

IL DRAMMA DELLA MORTE DI DIO. SULL'IDEA DI SOCIOLOGIA DI MAX WEBER

Luciano Pellicani

LUISS Guido Carli di Roma

lpelli@luiss.it

Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 11-26

ABSTRACT

The author argues that idea of sociology elaborated by Max Weber built more on the concept of the “death of God” and Friedrich Nietzsche’s philosophy, than on Immanuel Kant’s radical distinction between *Sein* and *Sollen*. What is more, the author argues that, as a consequence of this philosophical legacy, Max Weber’s idea of sociology is radically different from, and even incompatible with, the idea of sociology elaborated by Karl Marx and Émile Durkheim.

1. Tenuta nell’inverno 1917-18, la conferenza *Wissenschaft als Beruf* può essere considerata il testamento spirituale di Max Weber. In essa, egli ha tracciato in maniera magistrale la sua concezione del ruolo dello scienziato sociale: un ruolo che, come indica il duplice valore semantico della parola *Beruf*, è sia una “professione” che una “vocazione”. Una professione poiché, nel modo moderno, lo scienziato sociale non può non essere uno specialista: lo impone la legge della divisione del lavoro, che domina sovrana lo sviluppo della società industriale, i cui imperativi funzionali hanno reso del tutto obsoleta la figura del dilettante. Nello stesso tempo, però, lo scienziato sociale deve essere vissuto da una sorta di “ebbrezza mistica” poiché nulla ha veramente valore per l’uomo se non suscita una dedizione appassionata. Solo se serve disinteressatamente il proprio oggetto, facendosi completamente assorbire da esso, lo studioso di professione può rimanere fedele alla sua vocazione, che è quella di servire il “Dio della scienza”. Il quale è un Dio esclusivo, geloso, persino tirannico. Egli non può tollerare che i suoi fedeli compiano sacrifici davanti all’altare di altre divinità. In aggiunta, il sentiero della scienza deve essere percorso fino in fondo, anche quando conduce a

conclusioni in aperto conflitto con altri valori. Renan aveva detto che la verità era triste. Weber è ancor più radicale: la verità può essere pericolosa; anzi, lo è senz'altro, visto che essa ha avuto effetti devastanti sulle Grandi Illusioni con le quali gli uomini da sempre hanno cercato di attribuire alla vita un valore trascendente. Pure, l'*ethos* della scienza impone che la verità sia pubblicamente dichiarata senza alcun riguardo nei confronti di quelle che Pascal chiamava le "ragioni del cuore".

La concezione weberiana della missione dello scienziato sociale non è solo disincantata; è anche tragica. In essa, non c'è posto alcuno per edificanti armonie prestabilite. Il suo politeismo dei valori - a differenza di quello di Hume o di J. S. Mill - si configura come una "lotta mortale" fra esigenze inconciliabili, poiché si basa sulla presa d'atto che, con la crisi di credibilità delle religioni positive, - le sole capaci di «attribuire al contenuto dei valori culturali la dignità di comandi etici incondizionatamente validi»¹, è diventato manifesto che il «destino di un'epoca di cultura che ha mangiato l'albero della conoscenza» è quello di sapere che le investigazioni scientifiche «non possono cogliere il *sensu* del divenire cosmico»².

In effetti, a partire dal momento in cui le scienze della natura hanno espulso dal loro paradigma le cause finali per concentrarsi sulle cause efficienti, quella che Jacques Monod ha chiamato l'Antica Alleanza - vale a dire l'accordo fra la "conoscenza della realtà" e l'"attribuzione di senso alla vita" - è andata in frantumi. Conseguenza ineludibile: il mondo ha cessato di essere una macchina produttrice di salvezza e si è convertito in una "immensità indifferente" da cui l'uomo "è emerso per caso"³ e in cui non è dato scorgere un *telos* immanente. Ed è appunto questo il "disincanto del mondo": il divorzio fra l'Essere e il Valore, fra il sapere nomologico e il senso ultimo della condizione umana. Fino a quando, la *Weltanschauung* giudaico-cristiana aveva dominato, incontrastata, la scena, l'uomo (europeo) era vissuto nella credenza che il Mondo avesse un senso (nella doppia accezione di significato e di direzione) e che questo senso fosse garantito dalla presenza - invisibile e tuttavia realissima - di un Metasistema: il «mondo soprasensibile delle idee e degli ideali»⁴.

¹ M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 64.

² Ivi, p. 64.

³ J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1973, p. 143.

⁴ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 198.

Sicché la conoscenza dell'Essere coincideva con la conoscenza del Senso poiché Essere e Senso erano un'unica cosa. Simile a una gigantesca carovana, l'umanità procedeva, animata dalla Fede nella Provvidenza Divina, verso la sua destinazione naturale, inscritta nella struttura ontologica della realtà. Breve: il "mondo incantato" era un mondo di certezze e di valori assoluti. Ed era altresì un mondo saturato di sacro e interamente pervaso dalla credenza che «Dio regnava su tutti i popoli» e che «tutto concorreva al medesimo fine»⁵. Sicché la religione operava come una impersonale potenza spirituale «strutturante indissolubilmente la vita materiale, la vita sociale e la vita mentale»⁶.

Ebbene: a giudizio di Weber, la razionalizzazione intellettualistica operata dalla scienza e dalla tecnica scientificamente orientata aveva fatto collassare il Metasistema e, con esso, tutto ciò che dava un senso trascendente alla umana odissea. L'Essere e il Valore si erano irrimediabilmente separati o, più precisamente, il Valore era evaporato e il divenire del mondo, un tempo concepito teleologicamente, si era convertito in una «infinità priva di senso»⁷.

In passato, la critica ha ritenuto che Weber avesse mutuato soprattutto dalla tradizione kantiana l'opposizione radicale fra il conoscere, sfera del *Sein*, e il valutare, sfera del *Sollen*. Ma oggi è propensa a pensare che ben più intensa e determinante sia stata l'influenza esercitata dalla lettura della *Gaia scienza*⁸. Qui Nietzsche non si era limitato a sottolineare l'impossibilità, per la scienza, di fondare i valori e i giudizi di valore; aveva anche attirato l'attenzione sull'enorme vuoto, metafisico e morale, che si era aperto davanti agli uomini a motivo della «lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti» che aveva caratterizzato l'«età della critica» e che era sfociata nella presa d'atto che, essendo la scienza «senza riguardi per i fini ultimi», la «fede nel Dio cristiano era diventata inaccettabile»⁹. La «volontà del vero», l'ideale della «verità a tutti i costi», da cui erano stati animati i «devoti della scienza», aveva avuto una conseguenza di portata incalcolabile: *l'annientamento del Senso* e l'eliminazione della possibilità stessa di dare

⁵ J. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Parigi 1967, p. 427-428.

⁶ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Parigi 1985, p. 133.

⁷ M. Weber, *La "oggettività" conoscitiva della scienza sociale*, cit., p. 96.

⁸ Cfr. H. Treiber (a cura di), *Per leggere Weber*, CEDAM, Padova 1993.

⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1971, p. 194.

una risposta edificante all'«enigma del mondo». La «morte di Dio», insomma, aveva reso evidente che la scienza era una «grande apportatrice di dolore»¹⁰. Essa, infatti, aveva costruito l'edificio della conoscenza razionale sulle macerie della Fede. In aggiunta, la scienza si era rivelata costitutivamente impossibilitata a rispondere alla ineludibile domanda metafisica: «Perché l'essente e non piuttosto il nulla?». Sicché, dopo aver demolito la plausibilità di ogni visione provvidenzialistica del mondo della storia, essa, in virtù della sua inarrestabile logica di sviluppo, stava spingendo l'Europa verso il «deserto del nichilismo».

Vero è che Hegel, profondamente turbato dall'opera demolitrice della scienza e dello spirito illuministico, aveva cercato di differire le rovinose conseguenze della morte del Dio giudaico-cristiano dimostrando che, grazie a un sesto senso – il «senso storico» – l'esistenza poteva essere percepita e vissuta come «divina»¹¹. Ma, a giudizio di Nietzsche, l'operazione, ancorché grandiosa, era del tutto illusoria. A dispetto del fatto che Hegel aveva parlato in nome della ragione, la sua filosofia altro non era che una teodicea¹², elaborata per re-incantare il mondo. Il che aveva fatto di Hegel il «ritardatore *par excellence*»¹³, cioè colui che più di ogni altro pensatore si era prodigato per allontanare dallo sguardo degli uomini il fatto che il Tutto era «diventato privo di senso» e che l'esistenza, a motivo della progressiva e inarrestabile «svalorizzazione dei valori supremi», si era fatta «insostenibile»¹⁴.

2. Questa, in sintesi, era l'impetosa diagnosi della condizione dell'uomo nell'«epoca tragica» – l'epoca della progressiva avanzata del nichilismo –

¹⁰ Ivi, p. 48.

¹¹ È interessante notare che anche per Benedetto Croce Hegel intese dimostrare che «tutta la storia era storia sacra» (*Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1913, p. 48), ma, mentre Nietzsche vide lucidamente il carattere illusorio della teodicea hegeliana, Croce, tipico "orfano di Dio", si identificò *todo corde* con essa per allontanare dal suo sguardo quell'"inquietante ospite" del mondo moderno che era – e continua ad essere – il nichilismo.

¹² Si tenga presente che Hegel stesso ha definito la sua filosofia della storia «una *teodicea*, una giustificazione di Dio» (*Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 30).

¹³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 217.

¹⁴ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Garzanti, Milano 1995, pp. 9-10.

fatta da Nietzsche e dalla quale Weber prese le mosse¹⁵ per delineare la missione di chi, avendo compiuto la sua *dedicatio* sull'altare della scienza, era obbligato a servire, con rigoroso spirito ascetico, il valore - verità.

Stando così le cose, si capisce perché Weber ritenesse che il professionista della ricerca scientifica non avesse il diritto di assumere le vesti di guida etico-politica di fronte al suo pubblico. Essendo venuta meno l'Antica Alleanza - vale a dire la saldatura fra l'Essere e il Valore -, colui che aveva fatto della conoscenza razionale il suo *Beruf* doveva riconoscere che non poteva «mai essere compito di una scienza empirica quello di formulare norme vincolanti ideali, per derivarne direttive per la prassi»¹⁶. Non che la scienza fosse del tutto irrilevante per la prassi. Al contrario: essa aveva una insostituibile funzione di chiarificazione, nel senso che era deputata a formulare valutazioni tecniche sui mezzi e sulle conseguenze oggettive - volute o non volute - delle strategie adottate dagli attori sociali per conseguire i loro scopi. Ma nulla poteva dire sul valore di questi ultimi, i quali cadevano nella sfera delle decisioni liberamente prese. In breve: i giudizi che la scienza era legittimata a formulare riguardavano la *Zweckrationalitaet*, la «razionalità rispetto allo scopo», non già la *Wertrationalitaet*, la «razionalità rispetto al valore». Essi, pertanto, investivano esclusivamente la dimensione della vita umana passibile di esser sottoposta al trattamento della *ratio*: quella strumentale.

Ciò indubbiamente garantiva l'autonomia della morale, ma, nel contempo, rendeva la scienza una impresa "assurda" in quanto le imponeva il silenzio intorno alla sola domanda veramente importante per gli uomini: quella concernente il senso ultimo del loro essere-nel-mondo. Insomma, la scienza era - e non poteva non essere - una forma di conoscenza "avalutativa" (*wertfrei*) e, come tale, costitutivamente impossibilitata ad assumere il ruolo di guida spirituale dell'umanità. Il che equivaleva a dire che l'ideale del positivismo comtiano non aveva alcun diritto di cittadinanza nel mondo moderno. Quell'ideale altro non era che uno dei

¹⁵ Ciò risulta dalla "confessione" che, poco prima di morire, Weber fece a Baumgarten: "L'onestà intellettuale e soprattutto di un filosofo dei nostri giorni si può misurare dal modo con cui egli si colloca nei confronti di Nietzsche e Marx. Chi non ammette che non avrebbe potuto svolgere parti importanti del suo stesso lavoro senza tener conto del lavoro di questi due pensatori, inganna se stesso e gli altri. Il mondo nel quale noi spiritualmente viviamo è un mondo profondamente segnato da Marx e da Nietzsche" (Cit. da W. Hennis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991, p. 193).

¹⁶ M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale*, cit., p. 58.

tanti illusori tentativi compiuti per neutralizzare in qualche modo le penose conseguenze della "rottura dell'incanto divino", assegnando alla sociologia quello che un tempo era stato il ruolo della teologia e della metafisica.

D'altra parte - si chiedeva Weber -, quale scienza della natura era riuscita a scorgere nel divenire del mondo un fine ultimo capace di garantire alla vita umana un significato e un valore trascendenti? La fisica, l'astronomia, la biologia avevano senz'altro sviluppato in modo prodigioso il sapere intorno alla natura della materia, dell'universo e della vita; ma, di fronte al senso dell'Essere erano rimaste silenti. Né avrebbero potuto dire alcunché senza con ciò stesso fuoriuscire dalla loro giurisdizione. Quanto alle scienze dello spirito, esse si trovavano permanentemente sul ciglio della retorica, nella quale precipitavano di peso non appena i loro cultori - dimentichi che ordinare concettualmente la realtà empirica e giudicare quest'ultima sulla base di determinati principi (etici, politici, religiosi, ecc.) erano operazioni che non potevano essere confuse impunemente - pretendevano di atteggarsi a profeti e carismatici terapeuti dei mali del mondo.

Tutto ciò non indusse Weber ad assumere un atteggiamento adiaforo nei confronti della dimensione assiologia della vita. Al contrario, egli - l'osservazione è di Leo Strauss - prese le distanze dallo storicismo proprio in quanto esplicitamente riconobbe l'esistenza di valori atemporali; e riconobbe parimenti la loro efficacia, talvolta decisiva, nel processo storico¹⁷. In lui, operava, potentissima, l'intima convinzione che l'esistenza potesse acquistare un senso solo a condizione che fosse vissuta come una vera e prora missione, asceticamente dedicata a una causa. Diversamente, il mondo sarebbe stato consegnato agli «specialisti senza spirito»: una prospettiva che molto angosciava Weber, poiché, a suo giudizio, essa sarebbe sfociata nel dominio impersonale dell'*homo burocraticus* che avrebbe portato inevitabilmente alla «pietrificazione meccanizzata» della civiltà moderna¹⁸.

Naturalmente, Weber era pienamente consapevole che la tensione morale, senza la quale il mondo moderno sarebbe inevitabilmente scivolato verso l'irrigidimento burocratico, avrebbe ricevuto un potente im-

¹⁷ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Parigi 1986, p. 48.

¹⁸ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, vol. I, p. 192.

pulso da un messaggio etico-politico proclamato in nome della scienza. Ma era altresì pienamente consapevole che ciò sarebbe equivalso a chiudere gli occhi di fronte al fatto fondamentale che, evaporato l'incanto divino del mondo, l'antico concetto di scienza normativa, dispensatrice di certezze morali, era ormai morto poiché nulla poteva più giustificare la pretesa di dedurre dal vero il bene. Quest'ultimo non solo aveva perso in maniera irrimediabile il sostegno della *episteme*, ma si era frantumato in una pluralità di valori permanentemente e mortalmente in lotta fra di loro. Questa concezione del ruolo e dei limiti della ricerca scientifica portò Weber a una duplice conclusione negativa: a) che le scienze storico-sociali non potevano indicare all'umanità quale era la sua "destinazione naturale" e b) che esse non erano abilitate a disegnare la forma che doveva assumere la "buona società". Giustamente, perciò, Raymond Aron ha sottolineato che l'idea di sociologia che si trova negli scritti weberiani è incompatibile sia con quella di Marx che con quella di Durkheim¹⁹. Marx e Durkheim avevano una concezione cognitivista dei rapporti fra il sapere scientifico e i valori. Per il primo, la sociologia era in grado di antivedere la meta finale del processo storico, che era il comunismo, concepito come «l'ultima forma di organizzazione sociale dell'umana famiglia»²⁰. Per il secondo, la sociologia aveva il compito di individuare l'assetto istituzionale più funzionale sulla base del principio metodologico secondo cui «come la scienza delle cose fisiche ci permetteva di agire su di esse, così la scienza dei fatti morali ci poneva in grado di correggere, rettificare e di dirigere il corso della vita morale»²¹. Entrambi, quindi, guardavano alla sociologia come a una scienza normativa; e lo facevano in quanto partivano dall'assunzione che la ragione disponeva di un criterio oggettivo per stabilire che cosa fosse fisiologico e che cosa fosse patologico e che ciò abilitava la sociologia a porsi come un sapere operativo a carattere terapeutico. E, infatti, per Marx lo specifico compito della scienza dialettica era quello di indicare il metodo per estirpare le radici dell'alienazione; per Durkheim, spettava alla scienza positiva la funzione di illuminare gli uomini sulle forme che la società doveva assumere per uscire dallo stato di anomia in cui versava.

¹⁹ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Parigi 1967, pp. 510 e ss.

²⁰ K. Marx e F. Engels, *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1970 e ss., vol. X, p. 617.

²¹ E. Durkheim, *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1963, p. 193.

Ben altra era la teoria epistemologica di Weber. Per essa, il sapere che le scienze storico-sociali erano in grado di produrre e accumulare era irrimediabilmente parziale e provvisorio. Tale sapere non poteva mai riguardare il mondo dei valori, degli ideali e dei fini ultimi. Collassato il Metasistema, fra il piano del *Sein* e il piano del *Sollen* non era rinvenibile alcun ponte cognitivo. Il che rendeva insostenibile il concetto di scienza normativa proposto sia dall'idealismo che dal positivismo.

Tuttavia, contrariamente a una interpretazione tanto diffusa quanto riduttiva, Weber non sostenne l'impossibilità assoluta di un discorso razionale sui valori. Escluse, è vero, che le discipline aventi come scopo l'analisi concettuale della realtà empirica potessero elaborare una teoria normativa, ma riconobbe esplicitamente che essa era lo specifico «compito della filosofia sociale»²². Certo, nei suoi scritti ben poco ci viene detto sullo statuto della filosofia sociale e sulle risorse intellettuali alle quali essa poteva attingere per investigare il mondo dei valori. Resta il fatto che, ancorché in una forma ellittica e insufficiente, in Weber c'è il riconoscimento che il mondo dei valori – pur essendo *ex definitione* non conoscibile e pertanto fuori della giurisdizione del sapere scientifico propriamente detto – poteva e doveva essere sottoposto al trattamento del pensiero discorsivo²³. Vale a dire: i valori non potevano essere *fondati*, ma, quanto meno, potevano essere *giustificati* dalla filosofia sociale attraverso la produzione di prove razionali non dimostrative²⁴. Questo, dopo il divorzio fra l'“essere” e il “dover essere”, era tutto ciò che gli uomini avevano il diritto di esigere dalla ragione: una discussione critica sui valori, fermo restando che le opzioni ultime sul senso della vita non potevano essere dimostrate *more geometrico*. La stessa conoscenza razionale – affermava con la massima energia Weber, anticipando la nota tesi di Popper²⁵ – dipendeva da qualcosa che non rientrava nella giurisdizio-

²² M. Weber, *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale*, cit., p. 60.

²³ Forse non è superfluo ricordare che il trattamento razionale della dimensione assiologia della vita presuppone la distinzione fra *dimostrazione* e *argomentazione* e quindi il riconoscimento che fra l'evidente e l'irrazionale, esiste “una via intermedia, che è il cammino difficile e mal tracciato del ragionevole” (C. Perelman, *Il campo dell'argomentazione*, Pratiche Editrice, Parma 1979, p. 21).

²⁴ Sul punto, è particolarmente importante l'opera di Raymond Boudon, *Le juste et le vrai* (Parigi 1995) tesa a costruire un ponte fra il descrittivo e il normativo sulla base del concetto weberiano di “razionalità assiologica”.

²⁵ La quale afferma che la ragione non può fondare se stessa in quanto si basa su “una fede

ne normativa della ragione e che era, in buona sostanza, un atto di fede.

3. La concezione avalutativa della scienza sociale non poteva certo soddisfare quegli "orfani di Dio" che ascoltavano le lezioni di Weber in trepida attesa di una nuova rivelazione. Weber – stando alla testimonianza della moglie Marianne – fu molto commosso dalla carica morale che pervadeva gli studenti che si raccoglievano attorno alla sua cattedra e che frequentavano il suo circolo. Tuttavia, non alimentò punto le loro illusioni, poiché sempre tenne presente che, se lo avesse fatto, avrebbe commesso un grave peccato contro la scienza e il suo specifico *ethos*. Coerentemente all'idea che egli aveva elaborato del ruolo e delle funzioni dell'intellettuale nel mondo moderno, non si atteggiò a profeta, né pretese mai di conoscere quali erano i fini che l'umanità doveva perseguire. Il che, come era logico che accadesse, deluse profondamente quei giovani – come Gyorgy Lukàcs e Ernst Bloch – che erano «mossi dalla speranza escatologica di un uovo inviato del Dio sopra terreno» e che vedevano nella «fondazione di un ordinamento sociale socialista creato dalla fratellanza» la «precondizione della salvezza»²⁶. Invano Weber espose le ragioni che lo inducevano a pensare che il destino imponeva agli abitanti del "mondo disincantato" di vivere senza Dio e senza profeti di salvezza. E invano spiegò che il conflitto fra la scienza e la fede era insanabile, poiché quest'ultima esigeva, «a un certo punto, il *credo non quod, sed qui absurdum*, il sacrificio dell'intelletto»²⁷, dunque il rifiuto della conoscenza razionale. Lukàcs e Bloch, posseduti come erano dall'ossessivo desiderio di fare *tabula rasa* dell'esistente per riportarlo a nuova vita, non potevano intendere l'alto significato morale della posizione di Weber. E così risolu-

irrazionale sulla *ragione* " (*La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1974, vol. II, p. 304). Il che non significa che il razionalismo possa essere messo sullo stesso piano delle religioni positive; e questo perché, laddove il primo si basa sulla fede in un *metodo*, le seconde si basano sulla fede nei *contenuti* di una determinata tradizione percepita e vissuta come *sacra*. Di qui il fatto che, mentre per il razionalismo la ricerca non ha mai fine, per le religioni positive, la Verità e il Bene, essendo già dati, non devono essere cercati, bensì vissuti come *intangibili* e trasmessi nella loro integrità. Con il risultato che un vero e proprio dialogo fra razionalisti e fondamentalisti è impossibile. E questo accade perché "chi si trova nel possesso definitivo della verità non può parlare veramente con l'altro, perché interrompe la comunicazione autentica a favore del suo contenuto di fede" (K. Jaspers, *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973, p. 109).

²⁶ M. Weber, *Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 547.

²⁷ M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 553.

tamente compirono quella scelta esistenziale – un vero e proprio *pari pascaliano* – che li avrebbe resi ciechi e sordi di fronte alla realtà e fanaticamente convinti che il comunismo rappresentava niente di meno che «il risolto enigma della storia»²⁸, destinato a preparare la «resurrezione dell'umanità»²⁹ estirpando la maligna istituzione – la proprietà privata – che aveva inaugurato «il tempo della corruzione universale»³⁰.

Mentre Lukàcs e Bloch decidevano di entrare nella Chiesa marxleninista, dove avrebbero ottenebrato le loro menti assumendo quotidianamente massicce dosi di oppio ideologico, Weber, di fronte alla spaventosa crisi nella quale l'Europa era precipitata all'indomani della Grande Guerra, mantenne tutta la lucidità epistemologica che il suo *Beruf* gli imponeva. Il che gli permise di vedere che il programma di liberazione della rivoluzione comunista – la soppressione della proprietà privata in tutte le sue forme e la completa sostituzione della “mano invisibile” del mercato con la “mano visibile” del piano unico di produzione e di distribuzione – avrebbe reso ancor più irresistibile l'«avanzata della burocratizzazione»³¹ e sarebbe ineluttabilmente sfociata nella «dittatura dell'impiegato» sulle masse proletarie³².

Era, quella weberiana, una previsione rigorosamente scientifica. Ma gli “orfani di Dio” che avevano compiuto il “sacrificio dell'intelletto” non erano assolutamente in grado di intenderla. Come non erano assolutamente in grado di comprendere che la difesa del carattere avalutativo della scienza sociale fosse una sofferta necessità intellettuale, alla quale Weber si era piegato poiché aveva avvertito l'ineludibile dovere di non illudersi e di non illudere. Un dovere che i “visionari dialettici” non avvertivano punto e che anzi rifiutarono in modo sprezzante, scaricando su Weber l'infamante accusa di aver prostituito la scienza, trasformandola in una apologetica del dominio del Capitale.

Particolarmente rappresentativa dell'atteggiamento inquisitorio che la cultura gnostico-rivoluzionaria assunse nei confronti di Weber è la relazione che Herbert Marcuse lesse al XV Congresso di sociologia tedesca. In quella occasione, il teorico del Gran Rifiuto così si esprese: «Il concet-

²⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere complete*, cit., vol. III, p. 324.

²⁹ N. Bucharin e E. Preobraženskij, *Abc del comunismo*, Newton Compton, Roma 1975, p. 7.

³⁰ K. Marx, *Miseria della filosofia*, in *Opere complete*, cit., vol. VI, p. 111.

³¹ M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, vol. II, p. 704.

³² M. Weber, *Il socialismo*, in *Scritti politici*, Giannotta, Catania 1970, p. 274.

to *avalutativo* della razionalità capitalistica diventa nel compimento dell'analisi weberiana, concetto *critico*, critico non nel senso di critica puramente scientifica, ma di critica valutativa avente consapevolmente di mira la reificazione e la disumanizzazione. Ma poi la critica si ferma, accetta il presunto ineludibile destino e diviene apologetica;... ancor peggio: diventa denuncia della possibile alternativa: una razionalità storica qualitativamente *diversa*»³³.

In realtà, Weber non aveva mai detto che il capitalismo fosse senza alternative. Al contrario, in *Wirtschaft und Gesellschaft* si trova l'esplicito riconoscimento che era senz'altro concepibile «l'eliminazione progressiva del capitalismo privato»³⁴. Ma si trova altresì una nitida prognosi della cascata di conseguenze oggettive che – quali che fossero state le intenzioni reali dei rivoluzionari – sarebbero scaturite dalla “socializzazione totale” : la «naturalizzazione dell'economia» e quindi l'emergenza di un «problema in linea di principio suscettibile di soluzione soltanto in riferimento alla tradizione, o a una sentenza dittatoriale che regolasse univocamente il consumo – sia in modo diverso a seconda del ceto sia su base di eguaglianza – e incontrasse una disposizione all'obbedienza»³⁵. Il risultato sarebbe stato non solo una perdita secca in termini di razionalità strumentale – *id est*, un collasso catastrofico delle capacità produttive –, ma anche un ipertrofico sviluppo del potere burocratico che avrebbe raso al suolo ogni forma di pluralismo e annientato l'autonomia della società civile a petto dello Stato.

«Se il capitalismo privato – così suona l'ultimo ammonimento lanciato da Weber a quegli intellettuali a forte vocazione profetica che, abbacinati dalla Rivoluzione d'Ottobre, “si sentivano chiamati a costruire un mondo nuovo”³⁶ – venisse eliminato, la burocrazia statale dominerebbe da sola. La burocrazia privata e la burocrazia pubblica, che attualmente operano l'una accanto all'altra e, e per quanto possibile, l'una di fronte all'altra – tenendosi quindi pur sempre in certa misura sotto controllo – si troverebbero fuse in un'unica gerarchia, come nell'antichità avveniva per esempio in Egitto, ma in forma senza confronto più razionale e per ciò

³³ H. Marcuse, *Industrializzazione e capitalismo*, in O. Stammer (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milano 1972, p. 207.

³⁴ M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 702-703.

³⁵ Ivi, vol. I, p. 100.

³⁶ M. Weber, *Max Weber*, cit., p. 777.

più ineluttabile»³⁷.

E allora troppo tardi gli uomini si sarebbero resi conto che la statizzazione integrale dei mezzi di produzione, anziché spezzare la “gabbia d'acciaio” nella quale la logica impersonale del capitalismo industriale aveva imprigionato i lavoratori, l'avrebbe ulteriormente rafforzata.

Come si vede, il rifiuto del socialismo da parte di Weber era ben lungi dall'essere una apologia del dominio di classe della borghesia. Scaturiva da una precisa critica “tecnica” della economia di piano: una critica che anche uno sguardo superficiale al collettivismo burocratico-totalitario emerso dalla guerra di annientamento contro il capitalismo condotta da Lenin e dai suoi diadochi sarebbe stato sufficiente a ritenerla massicciamente corroborata. Ma Marcuse, pur di mantenere desta l'aspettazione chiliastica del Mondo Nuovo, evitò accuratamente di fare i conti con la prognosi weberiana³⁸. Col risultato che il padre spirituale della contestazione studentesca dedicò l'intera sua esistenza a propalare, con un impegno degno di miglior causa, il mito della “società diversa”, senza, per altro, mai sentire l'elementare dovere di specificare le forme istituzionali che l'alternativa al capitalismo da lui fantasticata avrebbe dovuto assumere.

Marcuse molto si prodigò anche per opporre alla razionalità strumentale - che egli, al pari di Lukàcs,³⁹ considerava una forma mascherata di irrazionalismo tesa a legittimare il mondo dell'alienazione e dello sfruttamento - una superiore razionalità e *crédé* di trovarla nella concezione hegeliana della scienza come Sapere Assoluto. Lettore disattento di Nietzsche, non vide che la dialettica, nella misura in cui reintroduceva le cause finali nel divenire del mondo, altro non era che una regressione animistica, basata, in modo tipico, sulla confusione fra le categorie dell'essere e le categorie del valore. Oppure, è vera l'ipotesi contraria, e cioè che Marcuse, proprio perché capì il senso della reazione idealistica

³⁷ M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 703.

³⁸ È vero che Marcuse in *Soviet Marxism* ha tracciato un realistico quadro degli esiti liberticidi della Rivoluzione bolscevica, ma si è guardato bene dal vedere in essi la corroborazione della prognosi weberiana. In aggiunta, ha sistematicamente ignorato le devastanti critiche dell'economia collettivistica di Mises e Hayek. In breve: ha protetto il mito della società comunista adottando la strategia del silenzio e della rimozione, sicché giustamente Leszek Kolakowski lo ha definito “un ideologo dell'oscurantismo” (*Nascita, sviluppo e dissoluzione del marxismo*, SugarCo, Milano 1978, vol. III, p. 377).

³⁹ G. Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 621-622.

contro lo spirito dell'illuminismo – il re-incanto del mondo attraverso il rovesciamento dei «risultati della rivoluzione scientifica»⁴⁰ –, imboccò il sentiero della dialettica, seguendo il quale pensò di poter soddisfare in qualche modo la «nostalgia del Totalmente Altro» da cui egli, al pari di Max Horkheimer⁴¹, era misticamente dominato: una nostalgia che lo portò fantasticare un rivolgimento pantoclastico dell'esistente, dal quale, attraverso modalità affatto misteriose, sarebbe scaturito addirittura un «tipo di uomo ...biologicamente incapace di fare le guerre e di creare sofferenze»⁴². In tal modo, l'irrazionalismo più scatenato e delirante, tutto centrato sulla mistica esaltazione della infinita potenza della «negazione tendente a *demolire la realtà data*»⁴³, fu irresponsabilmente spacciato da Marcuse per una forma superiore di razionalismo.

Le «dure repliche della storia» hanno dimostrato il carattere affatto illusorio della pretesa della dialettica rivoluzionaria di essere in grado di indicare il metodo scientifico per creare un «ordine di vita razionale», basato sull'«abolizione del lavoro e l'impiego dei mezzi di produzione socializzati per il libero sviluppo di tutti gli individui»⁴⁴.

Esse hanno reso giustizia alla concezione weberiana della scienza come sapere costitutivamente impossibilitato a soddisfare il “bisogno di redenzione” in quanto, leggendo il grande libro della natura prescindendo dalle cause finali, distrugge l'edificante idea secondo la quale il mondo «sarebbe in qualche modo un processo fornito di senso»⁴⁵. Il che non significa che l'uomo della Città secolare abbia perso il “diritto alla speranza”; significa solo che egli ha perso il “diritto alla certezza”. E significa altresì che è del tutto vano opporre – come hanno fatto e continuano a fare i tradizionalisti, questi nemici-gemelli dei rivoluzionari⁴⁶ –

⁴⁰ L. Colletti, *Pagine di filosofia politica*, Rizzoli, Milano 1989, p. VII.

⁴¹ M. Horkheimer, *La nostalgia del Totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1973.

⁴² H. Marcuse, *La liberazione dalla società opulenta*, in Aa. Vv., *Dialettica della liberazione*, Einaudi, Torino 1979, p. 186.

⁴³ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 361.

⁴⁴ Ivi, pp. 356-357.

⁴⁵ M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 554.

⁴⁶ L'affinità spirituale fra i rivoluzionari e i tradizionalisti sta in questo: che, sia gli uni che gli altri, sono animati dalla *certezza* di essere in possesso di una scienza normativa capace di dettare agli uomini le forme che la “buona società” deve assumere. Ciò risulta con la massima chiarezza dalle seguenti sentenze: “Una società socialista (è) un società conforme al vero senso (*logos*) della vita” (H. Marcuse, *La liberazione dalla società opulenta*, cit., p.

all'epistemologia weberiana una «restaurazione della scienza politica sul piano dei principi»⁴⁷, dal momento che non è dato vedere come tale restaurazione possa risultare plausibile dopo l'evaporazione dell'incanto divino del mondo. Ai tradizionalisti – che, imperturbabili, permangono nella convinzione che sia possibile *fondare* i valori (oggettivi) attraverso la costruzione di una “scienza dell'essere” capace di ristabilire le «certezze primordiali e universali»⁴⁸ e di scorgere nel processo storico un disegno provvidenziale che lo riscatti dalla sua intollerabile contingenza –, conviene ricordare le parole del grande al-Ghazali: «Una volta abbandonata la fede tradizionale, non sperare più di ritornarvi, perché la condizione essenziale di quella fede è che tu non sappia di essere un tradizionalista»⁴⁹.

Quella che Luciano Cavalli ha chiamato la «vittoria della ragione»⁵⁰ – vale a dire, la demitizzazione delle religioni positive operata dallo spirito illuministico – impone all'uomo moderno il destino di vivere immerso senza rimedio nel relativismo: questo è il “fatto fondamentale” dell'epoca della secolarizzazione, di fronte al quale Weber ebbe il coraggio morale di non chiudere gli occhi e la lucidità intellettuale di non farsi – e non fare – illusioni di sorta. Di qui la sua rappresentazione della Modernità come un'arena nella quale era in atto una lotta mortale fra gli Dei; di qui, altresì, il suo doloroso scetticismo circa la possibilità di restaurare l'“antica armonia”. D'altra parte, proprio a motivo della sua fedeltà all'etica della conoscenza razionale, Weber, oltre a dare una rigorosa «forma scientifica alla conoscenza di sé... del mondo moderno»⁵¹, ci ha aiutato a capire che «è il conflitto dei valori, piuttosto che la loro armonia, a mantenere viva la nostra cultura»⁵².

178); “Le democrazie americana e inglese ...più saldamente rappresentano nelle loro istituzioni la verità dell'anima” (E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 271).

⁴⁷ Questa è la formula con la quale Eric Voegelin ha sintetizzato, in polemica diretta con Weber, il suo programma, teso a rivitalizzare i valori tradizionali (*La nuova scienza politica*, cit., p. 50).

⁴⁸ V. Possenti, *Razionalismo critico e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 91.

⁴⁹ Cit. da E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 243.

⁵⁰ L. Cavalli, *Il capo carismatico*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 236.

⁵¹ K. Jaspers, *Max Weber, politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli 1969, p. 37.

⁵² L. Kolakowski, *La ricerca della certezza*, Laterza, Bari 1978, p. 98.

BIBLIOGRAFIA

- Aron R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Parigi 1967.
- Bossuet J., *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Parigi 1967.
- Boudon R., *Le juste et le vrai*, Parigi 1995.
- Bucharin N., Preobraženskij E., *Abc del comunismo*, Newton Compton, Roma 1975.
- Cavalli L., *Il capo carismatico*, Il Mulino, Bologna 1981.
- Colletti L., *Pagine di filosofia politica*, Rizzoli, Milano 1989.
- Croce B., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1913.
- Dodds E. R., *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1990.
- Durkheim E., *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1963.
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Parigi 1985.
- Hegel G., *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- Heiddeger M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Hennis W., *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991.
- Horkheimer M., *La nostalgia del Totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1973.
- Jaspers K., *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973.
- Jaspers K., *Max Weber, politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli 1969.
- Kołodkowski L., *La ricerca della certezza*, Laterza, Bari 1978.
- Kołodkowski L., *Nascita, sviluppo e dissoluzione del marxismo*, SugarCo, Milano 1978.
- Lukàcs G., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974.
- Marcuse H., *Industrializzazione e capitalismo*, in O. Stammer (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milano 1972.
- Marcuse H., *La liberazione dalla società opulenta*, in Aa. Vv., *Dialettica della liberazione*, Einaudi, Torino 1979.
- Marcuse H., *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1968.
- Marx K., Engels F., *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1970.
- Monod J., *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1973.
- Nietzsche F., *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1971.
- Nietzsche F., *La volontà di potenza*, Garzanti, Milano 1995.
- Perelman C., *Il campo dell'argomentazione*, Pratiche Editrice, Parma 1979.
- Popper K., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1974.
- Possenti V., *Razionalismo critico e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1994.
- Strauss L., *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Parigi 1986.
- Treiber H. (a cura di), *Per leggere Weber*, CEDAM, Padova 1993.
- Voegelin E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.
- Weber M., *Economia e società*, Comunità, Milano 1968.
- Weber M., *Il socialismo*, in *Scritti politici*, Giannotta, Catania 1970.

Weber M., *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, in Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958.

Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, in Sociologia della religione, Comunità*, Milano 1982.

Weber M., *Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1995.