

**Antonello La Vergata  
Carlo Altini  
Sergio Bucchi  
Pierpaolo Ciccarelli  
Annalisa Coliva  
Paola Giacomoni  
Manlio Iofrida  
Simone Pollo  
Marco Segala**

**apparati didattici di  
Patrizia Becherini**

# Filosofia cultura cittadinanza

## 3 Da Schopenhauer a oggi

a cura di  
**Antonello La Vergata  
Franco Trabattoni**



**La Nuova Italia**

Il progetto dell'opera è di **Antonello La Vergata**.

**Antonello La Vergata** ha curato questo volume e ha scritto i capitoli: *La rivoluzione industriale; Marx e il marxismo; La scienza dell'Ottocento* (paragrafi 3 e 4); *Comte e il positivismo; L'evoluzionismo; Evoluzionismo e scienze umane; Spencer; Problemi filosofici nelle scienze dell'Ottocento; Nietzsche; Crisi della civiltà?; Freud e la psicoanalisi; Critiche della società industriale e della tecnica; Scienza e tecnica nel Novecento*.

**Carlo Altini** è autore dei capitoli: *La cultura filosofica italiana nel secondo dopoguerra* (paragrafo 3); *Filosofia e politica*.

**Claudio Baraldi** è autore del capitolo *Filosofia e scienze sociali*.

**Sergio Bernini** è autore del capitolo *Filosofia e logica*.

**Paolo Boschini** è autore del capitolo *Filosofia e religione*.

**Sergio Bucchi** è autore dei capitoli: *Il liberalismo; L'utilitarismo; Il socialismo; John Stuart Mill; La filosofia italiana nell'Ottocento*.

**Pierpaolo Ciccarelli** è autore dei capitoli: *Scienze della natura e scienze dello spirito. Weber; Husserl; Heidegger; Il neorealismo: Croce e Gentile; La cultura filosofica italiana nel secondo dopoguerra* (paragrafi 2, 4, 5).

**Annalisa Coliva** è autrice dei capitoli: *La filosofia analitica; Wittgenstein; La filosofia del linguaggio*.

**Mauro Dorato** è autore del capitolo *Einstein e la relatività*.

**Roberto Festa** è autore del capitolo *La filosofia della scienza*.

**Paola Giacomoni** è autrice del capitolo *Bergson e le filosofie della vita*.

**Manlio Iofrida** è autore dei capitoli: *L'esistenzialismo; Strutturalismo e post-strutturalismo; L'ermeneutica; Il postmoderno*.

**Eugenio Lecaldano** è autore del capitolo *Filosofia ed etica*.

**Simone Pollo** è autore del capitolo *Mente e cervello*.

**Vallori Rasini** è autrice del capitolo *L'antropologia filosofica*.

**Katia Rossi** è autrice del capitolo *Filosofia e arte*.

**Marco Segala** è autore dei capitoli: *Schopenhauer; Kierkegaard; La scienza dell'Ottocento* (paragrafi 1 e 2); *Peirce e James; Dewey; La cultura filosofica italiana nel secondo dopoguerra* (paragrafo 1).

**Patrizia Becherini** è autrice delle seguenti parti: *Analisi di un problema; Guida alla lettura; Verifiche*.

**Marco Fontanelli** è autore degli *Intrecci*.

*Coordinamento editoriale:* Amelia Sbandati

*Redazione:* Anna Bersotti e Red & Graph, Firenze

*Materiali digitali:* Simona Cresti, Chiara Zanoni

*Ricerca iconografica:* Anna Bersotti, Federica Benerecetti, Margherita Romagnoli

*Impaginazione:* Massimo Vallese, Firenze

*Progetto grafico:* Anna Huwyler, Monza

*Copertina:* Zetalab, Milano

*Stampa:* L.E.G.O. S.p.A., Lavis (TN)

*In copertina: Rete semantica*, in Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Milano, Adelphi, 1984.

Il materiale illustrativo proviene dall'archivio iconografico della casa editrice. L'editore è a disposizione degli eventuali aventi causa.

La realizzazione di un libro presenta aspetti complessi e richiede particolare attenzione in tutte le fasi della lavorazione. Revisioni e riletture vengono effettuate più volte; ciò nonostante, sappiamo per esperienza che è molto difficile evitare completamente errori o imprecisioni. Ringraziamo sin da ora chi vorrà segnalarli alla redazione.

Per segnalazioni relative al seguente volume scrivere a: [supporto@rizzolieducation.it](mailto:supporto@rizzolieducation.it)

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTI-GIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org).

I nostri testi sono disponibili in formato accessibile e possono essere richiesti a: Biblioteca per i Ciechi Regina Margherita di Monza (<http://www.bibliotecaciechi.it>) o Biblioteca digitale dell'Associazione Italiana Dislessia "Giacomo Venuti" (<http://www.libroid.it>).

Il processo di progettazione, sviluppo, produzione e distribuzione dei testi scolastici dell'Editore è certificato UNI EN ISO 9001.

L'Editore è presente su Internet all'indirizzo: <http://www.rizzolieducation.it>

ISBN 978-88-221-6766-8

Proprietà letteraria riservata

© 2011 RCS Libri S.p.A., Milano

© 2017 Rizzoli Libri S.p.A., Milano

1<sup>a</sup> edizione: gennaio 2011

Ristampe

2021 22020 2019 2018 2017 1 2 3 4 5 6 7 8 9

# Scienze della natura e scienze dello spirito. Weber

## INTRODUZIONE

**L**e discipline che studiano il mondo umano e le forme della cultura sono “scientifiche” quanto quelle che studiano la natura? Nel clima positivistico era diffusa la tendenza a vedere nelle scienze naturali il modello della scientificità: con i dovuti adattamenti, quelle che oggi chiamiamo “scienze umane” (la psicologia, la sociologia, l’antropologia, la linguistica ecc.) dovevano imitarne i metodi e i procedimenti. Le applicazioni dell’evoluzionismo allo studio dell’uomo e della società avevano incoraggiato questa tendenza.

Contro questa impostazione si levano, nella Germania degli ultimi decenni dell’Ottocento e dei primi del Novecento, voci importanti che rivendicano la specificità e l’autonomia delle scienze dell’uomo, in particolare della storia. Dietro questo movimento stanno due fattori. Il primo è il grande sviluppo degli **studi storici e umanistici**, che poneva ai filosofi il compito di riflettere sulla loro fondazione filosofica e sulla storicità come dimensione costitutiva della realtà umana. Questa istanza fu fatta propria dal cosiddetto **storicismo**. Il secondo fattore è il rinnovato interesse per la filosofia di Kant: il **neocriticismo** (o **neokantismo**) avvertì l’esigenza di “aggiornare” il concetto di ragione e di razionalità alla luce degli orizzonti aperti dalle discipline storiche. Kant aveva studiato le condizioni di possibilità delle scienze naturali, ma aveva affermato che la ragione non è soggetta alle leggi della natura: essa è autonoma e opera in un mondo a sé, quello della libertà (il mondo “noumenico”). Quali sono allora le condizioni di possibilità di una scienza della storia e delle creazioni umane? Richiamandosi al metodo trascendentale kantiano della «critica della ragione», neocriticismo e storicismo si proposero di svolgere quella che **Wilhelm Dilthey** (1833-1911), il più importante esponente dello storicismo, chiamò «**critica della ragione storica**». Il nuovo compito della filosofia critica era, a suo parere, fondare la distinzione tra la **conoscenza della natura** e la **conoscenza dello spirito** (intendendo “spirito” nel senso generale di “ciò che è proprio dell’uomo”, quindi la cultura e la storia, in quanto distinte dalla natura). In questo compito, con esiti diversi, si impegnarono altri filosofi, come **Wilhelm Windelband** (1848-1915) e **Heinrich Rickert** (1863-1936). Soprattutto per quest’ultimo, al problema delle scienze dello spirito (che egli preferiva denominare «scienze della cultura») si aggiungeva quello dei **valori**, che accompagnano ogni espressione della cultura e ne sono anzi (ancora il linguaggio kantiano) le condizioni trascendentali universali e necessarie.

Nel dibattito intervenne anche **Max Weber** (1864-1920), economista, storico e sociologo (anzi, uno dei padri della sociologia). Alle sue importanti riflessioni sulle «scienze storico-sociali» (il termine da lui usato) dobbiamo, fra l’altro, una delle analisi più lucide della razionalità e della condizione dell’uomo nella modernità.

# 1 Scienze della natura e scienze dello spirito

## 1.1 Il problema filosofico e il presupposto kantiano

La distinzione tra oggetti di conoscenza e tra capacità soggettive di conoscenza

La distinzione tra «**scienze della natura**» e «**scienze dello spirito**» (in tedesco: *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*) > v. riquadro < è un tema ricorrente in alcuni filosofi tedeschi tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, come ad esempio il maggior esponente dello **storicismo** tedesco > v. riquadro a p. seg. <, **Wilhelm Dilthey** (1833-1911), e gli autori appartenenti alla corrente chiamata **neocriticismo**, **Wilhelm Windelband** (1848-1915) e **Heinrich Rickert** (1863-1936). Non è difficile comprendere il significato delle espressioni “scienze della natura” e “scienze dello spirito”. Si pensi, ad esempio, alla differenza tra il liceo classico e il liceo scientifico: nel primo si studiano prevalentemente le “materie umanistiche”, ossia la letteratura italiana, il greco antico, il latino, la storia e la

filosofia; nel secondo, invece, si dedica più tempo alle “materie scientifiche”, come la fisica, la matematica, la biologia ecc. La distinzione, nota a qualsiasi studente, tra materie scientifiche e materie umanistiche o letterarie corrisponde all'incirca a ciò su cui gli storicisti e i neocriticisti tedeschi hanno riflettuto filosoficamente. Perché questo bisogno filosofico di chiarire una cosa così ovvia? Il problema comincia a delinearsi se riflettiamo sul fatto che, quando parliamo della differenza tra materie scientifiche e materie umanistiche, non ci riferiamo soltanto a diversi oggetti di studio, ma anche a diversi atteggiamenti, ossia alle diverse capacità soggettive richieste da tali oggetti. Quando infatti diciamo che si è più o meno portati per le materie umanistiche rispetto a quelle scientifiche o tecniche, intendiamo che si ha un rapporto migliore o peggiore con quelle discipline,

che si sentono più o meno congeniali, più o meno facili e piacevoli da apprendere. La distinzione tra discipline scientifiche e discipline umanistiche è, insomma, una distinzione, oltre che tra *oggetti*, anche tra *atteggiamenti del soggetto conoscente*. Ebbene, proprio qui sorge il problema filosofico discusso da neocriticisti e storicisti. Il fatto che sussista un'evidente **differenza tra discipline scientifico-naturali e discipline scientifico-letterarie** rinvia a una **differenza che riguarda lo spirito umano come tale**. Le scienze, infatti, sono prodotti dell'attività dello spirito, nascono grazie a operazioni della soggettività umana. Se, quindi, c'è una differenza fondamentale tra le discipline scientifiche, dovrà esserci anche una differenza fondamentale tra i modi di operare della soggettività. Compito della filosofia diventa allora la determinazione di questa differenza inerente alla mente umana.

Già dall'impostazione generale del problema filosofico si può intendere chi sia l'antenato più importante degli storicisti e dei neocriticisti: punto di partenza comune a entrambi è la «filosofia critica» di Kant (di qui l'appellativo «neocriticismo» o anche «neokantismo»). Più in particolare, tanto lo storicismo quanto il neocriticismo riprendono la concezione kantiana della filosofia come riflessione critica sulle **condizioni soggettive** che rendono possibile l'**oggetto della conoscenza**. Nella *Critica della ragion pura* (1781), Kant aveva esemplarmente mostrato come, muovendo dagli straordinari progressi compiuti dalle conoscenze fisico-matematiche da Galileo fino a Newton, la filosofia potesse finalmente

### CONCETTI

#### > *Wissenschaft*

L'argomento di questo capitolo risulterà più chiaro se si tiene presente che il termine tedesco *Wissenschaft* aveva allora, e conserva tuttora, un significato più ampio dell'italiano “scienza” e di *science* in inglese o francese. Abbraccia infatti ogni forma di sapere (in tedesco *wissen* come verbo e *Wissen* come sostantivo) o insieme di conoscenze che costituisce un oggetto coerente e sistematico di studio, indipendentemente dalla sua posizione nella classificazione delle discipline e dall'argomento. Per un tedesco, dunque, espressioni come “scienze dello spirito” non richiedevano spiegazioni particolari.

Il problema kantiano della validità oggettiva del conoscere scientifico

## CONCETTI

➤ **Storicismo**

Con il termine “storicismo” si intendono cose diverse e, per alcuni aspetti, addirittura opposte. Filosofie “storicistiche” sono, in linea generale, le **filosofie che concepiscono la realtà o una parte della realtà come storia**. Il primo a esprimere una concezione di tale genere è stato Giambattista Vico, che intendeva determinare razionalmente quell’ambito di fenomeni specificamente umani – come il diritto, la lingua, i costumi, l’autorità politica e religiosa ecc. – che gran parte del pensiero antico e medievale aveva ritenuto filosoficamente irrilevante o, comunque, non determinabile razionalmente. Lo storicismo inteso in questo senso raggiunge il proprio **culmine nel pensiero di Hegel**, che vede nella storia umana la manifestazione temporale dell’assoluto o di Dio. Quella di Hegel è, insomma, una filosofia speculativa della storia. Gli storici tedeschi dell’Ottocento che danno vita alla cosiddetta «**scuola storica**» sono concordemente animati dal **rifiuto dell’assolutizzazione hegeliana della storia** e rivolgono la propria **attenzione agli aspetti**

**empirici e individuali della storia concreta**. Erede filosofico dell’attività storiografica della scuola storica e della sua critica alla filosofia speculativa della storia è lo storicismo tedesco, al quale appartengono Wilhelm Dilthey (1833-1911), il sociologo e filosofo Georg Simmel (1858-1918; ➤ v. pp. 397-399 ◀), lo storico Friedrich Meinecke (1862-1954), il filosofo della religione e storico delle idee Ernst Troeltsch (1865-1923) e, per alcuni aspetti della sua opera, Max Weber, del quale ci occupiamo più approfonditamente in questo capitolo. In questa più ristretta accezione, lo storicismo denota una **concezione filosofica che rivolge particolare attenzione ai metodi di indagine propri delle discipline scientifiche** che hanno come oggetto i fenomeni umani (le cosiddette “scienze dello spirito”). In contrasto con la filosofia della storia di tipo hegeliano, gli storicisti tedeschi sottolineano il **carattere finito e relativo delle singole epoche umane**, l’impossibilità quindi di svelare un senso ultimo e definitivo della storia.

liberarsi dal dogmatismo razionalistico e, al contempo, schivare lo scoglio dello scetticismo empiristico, imboccando così la via sicura della scienza. La fisica moderna forniva il filo conduttore per raggiungere questo scopo, giacché consisteva in un insieme di principi o «giudizi sintetici a priori» che, pur essendo validi a priori e quindi forniti di universalità e necessità, si riferiscono all’esperienza, sono cioè concretamente presenti nell’osservazione empirica. In altre parole, Kant vedeva nella fisica moderna l’esempio di una conoscenza capace di coniugare necessità e contingenza, verità di ragione e verità di fatto, validità universale ed esperienza empirica. Ciò non significa, però, che la filosofia dovesse per Kant risolversi nella fisica. Al contrario, secondo Kant la scienza naturale fisico-matematica avanzava una «pretesa di validità» che poteva essere giustificata soltanto dalla filosofia. Lo scienziato usava, ad esempio, il principio di causa; il filosofo si doveva domandare perché, a quali condizioni il principio di causa è valido oggettivamente. La filosofia aveva cioè il compito di chiarire come siano possibili quei giudizi sintetici a priori validi oggettivamente con cui la fisica conosce la natura.

L’esigenza di una critica della ragione storica

Nell’ eseguire questo compito – rilevano i primi neocriticisti che alla fine dell’Ottocento dedicano studi approfonditi alla *Critica della ragion pura* – Kant incontrò però una grave difficoltà. Si tratta, in sostanza, del dualismo tra «fenomeno» e «cosa in sé» e, di conseguenza, tra il mondo della necessità naturale e quello della libertà morale. Secondo Kant, la scienza doveva limitarsi all’esperienza fenomenica, vale a dire soltanto a ciò che è sottoposto alle leggi della causalità meccanica. Il mondo della libertà, la sfera «noumenica», non poteva essere oggetto di scienza. Il carattere negativo di questo risultato, secondo i neocriticisti, non veniva minimamente attenuato, era semmai aggravato dalla *Critica della ragion pratica* (1788). Il modo kantiano di affrontare il problema della libertà umana appariva loro insufficiente: separando nettamente la libertà noumenica dal mondo fenomenico conoscibile, Kant aveva sbarrato l’accesso della scienza a una

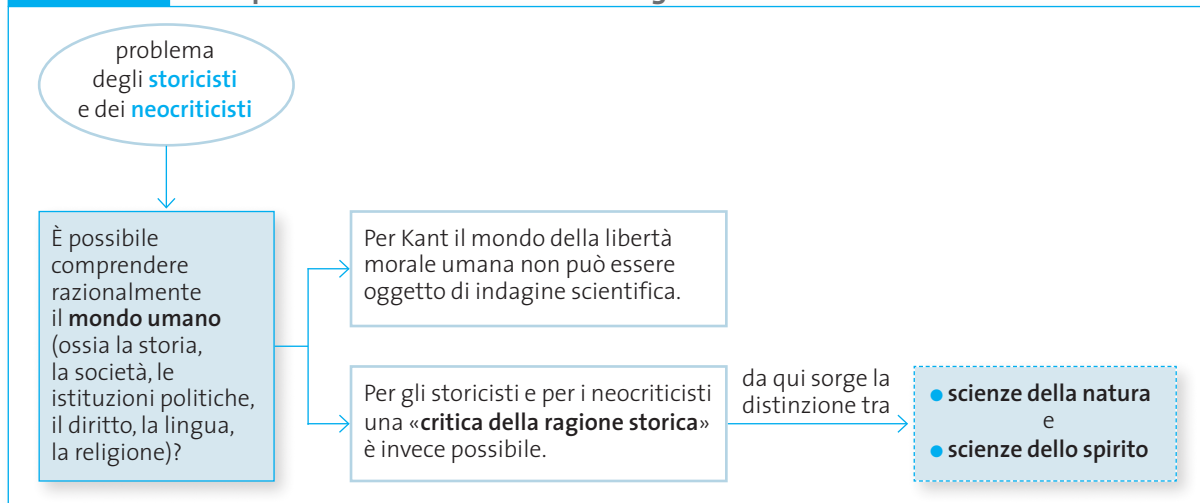
dimensione importantissima della realtà in cui l'uomo concretamente vive. Il mondo che, stando al dualismo kantiano tra necessità fenomenica e libertà noumenica, rimaneva razionalmente incomprensibile è il mondo umano: la storia, la società, le istituzioni politiche, il diritto, la lingua, la religione, insomma tutto ciò che forma l'oggetto delle scienze dello spirito. Storicisti e neocriticisti riprendono l'insegnamento kantiano, ma avvertono l'esigenza di allargarne i confini tenendo conto del fatto che, oltre alla fisica, esistono altre discipline scientifiche, come la storiografia nelle sue varie forme (storia politica, storia della letteratura, dell'arte, delle religioni ecc.), la scienza giuridica, l'economia, la psicologia, l'antropologia, la sociologia ecc. L'allargamento dell'orizzonte della filosofia kantiana compiuto da storicisti e neocriticisti può dunque essere sintetizzato con l'espressione usata da Dilthey per definire la natura complessiva della propria riflessione filosofica: «**critica della ragione storica**».

## 1.2 Wilhelm Dilthey: spiegare e comprendere

La **rivoluzione scientifica della scuola storica**

Così come la critica kantiana della «ragione pura» presupponeva la cosiddetta «rivoluzione scientifica» avvenuta tra il XVI e il XVII secolo a opera di Copernico, Galileo e Newton, la critica della ragione storica compiuta da storicisti e neokantiani presuppone un'analoga, anche se molto meno nota, rivoluzione nel campo delle scienze dello spirito. I protagonisti di questa rivoluzione sono gli esponenti della cosiddetta **scuola storica tedesca**, ad esempio, il giurista e storico del diritto Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), il geografo Carl Ritter (1779-1859), gli storici Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), Leopold von Ranke (1795-1886) e Johann Gustav Droysen (1808-1884), il filologo e linguista Jakob Grimm (1785-1863). A loro dobbiamo la definizione dei **metodi scientifici di indagine** (ad esempio, la critica filologica delle fonti storiche) e la scoperta di **nuovi continenti della scienza** (ad esempio, l'evoluzione storica del diritto e delle lingue o la genesi dei miti e delle religioni) che costituiscono ancora oggi un patrimonio irrinunciabile delle scienze dello spirito. La scuola storica rappresenta per storicisti e neocriticisti ciò che la fisica moderna aveva rappresentato per Kant. I progressi degli studi storici forniscono loro la prova che **il mondo dei fenomeni umani**, quel mondo che non trovava collocazione nel criticismo kantiano, è **una realtà**

### La possibilità della critica della ragione storica





**La critica  
al positivismo**

**conoscibile, razionalmente determinabile, quindi fornita di validità oggettiva.** Il problema filosofico consiste dunque nel distinguere due diverse sfere di validità oggettiva, corrispondenti alla diversità dei due ordini di discipline scientifiche. Nell'affrontare questo problema, storicisti e neocriticisti incontrano un comune avversario: il positivismo e, più in particolare, il suo tentativo di fare della storia una scienza esatta, prendendo come modello le scienze naturali > v. cap. "Comte e il positivismo", pp. 152-183 <. Nel suo *Sistema di logica* (1843), John Stuart Mill > v. pp. 185-191 e cap. "John Stuart Mill" **AULADIGITALE** < aveva affrontato tra i primi il problema della «logica» delle «scienze morali» (termine che in Inghilterra e in Francia era più o meno l'equivalente di «scienze dello spirito»), sostenendo però una tesi ben diversa da quella che verrà sostenuta dagli storicisti e dai neocriticisti tedeschi. Secondo Mill, infatti, le scienze morali usano gli stessi metodi e perseguono gli stessi scopi delle scienze della natura. Il metodo è sostanzialmente l'**induzione**, cioè il procedimento che va dal generale al particolare ed è legato all'osservazione e all'esperienza. Consiste nell'accertare concomitanze e successioni regolari tra i fenomeni e nel compiere generalizzazioni e inferenze, cioè nel trarre da conoscenze note conseguenze non note, per sottoporle a verifica. Come nelle scienze naturali, anche nelle scienze morali è quindi possibile formulare leggi e fare previsioni, anche se meno rigorose, a causa della particolare complessità dei fenomeni storici e sociali. Quindi, secondo Mill, tra le scienze morali e le scienze naturali non c'era una differenza di principio: esse avevano la stessa «logica». Storicisti e neocriticisti affermarono il contrario e si posero il compito di definire rigorosamente la differenza, giustificandola e dandole un fondamento filosofico.

**La spiegazione  
come metodo  
delle scienze  
della natura**

La fondazione o giustificazione filosofica della distinzione tra i due ordini di discipline scientifiche viene compiuta per la prima volta da **Wilhelm Dilthey** (1833-1911) nell'*Introduzione alle scienze dello spirito* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883). Dilthey separa nettamente i due tipi di scienze evidenziandone la differenza, oltre che di **oggetto**,

PROBLEMI

> **Wilhelm Dilthey: dalla psicologia all'ermeneutica. L'*Erlebnis***

I problemi filosofici che muovono la riflessione di Dilthey non sono di natura soltanto metodologica. Alla base del suo pensiero c'è in realtà un'esigenza più profonda, la stessa che, in modi di volta in volta differenti, muove le cosiddette «filosofie della vita» fiorite tra l'Ottocento e il Novecento > v. pp. 380 e segg. <: riuscire a determinare il fenomeno della vita in modo originario, diretto, senza irrigidirla negli schemi meccanicistici della fisica. Consideriamo il termine con il quale Dilthey indica l'attività della coscienza, *Erlebnis*, che possiamo tradurre con "esperienza vissuta", avendo però cura, nell'intenderlo, di cogliere soprattutto il momento del "vivere" (in tedesco: *Leben*). Il sapere, la cono-

scienza, la scienza è anzitutto una "espressione" della vita umana. Espressioni della vita sono inoltre gli oggetti indagati dalle scienze dello spirito (lingue, istituzioni, testi scritti ecc.). Per questa ragione Dilthey afferma che nelle scienze dello spirito «la vita incontra la vita».

Questa tesi implica però un problema: qual è il modo primario nel quale «la vita incontra la vita»? Dilthey risponde in due modi diversi. Dapprima, nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, assume che la psicologia, ossia l'introspezione, sia il paradigma di ogni comprensione della vita.

Si tratta di una concezione che risente evidentemente dell'eredità cartesiana. Alla sua radice c'è, più

in particolare, il dualismo che Cartesio aveva stabilito tra la sostanza pensante e la sostanza estesa, dunque tra l'interiorità psichica e l'esteriorità fisica: la prima conoscibile direttamente e assolutamente certa, la seconda, invece, nota soltanto indirettamente e perciò incerta. Nel corso degli anni, Dilthey mette progressivamente in discussione questo presupposto soggettivistico di origine cartesiana. A partire dal saggio intitolato *L'origine dell'ermeneutica* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900) inizia a venir meno la sua fiducia nella capacità conoscitiva dell'introspezione psicologica. Alla psicologia si sostituisce, come paradigma della comprensione della vita, l'«ermeneutica», ossia la tec-

anche di **metodo**. L'oggetto delle scienze naturali è caratterizzato dal fatto di essere «esterno» al soggetto conoscente: soggetto e oggetto sono essenzialmente eterogenei. Ciò comporta che la «connessione» tra i fenomeni naturali, esterni, può essere stabilita soltanto per via ipotetica. Lo scienziato della natura ha diretta esperienza soltanto dei singoli fenomeni, ad esempio del riscaldamento dell'acqua e della sua successiva ebollizione. La connessione tra riscaldamento ed ebollizione, ossia il rapporto di dipendenza causale, non è direttamente osservata, è soltanto un'ipotesi dell'osservatore. Questa consente di formulare deduttivamente previsioni che dovranno poi essere confermate mediante l'osservazione empirica. Questo metodo di conoscenza ipotetico-deduttivo, caratteristico delle discipline scientifico-naturali, è denominato da Dilthey «**spiegazione**» (*Erklären*).

**La comprensione come metodo delle scienze dello spirito**

Essenzialmente diverso è il caso delle scienze dello spirito, giacché qui, afferma Dilthey, «**la vita incontra la vita**», ossia il soggetto conoscente si ritrova, si riconosce nell'oggetto conosciuto. L'oggetto delle scienze dello spirito è infatti un'«oggettivazione» dello spirito umano, è cioè un prodotto del fare e dell'agire degli uomini. Ciò significa che lo scienziato dello spirito, diversamente da quello della natura, può avere un **accesso diretto** non soltanto ai singoli fenomeni spirituali, ma anche alla loro connessione. A tal fine, gli è sufficiente «rivivere» in se stesso ciò che osserva al di fuori di se stesso. Prendiamo il caso di uno storico che si trovi a studiare l'origine di una guerra. Che cosa fa, secondo Dilthey? Qualcosa che tutti noi facciamo, o dovremmo fare, se vogliamo capire i nostri simili, gli amici o anche i nemici. Lo storico cioè si «immedesima» psicologicamente, ad esempio, con i capi di Stato che hanno deciso di entrare in guerra, oppure con i generali che sono stati al comando, o anche con le masse che l'hanno combattuta, oppure con chi l'ha favorita economicamente ecc. Per mezzo di questa **immedesimazione psicologica** > v. riquadro <, nella quale la situazione concreta degli agenti è riprodotta o «rivissuta» con l'aiuto dell'immaginazione, lo storico è in grado di individuare i

nica o arte di interpretare i testi o, più in generale, di decifrare il significato dei segni.

Perché l'ermeneutica assume questo significato filosofico antisoggettivistico? Diamo un rapido sguardo alla storia. Nell'antichità greca e romana, gli indovini si avvalevano dell'arte dell'interpretazione per chiarire il significato dei segni (ad esempio il volo degli uccelli) attraverso i quali si presumeva che le divinità dimostrassero il loro favore o la loro avversità nei riguardi della comunità. L'ermeneutica era inoltre necessaria per interpretare le leggi al fine di risolvere le controversie tra cittadini. L'ermeneutica ha risposto infine all'esigenza, sempre viva nella tradizione ebraico-cristiana, di comprendere il

significato del testo biblico, di farne cioè l'"esegesi". L'ermeneutica aveva una grande importanza sociale. Interventiva là dove sorgeva il problema di rafforzare il vincolo tra individuo e comunità. Il responso degli indovini (o àuguri) nell'antica Roma era decisivo, ad esempio, quando si doveva fare una guerra: il segno positivo persuadeva ciascun membro della comunità di essere investito di un compito voluto dalla divinità. L'interpretazione delle leggi stabiliva un criterio per appianare contrasti tra cittadini che minacciavano la coesione sociale. L'esegesi biblica serviva a stabilire una interpretazione ufficiale onde evitarne altre non ortodosse, pericolose per l'ordine sociale. Possiamo a questo punto comprendere perché,

secondo Dilthey, l'ermeneutica rappresenti, più della psicologia, il paradigma del modo in cui «la vita incontra la vita»: diversamente dall'introspezione psicologica, nella quale un individuo isolato incontra soltanto se stesso, l'interpretazione si svolge necessariamente in una dimensione sociale, intersoggettiva. Nella psicologia, l'individuo appare come una sfera chiusa e privata; nell'interpretazione, invece, come una originaria relazione con altri individui. La valorizzazione diltheyana dell'ermeneutica prelude a importanti sviluppi della filosofia del Novecento, anch'essi motivati dall'esigenza di superare il soggettivismo di origine cartesiana > v. pp. 756 e segg. < ■



## Dilthey: la classificazione delle scienze

TIPI DI SCIENZE	OGGETTO	METODO
conoscenza della natura (scienze della natura)	mondo della necessità (natura) ↓ fenomeni esterni all'uomo	spiegazione ( <i>Erklären</i> ) ipotetico-deduttiva
conoscenza dello spirito (scienze dello spirito)	mondo della libertà (spirito) ↓ oggettivazione dello spirito umano, prodotti del fare e dell'agire degli uomini	comprensione ( <i>Verstehen</i> ), intuizione ed esperienza vissuta ( <i>Erlebnis</i> )

desideri, le paure, le inclinazioni, la fede, le ideologie, gli interessi e tutti i vari motivi psicologici che hanno condizionato causalmente il corso degli eventi. Il metodo seguito dallo storico per stabilire la connessione tra gli eventi è dunque completamente diverso dalla spiegazione ipotetico-deduttiva. Si tratta del metodo della «**comprensione**» (*Verstehen*), grazie al quale, secondo Dilthey, le cause o, più precisamente, i «motivi» dell'agire sono direttamente «intuiti» o «vissuti» dallo scienziato dello spirito e non, come accade nella spiegazione naturalistica, soltanto ipotizzati.

### 1.3 Wilhelm Windelband: l'individualità dei fenomeni storico-spirituali

**Pensiero generalizzante e pensiero individualizzante**

La distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito è al centro dello scritto di **Wilhelm Windelband** (1848-1915) *Storia e scienza della natura* (*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894 ▶ Lettura 2 **AULADIGITALE** ◀). Pur condividendone la reazione al positivismo, Windelband critica Dilthey affermando che la diversità tra i due ordini di discipline scientifiche non riguarda né l'oggetto né il metodo. Si tratta, piuttosto, di una diversità di «atteggiamento conoscitivo»: da una parte abbiamo a) l'**atteggiamento generalizzante** delle scienze della natura, che riconducono i fenomeni empirici a un sistema di leggi generali, la cui validità è indipendente dall'individualità dei singoli fenomeni; dall'altra b) l'**atteggiamento individualizzante** delle scienze dello spirito, che mirano all'«imputazione causale individuale», a stabilire cioè rapporti di causa ed effetto tra fenomeni considerati nella loro individualità. Per questo Windelband preferisce fare una distinzione fra «**scienze nomotetiche**» (letteralmente, dal greco: «che stabiliscono leggi»), cioè le scienze naturali, e «**scienze idiografiche**» (ancora dal greco: «che descrivono l'individuale»), cioè studiano l'individualità nella sua forma storicamente determinata.

**L'individualità come singolarità, unicità e inconfondibilità**

Soffermiamoci, anzitutto, sul significato della nozione di «individualità storica». Riflettiamo sul significato della parola d'uso comune «individuo». Con questo termine si designa solitamente un essere umano che possiede un'identità personale, caratteristica, non confondibile con quella di nessun altro. Individualità significa dunque, anzitutto,

singularità, unicità, inconfondibilità. Di più: quello che chiamiamo individuo, oltre a essere unico, singolare e inconfondibile, è contraddistinto dal fatto di comportarsi secondo **regole** che hanno anch'esse carattere di individualità, unicità, singularità, inconfondibilità. La **differenza tra il mondo degli oggetti naturali e il mondo degli oggetti spirituali** diventa allora evidente. Se vedo una pietra che sta cadendo, penso subito che questo comportamento obbedisca a una legge generale, quella che Newton chiamò «legge di gravitazione universale».

Libertà come  
individualità  
della regola

Diverso è il caso quando osservo l'azione di un individuo. Beninteso, anche il comportamento umano è soggetto a leggi, ad esempio, alle norme giuridiche, alle prescrizioni morali, ai comandamenti della religione, alle regole del linguaggio, alle passioni irrazionali, alle abitudini del gruppo sociale, ai pregiudizi della massa, alle ideologie politiche ecc. Tuttavia, il **comportamento di un individuo**, sia pure il più automatico e irreflessivo, si distingue dalla caduta di una pietra per il fatto di essere **libero**. L'individuo, cioè, non è semplicemente sottoposto alla regola – come accade alla pietra che è *passivamente* soggetta alla forza di gravità –, bensì accetta *attivamente* la regola che gli prescrive di comportarsi in un certo modo. Una legge giuridica, ad esempio, è diversa da una legge fisica perché l'agente *può* contravvenire a essa, può comportarsi in modo illegale, laddove la pietra non può far altro che cadere. Per esprimersi in termini kantiani, la legge giuridica ha carattere normativo, è un «dover essere»: è un «valore» che è presente alla coscienza non in quanto è concretamente realizzato, ma in quanto comanda di venir realizzato.

Libertà  
e regole nelle  
oggettivazioni  
dello spirito  
umano

Ora, tanto per i neocriticisti quanto per gli storicisti le caratteristiche dell'individualità che abbiamo messo in evidenza appartengono non soltanto agli esseri umani, ma anche a quelle che vengono da loro chiamate le «**oggettivazioni**» dello spirito umano, come ad esempio il diritto, le convenzioni sociali, le lingue, i culti religiosi, le istituzioni politiche ecc. Prendiamo il caso della lingua. La **lingua** è una realtà che dipende dagli uomini, è cioè una «oggettivazione» dello spirito umano. Non c'è però una lingua in generale, ci sono bensì le molteplici lingue parlate nelle diverse parti del mondo. Ogni lingua ha la sua specificità, è unica e inconfondibile, al punto che due individui che parlano lingue diverse non riescono a comprendersi. Non solo, ma la stessa lingua è **differenziata al proprio interno**, è parlata cioè in modo di volta in volta diverso. L'italiano, ad esempio, si suddivide in molti dialetti, in ciascuno dei quali ci sono vocaboli e modi di pronuncia che lo rendono molto diverso dagli altri. Inoltre, la medesima lingua subisce continue trasformazioni a causa della diversità dei parlanti, in ognuno dei quali la regola linguistica assume una fisionomia di volta in volta diversa, data dal tono della voce, dal soggettivo modo di intendere il significato dei vocaboli, dal contesto in cui avviene il discorso ecc. Pur essendo «individuali», però, le lingue sono soggette a regole codificate nei vocabolari, nelle grammatiche, nelle abitudini di pronuncia ecc. Queste sono talmente importanti che, se vengono ignorate, la lingua non funziona più, non si riesce più, cioè, a comunicare. La lingua è dunque un **fenomeno individuale** che, però, **funziona secondo regole**. Il momento della regolarità o uniformità e quello della individualità o particolarità sono strettamente congiunti.

Leggi generali  
e forme  
individuali

Possiamo afferrare meglio, a questo punto, il significato della distinzione stabilita da Windelband tra l'atteggiamento generalizzante delle scienze della natura e quello individualizzante delle scienze dello spirito. In entrambi i termini della distinzione compare l'espressione «scienza»: sia le scienze della natura sia quelle dello spirito sono **conoscenze**, ossia determinazioni delle caratteristiche proprie di qualcosa in base a un metodo razionale; sono, cioè, conoscenze **oggettive**, non semplici opinioni soggettive. Tuttavia, nei due casi l'oggettività scientifica assume un significato completamente diverso. Un

«oggetto naturale» – ad esempio la caduta di una pietra – è **scientificamente conosciuto quando se ne è determinata la legge generale**. La pietra cade perché è soggetta alla forza di gravità: lo sguardo dello scienziato, in questo caso, non è rivolto a questa particolare pietra che sta cadendo, ma alla forza di gravità che vi si manifesta e che può manifestarsi in mille altri casi uguali e, sotto questo profilo, del tutto equivalenti. Un «oggetto spirituale» – ad esempio, la *Divina Commedia* di Dante – è scientificamente conosciuto, invece, quando se ne è determinata la **forma individuale**.

Il carattere  
individuale  
della regola  
linguistica

Facciamo un esempio elementare di critica letteraria condotta con il metodo dell'analisi filologica. Il filologo può proporsi di individuare il significato specifico di alcune espressioni ricorrenti nel *Paradiso* – ad esempio “intelletto”, “intellettivo”, “intellettuale” – facendo riferimento ad altre parti della stessa opera o ad altri testi del medesimo autore o ad altri usi presenti in libri che si presume che Dante abbia letto. Il lavoro scientifico del filologo, seduto in biblioteca a leggere libri, è analogo a quello del fisico o del biologo che compiono esperimenti in laboratorio. Il risultato del lavoro è però diverso. Il fisico e il biologo cercano una **conferma sperimentale** delle proprie ipotesi teoriche. Il filologo, invece, cerca di **ricostruire il significato specifico**, individuale, delle parole. Cerca, in altri termini, la regola che Dante ha seguito nell'usarle. Ne risulterà, ad esempio, che quando Dante ha adoperato espressioni come “intelletto”, “intellettivo”, “intellettuale” aveva in mente le dispute filosofiche medioevali intorno alla concezione aristotelica dell'intelletto. Questo risultato ottenuto con il metodo razionale dell'analisi filologica è la base scientifica per formulare **una interpretazione** riguardo ai rapporti di Dante con Aristotele e con la filosofia medioevale. L'interpretazione dei dati accertati filologicamente è dunque anch'essa, al pari dell'indagine dello scienziato della natura, la **determinazione scientifica di una legalità**, ossia della regola a cui Dante si è attenuto nell'usare le parole. Si tratta però di una legge, o regola, ben diversa da quella a cui mira lo scienziato della natura. Nel caso in esempio, infatti, ciò che si intende scoprire non è una regola generale di cui l'uso dantesco di quelle espressioni è soltanto una manifestazione particolare, equivalente a quella di molti altri casi. Ciò che il filologo vuole scoprire è, invece, proprio **la forma individuale della regola linguistica**, ossia l'uso dantesco di quelle parole, lo specifico significato che assumono in Dante e soltanto in lui.

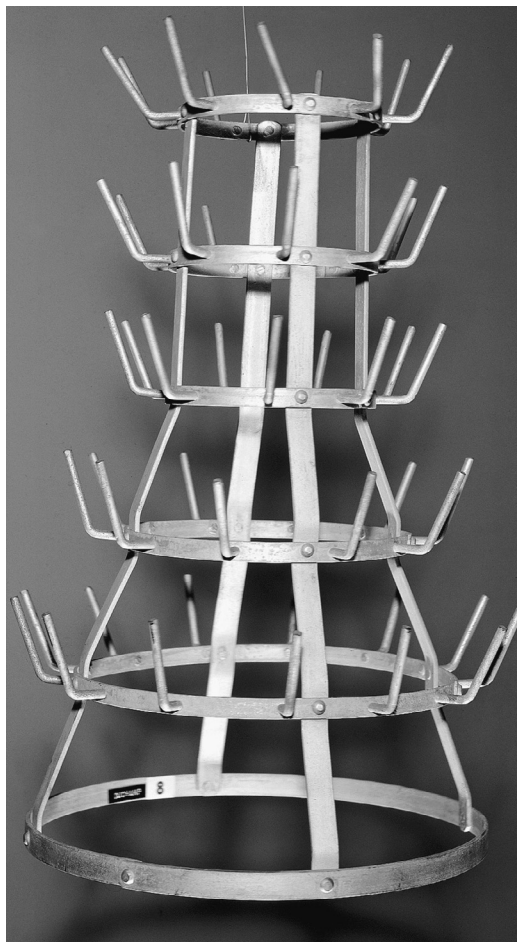
### Windelband: l'atteggiamento conoscitivo

TIPI DI SCIENZE	ATTEGGIAMENTO	OGGETTO	METODO
scienze della natura	generalizzante	mondo degli oggetti naturali	riducono i fenomeni empirici a un sistema di leggi: il fine è la determinazione di <b>leggi generali</b>
scienze dello spirito	individualizzante	mondo degli oggetti spirituali (= uomo nella sua vita storica)	cercano di stabilire rapporti di causa ed effetto tra fenomeni individuali: il fine è la determinazione di <b>forme individuali</b>

## 1.4 Heinrich Rickert e Ernst Cassirer: coscienza, valore e forma simbolica

La «relazione al valore»

Nel trattato intitolato *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Una introduzione alla logica delle scienze storiche* (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896-1902), **Heinrich Rickert** (1863-1936) riprende ed elabora più a fondo la distinzione stabilita da Windelband, di cui è allievo, tra l'atteggiamento conoscitivo generalizzante e quello individualizzante. Caratteristica delle discipline scientifiche individualizzanti è, secondo Rickert, la «**relazione al valore**». Cerchiamo di comprendere questa nozione richiamando alla memoria un passaggio centrale della teoria della conoscenza di Kant. Secondo Kant, l'oggetto d'esperienza si costituisce grazie al contributo di due «fonti della conoscenza»: la «sensibilità», che fornisce i dati empirici, e le «categorie dell'intelletto», che ordinano logicamente i dati. Affinché si costituisca l'oggetto d'esperienza occorre dunque che l'intelletto operi sulla sensibilità in modo che i dati sensibili appaiano, ad esempio, come momenti di un rapporto causale. Quando osserviamo l'ebollizione dell'acqua contenuta in un recipiente posto su una fiamma, la categoria a priori di causa mi consente di stabilire che il fuoco è la causa dell'ebollizione dell'acqua, che tra i due fenomeni, cioè, sussiste un nesso di dipendenza causale. La categoria dell'intelletto è dunque una fonte di conoscenza autonoma, ossia **indipendente dai dati sensibili**, e tuttavia necessariamente **riferita ai dati sensibili**. Senonché, come abbiamo già osservato, ai neocriticisti la prospettiva della riflessione gnoseologica kantiana appare troppo stretta. Kant aveva presenti soltanto le scienze della natura e, di conseguenza, non poté individuare un'altra basilare fonte di conoscenza, dalla quale attingono le scienze storico-spirituali: i «**valori**». I valori svolgono nelle scienze dello spirito una funzione analoga a quella svolta dalle categorie intellettuali nelle scienze della natura: così come le categorie danno ordine logico ai dati fenomenici consentendone la determinazione scientifica generalizzante, i valori conferiscono «**significato culturale**» ai fatti empirici, rendendoli, in



Marcel Duchamp, *Scolabottiglie*, 1915 (Milano, Galleria Schwarz). A partire dal 1912 anche alcuni artisti si pongono la domanda: che cosa conferisce valore artistico a un'opera d'arte? Che cosa rende tale l'opera d'arte? Con il *ready-made* ("già fatto"), Marcel Duchamp (1887-1968) propone oggetti d'uso quotidiano come oggetti artistici per evidenziare che è il giudizio del soggetto a conferire il valore estetico.

La funzione individualizzante del valore

tal modo, oggetto delle scienze individualizzanti. Al pari delle categorie, i valori sono autonomi e tuttavia necessariamente riferiti ai fatti empirici.

Ma che cosa significa, in concreto, il termine “valore”? Si pensi, ad esempio, a un fenomeno spirituale come il culto religioso. Materialmente, il culto consiste in determinate azioni, come ad esempio farsi il segno della croce, recarsi in chiesa, inginocchiarsi per pregare, indossare paramenti sacri, fare l’elemosina ecc. Se però ci limitiamo a considerare queste azioni in sé, astrattamente, senza riferimento, cioè, al significato che hanno per chi le compie, non ne cogliamo la specificità individuale. Il segno della croce ci apparirà allora come un semplice gesto delle mani, uguale a mille altri gesti insignificanti che può capitarci di fare; l’andare in chiesa sarà uguale allo spostamento di un corpo da un luogo a un altro; l’elemosina uguale allo spostamento di qualcosa da una mano a un’altra. Non vedremo altro, insomma, che meri eventi fisici. Non appena invece prestiamo attenzione al significato che motiva interiormente chi li compie, questi gesti assumono tutt’altro rilievo, si staccano, per così dire, dal contesto dei meri eventi fisici per diventare **fenomeni individuali**. Comprendiamo allora che sono atti di un culto religioso e che, dunque, hanno una specifica ragion d’essere: esprimono l’**adesione a un determinato codice di comportamento**, presuppongono **una certa visione del mondo** e dell’al di là, definiscono l’identità di chi li compie ecc. Il **valore**, nel caso specifico la fede religiosa, è appunto ciò che **individua i fenomeni spirituali** rendendoli significativi.

La relazione tra coscienza e valore

Come risulta chiaro dall’esempio, il valore non è presente fisicamente negli atti di culto: se vedo un cristiano inginocchiarsi dinanzi all’altare o un musulmano pregare in direzione della Mecca, non vedo direttamente il valore della fede che, per così dire, “anima” questi gesti. Eppure la fede è in qualche modo presente: è presente nella coscienza del cristiano o del musulmano, e si esprime per mezzo di quei determinati atti fisici. Rickert chiama questa sorta di presenza immateriale, non direttamente percepibile, del valore la sua «**validità**» o il suo «valere» per la coscienza. Valore non è, però, per Rickert soltanto la fede religiosa. Valore è anche, ad esempio, la bellezza artistica che conferisce significato estetico a un’opera d’arte. Oppure, è la felicità che guida le nostre scelte individuali. O anche il bene morale a cui sacrifichiamo la nostra felicità individuale. In ogni caso, **il valore è tale sempre per la coscienza**. Compito della filosofia è allora quello di ampliare il criticismo kantiano, determinando la coscienza trascendentale come «luogo d’origine» non soltanto di categorie a priori, bensì anche di **valori a priori, universali e necessari**. Nel *Sistema di filosofia* (*System der Philosophie*, 1921), Rickert parla dei valori come di un «regno» autonomo, distinto dalla realtà empirica, il cui modo d’essere è la «validità»: i valori, propriamente, non «sono» come sono i fatti empirici, bensì «valgono».

Cassirer: la cultura come formazione simbolica

A questo proposito, è opportuno ricordare un altro filosofo e storico delle idee neokantiano, **Ernst Cassirer** (1874-1945), e, in particolare, la sua nozione di «**forma simbolica**». Nella *Filosofia delle forme simboliche* (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-1929) Cassirer sostiene che l’attività o «funzione» fondamentale della coscienza umana è la «formazione simbolica». Forme simboliche prodotte dalla coscienza sono la scienza, il linguaggio, il mito, l’arte e la religione, tutti modi o «vie che lo spirito segue nella sua oggettivazione, cioè nel suo manifestarsi». Il concetto cassireriano di forma simbolica, analogamente a quello di valore elaborato da Rickert, ha dunque il compito di ampliare il criticismo kantiano e consentire così alla riflessione filosofica di ricondurre la totalità dei fenomeni della cultura umana alla coscienza quale comune luogo d’origine trascendentale.



## 2 | Max Weber

### 2.1 | L'avalutatività della scienza e il «politeismo dei valori»

La domanda sul senso dell'attività scientifica

La vita scientifica di **Max Weber** (1864-1920) fu soltanto in piccola parte dedicata alla filosofia. Weber non volle essere un filosofo in senso proprio. La sua opera poliedrica è infatti composta soprattutto da indagini storiche, sociologiche, politiche ed economiche. Nello svolgere l'attività di scienziato dello spirito, però, Weber fu costantemente inquietato da una domanda, **la domanda sul senso del proprio operare scientifico** ▶

Let-  
tura 3 **AULADIGITALE** ◀. Questa domanda motiva i *Saggi di metodologia scientifica* (1904-1917), la cui importanza è ancora oggi pressoché unanimemente riconosciuta da storici, sociologi, economisti e scienziati della politica. Questa domanda conferisce un peculiare rilievo filosofico anche agli scritti di Weber non espressamente dedicati alla filosofia.

La relazione al valore e l'avalutatività della scienza

La riflessione metodologica di Weber prende avvio dal dibattito sulle scienze dello spirito, o – secondo la denominazione da lui preferita – «scienze storico-sociali». In particolare, Weber accoglie la tesi di Rickert secondo cui la relazione al valore rappresenta, per così dire, un “ingrediente” essenziale degli oggetti delle scienze dello spirito. Ad esempio, lo

Max Weber, considerato uno dei padri della sociologia moderna e delle scienze politiche. Pensatore eclettico e poliedrico, è passato alla storia anche per la sua vastissima erudizione nei campi più svariati.



#### PROTAGONISTI

##### Max Weber

Max Weber nasce nel 1864 a Erfurt, in Germania. Inizia la carriera accademica nel 1894 come professore di economia. Ben presto, però, a causa di una grave crisi nervosa, deve lasciare l'insegnamento, senza tuttavia cessare l'attività scientifica. Questa si caratterizza per la molteplicità dei suoi oggetti d'indagine, che spaziano dall'economia alla sociologia, dalla metodologia scientifica alla storia delle religioni, dall'evoluzione delle tecniche musicali ai tipi di potere politico. La forte vocazione per lo studio non gli impedisce di impegnarsi, con altrettanta dedizione,

nell'azione politica. Pur essendo persuaso della necessità di distinguere la conoscenza dall'azione, la sfera dei fatti da quella dei valori, Weber è protagonista di numerose battaglie politiche in occasione delle quali si pronuncia pubblicamente con articoli e saggi, influenzando la vita civile tedesca del primo ventennio del Novecento. Muore prematuramente a Monaco nel 1920. Weber non compone opere di filosofia in senso tradizionale, ma nei suoi scritti è chiaramente riconoscibile l'attitudine al pensare filosofico. Rilievo filosofico hanno, anzitutto, i *Saggi di meto-*

*dologia scientifica* (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1904-1917). Importanti sono inoltre i *Saggi di sociologia della religione* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1904 e sgg.) e il trattato pubblicato postumo *Economia e società* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922-1956). È infine da ricordare l'intensa meditazione sul senso dell'attività scientifica e di quella politica svolta in due conferenze tenute a Monaco poco prima della morte, *La scienza come professione* (*Wissenschaft als Beruf*, 1919) e *La politica come professione* (*Politik als Beruf*, 1919). ■

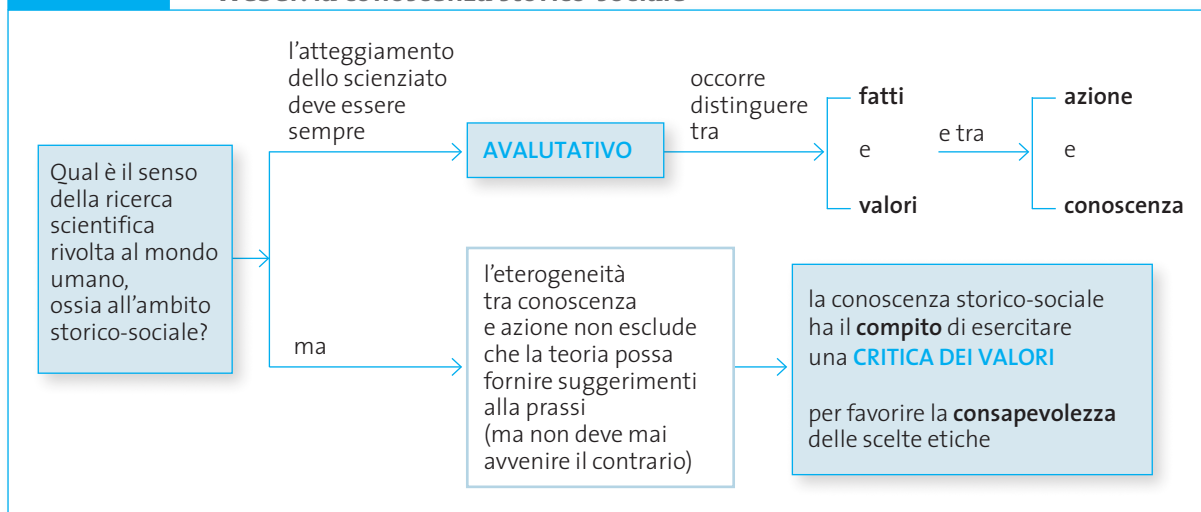


storico o il sociologo delle religioni che intenda conoscere oggettivamente il culto di una determinata fede religiosa deve tener conto dei valori che motivano il comportamento dei credenti. La necessità, in cui si trova lo scienziato storico-sociale, di tener conto dei valori fa però sorgere un problema che induce Weber a discostarsi nettamente dalla filosofia trascendentale di Rickert. Il problema riguarda la natura del **rapporto tra scienza e valori**. Weber sottolinea nel modo più netto che lo scienziato storico-sociale, pur dovendo tener conto della relazione al valore che costituisce l'oggetto delle sue indagini, deve mantenere un atteggiamento rigorosamente **«avalutativo»**, cioè completamente neutrale. Tener conto dei valori al fine di conoscere un determinato fenomeno culturale non significa, quindi, condividerli, dare loro il proprio assenso. Nel saggio *Il senso dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche* (*Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, 1917), Weber stabilisce una netta **distinzione tra fatti e valori** e, quindi, tra **conoscenza e azione**. La conoscenza, tanto dei fatti naturali quanto di quelli spirituali, si occupa soltanto di ciò che è; l'azione mira, invece, a ciò che deve essere, ossia a realizzare valori. La sfera empirico-fattuale e la sfera dei valori sono assolutamente eterogenee. Ciò significa, per Weber, che occorre tenere lontano dalla conoscenza dei fatti ogni «giudizio di valore» che voglia stabilire il carattere eticamente giusto o ingiusto dei fatti stessi e, quindi, pretenda di ricavare la giustificazione di ciò che deve essere dall'osservazione di ciò che è.

La funzione critica della conoscenza storico-sociale

L'avalutatività è un principio che riguarda tutte le scienze. Anche il fisico e il biologo devono astenersi dal ricavare norme di comportamento dalle osservazioni di fatto e dalle leggi generali stabilite col metodo ipotetico-deduttivo. Prendiamo il caso della teoria della «selezione naturale», in base alla quale le specie biologiche si evolvono grazie alla lotta per l'esistenza che seleziona automaticamente gli individui più adatti all'ambiente. Ebbene, da questa verità di fatto non possiamo dedurre, ad esempio, l'etica sociale del più forte, ossia un principio etico che giustifichi le disuguaglianze sociali > v. cap. «L'evoluzionismo», pp. 200-225 <. Una simile pretesa di fondare scientificamente l'etica è per Weber semplicemente un **errore di principio**, ossia una confusione del piano dei fatti con quello dei valori, del conoscere con l'agire. Sennonché le scienze storico-sociali (in particolare l'economia, la sociologia e la politica, ma in una certa misura anche la storia) hanno una **vocazione eminentemente pratica**, vengono cioè

### Weber: la conoscenza storico-sociale



coltivate proprio al fine di ricavarne indicazioni utili a orientare in modo razionale l'agire. È dunque più difficile, in questo caso, tener ferma la distinzione tra fatti e valori, tra conoscere e agire. È tanto più difficile quanto più forte è la tentazione, per lo scienziato, di mettersi al servizio di un determinato valore – ad esempio, di una ideologia politica, di una fede religiosa, di un principio morale – e di rafforzarlo rivestendolo dell'autorità della scienza. A questa tentazione, negli anni di cupa crisi che seguirono la prima guerra mondiale, molti uomini di cultura europei non seppero resistere. Contro questo fenomeno della **politicizzazione della cultura**, Weber rivendica l'**avalutatività delle discipline storico-sociali** e ammonisce a non snaturare l'attività conoscitiva facendone un mero strumento di potere al servizio della politica. Il riconoscimento della validità di un valore non è affare dello scienziato, bensì dell'uomo d'azione. L'**eterogeneità tra conoscenza e azione** non esclude però che la seconda possa giovare della prima, che la teoria possa fornire alla prassi suggerimenti per realizzare nel modo più efficace i suoi scopi. In particolare, Weber assegna alla conoscenza storico-sociale un compito di carattere critico, quello, cioè, di fare chiarezza sul «fondamento di valore» alla base delle credenze comunemente condivise e ritenute ovvie. Alle scienze storico-sociali, come alle discipline scientifico-naturali, non è consentito prendere posizione in favore o contro un determinato valore; a queste è però riservato il compito di esercitare una «**critica dei valori**», che aiuti coloro che sono concretamente impegnati nella prassi a diventare consapevoli delle proprie scelte etiche.

## 2.2 Il problema della conoscenza

La negazione del fondamento trascendentale delle scienze dello spirito

Sofferamoci a riflettere sulle conseguenze che derivano dal distacco di Weber dal trascendentalismo neokantiano. Diversamente da Rickert, Weber non ritiene possibile né una considerazione filosofico-trascendentale della coscienza, né, quindi, la conoscenza a priori dei valori. Il problema della conoscenza diventa, di conseguenza, particolarmente grave. Da un lato, il valore è considerato da Weber una **scelta soggettiva e quindi arbitraria**, che come tale non può essere giustificata razionalmente. I valori sono molteplici e in conflitto fra loro (Weber parla di «**politeismo dei valori**»): anche per questo ci si deve, fin tanto che si fa scienza, astenere dal prendere posizioni pro o contro. Dall'altro lato, però, il valore svolge un **compito essenziale nella costituzione dell'oggetto della conoscenza**. Come abbiamo visto, infatti, né per Rickert né per Weber possono darsi oggetti spirituali senza relazione al valore. Se però, come Weber ritiene a differenza di Rickert, il valore non ha origine nella coscienza trascendentale universale e necessaria, ma scaturisce semplicemente da una scelta soggettiva, allora le scienze storico-sociali si basano su un fondamento arbitrario. Che una determinata parte di realtà acquisti senso e divenga oggetto di indagine scientifica è soltanto il risultato di una scelta del soggetto conoscente, alla quale potrebbero contrapporsi infinite altre scelte, tutte ugualmente legittime. Facciamo il caso, ad esempio, di uno storico che voglia scrivere un libro sul XX secolo. Non è difficile immaginarsi l'imbarazzo in cui verrà a trovarsi quando dovrà scegliere gli eventi a cui dare maggiore rilievo nella narrazione: la prima o la seconda guerra mondiale? Oppure la rivoluzione russa? O, invece, gli stermini di massa da parte dei regimi totalitari? O la fine dell'Unione Sovietica? E che dire del viaggio sulla Luna o di Internet? L'elenco dei fatti è infinito, reso ancor più gigantesco dall'incremento, caratteristico del Novecento, dei mezzi di comunicazione di massa, che moltiplicano le fonti a cui lo storico può attingere. Lo **storico** è dunque costretto, per così dire, a

“tagliare” il materiale in base a criteri che non possono non dipendere dalla sua formazione culturale, dal suo orientamento politico, dai suoi interessi, addirittura dal suo gusto personale. Per quanto avalutativo e imparziale possa essere il suo atteggiamento, lo storico è **costretto insomma a scegliere**, dunque a far riferimento ai propri valori. Data l'ineliminabile parzialità degli interessi, dei punti di vista, dei criteri di scelta e di selezione del materiale empirico, ogni indagine condotta dalle discipline storico-sociali rimane necessariamente unilaterale.

Il problema del relativismo

Weber, però, **non è un “relativista”**, non si accontenta di dire che le conoscenze scientifiche sono soltanto espressioni di un punto di vista unilaterale e parziale. Non sostiene – come invece fa il relativista coerente – che tutte le scelte di valore si equivalgono. L'impossibilità di giustificare razionalmente i valori non significa, sul piano pratico, che ogni azione sia uguale a ogni altra; né, sul piano teorico, che dalle scelte di valore soggettive non possa in nessun modo discendere l'oggettività conoscitiva. Al contrario, Weber è convinto che **i risultati delle indagini scientifiche**, pur essendo generati da scelte di valore soggettive, **aspirano comunque alla validità oggettiva**, a valere cioè per tutti. Nei saggi di metodologia scientifica Weber si sforza dunque di rendere coerenti due contrastanti tendenze del proprio pensiero: l'aspirazione, indissociabile dall'attività scientifica, all'oggettività; e la critica radicale a ogni pretesa di stabilire un «senso oggettivo» del mondo, ossia un fondamento di valore assoluto.

## ■ Causa adeguata e causa accidentale

Il carattere individuale della causa nella storia

Il primo dei saggi metodologici, intitolato *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura* (*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, 1906), prende in esame il concetto di «causalità». In accordo con Windelband e Rickert, Weber ritiene che sia le scienze della natura sia quelle dello spirito operino con concetti causali e, quindi, diversamente da Dilthey, non considera la «spiegazione» causale come un procedimento opposto alla «comprensione» > v. pp. 329-332 <. Nei due casi, però, il nesso di causalità presenta caratteristiche nettamente diverse. Gli scienziati della natura riconducono i dati empirici a un sistema di leggi generali: l'essenza dei fenomeni è espressa dal loro comportarsi in conformità a leggi necessarie ed eterne. Lo storico, al contrario, studiando i fenomeni empirici nella loro individualità, mira a stabilire non già una semplice conformità a leggi generali, bensì le **specifiche cause individuali** che, di volta in volta, hanno determinato i fenomeni nella loro peculiare fisionomia. Consideriamo un esempio concreto di indagine storica. Uno storico dell'antichità classica si interroga sulle conseguenze che la vittoria conseguita dai Greci sui Persiani nella celebre battaglia di Maratona (490 a.C.) ebbe sullo sviluppo successivo della civiltà greca. Si tratta qui di comprendere un nesso causale che stabilisce tra i fenomeni **connessioni individuali**, tali cioè che valgano *soltanto* in relazione a quelle determinate circostanze. Nel caso delle leggi della fisica newtoniana, invece, la connessione causale si estende a ogni possibile oggetto fisico. In altre parole, in accordo con Windelband e Rickert, Weber ritiene che le **scienze della cultura** siano **espressioni del pensiero individualizzante** > v. pp. 332-334 <.

L'arbitrarietà della scelta di valore e il problema della causalità

Anche a questo riguardo, però, occorre tener conto della distanza che separa la concezione weberiana da quella neokantiana. Come abbiamo visto, l'indagine scientifica, secondo Weber, procede attraverso scelte arbitrarie di valori che consentono di delimitare il campo di ricerca. Ritornando all'esempio, lo storico che studia l'antichità classica ricava i propri oggetti in base ai suoi interessi di ricerca, in base cioè ai particolari criteri di valore

che ha scelto e che non sono affatto, come invece pretendono i neokantiani, universali e necessari. L'arbitrarietà soggettiva del procedimento conoscitivo, inoltre, non caratterizza soltanto il momento della delimitazione del campo di ricerca. Non appena fissato l'oggetto storico nella sua individualità, sorge il problema della sua causa, del perché, cioè, si sia configurato in quella maniera e non in un'altra. La domanda, nelle parole di Weber, è allora: «Come è possibile in linea di principio e come si può compiere l'imputazione di un "effetto" concreto a una "causa" singola, dal momento che in realtà il singolo "processo" è stato condizionato da **un'infinità di momenti causali** e che per il prodursi di quell'effetto erano indispensabili tutti quei particolari momenti causali?» Perché – ritornando all'esempio – tra l'infinità di eventi che si sono succeduti nell'antichità greca, proprio la battaglia di Maratona appare allo storico come il momento causalmente decisivo?

Il carattere  
condizionale  
della causa  
storica  
e i giudizi  
di possibilità  
oggettiva

A tale domanda risponde il concetto di **«causalità adeguata»**. Distinguiamo, anzitutto, con maggior precisione la categoria di causa usata dallo storico da quella applicata dallo scienziato della natura. Quando lo storico stabilisce una connessione causale, osserva Weber, **non** pretende che tra il fenomeno causante e il fenomeno causato vi sia **un nesso necessario**. La necessità del nesso è, invece, caratteristica del principio di causalità adoperato dallo scienziato della natura, il cui compito consiste, appunto, nello stabilire che, dato il fenomeno A (ad esempio, l'esposizione di un recipiente pieno d'acqua a una fonte di calore), per necessità causale segue il fenomeno B (l'ebollizione dell'acqua). Il rapporto causale stabilito dallo storico è invece soltanto – dice Weber – un **«nesso condizionale»**. Non potendo cioè asserire che, dato A, segue di necessità B, lo storico si limita semplicemente a stabilire se A è una condizione di B. Per assolvere questo compito, deve formulare quelli che Weber chiama «giudizi di possibilità oggettiva», deve cioè rappresentarsi mentalmente che cosa sarebbe avvenuto in un determinato processo storico qualora un certo fatto non fosse accaduto. Se, con l'ausilio di questo **«esperimento mentale»**, il fatto preso in considerazione risulta essere stato indispensabile affinché il processo storico prendesse la piega che ha di fatto presa, allora il fatto si dimostra essere una causa adeguata del processo stesso.

## I saperi nomologici e i tipi ideali

Il carattere  
generalizzante  
dei giudizi  
di possibilità  
oggettiva

Riflettiamo ancora sulla distinzione tra la causa adeguata e la causa meramente accidentale. Il giudizio di possibilità oggettiva, l'esperimento mentale, cioè, con cui lo storico si immagina come sarebbero andate le cose se determinati fatti non fossero accaduti, è un'astrazione concettuale, equivale cioè a una presa di distanza dai concreti fatti individuali. Un'astrazione, però, che deve essere oggettiva, non può rimanere una semplice immaginazione arbitraria. Cerchiamo di capire questo punto tornando all'esempio già fatto. Quando lo storico immagina che cosa ne sarebbe stato della civiltà greca qualora i Persiani avessero vinto a Maratona nel 490 a.C., il giudizio su questa «possibilità» deve essere «oggettivo», deve basarsi cioè su conoscenze valide riguardo ai Persiani. In base a queste conoscenze, lo storico concluderà che i Persiani, essendo stati sempre ostili alla libertà politica, in caso di vittoria sui Greci li avrebbero governati dispoticamente e, di conseguenza, avrebbero portato alla rovina quella civiltà che aveva potuto prosperare grazie alla libertà politica. Da questa considerazione riguardo a che cosa sarebbe accaduto se i Persiani avessero vinto, deriva l'oggettività dell'affermazione secondo cui la battaglia di Maratona fu decisiva per la crescita della civiltà greca. Sennonché, la conoscenza riguardo al carattere dispotico dei Persiani non è, a ben vedere, una conoscenza singola, ma una generalizzazione compiuta muovendo da altri casi analoghi nei quali lo storico

ha potuto osservare che i Persiani si sono comportati in modo dispotico nei confronti dei loro sudditi. I “Persiani” che entrano in questo giudizio di possibilità oggettiva non sono dunque un’entità individuale e concreta, sono, al contrario, il risultato di una *astrazione*, di una generalizzazione, di un procedimento, cioè, opposto al procedimento strettamente individualizzante delle scienze storico-sociali.

L'importanza dei saperi nomologici

Queste considerazioni sulla causalità adeguata spingono Weber a riconoscere la funzione indispensabile che, nel concreto lavoro degli scienziati storico-sociali, è svolta dai cosiddetti «**saperi nomologici**». Si tratta di quelle conoscenze storico-sociali, come ad esempio la sociologia e l'economia, che, con l'ausilio dei metodi matematici di analisi statistica, **accertano le uniformità di comportamento degli uomini**. Pur appartenendo, quindi, all'ambito delle scienze dello spirito, i saperi nomologici presentano una fisionomia molto simile a quella delle scienze naturali. Ad esempio, l'economia e la sociologia, pur riferendosi agli uomini e alle loro azioni individuali, mirano a stabilire leggi di comportamento che non riguardano, come accade nel caso delle conoscenze storiche in senso proprio, questo o quell'individuo oppure questo o quel popolo. Le leggi di comportamento di un determinato gruppo sociale stabilite dal sociologo o dall'economista sulla base dell'osservazione empirica valgono nei confronti di tutti gli uomini che appartengono a quel gruppo, quindi prescindono dall'individualità di ciascun componente del gruppo stesso.

Il valore euristico dei tipi ideali

La funzione dei saperi nomologici generalizzanti nell'ambito delle scienze storico-sociali individualizzanti è quella di fornire **strumenti euristici**. L'aggettivo “euristico” viene dal verbo greco *eurisko*, che significa “trovare”: uno strumento euristico è un mezzo che serve a trovare qualcosa, una bussola, per così dire, che fornisce allo scienziato un filo conduttore in grado di orientarlo nell'infinità dei dati empirici. Gli strumenti euristici elaborati dall'osservazione nomologica delle uniformità di comportamento vengono denominati da Weber «**tipi ideali**». Si tratta di **costruzioni ipotetiche** che, confrontate con la realtà empirica individuale di volta in volta data, suggeriscono all'indagine storico-scientifica la direzione da prendere per trovare connessioni causali adeguate. I tipi ideali non sono quindi altro che «finzioni» utili a orientare la conoscenza, ottenute – dice Weber – «grazie all'accentuazione unilaterale di uno o di alcuni punti di vista». Si tratta dunque di generalizzazioni, che vanno perciò tenute ben distinte dai veri e propri oggetti delle scienze storico-sociali, i quali, come sappiamo, posseggono il carattere dell'individualità. Esempi di tipi ideali in senso weberiano sono concetti come “capitalismo”, “cristianesimo”, “Stato”, “Chiesa”, “potere” ecc.

## 2.3 Il problema storico e sociologico della razionalizzazione

Il carattere razionale della moderna civiltà europea

I principi metodologici di Weber analizzati nelle pagine precedenti trovano applicazione in concrete indagini storico-sociologiche, pubblicate nelle raccolte di saggi *Sociologia della religione* (1904-1918) ed *Economia e società* (1922). Pur nella varietà delle direzioni di ricerca, degli oggetti studiati e dei metodi di indagine, questi scritti ruotano attorno a un unico interesse scientifico: lo **studio della genesi storica** di quello che Weber considera come il tratto caratteristico dell'umanità occidentale moderna, ossia la «**razionalizzazione**» o «intellettualizzazione» o anche «disincantamento del mondo» ▶ Lettura 2 **AULADIGITALE** ◀. È un processo di trasformazione radicale di tutti gli aspetti della vita individuale e associata – dall'economia alla poli-



**Etica calvinista  
e capitalismo**

tica, dal diritto all'amministrazione dello Stato, dalle scienze alle arti figurative, dall'architettura alla musica – nel corso del quale l'uomo si libera progressivamente dalle convinzioni religiose riguardo all'esistenza di potenze irrazionali in grado di influenzarne il destino. L'esempio più importante di razionalizzazione in senso weberiano è l'**organizzazione capitalistica del lavoro**.

Nel primo saggio di sociologia delle religioni, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904), Weber argomenta una tesi che avrà una vasta eco nella cultura del Novecento: **il capitalismo**, la più importante espressione economica della razionalizzazione, **non sarebbe stato possibile se** agli inizi dell'epoca moderna **non si fosse diffusa una** particolare **etica religiosa del lavoro** professata dalle sette protestanti che si ispiravano agli insegnamenti di Calvino. La mentalità religiosa calvinista è la causa adeguata della mentalità razionale capitalistica. È una tesi sorprendente. Per quale ragione Weber associa due fenomeni così eterogenei come le convinzioni religiose dei calvinisti e l'organizzazione razionale dei comportamenti economici degli individui nella civiltà industriale? Per capire la tesi di Weber occorre anzitutto tener presente che con l'espressione «spirito del capitalismo» egli intende un «tipo ideale» nel senso tecnico della parola chiarito nel paragrafo precedente. Si tratta dunque di un **insieme di caratteristiche della mentalità e del comportamento umano** raggruppate da Weber per orientare la sua indagine storica. Ora, la caratteristica specifica della variante moderna di questo tipo ideale non è, come il senso comune induce a ritenere, una generica brama di denaro, un impulso irrefrenabile e irrazionale all'accumulazione di beni. Al contrario, l'elemento specifico del capitalismo moderno rispetto alle più antiche forme di attività economica capitalistica è – dice Weber – «l'organizzazione rigorosamente razionale del lavoro sul terreno della tecnica razionale»: **il tipo ideale** (nel senso weberiano chiarito alla fine del paragrafo 2.2) **del capitalismo moderno** consiste nel calcolo della redditività e, quindi, nella **razionalizzazione di tutti gli atti economici**.

Mario Sironi,  
*Allegoria del  
lavoro*, 1932-1933  
(Sassari, Palazzo  
del Banco di  
Sardegna). Una  
delle tesi più  
note e discusse  
di Weber è  
quella che lega  
l'ascesa del  
capitalismo alla  
diffusione  
dell'etica  
religiosa del  
lavoro propria  
del pensiero  
calvinista.





Ascesi  
intramondana  
e lavoro  
professionale

Sulla base del tipo ideale denominato «spirito del capitalismo», l'indagine storica di Weber stabilisce un nesso di causalità adeguata tra la mentalità religiosa dei calvinisti e quel fenomeno di organizzazione razionale dell'economia la cui crescita inarrestabile è ancora oggi sotto gli occhi di tutti. Weber mostra infatti che **il calvinismo attribuisce un alto valore etico al lavoro**, alla disciplina razionale della condotta personale di vita, all'adempimento dei doveri professionali. Particolarmente significativa è, a questo riguardo, la nozione calvinista di «**ascesi intramondana**», una nozione che contiene in sé un paradosso. Nella vita del credente, infatti, l'ascesi è quella pratica spirituale che mira a ottenere il distacco dal mondo per avvicinarsi a Dio e conseguire così la perfezione interiore. Ebbene, nella dottrina calvinista l'ascesi è interpretata come ascesi *intramondana*, ossia come **un distacco dal mondo che si compie dentro il mondo**: il credente si avvicina a Dio *non* fuggendo dal mondo, ma compiendo il proprio dovere sulla terra. Il successo nel realizzare la propria opera nel mondo è infatti per il calvinista il segno del favore di Dio, del fatto cioè che Dio ha predestinato la sua anima a salvarsi nella vita ultraterrena (dogma della predestinazione). L'aspirazione alla salvezza oltremondana porta dunque con sé un atteggiamento positivo nei riguardi della vita terrena, grazie al quale acquista un significato etico-religioso la «professione» (*Beruf*), intesa come «vocazione», «dedizione a un compito» > Lettura 3 **AULADIGITALE** <. L'etica religiosa della professione, della vocazione o dedizione è per Weber la causa adeguata del diffondersi di quel modo di vita razionalizzato che è alla radice del comportamento economico capitalistico.

## 2.4 Weber e Marx: la «gabbia d'acciaio» del capitalismo

Weber e  
il materialismo  
storico

Individuando nella religiosità calvinista la causa adeguata di un fenomeno appartenente alla sfera economica come l'organizzazione capitalistica del lavoro, Weber si pone in aperto contrasto con il materialismo storico di Karl Marx > v. pp. 115-118 <. Secondo Marx, infatti, le ideologie religiose e, più in generale, i fenomeni spirituali e culturali sono soltanto «sovrastutture» del corso storico, non sono cioè cause determinanti ma, al contrario, sono determinati dalle «strutture» materiali dell'economia. Opponendosi a questo modo di concepire il nesso di causalità storica (che, in verità, né Marx né Engels intendevano in modo rigido > v. cap. «Marx e il marxismo», Lettura 6 <), Weber non intende semplicemente **invertire la relazione marxiana tra struttura e sovrastruttura**, come se si trattasse di assegnare il primato, anziché alla sfera economico-materiale, a quella spirituale. Weber è **critico nei confronti di qualsiasi forma di filosofia della storia che assuma un fattore storico**, sia esso spirituale o materiale, **come causa determinante assoluta** del corso degli eventi. Il nesso causale nella storia, essendo un nesso di causalità soltanto adeguata e non assoluta, può presentarsi nei modi più diversi, sia come determinazione dell'economico da parte dello spirituale, sia, viceversa, come determinazione dello spirituale da parte dell'economico.

Razionalità  
formale  
e razionalità  
materiale

Scorgendo nel capitalismo la «forza più fatale della nostra vita moderna», Weber indirizza la propria analisi verso lo stesso ambito di fenomeni che avevano suscitato l'interesse di Marx. La vicinanza al pensiero di Marx appare evidente soprattutto nella **critica** di alcuni aspetti negativi e contraddittori della struttura e del funzionamento **del capitalismo**. L'analisi weberiana del mondo moderno mette infatti in rilievo che il processo di razionalizzazione capitalistico contiene in sé la paradossale tendenza a dar

luogo a forme irrazionali di vita e, quindi, a contraddire se stesso. Per comprendere questo punto, occorre tener presente la distinzione, formulata in *Economia e società*, tra due tipi di razionalità dell'azione umana: l'«**agire razionale rispetto allo scopo**» (o «razionalità formale») e l'«**agire razionale rispetto al valore**» (o «razionalità materiale»). Nel primo caso, la razionalità dell'agente è di tipo solo strumentale o tecnico, consiste cioè nel «calcolo» dei mezzi disponibili per raggiungere uno scopo determinato: «razionalità» significa qui soltanto «idoneità di un mezzo al raggiungimento di un fine». L'agire razionale rispetto al valore, invece, si fonda sulla **fede nel valore assoluto di un'idea** (etica, politica, religiosa) e non si preoccupa né dell'idoneità dei mezzi per conseguire la realizzazione, né delle conseguenze che possono derivarne. Ora, **la razionalizzazione** che, secondo Weber, è all'opera **nella civiltà moderna è essenzialmente di tipo formale-tecnico**, è razionalità rispetto allo scopo. Per farsi un'idea più chiara di questa distinzione, si pensi al sistema giudiziario dello Stato moderno: qui la razionalità della vita giudiziaria non consiste, secondo Weber, nel fatto che le leggi e la loro applicazione nei tribunali siano ispirate al valore assoluto della giustizia; non è, in altre parole, razionalità rispetto al valore. Al contrario, la razionalizzazione del sistema giudiziario riguarda soltanto il perfezionamento degli strumenti giuridici idonei ad amministrare e regolare i rapporti tra gli uomini: è una razionalità formale.

La «gabbia d'acciaio» del capitalismo

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, però, Weber rintraccia all'origine della razionalizzazione capitalistica, indifferente ai valori e meramente tecnico-strumentale, un atteggiamento di tipo completamente diverso: l'atteggiamento dell'uomo di fede calvinista, per il quale la dedizione al lavoro è un comandamento divino, una norma assoluta, valida in sé e per sé. In altre parole, la tesi storiografica di Weber è che **la razionalità tecnica del capitalismo si è originata da comportamenti razionali rispetto al valore**. Da quando è scomparso lo «spirito dell'ascesi» calvinista che conferiva «razionalità materiale» (cioè rispetto al valore) ai comportamenti economici, la razionalizzazione capitalistica è divenuta – afferma Weber nel saggio *Etica protestante* – una «**gabbia d'acciaio**», ossia un meccanismo gigantesco che «oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato

l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile di vita di ogni individuo che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica». Un'analoga considerazione critica emerge nelle analisi sociologiche svolte in *Economia e società* > v. riquadro a p. seg. <, dove Weber mostra che la vita associata degli uomini nell'epoca della razionalizzazione è rigidamente ordinata e organizzata all'interno di strutture burocratico-amministrative. **L'inquadramento burocratico** degli individui che caratterizza ogni istituzione moderna (l'amministrazione dello Stato, della giustizia, gli organi politici, l'esercito, la scuola, l'università ecc.)



Fernand Léger, *La città*, 1919 (Philadelphia, Museum of Art).

tende a diventare una potenza autonoma che detta regole ferree ai comportamenti umani. Nel **disciplinamento tecnico-razionale** della vita, che la forma economica capitalistica esige in misura sempre crescente, Weber avverte dunque il pericolo di una restrizione degli spazi di libertà concessi ai singoli individui. Si comprende allora qual è il momento irrazionale che Weber vede insito nella razionalizzazione: **la razionalità strumentale tende a irrigidirsi e a diventare fine a se stessa**. Quello che dovrebbe essere soltanto uno strumento per conseguire fini liberamente posti dall'uomo, cioè scelti in base a un valore, si trasforma inavvertitamente in un fine autonomo: le istituzioni razionalizzate, sorte come mezzi per soddisfare bisogni umani, perdono il loro scopo originario e, anziché servire l'uomo, mettono l'uomo al loro servizio.

**Il conflitto tra individuo e razionalità strumentale come destino tragico**

Weber individua dunque nella razionalizzazione tecnica moderna una pericolosa inversione dei mezzi in fini: gli strumenti tecnici escogitati dall'uomo per dominare la natura si irrigidiscono in un gigantesco apparato di dominio sull'uomo stesso. Si tratta di quel fenomeno che, con il linguaggio derivato da Hegel, Marx aveva chiamato «auto-alienazione» dell'uomo. Anche Marx, infatti, analizzando il processo di produzione

#### PROBLEMI



### Max Weber: l'analisi del potere e l'attrazione per l'autorità carismatica

In *Economia e società*, Weber studia, in un modo ancor oggi considerato paradigmatico, il fenomeno del «potere» (o «dominio», in tedesco *Herrschaft*). Contrariamente a quanto suggerisce l'uso quotidiano della parola, il potere, secondo Weber, non va confuso con la «potenza» (*Macht*), ossia con la capacità di qualcuno o di un gruppo di imporre la propria volontà ad altri ottenendo così la loro obbedienza. Secondo Weber, perché vi sia potere in senso vero e proprio occorre che l'obbedienza sia volontaria, avvenga cioè sulla base di un consenso. Vi sono molteplici forme di relazione di potere: tra padri e figli, insegnanti e alunni, sacerdoti e credenti ecc. Quella che maggiormente interessa a Weber è però la relazione di potere specificamente politica, ossia tra governante e governato. Perché, in una comunità politica, i governati sottostanno alla volontà dei governanti? La ragione sta, secondo Weber, nell'«autorità» che rende «legittimi» i governanti agli occhi dei governati. Ci sono però diversi tipi di autorità legittimante. Weber ne individua tre: «razionale», «tradizionale» e «carismatica».

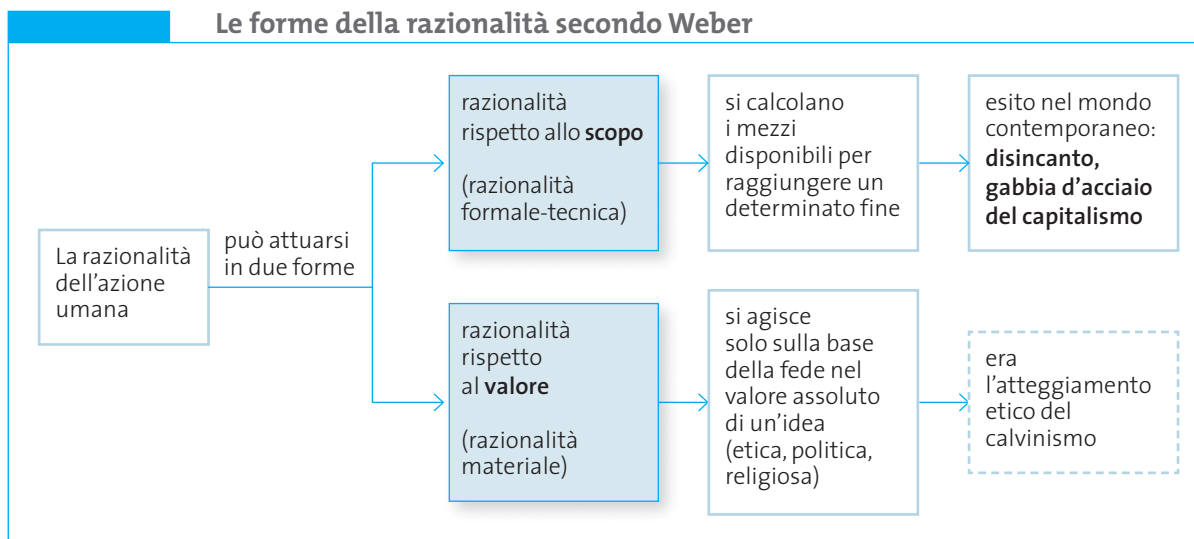
L'autorità razionale presuppone l'esistenza di un ordinamento giuri-

dico formale, ossia di leggi e di un apparato amministrativo (o burocrazia). Chi obbedisce all'autorità razionale lo fa perché crede nella legalità delle istituzioni e del diritto a comandare di chi le rappresenta. Si tratta della forma di autorità più diffusa nel mondo di oggi, in cui l'obbedienza a un giudice, a un poliziotto o anche semplicemente a un controllore dell'autobus deriva dalla persuasione che costoro rappresentino lo Stato, che agiscono dunque in base alla legge.

L'autorità tradizionale sorge invece quando i governati sono persuasi che le istituzioni abbiano un carattere sacro. La sacralità delle istituzioni e di chi le rappresenta (ad esempio, i monarchi prima della Rivoluzione francese) è strettamente legata alla presenza di una tradizione. Ciò spiega il cosiddetto principio «dinastico», che per secoli ha regolato la successione al trono dei monarchi: il legame di sangue era necessario a rendere legittimo il nuovo re, ossia a conferirgli autorità.

L'autorità carismatica non è basata né sulla legalità (o razionalità formale, > v. p. 344 <) né sulla tradizione. È l'autorità del «capo» (o «duce» o «leader») che suscita intorno a sé

schiere di seguaci che gli riconoscono qualità straordinarie (il «carisma»), capaci di infiammare gli animi. Modelli di capi carismatici sono i leader religiosi o «profeti». Weber morì nel 1920, poco dopo la Rivoluzione russa, dominata dal carisma di Lenin > v. p. 122 <, e poco prima dell'avvento al potere di Mussolini, il modello di capo carismatico a cui si sarebbe ispirato Hitler. Weber non poté dunque fare esperienza del potenziale distruttivo di questa forma di potere. Ciò spiega perché abbia potuto vedere nel potere carismatico un possibile rimedio alla crisi politica del proprio tempo. Weber riteneva infatti che il disincantamento del mondo tipico della modernità, corrodendo ogni legame con la tradizione, avrebbe reso sempre più debole l'autorità su cui si reggeva il potere delle istituzioni. In altri termini, Weber diagnosticò lucidamente quella crisi di legittimità delle istituzioni politiche liberali che, di lì a poco, avrebbe condotto alla dittatura l'Italia, la Germania e la Spagna. Non ebbe però la lucidità di comprendere che l'emergere di personaggi carismatici avrebbe non rafforzato, ma distrutto le istituzioni. ■



capitalistico, aveva messo in rilievo che la «separazione» tra il produttore e gli strumenti di produzione dà luogo a un'inversione del mezzo in fine: la produzione, che sarebbe dovuta essere soltanto uno strumento al servizio di scopi posti dall'uomo, subordina a sé, invece, il lavoratore rendendolo schiavo delle proprie leggi di funzionamento. C'è però un punto di divergenza sostanziale tra Marx e Weber riguardo alla «terapia» che fa seguito a questa diagnosi dell'organizzazione socio-economica capitalistica. Per Marx è possibile una «riappropriazione» da parte dei lavoratori della loro essenza «espropriata», ossia la «rivoluzione comunista» del proletariato industriale. Weber, invece, **non si pronuncia riguardo a possibili vie di fuga** dalla gabbia d'acciaio del capitalismo, vi vede anzi un «destino tragico» a cui è vano pretendere di sottrarsi. Il riconoscimento del conflitto insanabile tra libertà e razionalizzazione, tra individuo e organizzazione burocratica, dà al pensiero di Weber un'**intonazione tragica e pessimistica**. Ne è un esempio questo brano dell'*Etica protestante*: «Nessuno sa ancora chi nell'avvenire vivrà in questa gabbia e se alla fine di questo enorme svolgimento sorgerranno nuovi profeti o una rinascita di antichi pensieri e ideali o, qualora non avvenga né l'una né l'altra cosa, se avrà luogo una pietrificazione meccanizzata, adornata di una specie di convulso desiderio di sentirsi importante. Allora certo per gli "ultimi uomini" di questo sviluppo culturale potrebbe diventare verità il principio: "specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore": questo nulla si immagina di essere salito a un grado mai prima raggiunto di umanità».

**letture** **AULADIGITALE**

- 1** **Dilthey** *La vita e la scienza dello spirito*  
(*Critica della ragione storica*)
- 2** **Windelband** *Storia e scienza della natura*  
(da una conferenza di Windelband del 1894)
- 3** **Weber** *Che senso ha la scienza?*  
(*La scienza come professione*)