razionali come pure all'ottusità della vita quotidiana»³².

Assistiamo quindi all'affermarsi - nell'ambito del processo di razionalizzazione - della sfera erotica come sfera dotata di specifica dignità normativa, ovvero come sfera di valore autonoma di fronte alla sfera morale-religiosa (e ad ogni altra sfera). Dalla passione come fatto e come naturalità trapassiamo - nella meditazione sull'etica kantiana - alla nascita del valore; la naturalità contadinesca è sublimata ad esperienza di «valori propri», a «sensazione (...) di alto valore»; l'«ottusità della vita quotidiana» e le «fredde mani scheletriche degli ordinamenti razionali» sono superate nel cammino verso il «nucleo dell'autentica vita». È il processo dal fatto al valore, dalla adesione a una realtà naturale alla elaborazione di una specifica dignità normativa che si contrappone all'essere. Resta da vedere quanto una simile visione sia coerente con la denuncia, presente soprattutto nel saggio sull'oggettività, dell'adeguazione delle scelte di valore alla realtà culturale; ovvero, quanto sia coerente con la concezione weberiana del valore - non importa quanto implicita e non-argomentata questa sia -. Il problema, in questo senso, è analogo a quello che si pone per il rapporto tra politica ed etica, ma anche tra scienza ed etica, o tra estetica ed etica, per dire delle sfere di valore più classiche ed accettate come tali in una significativa tradizione filosofica. Ma c'è di più, se riprendiamo l'esame della meditazione kantiana contenuta nella *Wertfreiheit*, e precisamente la sua conclusione. Dopo l'indagine del processo di trasformazione-trasfigurazione della passione («all'inizio il nostro rapporto era soltanto una passione») nel valore specifico dell'eros, troviamo un passaggio logico ad una posizione teorica di genere diverso, che non tende più a individuare ed elaborare nuove sfere di valore liberatesi nel processo di razionalizzazione, ma ignora e respinge ogni dimensione normativa o di valore, per radicarsi esclusivamente nell'essere (naturale, culturale). A questo passaggio verso una posizione teorica di genere diverso, il testo giunge dopo parole che suonano vicine, concettualmente e stilisticamente, a quelle prima viste sull'emergere dell'ero-

maticamente terreno del secondo) in G. MORETTO, *Ispirazione e libertà - Saggi su Schleiermacher*, Napoli, Morano, 1986, pp. 42-56, e in particolare p. 49.

³² M. WEBER, *Zwischenbetrachtung*, RS, p. 561 (trad. it. cit., II, pp. 611-612).

tica come sfera di valore. Qui Weber trova ancora un'ispirazione romantica. «Quel predicato negativo, che è stato espresso con le parole «soltanto una passione», può da un determinato punto di vista venir considerato come un insulto (*Lästerung*) a ciò che di interiormente più autentico (*echtesten*) e più proprio vi è nella vita, della via unica o almeno della via regia per uscire al di fuori dei meccanismi «di valore» impersonali e sovraperpersonali, e perciò ostili alla vita, per uscire dall'incatenamento alla pietra senza vita dell'esistenza quotidiana e dalle pretese di irrealtà «imposte»³³ (nella *Zwischenbetrachtung*, l'«ottusità della vita quotidiana», «le fredde mani scheletriche degli ordinamenti razionali»). In questo passo, l'ipotizzata ribellione contro le parole «soltanto una passione», sentite come insulto, vuol difendere proprio l'eros-naturalità, fatto non ancora trasfigurato in eros-valore. Ma anche chi voglia attestarsi su un simile stadio dell'eros non-trasfigurato (privo della nobilitante «elaborazione sistematica») potrebbe appellarsi ad «una sfera la quale, respingendo in modo ugualmente estraneo e ostile ogni santità e ogni bontà, ogni legalità etica o estetica, ogni significatività della cultura o valutazione della personalità, pretenderebbe tuttavia, ed anzi proprio perciò, la sua propria dignità «immanente» nel senso estremo della parola»³⁴. Anche tale «pretesa» sarebbe né dimostrabile né confutabile dalla scienza³⁵. E in questo caso ci troveremmo di fronte ad una pretesa che nega la distinzione stessa di fatto e valore, di *Sein* e *Sollen*, pur all'interno di sfere di valore opinabili come quella ora esaminata: e qui Weber dice di avere «a disdegno il termine «valore» per designare il momento concretissimo (*das Konkretissimum*) dell'*Erleben*»³⁶. Perché infatti egli avverte che la concretezza massima della vita è priva della «elaborazione sistematica», della progettazione razionale, della imposizione normativa specifica, che distinguono il valore dal fatto; quali che siano le nostre obiezioni sulla estensione della tavola dei valori. Questo passo, nella sua radicale dichiarazione di impotenza argomentativa, segna il passaggio dal relativismo al nichilismo³⁷.

³³ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 506 (trad. it. cit., p. 331: qui modificata).

³⁴ *Ibid.*, p. 507 (trad. it. cit., p. 331: qui modificata).

³⁵ *Ibid.*, p. 507 (trad. it. cit., pp. 331-332).

³⁶ *Ibid.*, pp. 506-507 (trad. it. cit., p. 331).

³⁷ Ma basta già pensare all'impasto demoniaco costituito dalla congiunzione delle tesi:
a) sul conflitto tra sfere di valore;

Il tono filosofico si innalza nella conferenza sulla scienza; il veramente la ragione pensante si interroga sul senso e sul luogo specifico della *scienza* nella vita dell'uomo. La domanda dell'autore è radicale: «che cos'è la vocazione della scienza nell'ambito dell'intera vita dell'umanità? e qual è il suo valore?»³⁸ L'entusiasmo greco per la scoperta del concetto, l'ambizione rinascimentale per la scienza come strumento che conduce al segreto del mondo, la fede moderna nella via tecnologica alla felicità, sono cadute di fronte alle riflessioni radicali di Nietzsche e di Tolstoj³⁹. La scienza non risponde alle domande sul senso della nostra vita e sul nostro dovere. Alla domanda «che cosa offre allora veramente la scienza di positivo per la "vita" pratica e personale?»⁴⁰, Weber risponde - è ben noto - che la scienza ci offre il metodo e la chiarezza; tornando alla terminologia della *Oggettività*, Weber ci dice che la scienza ci offre insegnamenti sui mezzi e sulle conseguenze delle nostre azioni rivolte a un fine, ma non può dirci nulla sulla validità del fine o valore da noi perseguito. E alla domanda se valga la pena di far della scienza una «professione», nessuno può rispondere, perché questo è un giudizio di valore⁴¹; e anche «la fede nel valore della verità scientifica è (...) prodotto di determinate culture», come già si esprimeva la *Oggettività*⁴². Le domande sul senso della nostra vita e sul nostro dovere - ambito della ragion pratica kantiana - non sono di pertinenza della scienza, della scienza empirica weberiana. Quelle domande invece investono ogni ambito della vita: chiedono quali siano - nel significato complessivo della vita, della

b) sul conflitto tra valori;

c) sul conflitto tra le due etiche;

d) sull'efficacia della «elaborazione sistematica».

Infatti, le specifiche scelte di valore di un Hitler o di uno Stalin (per fare due esempi), vengono sottratte al tribunale della ragione nel suo uso pratico, per i motivi seguenti:

a) per l'autonomia della sfera politica;

b) per la non-fondabilità dei giudizi di valore interni a tale sfera;

c) per la legittimità del perseguimento di qualsiasi scelta di valore in termini di pura *Gesinnungspolitik* (non-considerazione di mezzi e costi);

d) per la efficacia della «elaborazione sistematica» (che certamente, nei due esempi, non è mancata).

³⁸ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, WL, p. 595 (trad. it. cit., p. 21).

³⁹ *Ibid.*, pp. 595-599 (trad. it. cit., pp. 21-26).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 607 (trad. it. cit., p. 35).

⁴¹ *Ibid.*, pp. 608-609 (trad. it. cit., p. 37).

⁴² M. WEBER, *Objektivität*, WL, p. 213 (trad. it. cit., p. 134).

nostra condotta, dei nostri doveri - il luogo e il senso della scienza; e così pure (si dovrà intendere) della politica, dell'estetica, dell'eros, dell'economia, della religione (in quanto distinguibile dalla morale). Quell'interrogarsi, privo di risposte fondate nell'unico sapere in cui Weber creda, investe ogni sfera di valore; investe anche la scienza, ma è un interrogarsi che non dà luogo a scienza.

* * *

Nelle più opinabili sfere di valore, come l'eros, scompare l'antitesi *Sein-Sollen*, fatto-norma, su cui si fonda il concetto stesso di valore. Il dilemma si riduce a quello di naturalità ed elaborazione sistematica, che è come dire di natura e arte, *Natur* e *Kunst*. Ma allora è un contrasto che si presenta in ogni attività umana dotata di senso, e in tal modo le sfere di valore, nella vita umana, sarebbero moltiplicabili *ad infinitum*. Tutto ciò che impegna l'intelligenza e la sensibilità dell'uomo, e che si presta ad elaborazione sistematica, oscilla tra natura e arte; e quindi, ogni ambito riconducibile ad unità sistematica darebbe luogo ad una sfera di valore dotata di autonoma dignità normativa. E la moltiplicazione delle sfere di valore viene ad erodere progressivamente l'estensione della specifica sfera morale (o religioso-morale, secondo un'ispirazione kantiana).

Inoltre, la moltiplicazione delle sfere di valore viene ad aggravare la visione del conflitto mortale tra valori e tra sfere di valori. Si pensi che già all'interno delle singole sfere di valore la nostra ragione non può dir nulla sulla validità dei valori prescelti, che sono in lotta tra loro all'interno di ogni sfera. Si sono visti sopra alcuni esempi di conflitti di valore all'interno di specifiche sfere. Occorre rendersi conto della portata delle affermazioni weberiane. Le tesi sull'eros possono sembrare accettabili al modo di sentire di aree della cultura odierna (e far parte di quella realtà culturale alla quale Weber affermava rigorosamente essere irriducibili i giudizi di valore). Ma per l'assunto weberiano della non-giudicabilità delle scelte di valore da parte del tribunale della ragione, sfugge al giudizio qualsiasi comportamento si voglia immaginare, fino all'incesto. Se l'eros con le sue diversificazioni è accettato in aree della odierna cultura secolarizzata, non così accade per la sfera politica, dove barlumi impazziti di una ragion pratica priva di fondazione coerente rifiutano energicamente le scelte di valore di Hitler o di Stalin - per fare gli esempi più vistosi -. La tolleranza,

atteggiamento pratico spesso congiunto (ma non per necessità filosofica) con la tesi weberiana della non-fondabilità dei valori, è massima nei confronti delle sfere di valore attinenti alla vita privata; ma non lo è altrettanto, o non lo è affatto, nei confronti delle sfere di valore attinenti alla vita politica; ed inoltre – a un livello logico più profondo – non lo è affatto nei confronti delle scelte di valore che neghino teoricamente l'assenza di fondamento delle scelte di valore. Ma il problema teorico è sempre lo stesso.

Weber è particolarmente polemico nei confronti di quello che egli chiama il «sincretismo ottimistico»⁴³ di Schmoller e della scuola storica dell'economia: un sincretismo convinto della armonica conciliabilità delle posizioni di valore storicamente esistenti, e convinto di una eticità immanente alla condizione storica. Quella visione era da lui criticata anche perché pretendeva di risolvere i conflitti di valore con rimedi definiti, di volta in volta, «relativismo storico»⁴⁴, «relativismo storico-evolutivo»⁴⁵, «relativizzazione», «compromesso»⁴⁶, «debole relativizzazione»⁴⁷. Weber rifiuta invece, per il proprio modo di pensare, la definizione di «relativismo»⁴⁸. Per *relativismo, relativizzazione*, egli appare intendere un processo di mediazione, conciliazione, armonizzazione tra diverse posizioni di valore, grazie alla loro riconduzione alla situazione storica e alla sua immanente eticità omnicomprensiva: soltanto in una tale concezione – egli pensa – trova il proprio luogo legittimo il compromesso tra valori in conflitto, come pure tra sfere di valori in conflitto. Ce lo dice con chiarezza la *Wertfreiheit*, nella pagina che segue alla meditazione kantiana sopra considerata⁴⁹; ce lo richiama, con riferimento al divenire storico del cristianesimo, la conferenza sulla scienza⁵⁰. Il compromesso è visto da Weber come espediente empirico, che accade di fatto, che non intacca la persistente collisione logica tra valori e tra sfere di valori: quella collisione che viene occultata dalla «superficialità della «vita

⁴³ *Ibid.*, p. 154 (trad. it. cit., p. 65).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 148 (trad. it. cit., p. 57).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 154 (trad. it. cit., p. 65).

⁴⁶ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 507 (trad. it. cit., p. 332).

⁴⁷ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, WL, p. 613 (trad. it. cit., p. 42).

⁴⁸ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 508 (trad. it. cit., p. 333).

⁴⁹ *Ibid.*, pag. 507 (trad. it. cit., p. 332).

⁵⁰ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, WL, p. 605 (trad. it. cit., pp. 32-33).

quotidiana»⁵¹. Il compromesso, conciliatore e mediatore, che inevitabilmente pone una gerarchia tra sfere di valore, è degradato da Weber a rimedio pragmatico privo di qualsiasi dignità razionale. E il motivo è nella circostanza che ogni compromesso del genere attua una scelta tra i valori, che per ipotesi sono sottratti al tribunale della ragione. Nella concezione weberiana invece i valori, secondo il loro senso, non possono essere oggetto di mediazione o di compromesso, e ad essi il soggetto accede per una scelta di vita: la scelta del «demone che tiene i fili della sua vita»⁵², la scelta del proprio destino, come accade all'anima secondo Platone⁵³. Quella scelta realizza una assolutezza soggettiva, sottratta all'indagine razionale. Questo ci offre l'«albero della conoscenza», questo è il suo «frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana»⁵⁴. A quest'albero non ebbe accesso – si deve ritenere – il pensiero umano da Socrate a Hegel; ma ad esso si è nutrita la nostra «epoca di cultura»⁵⁵. I profeti di questa nuova conoscenza forse sarebbero molti; che «qualcosa può esser bello non solo anche senza esser buono bensì in quanto non è tale», lo «abbiamo imparato da Nietzsche», come si legge nella conferenza sulla scienza, la quale aggiunge Baudelaire, che in *Fleurs du mal* mostrò una bellezza che non è bontà⁵⁶. Ancora, un riferimento biblico, più suggestivo che convincente, ci dice che il sacro può non esser bello, ed esser sacro proprio perché non è bello: lo proverebbero il cap. 53 di Isaia e il salmo 21, con le descrizioni del giusto martoriato, in cui riconosciamo prefigurazioni di Cristo⁵⁷.

Lettore di Nietzsche e di Baudelaire, ma anche di Dostoevskij, Weber rinvia alla fede (*Glauben*) come a fondamento delle scelte di valore. E tra le fedi egli intese certamente le fedi religiose. Rifiutando il sincretismo ottimistico, rifiutò insieme la «debolezza» del non saper «tener levato lo sguardo al destino dei tempi nel suo volto severo»⁵⁸. I giudizi di valore che sono disseminati nella sua opera scientifica pro-

⁵¹ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 507 (trad. it. cit., p. 332).

⁵² M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, WL, p. 613 (trad. it. cit., p. 43).

⁵³ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, pp. 507-508 (trad. it. cit., pp. 332-333).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 507 (trad. it. cit., p. 332).

⁵⁵ M. WEBER, *Objektivität*, WL, p. 154 (trad. it. cit., p. 64).

⁵⁶ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, WL, pp. 603-604 (trad. it. cit., p. 31).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 605 (trad. it. cit., p. 33: qui modificata).

vengono dalla sua fede, e danno vita spesso a quella «veste esterna, artisticamente elaborata», della quale egli parla a proposito del grande storico, che non sia degradato a «una specie di impiegato subalterno della storiografia»⁵⁹. Ma è da chiedersi se tali giudizi di valore, il frutto della fede personale, siano soltanto veste esterna o non abbiano una consistenza razionale di genere diverso dal sapere scientifico. Giudicare sulla validità dei valori è «una questione di fede»⁶⁰, di quella «fede, che sempre è in qualche forma presente in tutti noi, nella validità sovraempirica delle ultime e supreme idee di valore»⁶¹: espressioni simili tornano nell'opera weberiana, e sebbene non siano elaborate teoricamente, non è lecito escluderne uno spazio nel pensiero del loro autore. Intendono delimitare un terreno autonomo rispetto al sapere scientifico. Che Weber non abbia dissodato quel terreno, non significa che l'abbia negato; ed in più egli ha avvertito, guardando al «volto severo» della sua epoca, la crisi «storico-mondiale», verificatasi nel saldo, compatto edificio dell'orientamento teorico-pratico dominato dalla concezione cristiana della vita e caratterizzato da una armonica gerarchia dei valori. Nietzsche e Dostoevskij sono presenti entrambi al suo spirito, in «conflitto mortale».

La fede non è stata fatta oggetto di indagine, ma non era ignota, nei suoi caratteri distintivi, al sociologo e storico del cristianesimo e delle religioni mondiali. Rimane l'obbligo, per l'interprete, di interrogarsi su quel terreno non-negato, e sulla compatibilità di esso col terreno del sapere scientifico indagato da Weber; che è quanto dire, sulla compatibilità del suo sistema implicito di giudizi di valore etico-politici - della sua plastica *Weltanschauung* - con l'esistenza di quel terreno della fede. Nella definizione paolina la fede è *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, rerum argumentum non apparentium*⁶². Le parole là usate - *ἔλεγχος, argumentum* - non rimandano soltanto a una direzione del sentimento. Il loro commentatore più sottile così le interpreta e svolge: «Per hoc quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione (...); per hoc autem quod dicitur *non apparentium*, distinguitur

⁵⁹ M. WEBER, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, WL, pp. 278-279 (trad. it. di P. Rossi, in *Il metodo delle scienze storico-sociali* cit., pp. 219-220).

⁶⁰ M. WEBER, *Objektivität*, WL, p. 152 (trad. it. cit., p. 62).

⁶¹ *Ibid.*, p. 213 (trad. it. cit., pp. 134-135).

⁶² *Hebr.*, 11, 1 (da cui DANTE, *Par.*, XXIV, 64-65).

fides a scientia (...)⁶³. Qui sta prefigurata la distinzione, anche weberiana, tra *Glauben* e *Wissen*; tra la fede, e il sapere di ciò che cade nell'esperienza dello «spirito umano finito»⁶⁴. Il problema teorico è quello della compresenza, in un edificio di pensiero coerente, dello spazio del sapere e dello spazio della fede. Si attenderebbe qualcosa dalla rimeditazione weberiana di Kant, ma una simile indagine lascia insoddisfatti. Accenniamo gli elementi fondamentali.

Nella prima *Critica* («Canone della ragion pura»), Kant chiaramente distingue: *Meinen*, *Wissen*, *Glauben*⁶⁵; con le parole di Tommaso, *opinio*, *scientia*, *fides*. Ogni nostra «credenza», *Fürwahrhalten*, si distingue in: *opinione* (*Meinen*), insufficiente soggettivamente e oggettivamente; *scienza* o *sapere* (*Wissen*), sufficiente soggettivamente e oggettivamente; *fede* (*Glauben*), sufficiente soggettivamente ma insufficiente oggettivamente. La fede a sua volta si distingue in: *fede pragmatica*, operante nel rapporto pratico; *fede dottrinale*, operante nel rapporto teoretico in analogia col rapporto pratico; *fede morale*, la più salda perché si fonda sul solido presupposto della *Gesinnung* morale (*Gesinnung*: la parola weberiana!). Ma Weber, che pure ha parlato di *fede*, non l'ha coerentemente e chiaramente sviluppata a *fede dottrinale* e *morale* inserendola nel campo del *Fürwahrhalten* dello «spirito umano finito»: o meglio, non ha indagato la eventuale liceità di una elaborazione teorica delle forme di fede. Forse egli ha pensato che l'unica erede legittima della filosofia fosse la scienza della cultura, con la sua capacità storicistica ed ermeneutica di rivivere le esperienze umane secondo i più vari orientamenti di valore, finché un definitivo «irrigidimento cinese della vita spirituale»⁶⁶ non avesse a privare gli uomini pensanti di questo privilegio. Forse, la mancata indagine sulla liceità della elaborazione teorica dello *spatium fidei* può essere stata un limite consapevole della sua attività di studioso rivolto al sapere empirico; e può anche essere segno di un'incoerenza con le sue premesse gnoseologiche di ispirazione kantiana. Ma quel che egli non ha fatto, o non ha fatto coerentemente, non può essere escluso od eluso da chi indaghi il suo edificio di pensiero e la sua eventuale capacità di espansione teoretica.

⁶³ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologica*, Secunda Secundae, Quaest. IV, Art. I.

⁶⁴ M. WEBER, *Objektivität*, WL, pp. 171, 188 (trad. it. cit., pp. 85, 105).

⁶⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 848-858.

⁶⁶ M. WEBER, *Objektivität*, WL, p. 184 (trad. it. cit., 101).

Weber ha scritto, nell'*Oggettività*, che giudicare sulla validità dei valori è «una questione di fede, ed è inoltre forse un compito della considerazione speculativa e dell'interpretazione della vita e del mondo nel loro senso»⁶⁷. Nello stesso contesto, dopo aver parlato della critica dei valori da un punto di vista dialettico e del suo «recare alla coscienza questi criteri ultimi», aveva detto che questo «è in ogni caso l'ultima cosa che essa può compiere, senza invadere il terreno della speculazione»⁶⁸. La *Wertfreiheit*, ponendosi il problema della differenza di carattere tra «valutazioni pratiche» (in particolare, etiche) e «giudizi soggettivi di gusto», afferma che «questi sono problemi della filosofia dei valori»⁶⁹; anche se poi, procedendo nella sua tormentata riflessione, che include la meditazione kantiana più volte ricordata, riduce la concessione ora fatta di una competenza specifica della filosofia su tali problemi. Infatti egli scrive le seguenti parole, senza altra dimostrazione che non sia la ripetuta affermazione (*quaestio facti*) del conflitto mortale tra valori e tra sfere di valore. «Una considerazione non più empirica, ma interpretativa, cioè una genuina filosofia dei valori, non potrebbe poi dimenticare, procedendo innanzi, che uno schema concettuale dei "valori", per quanto bene ordinato, sarebbe incapace di render conto proprio del punto cruciale della questione. Tra i valori, cioè, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra "Dio" e il "demonio"»⁷⁰.

Weber si richiama più volte, in punti decisivi della sua riflessione, alla filosofia kantiana. Afferma di voler pensare, «fino in fondo», «il principio fondamentale della moderna dottrina della conoscenza, richiamantesi a Kant»⁷¹, e sviluppa questo principio nella sua dottrina dei tipi ideali, ovvero nella teoria della conoscenza propria delle scienze della cultura; che è uno sviluppo psicologico-relativistico delle tesi della *Critica della ragion pura*. Nella meditazione più volte esaminata, sul carattere formale dell'etica kantiana, si richiama alla *Critica della ragion pratica*, vedendovi la «geniale formulazione di un'infinita

⁶⁷ *Ibid.*, p. 152 (trad. it. cit. p. 62).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 151 (trad. it. cit. p. 60).

⁶⁹ M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 501 (trad. it. cit., p. 325).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 507 (trad. it. cit. p. 332).

⁷¹ M. WEBER, *Objektivität*, WL, p. 208 (trad. it. cit., p. 129).

molteplicità di rapporti etici»⁷²; e ne dà uno sviluppo relativistico (che fa ricordare le dure accuse hegeliane alla dottrina morale e giuridica kantiana, vista nella *Rechtsphilosophie* come portatrice di veleni relativistico-nichilistici⁷³). Polemizzando con le tesi di Rudolf Stammler su di una correzione-superamento della concezione materialistica della storia in senso neokantiano, Weber utilizza la visione kantiana (§ 78 della *Critica del Giudizio*) del rapporto inverso esistente tra nesso causa-effetto e nesso mezzo-fine; anche se non fa espliciti riferimenti a Kant⁷⁴. Anche qui, si ha una utilizzazione frammentaria di quel motivo kantiano, certamente senza le implicazioni teoretiche e sistematiche del nesso meccanicismo-finalismo elaborato da Kant nella terza *Critica*. I motivi kantiani ai quali Weber intende richiamarsi, e ai quali lo induceva la cultura filosofica in cui si era formato (Windelband, Rickert, Simmel, lo stesso Dilthey), sono sempre sviluppati in senso relativistico, sono privi di una connessione unificante e sistematica, costituiscono sempre un impoverimento della filosofia kantiana, ridotta a termini elementari. La *Critica del Giudizio*, con la sua dottrina della universalità soggettiva del giudizio riflettente, avrebbe potuto consentire l'edificazione di quella absolutezza dei valori per il soggetto, della quale Weber parla, dandone commosse formulazioni, ma non una fondazione teoretica. Ma la terza *Critica* resta la più assente dal suo orizzonte di pensiero; e le tesi sui valori e sui loro conflitti molteplici non trovano una fondazione nel debole neocriticismo weberiano.



⁷² M. WEBER, *Wertfreiheit*, WL, p. 506 (trad. it. cit. pp. 330-331).

⁷³ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 135, *Anmerkung*.

⁷⁴ M. WEBER, *Objektivität*, WL, pp. 182-183 (trad. it. cit., pp. 98-99); *Wertfreiheit*, WL, pp. 537-538 (trad. it. cit., pp. 368-369).