

L'EREDITÀ DI NIETZSCHE NELLA SOCIOLOGIA DI MAX WEBER

Riccardo Campa

Jagiellonian University at Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 53-91

ABSTRACT

Sociologists recognize that one of their main inspirational sources is the work of Max Weber. They do not so readily recognize that Friedrich Nietzsche's work is also of significance for contemporary sociology. The intriguing fact is that Nietzsche had a profound influence on Weber, something that is now recognized by many historians of ideas. Weber himself said that it is a matter of intellectual honesty to admit the fundamental importance of Nietzsche and Marx in contemporary culture. This article is a contribution to the reconstruction of the intellectual ties between Nietzsche and Weber, with particular attention to the images of science, ethics, and religion in the writings of these two German thinkers.

PREMESSA

Nel saggio *Il dramma della morte di Dio*, pubblicato sul volume 4 (1) di *Orbis Idearum*, Luciano Pellicani presenta magistralmente l'idea di sociologia di Max Weber, calandola nel contesto drammatico in cui essa nasce, un'epoca in cui sono andate perdute tutte le certezze sulle quali, per secoli, si era retta la società europea. Raramente si riescono a trovare le parole giuste per esprimere un pensiero, così com'è riuscito a Pellicani in quell'articolo.

L'autore presenta l'idea di scienza avalutativa di Weber come conseguenza proprio del disincanto del mondo, ovvero della presa di coscienza che si è consumato un divorzio irreversibile tra fatti e valori, e che la scienza stessa si propone allo scienziato naturale o sociale come «un Dio

esclusivo, geloso, persino tirannico»⁹¹, che non permette sacrifici ad altre divinità. Il lavoro scientifico ha i propri presupposti morali, i quali sono poco o punto compatibili con i presupposti della politica o della religione. Riconoscere questa differenza è un atto di probità intellettuale.

Tra le altre cose, Pellicani ci dice che non si può leggere Max Weber, se non sullo sfondo di Friedrich Nietzsche. L'ombra del filosofo di Sils Maria si distende su tutto il discorso della conferenza *Wissenschaft als Beruf* (*Scienza come vocazione*), un testo di importanza fondamentale per comprendere l'opera del sociologo tedesco. Non esagera Pellicani quando dice che «la conferenza *Wissenschaft als Beruf* può essere considerata il testamento spirituale di Max Weber»⁹². Anche Pietro Di Giorgi, curatore di una versione italiana del testo, afferma che «la conferenza *Wissenschaft als Beruf* rappresenta un po' il compendio ed il punto d'arrivo della riflessione weberiana»⁹³.

L'influenza di Nietzsche su Weber è un fatto già riconosciuto da diversi studiosi. Lo stesso Pellicani ci dice che «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*»⁹⁴. Dal canto suo, Di Giorgi, richiamando l'attenzione sugli studi weberiani di Wilhem Hannis⁹⁵, sottolinea che sono «importanti anche le pagine che Hannis dedica al rapporto Weber-Nietzsche» e che «è indubbio [...] che Weber presenti affinità elettive e consonanze col pensiero di Nietzsche, favorito in questo dal clima dell'epoca»⁹⁶. Alessandro Ferrara, vagliando gli studi su Weber degli storici di lingua tedesca, nota che «l'interesse per l'influenza di Rickert cede il passo all'interesse per l'influenza di Nietzsche»⁹⁷, e cita in nota un volume curato da Hubert Treiber che raccoglie

⁹¹ L. Pellicani, *Il dramma della morte di dio. L'idea di sociologia di Max Weber*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 4, Issue 1, 2016, p. 11.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ P. Di Giorgi, *Introduzione*, in M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, FrancoAngeli, Milano 1996, p. 12.

⁹⁴ L. Pellicani, *Il dramma della morte di dio*, cit., p. 13.

⁹⁵ W. Hannis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari-Roma 1991.

⁹⁶ P. Di Giorgi, *Introduzione*, cit., p. 32n.

⁹⁷ A. Ferrara, *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando Editore, Roma 2006.

diversi scritti sull'argomento⁹⁸. L'inizio del cambio di paradigma storiografico si colloca negli anni ottanta del secolo scorso, ma vi sono anche anticipazioni intuitive. Lo storico della pedagogia Fabrizio Ravaglioli, proprio commentando gli studi di Hannis, nota: «Mi permetto di accennare a una mia lettura di Weber, nella quale sull'esile base della intuizione giungevo a conclusioni analoghe»⁹⁹. In effetti, nel 1977, Ravaglioli aveva già dato alle stampe un saggio dal significativo titolo *Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale*¹⁰⁰.

Sull'onda di questi primi lavori, altri studi sul tema sono stati pubblicati in inglese e in altre lingue europee. Non li citeremo tutti. Nel 1992, Georg Stauth, sullo *European Journal of Sociology*, nota che «the issue of Nietzsche's influence on Weber's cultural criticism remains controversial. While it is generally accepted that Nietzsche's criticism of Western culture provided Weber with an underlying problematic of cultural crisis and meaninglessness, I wish to argue that Nietzsche had a more extensive and important impact on Weber than is usually acknowledged»¹⁰¹.

Che ci sia stata una notevole influenza pare ormai indubitabile, a meno che non si voglia negare l'evidenza. Basti pensare che, a portare su questa strada gli storici delle idee, è stata una confessione fatta dallo stesso Weber allo zio acquisito, nonché storiografo di grande spessore, Hermann 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

⁹⁸ H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993. In questo volume, si trova il saggio di W. Hannis, *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Weber* (pp. 250-278), il saggio dello stesso Treiber, *Il monastero di Nietzsche degli "spiriti liberi". Weber e Nietzsche come educatori* (pp. 279-327), e il saggio di D. J. K. Peukert, *Gli "ultimi uomini". Osservazioni sulla critica della cultura nell'immagine weberiana della storia* (pp. 328-353).

⁹⁹ F. Ravaglioli, *La ricerca e la riflessione sui valori nei classici delle scienze sociali. Weber e Durkheim*, in G. Dalle Fratte, *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, Armando Editore, Roma 1992, p. 141.

¹⁰⁰ F. Ravaglioli, *Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale*, Armando Editore, Roma 1977.

¹⁰¹ G. Stauth, *Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture*, «European Journal of Sociology», Vol. 33, No. 2, *The social construction of self-interest* (1992), pp. 219-247.

Marx e da Nietzsche»¹⁰².

Se quanto è in circolazione sia molto o poco, sufficiente o insufficiente, rimane in fondo un giudizio basato su una valutazione soggettiva. Bisogna tenere presente che le idee che circolano tra gli storici della sociologia non circolano necessariamente tra i sociologi empirici e teorici. Abbiamo l'impressione che l'influenza di Nietzsche su Weber sia un fatto ancora ignorato dalla gran parte dei sociologi, che pure attingono al discorso vocazionale di Weber come alla fonte primigenia della propria metodologia. Vi sono ancora molti dettagli della questione che meritano di essere esplorati. Inoltre, vi sono *modi diversi* di stabilire e caratterizzare il flusso di idee da Nietzsche e Weber. Per esempio, Stauth insiste sulla circostanza che Weber si rapporta a Nietzsche più in termini di "reazione", che non di assorbimento e sviluppo. Avrebbe per esempio reagito a una troppo restrittiva visione della religione cristiana, giudicando i temi del *risentimento* e della *morale degli schiavi* un'indebita riduzione psicologica. In effetti, come vedremo, Weber concede un valore limitato alla teoria del risentimento di Nietzsche e la esclude tassativamente dai fattori genetici del buddismo. Tuttavia, nel giudizio sulla religione cristiana, vi sono molti più punti di contatto tra Weber e Nietzsche di quanto i sociologi siano stati finora disposti ad ammettere.

Per tale ragione, abbiamo deciso di riprendere il discorso di Pellicani e degli altri studiosi qui menzionati, nella speranza di offrire un contributo sostanziale all'arricchimento e al consolidamento di questa nuova linea interpretativa¹⁰³.

1. IL DISCORSO VOCAZIONALE DI MAX WEBER

La storia del pensiero occidentale è percorsa dall'illusione, o dalla speranza, che si possa trovare una verità condivisa, in grado di fungere da pietra d'angolo per la costruzione di una società armonica. Ma la stessa ricerca di questa verità condivisa, che troviamo nella filosofia politica degli antichi Greci come in quella dei contemporanei, è la conferma che

¹⁰² Cfr. W. Hennis, *Il problema Max Weber*, cit., p. 193.

¹⁰³ Ad ogni buon conto, chiariamo che non è nostra intenzione fare di questo articolo una *critica della critica*. Dopo questi doverosi riferimenti alle fonti secondarie, ci confronteremo quasi esclusivamente con i testi di Weber e Nietzsche, assecondando la nostra curiosità storiografica e filosofica.

nel mondo reale non regna affatto l'armonia. Chi ha letto Platone, Aristotele, Agostino, Machiavelli, Hobbes, Locke, e i tanti altri studiosi che hanno contribuito a costruire l'edificio della filosofia politica occidentale, conosce bene questa tensione tra ideale e realtà.

L'ultimo grande tentativo di riedificare la società su basi scientifiche nasce con la filosofia positiva di Auguste Comte, animata dall'intenzione di ripristinare quell'armonia che si presumeva avesse regnato nel Medioevo, prima delle rivoluzioni liberali. Non a caso, la proposta comtiana fa capolino in un periodo assai turbolento della storia francese ed europea. L'ideale positivistico naufraga ben presto nella religione dell'Umanità e abbandona il campo della politica reale, ma la stessa impostazione "scientista" penetra nelle due ideologie dominanti del tempo: il liberalismo e il socialismo. Per queste famiglie politiche non è più la sociologia di Comte il fondamento della società armonica, ma vi è comunque una solida verità sulla quale si può e si deve costruire *l'unica società possibile*. Per i liberisti questa verità è *l'economia politica*, nella sua versione classica o neoclassica, mentre per i socialisti è il *materialismo dialettico*.

Senonché, le nuove scienze sociali non riescono nell'intento di stabilizzare la società europea. Anzi, diventano parte del conflitto ideologico in corso. Lo alimentano. Ed è proprio in virtù della consapevolezza di questo fatto che, all'inizio del Novecento, nasce un discorso come *Wissenschaft als Beruf*.

Max Weber pronuncia il discorso il 7 novembre 1917, a Monaco di Baviera, davanti a un'assemblea di studenti liberali¹⁰⁴. Nel suo discorso, pronunciato a braccio, poi stenografato e reso un testo scritto che è ormai annoverato tra i classici della sociologia, Weber invita i colleghi accademici a praticare una *scienza avalutativa*, a non spacciare per fatti scientifici le proprie opinioni politiche e religiose, o, detto ancora in altri termini, a produrre una scienza «senza presupposti», che non siano i presupposti intrinseci della scienza. Con questo discorso, lo studioso tedesco pone le

¹⁰⁴ Di Giorgi nota che l'evento avviene in un momento storico davvero eccezionale, «e cioè, per un verso, ad un tornante decisivo della guerra mondiale, per il coinvolgimento degli Stati Uniti d'America; per l'altro, per una singolare coincidenza, negli stessi giorni ed ore della presa del Palazzo d'Inverno. In un passaggio d'epoca, quindi, in cui si andavano decidendo, e Weber ne aveva l'acuta consapevolezza, i destini dell'Europa e del mondo, sia per le relazioni internazionali che per le dinamiche socio-economiche (per più di un settantennio, potremmo dire oggi)». P. Di Giorgi, *Introduzione*, cit., p. 12.

fondamenta della sociologia moderna¹⁰⁵.

La domanda che si pone è una domanda che si sono posti molti studiosi del XIX secolo e, in particolare, i padri fondatori delle scienze sociali: è possibile uno studio scientifico, ovvero oggettivo, neutrale, distaccato, della realtà politica, sociale ed economica?

La risposta di Weber è positiva, non meno di quella dei suoi predecessori. Tuttavia, essa differisce su un punto fondamentale, rispetto a quella dei positivisti, dei marxisti e degli economisti classici e neoclassici. Può darsi certamente uno studio oggettivo della realtà sociale, ma sui risultati di detto studio non è possibile fondare alcuna realtà sociale. Analogamente, dallo studio scientifico della politica non si può derivare alcun indirizzo politico, così come dall'essere economico non si può derivare il dover essere economico. Fatti e valori si collocano su due piani distinti.

Per entrare più in dettaglio nella questione, iniziamo a riprendere alcuni frammenti del discorso. Innanzitutto, Weber ammonisce che «una cosa è l'atteggiamento pratico politico, un'altra l'analisi scientifica delle posizioni partitiche e dei risultati politici»¹⁰⁶.

Se uno entra nell'arena politica, prendere posizione è «suo dannato dovere». Le sue parole non saranno «un aratro per dissodare il terreno del pensiero contemplativo», ma «mezzi di propaganda politica per convincere gli altri», saranno «spade contro gli avversari: veri e propri strumenti di lotta». Questa non è, però, la missione dello scienziato sociale – che sia sociologo, politologo o economista – giacché «in una lezione o in un'aula un uso di tal genere della parola sarebbe invece un'empietà»¹⁰⁷.

Da questa frase, comprendiamo che lo studioso tedesco sta tracciando le linee della deontologia professionale dello scienziato sociale (e presumibilmente anche dello scienziato naturale) *all'interno delle mura accade-*

¹⁰⁵ Karl Löwith, presente all'evento, lo descrive come un'esperienza capace di segnare l'esistenza: «Fu un'impressione sconvolgente. Nelle sue frasi erano condensati l'esperienza e il sapere di tutta una vita. Tutto era attinto direttamente dall'interno e ripensato con intelligenza critica, e aveva una enorme potenza di persuasione grazie alla carica umana che la sua personalità gli dava. [...] Dopo gli infiniti discorsi rivoluzionari degli attivisti letterari, la parola di Max Weber era come una liberazione». K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 37-38.

¹⁰⁶ M. Weber, *Scienza come vocazione*, in Id., *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, cit., p. 62.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

miche. Il suo focus è prettamente sull'insegnamento. Non è moralmente accettabile che un sociologo presenti in classe teorie cariche di ideologia che gli studenti possono soltanto ascoltare e non criticare, in virtù del rapporto gerarchico tra docente e discente che l'istituzione accademica impone. Allo stesso modo, non è moralmente accettabile che gli studenti assumano un atteggiamento intimidatorio nei confronti di un professore che insegna loro *fatti scomodi* o che rifiuta di schierarsi a favore di una causa a loro cara.

Sebbene qui non lo dica, l'interdetto è esteso anche alle forme di comunicazione scritta che abbiano finalità strettamente scientifiche. Per esempio, le pubblicazioni indirizzate ai pari o quelle adottate nell'attività didattica. Questo lo dice in un altro noto scritto, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, pubblicato nel 1904: «Non può mai essere compito di una scienza legata all'esperienza [*Erfahrungswissenschaft*] quello di determinare norme vincolanti e modelli di riferimento in modo da poterne dedurre prescrizioni per la prassi»¹⁰⁸.

Fuori dai muri dell'accademia, uno studioso può anche prendere posizione politica, svolgere attività politica, scrivere saggi indirizzati ad un pubblico di attivisti politici. Tuttavia, si presume che, avendo acquisito una certa *forma mentis*, plasmata dal rigore intellettuale e dal rispetto della verità, difficilmente lo farà in modo demagogico e disonesto, come un politico qualunque.

Se vogliamo dirla con una metafora, la scienza sociale chiede a chi la pratica di non entrare in trincea. Ci chiede di sorvolare il campo di battaglia dall'alto, di osservarlo sporgendoci dall'abitacolo di un aereo e di prendere appunti su un taccuino. Certamente, è facile a dirsi e difficile a farsi. I colpi sparati dalle due trincee potrebbero, infatti, raggiungere anche il velivolo, rendendo difficile conservare l'atteggiamento contemplativo. Weber sa bene che è difficile resistere alla tentazione di sganciare qualche bomba o fare partire qualche mitragliata, tanto che alcuni dei suoi «stimatissimi colleghi», oltre ad essere del parere che «attenersi ad una tale forma di autocontrollo sia impossibile», sono pure convinti che «anche se fosse possibile sarebbe un capriccio da evitare»¹⁰⁹.

Non così la pensa il sociologo di Erfurt. È convinto che uno sforzo nel-

¹⁰⁸ M. Weber, "Oggettività" conoscitiva e sfera etica, in Id., *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, cit., p. 88.

¹⁰⁹ M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 62.

la direzione dell'avalutatività può e deve essere fatto. Ci deve pur essere qualcuno che si tiene fuori dalla mischia. Qualcuno capace e desideroso di mettere una di fronte all'altra le principali posizioni in campo, senza prendere a sua volta posizione, al fine di comprendere e far comprendere il processo sociale, con tutti i suoi conflitti, nella sua complessità. Su questo punto, Weber si mostra perentorio: «Sono disposto a provare sulle opere dei nostri storici che tutte le volte che l'uomo di scienza fa prevalere il proprio giudizio di valore, *viene meno* la completa comprensione del fatto»¹¹⁰.

Lo studioso tedesco non si aspetta che uno studioso non abbia i propri valori e, di conseguenza, i propri giudizi di valore. Si aspetta soltanto che *non li faccia prevalere*. La deontologia professionale dovrebbe consentire, anche a chi ha una propria opinione politica o religiosa, di trovare quel minimo di equilibrio e autodisciplina necessari a dare corpo a uno studio "oggettivo" della società e a un insegnamento professionale delle scienze sociali. Per illustrare la propria posizione, Weber propone un esempio alquanto suggestivo. «Io domando semplicemente: un cattolico credente da un lato ed un massone dall'altro, in un corso dedicato alle forme statuali ed ecclesiastiche o alla storia delle religioni, come devono essere condotti ad una uguale *valutazione* di queste cose. È impossibile. Eppure, il docente universitario deve proporsi ed esigere da se stesso di mettere le sue conoscenze e le sue metodologie al servizio di entrambi»¹¹¹.

Sta parlando di studenti o, eventualmente, di fruitori di opere scientifiche. Sta dicendo che il docente non può esprimere giudizi di valore in un corso di storia sulle religioni, perché, a seconda del giudizio, urterebbe il cattolico o il massone. Se dicesse che l'istituzione della libertà di culto è un male, farebbe contento il cattolico (di quell'epoca) e scontento il massone. Se dicesse che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* è una grande acquisizione della società moderna, urterebbe il cattolico e gratificherebbe il massone. Meglio, allora, non esprimere alcun giudizio, limitandosi ad esporre i fatti come sono avvenuti. Ma l'espulsione dei giudizi di valore dal discorso – si chiede ancora Weber – risolve la questione del possibile conflitto tra docente e discente, tra scienziato e fruitore di scienza? No, non la risolve affatto. La sposta soltanto di livello.

A tutta prima, sembra che per Weber il problema sia costituito dal cat-

¹¹⁰ Ivi, p. 63.

¹¹¹ *Ibidem*.

tolico, più che dal massone¹¹². Ciò perché è la narrazione stessa dei fatti creduta vera dal cattolico ad essere antiscientifica. Il metodo scientifico chiede di espellere dal discorso quelli che per il cattolico sono fatti reali: la rivelazione e il miracolo. Sicché, «il cattolico credente, a proposito dello svolgimento dei fatti relativi all'origine del cristianesimo, non accetterà mai il punto di vista presentatogli da un docente che sia estraneo ai suoi presupposti dogmatici»¹¹³.

Più sotto, Weber aggiunge che il problema non è insormontabile, perché, in fondo, non si chiede al cattolico di rinnegare la propria fede, ma di comprendere soltanto che all'interno di un'università la deve mettere momentaneamente da parte. Anche questa, però, è un'operazione tutt'altro che indolore. Se i dogmi religiosi sono presupposti inaccettabili per la scienza, significa che, per un cattolico, partecipare ad una lezione scientifica sul fenomeno religioso è come partecipare a un gioco in cui *si fa finta* che le cose siano andate in modo diverso da come egli davvero crede siano andate. Lo può fare, ma per lui «l'opera della scienza non avrà allora alcun senso». In altre parole, il massone potrà essere se stesso fuori e dentro l'università, mentre il cattolico dovrà, per così dire, cambiare completamente modo di porsi nei confronti della realtà, nel momento in cui varca la soglia del tempio della scienza.

Più avanti, Weber chiarisce che, in realtà, questa situazione riguarda un po' tutti. Si comprende allora che, se il cattolico può essere in difficoltà in un corso sulla storia del cristianesimo, vi sono tanti altri corsi che possono mettere in difficoltà aderenti ad altre ideologie politiche o religiose, proprio perché ogni concezione del mondo è un misto di valori, di fatti veri e di fatti senza fondamento. Tutti noi, se siamo intellettualmente onesti e pronti a metterci in gioco, siamo costretti a confrontarci con fatti che creano problemi alla nostra *Weltanschauung*. Per Weber, «se il docente è davvero capace, il suo primo compito sarà quello di insegnare agli allievi a riconoscere i *fatti scomodi*, quelli cioè che siano imbarazzanti per la sua opinione di partito; e per ognuna di esse – per esempio anche per la mia – ce ne sono»¹¹⁴.

¹¹² Non dimentichiamo che Weber sta parlando ad una platea di studenti di orientamento liberale e patriottico (la "Lega degli studenti liberi bavaresi") e che si rivolge loro chiamandoli «Fratelli e sorelle d'armi!». Ivi, p. 66.

¹¹³ Ivi, p. 63.

¹¹⁴ *Ibidem*.

2. CRITICA ALL'OTTIMISMO NAÏF DELL'ULTIMO UOMO

Sulla base di questa ricostruzione, siamo ora in grado di mettere in rilievo un primo parallelo con Nietzsche. Eliminare la dimensione metafisica della conoscenza e dell'esistenza, per limitarsi ai giudizi di fatto scientifici, non apre affatto le porte alla felicità collettiva e all'armonia sociale, come hanno creduto i positivisti. Sono stati i giudizi di fatto - a partire da quelli della fisica e dell'astronomia, durante la rivoluzione scientifica - a demolire l'edificio della millenaria *Res publica christiana*. Tuttavia, questi stessi giudizi di fatto non dicono nulla su come edificare una società alternativa, fatta per durare. Futuri fatti scientifici potranno contraddire i presenti fatti scientifici, e così in eterno, impedendo qualsiasi stabilità.

È lo stesso Weber a dirci che questa è una considerazione nietzschiana. Prima pone un quesito retorico: «Chi ancor oggi - se si eccettuano alcuni fanciulloni, quali ancora si incontrano nel campo delle scienze naturali - può credere che le nozioni dell'astronomia o della biologia o della fisica o della chimica possano insegnarci pure qualche piccola cosa sul *sensu* del mondo, o anche solo una qualche strada su cui incamminarsi alla ricerca di un tale "senso" - ammesso che ve ne sia uno?»¹¹⁵.

La scienza ha demolito il senso che ci aveva consegnato la tradizione, ma, al contrario di quanto speravano Saint-Simon e Comte, non l'ha affatto sostituito con *un proprio senso*. Ha lasciato macerie morali.

Più sotto, Weber richiama la fonte. «Il fatto che poi, per un ottimismo *naïf*, la scienza, o meglio la tecnica, fondata su di essa, per il dominio della vita, sia stata celebrata come la strada per la *felicità*, - di ciò posso fare a meno di discutere, dopo la critica distruttiva di Nietzsche a quegli "ultimi uomini" che "hanno trovato la felicità". Chi ci crede più? - al di fuori di alcuni fanciulloni della cattedra o delle redazioni?»¹¹⁶.

Non c'è rimando bibliografico, trattandosi di un discorso a braccio, ma l'espressione "ultimi uomini" richiama un'immagine poetico-filosofica dell'opera *Così parlò Zarathustra*. Riportiamo le parole di Nietzsche:

Ahimè! giunge il tempo del più spregevole tra gli uomini che non sa più di-

¹¹⁵ Ivi, p. 58.

¹¹⁶ Ivi, p. 59.

sprezzare se stesso. Guardate! Io vi mostro l'ultimo uomo. «Che cosa è amore? Che cosa è creazione? Che cosa è nostalgia? Che cosa è astro?» – così chiede l'ultimo uomo ammiccando. La terra sarà divenuta allora piccina e su di lei saltellerà l'ultimo uomo che impicciolisce ogni cosa. La sua razza è indistruttibile come quella della pulce; l'ultimo uomo vive più a lungo di tutti. «Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e ammiccano. Essi hanno abbandonate le regioni dove duro era vivere: giacché si ha bisogno di calore. Si ama ancora il vicino e ci si stropiccia a lui: giacché si ha bisogno di calore¹¹⁷.

Non vi è solo l'accento sarcastico nei confronti dell'immagine positivista della scienza come apportatrice di felicità, ma anche un accenno critico nei confronti dell'amore cristiano per il prossimo, o della sua sublimazione moderna, sintomo del decadente spirito europeo, ormai alieno ai campi di battaglia della vita dura. Nell'Ottocento si osserva un'alleanza oggettiva tra positivismo e cristianesimo modernista. Il contemporaneo di Nietzsche, l'ultimo uomo, riesce a tenere insieme ciò che resta del cristianesimo, passato incredibilmente indenne attraverso il tritacarne dell'Illuminismo e delle rivoluzioni liberali, e una scienza ridotta a tecnica del benessere. Le ricerche del benessere, nell'Aldiquà e nell'Aldilà, si sposano nello "spregevole" prodotto dell'epoca moderna: l'ultimo uomo.

Eppure, basterebbe levare gli occhi al cielo, voltare la testa e gettare lo sguardo sull'abisso del passato, raddrizzare il capo e proiettare il pensiero nell'abisso del futuro, lasciare le cose piccine della via quotidiana, per comprendere che siamo immersi in una infinità priva di senso, o, perlomeno, di senso ignoto.

Un'interpretazione «scientifica» del mondo, come l'intendete voi, potrebbe essere di conseguenza pur sempre una delle *più sciocche*, cioè, tra tutte le possibili interpretazioni del mondo, una delle più povere di senso: sia detto ciò per gli orecchi e per la coscienza dei signori meccanicisti che oggi s'intrufolano volentieri tra i filosofi, e sono senz'altro dell'opinione che la meccanica sia la teoria delle leggi prime e ultime, sulle quali ogni esistenza dovrebbe essere edificata come sopra le sue fondamenta. Tuttavia un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo essenzialmente *privo*

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, <liberliber.it>, 18 luglio 2011, pp. 41-42. [versione elettronica di: *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, introduzione e appendice di Elisabetta Foerster-Nietzsche; traduzione di Domenico Ciampoli, Monanni, Milano 1927].

di senso! Ammesso che si potesse misurare il *valore* di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule – come sarebbe assurda una tale «scientifica» misurazione della musica!¹¹⁸

Con queste parole de *La gaia scienza*, forse conosciute da Weber non meno di quelle dello *Zarathustra*, Nietzsche mostra che la meccanica, la fisica, l'astronomia, più che svelare questo senso ignoto di cui sentiamo il bisogno, ne rendono palese l'assenza.

Per uscire da questa angosciante situazione, il filosofo di Sils Maria si chiede anche, dubbioso, se non si possa divinizzare questo infinito sconosciuto, come fecero gli antichi, i pagani (e, dopo di loro, aggiungiamo noi, i mistici cristiani, i teologi negativi e gli stessi poeti romantici dell'Ottocento): «Ancora una volta il grande brivido ci afferra – ma chi mai avrebbe voglia immediatamente di divinizzare ancora, alla maniera antica, *questo mostruoso mondo ignoto?* E di adorare forse, da questo momento, *questa cosa ignota come "colui che è ignoto"?*»¹¹⁹.

3. PROBLEMATICITÀ DELLA SCIENZA “SENZA PRESUPPOSTI”

Nietzsche si ribella contro una concezione limitata della scienza, accomodante nei confronti della religione cristiana, ridotta a tecnica per risolvere piccoli problemi quotidiani, chiusa, per così dire, nel suo ruolo

¹¹⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1993, p. 309.

¹¹⁹ Dal Dio ignoto, adorato dagli Ateniesi, San Paolo prenderà spunto per parlare loro di Cristo. Nietzsche, dal canto suo, dedica al Dio ignoto un'intensa poesia: «Ancora, prima di partire / e volgere lo sguardo innanzi / solingo le mie mani levo / verso di Te, o mio rifugio, / a cui nell'intimo del cuore / altari fiero consacrai / ché in ogni tempo / la voce tua mi chiami ancora. // Segnato sopra questi altari / risplende il moto: "Al Dio ignoto". / Suo sono, anche se finora / nella schiera degli empî son restato: / suo sono e i lacci sento, / che nella lotta ancor mi atterrano / e, se fuggire / volessi a servire mi piegano. / Conoscerti voglio, o Ignoto, / Tu, che mi penetri nell'anima / e mi percorri come un nembo, / inafferrabile congiunto! / Conoscerti voglio e servirti!». (F. Nietzsche, *Poesie*, Acquaviva, Milano 2004, pp. 51-52). Questa poesia ha fatto pensare a qualcuno che l'anticristianesimo di Nietzsche non fosse poi così radicale o privo di dubbi. In realtà, proprio il frammento de *La gaia scienza* ci fa capire che non sta pensando al Dio-Trinità personale cristiano, ma al Dio-Universo impersonale dei pagani. A meno che non si voglia ridare quota, nell'ambito del cristianesimo, a quel Dio-Infinito, inconoscibile alla mente umana, che non è «né Padre, né Figlio, né Spirito Santo», di cui parlava nel Rinascimento il cardinale Nicola Cusano.

di dispensatrice di benessere. In relazione all'immagine della scienza, Weber sembra in perfetta sintonia con Nietzsche. La convergenza tra le due posizioni diventa ancora più chiara quando il sociologo, nel suo noto discorso, affronta la questione della scienza "senza presupposti".

Oggi si suole spesso parlare di scienza «senza presupposti». È possibile concepirne una? Dipende da quel che si vuole intendere. Presupposto di qualsiasi lavoro scientifico è sempre la validità dei principi logici e metodologici: che sono poi i fondamenti generali del nostro orientamento nel mondo. Ora, tali presupposti, per lo meno in relazione alla nostra specifica questione, non costituiscono assolutamente un problema. Un ulteriore presupposto è che il risultato del lavoro scientifico sia *importante* ossia «degnò di essere conosciuto». E qui evidentemente hanno origine tutti i nostri problemi. Infatti questo presupposto non può essere a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può soltanto *spiegarsi* dal punto di vista del suo significato ultimo, che si dovrà accogliere o respingere a seconda della personale posizione ultima nei confronti della vita¹²⁰.

Alcuni interpreti hanno visto in questa frase un'allusione ad un saggio di Theodor Mommsen nel quale veniva difeso l'ideale della scienza priva di presupposti, mentre altri hanno visto in essa l'ennesimo eco de *La gaia scienza* di Nietzsche¹²¹. Un'ipotesi non esclude l'altra, perché la riflessione sulla scienza "senza presupposti", e che in realtà ha *i propri presupposti*, era parte del clima di pensiero tedesco, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Quello che è certo è che, in questo dibattito, Weber sposa

¹²⁰ M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., pp. 59-60.

¹²¹ Dieci anni fa abbiamo dedicato un saggio di seicento pagine proprio a questo tema e abbiamo messo in relazione ipotetica le formule di Weber e Nietzsche (Cfr. R. Campa, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007, p. 391). Anche secondo Gianluca Miligi nella critica di Weber alla scienza scevra di presupposti «si avverte immediatamente l'eco di tesi nietzschiane» (Cfr. G. Miligi, *Weber e il mondo della scienza*, «Dialegesthai», <mondodomani.org>, accesso: 31.12.16). Secondo Pietro Rossi, Max Weber allude *in primis* «al saggio di Theodor Mommsen, *Universitätsunterricht und Konfession* del 1901, scritto per protesta contro la nomina a professore, per motivi politici, dello storico cattolico Martin Spahn, nel quale veniva appunto enunciato l'ideale dell'"assenza di presupposti di ogni ricerca scientifica"». Lo stesso Rossi riconosce, però, che «l'ideale di una "scienza senza presupposti" era già diffuso nel mondo culturale tedesco, e ad esso si riferisce polemicamente anche Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft*» (M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, nt. 18).

la posizione di Nietzsche, la quale è antecedente tanto al saggio di Mommsen quanto agli scritti e ai discorsi ai quali esso intendeva rispondere. L'autore de *La gaia scienza*, nel 1882, si esprimeva con queste parole:

Probabilmente è così: resta soltanto da domandare se, *affinché questa disciplina possa avere inizio*, non debba esistere già una convinzione, e invero così imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre. Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza «scevro di presupposti». La domanda se sia necessaria la *verità*, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che «*niente è più necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano*»¹²².

Se così stanno le cose, la scienza si pone necessariamente in termini problematici nei confronti delle altre sfere del sapere e della vita. Sempre ne *La gaia scienza*, Nietzsche insiste nel dire che proprio la scienza non addomesticata, capace di creare conflitti di coscienza, è quella che dobbiamo scegliere. È vero che la scienza – o meglio la tecnica – può anche essere scelta in quanto immediata apportatrice di felicità, di piacere, di benessere. Oppure, seguendo gli stoici, si può vedere in essa uno strumento per privarsi sia dei piaceri che dei dispiaceri, per raggiungere l'atarassia. Ma il suo frutto più dolce essa lo offre in virtù del suo essere "apportatrice di dolore" e, dunque, di profondità di pensiero. La scienza andrebbe ringraziata per avere risvegliato l'uomo da un torpore che durava ormai da troppo tempo e avergli aperto così le porte di una gioia *ancora più grande*.

Effettivamente si può, *con la scienza*, promuovere il primo come pure il secondo obiettivo! Forse essa è ancor oggi più nota a causa della forza che ha di privare l'uomo delle sue gioie e renderlo più freddo, più statuario, più stoico. Ma potrebbe essere scoperta in essa anche la *grande apportatrice di dolore!* – E allora, forse, sarebbe insieme scoperta la sua forza contraria, la sua immensa potenzialità di far risplendere alla gioia nuovi mondi di stelle!¹²³

¹²² F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi eBook, Milano 2015, § 344 [edizione digitale della versione cartacea di Adelphi Edizioni, Milano 1965].

¹²³ Ivi, § 12.

La gioia più grande che essa può offrire all'uomo è la libertà. Avendo ucciso Dio, ossia l'idea che ciò che dobbiamo conoscere e fare sia già stato deciso una volta per tutte, essa ci ha aperto dinnanzi agli occhi l'orizzonte di un mare infinito. In questo mare possiamo spiegare le vele in qualsiasi direzione, correndo certamente pericoli, ma potendo così anelare ai luoghi più misteriosi e sconosciuti. È ancora ne *La gaia scienza* che Nietzsche ci offre questa suggestiva immagine.

In realtà, noi filosofi e «spiriti liberi», alla notizia che «il vecchio Dio è morto», ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presagio, d'attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così «aperto»¹²⁴.

Il mare aperto di cui parla Nietzsche è quel politeismo dei valori di cui parla anche Weber ai suoi studenti.

4. MORALE CRISTIANA E MORALE MONDANA

La scienza, con la propria incapacità di generare senso, di decidere gli scopi, ci lascia campo aperto sulle linee d'azione da intraprendere, sulla rotta su cui immettere la nostra nave. Tuttavia, una volta fatta la scelta, essa può aiutarci anche nella navigazione, facendo innanzitutto chiarezza sulla differenza tra fini e mezzi e sulla relazione che può intercorrere tra loro.

Qualcuno ha erroneamente pensato che l'ideale weberiano della scienza avalutativa imponga l'esclusione di *ogni tipo di valutazione* e di *ogni tipo di indicazione normativa*. In realtà, la scienza, come l'intende Weber, esclude soltanto certi tipi di valutazione. Su questo punto, egli è piuttosto chiaro: la neutralità assiologica non implica l'impossibilità per lo scienziato sociale (o naturale) di dare consigli tecnici.

Il tipo di valutazione che di norma propone un sociologo è diverso da

¹²⁴ Ivi, § 343.

quello che propone un politico. Un politico valuta se è giusto darsi un certo scopo, mentre postulare uno scopo non rientra nei compiti del sociologo. Tuttavia, fa certamente parte del lavoro di quest'ultimo stabilire se i mezzi adottati da un agente sono adeguati per raggiungere gli scopi che questi si è autonomamente dato. Detto in termini weberiani, il sociologo studia l'agire affettivo, l'agire tradizionale, l'agire razionale rispetto al valore, l'agire razionale rispetto allo scopo. Riguardo agli ultimi due tipi di azione sociale, il sociologo può *valutare* se nell'agire c'è razionalità rispetto allo scopo o rispetto al valore.

Corollario di questa impostazione è che, per rimanere nel campo della sociologia (o della scienza in senso lato), le valutazioni devono prendere in considerazione una pluralità di valori, scopi e mezzi.

Seguendo «il vecchio Mill»¹²⁵, Weber nota innanzitutto che, nel momento in cui si punta lo sguardo sull'esperienza, sul dato empirico dell'agire umano, non si trova Dio, ma «il politeismo». Si scopre che, nel mondo empirico, santità, bellezza, bontà, verità, ecc., sono potenze diverse, «divinità» tra le quali spesso la nostra coscienza è chiamata a scegliere. E non è certamente il sociologo che può risolvere il problema di «fede» del singolo individuo. Per chiarire questo aspetto del lavoro scientifico, richiama l'attenzione su alcuni testi ben noti.

Se di qualcosa noi oggi siamo certi è che qualcosa può essere santo non solo non essendo bello, ma *perché* ed *in quanto* non è bello, - gli esempi li potrete trovare in Isaia, 53 nel Salmo 22, ed ancora, che qualcosa può essere bello non solo non essendo buono, ma proprio perché non lo è, come sappiamo da Nietzsche e prima ancora troviamo illustrato ne *Les fleurs du mal*, come Baudelaire intitolò il suo libro di poesie; insomma, è un detto comune che qualcosa può essere vero se ed in quanto non sia né bello, né sacro, né buono¹²⁶.

Come si può notare, anche su questo punto, il riferimento a Nietzsche è esplicito. Per esemplificare la non necessaria corrispondenza tra santità e bellezza, viene chiamato in causa il profeta Isaia, il quale ci dice che il Messia è santo, ma non bello. In effetti, la pubblicistica cristiana più antica ci racconta di un Gesù brutto, grasso, basso, malvestito e persino

¹²⁵ Cfr. J. S. Mill, *Teismo*, in Id., *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006 (1874).

¹²⁶ M. Weber, *La scienza come vocazione*, cit., p. 64.

deforme. Se l'iconografia che troviamo nelle chiese non corrisponde a quest'immagine, è perché il mondo pagano non poteva accettare l'idea che un dio fosse brutto e la Chiesa cristiana si è adattata a questo sentimento, per potersi diffondere¹²⁷.

Per esemplificare la non necessaria corrispondenza tra bontà e bellezza, Weber chiama in causa l'idea baudelairiana che il mostruoso, il deforme, l'orrido possano essere considerati arte. Sulla stessa questione, chiama in causa anche Nietzsche. Mentre in relazione agli altri documenti vengono forniti riferimenti puntuali (Isaia 53, Salmo 22, *Les fleurs du mal*), il riferimento a Nietzsche è generico. Ciò non sorprende, perché quest'idea percorre tutta la sua opera.

Weber fa poi l'esempio dei Greci, che sacrificavano un giorno ad Afrodite, la bellezza, un giorno ad Apollo, dio del Sole, delle arti e delle scienze, e un altro ancora alla divinità sacra alla città, ovvero alla comunità politica. Pensiamo forse che il problema della molteplicità dei valori, del conflitto tra valori, sia oggi superato? È semplicemente nascosto dalla cattiva coscienza degli Europei¹²⁸.

Subito dopo aver citato Nietzsche, non sorprendentemente, Weber ci propone l'esempio più nietzschiano di tutto il suo discorso, contrapponendo l'etica cristiana all'etica mondana.

Nel *Sermone della Montagna*, Gesù di Nazareth chiede ai suoi discepoli di non opporsi ai malvagi, di amare i nemici, di porgere l'altra guancia. Nella prospettiva mondana, ci sono invece istituzioni che rispondono alla violenza con la violenza, ci sono poliziotti pronti a fermare i criminali e soldati pronti a fermare gli invasori, perché si parte dal presupposto che chi non ferma il male è corresponsabile del male e che quella del sermone è «un'etica della mancanza di dignità»¹²⁹. È allora evidente che siamo di fronte a due divinità in conflitto che ci chiedono di essere adorate, a due modi diversi di intendere il bene: quello religioso e quello mondana. Orbene, di fronte a questo dilemma, «spetta al singolo decidere

¹²⁷ Cfr. R. Campa, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», nr. 15, 2016.

¹²⁸ In un altro nostro lavoro, *La rivincita del paganesimo* (Deleyva Editore, Monza 2013), abbiamo sostenuto che l'avvento della modernità coincide con la rinascita dei valori pagani. Persino il pluralismo dei valori, codificato in istituzioni democratiche che accettano *de jure* l'esistenza di fazioni e dottrine in lotta, altro non è che lo spirito del politeismo.

¹²⁹ M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 64.

quale *per lui* sia dio o il diavolo»¹³⁰.

Questa distinzione tra due morali è fondamentale nell'economia di pensiero di Weber. L'esempio del *Sermone della montagna* tornerà due anni dopo nella conferenza *Politik als Beruf*, dove ricondurrà il discorso evangelico nell'alveo dell'"etica della convinzione" (*Gesinnungsethik*), mentre chiamerà "etica della responsabilità" (*Verantwortungsethik*) quella della politica orientata al raggiungimento di fini concreti.

In questa dicotomia, l'influsso di Nietzsche è evidente¹³¹. Nel momento in cui il filosofo di Sils Maria afferma che il cristianesimo è trasvalutazione di tutti i valori, non ci sta affatto dicendo che vi è una sola morale – quella cristiana – e cancellata questa non rimane nulla, se non il nichilismo stesso. Questo può dirlo solo chi non ha letto *bene* le opere di Nietzsche. Ripetutamente, egli dice che nichilista non è l'anticristiano, ma proprio il cristiano, perché calpesta i valori autentici, le virtù del Greco, del Romano e dell'Italiano del Rinascimento. Certo, Nietzsche non vuole chiamare "morale" questi valori e questi principi d'azione. Li chiama *virtù*, in italiano, come Machiavelli prima di lui. Ma si tratta, per l'appunto, dell'etica mondana di cui parla Weber e che altro non è se non l'antica etica pagana.

Per produrre esempi, non c'è che l'imbarazzo della scelta. Ne *L'Anticristo*, Nietzsche scrive che «nichilista e cristiano: si corrispondono tra loro, e non soltanto si corrispondono...»¹³². Poiché esiste soltanto questo mondo, la probità consiste nel vivere per questo mondo. Chi vive per Dio o per l'Aldilà vive per il nulla, è un adoratore del nulla, è il vero nichilista.

Ciò che agli occhi di Nietzsche, nella storia, ha avuto la massima dignità è stato l'Impero Romano, una struttura «calcolata per *misurarsi* coi millenni», che ha costruito «*sub specie aeterni*», mentre «il cristianesimo fu il vampiro dell'*imperium romanum*». Per il filosofo tedesco, «questi santi

¹³⁰ Ivi, p. 65.

¹³¹ Certo, non solo di Nietzsche. È dai tempi antichi che si contrappongono a livello ideale due visioni del mondo, simbolicamente rappresentate da Atene e Gerusalemme, l'Accademia e la Chiesa, la Città terrestre e la Città celeste, ecc. Nietzsche utilizza la coppia: Roma e Giudea. Il fatto che si tratti di una antitesi conosciuta da molto tempo non la rende, però, una questione di secondaria importanza. Non tutti sono disposti ad ammettere che esistono due etiche *di pari dignità* tra le quali si può e, talvolta, si deve scegliere.

¹³² F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma 2013 (1895), p. 119.

anarchici si sono fatti un "punto di devozione" di distruggere, d'annientare "il mondo", vale a dire *l'imperium romanum*». I cristiani delle origini vengono caratterizzati da Nietzsche come un «occulto groviglio di vermi, che in mezzo a notte, nebbia e ambiguità si avvicinò furtivamente ad ogni individuo e da ognuno succhiò la serietà per le cose vere, l'istinto in genere per le realtà...». L'autore de *L'Anticristo* condanna senza appello «questa accozzaglia vile, effeminata e sdolcinata» che ha, gradualmente, «estraniato le "anime" da quella costruzione immensa - quelle nature preziose, virilmente nobili, che nella causa di Roma ravvisavano la propria causa, la propria serietà, il proprio orgoglio»¹³³.

Se si comprende che Nietzsche non è *il negatore dei valori*, ma il difensore di certi valori (quelli greco-romani) contro altri valori (quelli giudeo-cristiani), risulta evidente il parallelo tra questo discorso e quello di Weber sulla morale mondana e il *Sermone della montagna*¹³⁴.

Certamente, restano delle differenze tra i due pensatori. Nietzsche è più duro con i protestanti che non con i cattolici. Weber, il contrario. Nietzsche è durissimo nei confronti dei cristiani delle origini, in particolare San Paolo; molto ben disposto nei confronti dei cattolici italiani del Rinascimento, in quanto pagani in stato di falsa coscienza; di nuovo duro nei confronti dei protestanti, perché intenzionati a tornare al paleocristianesimo¹³⁵. Sappiamo, invece, che Weber riconosce un ruolo progressivo al calvinismo e considera retrogrado il cattolicesimo, perlomeno quello del suo tempo. La convergenza dei giudizi è, però, chiara, a riguardo del *Sermone della montagna* di Gesù di Nazareth.

Weber dice che, dal punto di vista mondano, quella predicata dal Nazareno è «un'etica della mancanza di dignità», alla quale si contrappone

¹³³ Ivi, pp. 117-118.

¹³⁴ Giustamente, Di Giorgi avverte che «nello stilizzare i tratti caratteristici del cristianesimo Weber si serve del modello nietzschiano. Questi parla di una "morale degli schiavi", frutto del "risentimento" dei deboli che, incapaci di agire per la loro mediocrità, trovano una compensazione alla loro impotenza nella costruzione di regole e di precetti, che hanno poi, come unico risultato, quello di impedire la libera manifestazione di una "morale dei signori", ossia del comportamento creativo e geniale degli spiriti aristocratici (cfr. Specialmente la *Prima dissertazione* della *Genealogia della morale*, 1887)». Cfr. M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 80n.

¹³⁵ Non sbaglia Löwith, quando nota che «quella di Nietzsche e degli altri filosofi tedeschi è una critica al cristianesimo protestante». K. Löwith, *Il "Discorso della montagna" anticristiano di Nietzsche*, «Archivio di filosofia», 3, 1962, p. 108.

«un modo virile di intendere i rapporti umani». È vero che Weber non si schiera per l'una o per l'altra etica. Si limita a dire: decidete voi chi tra Gesù e lo Stato è dio o il diavolo. Tuttavia, è evidente che la sua scelta è per il modo virile di rapportarsi al prossimo. Intanto, nessun cristiano devoto si sognerebbe di prendere in considerazione, neppure per ipotesi, che Gesù possa essere il diavolo, e dunque lo stesso modo in cui Weber pone la questione è già indicativo di questa scelta. Inoltre, ci sono prove documentali che il sociologo di Erfurt è assiologicamente orientato verso la morale mondana.

Non dimentichiamo che Weber dice che il docente non deve esprimere giudizi di valore quando parla *ex cathedra*, ma laddove può essere contraddetto, per esempio nell'arena politica, può e deve farlo. Basta, allora, gettare uno sguardo sull'attività politica del sociologo tedesco, per capire qual è la sua scelta assiologica.

Weber fu fiero di servire come ufficiale dell'esercito imperiale, era nazionalista, antipacifista, ammirava la politica di potenza di Otto von Bismarck, aveva aderito alla Lega Pangermanica e si era distaccato polemicamente da essa soltanto perché troppo morbida nei confronti dell'immigrazione di contadini polacchi e russi nella Prussia orientale – un esercito industriale di riserva che causava la diminuzione dei salari e costringeva i lavoratori di etnia tedesca a spostarsi sempre più ad ovest¹³⁶.

Non per questo nella visione politica di Weber c'era sciovinismo, o autoritarismo. Gli stavano a cuore le condizioni delle classi subalterne, che voleva elevare anche attraverso l'educazione. Univa al patriottismo un sentimento socialista, tanto che aiutò l'amico Friedrich Naumann, di orientamento cristiano-sociale, a fondare l'associazione *Nationalsocialer Verein*, nucleo di un futuro partito nazional-sociale. Weber difendeva anche le libertà individuali e, come ogni uomo di scienza, possedeva un istinto cosmopolita che temperava il suo orientamento pangermanico. Aveva, però, il culto dell'eroismo. Come gli antichi pagani, valutava le

¹³⁶ Come ricorda Wolfgang Schluchter, Weber «combatteva quegli esponenti di un pacifismo etico che negavano la necessità di uno stato tedesco fondato sulla potenza e la "responsabilità di fronte alla storia" che ne derivava. Anche quando l'Impero tedesco crollò, alla fine della prima guerra mondiale, egli sperava – per usare, in senso modificato, un'espressione di Treitschke – in una sua terza giovinezza». W. Schluchter, *Introduzione*, in M. Weber, *La scienza come vocazione. La politica come vocazione*, Einaudi, Torino 2004 [formato epub].

azioni secondo i canoni della morale eroica, ossia in termini di audacia e onore, e non secondo i canoni della morale cristiana, incentrata sui concetti di bene e di male¹³⁷.

Anche per Nietzsche, nel *Sermone della montagna*, non si vede eroismo, né senso dell'onore. Polemizzando con Renan, che utilizza il concetto di "eroe" (*héros*) per caratterizzare Gesù, l'autore de *L'Anticristo* scrive che «se c'è qualcosa di poco evangelico, questo è il concetto di eroe. Esattamente il contrario di ogni lotta, d'ogni sentirsi-in-battaglia è qui divenuto istinto: qui diventa morale l'incapacità di opporre resistenza ("non opposti al male" è la parola più profonda dei *Vangeli*, in un certo senso la loro chiave), la beatitudine nella pace, nella dolcezza, nel non poter-essere ostili»¹³⁸.

5. RAZIONALITÀ RISPETTO AL VALORE E SENSO DEL DECORO

Max Weber afferma che «nel corso di un millennio, l'orientamento, preteso o supposto come esclusivo, verso il grandioso *pathos* dell'etica cristiana ci aveva abbagliato». Poi è arrivato il disincanto del mondo. È arrivata la modernità. E, allora, «le antiche e molteplici divinità, spogliate del loro fascino e ridotte sotto forma di potenze impersonali, sorgono dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano quindi la loro eterna lotta»¹³⁹.

Il singolo sceglie dunque la divinità o le divinità che vuole servire, tra le tante in conflitto. E il sociologo (o, più in generale, l'uomo di scienza) che fa? Davvero non ha nulla di costruttivo da dire sui problemi pratici che ognuno di noi incontra nella vita? Come abbiamo accennato sopra, secondo Weber, il sociologo può ancora esprimere valutazioni di due tipi.

Innanzitutto, dati certi scopi, può chiarire quali sono «*i mezzi che l'esperienza consiglia per la loro realizzazione pratica*» e, nella sua analisi

¹³⁷ W. Schluchter afferma che «la coppia di concetti che contraddistingue, nella sua analisi, la vita politica non è la coppia utile-dannoso, e neppure vero-falso o bello-brutto, meno ancora bene-male, bensì la coppia onorevole-vergognoso. Venir meno a un dovere politico provoca sentimenti non tanto di inadeguatezza o di colpa, quanto piuttosto di vergogna». *Ibidem*.

¹³⁸ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 70-71.

¹³⁹ *Ibidem*.

razionale, può ancora aggiungere che, «se vi ripromettete di raggiungere questo o quell'altro scopo, dovete accettare questa o quell'altra conseguenza secondaria, poiché questo ci dice l'esperienza»¹⁴⁰.

In secondo luogo, data una certa linea di condotta scelta dal singolo, lo scienziato sociale può mostrare che essa può essere dedotta «da questa o da quest'altra concezione del mondo – da una sola o forse anche da più d'una». In quanto uomini di scienza, «non possiamo certo esprimerci a favore di una o dell'altra», ma possiamo dirvi che «nel momento in cui vi risolvete per una determinata posizione, voi servite questo dio e offendete quell'altro»¹⁴¹.

Sicché, valutando la razionalità dell'agire rispetto allo scopo e rispetto al valore, lo scienziato sociale aiuta «l'individuo a rendersi conto del significato ultimo del suo proprio operare. Il che non mi pare che sia poca cosa»¹⁴².

Che significa questo, alla luce di quanto abbiamo detto sopra? Significa che un docente di sociologia non può dire agli studenti se devono scegliere il pacifismo etico di matrice cristiana, oppure la politica di potenza del loro Stato-Nazione, ma può loro mettere davanti al naso il fatto che difficilmente si possono conciliare cristianesimo e nazionalismo, come fanno molti, in modo irriflessivo.

Per un cristiano tedesco, il contadino polacco dovrebbe essere un fratello da accogliere. Per un patriota tedesco è invece un invasore, una minaccia al proprio benessere. Con un linguaggio certamente più tecnico, parlando di valutazione della razionalità rispetto al valore, Weber sta dicendo esattamente quello che dice Nietzsche quando parla di mancanza di "senso di decoro" o di "decenza" dell'uomo moderno, che riesce con *nonchalance* a proclamarsi monoteista e a fare sacrifici a diverse divinità in conflitto tra loro, tra le quali, la morale ascetica della fratellanza universale e i valori del mondo.

Alludendo, evidentemente, a Bismarck, all'imperatore Guglielmo I, ai principi di Hohenzollern e, più in generale, alla politica di potenza della Germania, Nietzsche scrive:

Tutti lo sanno: *eppure tutto rimane come prima*. Dov'è finito l'ultimo brandello di decenza, di rispetto per se stessi, quando persino i nostri uomini di

¹⁴⁰ M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit. 67.

¹⁴¹ Ivi, p. 68.

¹⁴² *Ibidem*.

Stato, specie di uomini del resto spregiudicatissimi e anticristiani da cima a fondo nelle loro azioni, ancor oggi si chiamano cristiani e si accostano all'eucarestia? ... Un giovane principe alla testa dei suoi reggimenti, splendida espressione dell'egoismo e della autoesaltazione del proprio popolo – che *senza* la minima vergogna, si professa cristiano! ... Di *chi* è dunque negazione il cristianesimo? *Che cosa* vuol dire “mondo”? Essere soldato, giudice, patriota; difendersi; tenere al proprio onore, volere il proprio tornaconto; essere *orgogliosi*... La pratica d'ogni istante, ogni istinto, ogni valutazione che divenga *azione* è oggi anticristiano: che razza di *filiazione deforme della falsità* deve essere mai l'uomo moderno, se malgrado ciò *non ha vergogna* si chiamarsi ancora cristiano!¹⁴³

A farci pensare che l'idea delle due morali sia di derivazione nietzschiana, e che lo sia anche la convinzione che l'uomo moderno abbia bisogno di aiuto per comprendere che la sua morale proclamata non ha nulla a vedere con la sua morale vissuta, è il semplice fatto che Weber, poco prima di avventurarsi in questo discorso, cita Nietzsche.

Non abbiamo, naturalmente, elementi per dire che la fonte dell'idea sia proprio *L'Anticristo*. Essa si trova in molti altri scritti nietzschiani. Abbiamo citato un frammento di questo lavoro, soltanto perché, qui, questo concetto, spesso ripetuto, è espresso in modo piuttosto chiaro. Tuttavia, la rimozione conscia o inconscia dell'incompatibilità tra la facciata dei valori proclamati e la realtà della società moderna è un fatto che è stato notato e denunciato da molti altri intellettuali, a partire Bernard de Mandeville nella sua celebre *Favola delle Api*.

6. LA TEORIA DEL “RISENTIMENTO”

Un'altra questione su cui Weber attinge esplicitamente da Nietzsche è la teoria genetica delle religioni ascetiche come frutto di risentimento. Il sociologo di Erfurt in parte riconosce la validità di questa teoria e in parte la supera.

La teoria di Nietzsche è ben nota. Ebrei e cristiani sono dei “perdenti”. I primi vengono sconfitti e sottomessi da tutti i grandi popoli antichi che li circondano: Egizi, Babilonesi, Greci e Romani. I Persiani li liberano dalla schiavitù babilonese, ma li tengono *ipso facto* in uno stato di vassal-

¹⁴³ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 81-82

laggio. Successivamente, la loro "Terra promessa" sarà occupata da Arabi, Turchi e Inglesi. Gli Ebrei hanno, perciò, un eterno risentimento morale contro i forti, i dominatori, i nobili, e *intelligemmente* (Nietzsche riconosce sempre la grande intelligenza degli Ebrei) elaborano una morale che, da un lato, serve a conservare l'identità di popolo e, dall'altro, induce i dominatori ad una certa clemenza e tolleranza.

I cristiani sono, agli occhi di Nietzsche, una setta ebraica che porta all'estremo compimento questa idea religiosa, facendo della compassione e del perdono la pietra angolare della propria morale. È un modo per ammansire i dominatori. Nel contempo, viene sempre coltivata la speranza, la fede, in una vendetta finale. Grazie all'intervento di un Dio, grazie a una Apocalisse, grazie alla fine di un Mondo che porta solo ingiustizia e sofferenza, gli ultimi saranno i primi. L'idea della palingenesi finale è fondata proprio sul risentimento, sull'odio nei confronti dei migliori (gli *aristoi*). Quella dei cristiani è, dunque, una "morale degli schiavi" che si contrappone alla più antica e naturale "morale dei signori". Nietzsche estende poi ad altre religioni orientali lo stesso giudizio.

Weber riconosce soltanto una validità parziale a questa teoria. La convinzione che "gli ultimi saranno i primi", più che riflettere risentimento o desiderio di vendetta, può essere vista semplicemente come il risultato del desiderio di un premio. Il *focus* sarebbe su se stessi, non sugli altri, sul lato positivo, non su quello negativo della palingenesi.

The "chosen people's" dignity is nurtured by a belief either that in the beyond "the last will be the first," or that in this life a Messiah will appear to bring forth into the light of the world which has cast them out the hidden honor of the pariah people. This simple state of affairs, and not the "resentment" which is so strongly emphasized in Nietzsche's much admired construction in the *Genealogy of Morals*, is the source of the religiosity cultivated by pariah status groups. In passing, we may note that resentment may be accurately applied only to a limited extent; for one of Nietzsche's main examples, Buddhism, it is not at all applicable¹⁴⁴.

Si noterà che, pur prendendo le distanze da Nietzsche, mostra ammirazione e interesse per la sua *Genealogia della morale*. Weber non esclude che la teoria del risentimento possa spiegare la religiosità di alcuni grup-

¹⁴⁴ M. Weber, *Class, Status, Party*, in Id., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946, p. 190.

pi, ma esclude tassativamente che questo schema possa essere applicato al buddismo. Su questo, Weber ha le sue ragioni, se si considera che Siddhārtha Gautama, il Buddha, era il rampollo di una famiglia nobile e ricca del clan degli Śākya. Che risentimento poteva avere? Quale ragione poteva spingerlo ad una svalutazione di questo mondo, se non una raffinata spiritualità e una sincera tensione verso l'eterno e l'incorruttibile?

Il testo dal quale è stato tratto questo frammento fa parte di un discorso sul potere che verrà poi raccolto in *Wirtschaft und Gesellschaft*, volume pubblicato postumo a Tubinga, nel 1922. Il materiale di quel volume sarebbe stato scritto tra il 1910 e il 1914. Nel 1913, Weber inizia la stesura dei saggi dedicati precipuamente alla sociologia della religione, che verranno pubblicati sull'*Archiv* a partire dal 1915. Nella parte introduttiva, Weber presenta la teoria di Nietzsche come brillante e ispiratrice, pur invitando di nuovo alla cautela nella sua applicazione.

A quite general and abstract class-determination of religious ethics might be deduced from the theory of 'resentment,' known since Friedrich Nietzsche's brilliant essay and since then spiritedly treated by psychologists. As is known, this theory regards the moral glorification of mercy and brotherliness as a 'slave revolt in morals' among those who are disadvantaged, either in their natural endowments or in their opportunities as determined by life-fate. The ethic of 'duty' is thus considered a product of 'repressed' sentiments for vengeance on the part of banalistic men who 'displace' their sentiments because they are powerless, and condemned to work and to money-making. They resent the way of life of the lordly stratum who live free of duties. A very simple solution of the most important problems in the typology of religious ethics would obviously result if this were the case. However fortunate and fruitful the disclosure of the psychological significance of resentment as such has been, great caution is necessary in estimating its bearing for social ethics¹⁴⁵.

In sintesi: la gran parte dei fenomeni religiosi, secondo Weber, non ha molto a che fare con il risentimento dei perdenti, mentre un'applicazione parziale della teoria di Nietzsche può rivelarsi utile e giustificata.

Anche quando critica Nietzsche, o ne prende le distanze, Weber non fa mai mancare qualche bella parola nei suoi confronti. In un passaggio

¹⁴⁵ M. Weber, *The Social Psychology of the World Religions*, in Id., *From Max Weber*, cit., p. 270.

arriva persino ad insultarlo, salvo riconoscerne la grandezza, nella stessa riga. L'argomento che li fa incontrare, stavolta, è quello che ha tormentato le menti dei teologi e dei fedeli cristiani per duemila anni: *Si Deus est unde malum?* Studiando le religioni orientali, Weber scopre che in India, a questa angosciante domanda, è stata data una risposta tanto semplice quanto sconvolgente: il male viene da Dio stesso. Dio potrebbe aver creato il mondo e tutte le creature che lo popolano semplicemente per il proprio divertimento. Non avrebbe basato l'atto creativo sulle categorie etiche di bene e male, ma sulle categorie estetiche di bello e brutto, o magari di divertente e noioso. Avrebbe ragionato come un artista, ponendosi *al di là del bene e del male*. Anche noi, se leggiamo un romanzo o guardiamo un film, il cui canovaccio è condito da una spaventosa carneficina, non solleviamo una questione morale nei confronti dello scrittore o del regista, perché sappiamo che il loro scopo principale è intrattenere il pubblico e non certo fare il "bene" dei personaggi sulla scena. Weber, su questo punto, chiama subito in causa il teorico del superuomo.

Nietzsche occasionally gives voice to the conception of the "artist-god" with the negative moralistic pathos which often betrays an embarrassing residue of bourgeois philistinism even in some of his greatest passages. Its intention was to expressly renounce any "meaning" of the empirical world. A powerful, and at the same time, kind God could not have created such a world. Only a villain could have done so. This, in crystal-hard clarity, was the teaching of Samkhya philosophy¹⁴⁶.

Weber sembra dunque conoscere anche *La nascita della tragedia*, perché è qui che il concetto del Dio-artista viene espresso in tutta chiarezza. Nel *Tentativo di autocritica*, scritto come prefazione al testo, Nietzsche dice che «nel libro stesso ricorre spesso la frase allusiva che l'esistenza del mondo è *giustificata* unicamente come fenomeno estetico. Effettivamente l'intero libro riconosce dietro ad ogni accadere solo un senso e un senso recondito d'artista, - un "Dio", se si vuole, ma certo solo un Dio-artista totalmente incurante e immorale, che nel costruire come nel distruggere, nel bene come nel male, vuole provare lo stesso piacere e dispotismo, e che, creando mondi, si libera dalla pena della pienezza e della sovrabbondanza».

¹⁴⁶ M. Weber, *The Religions of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe (Illinois) 1958, p. 169.

za, dalla sofferenza delle contrapposizioni che in lui sono comprese»¹⁴⁷.

È un residuo di filisteismo borghese, dice Weber – che pure si è sempre definito orgogliosamente borghese. Con questo tagliente giudizio, il sociologo di Erfurt mostra che il suo punto di vista morale non è perfettamente sovrapponibile a quello di Nietzsche, ma a questi concede comunque una carezza, definendo “grandi” le pagine del suo libro.

Certamente, Weber sospetta che il mondo possa non avere un senso, ma, forse, in fondo al cuore, continua a sperare che ne abbia uno, anche se non necessariamente quello che gli attribuisce la teologia cristiana.

7. SACRALITÀ DELLA VITA E DIGNITÀ DELLA VITA

Finora abbiamo posto la nostra attenzione su idee e teorie che sono presumibilmente passate da Nietzsche a Weber, attraverso la lettura. Vi sono, infatti, citazioni e riferimenti che provano questo travaso di idee. In questo paragrafo e nel prossimo presenteremo, invece, temi piuttosto delicati, e dunque assai interessanti, sui quali i due intellettuali tedeschi mostrano semplicemente una comunanza di vedute.

Per cominciare, Weber sembra condividere il pensiero di Nietzsche a riguardo della distinzione tra “mera vita” e “vita degna di essere vissuta”. Si tratta di una questione estremamente attuale, che impregna quasi tutti i dibattiti bioetici odierni e in particolare quelli sul fine vita.

Tutta la riflessione nietzschiana è imperniata sulla questione della dignità della vita. Si pensi soltanto all'idea dell'*eterno ritorno dell'identico*. Quell'idea altro non è che un algoritmo per decidere se si sta vivendo la propria vita in modo “degn” – degno dell'eternità, dell'infinito, dell'assoluto. Vorresti che la tua vita si ripetesse infinite volte esattamente uguale, in ogni dettaglio, ogni gesto, ogni parola? Se la risposta è affermativa, significa che stai vivendo la tua vita in modo degno. Se la risposta è negativa, significa che la stai vivendo in modo indegno. Uno spirito nobile, eroico, forte, che sta vivendo al massimo delle proprie possibilità, accoglierebbe con entusiasmo l'invito del demone della vita. Non così lo schiavo, il pavido, il debole, che consuma la propria esistenza nell'*attesa di qualcosa*, che sia un Salvatore, un'altra vita, un altro mondo.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia ovvero Grecità o pessimismo*, in Id., *Opere 1870-1881*, Newton Compton, Roma 1993, p. 114.

Sappiamo che la dottrina cristiana respinge nettamente la visione nietzschiana. All'idea di "dignità della vita", essa contrappone l'idea di "sacralità della vita", di ogni vita, anche quella del feto, del malato incurabile o del demente. È interessante allora vedere che cosa ne pensa Weber. Il sociologo di Erfurt esprime la sua opinione quando affronta la questione dei presupposti della medicina, toccando così il tema dell'etica medica. La medicina non è una scienza pura, è una tecnica (o, se si preferisce, una scienza applicata). Il suo presupposto, o valore fondante, non è tanto la verità, quanto la salute. Quando questo obiettivo non è raggiungibile, lo scopo diventa la conservazione della vita e la minimizzazione del dolore. Questi tre obiettivi sembrano sacrosanti, così come sembra sacrosanta la ricerca della verità. Eppure, proprio come la verità, essi entrano in conflitto con altri valori. E ricomincia la lotta tra titani.

Il medico si sforza con tutti i suoi mezzi di mantenere in vita il malato terminale, anche se questi implora di essere liberato dalla vita, anche se i parenti, per i quali quella vita è ormai senza valore e che acconsentirebbero ad una morte che lo liberasse dal dolore, non sono in condizione di sostenere i costi per il mantenimento di una vita non più degna di essere vissuta – poniamo che si tratti di un povero demente – e così desiderano, e non potrebbero non farlo, consapevolmente o meno, la sua morte. Ma i presupposti della medicina ed il codice penale impediscono al medico di desistere. La scienza medica non si pone alcuna domanda sul se e quando la vita sia degna di essere vissuta¹⁴⁸.

Non si pone tale domanda, ma, a giudicare dal tono del discorso, secondo Weber dovrebbe porsi. Il messaggio centrale di queste parole è che *non è la medicina che detta le regole dell'etica medica*. Le due sfere sono separate. Eppure, la pratica medica che si osserva nella Germania dell'inizio del Novecento, in modo non sempre consapevole, ha i propri presupposti etici. Questi presupposti diventano visibili soprattutto in situazioni drammatiche, come quella richiamata da Weber. In altre occasioni, essi sono dati per scontati. Ma una volta che abbiamo svelato la loro presenza, essi possono essere messi in discussione, perché si reggono soltanto sull'abitudine e sulla tradizione, non sulla scienza.

Sul messaggio centrale del discorso weberiano possono convenire anche i cristiani: l'etica medica ha una *source* diversa rispetto alla tecnica

¹⁴⁸ M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 60.

medica. È però evidente che la sensibilità etica di Weber è alquanto distante da quella dei cristiani (e in particolare dei cattolici).

Non è difficile trovare frammenti dell'opera di Nietzsche in cui il tema del fine vita è affrontato sulla base del concetto di dignità della vita. In *Also Sprach Zarathustra*, si legge: «Molti muoiono troppo tardi, e alcuni troppo presto. Ancora suona strano il precetto: "muori a tempo opportuno!". Muori a tempo opportuno; così insegna Zarathustra». E, poco più sotto, leggiamo: «Io lodo qui la mia morte, la libera morte che mi viene perché io la voglio. E quando vorrò? – Chi ha una mèta e un erede, vuol che la morte giunga a tempo opportuno per la mèta e per l'erede»¹⁴⁹.

La vita non più degna di essere vissuta è, dunque, quella senza uno scopo, senza una mèta. Uno scopo che ognuno si deve dare da solo e, perciò, non può essere altri che il singolo a decidere a riguardo dell'opportunità di vivere ancora o farla finita.

Questa impostazione del problema, più che al dilemma dell'eutanasia e dell'accanimento terapeutico, conduce Nietzsche a discutere la questione del suicidio. In fondo, uno spirito davvero eroico non ha bisogno di altri per porre fine alla propria esistenza, quando ritiene che essa non abbia più alcun senso.

Per Nietzsche, la dignità della persona è legata alle sue virtù, alle sue capacità di fare. È un concetto che troviamo anche negli antichi Greci. È interessante il fatto che non solo la mancanza di virtù rende una vita non degna di essere vissuta, ma anche un eccesso di virtù può rivelarsi pericoloso. L'eccesso di virtù tormenta lo spirito. Ogni virtù, così intesa, è infatti un valore, un dio, che chiede il proprio sacrificio. Sicché, molti uomini forti si sono suicidati, perché non hanno resistito al tormento. «È gran dignità posseder molte virtù, ma sorte pesante; e parecchi andarono nel deserto e s'uccisero perché stanchi d'esser campo di battaglia alle virtù»¹⁵⁰.

Quello del suicidio è in Nietzsche un pensiero ricorrente. Nell'apofteuismo 153 di *Al di là del bene e del male*, leggiamo: «L'idea del suicidio è un ottimo mezzo di conforto: con essa si superano molte notti cattive»¹⁵¹.

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 125.

¹⁵⁰ Ivi, p. 70.

¹⁵¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Utet, Torino 2003, p. 98.

Al pari di Nietzsche, Weber non vede nulla di peccaminoso o disonorevole nel suicidio. Anzi, ritiene che in talune circostanze possa essere visto come un gesto nobile, pur sapendo che il cristianesimo lo condanna sempre. Conosciamo la sua attitudine verso il suicidio da una lettera ai genitori di un cugino psicopatico, con il quale aveva condiviso un viaggio in Corsica e a Roma, scritta dopo che il giovane si era tolto la vita.

He was a man who, chained to an incurably diseased body, yet had developed, perhaps because of it, a sensitivity of feeling, a clarity about himself, and a deeply hidden and proud and noble height of inner deportment such as is found among few healthy people. To know and to judge this is given only to those who have seen him quite near and who have learned to love him as we have, and who, at the same time, personally know what disease is. . . His future being what it was, he has done right to depart now to the unknown land and to go before you, who otherwise would have had to leave him behind on this earth, walking toward a dark fate, without counsel, and in loneliness¹⁵².

Oltre a dire che il cugino ha fatto bene a suicidarsi, Weber lega questo atto non tanto alla sua pazzia, ma alla sua lucidità e alla sua fierezza d'animo, di un livello che si trova tra poche persone sane. Il suicidio è visto come un'ultima, orgogliosa affermazione della propria libertà¹⁵³.

In particolare, il gesto del cugino è nobile, perché sarebbe stato ancora più devastante per i genitori sapere di dover morire prima di lui, lasciandolo senza sostegno in un mondo in cui, evidentemente, non riusciva a vivere in modo autonomo.

È interessante anche il modo in cui Weber definisce la morte: una partenza verso «the unknown land». Con questa metafora, mostra di non far parte né dell'esercito dei fedeli né di quello degli infedeli, accumulati dal fatto di *sapere o, meglio, credere di sapere*, che cosa li attende dopo questa

¹⁵² Ne parla Marianne Weber, nella biografia dedicata al marito. Cfr. M. Weber, *Weber: ein Lebetisbild*, Tübingen 1926, p. 261. La traduzione in inglese della lettera è citata da: H. H. Gerth, C. Wright Mills, *A Biographical View*, in M. Weber, *From Max Weber*, cit., p. 13.

¹⁵³ L'ennesima idea comune tra Weber e Nietzsche, in questo caso la rivalutazione del suicidio, è stata notata da Gerth e Wright Mills: «With such an evaluation of suicide as a last and stubborn affirmation of man's freedom, Weber takes his stand at the side of such modern Stoics as Montaigne, Hume, and Nietzsche. He was, at the same time, of the opinion that religions of salvation do not approve of 'voluntary death,' that only philosophers have hallowed it». H. H. Gerth, C. Wright Mills, *A Biographical View*, cit., p. 11.

vita: il paradiso, i primi; il nulla, i secondi. Se è vero che è saggio colui che sa di non sapere, Weber mostra tutta la sua saggezza, accostando la morte a un viaggio verso una *terra incognita*.

8. IL "SACRIFICIO DELL'INTELLETO"

La sociologia delle religioni è uno dei campi di studio nei quali Max Weber ha investito gran parte delle sue energie, come testimonia *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, l'imponente opera che raccoglie gli scritti sul tema e che fu pubblicata postuma, tra il 1921 e il 1922, dalla moglie Marianne¹⁵⁴. Anche il suo saggio più famoso, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pur ricadendo nel campo dell'economia, attribuisce un ruolo centrale alla religione. Senza dubbio la spiritualità riveste un profondo significato sociale e umano per Weber. Questa attenzione al fenomeno religioso, peraltro studiato con metodo scientifico, sociologico, non prova però la sua adesione a una religione positiva. Anche Nietzsche, del resto, quasi non parla d'altro che di religione, ma lo fa con intento demolitore.

La quantità di parole su un tema non dice nulla a riguardo della posizione su quel tema. Di una cosa, però, siamo certi: non c'è in Weber lo spirito dissacrante che troviamo in Nietzsche. Nel discorso weberiano si nota, piuttosto, una certa ambivalenza. Da un lato, egli assegna al cristianesimo puritano un ruolo importante nella genesi della Modernità. Dall'altro lato, declina come illusione l'idea puritana di poter trovare Dio attraverso lo studio della natura e, inoltre, non ritiene il capitalismo insuperabile, né è convinto che la Modernità sia un paradiso in terra. La burocratizzazione e la razionalizzazione dei processi sociali hanno prodotto ciò che lui chiama «la gabbia d'acciaio». Una gabbia dalla quale, forse, sarà possibile fuggire soltanto grazie alla guida di un capo carismatico, un eroe nazionale. Anche in *Scienza come vocazione*, parla dell'attesa del "Führer" da parte dei giovani tedeschi. Il che non significa, detto per inciso, che quello auspicato fosse quello poi effettivamente arrivato.

Da un lato, Weber riconosce alla religione tutta la sua importanza sociale, in special modo come risorsa simbolica capace di mobilitare gli

¹⁵⁴ Dell'opera è disponibile la traduzione italiana: M. Weber, *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Utet, Torino 2008.

uomini e le donne all'azione. Non sembra, dunque, condividere l'idea marxiana di religione come "oppio dei popoli", né mostra il piglio astioso del filosofo di Sils Maria. D'altro canto, denuncia l'uso della religione a fini politici da parte dei falsi profeti, in cattedra o nelle strade, e quando parla di religioni positive, in particolare di teologia, ne parla in modo disincantato, con un palpabile distacco, sottolineandone l'alienità in rapporto allo spirito scientifico.

Uno sguardo alla biografia di Weber è fondamentale per capire le sue posizioni in materia religiosa, proprio perché – essendo ligio alla deontologia scientifica – poco lascia trasparire dai suoi studi. Cominciamo col dire che Weber era irreligioso¹⁵⁵. Se non è caduto completamente nell'anti-cristianesimo nietzschiano è soltanto per amore della madre¹⁵⁶. Discendente di un'antica famiglia ugonotta, la madre è una calvinista ortodossa e rimane ligia alla moralità puritana anche quando, col tempo, diventa più tollerante in materia teologica. Weber non condivide per nulla i sentimenti ascetici della madre, ma nell'ambiente domestico ella ha un ruolo nettamente subordinato a quello del padre, che è altrettanto distante dalla vita ascetica e incarna piuttosto l'edonismo borghese. Forse è proprio per questo che Weber non ha bisogno di reagire violentemente alla religione, così come ha fatto Nietzsche, che era invece figlio di un pastore protestante. Weber mostra un sincero distacco emotivo nei con-

¹⁵⁵ Gerth e Wright Mills scrivono che Weber «was personally irreligious», ricordano che lui stesso si è definito «religiously unmusical» e concludono che «Weber, one might say, was constitutionally incapable of making 'the intellectual sacrifice' that he believed all 'faith' demands». H. H. Gerth e C. Wright Mills, *A Biographical View*, cit., p. 25 e 40. Paola Pettinotti rileva che «malgrado l'esempio costante e la forte influenza della figura materna, Max sembra totalmente indifferente all'argomento religioso, che lo stimola solo da un punto di vista intellettuale: si cresima per puro rispetto delle regole, senza la minima partecipazione intima [...]. Questo rifiuto di una religiosità interiore, può anche essere interpretato come una forma velata di opposizione alla figura della madre, ai suoi continui tentativi di ingerenza nella sfera più privata dell'anima dei figli». P. Pettinotti, *La vita*, in A. Massarenti (a cura di), *Weber. Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006, p. 18.

¹⁵⁶ Questo aspetto è ammesso anche da chi ha cercato di distinguere la posizione di Weber da quella di Nietzsche. Gerth e Wright Mills affermano che «his work is hardly understandable without an appreciation of his disenchanting view of religious matters. His love for his mother and his genuine detachment from 'religion' prevented him from ever falling into the Promethean blasphemy of Nietzsche, the greatest atheist of the nineteenth century, which he saw, in the last analysis, as a 'painful residue of the bourgeois Philistine'». H. H. Gerth e C. Wright Mills, *A Biographical View*, cit., p. 25.

fronti delle religioni e, nello stesso tempo, un grande interesse per esse, soprattutto per quelle orientali.

La differenza tra "etica della convinzione" ed "etica della responsabilità" era presente, davanti agli occhi di Weber, già nelle mura domestiche, essendo le due etiche incarnate rispettivamente dalla madre e dal padre. In *Politik als Beruf*, dopo aver premesso che una non esclude l'altra, e che si tratta di due idealtipi, Weber sposa apertamente la seconda, lasciando la prima ai santi e ai fanatici, che siano cristiani o bolscevichi. Tuttavia, nei confronti dei santi, assume un atteggiamento protettivo, proprio come nei confronti della madre, che viene trattata dal padre come una sua proprietà. Sappiamo che all'origine della crisi nervosa di Weber, che ne comprometterà per molti anni la carriera accademica, vi fu un furioso litigio con il padre e la morte di quest'ultimo pochi giorni dopo. Anche in quel caso, il litigio scoppiò perché il padre aveva assunto un atteggiamento da padrone nei confronti della madre.

Al contrario di Nietzsche, Weber non vede più nella religione cristiana un pericolo, semplicemente perché essa è stata sconfitta dalla storia. L'Europa moderna ha reagito in modo veemente al Concilio Vaticano I. Non solo la laicissima Terza repubblica francese, ma la stessa Germania e l'Italia hanno messo in un angolo la Chiesa. I membri della famiglia imperiale tedesca sono Gran maestri e protettori delle logge massoniche prussiane, con l'iniziazione che procede di padre in figlio. Bismarck ha dato vita alla *Kulturkampf* e ha promulgato le leggi anti-ecclesiastiche. La situazione della nazione germanica ricalca quella della famiglia Weber, dove Max senior, irreligioso deputato del Reichstag, detiene il potere, e Max junior, pur condividendo i valori mondani del padre, sente compassione per la madre, immagine vivente della cristianità sconfitta.

Per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti delle religioni, Weber e Nietzsche convergono su un giudizio di fatto e divergono su un giudizio di valore. Sul piano dei fatti, entrambi sono convinti che la religiosità autentica richieda il "sacrificio dell'intelletto". In *Scienza come vocazione*, questa espressione ricorre ben quattro volte. Weber dice che «la capacità di compiere questo virtuoso "sacrificio dell'intelletto" è la caratteristica decisiva dell'uomo che ha abbracciato una religione positiva». Corollario di questo giudizio è che scienza e religione sono incompatibili, o, più precisamente, che «la tensione fra la sfera dei valori della "scienza"

e quella della salvezza religiosa è insormontabile»¹⁵⁷.

Lo stesso concetto era già stato affermato prima, in altri lavori. Per esempio, nel saggio *Religious Rejections of the World and their Directions*, originariamente pubblicato in tedesco, nel 1916, nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Weber afferma perentoriamente: «There is absolutely no 'unbroken' religion working as a vital force which is not compelled at some point to demand the *credo non quod, sed quia absurdum* – the 'sacrifice of the intellect'»¹⁵⁸.

A questa conclusione, prima di Weber, era giunto anche Nietzsche. In *Al di là del bene e del male*, per esempio, il filosofo afferma che «si dà un abbondante, sovrabbondante godimento anche del dolore proprio, del proprio farsi-soffrire – e dovunque l'uomo si fa persuadere a negare se stesso – in senso *religioso*, o a mutilarsi, come presso i Fenici o gli asceti, o in genere a desensualizzarsi, a disincarnarsi, alla contrizione, agli spasimi di penitenza puritani, alla vivisezione della coscienza, e al pascaliano *sacrificio dell'intelletto*, lì egli viene segretamente attirato e incalzato dalla sua crudeltà, da quei pericolosi brividi della crudeltà rivolta *contro se stessa*»¹⁵⁹.

Di nuovo, sappiamo che Weber legge Nietzsche e lo cita, in special modo nelle opere dedicate alla religione, ma non possiamo dire con certezza che abbia da lui mutuato questa espressione. La concezione della fede come sacrificio dell'intelletto può essere stata acquisita da Weber attraverso la lettura dei Padri della Chiesa, per esempio da San Paolo, Agostino e Tertulliano. Il "sacrificio dell'intelletto" è il terzo e più alto grado di obbedienza richiesto ai membri della Compagnia dei Gesuiti dal suo fondatore, Ignazio da Loyola. L'espressione latina "sacrificium intellectus" ricorre perciò in molti documenti del passato, ai quali Weber potrebbe avere attinto. In tempi più vicini alla vita di Weber, il tema è stato ripreso nelle meditazioni personali di Blaise Pascal e da Søren Kierkegaard, i quali riconoscono la necessità di un *salto nel vuoto*, per giungere dalla ragione alla fede più autentica.

Non abbiamo certezza sul percorso genealogico, ma abbiamo certezza sulla convergenza del giudizio di fatto. E questa convergenza non è

¹⁵⁷ M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 71.

¹⁵⁸ M. Weber, *Religious Rejections of the World and their Directions*, in Id., *From Max Weber*, cit., p. 352.

¹⁵⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 153.

affatto scontata, se si considera che la posizione teologica oggi dominante¹⁶⁰, nell'ambito del cattolicesimo, rifiuta questa nozione e considera Dio conoscibile anche attraverso la ragione.

Rimane, però, una differenza sul piano dei giudizi di valore tra Weber e Nietzsche. Weber non usa questa espressione con intenzioni denigratorie. Pur avendo deciso di consacrarsi alla ragione, all'intelletto, alla scienza, e aver definito la propria scelta una "vocazione", mettendola così sullo stesso piano di una scelta religiosa, mostra nel contempo grande rispetto per chi ha fatto la scelta opposta, quella della fede, del fervore religioso, sacrificando l'intelletto. Parla di atto *virtuoso*, utilizzando il termine italiano. Tuttavia, dice anche che questa è una scelta per i "santi", non per tutti. Dice che chi non è capace di sostenere, da vero uomo, il destino della nostra epoca, che è destino di guerra e violenza, compia il sacrificio dell'intelletto e torni tra le braccia accoglienti delle chiese. Esca dal mondo. «Non lo rimprovereremo per questo, se egli ne sarà veramente capace»¹⁶¹. Anche questo è visto dal sociologo tedesco come un gesto di onestà intellettuale.

In ultima istanza, Weber sembra ritenere che la vera religiosità è mistica e questo tipo di religiosità, incentrata sulla soteriologia, sulla salvezza, riservata a pochi spiriti eletti, ha tutto il suo rispetto. La religiosità esteriore è solo ipocrisia, fariseismo, incapacità di fare i conti con la razionalità rispetto ai valori, un atteggiamento che può risultare fastidioso a chi ha un alto senso della morale, ma che resta tutto sommato irrilevante sul piano storico.

Diversa la posizione di Nietzsche che vede proprio nella religiosità autentica il veleno che ha ammorbato e infiacchito la civiltà occidentale. Egli è convinto che non sia una scelta di pochi spiriti eletti, ma un subdolo pensiero che può sedurre le masse. Si noti che il filosofo di Sils Maria indica nel sacrificio dell'intelletto una sorta di atto masochistico, di crudeltà contro se stessi, una negazione dell'essenza stessa dell'uomo, che per natura è *l'animale che pensa e parla* (ζῷον λόγον ἔχον).

¹⁶⁰ Diciamo "dominante", perché è un fatto storico evidente che esistono molti cattolicesimi. Basti pensare alla compresenza della teologia positiva di San Tommaso e della teologia negativa dello Pseudo-Dionigi o di Nicola Cusano.

¹⁶¹ M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 72.

CONCLUSIONI

Vi sono molti altri aspetti della vita e delle opere di Nietzsche e Weber che potrebbero ancora essere messi a confronto. Proveremo, però, ad abbozzare una conclusione sulla base di quanto abbiamo raccolto in queste pagine.

I due pensatori tedeschi sono personalità piuttosto diverse, sotto il profilo psicologico e intellettuale. Il primo non è uno spirito sistematico. Ha scritto libri non strutturati o poco strutturati, sequenze di brevi pensieri e aforismi su uno stesso tema. Il linguaggio di Nietzsche è spesso poetico ed evocativo, talvolta sprezzante e persino offensivo.

Al contrario, Weber ha scritto quasi esclusivamente articoli scientifici che poi sono stati riuniti in volumi dalla moglie Marianne, dopo la sua morte. Gli unici due libri che ha scritto sono la dissertazione dottorale, *Sulla storia delle città mercantili nel Medioevo* (1891), e il libro per l'abilitazione, *La storia agraria romana nel suo significato per il diritto pubblico e privato* (1892). Ha scritto libri quando è stato costretto dal "sistema". Negli articoli scientifici ha cercato, per quanto possibile, di mantenere fede alle regole metodologiche e deontologiche che ha elaborato negli scritti del volume *Il metodo delle scienze storico-sociali* e che ha ribadito, poco prima di morire, ne *La scienza come vocazione*.

Sul piano psicologico si notano differenze, ma anche consonanze. La ricerca dell'eroismo, un eroismo che - beninteso - può anche essere di natura squisitamente intellettuale, un eroismo tragico, è forse il *trait d'union* più evidente tra i due profili psicologici¹⁶².

Anche per quanto riguarda i contenuti filosofici e sociologici, si notano differenze e consonanze. Ciò non sorprende. Ci sono forse due pensatori che la pensano esattamente allo stesso modo su ogni cosa? Dei punti di contatto e di attrito abbiamo a lungo parlato nelle pagine che precedo-

¹⁶² Secondo Di Giorgi, entrambi i pensatori «cercano di "far fronte" all'orrore per il disincanto. L'uno, Nietzsche, trovando sollievo nell'arte, nella musica, nella poesia, prima di sprofondare nel buio della pazzia; l'altro in una sfida eroica (che negli anni della grande crisi nervosa lo stava vedendo soccombere) tesa ad interpretare "l'infinità priva di senso del divenire del mondo", ed accogliere l'emergere di personalità carismatiche (le "vette dell'umanità" nella "storia monumentale" nietzschiana) capaci di fare da moltiplicatore delle potenzialità di ogni individuo nell'immane sforzo di contrapposizione ai meccanismi costrittivi ed alienanti della "gabbia d'acciaio"». P. Di Giorgi, *Introduzione*, cit., p. 32.

no queste conclusioni e non intendiamo ripeterci. Quello che ci pare utile sottolineare è che, dal punto di vista della storia delle idee, e in particolare della storia delle idee sociologiche, ciò che "fa davvero notizia", se ci è concessa questa espressione giornalistica, è la convergenza, più che la divergenza, tra i due autori.

Se il rapporto tra il pensiero di Nietzsche e la sociologia è un tema che alcuni storici della disciplina hanno già iniziato a trattare, pur tra qualche palpabile resistenza, resta anche vero che Nietzsche non è tra le letture tipiche del sociologo contemporaneo.

Le idee, comuni, di Nietzsche e Weber nascono in un mondo che di lì a poco verrà sconvolto da due guerre mondiali e dalla guerra fredda, per non parlare di quanto è successo dopo il crollo del muro di Berlino. Tuttavia, ancora oggi, ci rendiamo conto che il mondo risulta intellegibile anche grazie ai concetti, alle idee, alle teorie, che hanno elaborato questi due pensatori. Ciò significa che Nietzsche e Weber hanno saputo non solo interpretare la propria epoca, ma anche elevarsi al di sopra di essa, elaborando una visione universale, per la quale gli sconvolgimenti del Novecento sono soltanto scosse telluriche di un movimento sismico più profondo, di uno spostamento di faglie, di un attrito sotterraneo tra placche geologiche che si protrae da millenni.

Weber ci ha confessato che senza Nietzsche e Marx non avrebbe potuto svolgere gran parte del suo lavoro. I sociologi contemporanei sono probabilmente disposti ad ammettere che senza Weber e Durkheim non avrebbero potuto svolgere il proprio. Sono, però, pronti a riconoscere che, seppur indirettamente, debbono qualcosa anche a Nietzsche e Marx? Probabilmente, sarebbero pronti a fare concessioni al secondo, dato che qualche spazio nei manuali di sociologia per Marx si trova sempre. Il primo è, invece, ancora visto da molti sociologi come un oggetto misterioso o ingombrante.

È più probabile che sia pronto a raccogliere il testimone di Nietzsche chi si occupa di *sociologia storica*. Meno probabile che faccia questo gesto chi coltiva una *sociologia della vita quotidiana* che si riduce troppo spesso a *sociografia dell'effimero*. Se è vero quanto abbiamo rilevato in questo lavoro, quest'ultimo tipo di sociologia non può che fraintendere Max Weber o rapportarsi in modo criptomnesico alle radici nietzschiane del suo pensiero.

BIBLIOGRAFIA

- Campa R., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.
- Campa R., *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», nr. 15, 2016.
- Campa R., *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.
- Di Giorgi P., *Introduzione*, in M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, FrancoAngeli, Milano 1996.
- Ferrara A., *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando Editore, Roma 2006.
- Gerth H. H., Wright Mills C., *A Biographical View*, in M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946.
- Hannis W., *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari-Roma 1991.
- Hannis W., *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Weber*, in Treiber H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 250-278.
- Löwith K., *Il "Discorso della montagna" anticristiano di Nietzsche*, «Archivio di filosofia», 3, 1962.
- Löwith K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- Miligi G., *Weber e il mondo della scienza*, «Dialegethai», <mondodomeni.org>, accesso: 31.12.16.
- Mill J. S., *Teismo*, in Id., *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006 (1874).
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Utet, Torino 2003.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, <liberliber.it>, 18 luglio 2011 [versione elettronica di: *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, introduzione e appendice di Elisabetta Foerster-Nietzsche; traduzione di Domenico Ciampoli, Monanni, Milano 1927].
- Nietzsche F., *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma 2013 (1895).
- Nietzsche F., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi eBook, Milano 2015 [edizione digitale della versione cartacea di Adelphi Edizioni, Milano 1965].
- Nietzsche F., *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1993.
- Nietzsche F., *La nascita della tragedia ovvero Grecità o pessimismo*, in Id., *Opere 1870-1881*, Newton Compton, Roma 1993.
- Nietzsche F., *Poesie*, Acquaviva, Milano 2004.
- Pellicani L., *Il dramma della morte di dio. L'idea di sociologia di Max Weber*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 4, Issue 1, 2016, pp. 11-25.
- Pettinotti P., *La vita*, in A. Massarenti (a cura di), *Weber. Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006.
- Peukert D. J. K., *Gli "ultimi uomini". Osservazioni sulla critica della cultura*

- nell'immagine weberiana della storia*, in Treiber H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 328-353.
- Ravaglioli F., *Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale*, Armando Editore, Roma 1977.
- Ravaglioli F., *La ricerca e la riflessione sui valori nei classici delle scienze sociali. Weber e Durkheim*, in G. Dalle Fratte, *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, Armando Editore, Roma 1992.
- Schluchter W., *Introduzione*, in M. Weber, *La scienza come vocazione. La politica come vocazione*, Einaudi, Torino 2004 [epub].
- Stauth G., *Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture*, «European Journal of Sociology», Vol. 33, No. 2, *The social construction of self-interest* (1992), pp. 219-247.
- Treiber H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993.
- Treiber H., *Il monastero di Nietzsche degli "spiriti liberi". Weber e Nietzsche come educatori*, in Id. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 279-327.
- Weber M., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946.
- Weber M., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 2004.
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1970.
- Weber M., *Scienza come vocazione*, in Id., *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, cit.
- Weber M., *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Utet, Torino 2008.
- Weber M., *The Religions of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press, Glencoe (Illinois) 1958.
- Weber Marianne, *Weber: ein Lebetisbild*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1926.