

**SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA**  
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

1864-2014  
Max Weber:  
a Contemporary Sociologist



Firenze University Press

# **SOCIETÀ MUTAMENTOPOLITICA**

RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

## **REDAZIONE**

Gianfranco Bettin Lattes (direttore)  
Lorenzo Grifone Baglioni  
Carlo Colloca  
Stella Milani (segretaria di redazione)  
Andrea Pirni  
Luca Raffini  
Andrea Spreafico  
Anna Taglioli  
Lorenzo Viviani (caporedattore)

## **COMITATO SCIENTIFICO**

Antonio Alaminos, Universidad de Alicante  
Luigi Bonanate, Università di Torino  
Marco Bontempi, Università di Firenze  
Fermín Bouza, Universidad Complutense de Madrid, Spagna  
Enzo Campelli, Università di Roma “La Sapienza”  
Enrico Caniglia, Università di Perugia  
Luciano Cavalli, Università di Firenze  
Vincenzo Cicchelli, Université de la Sorbonne - Paris Descartes  
Vittorio Cotesta, Università di Roma III  
Gerard Delanty, University of Sussex  
Antonio de Lillo †, Università di Milano-Bicocca  
Klaus Eder, Humboldt Universität, Berlin  
Livia Garcia Faroldi, Universidad de Malaga  
Roland Inglehart, University of Michigan  
Laura Leonardi, Università di Firenze  
Mauro Magatti, Università Cattolica di Milano  
Stefano Monti Bragadin, Università di Genova  
Luigi Muzzetto, Università di Pisa  
Massimo Pendenza, Università di Salerno  
Ettore Recchi, Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara  
M’hammed Sabour, University of Eastern Finland, Finlandia  
Jorge Arzate Salgado, Universidad Autónoma del Estado de México, Messico  
Ambrogio Santambrogio, Università di Perugia  
Riccardo Scartezzini, Università di Trento  
Roberto Segatori, Università di Perugia  
Sandro Segre, Università di Genova  
Sylvie Strudel, Université Panthéon-Assas Paris-II  
José Félix Tezanos, Universidad Uned Madrid  
Anna Triandafyllidou, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies  
Paolo Turi, Università di Firenze  
Claudius Wagemann, Goethe University, Frankfurt

Registrato al Tribunale di Firenze  
al n. 5771 in data 03/05/2010  
ISSN 2038-3150

© 2014 Firenze University Press  
Borgo Albizi 28  
50121 Firenze  
<http://www.fupress.com/> – [journals@fupress.com](mailto:journals@fupress.com)  
*Printed in Italy*

**1864-2014 – Max Weber: a Contemporary Sociologist**  
a cura di Gianfranco Bettin Lattes e di Hubert Treiber

## Indice

---

- 5     **Introduzione**  
*Gianfranco Bettin Lattes*
- 25    **For What Purpose do We Still Read the Protestant Ethic Today?**  
*Hubert Treiber*
- 45    **Introductory Remarks on Max Weber's *The Economic Ethics of the World Religions***  
*Hartmann Tyrell*
- 67    **Protestantesimo ascetico, spirito del capitalismo, armonia degli interessi. Secolarizzazioni e immagini del mondo in Max Weber**  
*Dimitri D'Andrea*
- 101   **Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber**  
*Andrea Erizi*
- 123   **Max Weber: ville et capitalisme moderne**  
*Hinnerk Bruhns*
- 143   **Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber**  
*Furio Ferraresi*
- 161   **Les *Ecrits politiques* de Max Weber: esquisse d'une lecture sociologique**  
*François Chazel*
- 183   **Le charisme de la raison**  
*Stefan Breuer*
- 199   **Essere e dover essere nel modello weberiano di scienza giuridica**  
*Realino Marra*
- 215   **On the Very Idea of an Ideal Type**  
*Gerhard Wagner and Claudius Härpfer*

- 235 **Scienza sociale o politica? Il dilemma dell'avalutatività**  
*Gregor Fitzl*
- 255 **When Great Scholars Disagree**  
*Alan Sica*
- 271 **Max Weber in the United States**  
*Lawrence A. Scaff*
- 293 **Max Weber oggi. Dal laboratorio della Gesamtausgabe alla sua ricezione mondiale. Intervista a Edith Hanke**  
*a cura di Mirko Alagna e Annamaria Vassalle*
- 303 **Note bio-bibliografiche sugli autori**

# Introduzione

... il nuovo impulso cresce,  
io mi affretto a bere la sua luce eterna,  
dinanzi a me il giorno e dopo me la notte,  
il cielo al di sopra e al di sotto dei flutti<sup>1</sup>.

Società *Mutamento* Politica celebra il 150° anniversario della nascita di Max Weber con uno *special issue* cui hanno collaborato alcuni illustri studiosi contemporanei del pensiero weberiano. Questa decisione non ha nulla di rituale. Non si tratta solo di un omaggio da parte di una comunità scientifica verso uno dei padri della sociologia intesa in un'accezione moderna. La persistente vitalità del suo pensiero sul mutamento sociale, la ricchezza euristica delle sue categorie analitiche, il rigore della metodologia che ne ha orientato gli studi comparativi sulle religioni mondiali e l'attualità della sua sociologia politica rappresentano un patrimonio scientifico straordinario cui si continua ad attingere proficuamente. Hubert Treiber, che ha curato insieme a chi scrive questo numero speciale di *SMP*, oltre vent'anni or sono osservava: «Oggi Max Weber è di nuovo al centro del dibattito sociologico (...) Basti considerare che la quantità di pubblicazioni su Max Weber non permette più ad un singolo studioso di avere una visione d'insieme»<sup>2</sup>. Sottolineava così, da raffinato commentatore weberiano la valenza di autore classico che spetta tuttora a

<sup>1</sup> Sono i versi del Faust goethiano, atto I, scena II, che Weber pone a conclusione del saggio *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904).

<sup>2</sup> Cfr. la *Prefazione* a H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber nelle prospettive della sociologia tedesca contemporanea*, pubblicato nel 1993 nella “Biblioteca di sociologia” della casa editrice Cedam di Padova ed uno dei primi testi in lingua italiana che esortava ad una rivisitazione della teoria weberiana della razionalizzazione sociale e culturale sulla base delle parti allora edite della *Max-Weber-Gesamtausgabe*.

Weber sia sulla base di un parametro quantitativo sia sotto il profilo critico-qualitativo cioè della sua capacità di rappresentare una risorsa per orientare lo studio della contemporaneità cui si può e si deve ricorrere anche nell'epoca della globalizzazione.

A beneficio dei lettori più giovani che si imbattano in Max Weber sembra opportuno riflettere ulteriormente sulla classicità di questo autore. Italo Calvino nel tentativo di spiegare e sé stesso ed a noi, semplici lettori, perché è bene, perché è bello, perché è utile leggere i classici propone ben 14 definizioni, tra loro interdipendenti, di cosa si intenda per un libro e/o per un autore quando gli si attribuisce la qualifica di "classico"<sup>3</sup>. È ovvio che i criteri applicabili al mondo della letteratura non si applicano agevolmente al mondo delle scienze sociali che ha un suo linguaggio e sue finalità specifiche. Detto ciò è interessante constatare che il minimo comun denominatore di questa ricca serie di definizioni si può senz'altro applicare anche a Max Weber quando Calvino afferma, in sintesi, che «i classici servono a capire chi siamo e dove siamo arrivati». Indubbiamente anche nelle scienze della società il livello della classicità si raggiunge quando un autore e le sue opere hanno una *vis* interpretativa capace di attraversare la barriera del tempo talché una serie di generazioni successive gli riconoscono un valore preclaro in termini scientificamente operativi e non a caso leggono, rileggono e commentano i suoi lavori. Classico si dice di un autore che sa liberarsi dai vincoli del contesto ove si è formato ed ha operato; anche se tali vincoli comunque, danno un senso profondo alla sua opera. Un sociologo classico travalica sempre i limiti dello spazio sociale e culturale ove ha concepito originariamente il suo lavoro. I risultati delle sue ricerche si diffondono ovunque, a beneficio di scienziati di differenti paesi e di differenti culture perché il nucleo euristico e metodologico della sua opera è recepito in epoche e in società distinte e distanti. La fecondità della sociologia weberiana veniva confermata anche nella Prolusione di Otto Stammer al 15° Congresso tedesco di sociologia convocato nel 1964 per celebrare il centenario della nascita del sociologo di Erfurt: «Non si può parlare del sociologo Weber senza accennare alla complessa personalità scientifica di questo studioso e uomo politico». Un esempio è offerto da alcune categorie fondamentali della sua e della nostra sociologia dei fenomeni politici che sono il frutto di un'analisi storico-comparata di vaste proporzioni condotta da Weber in varie direzioni. La rigorosa attività di ricerca non va però disgiunta da un impegno costante come pensatore politico di grande competenza, severo critico e, al tempo stesso, osservatore partecipante, di fronte ad eventi che hanno segnato la politica interna ed estera tedesca a lui coeva. Anche Wilhelm

<sup>3</sup> I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano, 1995.

Hennis ci aiuta a capire meglio la straordinaria personalità di Weber quando sul punto si interroga: «In che cosa consisteva, propriamente la grandezza, la ‘genialità’ dello scienziato Weber tanto decantata dai contemporanei? Né più né meno che nella sua capacità unica di cogliere nessi di interdipendenza che restano preclusi ad uno sguardo meno geniale del suo»<sup>4</sup>. E quando, poco dopo, sciogliendo il nodo di quale sia il posto di Weber nella storia del pensiero politico osserva che Weber appartiene ad una tradizione di pensiero politico moderno «che può essere contrassegnata dai nomi di Machiavelli, Rousseau e Tocqueville»<sup>5</sup>.

Celebrare significa compiere un’azione che assume una dimensione corale ed implica, dunque, partecipazione. Celebrare significa ricordare e il ricordare comporta un’esperienza di attraversamento del tempo. Questi due aspetti, la partecipazione e la memoria, spiegano la caratterizzazione intergenerazionale dei contributi che hanno costruito questo numero di *SMP*. Tra gli autori si incontrano personalità accademicamente autorevoli ad un livello internazionale, molti sono i professori emeriti nella cui densa bibliografia si rintracciano riflessioni fondamentali per lo studio della sociologia di Weber. Accanto a loro stanno studiosi di mezza età, nel pieno dell’impegno di ricerca che trovano in Weber un punto di riferimento cruciale. Infine, partecipano alcuni giovani sociologi che hanno subito il fascino di Weber ed hanno a lui dedicato le migliori energie fin dall’inizio di un itinerario scientifico pieno di promesse. Nella presentazione di questo fascicolo di *SMP* va anche sottolineato il contributo dato da alcuni filosofi della politica. Si tratta di un dato significativo per riflettere sulla presenza di Weber nel dibattito delle scienze politico-sociali oggi, specialmente in Italia. Infine, è opportuno osservare come le pagine che seguono siano il frutto di un concorso di studi su temi weberiani prescelti ed affrontati in piena autonomia. Tutti gli autori hanno offerto la propria competenza su diversi aspetti costitutivi della vulgata weberiana senza che abbiano dovuto rispondere ad una preventiva indicazione (men che coercitiva) del *topos* da commentare. Non poteva che essere così: si può e si deve celebrare un autore e la sua opera solo se lo si rivisita in piena libertà, su temi che coinvolgono chi ci riflette sopra con sistematicità e rigore scientifico ma pure con quella passione che rimane un indispensabile ingrediente di ogni esperienza di studio.

\* \* \*

<sup>4</sup> W. Hennis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari, 1991 (1° ed. tedesca 1987), a p. 254.

<sup>5</sup> *Ibidem*, a p. 266; ma anche alle pp. 255 e 267.

Max Weber ha svolto un ruolo fondamentale sul piano culturale e politico nella Germania Guglielmina e mentre la Repubblica di Weimar muoveva i suoi primi passi. La fama di studioso e la risonanza dei suoi scritti di analista politico e di pubblicista sulla *Frankfurter Zeitung* non gli hanno però concesso, a ben vedere, lo spazio che meritava sia nell'agone politico sia nell'accademia tedesca di allora. Il suo rapporto con la sociologia, disciplina che non ha mai insegnato, è stato filtrato da tutt'altre scienze sociali praticate nel corso della vita. Weber nel 1894 viene chiamato alla cattedra di economia politica dell'università di Friburgo; nel 1896 succede a Karl Knies, famoso storico dell'economia e suo maestro, che insegnava ad Heidelberg da trent'anni. Infine diventerà cattedratico di economia politica a Vienna nel 1918 ed occuperà, l'anno successivo, la cattedra di economia di Brentano all'università di Monaco. La sociologia come disciplina accademica e come attività scientifica, d'altronde, non era codificata nelle università tedesche del tempo di Weber. Lo stesso Weber decise di fare il sociologo quando, insieme a Tönnies, promosse la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*<sup>6</sup>. L'associazione si riunì solo due volte prima della Grande Guerra ed era composta in modo molto eterogeneo: docenti di giurisprudenza, avvocati, medici, geografi, storici dell'economia, statistici e filosofi. Il progetto sociologico weberiano si realizzò effettivamente solo con gli scritti di *Wirtschaft und Gesellschaft* e con i *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

Sarebbe banale attribuire l'isolamento di una figura dal profilo così alto a vicende personali ed in particolare alla malattia nervosa che lo tenne lontano dall'insegnamento e ne limitò l'attività intellettuale per un periodo che va, all'incirca, dal 1897 al 1903. A parte alcune interruzioni e molti viaggi all'estero, Weber ha passato in Heidelberg vent'anni, probabilmente, tra i più importanti della sua vita. In questo periodo elaborò la teoria dell'avalutatività nella ricerca scientifica; qui ha presentato la sua opera forse più famosa *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*; qui ha fondato con Jaffé e Sombart l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* e ha definito il progetto di ricerca sui lavoratori della grande industria nell'ambito dell'inchiesta voluta dal Verein für Sozialpolitik. Un aspetto non certo meno rilevante sotto il profilo culturale era l'attività svolta dal "Gruppo Max Weber" ospitato da lui con la moglie Marianne ogni pomeriggio della domenica<sup>7</sup>. Si ritrovavano insieme alcuni dei suoi studenti, giovani studiosi, colleghi ed amici come Troeltsch, Jellinek,

<sup>6</sup> M.R. Lepsius, "Max Weber und die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie" in *Soziologie* 40/2011, pp. 7-19.

<sup>7</sup> G. von Essen, "Max Weber und die Kunst der Geselligkeit" in H. Treiber, K. Sauerland (a cura di), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der geistigen Geselligkeit eines 'Weltdorfes': 1850-1950*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, pp. 462-484.



Jaspers, Lukács, Honigsheim. L'atmosfera intellettuale di questo gruppo è stata senza dubbio segnata in modo ragguardevole da Max Weber eppure non si può parlare propriamente né della fondazione né della esistenza di una vera e propria scuola weberiana coeva o immediatamente successiva alla elaborazione della sua teoria economico-sociale. Per contro non va dimenticato che la presenza weberiana segna in modo indelebile altre università ed i relativi ambienti accademici dove ha insegnato: Berlino, Friburgo, Vienna. E perfino Monaco dove è stato per poco tempo ha dato così rilievo alla sua figura che, non a caso, si è impegnata nella costruzione del Max Weber-Archiv e in una serie di attività scientifiche che trasferiscono il pensiero weberiano nella contemporaneità, diffondendolo su una scala internazionale, come ben testimonia l'intervista ad Edith Hanke presentata da Mirko Alagna e da Anna Maria Vassalle nelle pagine seguenti.

\* \* \*

Chi abbia frequentato i libri e le pagine di alcuni significativi commentatori di Weber non potrà non avere notato che spesso si sono esercitati nella pratica di classificare i suoi scritti ricorrendo, prevalentemente, ad un criterio tematico. Così è avvenuto, tra gli altri, per Julien Freund (1966), Raymond Aron (1967), Luciano Cavalli (1968), Stephen Kalberg (2006)<sup>8</sup>. Lo schema più consueto propone un Weber che riflette sulla metodologia delle scienze storico-sociali tramite i fondamentali saggi epistemologici; un Weber che si occupa di studi storici sui rapporti di produzione nel mondo antico e di storia economica generale; un Weber che analizza l'etica protestante, che compara le grandi religioni e che getta le basi di una moderna sociologia politica ed, infine, un Weber che lavora ad un poderoso trattato di sociologia generale intitolato *Economia e Società* e pubblicato postumo. Catalogare Weber è un'operazione necessaria ed utile per glossarlo, per interpretarlo ma non per comprenderlo. Weber sviluppa le sue analisi costantemente in una pluralità di direzioni; tuttavia la sua opera è definita in modo straordinariamente unitario da alcune coordinate paradigmatiche. Il suo orizzonte analitico è vastissimo e mal riconducibile perfino ad un' unica radice disciplinare talché dire che è sociologo significa attribuirgli un'etichetta riduttiva essendo la sua sociologia intrecciata con tutte le altre scienze politiche e sociali, come poi non è più accaduto negli autori che gli sono succeduti. Volendo applicare l'impulso ca-

<sup>8</sup> Cfr. J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Presses universitaires de France, Paris, 1966; R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967; L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, il Mulino, Bologna, 1968; S. Kalberg, *Max Weber lesen*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2006.

talogante a questo numero di *SMP*, nell'intento di seguire un filo espositivo ordinato si potrebbero rintracciare, in una sequenza dall'andamento discontinuo, contributi che si occupano di sociologia della religione, di sociologia della città, di sociologia dei fenomeni politici e di metodologia.

La nostra raccolta di saggi si apre con un denso contributo di Treiber nel quale l'autore si domanda (e ci domanda) a che scopo è ancora opportuno oggi leggere *l'Etica protestante*. La sua risposta è quella tipica di un commentatore affascinato da Weber che vuole comprendere il segreto della sua grandezza senza rimanerne passivamente abbagliato. La sua è un'esplorazione mirata ad individuare alcune aporie e finalizzata, soprattutto, ad una ricostruzione del complesso programma di lavoro sotteso all'*Etica*, vale a dire la prima fondamentale ed originale ricerca di Weber. Treiber ripercorre l'itinerario di Weber e gli influssi culturali che lo hanno ispirato in questo studio così come le sue prese di distanza da alcuni riferimenti culturali del tempo. Esemplare sotto questo profilo la polemica con la Scuola di Usener e con il suo approccio filologico-comparativo. Viene anche evocata l'influenza di von Kries sulla teoria weberiana dell'oggettività ma soprattutto viene presentata un'utilissima rassegna dei contributi di alcuni glossatori contemporanei da Heidelberger a Scharpf, da Schluchter a Gosh; una rassegna che consente al lettore di ricostruire – tra luci ed ombre – le fonti che concorrono alla formazione della metodologia weberiana. Ad esempio sulla costruzione del tipo-ideale si dimostra come l'aver accettato le categorie religiose di Schneckengerber (una vera e propria autorità nella riflessione teologica del tempo) abbia fatto cadere in trappola uno studioso così scrupoloso come Weber proprio sul versante dei giudizi di valore che è uno dei suoi cardini metodologici.

Nel secondo saggio Hartmann Tyrell avanza la tesi che i weberologi abbiano rivolto un'attenzione inadeguata a *L'etica economica delle religioni universali*. Gli studi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (EEWR) rappresenterebbero «the central area of Weberian sociology» dato che questo progetto monumentale è integralmente finalizzato a dare la risposta all'interrogativo sulle origini della modernità occidentale, un interrogativo chiave che dà senso all'intero lavoro di Weber. Tyrell si impegna nel valutare la lunga storia della ricezione dell'opera offrendoci così uno spaccato interessantissimo del mondo sociologico tedesco al tempo di Weber, per giungere fino alla nostra contemporaneità. Egli illustra la bassa efficacia degli sforzi effettuati da Schluchter e documenta come e perché la nuova edizione completa della EEWR, apparsa nell'ambito della *Max Weber Gesamtausgabe* dal 1989 al 2005, non abbia avuto ad oggi l'attenzione che meritava da parte dei critici lasciando così inalterata la questione. Resta il fatto che lo stile di lavoro di Weber è incline alla frammentarietà, specialmente negli scritti di sociologia della religione. Ciò è forse la causa prima del problema che va invece affrontato evitando l'errore grossolano di

considerare gli studi su Confucianesimo e Taoismo, Induismo e Buddhismo e il Giudaismo antico come se si trattasse di tre studi avulsi da un loro contesto, da valutare uno per uno, distintamente, senza esaltarne la dimensione comparativa complessiva come, peraltro, lo stesso sottotitolo dell'EEWR ci suggerisce.

Nell'ambito di una virtuale sezione dedicata al Weber sociologo delle religioni troviamo un terzo saggio. Dimitri D'Andrea propone una riflessione decisamente originale sulla genealogia weberiana dello spirito del capitalismo. Si tratta di un'inedita tessera da inserire in quel mosaico, tutt'altro che definito, che riguarda la complessa trasformazione dell'atteggiamento soggettivo nei confronti dell'agire economico capitalistico, etichettata da Weber con il termine secolarizzazione. Secolarizzazione: un processo fondamentale per l'interpretazione della nostra modernità che, ove sia trasformato in una categoria analitica, svela ambigue pluralità semantiche. D'Andrea getta luce sulle zone d'ombra relative alle precondizioni che alimentano le origini del capitalismo nella tesi di Weber. Questo arduo percorso viene affrontato con un metodo di lavoro che solo superficialmente può esser detto ermeneutico e/o filologico. In realtà si assiste ad un dialogo serrato D'Andrea-Weber tutto basato sui testi, con una minima intermediazione dei weberologi che si sono dedicati alla stessa labirintica esplorazione. Cito testualmente il programma di lavoro di D'Andrea perché mi sembra il modo migliore per sottolinearne l'impegno: «Ricostruire analiticamente la tesi dell'origine dello spirito del capitalismo come secolarizzazione dell'*ethos* del Protestantismo ascetico implica affrontare quattro questioni distinte: la prima riguarda l'identificazione dei tratti essenziali che definiscono lo spirito del capitalismo (il *terminus ad quem* del movimento); la seconda consiste nella caratterizzazione dell'ascetismo protestante (il *terminus a quo*), dell'entità originaria da cui è iniziato quel movimento che in un mix di cambiamento e conservazione ha condotto allo spirito del capitalismo; la terza riguarda più specificamente quali trasformazioni siano intervenute nel contenuto e nella forma dell'*ethos* economico in questo transito e quali ne siano state le condizioni di possibilità; l'ultima è relativa alle motivazioni soggettive e le forze che hanno sostenuto il movimento secolarizzante». Dopo un'accurata rivisitazione critica della predica frankliniana ai giovani commercianti, primo passo per una classica ricostruzione weberiana delle virtù che definiscono l'*ethos* capitalistico, D'Andrea passa ad una definizione dell'*ethos* capitalistico nei termini di un'etica della responsabilità, nell'accezione weberiana del termine. In questa prospettiva la questione della genesi dello spirito del capitalismo può esser formulata nei termini di un transito da un'etica dell'intenzione incentrata sul perseguimento dell'utilità sociale in nome dell'amore del prossimo (l'etica del Protestantismo ascetico) ad un'etica della responsabilità in cui il profitto viene consapevolmente perseguito come

scopo autonomo (lo spirito del capitalismo): da un'etica del lavoro che produce involontariamente profitto, ad un'etica del profitto che fa da fondamento alle virtù della laboriosità. D'Andrea, a questo punto, introduce la sua tesi principale che interpreta lo spirito del capitalismo come il prodotto di un processo di ibridazione che rimane, invece, piuttosto latente nell'opera di Weber. La legittimazione etica del profitto privato sulla base dell'utilità sociale necessita dell'introduzione di un «paradigma cognitivo indeducibile dal Protestantesimo ascetico», il paradigma dell'armonia degli interessi. In breve, l'etica del Protestantesimo ascetico, affievolitasi la sua impronta religiosa, approda alla concezione dei rapporti tra gli uomini tipica dell'Illuminismo. L'Illuminismo diventa l'erede dell'ascesi protestante. Quali sono le forze che hanno spinto questo processo di radicale trasformazione? Il dialogo D'Andrea-Weber procede utilizzando nozioni e categorie weberiane che solo i filosofi stanno rivitalizzando nella loro interdipendenza euristica: il potere secolarizzante del possesso; la sazietà materiale come fattore di riduzione della capacità etica individuale. In conclusione di questo percorso che aprirà altre piste, D'Andrea al fine di sviscerare la complessità del processo di emancipazione dell'ethos capitalistico dal suo radicamento religioso richiama «un dispositivo ermeneutico» che si affianca e che si oppone al paradigma della secolarizzazione, il concetto di «surrogazione»<sup>9</sup>.

Le concezioni politiche proprie di Weber ed il suo impegno politico nella Germania imperiale rappresentano, forse, il fronte di ricerca più esplorato dai weberologi di ieri e di oggi<sup>10</sup>. Tutti convergono, al di là delle diversificazioni critiche, nell'opinione che Weber era un grande liberale. Per certo era uno dei rappresentanti più autorevoli del liberalismo Guglielmino anche se solo una volta, in una lettera a Lujo Brentano del 1893, il giovane Weber definirà esplicitamente la sua appartenenza con l'espressione “noi liberali”. Andrea Erizi propone con il bel saggio *Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber* una suggestiva ricostruzione della genealogia del liberalismo weberiano. Questa proposta ci costringe a rinviare, per un inevitabile confronto, a quanto ha scritto sullo stesso tema, ma da un'angolazione differente, Wilhelm Hennis<sup>11</sup>. Hennis ripercorre la posizione di Weber per quanto riguarda alcuni principi associati al liberalismo o più precisamente ad un suo nucleo essenziale, indipendentemente dalle sue molteplici varianti. Intanto, sembra che

<sup>9</sup> Per un approfondimento si veda A. Erizi, “Diversamente uguali. La semantica della surrogazione in Max Weber”, in *Politica & Società*, n.1/2013, gennaio-aprile, pp.79-98.

<sup>10</sup> Basti ricordare l'imponente lavoro di Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca 1890-1920*, il Mulino, Bologna, 1993 (1°ed. tedesca 1974).

<sup>11</sup> Si veda W. Hennis, *Il problema Max Weber*, cit., in particolare al cap. V, “Volontarismo e facoltà di giudizio. Le concezioni politiche di Weber nel contesto dell'opera”, pp. 223-267.

sia corretto ipotizzare una significativa relazione tra la complessa qualità del liberalismo weberiano e le esperienze culturali e politiche dei suoi anni giovanili. Vale a dire gli anni del suo impegno per i programmi di politica sociale del Verein für Sozialpolitik e dei movimenti evangelici, gli anni delle simpatie conservatrici e del nazionalismo spinto della Prolusione di Friburgo (1895)<sup>12</sup>. Ma soprattutto, l'exkurs assai articolato attraverso l'intera opera di Weber, incluse alcune lettere, focalizza la marcata singolarità del liberalismo weberiano. Che non è agevole collegare alle idee sullo Stato minimo, sulla centralità del mercato, più in generale sul significato delle idee di libertà. Non dimentichiamo che Weber non ha mai pensato che il capitalismo fondato sul lavoro libero fosse una mèta da conquistare per la felicità dell'uomo né tantomeno una questione di fede. Piuttosto, le libertà politiche sembrano configurare ai suoi occhi una condizione necessaria, ma tutt'altro che sufficiente, per l'esercizio di una libertà più alta: una libertà etica, intesa come possibilità-capacità di orientare l'agire individuale e politico a opzioni eticamente connotate, a prese di posizione ultime, irriducibili alla massimizzazione del benessere individuale e collettivo. Proprio a una simile visione rimanda il contributo di Erizi, che, a differenza di Hennis, sviluppa in modo originale e stringente un'archeologia del liberalismo weberiano andandone a rintracciare la matrice nell'immagine del mondo proposta dal protestantesimo ascetico, e in particolare nel modo paradossale in cui questa intreccia l'ossessione per la purezza della propria coscienza con l'indifferenza per il destino degli altri uomini. Un'ipotesi di scavo nel mondo dell'*Etica protestante* di impianto filosofico (meglio di filosofia della religione) che si pone dunque metodologicamente distinta e complementare alle linee interpretative sopracitate. «L'intransigenza e il radicalismo etico-religiosi tengono a battesimo la libertà dei moderni (...). La tolleranza (...) è una *intolleranza zero*, nel senso della mobilitazione del potenziale di intransigenza solitamente associato all'intolleranza in una direzione che risulta, invece, non solo compatibile, ma produttiva dell'individualismo politico». La radiografia dello spirito del liberalismo weberiano suggerita da Erizi viene, conclusivamente, collegata all'idea di politeismo normativamente propugnata da Weber e fondamento problematico della nostra sofferta modernità.

I due saggi successivi ci invitano a visitare una parte dell'analisi weberiana che appare spesso trascurata, vale a dire le pagine nelle quali Weber si concentra sulla città. Il ricorso al metodo storico-comparativo e l'uso del tipo ideale come strumento euristico principale consentono a Weber di formulare

<sup>12</sup> È questa la linea di ricerca delineata da Realino Marra, *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero giuridico e politico di Max Weber*, Giappichelli, Torino, 1995, in particolare al cap.4 "Lo 'strano' liberalismo del giovane Weber", pp. 115-136.

il nucleo di una teoria politica dello sviluppo urbano occidentale<sup>13</sup>. Il materiale storico utilizzato, nella sostanza conduce ad una ricostruzione della storia della democrazia europea ma non si perviene solo a questo, pur importante, risultato. Lo stesso materiale, se da un lato permette di evidenziare l'impianto per una teoria della città, dall'altro lato permette anche di arricchire l'interpretazione più generale del pensiero del nostro autore. Hinnerk Bruhns, notissimo storico e sociologo dell'economia del mondo antico, ripercorre con straordinaria competenza il percorso weberiano in *Die Stadt* e in *Wirtschaftsgeschichte* vale a dire in pagine pubblicate postume che vengono integrate con le osservazioni sulla città rintracciate negli scritti sulle religioni universali e le civiltà cinese e indiana. La finalità primaria è quella di capire perché Weber non abbia inserito nei suoi progetti di ricerca la Großstadt nonostante che conoscesse benissimo il dibattito a lui contemporaneo suscitato dalle teorie sociologiche di Simmel, di Sombart e di Tönnies sulla città moderna. L'interesse centrale di Weber come sociologo della città riguarda il significato culturale e politico della *Bürgerstadt* occidentale per l'emergenza del capitalismo moderno. Bruhns sottolinea, poi, una tensione ambivalente nell'ambito della sociologia tedesca dell'inizio del Novecento di fronte alla grande città: il romanticismo agrario che denuncia la decadenza della vita nelle metropoli si confronta con la visione positiva che fa del contesto metropolitano un motore di emancipazione e di crescita dell'individuo. Nel corso del primo congresso di sociologia nella Germania del 1910, Weber si pronuncerà a favore del secondo orientamento ma non ne farà mai oggetto di riflessioni sistematiche né tantomeno elemento per una sua teoria. Acutamente Bruhns osserva che, nonostante che Weber sia un cantore appassionato dell'autonomia (autocefalia) del comune medioevale come nucleo della cultura democratica occidentale, nel suo pensiero politico riguardante le priorità da adottare per eliminare i processi che opprimono lo Stato nazionale nella sua Germania non proponga mai un rafforzamento dell'autonomia delle città e delle municipalità. Cercheremmo, invano, nelle proposte elaborate da Weber per la riforma costituzionale alla fine della Grande Guerra l'idea di una democrazia urbana e di un rilancio delle comunità locali. Bruhns insiste, poi, sulla relazione tra *Die Stadt* e lo studio sulla città orientale nella *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. L'analisi della politica economica urbana è inserita nel quadro analitico più ampio delle condizioni che permettono l'emergere della borghesia urbana, il vero attore-promotore delle forme moderne dell'attività e dell'organizzazione economica. La riformulazione e l'operatività euristica del concetto di

<sup>13</sup> Sia consentito rinviare a G. Bettin, *I sociologi della città*, il Mulino, Bologna, 1979 in particolare al cap. I "Max Weber e la sociologia della città", pp. 29-56.

*Stadtwirtschaftspolitik* sta al cuore della riflessione di Weber che, naturalmente, si interessa all'interdipendenza tra la politica economica urbana, le istituzioni urbane e i gruppi sociali sulle cui gambe cammina, in concreto, il mutamento rivoluzionario nel comune medioevale. L'autocefalia della città comunale viene esaltata dal confronto idealtipico tra città orientale e città occidentale. Una frase dello stesso Weber va citata per la sua paradigmaticità:

«[Nel medioevo italiano] il *popolo* non era soltanto un concetto economico, ma anche politico: una comunità politica distinta all'interno del comune, con i suoi funzionari, le sue finanze e la sua costituzione militare: nel senso più autentico della parola, uno Stato nello Stato, la prima aggregazione politica del tutto *consapevolmente illegittima e rivoluzionaria*»<sup>14</sup>.

In breve, la città e lo Stato rappresentano altri due tipi ideali, intrecciati in modo complesso, ed utilizzati da Weber per interpretare lo sviluppo storico-politico dell'Occidente. Rappresentano anche lo sfondo sociale, politico ed istituzionale del secondo contributo che ci parla della sociologia della città weberiana. Furio Ferraresi si dedica con passione e con rigore ammirevole ad una riflessione molto approfondita sul tema della legittimità del potere rivisitato in una pluralità di scritti weberiani: nel *Kategorienaufsatz* (1913), nei *Soziologische Grundbegriffe* (1920), nel saggio *Die Stadt* (1911-14) e nelle *Politische Schriften* (1917-19). Ferraresi si sofferma, in particolare, sulla categoria dell' "intesa" (*Einverständnis*) che viene definita e discussa come una chance, una disposizione all'obbedienza da parte degli individui (anche se l'agire fondato su questo aspetto relazionale non comporta sempre e necessariamente un consenso esplicito dei partecipanti). L'"intesa" è comunque uno dei possibili fondamenti del potere, definito come relazione asimmetrica comando/obbedienza. La città medioevale è lo spazio dove si manifesta il "potere non legittimo", un laboratorio politico dove nascono la borghesia ed il popolo come soggetti collettivi autonomi con caratteristiche usurpatrici e rivoluzionarie in opposizione ai poteri legittimi di natura patrimoniale e feudale. Il vuoto di legittimazione creatosi nella città medioevale sarà la base di un processo di legittimità legale-razionale che diventerà pervasivo nel territorio e culminerà nello Stato legislativo moderno. La città medioevale fonda un potere costituente democratico che transiterà verso la forma di potere espressa dalla democrazia antiautoritaria legittimata dalla "volontà dei dominati" di cui Weber discute dopo la sconfitta tedesca nella Grande Guerra, stabilendo anche una relazione complessa con la legittimità carismatica. La sua analisi più matura sulla democrazia plebiscitaria rivisi-

<sup>14</sup> M. Weber, *La città*, a cura di W. Nippel, edizione italiana condotta sul nuovo testo critico della *Max Weber-Gesamtausgabe*, Donzelli editore, Roma, 2003 alle pp.134-135.

terà il rapporto comando/obbedienza tra capi e masse che ha le sue radici nella rivoluzione urbana, letta come effetto di un capovolgimento antiautoritario del carisma.

Gli *Scritti politici* di Max Weber, dalla Prolusione di Friburgo del maggio 1895 dedicata a “Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca” all’articolo su “Il Presidente del Reich” scritto per la *Berliner Börsenzeitung* il 25 febbraio del 1919, offrono una dimensione della sua personalità per niente *wertfrei*. Il Weber degli *Scritti politici* è uno scienziato impegnato in prima linea con un impeto ed una passione che denotano un coraggio morale straordinario, da autentico “cittadino tedesco”. Crudo realismo ed una concezione estremamente individualistica della vita offrono agli occhi di un lettore attento tratti darwiniani e nietzschiani ignoti o assai più sfumati altrove nei suoi scritti<sup>15</sup>. Karl Jaspers parlava di lui in questi termini illuminanti: «Max Weber non diventò un uomo di Stato in posizione direttiva; si limitò a scrivere di politica. Ma pur non essendo arrivato al punto di agire, visse tenendosi sempre pronto. Il suo pensiero era in realtà quello di un uomo politico in ogni fibra del suo essere, era il pensiero di una volontà politica che mirava all’efficacia nel momento storico presente»<sup>16</sup>. Quasi tutti gli *Scritti politici* sono nati nelle pagine di quotidiani e di settimanali per commentare l’attualità e, al tempo stesso, sono improntati dalle vaste cognizioni da storico e sono segnati dal pensiero sociologico. Anzi si possono qui rintracciare alcuni elementi fondamentali della sua sociologia politica che, purtroppo, non riuscì a rielaborare in modo più sistematico perché la morte lo colse prematuramente nel giugno del 1920.

François Chazel, nel suo mirabile saggio, suggerisce di leggere gli *Scritti politici* di Weber andando al di là della congiuntura storica che li ha evidentemente ispirati per evidenziarne, invece, la dimensione propriamente sociologica e l’ancoraggio argomentativo a categorie centrali per la *sua* sociologia della politica. Con lo studio appassionato del caso della Rivoluzione russa del 1905 Weber si sofferma sugli ostacoli che impediscono l’avvento di una democrazia liberal-borghese dopo aver riflettuto su un quadro d’insieme della società russa. In particolare Weber sottolinea un insieme di variabili politiche *stricto sensu* che hanno fatto fallire la Rivoluzione liberale così come sono

<sup>15</sup> È il punto di vista di alcuni commentatori; tuttavia un riferimento in senso strettamente filologico a Nietzsche e a Darwin in quanto fonti weberiane della Prolusione è oggi fortemente problematizzato cfr. H. Treiber, “Max Weber as a reader of Nietzsche – remarks on a German discussion”, in I. Bryan, P. Langford, J. McGarry (a cura di), *The Foundation of the Juridico-Political*, Routledge, London 2014 (chapter 8) (in print).

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli, 1969 (ed. tedesca 1932) a p.19.



simbolizzate dal processo dello “pseudo-costituzionalismo”. In altri scritti passati in rassegna da Chazel, Weber affronta la questione della riorganizzazione politica della Germania. Ad esempio nell’articolo “Diritto elettorale e democrazia in Germania”, pubblicato nel dicembre del 1917, Weber dà una prova esplicita della sua presa di coscienza (sociologicamente fondata) sulle trasformazioni subite dalla Germania nel corso del conflitto tali da rendere inadeguato e non più accettabile l’antico sistema elettorale classista. Le diseguaglianze sociali, dovute soprattutto alla proprietà, potranno esser mitigate ma mai essere eliminate *in toto*. L’influenza dei privilegiati allora può essere riequilibrata solo dall’uguaglianza giuridica del diritto di voto. Come egli scrive: «è conforme al buon senso che nel sistema elettorale parlamentare venga per contro creato un elemento equilibratore: l’equiparazione dei ceti socialmente dominati, superiori in quantità di fronte ai ceti privilegiati, almeno nell’elezione dell’organismo di *controllo* che funge come *luogo di selezione dei capi*»<sup>17</sup>. Chazel ci dimostra, poi, come Weber nella sua sociologia del potere insista sulla inevitabilità della burocrazia e sulla sua opprimente pervasività in una società moderna. A ciò si collega la democratizzazione delle masse intesa come democratizzazione passiva, livellamento ineluttabile dei dominati. È importante allora pensare alla edificazione di istituzioni che svolgano una funzione di ri-bilanciamento politico: bisogna affidare un ruolo forte ai parlamenti seguendo il modello del parlamento inglese. Ma, a questo punto, Weber ci propone un aspetto apparentemente contraddittorio: il crollo della Germania imperiale ed il timore di una parlamentarizzazione troppo frettolosa lo conducono ad enfatizzare il potere plebiscitario di un *Reichspräsident*. L’elezione diretta del presidente del Reich creerebbe un canale indispensabile per l’ascesa di grandi capi politici, i soli che possano prevenire gli abusi di potere di parlamenti che si lasciano dominare da cricche di partito, incapaci di sviluppare la grande politica nell’interesse della nazione. Chazel illustra, con raro acume, il dilemma weberiano tra oligarchia e democrazia che sta al cuore della modernità politica e riprende un punto analitico di forte convergenza tra Weber e Robert Michels: i partiti politici sono sempre più organizzazioni oligarchiche che agevolano la natura tentacolare del potere burocratico soffocando così la democrazia. Il weberologo della Sorbonne problematizza, infine, alla luce dell’articolo “Il Presidente del Reich” ed, inoltre, della conferenza su “La politica come professione” la forma plebiscitaria di democrazia propostaci da Weber con la sua componente “cesaristica”. La sua reinterpretazione anti-autoritaria del carisma è densa di molteplici articolazioni che assumono

<sup>17</sup> Cfr. M. Weber, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania e altri scritti politici*, Einaudi, Torino, 1982, a p. 34.

nel nostro tempo, tempo di spinta personalizzazione della leadership politica, una stringente attualità<sup>18</sup>.

Il processo di disincantamento è sicuramente una delle categorie più incisive del vocabolario weberiano per comprendere le dinamiche trasformative della nostra epoca. *L'Entzauberung der Welt* influenza in modo radicale la trasformazione della cultura e dell'economia riflettendo, a ben vedere, anche le metamorfosi del carisma. La prima tappa è quella del carisma magico, la successiva è quella del carisma religioso. La terza, ultima, forma assunta dal carisma, dopo un viaggio attraverso i secoli, è quella dell'*illuminazione carismatica della ragione*, una forma che ne rappresenta uno sviluppo tipicamente occidentale. Weber ci parla di questo concetto, di rado ripreso dai suoi commentatori e non approfondito da lui stesso, solo una volta e in modo piuttosto sbrigativo in *Economia e Società* al termine del capitolo dedicato alla sociologia del potere politico ed in particolare al potere ierocratico. Il carisma della ragione trova la sua oggettivazione storica con l'Illuminismo e con la Rivoluzione francese. Ecco il passaggio weberiano che introduce questo terzo tipo: «l'illuminazione carismatica della 'ragione' (che trovò la sua espressione caratteristica nell'apoteosi che di essa fece Robespierre) è dunque l'ultima forma che il carisma ha assunto nel suo molteplice cammino»<sup>19</sup>. Un cammino che, come bene ha illustrato Wolfgang Schluchter, comporta anche quotidianizzazione e spersonalizzazione del carisma insieme ad un'oggettivazione in ambiti istituzionali con esiti di trasformazione di vasta portata sulla società.<sup>20</sup> Stefan Breuer ritiene che questa categoria, tassello importante della sociologia politica weberiana, vada trasferita come strumento euristico nella sociologia della storia. Il carisma della ragione ha una sua valenza evocativa nei confronti della transizione alla modernità comportando una relazione del tutto innovativa tra lo Stato e la società. In altri termini il carisma tramite la sua routinizzazione diventa uno dei fattori decisivi per la formazione del moderno Stato razionale. Si tratta di un'ipotesi di ricerca evidentemente ardua che reclama una verifica storico-empirica. Breuer, nel suo limpido ed importante saggio, si propone tale obiettivo e tenta di perseguirlo tramite l'analisi teorico-comparativa; più precisamente tramite un confronto ardito e complesso tra la Rivoluzione americana e la Rivoluzione francese. La comparazione dimo-

<sup>18</sup> Sono fondamentali sul tema gli studi di Luciano Cavalli. Tra i suoi numerosi contributi si vedano: *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, il Mulino, Bologna, 1981; *Carisma, la qualità straordinaria del leader*, Laterza, Roma-Bari, 1995; *Leadership*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, V, 1996, pp. 200-216.

<sup>19</sup> M. Weber, *Economia e società*, vol. II, Comunità, Milano, 1961, p. 540.

<sup>20</sup> W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, il Mulino, Bologna, 1987 (1° ed. tedesca 1979), p. 221 e ss.

stra la intelligente duttilità con la quale Breuer si sa muovere tra gli studi di Weber ed i materiali storici specifici riproponendoci così, da studioso di alto profilo qual è, un metodo di lavoro che è tipicamente weberiano. Tre livelli di analisi consentirebbero di spiegare le differenze fondamentali e dunque la specificità di questi due processi rivoluzionari che alimentano, non andrebbe mai dimenticato, le radici della nostra moderna cultura politica democratica: il livello dell'organizzazione religiosa e quelli dell'organizzazione politica e dell'organizzazione sociale. L'exkursus comparativo di Breuer consente di verificare perché solo nel caso della Francia del secolo XVIII si rintracciano e convergono le condizioni necessarie ad una trasfigurazione carismatica della ragione. In questa stessa luce si comprenderebbero meglio le rispettive, numerose, differenze nei sistemi politico-amministrativi dei due paesi.

Si è ricordato poco sopra che negli ultimi giorni di aprile del 1964 si era svolto ad Heidelberg il 15° Congresso della sociologia tedesca dedicato a *Max Weber e la sociologia oggi* in occasione del centenario della sua nascita. Talcott Parsons pronunciò un importante intervento dedicato a *Relazione ai valori e oggettività nelle scienze sociali*<sup>21</sup>. In quella sede Parsons disse: «Desidero affermare che il nocciolo della sociologia sostanziale di Weber non consiste né nella presentazione dei problemi economici e politici, né nella sociologia religiosa, ma nella sociologia giuridica (...). Questa concezione baricentrica deve essere compresa alla luce della storia personale di Weber, della sua formazione e prima carriera accademica in giurisprudenza. La tendenza a distinguere dicotomicamente fra fattori ideali e fattori reali sembra aver causato un offuscamento della importanza di questa concezione baricentrica, poiché il diritto non può essere senza contraddizione attribuito a uno o all'altro gruppo di fattori. È per principio la struttura mediatrice fra i due. Significativo è perciò che Weber, che era senz'altro più sociologo che scienziato politico o economista, considerasse incomprensibili le strutture ed i processi politici ed economici senza un'analisi del loro rapporto con l'ordine normativo»<sup>22</sup>. Realino Marra, nel suo bel saggio, *Essere e dover essere nel modello weberiano di scienza giuridica* va ben al di là della linearità del framework parsonsiano ora citato. L'idea weberiana di scienza giuridica viene analizzata sulla base di un'accurata e perspicua analisi dei saggi metodologici ed, in particolare, del commento critico che Weber effettuò di un noto libro di Rudolf Stammmler sul 'superamento' della concezione materialistica della storia. Non va dimenticato che Marra è tra i sociologi italiani quello che ha più lavorato sulla formazione giuridica di Weber e quindi

<sup>21</sup> Si veda il testo completo in AA.VV., *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milano, 1967 alle pp. 57-86.

<sup>22</sup> Cfr. *Op. cit.*, pp.73-74.

anche in questa sede contribuisce a lumeggiarne un lato fondamentale, individuando aporie e limiti. La sua critica al formalismo giuridico weberiano, condotta in un modo esemplarmente documentato e stringente, recuperando anche gli indirizzi metodologici di Giovanni Tarello, un maestro della filosofia del diritto contemporanea, sembra porsi come una lezione salutare per i sociologi del diritto ma più in generale per la sociologia italiana tutta.

L'impegno di Weber come metodologo, lo si sa sul piano estensivo, è stato piuttosto contenuto: ma decisivo per attribuire alla sociologia la dignità scientifica. Qui si toccano solo due temi metodologici tra quelli da lui affrontati in arco temporale cruciale della sua produzione scientifica che va dal 1904 al 1917: il tipo ideale e il dilemma dell'avalutatività. Gerhard Wagner e Claudius Härpfer si preoccupano di dimostrare la centralità della nozione di tipo ideale nel quadro della sociologia weberiana e al tempo stesso dimostrano come Weber non abbia spiegato in modo esauriente il nucleo euristico del concetto. Tale limitazione deriverebbe dal fatto che lo stesso Weber non ha esplicitato le fonti da cui lo ha ricavato. Gli autori per determinare le fonti possibili di questa nozione avviano allora, a carico di Weber ciò che nel linguaggio dei giuristi si chiama un processo indiziario. La loro conclusione, in linea con questo approccio investigativo, è che una pluralità di indizi convergenti equivale ad una prova certa e sufficiente per verificare ed affermare la tesi proposta. Non andrebbe tuttavia dimenticato che gli indizi vanno valutati soltanto quando sono gravi, precisi e concordanti. Quale è la tesi di Wagner e di Härpfer? Si tratta di una tesi suggestiva per la sua finezza culturale: è plausibile che la fonte più importante della nozione weberiana di tipo ideale si ritrovi nell'opera di Hermann von Helmholtz (1821-1894), uno scienziato poliedrico, famoso per i suoi studi di ottica, di acustica e di elettrodinamica. Wagner e Härpfer si dipartono da una lettura strettamente aderente ai saggi weberiani ben sapendo che il senso metodologico della nozione di tipo ideale (la cui definizione viene scomposta filologicamente in modo acribico) è quello di pervenire ad un modo avalutativo di fare scienza. Weber dichiara le sue fonti negli scritti dei logici a lui contemporanei: Windelband, Simmel e, specialmente, Rickert. Il quale ultimo nel 1902 aveva discusso i significati del concetto di "tipo" ma mai aveva parlato di tipo ideale. Weber metterebbe in gioco un altro autore che aveva usato l'espressione tipo ideale, un giurista famoso nel 1900: Georg Jellinek. Ma questo richiamo, come del resto quelli sopracitati, non confermano affatto un legame diretto in termini di una comune elaborazione del concetto. Wagner e Härpfer proseguono nella loro minuziosa indagine indiziaria ed includono altri autori che si sono occupati di arte e di estetica, meritevoli per aver usato l'espressione "tipo ideale" ma senza che Weber li elenchi tra le sue fonti. Finalmente però si arriva ad uno studioso che parla di tipo ideale in termini analitici ed è il citato Helmholtz quando

indaga i fondamenti fisiologici della percezione delle forme e dei colori. Ora è appurato che la teoria della musica di Helmholtz, che fa riferimento alle basi fisiologiche delle percezioni tonali, è stata usata da Weber, nella sua sociologia della musica (1909-1913). Per estensione si può supporre che Weber abbia letto anche le sue opere sulla pittura dove si parla di produzione di tipi idealizzati. Ed è certo che nei saggi metodologici Weber adotta a proposito della nozione di causalità la teoria della probabilità oggettiva che era stata elaborata nell'ambito della scuola di fisiologia di Helmholtz. A questo punto il cerchio indiziario si chiude. L'ipotesi Wagner-Härpfer si rafforza ove si pensi alla nozione di induzione logica contrapposta a quella di induzione estetica. Non si può non essere d'accordo con i nostri sofisticati autori quando affermano che la concezione weberiana delle scienze sociali non può essere compresa adeguatamente senza legarla ad un contesto più ampio che includa le scienze naturali e l'estetica. In breve: questo saggio, come altri qui convenuti, è una prova dell'attrazione carismatica che Weber esercita sui sociologi contemporanei e dell'ambivalenza che essi vivono nei confronti di un Maestro. Da un lato si sente il bisogno di scavare nel suo lavoro per attingere idee, stimoli, strumenti di lavoro e per esprimere l'ammirazione sconfinata per la profondità del suo genio dall'altro lato si prova il gusto di trovare dei punti deboli, delle incongruenze nel inconsapevole tentativo di "uccidere" l'amato Padre per trovare una propria identità e sostituirsi a lui.

In una direzione diversa si muove invece chi recupera insegnamenti importanti, anche se densi di contraddizioni, come quello dell'oggettività conoscitiva per verificare il significato di fare sociologia nel nostro tempo, un tempo di ibridazione problematica tra scienza, politica, etica. La ricerca sociologica nella forma dilagante degli *studies* appare ispirata unicamente da un approccio che fa dell'interesse politico il vero fuoco delle scienze sociali. Questo dato-problema sembra mettere in soffitta uno dei dilemmi fondamentali della metodologia weberiana, il dilemma della avalutatività. Si registra una continuità, apparentemente esente da ogni dubbio, tra le linee di un disegno di ricerca e la pratica politica; un intreccio invece sul quale, come ben sappiamo, Weber si è esercitato criticamente in modo approfondito. L'intreccio per lo studioso del nostro tempo viene dato unilateralmente per scontato con la conseguenza di attribuire un senso unicamente politico al suo lavoro. La via della decostruzione delle immagini del Diverso e dell'Altro appare come una via obbligata al fine di emendare la ricerca dal vizio di origine dei rapporti di potere che, in un modo latente o meno, la condizionerebbero. Con un saggio dalla esemplare lucidità Gregor Fitz ci illustra i termini della questione nella sua complessa ed invadente post-modernità e ci suggerisce il modo per comprendere «l'eziologia storico-culturale dell'impetuoso sviluppo degli *studies* e dell'arretramento della sociologia nell'agone accademico degli

ultimi decenni». Fitzi ci accompagna con la sua solida competenza nella rivisitazione delle posizioni di Weber sul rapporto tra scienza sociale e politica. Meglio: Fitzi ci invita ad evidenziare i termini nei quali vengono analizzati i rapporti tra etica, politica e sociologia ovvero la triade che dà uno spessore deontologicamente drammatico per Weber al dilemma dell'avalutatività. Questo è il primo passaggio critico cui segue necessariamente il secondo, un passaggio dal quale Fitzi non si esime: si tratta di vedere se la soluzione data da Weber al dilemma assuma senso e significato, scientificamente parlando, nel modo di fare oggi ricerca. La lezione che Weber tratteggia in un lungo arco temporale, tra il 1904 ed il 1919, è impostata ad un'idea della sociologia come scienza positiva che deve rispettare il canone della neutralità rispetto al dibattito etico-politico. Il paradigma weberiano, ispirato ad una concezione della differenziazione funzionale imprescindibile nonché legato all'esperienza dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, viene illustrato da Fitzi in pagine encomiabili per la penetrazione storico-critica. La riproposizione del *topos* dedicato all'etica professionale dello scienziato che Fitzi ci offre sulla base di una rilettura delle due conferenze di Monaco e poi nella valutazione ammirata della personalità di Weber che Karl Jaspers tratteggia nel 1932, scuote *ab imis* la coscienza del lettore addetto ai lavori. Un lettore che non può non percepire sia lo stato di incertezza in cui versa oggi la ricerca sociologica sia il problema antico (presente fin dal tempo dei padri fondatori) ed attualissimo della rilevanza politica della sociologia come scienza finalizzata ad uno sviluppo della società. Talché diventa importante avviare una riflessione fondata empiricamente, come Fitzi ci invita a fare, sul successo degli *studies*. Si tratta di verificare se ciò sia un indice di sviluppo o all'opposto l'esito di una compressione/soppressione della differenziazione funzionale che fonda la metodologia weberiana con inevitabili conseguenze sulle condotte professionali dello studioso e del politico ma, mi sento di dire, anche sul fondamento culturale di una società che voglia trovare nella scienza uno strumento razionale e positivo di governo.

Weber si celebra anche attraverso delle analisi dettagliate che ne illuminano gli angoli reconditi e le pieghe più nascoste così come gli episodi legati alla sua esperienza di studioso affascinato dal mondo antico. Alan Sica ha contribuito al numero weberiano di *SMP* da un'angolazione speciale, scientifico-biografica. Il suo è un saggio-cammeo lavorato con materiali rari, rintracciati nei meandri della memoria di studioso di Weber e di amico di Arnaldo Dante Momigliano, un grande storico dell'Antichità classica, le cui lezioni Sica aveva frequentato presso l'Università di Chicago. La rivisitazione di questo incontro così fecondo culturalmente è l'autentica anima del saggio, sul cui sfondo si staglia più volte la figura di Edward A. Shils (un ponte ideale tra Momigliano e Weber oltre che storico pilastro della sociologia a Chicago). Un

ponte che comunque Sica ci ripropone con riferimento ad un tema specifico riguardante lo studio sull'Antico Giudaismo. Sica, dopo aver contestualizzato storicamente gli stili di vita e di lavoro di questi due studiosi convergenti nella passione per gli studi sul mondo antico, ma per più versi non apparentabili, ci ricorda, documentandola in modo puntuale, la limitata frequentazione weberiana da parte di Momigliano e discute la nozione di popolo-paria. L'illustre storico piemontese, infatti, nel 1980 aveva pubblicato "A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah Religion". Sica confronta con il suo stile brillante le riflessioni di Momigliano con quelle dei sociologi epigoni di Weber che si sono esercitati criticamente, troppo spesso in modo poco convincente, su *Das antike Judentum*.

Anche le celebrazioni hanno una conclusione, sia pure temporanea. Così come l'hanno, per fortuna del lettore, anche le introduzioni. La questione della classicità di Max Weber, proposta all'inizio di questa lunga carrellata, acquista un valore particolare grazie allo splendido saggio di Lawrence Alvin Scaff che viene collocato in fondo al numero, *last but not least*, unitamente alla intervista ad Edith Hanke, perchè entrambi ci fanno intravedere quali possano essere le ulteriori prospettive del fenomeno culturale-Max Weber su una scala internazionale. Scaff ci parla, soprattutto ma non solo, della ricezione di Weber negli Stati Uniti d'America: una storia a più fasi, di diversa intensità, che costituisce uno studio del caso esemplare per la sociologia della cultura. Uno studio del caso tipico quando si affronti il problema di come e perché un autore abbia successo trascendendo le secche del fenomeno moda e pervenendo appunto allo stato apicale dell'autore classico, con una reputazione internazionale e al centro sia del dibattito accademico nelle scienze sociali sia nell'arena del discorso pubblico. La sociologia di Weber trovò un primo avvio di diffusione americana tramite le traduzioni in lingua inglese di alcune sue opere effettuata negli Anni Venti e Trenta del Novecento da Talcott Parsons, da Edward Shils *et alii*. Una seconda spinta verso l'istituzionalizzazione del pensiero weberiano nel mondo universitario statunitense venne da intellettuali che lasciarono la Germania nazista, alcuni dei quali avevano conosciuto personalmente Weber o erano attenti cultori del suo pensiero. Tra i tanti troviamo: Paul Honigsheim, Eric Voegelin, Karl Loewenstein, Melchior Palyi che fu assistente di Weber nel suo ultimo anno di vita. La Graduate Faculty of Political and Social Science presso la New School of Social Research, infine, fu un vero e proprio centro della sociologia tedesca in esilio dove tenevano corsi di insegnamento – apprezzando le idee di Weber – Albert Salomon, Carl Mayer, Hans Speier ed Alfred Schütz. Scaff richiama poi analiticamente, processi ed aspetti tipici della vita americana che hanno visto in Weber un osservatore-partecipante di eccezionale valore durante il viaggio fatto negli

USA nel 1904 con la moglie Marianne e con l'amico e collega Ernst Troeltsch. Aspetti e processi che trovano un punto cruciale nella "scoperta" fatta durante il viaggio che l'America è la terra delle libere associazioni derivate dall'organizzazione delle sette; un punto che, nota Scaff, consente a Weber di superare, in certo senso, le tesi elaborate da Alexis de Tocqueville nel suo libro sulla *Democrazia in America* scritto settant'anni prima. Scaff disegna uno schema originale per spiegare la prontezza con cui il pubblico americano ha recepito Weber. Lo schema fa riferimento a tre narrazioni weberiane che hanno saputo catturare l'immaginazione dell'audience statunitense. La triade include volontarismo, conquista (*achievement*) e redenzione, tre valori o meglio tre spinte motivazionali le cui radici sono evidentemente di matrice etico-religiosa e si collegano esplicitamente alla metodologia della sociologia weberiana del Protestantesimo. Queste narrazioni, pur subendo l'impatto del disincantamento del mondo e della secolarizzazione, manterrebbero il loro appeal nella cultura nordamericana e sarebbero gli apripista della crescente ricezione di Weber. Detto ciò, a noi sembra che questo schema sia felicemente integrabile con quanto Edward Shils scrive: «la grandezza di una persona famosa deve avere le potenzialità di essere pertinente o rilevante rispetto a quei problemi fondamentali ed eterni che permangono nonostante cambiamenti particolari. Qui risiede la vera grandezza di Max Weber»<sup>23</sup>.

Firenze, 21 aprile 2014

*Gianfranco Bettin Lattes*

<sup>23</sup> Cfr. E. Shils, "La ricezione di Max Weber nei paesi anglosassoni" in M. Losito e P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, il Mulino, Bologna, 1988, a p.537.



# For What Purpose do We Still Read the Protestant Ethic Today?<sup>1</sup>

*Hubert Treiber*

*With reference to the Protestant Ethic it will be shown that Weber favoured an ambitious research program. This was the case, because he turned down the research program in religious science of the Usener School (under the heading of “philological tact”); next, because he favoured the explanatory model in the natural sciences of von Kries (M. Heidelberg), and responded in this way to the “challenge of the natural sciences” (O.G. Oexle). In line with F.W. Graf it will be shown that Weber, due to his close reliance on Schneckengerber’s contrasting type-portraits of Lutheranism and Calvinism, fell into the trap of “implicit theological value-judgements” (F.W. Graf).*

## **I. Introduction**

Wolfgang Schluchter has noted that the deliberately limited question Max Weber poses in his *Protestant Ethic* (PE) is directed to “the manner in which the elements of religious belief affected actual cultural life.” The very particular quality of his purpose becomes apparent once it is related to the prevailing cognitive aims and interests of contemporary German-language economics – both theoretical and historical, and so intimately connected to the *Methodenstreit* originating in the 1880s.<sup>2</sup> Compared with the two leading contemporary

<sup>1</sup> I am grateful to Stefan Breuer (Hamburg), Peter Ghosh (Oxford), Dirk Kaesler (Marburg, Wiesbaden) and Gerhard Wagner (Frankfurt am Main) for their detailed criticisms of a first draft of this essay. I would also like to thank Guenther Roth (New York) for his detailed comments. I would like to thank Keith Tribe for taking care of this translation.

<sup>2</sup> Wolfgang Schluchter, “Wie Ideen in der Geschichte wirken’: Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus”, in Wolfgang Schluchter, Friedrich Wilhelm Graf, (eds.) *Asketischer Protestantismus und der ‘Geist’ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tübingen 2005, pp. 49-73, espec. pp. 52ff. On Weber’s *Fragestellung* also see Hartmann Tyrell, “Worum geht es in der ‘Protestantischen Ethik’? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers”, *Saeculum* 41 (1990) pp. 130-177, 136: “Because the object upon which the Protestant ethic works, the capitalist spirit, is itself ‘unnatural’ and exceptional, it has need of a causal origin of extraordinary potency: it requires the ‘living force of religion’ .... It is quite clear:

schools of German political economy which, when they did consider modern capitalism, focussed on the actual process of its emergence, this was an unusual, not to say novel, approach. While it might seem obvious to make such a comparison with contemporary political economy, comparison with contemporary history of religion and theology is just as relevant, despite its being hitherto neglected. This is all the more important because the Eranos Circle, a group of Heidelberg academics whose members included Max Weber, Ernst Troeltsch, Wilhelm Windelband and Georg Jellinek, also included members of the Usener School, which was broadly representative of contemporary history of religion. Also important in this regard is that fact that on 5 February 1905 Max Weber presented the second part of PE as a lecture to the Eranos Circle.<sup>3</sup> The relevance of religious scholarship is also important here, since there seems

one ‘dramatisation’ pulls the other in its wake; the artificial and ‘unnatural’ qualities of the explanandum are laid out so plainly that, ultimately, it is only the ‘revolutionary force’ of ascetic religiosity that could be a candidate for the explanans.”

<sup>3</sup> Those who presented lectures were “obliged” to write a summary of the lecture and subsequent discussion, and so as a result we do actually have Weber’s own summary of the second part of PE: “In the continuation of the essay in the *Archiv f[ür] Sozialwiss[enschaft]* vol. XX the lecturer sought to establish the impact of the ethic of ascetic Protestantism: Calvinism, Baptists (together with variants), Pietism, Methodism – on the development of the ‘capitalist spirit’, in particular, to analyse the legalisation and ethical qualification of the ‘acquisitive impulse’. The starting point is the doctrinal foundations of ascetic Protestant religiosity, which, along different paths, leads to the idea that *personal proof* of the *state* of grace – thought to be a quality endowed by God – is only secured as ‘certitudo salutis’ through a specific form of life conduct. The methodical and systematic character which this life conduct has to assume, exactly because it is supposed to manifest an inherent quality of the person acting in an ethical manner, determines its ascetic that is, *rational* basis; insofar as the Catholic *consilia evangelica*, and hence a flight from the world as a means of securing the ethical dignity of asceticism is blocked off, it has perforce to adopt an ‘innerworldly’ asceticism, expressed in the temporal world of work (*Beruf-leben*), and *only* there. A rigorous belief in providence, and the Protestant continuation of ‘*lex naturae*’, combine to lend this vocational asceticism a utilitarian character, such that economic work, partly as an ascetic means, partly as an end in itself willed by God, assumes the form of a ‘service to God’, acquisition itself being the divine fulfilment of an ascetic life’s work. At the same time, the formalistically loyal character of an ascetic morality secures to economic conduct particular qualities which have become constitutive for the expansion of the capitalist world economy. The decay of religious roots led into a transition to the pure utilitarianism of the eighteenth century. The spirit of capitalism is born of the spirit of (Protestant) asceticism – an attempt was made to elaborate this in respect of Baxter’s ethics in particular. Almost all those present took part in discussion, especially Deissmann, Gothein, Rathgen, Jellinek. There was general agreement with the views of the lecturer.” Troeltsch was absent, the reason for which is not known. Hubert Treiber, “Der ‘Eranos’ - Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?”, in Wolfgang Schluchter, Friedrich Wilhelm Graf, (eds.) *Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tübingen 2005, pp. 75-153, 126f.

to have been a prevailing view within the Eranos Circle that religions were to be analysed within a social and cultural context. Even the Usener School accepted the idea that the hidden influence of religious ideas should be sought in places where, at first sight, they had no impact. This comparison with the Usener School, to which I now turn, should also help in clarifying the question of whether Max Weber's approach was the more promising.

On 1 April 1903 the ancient philologist Albrecht Dieterich (1866-1908) was appointed to the University of Heidelberg as successor to Otto Crusius.<sup>4</sup> On 18 November 1904 he announced his future programme of research in the *Heidelberger Zeitung*, making explicit reference to his teacher Hermann Usener (1834-1905), whose daughter Maria he had married in March 1899:

With the move of Dr. Albrecht Dietrich (sic) to the Ruperto Carola, Heidelberg has become central to the study of the history of religion within classical philology that originated in Bonn [W. (sic) Usener]. Professor Dietrich is now the editor of the reorganised periodical for this branch of study, the *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (Leipzig, Teubner), and in his work enjoys the support of a number of Heidelberg's teachers, each of whom provides building blocks from their own specialism. For religious studies can only be truly developed in this way, on the basis of specialisms; as an autonomous scholarly domain with the *globus scientiarum*, no one individual is capable of comprehending religious scholarship as a whole, since each religion can only be understood through its connection with the culture of its people. The Usener School begins its work with Classical Antiquity...

In his 1905 lecture, „Central Problems of the Science of Religion“ Dieterich declared that „the science of religion belongs to the central interests of our time“, that there are even “some signs” that “the coming century will be a century of the science of religion. ... Religion should become the object of historical studies. Every epoch is presented with its own particular problems; and this epoch, and that following, is destined to deal with the central problems of the science of religion.”<sup>5</sup> This intention, both of addressing the “central problems of the science of religion” and making the work of Hermann Usener better known in Heidelberg and elsewhere,<sup>6</sup> led him to found the Eranos Cir-

<sup>4</sup> Dagmar Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1803 – 1932*, Berlin 1986, p. 48.

<sup>5</sup> Albrecht Dieterich, “Die Hauptprobleme der Religionswissenschaft” (1905), recorded stenographically and then transcribed by H. Gropengiesser, typescript in the library of the Seminar für Klassische Philologie der Universität Heidelberg, pp. 64.

<sup>6</sup> The “Usener-School” was established in the usual way through the skilful organisation of personal careers and publications. See Renate Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie*

cle, together with his Heidelberg colleague, the theologian Adolf Deissmann (1866-1937). Founded in early 1904, it initially had ten members. Almost one half of these were close to the Usener School,<sup>7</sup> and since the group's cohesion was secured by many personal friendships it could be thought of as a "circle of friends formally organised as an association."<sup>8</sup> Almost at the same time that the Circle was formed, Dieterich assumed control of the *Archiv für Religionswissenschaft*, the first number in the new series of 1904 containing a programmatic statement that the future practice of the science of religion would involve "the principles and means of philological historical science". Dieterich's preface, and an essay by Usener on mythology, was published in the journal, Usener's death in 1905 rendering this essay part of his legacy. Likewise in 1904, Heinrich Braun's *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* was taken over by Werner Sombart, Max Weber and Edgar Jaffé and renamed the *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*. This also contained two programmatic pieces in its first issue: the "Geleitwort"<sup>9</sup> mostly written by Sombart, and Max Weber's essay on "Objectivity"<sup>10</sup>

The fact that both journals carried these programmatic statements in 1904 invites comparison. Both epistemologically and methodologically, it is clear from this that Weber had the more challenging research programme,<sup>11</sup> quite "apart from the question of whether the historical constellation [in PE] was dealt with adequately,<sup>12</sup> and whether the imputations there made are

*und Antike seit 1800*, Frankfurt am Main 1994, pp. 203ff. An active appointments policy led to professorial appointments at particular universities and hence to a network through which recruits could be made. See Hubert Treiber, "Usener und der Eranos-Kreis", in Michel Espagne, Pascale Rabault-Ferrière (eds.) *Hermann Usener und die Metamorphosen der Philologie*, Wiesbaden 2011, pp. 43-75, 74f.

<sup>7</sup> Treiber, "Usener und der Eranos-Kreis", p. 53.

<sup>8</sup> Treiber, "Der 'Eranos' - Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?", pp. 80ff.

<sup>9</sup> Peter Ghosh, "Max Weber, Werner Sombart and the Archiv für Sozialwissenschaften: The Authorship of the 'Geleitwort' (1904)", *History of European Ideas* 36 (2010) pp. 71-100.

<sup>10</sup> Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904)", in Johannes Winckelmann (ed.) *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7th edition, Tübingen 1988, pp. 146-214 (henceforth WL).

<sup>11</sup> M. Rainer Lepsius, "Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber", in M.R. Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990 pp. 31-43; Wolfgang Schluchter, "Handlung, Ordnung und Kultur. Grundzüge eines weberianischen Forschungsprogramms", in Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund, Claus Wendt (eds.) *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen 2003, pp. 42-74, on the concept of a research programme see pp. 43ff.; Schluchter, "Wie Ideen in der Geschichte wirken", pp. 49ff.

<sup>12</sup> Here one need only read two essays by Peter Ghosh: "Max Weber's Idea of 'Puritanism': a case study in the empirical construction of the Protestant Ethic", and "Max Weber in the Netherlands 1903-07: a neglected episode in the early history of the Protestant Ethic", in his

tenable.”<sup>13</sup> To see how this matches up against Usener’s conception of a philologically-founded comparative history of religion one can consider the 1904 essay on “Mythology”, but primarily his 1882 inaugural address “Philology and Historical Science”.<sup>14</sup> This contains important key concepts such as the (art of) empathy, feel (*Takt*) (as a creative skill), and analogy, against all of which Weber repeatedly polemicised. Some passages in the *Wissenschaftslehre* can be read as criticisms of Usener,<sup>15</sup> even if Weber did acknowledge the value of the “comparative study of religion” on a rigorous philological basis.<sup>16</sup>

The following will outline Usener’s programme for the study of religion, in which “feel” (*Takt*) was a key concept, and which can be elaborated by reference to the concept of “wit”, which can in turn be related to Kant’s distinction between determining and a reflective powers of judgement (*bestimmende und reflektierende Urteilskraft*). Only in this way can we make sense of Weber’s use of a quotation from Goethe in the essay on “Objectivity” - “Each sees what is in his own heart”<sup>17</sup> - entirely in Kant’s sense of a “valid judgement” involving precise concepts. Related to this I will also discuss a recent contribution from Michael Heidelberger,<sup>18</sup> a historian of science who relates Weber’s explanatory procedure to those used at the time in the natural sciences, drawing on von Kries’ “theory of objective possibility”.<sup>19</sup> Without questioning Schluchter’s

*A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic*, Wiesbaden 2008, pp. 5-49, 51-74. See also Hartmut Lehmann, Guenther Roth (eds.) *Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, New York 1995, especially the introduction by Guenther Roth.

<sup>13</sup> Lepsius, “Interessen und Ideen”, p. 33.

<sup>14</sup> Hermann Usener, “Philologie und Geschichtswissenschaft (1882)”, in his *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig 1907, pp. 2-35. See Antje Wessels, *Ursprungszauber. Zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Berlin 2003, pp. 48ff.

<sup>15</sup> In the “Objectivity” essay Weber explicitly criticises Usener’s construct of a development sequence of conceptions of divinity, because “theory and history are forced together” so that the “series of types resulting from the conceptual characteristics selected ... seems to take the form of their law-like and necessary historical sequence.” (WL, 204)

<sup>16</sup> WL, p. 264.

<sup>17</sup> Goethe, *Faust* Part One, “Prelude in the Theatre” line 179 [which is glossed and obliterated in the 1949 Penguin edition, translated by Philip Wayne, p. 35 KT]

<sup>18</sup> Michael Heidelberger, “From Mill via von Kries to Max Weber: Causality, Explanation, and Understanding”, in Uljana Feest, (ed.) *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Archimedes: New Studies in the History of Science and Technology, vol. 21, Dordrecht 2010 pp. 241-265.

<sup>19</sup> Fritz W. Scharpf, “Kontingente Generalisierung in der Politikforschung”, in Renate Mayntz (ed.) *Akteure-Mechanismen-Modelle. Zur Theoriefähigkeit makro-sozialer Analysen*, Frankfurt am Main 2002, pp. 213-235, esp. 220ff. Heinz Steinert’s view (*Max Webers Unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt am Main 2010 pp. 192ff.) that the “theory of objective possibility” applies exclusively to comprehensible constellations in criminal and civil law is shown by Scharpf to be unfounded.

claim that PE is a model for sociological explanation,<sup>20</sup> it will also be assumed that the ideal-typical “construction in thought” to which Weber refers in the Protestant Ethic is taken from the principles and logic of conceptual jurisprudence (*Begriffsjurisprudenz*) with which he became familiar as a young lawyer.<sup>21</sup> The resulting logic of construction renders Matthias Schneckenburger one of Weber’s most trusted theological sources,<sup>22</sup> thereby transferring into PE “implicit theological value judgements”.<sup>23</sup>

## 2. Usener’s Programme for the Science of Religion – A Sketch<sup>24</sup>

Usener thought that a genuine science of history could be achieved using a “comparative analysis of vocabulary” and a scientific treatment of “peoples without history, or people in a state of nature”; for the latter “were living pre-historical examples that could reveal the stages that past peoples and cultures passed through, or leaped.”<sup>25</sup> In stating this Usener articulated a practice common to contemporary anthropology, ethnology and ancient history, and which was also linked to the influence of Edward B. Tylor’s popular book, *Primitive Culture* (1871),<sup>26</sup> with its emphasis upon the idea of “survivals”.<sup>27</sup> While

<sup>20</sup> Schluchter, “Handlung, Ordnung und Kultur”, pp. 60ff.

<sup>21</sup> See for example Fritz Loos, *Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Tübingen 1970, pp. 106ff.; also his “Max Webers Wissenschaftslehre und die Rechtswissenschaft”, *JuS* 1982 pp. 87-93, at p. 88; Gerhard Dilcher, “Von der Rechtsgeschichte zur Soziologie. Max Webers Auseinandersetzungen mit der Historischen Rechtsschule”, *Juristen Zeitung* 62 (2007), pp. 105-112. Also Bernhard K. Quensel, Hubert Treiber, “Das ‘Ideal’ konstruktiver Jurisprudenz als Methode. Zur ‘logischen Struktur’ von Max Webers Idealtypik”, *Rechtstheorie* 33 (2002) pp. 91-124.

<sup>22</sup> Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse zusammengestellt und herausgegeben durch Eduard Güder, in zwei Theilen*, Stuttgart 1855.

<sup>23</sup> Friedrich Wilhelm Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner? Implizite theologische Werturteile in Max Webers ‘Protestantischer Ethik’”, in Volkhard Krech, Hartmann Tyrell, (eds.) *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995, pp. 209-248; also Peter Ghosh, “Max Weber and German theological tradition: the case of Matthias Schneckenburger”, in his *A Historian Reads Max Weber*, pp. 171-199.

<sup>24</sup> This section borrows from my essay “Der ‘Eranos’ - Das Glanzstück”, pp. 99-119, without however examining Usener’s study *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 3rd. edition, Frankfurt am Main 1948 (first published 1896). For this see the Eranos essay pp. 103ff., where reference to further literature will be found.

<sup>25</sup> Usener, “Philologie und Geschichtswissenschaft”, p. 13.

<sup>26</sup> First published in 1871, this was translated into German as *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, 2 Bde., Leipzig 1873.

<sup>27</sup> Tylor, *Die Anfänge der Cultur*, Bd. 1, p. 16: “Ueberlebsel”.

Usener was critical of Tylor because of the latter's role in furthering what Usener dubbed an "epidemic of animism", he and his School did nevertheless draw upon this idea of survivals to such an extent that they were accused of "elevating it to a dogma".<sup>28</sup> It is only because of this idea that it is possible to see "preserved", in a particular popular custom, the ritual of a vanished cultural stage, even if the magical or religious conceptions to which it once owed its existence have long vanished. Usener declared in his programmatic inaugural address his belief that, having once established "the general laws governing the manner in which the individual vital expressions of people develop and condition each other", then it would be possible to construct a comparative approach to history, including "the history of religious ideas and moral institutions",<sup>29</sup> then moving on to "knowledge of human nature itself."<sup>30</sup> The "comparative analysis of vocabulary" does of course presume the proper interpretation of its elements. And this, according to Usener, would depend upon a "delicate and *empathetic sensitivity* to the use of words", of which only the philologist was capable.<sup>31</sup> A philology of this kind would therefore be not a science, but an "art", most perfected when "the educated reader least noticed it."<sup>32</sup> A work of art would also represent "a masterly divinatory and critical restitution of a work of literature", since it involved "creative properties" which could be traced back to mental activity, comparable to "the mental act of creating a work of literature itself".<sup>33</sup> The "specific grammatical feel of the philologist" rendered him capable of such skilfulness, a property that could "not itself be passed on", although "the effort of empathising with and

<sup>28</sup> Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte*, p. 201.

<sup>29</sup> Usener, "Philologie und Geschichtswissenschaft", pp. 12f.

<sup>30</sup> Usener, "Philologie und Geschichtswissenschaft", p. 13.

<sup>31</sup> Usener, "Philologie und Geschichtswissenschaft", p. 13, my emphasis (HT).

<sup>32</sup> Usener, "Philologie und Geschichtswissenschaft", p. 22. Similar sentiments were expressed by Hermann von Helmholtz, "Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft. Akademische Festrede gehalten zu Heidelberg am 2. November 1862 bei Antritt des Prorektorats", in: his *Das Denken in der Naturwissenschaft*, Darmstadt 1968, pp. 3-29, p. 16; and Hermann von Helmholtz, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Brunswick 1870, pp. 569ff. On philology as an "art" see also Axel Horstmann, *Antike Theoria und Moderne Wissenschaft. August Boeckhs Konzeption der Philologie*, Frankfurt am Main 1992, pp. 172-185. Also Wilhelm Windelband, "Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede 1894)", in his *Präluken. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 8th. edition, 2. vols., Tübingen 1921, pp. 136-160, and at p. 150: "The historian has the task of bringing to life the quite specific nature of some image of the past, rendering it present as an idea. His task in realising what once really existed is similar to that of the artist, who seeks to realise what is in his imagination. This lies at the root of the affinity between historical and aesthetic work, and between historical disciplines and *belles lettres*."

<sup>33</sup> Usener, "Philologie und Geschichtswissenschaft", p. 23.

reflecting upon what prominent people of the past felt and thought is ... an innate human need.”<sup>34</sup> The obsession with detail so typical of philological work made possible a congenial empathy<sup>35</sup> which depends upon “grammatical feel”, that creative capacity to consider and comprehend the “whole”,<sup>36</sup> whereby analogy or comparison discloses “hitherto unanticipated similarities” (Helmholtz).

When Helmholtz identifies the “capacity of disclosing hitherto unanticipated resemblances” with “feel”, and lends this a meaning analogous to “wit”,<sup>37</sup> a remark that relates to Kant’s reflective power of judgement,<sup>38</sup> he invites a thorough discussion of quite what might be meant by his formulation that the mastery of grammatical feel<sup>39</sup> is the particular distinguishing craft of the philologist. This not only makes it possible to appreciate the basis of Weber’s polemic, but also his attempt to replace craft(smanship) by methodical procedures and causal imputation. Gottfried Gabriel’s path-breaking essay on wit and reflective judgement begins with “a review of conceptual history”, then showing quite systematically that the reflective power of judgement, which was in Kant’s *Anthropology*

<sup>34</sup> Usener, “Philologie und Geschichtswissenschaft”, p. 23.

<sup>35</sup> On congeniality see Hermann von Helmholtz, *Lehre von den Tonempfindungen*, pp. 570f., who here cites Goethe: “You resemble the spirit which you comprehend.”

<sup>36</sup> On the capacity to see, or recognise, the whole see Stephan Meder, *Urteilen. Elemente von Kants reflektierender Urteilskraft in Savignys Lehre von der juristischen Entscheidungs- und Regelfindung*, Frankfurt am Main 1999, pp. 138ff.

<sup>37</sup> Hermann von Helmholtz, “Das Denken in der Medizin. Rede gehalten zur Feier des Stiftungstages der militairärztlichen Bildungs-Anstalten in Berlin am 2. August 1877”, in his *Das Denken in der Naturwissenschaft*, Darmstadt 1968, pp. 63-88, at p. 82: “The initial discovery of a new law is the discovery of a similarity in a natural process which had previously remained hidden. It is an expression of that intellectual capacity which our forefathers still seriously called ‘wit’.” Helmholtz compared this capacity “with the greatest achievements of artistic intuition in the discovery of new types of expressive phenomena”, noting also that this capacity “could not be forced, nor gained by means of any known method.”

<sup>38</sup> Gottfried Gabriel, “Der ‘Witz’ der reflektierenden Urteilskraft”, in Frithjof Rodi, (ed.) *Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zur Entstehung des Neuen*, Weilerswist 2003, pp. 197-210; also his article “Witz”, in Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 2004, Bd. 12, cols. 983-990.

<sup>39</sup> During the nineteenth century “feel” (*Takt*) was a concept also used in other disciplines, as for instance by Rudolph von Jhering for whom both taste (in aesthetics) and legal feel (in the domain of the law) represented “judgements made between feel and understanding” (Meder), in both cases involving a creative capacity, in the case of feel a capacity expressed through analogy. Jhering wrote that “*Takt* is not the mere mechanical application of rules, their use as a rigid template requiring only minor adjustment fitting; it is the realisation of insightful appropriation through the supplementation and development of these rules whenever they fall short – the lawyer would say: in their extension by analogy.” See Christian Helfer, (ed.) *Rudolph von Jhering, Der Zweck im Recht*, Bd. 2 (1883), Hildesheim 1970, pp. 32ff. Also Meder, *Urteilen*, pp. 84ff., 15ff.



still called “Witz (ingenium)”,<sup>40</sup> is “wit controlled by the determining power of defining judgement.”<sup>41</sup> Gabriel’s formulation implies that for Kant, the “thinking by analogy” expressed in the act of reflection – sometimes referred to as “feel”, but also “wit – is to be governed by the control of judgement, which Gabriel argues is explained by the way that “Kant equated cognition and judgement, and so discovery (*inventio*) must always be subordinated to the control of judgement (*iudicio*).”<sup>42</sup> The “wit” of the reflective power of judgement is thus endowed with the capacity of extending knowledge, at least hypothetically. Any cognitive gain (in the context of discovery) through the work of reflective judgement cannot however be determined by any one set of rules. An artist’s feel, or wit – these are things that one either has, or does not have; and if one does have such a capacity, then practice can make it perfect.

In this context, the following passage from the Objectivity essay can be read as aimed at Usener:

Any description, even an intuitive description, entails properties typical of *artistic* representation: “each sees what is in his own heart” – valid *judgement* everywhere presuppose the *logical* working through of what is intuited, which means the use of *concepts*. It is indeed possible, and often aesthetically appealing, to keep these *in petto*, but it always endangers the security of the reader’s orientation, and often that of the writer, with respect to the content and scope of his judgements.<sup>43</sup>

Furthermore, in the “Critical Studies in the Domain of the Logic of Cultural Science” Weber quite explicitly rejects the view that “causal relationships are unravelled not by generalisations and the consideration of ‘rules’, but instead by the historian’s ‘feel’ or ‘intuition’.”<sup>44</sup> Even the closing sentence

<sup>40</sup> I. Kant, *Anthropologie*, § 44, as cited in Gabriel, “Der „Witz“ der reflektierenden Urteilskraft”, p. 199.

<sup>41</sup> Gabriel, “Der „Witz“ der reflektierenden Urteilskraft”, p. 203. See Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Einleitung, IV): “The power of judgement as such is the ability to conceive the particular as part of the general. If the general exists (as a rule, principle, or law), then judgement determines how the particular is subsumed under it. If however only the particular exists, and one seeks for the general in it, the power of judgement is merely reflective.”

<sup>42</sup> See for this Gabriel, “Der „Witz“ der reflektierenden Urteilskraft”, p. 209.

<sup>43</sup> WL p. 209.

<sup>44</sup> WL, p. 277. Weber goes on: “The distinction from work in the natural sciences is that the historian is seeking to explain events and personalities which are ‘interpreted’ and ‘understood’ through direct analogy with our own existence as a thinking being; and in turn, a representation formed by the historian depends completely upon ‘feel’, the suggestive intuition of his report that allows the reader to re-experience what is represented in much the same manner as

of this section - “arguments of this kind get things back to front: on the one hand, the psychological path taken by the *formation* of an element of scientific knowledge, and the ‘artistic’ form selected for *presenting* this to the reader; on the other, the *logical structure* of knowledge”<sup>45</sup> - can be read as a critical commentary on the passage from Usener’s “Philologie und Geschichtswissenschaft” where a “point of commonality” in religion and science is identified, referring to the ‘creative activity of the writer’ and continuing:<sup>46</sup>

And even in science striking new ideas are only exceptionally, and quite accidentally, formed with the means of formal logic; the idea that comes like a flash of insight is the fruit of a creative act, like the conception of a writer or poet, and both work through the same mental powers as mythological thinking.<sup>47</sup>

the historian had himself experienced and conceived it, not worked it out through a process of reasoning.” (WL, pp. 277f).

<sup>45</sup> WL, p. 278. See also Max Weber, “Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie (1903-1906)”, WL, pp. 1-145, at pp. 118ff.

<sup>46</sup> Ditto Helmholtz: see Gregor Schiemann, *Wahrheits-Gewissheitsverlust. Hermann von Helmholtz’ Mechanismus im Anbruch der Moderne. Eine Studie zum Übergang von klassischer zu moderner Naturphilosophie*, Darmstadt 1997, pp. 342f.: “Induction proceeds from the singular, individual case, so that ‘wit’ has to be based upon an insight into the whole; ... while laws gained through the work of induction seem only to be generalisations from what is known, those identified by ‘wit’ have something genuinely novel about them; while inductive procedure necessarily develops slowly, knowledge formed through ‘wit’ comes in a flash. ... As long as laws created through intuition lack empirical confirmation and proof of general validity, they are for Helmholtz merely hypothetical.” Although this does involve “special kinds of hypotheses”: “the analogy with the highest form of artistic creativity leaves them on the threshold of eternal truths: inspiration comes from deep insight into the structure of the whole.” On this see also Meder, *Urteilen*, pp. 138ff.

<sup>47</sup> Usener, “Philologie und Geschichtswissenschaft”, pp. 63f. Of course, Weber does not dispute this at all, as is evident from the comments he makes in “Science as a Vocation”; although he does make a distinction between context of emergence and that of substantiation. See Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, (eds.) *Max Weber, Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919*, Tübingen 1992, (MWG I/17), pp. 81-83, p. 82: cf. The reference to Robert Mayer, p. 83: and the comparison between Weierstraß and an artist. Gerd Graßhoff has criticised this approach, one also shared by Helmholtz; by modelling the process of scientific discovery on a computer – in this case, the urea cycle as discovered by Hans Krebs and Kurt Henseleit – he has addressed the issue of how far in the natural sciences “processes of discovery do come about through adherence to methodical approaches” and not, as scientists themselves are inclined to believe, through “flashes of insight”. See Gerd Grasshoff, Michael May, “Hans Krebs’ and Kurt Henseleit’s laboratory notebooks and their discovery of the Urea cycle – reconstructed with computer models”, in Frederic L. Holmes, Jürgen Renn, Hans-Jürgen Rheinberger, (eds.) *Reworking the bench: research notebooks in the history of science*, Dordrecht etc. 2003, pp. 269-294 (Archimedes, vol. 7).

As can be seen from the passages mentioned, Weber' deliberately adopted a Kantian position which is, according to Gabriel, implicit in the conception of "feel" or "wit", since according to Kant "reflective judgement first delivers knowledge when combined with a determining power of judgement, transforming 'preliminary' or 'reflective' judgements – hypotheses – into 'determining' judgements."<sup>48</sup> That Weber was only prepared to assign at best a heuristic function to insights formed by analogy (as part of the process of discovery) is also demonstrated by an unpublished criticism of Georg Simmel that has survived as a fragment, and which has two points of especial relevance here. The first of these is that Simmel's concept of "reciprocity" is too ambiguous, or too broadly defined; the second is that while Simmel's use of analogy is inspired, that aspect of a particular social phenomenon from which an analogy is drawn turns out, on closer, expert examination, to be "superficial", and so this must necessarily fail to properly grasp the "causal components" of a social phenomenon.<sup>49</sup> The kind of nomothetic social and cultural science which Weber sought was much more concerned with the construction of "unreal causal relationships" so that "objective judgements of possibility" could be made regarding "actual causal relationships."<sup>50</sup> While Usener relied upon "feel", Weber insisted upon the "reconstruction in thought of directly given reality"<sup>51</sup> with the aid of precise concepts; for him, "valid judgements" and "valid causal imputation" secure the "objectivity" (in quotation marks) of scientific knowledge.<sup>52</sup>

Recently Michael Heidelberger<sup>53</sup> has shown that "the methods of the natural and the social or the historical sciences were for Weber much more similar to each other than is widely assumed"<sup>54</sup> - despite the obvious differences between their respective cognitive ends.<sup>55</sup> Heidelberger considers that the theory of objective possibility, which Weber took from von Kries, has here distinct

<sup>48</sup> Gabriel, "Der „Witz“ der reflektierenden Urteilskraft", p. 209.

<sup>49</sup> Max Weber, "Georg Simmel als Soziologe und Theoretiker der Geldwirtschaft", *Simmel Newsletter* 1 (1991), pp. 9-13, here pp. 12, 11.

<sup>50</sup> WL, p. 287.

<sup>51</sup> WL, p. 207.

<sup>52</sup> Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung, Bd. 1, Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt am Main 1991, p. 48.

<sup>53</sup> Heidelberger has a background not only in logic and methodology, but also mathematics and the history of the natural sciences. His Habilitation on Fechner, now published as a book, is required reading for an understanding of Weber's "Zur Psychophysik der industriellen Arbeit" (MWG I/11). See Michael Heidelberger, *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, Frankfurt am Main 1993.

<sup>54</sup> Michael Heidelberger, "From Mill via von Kries to Max Weber", p. 241.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 243f.

advantages, even if it is in the first instance taken from criminal and civil law.<sup>56</sup> Apart from some difficulties with which we cannot here deal,<sup>57</sup> the theory of objective possibility is faced with a specific problem of knowledge which Gustav Radbruch had already noted in 1902:<sup>58</sup> the extent of the accessible knowledge of facts, or the degree to which this could be supplemented (von Kries referred here to ontological determinations).<sup>59</sup> Quite apart from other advantages it might have, Heidelberger sees Weber's conception of a sociology of *Verstehen* as an attempt to defuse the problem of knowledge that Radbruch had identified: "Therefore, it seems that Weber's category of understanding is a means to limit the number of causal relations that could come into play and, by their sheer quantity, devalue the criterion of adequate causation."<sup>60</sup> While this does involve some problems, not least in the discrepancy between the "elevated claims made for 'causality' ... and difficulties in the concrete reconstruction of dependencies" made in "methodological treatises",<sup>61</sup> through von Kries Weber found it possible to respond to the "challenge of the natural sciences"<sup>62</sup> - while also taking account of the capacity of human beings for intentional action.

Fritz W. Scharpf<sup>63</sup> has presented the most convincing evidence that the "explanation of singular constellations", favoured by Weber and taken from von Kries, does not exclusively apply to constellations clearly related to civil and criminal law.<sup>64</sup> At the centre of his discussion of the degree to which research outcomes in the political sciences might be open to generalisation are analyses of interactions in which "(corporate) political actors occupying different institutional frameworks are endowed with different cognitive and normative orientations in their responses, [with the result] that constellations of factors relevant for explanation seldom occur in exactly the same form (the

<sup>56</sup> Still of use in dealing with the obvious difficulties of integrating von Kries' "theory of causality" in any kind of neoKantian framework is Gerhard Wagner, Heinz Zippran, "Methodologie und Ontologie: Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber", *Zeitschrift für Soziologie* 14 (1985), pp. 115-130.

<sup>57</sup> Hubert Treiber, "Wie wirkt Recht? Methodische Aspekte bei der Erforschung von Wirkungszusammenhängen", Gerhard Wagner, (ed.) *Kraft Gesetz. Beiträge zur rechtssoziologischen Effektivitätsforschung*, Wiesbaden 2010, pp. 119-144, 133ff.

<sup>58</sup> Gustav Radbruch, *Die Lehre von der adäquaten Verursachung*, Berlin 1902. Weber was familiar with this criticism, see WL, p. 269.

<sup>59</sup> Michael Heidelberger, "From Mill via von Kries to Max Weber", pp. 258ff.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>61</sup> Steinert, *Webers Unwiderlegbare Fehlkonstruktionen*, p. 198.

<sup>62</sup> Otto Gerhard Oexle, "Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte", in Oexle (ed.) *Das Problem der Problemgeschichte 1880-1932*, Göttingen 2001, pp. 11-37, espec. pp. 15-20.

<sup>63</sup> Scharpf, "Kontingente Generalisierung", pp. 220ff.

<sup>64</sup> Steinert, *Webers Unwiderlegbare Fehlkonstruktionen*, p. 193.

small n problem).<sup>65</sup> Seeking to identify the steps by which he had arrived at generalisable results in an earlier study on interorganisational policy making (*Politikverflechtung*),<sup>66</sup> Scharpf came across Weber's recommendation to employ von Kries' steps of isolation and generalisation for "the explanation of complex historical circumstances" (Scharpf), also using all available knowledge of the facts.<sup>67</sup> This made it possible to make generalisable statements with regard on the one hand to a theory of interorganisational policy making relevant to decision rules employed in negotiations between federal government and *Länder* (maxims of equal treatment, preservation of established status, proportionate distribution), and on the other with regard to particular issues arising from the anticipated effectiveness of the measures adopted.<sup>68</sup>

### 3. *The Construction of the Ideal-type as a "Pointsman"*<sup>69</sup>

Schluchter considers PE to be a model of sociological explanation because of the way in which Weber handles a "methodological switch between macro and micro levels", the "explanatory core" forming a "general theory of action."<sup>70</sup> To simplify, and focussing upon what Schluchter calls the "dual shift of levels", we first of all encounter a transition from the macro to the micro: the former being the ethic of Protestant asceticism, the doctrine of predestination, the idea of an ineffable God, and that of personal proof; the latter being a methodical life conduct, in which the believer sees himself as an "instrument of God". There is then an intermediate move, prompted by a need on the part of the believer for the certainty of salvation, a need created by the preaching of a pure doctrine (here Weber makes use of the writings of Baxter and Spener) and which results in the restless pursuit of the greatest possible success in the world of work (inner-worldly asceticism), which functions as personal proof of salvation. At the micro level, the consciously "value-rational orientation of action" leads to *unforeseen* consequences, which fosters the realisation of the "spirit" of modern capitalism at the macro level.<sup>71</sup> The upshot is

<sup>65</sup> Scharpf, "Kontingente Generalisierung", p. 214.

<sup>66</sup> Fritz W. Scharpf, Bernd Reissert, Fritz Schnabel, *Politikverflechtung: Theorie und Empirie des kooperativen Föderalismus in der Bundesrepublik*, Kronberg im Taunus 1976.

<sup>67</sup> Scharpf, "Kontingente Generalisierung", pp. 224, 222; see WL, p. 276.

<sup>68</sup> Scharpf, "Kontingente Generalisierung", pp. 222-225, espec. p. 224; Treiber, "Wie wirkt Recht?", pp. 139ff.

<sup>69</sup> I.e. a railway worker whose task is to change points; in American English, a switchman.

<sup>70</sup> Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur*, p. 60f.

<sup>71</sup> Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur*, p. 62 (Figure); Schluchter, "Wie Ideen in der Geschichte wirken", p. 67 (Figure 3).

that the “spirit” of modern capitalism “originally had a value-rational micro-foundation”, and so cannot be explained “as the outcome of calculations of utility by the actors involved.”<sup>72</sup>

Even if one does not question this sociological explanation, there is a problem in its elaboration to which Friedrich Wilhelm Graf has drawn attention,<sup>73</sup> and which has also been examined by Peter Ghosh,<sup>74</sup> but Ghosh did not consider why Weber selected the Lutheran Matthias Schneckenburger, responsible for teaching trainee pastors of the reformed church in Bern and who adhered to the idea of union, as his most important theological authority.<sup>75</sup> This question, also a question of the power of an ideal type shaped by a particular logic of construction, will now be examined.<sup>76</sup>

Weber did claim that

the “ideas” that govern the people of a given epoch, however diffusely, can ... only be grasped with any kind of conceptual clarity *in the form of an ideal type*, since this idea empirically inhabits the heads of an indeterminate and constantly changing number of individuals, and as such assumes the form of extreme variation with respect to form and content, clarity and meaning. Those elements of the spiritual life of individuals living in a definite epoch of the Middle Ages that, for example, we might designate as “Christian” would be, for those particular individuals, and *if* completely represented, a chaos of infinitely differentiated and entirely contradictory complexes of ideas and feelings of all kinds; but despite all this, the medieval church was able to establish a high degree of unity in faith and morality. If we ask what in this chaos might be “Christian” about the Middle Ages, for one after all continues to use this as a stable concept – what is “Christian” about medieval institutions, it turns out that here, in every instance, we introduce a pure thought construct that we have created. It is a combination of articles of faith, canon law and moral norms, maxims regarding life conduct and numerous concrete interrelationships that we unite as an “idea”: a synthesis which, in the absence of ideal typical concepts, we could not achieve without contradiction.

<sup>72</sup> Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur*, p. 63.

<sup>73</sup> Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner?”, pp. 209-248.

<sup>74</sup> Ghosh, “Max Weber and German theological tradition”, pp. 171-199. While Ghosh also demonstrates the differences between Weber and Schneckenburger, he does generally agree with the point made by Graf which is here at issue.

<sup>75</sup> Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner?”, pp. 225ff.

<sup>76</sup> See H. Treiber, “Vom Nutzen und Nachteil juristischer Dogmatik. Zu Max Webers Aufforderung, sich bei der „logischen Analyse eines Ideals“ wie der „Protestantischen Ethik“ als Chinese zu geben”, *Rechtshistorisches Journal* 16 (1997), pp. 411-452.

He then suggests that things are relatively straightforward in

cases where one (or a few) theoretical principles can easily be converted into a formula – as for example Calvin’s *belief in predestination* – or for cases where moral principles can be clearly formulated; these have dominated people and generated historical effects, so that we are able to arrange the “*idea*” in a *hierarchy of thoughts logically developed from these principles*.

There being the important qualification that

the empirico-historical process in the heads of human beings has to be routinely understood as a *psychological* process, and not one determined by logical principles.<sup>77</sup>

I would argue that this makes use of the method practised in conceptual jurisprudence (*Begriffsjurisprudenz*) in which a context is systematically constructed, observing the principle of logical consistency, or lack of inner contradiction. The logic of construction employed here is clearly analogous to constructivism in conceptual jurisprudence: in the “formation of a legal-normative system”<sup>78</sup> primarily taking the form of a ‘conceptual pyramid’, ‘constructed’ in such a manner that particular legal concepts can be linked to a restricted number of higher concepts, which possibly are themselves then subordinated to a single leading concept.”<sup>79</sup>

<sup>77</sup> WL, pp. 197-8, my italics. The example of inference given by Herberger clearly demonstrates how “a legal statute requiring explanation ... is upheld by the identification of underlying principles, or derivation from these principles.” In this way one acquires an idea of what the corresponding inferential framework for the doctrine of predestination should be. Maximilian Herberger, “Logik und Dogmatik bei Paul Laband. Zur Praxis der sog. juristischen Methode im ‘Staatsrecht des Deutschen Reiches’”, in Erk Volkmar Heyen, (ed.) *Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Régime. Europäische Ansichten*, Frankfurt am Main 1984, pp. 91-104, here pp. 101ff.

<sup>78</sup> Here Larenz’s characterisation of a system is illuminating: “The idea of a system implies the disclosure of unity in variety (Mannigfaltigkeit), which by virtue of this is recognised as its meaning.” This is of course where ideal typical construction begins! Compare Weber: “This idea (*Gedankenbild*) unites particular relationships and events of historical life into an internally coherent *conceptual* framework (*gedachter Zusammenhänge*).” WL, p. 190. And “...no systems of thought, whose support is vital if we are to grasp given significant elements of reality, are capable of exhausting reality’s infinite wealth. None of them are anything more than an attempt, on the basis of our prevailing knowledge and using the conceptual constructs available to us, to bring order to the chaos of those facts which our *interest* has drawn to our attention.” WL, p. 207. See Karl Larenz, *Methode der Rechtswissenschaft*, 3rd. ed. Berlin etc. 1975, p. 20.

<sup>79</sup> Eugen Bucher, “Was ist ‘Begriffsjurisprudenz’?”, in Werner Krawietz, (ed.) *Theorie und Technik der Begriffsjurisprudenz*, Darmstadt 1976, pp. 358-389, here p. 362. Also see Rudolf Sohm, “Über

A system of this kind, constructed in thought, is therefore subordinated to a general principle, and is capable of revealing inferences by virtue of the logical consistency of its construction. Weber's belief in logic had struck Rickert,<sup>80</sup> given Weber's claim that

It has been and continues to be true that a methodologically correct form of proof in the social sciences, if thought to be complete, has to be recognised as correct even by a Chinaman, or – more precisely – that it must at any rate *strive* to reach a goal perhaps not completely attainable for lack of material. Moreover, even *logical* analysis of an ideal with respect to its content and its ultimate axioms, together with demonstration of the logical and practical consequences arising from pursuit of such an ideal should, if they are to be deemed successful, likewise have to be valid for this Chinaman.<sup>81</sup>

Of course, Weber recognised that relationships subordinated in this way to the “primacy of the logical” could not address factual motivational contexts, in the same way that the theologian's “need for logical consistency and teleological consequence” might well conflict with the believers interest in salvation.<sup>82</sup> Weber sought to take account of this by introducing the writings of Spener and Baxter relating to pastoral practice which, as a trained lawyer, he compared with the response literature of Roman lawyers. Here the concept of validity comes in useful, determined “solely by the fact of an ‘orientation’ of action to an order, not however by compliance with it.”<sup>83</sup>

Nonetheless, in the ideal type of PE it is the repetition of the logic of construction which unintentionally performs the function of a pointsman,<sup>84</sup> through which Schneckengerber became an important theological author-

Begriffsjurisprudenz”, *Deutsche Juristen-Zeitung* XIV (1909), cols. 1019-1024, col. 1021: “The broad mass of legal statutes are reduced to a relatively small number of short formulations, which are in turn part of a system ruled by one basic idea. From chaos there emerges a cosmos, out of the confused mass a wonderful work of art.”

<sup>80</sup> Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 4th. revised ed., Tübingen 1921, “Vorwort zur 3. u. 4. Auflage”, pp. XII-XXI, XX.

<sup>81</sup> WL, p. 155.

<sup>82</sup> Schluchter, “Wie Ideen in der Geschichte wirken”, p. 65.

<sup>83</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 3: Recht*, ed. Werner Gephart, Siegfried Hermes, Tübingen 2010, p. 195 (MWG I/22-3). See my review essay in *Max Weber Studies* 12.1 (2012), pp. 121-138.

<sup>84</sup> Alluding here to Weber's metaphor of a pointsman in “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 6th ed., Tübingen 1972, Bd. 1, pp. 237-275, 252.



ity for Weber.<sup>85</sup> This is first of all because for Schneckeburger “theological doctrine ... is only the secondary conceptual abstraction of Christian life, or of pious self-consciousness.”<sup>86</sup> In this respect doctrinal texts are for Schneckeburger an “expression of a pious disposition”, which leads him to “infer the underlying specificity of religious consciousness from doctrinal texts.”<sup>87</sup> Weber’s weakness for Schneckeburger results from, among other things, these “doctrinal, instructive differentiations between confessions [of reformist Christianity] becoming indices for differences in the religious conduct of life.”<sup>88</sup> This step closely resembles Weber’s procedure of subjecting “an ideal with respect to its content and its ultimate axioms” to “logical analysis”, which involves “the demonstration of the logical and practical consequences arising from pursuit of such an ideal”, for which there is also an appropriate methodical way of leading one’s life.<sup>89</sup> This is also evident from the fact that Schneckeburger presumes that “differences in pious dispositions are causally related to the doctrine of predestination, as its effect”, as is also indicated in the detailed list of contents for the corresponding discussion in §3 (“Good works in relation to subjective certainty of belief”).<sup>90</sup> In addition to this, Schneckeburger typifies traditional Lutheranism on the one hand as against a Calvinism open to modernisation on the other, Weber adopting this typification and over this contrast and contrasting the two tendencies along the axis of passive : active.<sup>91</sup>

If one agrees with Hans Lenk, then ideal types that obey the rules of logic are exclusively “interpretive constructs” which are on the one hand usable and understandable “only within the framework and in terms of the manner in which they are bound to the subject and marked by culture”; and on

<sup>85</sup> Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*, ed. Klaus Lichtblau, Johannes Weiß, Bodenheim 1993, pp. 43, 57: “the following account of doctrinal differences is especially indebted to Schneckeburger’s series of lectures”. See also Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner?”, pp. 225ff.; Ghosh, “Max Weber and German theological tradition”, pp. 173ff. Weber’s reliance on Schneckeburger is most clearly in evidence in the discussion of Methodism – see Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner?”, pp. 231f.

<sup>86</sup> Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner?”, p. 228.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>88</sup> *Loc. cit.*

<sup>89</sup> WL, pp. 155, 197f.; Schluchter, *Handlung, Ordnung, und Kultur*, p. 62 (Figure).

<sup>90</sup> Schneckeburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, p. XLVI, and pp. 54ff.

<sup>91</sup> Schneckeburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, pp. 158, 164f.; Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner?”, pp. 231f.

the other, as a consequence of the perspective which this creates, vulnerable to culturally-mediated and time-bound attitudes which, as in the case here, depend upon theological value judgements.<sup>92</sup> For Graf takes the view that Schneckenburger's "supposedly purely historical analysis of doctrinal differences between the Calvinism and Lutheranism of the sixteenth and seventeenth centuries" is itself heavily marked by internal Protestant disputes associated with the union debates of the nineteenth century.<sup>93</sup> The sharply contrasting opposition of Calvinism and Lutheranism that Schneckenburger presents is, according to Graf, a perspective drawn from the nineteenth century:

Schneckenburger projected his confessional interests back into the past. In following Schneckenburger's impressively consistent historical account and hypostasising it as an 'objective', value-free reconstruction, Max Weber adopted an image of confessional difference in Protestantism within which the complex historical reality of the sixteenth and seventeenth centuries revealed by more recent historical research suffers a distortion of perspective, framed by nineteenth century theological doctrine.<sup>94</sup>

#### 4. A Postscript

The above is intended to demonstrate that any appreciation of PE has two main tasks: it must identify the very many shortcomings of the essays, but also seek to present the very rich underlying research programme which Rainer Lepsius has described as a complex interaction of "the flow of action, the creation of structure, and projection of meaning;"<sup>95</sup> then briefly demonstrating the continuing relevance of this research programme using selected examples (National Socialism. The German Democratic Republic, and the European Union).<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Hans Lenk, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1993, pp. 213f.

<sup>93</sup> Graf, "Die 'kompetentesten' Gesprächspartner?", p. 227.

<sup>94</sup> Loc. cit.

<sup>95</sup> M. Rainer Lepsius, "Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas", in Gert Albert et al., (eds.) *Das Weber Paradigma*, pp. 32-41, 33f.

<sup>96</sup> Lepsius, "Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas", pp. 37ff. See also M. R. Lepsius, "Institutionenanalyse und Institutionenpolitik", in Birgitta Nedelmann, (ed.) *Politische Institutionen im Wandel*, Opladen 1995, pp. 392-403 (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 35); also his "Die Europäische Union als rechtlich konstituierte Verhaltensstrukturierung", in Horst Dreier, (ed.) *Rechtssoziologie am Ende des 20. Jahrhunderts. Gedenksymposion für Edgar Michael Wenz*, Tübingen 2000, pp. 289-305.

Here I have concentrated on a comparison with divergences in scholarship contemporary with Weber, introducing the Usener School. Here it can be shown that Weber criticised Usener's conception of "feel" and the way in which Usener compared it to an artistic talent. Weber sought to advance a scientific foundation for culturally given "reality claims",<sup>97</sup> his use of precise concepts and of "valid judgements" being indicative of a Kantian standpoint. As Gabriel has shown, Kant is already relevant to the use of "feel" or "wit", since in equating the concept of knowledge with judgements he subordinates "provisional or reflective judgements to the control of determining power of judgements."<sup>98</sup> On the other hand and as Heidelberger has recently shown, Weber's use of von Kries and the theory of objective possibility implied a convergence with contemporary explanatory models in the natural sciences, which were organised in terms of "causal relationships".

It is of course quite clear that, especially when considering PE, one should duly recognise Weber's dependence upon the "discourse of theologians" (Graf), and on the contemporary theological literature to which he had access. But in so doing we forget that Weber was a trained lawyer, and as such entirely familiar with the techniques and methods of what was called constructive jurisprudence – after all, his socialisation as a lawyer coincided with the development of conceptual jurisprudence in the later nineteenth century.<sup>99</sup> The logic of construction inherent to this approach involved "mental constructs ... consistent and coherent mental frameworks",<sup>100</sup> so that

the "ideas" that govern the people of a given epoch, however diffusely ... as for example Calvin's *belief in predestination* –[can be] arrange[d] ... in a *hierarchy of thoughts*...<sup>101</sup>

which can be deduced from the highest level of principles. The inferential form related to this logic of construction is, it is argued here, especially vulnerable for ideal-typical characterisations of religious life conduct – arranging Lutheranism and Calvinism along the axis passive : active, as presented by Schneckenburger on the basis of doctrinal texts and as the ultimate conse-

<sup>97</sup> WL, p. 213 (Wahrheitsanspruch). See also Hartmann Tyrell, "Religion und 'Intellektuelle Redlichkeit'. Zur Tragödie der Religion bei Max Weber und Friedrich Nietzsche", *Sociologia Internationalis* 29 (1991), pp. 159-177.

<sup>98</sup> Gabriel, "Der 'Witz' der reflektierenden Urteilskraft", p. 209.

<sup>99</sup> Werner Krawietz, "Begriffsjurisprudenz", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Basel 1971, Bd. 1, cols. 809-813, 811.

<sup>100</sup> WL, p. 333-334.

<sup>101</sup> WL, p. 197-8.

quence of the doctrine of predestination. Graf, the expert theologian, has convincingly demonstrated that it was in this way that Weber “arrived at the union debates of the nineteenth century.”<sup>102</sup>

<sup>102</sup> Graf, “Die ‘kompetentesten’ Gesprächspartner?”, p. 227.

# Introductory Remarks on Max Weber's *The Economic Ethics of the World Religions*<sup>1</sup>

Hartmann Tyrell

*In Tyrell's view, too little attention has been paid by Weber scholars to Max Weber's 'Economic Ethics of the World Religions'. The principal cause is that the studies of the 'Economic Ethics' have remained a torso, where the Occidental part, above all, is missing. Regrettably the essay collections edited by W. Schluchter and the debate provoked by S.N. Eisenstadt regarding 'Kulturen der Achsenzeit' have made little difference here, but the same is also true of the volumes which have so far appeared within the Max Weber Gesamtausgabe. Tyrell's contribution is thus concerned (on the one hand) to determine the position of the 'Economic Ethics' within Weber's sociology of religion, but (on the other hand) it also seeks to show what it is that "connects" the studies of the 'Economic Ethics', so as to counteract the impression that, at any one moment, we are dealing with "isolated pieces of work" in the form of monographs regarding particular world religions.*

## I.

German post-war sociology was seen and René König agreed, emphatically as a "*Gegenwartswissenschaft*" (science of the present), originating as it did in modern society, an integral part of it and aimed at a knowledge of the present. In the same sense, Helmut Schelsky spoke of sociology's "categorical concern for the present" and saw the "diagnosis of the times" as one of its essential tasks. In view of the complexities of the modern age, this was a kind of farewell to 'historical sociology' or at least of an historically-oriented sociology, of which there had been a substantial tradition in Germany<sup>2</sup>. But a strong commitment to the present also applies – as König and Schelsky were aware – to classical sociology of 1900's. As examples let me mention Georg Simmel's *Philosophy of Money*, Émile Durkheim's study of suicide, which relied heavily

<sup>1</sup> I would like to thank Dr. Michael Pätzold and Dott. Mrs. Jennifer Greenleaves (Firenze) for help with the English version.

<sup>2</sup> With regard to the sociology of religion cf. Schelsky (1965); see also Kruse (1999).

on empirical research and offered a sociological diagnosis of one form of pathology of the modern age, and Max Weber's planned empirical sociological investigation of newspapers and private associations, as well as of what was to him (and before him to Werner Sombart) 'modern capitalism'. Crucial to this context was the irreversibility of the latter: in the *Preface* to the new *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* of 1904 he wrote "that capitalism is the result of a historical development which is impossible to cure and has therefore be endured".

Nevertheless, for the "son of modern European civilization" placed "under the auspices of historicism" (O.G. Oexle) this concern with the present underwent in Germany an 'inevitable change' in the direction of the historical. For nobody was this more true than for Max Weber (cf. GARS I,1; PESC, 13). Where does this modern world come from? How did something so improbable become possible? "What combination of circumstances brought this about?", at first in a particular area of the world, but with consequences on a global level. It is unlikely that these questions have been asked since then with comparable passion and with a similarly broad concern for universal history. That part of Weber's multi-layered oeuvre which is concerned on a grand scale with finding answers to the above questions, is his studies on the *Economic Ethics of the World Religions* ("Wirtschaftsethik der Weltreligionen").

It must however be mentioned that Weber posed his questions in a very specific way. First of all, he never speaks of 'modernity' in the sweeping way that is customary today. He does not examine 'modern society', on its own and within a specific social environment. In speaking of modernity, he restricts it to Europe (and North America): in other words the West. He is always concerned with the "economic and social *peculiarities* of the West", which he considers a 'deviating case' both against a background of universal history and because of his awareness of the otherness of the conditions and social developments of other parts of the world. In this way, the 'only here', 'only in the West' becomes a decisive part of the comparative formulation of his questions. This implies of course also the question of "why *not* elsewhere?" As we can see, Weber's 'Eurocentrism' is fully aware of its implications. Furthermore, it comes with an intellectual proviso: whenever he claims "*universal* significance and validity for the way of development has occurred in Europe, he adds "at least we like to think so".

There is no element of inner necessity or inevitability in Weber's eyes in this separate development of the West; on the contrary: it is completely and utterly *improbable* (and, viewed from the European Middle Ages, it seems absolutely unforeseeable). This should already be evident from the worldwide uniqueness of its 'breakthrough' - in one place only. Besides, Europe was not 'predestined' for modernity. Drawing an inter(high)cultural comparison and

using a long-term perspective, Weber started from an assumption of ‘small initial differences’, viewing as he did the *early* high cultures as standing in a relation of socio-structural affinity with one another. As is demonstrated by the quite different religio-political structures in classical India and classical China (GARS II, 138ff.; MWG I/20, 227ff.; RI, 141), the various beginnings of the early cultures were brought about by ‘contingent’ circumstances, which continued however to have an effect in the direction of greater deviation and separate development. In taking this approach, Weber reacted explicitly (and critically) to the contemporary tendency to explain special features of mentality and behaviour in non-European cultures by “the influence of their genetic make-up”. “One has to reckon”, he says, that many “traits which are considered innate may be products of purely historical and cultural influences.”<sup>3</sup> Nothing then stands in the way of an historical sociology, and Weber’s perspective has rightly been characterized by Benjamin Nelson as “differential historical sociological” and at the same time “comparative civilizational.”<sup>4</sup>

Nowhere has Max Weber expounded the main focus of his categorical research more clearly than in the famous *Vorbemerkung* (‘Author’s Introduction’) to his *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS I, 1ff.; PESC, 13ff.; also EW, 101ff.). Having asked the question on universal history, this preface, much praised by Nelson, then turns to those peculiar features of the West to which Weber attributes a (qualified) “*universal* importance and validity”. These features comprehend ‘rational phenomena taken from modern natural science to ‘modern capitalism’. This text, which focuses with specific intensity on the definition of the concept of capitalism, has been seen above all in connection with the text which was written later, that is Weber’s second version of his essay *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (GARS, I, 17ff; PESC, 35ff.; PE in the following). This is however only a small part of the truth because what the ‘Author’s Introduction’ announces above all is the series of essays on the *Economic Ethics of the World Religions*. And, as I have said, it is this monumental and multi-volume project which is wholly devoted to the answer

<sup>3</sup> “For us (...) there is an important observation which can easily be made and is confirmed by eminent sinologists. In the traits relevant for us, the further back one goes in history the more *similar* the Chinese and Chinese culture appear to what is found in the West (“bei uns”). The old popular beliefs, the old anachorets, the oldest songs of the *Shih Ching*, the old warrior kings, the antagonisms of philosophical schools, feudalism, the beginnings of capitalist developments in the Period of the Warring States – all of which are considered characteristic – are more closely related to Western phenomena than are the traits of Confucian China. Hence, one has to reckon with the possibility that many of the Chinese traits which are considered innate may be products of purely historical and cultural influences” (GARS I, 517; MWG I/19, 455; RC, 231).

<sup>4</sup> Cf. Nelson (1974); on the western peculiarities cf. the forceful statement, following the ‘Author’s Introduction’, in Marianne Weber (1926), 348ff.

that Weber wanted to give to the question: where does Western modernity come from? If we accept that this ‘universal historical’ question, raised at the beginning of the ‘Introduction’, expresses the main focus of the author’s categorical research, then it is hard not to accept the studies on the *Economic Ethics of the World Religions* (EEWR in the following)<sup>5</sup> as the central area of Weberian sociology.

Looking at the history of the reception of Weber’s work, this view cannot really be confirmed. As will be shown in the next section (II.), studies on EEWR have hardly taken this into account while their main emphasis has been on other aspects. There is in addition one feature that has been noticed far too seldom and which will be discussed in greater detail in section III.: the essays that make up EEWR are a “*torso*”, an *uncompleted* work. Texts that only needed to be written down and which were especially dear to their author have been kept from us. The somewhat ‘skewed’ reception of EEWR, it is true, is not directly connected to their truncated nature but EEWR studies would surely look quite different if their western part had been completed in the way Weber had in mind.

## II.

Max Weber’s scholarly work is complex and fragmented. As his publications show, Weber was the author of articles and series of articles which repeatedly were not finished. He had, as he put it, “no great inclination” to the writing of “heavy tomes” (GARS I, 205f., note 2; PESC, 284, note 118). And he did not take the time to ‘collect’ the flotsam and jetsam of his publications, to recast it all in book form in order to create something like a ‘tangible’ and manageable body of work. In many cases he did not have time because he was concerned with other more urgent matters. It was not until the end of his life that he made a determined effort to collect at least his articles on the sociology of religion, to revise them and bring them out in book form: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS I, II, III) – such was the title of his planned, multi-volume project of which Weber was able to finish himself only the first volume. But at least this contained the second version of the ‘Protestant Ethic’ and a substantial beginning to the series on *The Economic Ethics of the World Religions*, including the Study on China (“Konfuzianismus und Taoismus”, GARS I, 276ff.; RC). To both of these articles can be applied what Weber

<sup>5</sup> Their subtitle is: Comparative Attempts in the Sociology of Religion (“Vergleichende religionssoziologische Versuche”, GARS I, 237ff.).



promises in his publisher's advertisement of October 1919: "Almost all of the articles collected here have appeared in the 'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik'. They have however not only been revised but expanded through substantial inserts and references" (cf. MWG I/19, 28).

After her husband's death, Marianne Weber took it upon herself not only to complete the publication of the essays on the sociology of religion. She also gathered together the *disiecta membra* of his other essays, put them into systematic order and had them published in a considerable number of volumes of collected essays. There was, in addition, her very laborious editorial work on *Economy and Society*.<sup>6</sup> It was in this way, that "heavy tomes" came into being after all. Thus it was not until the 1920s that a great part of Weber's writings were available in book form and became a more or less coherent body of work. Marianne Weber has herself spoken of this work as "a torso or perhaps better a monumental building, the different parts of which have been finished in different degrees."<sup>7</sup>

The fragmentary character of Weber's work, it may be added, was not increased by its reception. Even after Marianne Weber's editorial work, it did not exactly lend itself, to being read and evaluated in context, and thanks to the 'interdisciplinary' character of Weber's work, its individual parts fell, inevitably, into the hands of different scholars of different disciplinary areas, if one may put it thus. Furthermore, different parts of Weber's work have aroused different degrees of interest. *Economy and Society* (E&S in the following) came to be accepted as Weber's 'chef d'oeuvre', and at least some of its parts managed to attract considerable attention. Indeed, the *Protestant Ethic* became a worldwide success in sociological-historical studies. Other writings, by contrast remained rather unknown. It was therefore something of a sensation when in a much noted essay, Friedrich H. Tenbruck (1975; a slightly condensed translation is Tenbruck 1980) took a comprehensive look at Weber's output and declared the relatively little studied essays in the *Economic Ethics of the World Religions* the core of Weber's complete works. Tenbruck's assessment of EEWR was grounded not least in the Weberian themes of rationalization and "the disenchantment of the world".

A few years later, this theme was picked up by Arnold Zingerle. His survey, as comprehensive as it was thorough, of the scholarly reception of Weber's 'historical sociology' concludes with the "comparative cultural studies" contained in the *Economic Ethics of the World Religions*. In these he sees Weber "at

<sup>6</sup> On this, and other matters, cf. Winckelmann (1986).

<sup>7</sup> Cf. Marianne Weber (1932), 145. I'm grateful to Bärbel Meurer for making this text available to me.

the height of his sociological thinking” but also records their reception which, in comparison with other parts of his work, he considers “disproportionately narrow”.<sup>8</sup> In the context of the striking imbalance in the amount of attention paid to different parts of the Weberian oeuvre, Zingerle (1980) draws attention to a further difficulty that applies especially to the articles of the EEWR: the three studies in question deal respectively with China, India and Ancient Judaism, which makes each of them *monographs* in their own right, and so the connection between them is easily lost. This difficulty is compounded by what Weber stated himself with great emphasis (GARS I,13; PESC, 28f.): with regard to China only sinologists have the right to pass judgement, with regard to India only Indologists, and with regard to classical Judaism only experts on the Old Testament.

The Anglo-Saxon reception of Weber’s work is a special problem: the available translations make it difficult to perceive the unity and connectedness of the studies of EEWR. The *Vorbemerkung* (GARS I, 1ff.) is called ‘Author’s Introduction’ and is usually read in Parson’s translation of PE (PESC, 13ff.; now also EW, 101ff.). The *Einleitung/Introduction* (GARS I, 237ff.) and the *Zwischenbetrachtung/Intermediate reflection* (GARS I, 536ff.) - “substantial inserts” as Weber calls them - were published in 1949 in a volume of collected essays *From Max Weber* (FMW), edited by Hans Gerth and C. Wright Mills. But there is no hint that they are connected to the EEWR studies. Having said this, Hans Gerth, on the occasion of the publication of his English translation of the China study (*The Religion of China*; RC, XIff.) made explicit reference, in a *Prefatory Note*, to its EEWR context and to the fact that he had translated the *Wirtschaftsethik* under the title of *Social Psychology* (FMW; 267ff.). And although *The Religion of China, Ancient Judaism* (AJ; 1952) and *The Religion of India* (RI; 1958) were brought out in a basically identical format by the same publisher there is no indication of their immediate connectedness in the framework of EEWR. Robert Bellah, who in his review (1959) was very critical of the translation of the study on India, even speaking of “distortions” in various places, was fully aware that the three volumes were “parts of a single building”.<sup>9</sup>

The further development of the book’s reception needs not be traced here in any great detail. Two things, however, must be mentioned. The *first* - in the 1980s - is the series of six volumes of collected essays, each edited with an introduction by Wolfgang Schluchter, which are devoted to the ‘great chapters on the history of religion’, if I may be allowed the expression, as Max Weber

<sup>8</sup> Zingerle (1981), 156ff., 188; also cf. Küenzlen (1980), who is prompted by Tenbruck, too.

<sup>9</sup> For problems of the international reception (and the translation, too) of the study on India (RI) since the fifties cf. Kantowsky (1982), 345ff. (“Dokumentation eines Mißverständnisses”).

envisaged them.<sup>10</sup> These volumes were published to prepare for the *Max Weber Gesamtausgabe* (MWG); they had attracted the attention of distinguished, international scholars; and experts from the most diverse fields expounded their views on Weberian topics, at times, however, in such a way that the discussion of Max Weber remained rather superficial, with the authors tending to deal with what was especially close to their research interests at the time. Above all, however, not only do these volumes keep to a monographic format, they even reinforce it and do not pay enough attention to the comparative character of EEW. Furthermore the reception and continuation of studies on Weber's concern with the world religions from a sociological and universal-historical angle was greatly helped by the fact that the line of research initiated by Schluchter was carried on in the debate on the "civilizations of the axial age", promoted by Shmuel N. Eisenstadt. Although the comparative element stood then a better chance, this did not mean, as Tenbruck would have wanted, that the studies of EEW took centre stage in scholarly interest in Max Weber's work. Indeed, these studies, not least in what has for some years been called "the Weber paradigm", cannot be said to occupy a prominent position.<sup>11</sup>

The *second*, most important aspect to be mentioned is of course the *Max Weber Gesamtausgabe*, which has given Weber's *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* in the new edition a new lease of life: in 1989, *Konfuzianismus und Taoismus* appeared, as part one i.e. the study on China (MWG I/19). This was followed in 1996 by the study on India: *Hinduismus und Buddhismus* (MWG I/20), and finally, in 2005, edited by Eckart Otto and divided into two volumes, *Das antike Judentum* appeared (MWG I/21,1, MWG I/21,2). This makes all the work on EEW available in a complete edition, and an unrepeatably intensive concern with textual scrutiny and the editorial fine tuning of the text has thus been brought to conclusion. The mass of Weber's text is now available, fully annotated and easy to consult, offering totally new opportunities for its appreciation. With great caution I would like to add that not all the volumes have received the same amount of devotion and concern for detail. Dirk Kaesler (1996, 150ff.), rightly in my view, has drawn attention to a num-

<sup>10</sup> I want to refer here only to the first and last published volumes; cf. Schluchter, ed. (1981), (1988). The aim of the project as a whole is (1988, 10) said there to be the "interpretation of the most important finished and unfinished parts of Max Weber's sociology of religion and its exposure to the critique of the specialist disciplines."

<sup>11</sup> For the 'axial age' see the demanding evaluation of the two multivolume collections of essays edited by Eisenstadt in Breuer (1994); cf. also Bellah (2005). With reference to the Weber paradigm, I only want to mention Albert, Bienfait, Sigmund, and Wendt, eds. (2003); in this volume only Pietro Rossi's contribution (111ff), which - investigating inter alia the question of Weber's concept of universal history - concentrates above all on EEW.

ber of disappointments that in particular await the reader who approaches the China study with great expectations: these disappointments include the two seminal texts, the *Einleitung* (cf. EW, 55ff.) and the *Zwischenbetrachtung* (cf. EW, 215ff.) both of them framing the China study. The overall context of the essays on EEWR, it would seem, has not been taken into account sufficiently here. It would seem that the Weber text that focuses most on this aspect has been kept out of the first WEWR-volume of the MWG, by which I mean the above-mentioned *Vorbemerkung* ('Author's Introduction'). Far be it from me to play off the individual volumes of MWG against one another, but as I have given reasons for my opinion in a review elsewhere (*Theologische Rundschau* 72 (2007), 121-126) it may be acceptable to repeat here that Eckart Otto's *Das antike Judentum* is a perfect model of how to edit. Furthermore, Otto has added to his edition a framework of important publications that supplement and draw attention to new aspects (cf. Otto, 2002). This will guide and direct all future critical engagement with Weber's Ancient Judaism.

### III.

1. The remarks to be made in the following section are based on the fragmentary character of Weber's work, especially that of his writings on the sociology of religion. In these, I pursue a dual purpose: I want to show that Max Weber's work on the sociology of religion as a whole is indeed like an unfinished torso; but despite all its heterogeneity, it is characterised by strong inner cohesion. Weber himself pointed this out sufficiently clearly, and the following discussion will therefore give a more precise picture of the connectedness of his sociology of religion and the position in it of the EEWR in particular, the *Protestant Ethic* will be relegated to the background. On the other hand, my specific concern will be with Weber's studies on EEWR and the question of what holds them together and gives them unity. The impression, mentioned above, that the studies are really three separate monographs – will be corrected. It will be a matter of avoiding the obvious mistake of taking the three studies out of their context and assessing them one by one. I will do that in a brief remark at the end, especially with regard to their sustained comparative character.

When we speak of Max Weber's sociology of religion we are thinking of three bodies of work. All of them remained uncompleted and Weber worked on all of them up to the final years of his life. Of these three parts, which are at the centre of this article, his studies on EEWR are the most voluminous and it will be my task to establish a connection between them and the two others. What needs to be underlined, by the way, is the word *sociology* in the label 'sociology of religion': in stressing this word, we need not however think pri-

marily of the sociology of the *Basic sociological concepts* (E&S 1, 3 ff.; EW, 311ff.). It may be enough here to refer to Max Weber's first editor, Marianne Weber, who draws up a very convincing list of "three different forms" in which Weber offered his sociology.<sup>12</sup>

Now, before I briefly turn to the three texts mentioned, I cannot avoid looking more closely at Weber's 'sociology', and more particularly at the sort of questions which he examines. This is because the 'Protestant Ethic' is the first of the three studies and because Weber, at the time of its first publication (1904/5), was still emphatically keeping aloof from sociology as a discipline (cf. Kruse, 2001, 1990). This is clearly expressed in his essay on *The 'objectivity' of knowledge in social science and social policy* (1904; EW, 359ff.), which immediately preceded PE. At the same time, the essay lays down the research programme which determined the direction of the questions he asked both in PE and the whole of his later sociology. This programme is called *Social Economy* ("Sozialökonomik") in his essay on 'objectivity' (EW, 368ff.) and states openly that it belongs to the tradition of Historical Materialism. To put it simply the 'social-economic' questions establish a relation between the *economic* with the *non-economic* social contexts (politics, law, religion etc); in particular they ask about the degree to which the respective political, legal and religious facts are "determined by the economy" ("ökonomisch *bedingt*") or, in turn, "are relevant for the economy" ("ökonomisch *relevant*"). It can be seen that PE, in as much as it is about the *religious* roots of capitalism, belongs to what is *relevant* for the economy; but it also goes without saying that Weber considers the reverse i.e. the determination of the religious by factors relating to the economy and, not least, the various social strata. Of course a systematic approach to religion has also to consider purely religious phenomena, i.e. social constellations in which religious things that happen or develop are *not* conditioned by poli-

<sup>12</sup> Marianne Weber (1932, 145), not least with reference to Weber's writings in the field of the sociology of religion states: "Max Weber offers his sociological works in three different forms: in one of these he mostly describes, analyses and searches out the causal connections which are also used in historiography, although he puts a greater emphasis on the conceptualization of his subject matter ("begriffliche Stoffdurchdringung"). This is the form of the essays on the sociology of religion (EEWR, HT). The second form see the construction of, as it were, the frame of a half-timbered house into which the historical material is then inserted. This is the way in which are presented his writings on the systematic sociology of religion, the sociology of law, the sociology of domination and of the city. The third form finally deals with abstractions on the theoretical level in which the concrete materials are bound in a tight conceptual network and only serve to illustrate the concepts by way of example. This conceptual network covers the basic forms of social, economic and political action, not in order to build a closed system, which he refuses to do, but for the purpose of gaining special insights." For a good survey of Weber's sociology of religion see also the recent study by Eberle (2008), 63ff., 89ff., 103ff.

tics or the economy, but, as in the case of charisma, achieve a breakthrough on their own or follow in their dynamics specific inner-religious regularities (“Eigengesetzlichkeiten”). These things have been given, as I have shown elsewhere, a not inconsiderable amount of space in Weber’s sociology of religion.<sup>13</sup>

As far as Weber the sociologist is concerned, it may suffice to point out that this briefly sketched programme became an integral part of his later ‘sociology’. Both *Economy and Society* and the studies on EEWB adopt this approach, and both reveal his overriding concern with socio-economic questions.

2. This brings me to the *Protestant Ethic*, which is still being talked about today but more as the object of historical scholarship (cf. Ghosh, 2008, Lehmann, 2008; see also Firsching/Tyrell, 2009). Evidence of the basic ‘socio-economic’ nature of PE may be seen in the fact that both parts of the essay end with thoughts on the relationship between base and superstructure. “In view of the tremendous confusion of interdependent influences between the material basis, the forms of social and political organization, and the ideas current in reform periods,” Weber insists on the necessity in his search for historical causes to ask about the relevance of ideas for the development of economic material (GARS I, 83f., 204ff.; PESC, 91f., 182f.). What is however of paramount interest here is that Weber had clearly planned more than the two parts to the essay published in 1904/5; he stopped work on it in 1906 - very likely because the Revolution in Russia had made such an impression on him – but he was more or less forced to remain faithful to his role as counter-critic reacting to the critiques by H. Karl Fischer and Felix Rachfahl. Weber took up the two finished parts again in the last year of his life and published them in the first volume of GARS with a considerable amount of new material, rightly stressing the continuity of this version with the earlier one. He also took over what he had already stated in the form of a programme at the end of that essay as “the task” which he would have to face if he continued to work on the historical “significance of ascetic rationalism”. He shifts, it is true, in this passage from the indicative to the subjunctive, with “have to” being replaced by “should” (cf. Tyrell, 1994b, 399; Ghosh, 2008, 61ff.; Lehmann 2008).

Now, with regard to the relationship of PE to the studies on WEWB, I just want to give readers a brief quote found in the final but connecting note of the PE (GARS I, 205, note 1; PESC, 284, note 119; cf. also Küenzlen, 1980, 55ff.) in which the late Weber talks about these matters: “Instead of following up with an immediate continuation in terms of the above programme, as

<sup>13</sup> Cf. Winckelmann (1982); with regard to the sociology of religion Tyrell (1992), 181ff. There the aspect of the *purely religious* is dealt in greater detail.

originally planned”<sup>14</sup> - “I decided at the time - partly for fortuitous reasons, especially the appearance of Troeltsch’s *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* which disposed of many things I should have had to investigate in a way in which I, not being a theologian, could not have done it; but partly also in order to correct the isolation of this study and to place it in relation to the whole of cultural development – I decided as I say, first to write down some comparative studies on the general historical relationship of religion and society. It is these that follow here.” We are, given here three pieces of information: first, a further reference to the “originally planned immediate continuation”, which, as mentioned above, was never realized; instead what the author did accomplish was a vastly expanded scholarly horizon. Second, we are given a hint at the connection of PE with EEW: PE is to be placed in the “whole of cultural development” (“in die Gesamtheit der Kulturentwicklung”). That means, as we shall see, that Weber placed at the beginning of his long march through universal history what originally had been planned for its final chapter. This was intended to lead back to PE. And, third, the studies on the EEW are characterized here as a presentation of the results of the “comparative studies of the general interrelation between religion and society.” What I would like to stress here is the *comparative* intention and, on the other hand, Weber’s use of the concept of *society*, a comprehensive term usually studiously avoided by him. “*Religion and society*” – religion is seen in relation to its intrasocietal environment - in close analogy to “economy and society”; it is only here that this phrase is to be found (cf. Tyrell, 1994a, Schwinn, 2001).

Finally, I would like to mention briefly that the final chapter of the China study returns explicitly to the theme of ‘ascetic Protestantism’. It bears the title “Conclusions: Confucianism and Puritanism” (GARS I, 512ff.; RC, 226ff.; now, newly translated, EW, 25ff.) and is from the point of view of the systematic study of religion of considerable importance. As is well known, the chapter starts with the question of ‘religious rationalism’. Here Weber has two things in mind: on the one hand the comparison of *two* forms of rationalism, the Protestant and “Confucian rationalism – for the name is appropriate.” On the other hand, he wants to point to aspects and criteria for “judging the level of rationalization that a religion represents”(GARS I, 512; RC, 226). This is an important step in clarifying the declaredly ambiguous vocabulary of ‘the rational’ and ‘rationalization’, which was in fact used excessively by Weber. And it is in this sense that the final chapter of the China study contains central considerations on ‘religious rationalization’: it deals both with the religious repression

<sup>14</sup> “Statt der *ursprünglich beabsichtigten* unmittelbaren Fortsetzung” – this is not translated in Parsons’ edition!

of magic (attributed above all to Puritanism), or the “disenchantment of the world”, and the ‘systematization’ which is carried by religion “in the relation between God and the world” and therewith “into its own ethical relationship to the world.” With regard to the latter, Confucianism represents for Weber the ‘adaptive’ case of a religion that minimizes “the tension with the world”.

3. The second, equally unfinished piece of sociology of religion is his *Sociology of Religion* in E&S, which is referred to by Weber repeatedly as his “systematic” sociology of religion (E&S 2, 399ff.; cf. Kippenberg / Riesebrodt 2001).<sup>15</sup> The text in question is mainly the extensive chapter in E&S which, in Marianne Weber’s early edition, bore the title “Sociology of Religion”. Since 2001 it has been edited with an introduction by Hans G. Kippenberg, under the title of *Religiöse Gemeinschaften* (volume I/22-2 of the MWG). However, this chapter does not contain everything that Weber wrote on the topic in E&S: as mentioned above, there is also the large section in the ‘Herrschaftssoziologie’ with the title of *Political and Hierocratic Domination*.<sup>16</sup> And this is precisely the problem: in his first attempt at E&S, Max Weber dealt with questions of religious organisation and religious domination *outside* the chapter devoted to the sociology of religion. And although he was especially proud of the chapter on this topic in E&S (cf. MWG I/22-2, 87), he wanted to make changes to it in the final version of E&S, which was to be organized into paragraphs. The issue of hierocracy, including the themes of churches and sects, as stated explicitly in §17 of *Basic sociological concepts*, was to have been dealt with, in a chapter on the “sociology of religion”. It is in accordance with this intention that these themes do not appear in the new, later version of the ‘Herrschaftssoziologie’ (cf. E&S 1, 212ff.; also Tyrell, 2003, 208f.). However this projected chapter, whose exact structure we do not know, was never written. It must be added that the text passages of the ‘systematic sociology of religion’, as we now have them in the MWG-edition, are all part of that “*thick* old manuscript” (of E&S) which Weber no longer wanted to see published in that form in 1919; as he wrote to his publisher, he was planning to “revise it thoroughly” (cf. MWG I/22-1, 32) dividing it into paragraphs. In fact Weber was able to undertake this re-writing only for part of the manuscript.

What about the relation of the *systematic Sociology of Religion* to EEW? Here again the answer is given in a note to be found at the beginning of the

<sup>15</sup> This chapter was translated into English by Ephraim Fischhoff and published as such in book form under the title of *Sociology of Religion* (in the following SR) in 1964; cf. the review by Nelson (1965).

<sup>16</sup> Now MWG I/22-4, 564ff. (“Staat und Hierokratie”); cf. E&S 3, 1158ff.) One should mention that this section does not immediately conform to the triad of Weber’s legitimation types (traditional, charismatic or rational-legal), that dominate the Weberian sociology of domination.



*Introduction* (“Einleitung“), to the EEWR (GARS I, 237ff., note 1; EW, 55ff.) that directly precedes the study on *Confucianism and Taoism*. In this footnote referring to the essays in EEWR, Weber says: “It was (...) intended that the essays should appear at the same time with the sociology-of-religion section of the treatise on ‘Economy and Society’ (...). The essays would have interpreted and enlarged the sociology-of-religion section (and to be sure would have been interpreted in their turn at many points by that section)“ (EW, 55). In a letter to his publisher of 1915 Weber downgrades the essays and calls them mere “preparatory work and explanatory notes on the systematic sociology of religion“ in E&S (MWG I/19, 35). However this means that the connection between EEWR and the *Sociology of Religion* in E&S, and thus between the *historical* and the *systematic* sociology of religion is, in the author’s intention, a very close and complementary one. Yet, as indicated above, there are in the EEWR studies insertions of a systematic nature.

In his review, mentioned above, Benjamin Nelson (1965, 597) calls with some justification for “a synoptic table collating passages in the *Sociology of Religion* with the related passages in the three-volume *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*”. Such a synoptic table does not exist so far, but at least we now have an abundance of very helpful commentary footnotes and indexes in the MWG. At this point we can safely claim that the essays of the EEWR are not isolated works; the *Sociology of Religion* in E&S is a systematically oriented supplement. However, up to now Weberian scholars have not given enough attention either to the difference or to the interconnection between both. It appears remarkable to me that we possess no less than *two* sociologies of religion by the *same* scholar, two sociologies, I might add, of a very different design and execution. In this connection it might be of interest to mention that Heinrich Rickert has written about the coexistence of Weber’s two different sociologies of religion in accordance with his own Logic of Science and felt affirmed by that.<sup>17</sup>

4. I now move on to the series of articles of the EEWR itself as first published from 1916 in the *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, in which the series subtitle was “religionssoziologische Skizzen”. In a letter to his publisher of 1915, Weber said that the texts to be published were only appropriate “in their current form” for “journal articles”. At the same time he related them explicitly to PE with regard to the “general execution (“allgemeine Durch-

<sup>17</sup> Rickert, however, thinks that the EEWR studies, “despite a strongly constructive element”, “pose mainly *historical* problems for themselves” whereas E&S represents “the logical possibility of a generalising *sociology*.” “The same scholar treats the same subject in two logically distinct ways. In this respect Max Weber’s work in its *entirety* constitutes the best possible confirmation of our logic of science (Wissenschaftslehre).” Cf. Rickert (1929), 262f.

führung”) of the method”. And in the ‘Author’s Introduction’ Weber also underlined the series’ continuity in socioeconomic terms. He says there, with regard to the complex relationship between religion and economy (and at the same time between ideas and interests), that the PE investigates “only one side of the causal relationship”. The project of the EEWWR carries this further but is much wider in scope: it attempts an “overview of the relations of the most important religions to economic life and to the social stratification of their environment” (GARS I, 12; PESC, 27). EEWWR goes beyond PE in that Weber now wants to “investigate both causal relations”. The importance for Weber of the stratification aspect – that is the “economic conditions of the religious” – already becomes obvious in the *Introduction*, which comes directly before the China study. Its design is systematic and is entirely focused on this aspect and of course has features in common with the stratification chapter in the “systematic sociology of religion” in E&S (MWG I/22-2, 218ff.; SR, 80ff.; E&S 2, 468ff.). From the point of view of his research strategy, however, Weber adds an important qualification to the reciprocal causality of religion and economy/stratification: it is to be investigated only in “so far as it is necessary in order to find points of comparison with the Western development, whose analysis is to be further pursued” (GARS I, 12, PESC, 27). With this we can perceive the universal historical reach of Weber’s project.

Marianne Weber (1932, 145) called her husband’s life work “a torso”, and we see that most painfully in EEWWR. I say this for two reasons. On the one hand, it is only necessary to list what Weber planned *to add* to what we have in the three volumes. I am quoting here from his publisher’s announcement of October 1919: “a short presentation of the Egyptian, Mesopotamian and also Zarathustrian religious ethic, (...) a sketch, devoted to the peculiarity of the West, of the development of the European middle classes (*Bürgertum*) in Antiquity and in the Middle Ages. The description of Judaism encompasses the beginning of the Maccabean Period. In a third volume early Christianity, Talmudic Judaism, Islam and eastern Christianity will be dealt with, where as a final volume will deal with Western Christianity” (MWG I/19, 28). This leads back to the beginning, i.e. to the PE. As is apparent, the larger part of Weber’s project was never realized.

On the other hand: we must be clear that what Weber planned was, to a large degree, a comparative play off between *East and West*. But Weber completed his game – first treating China, then India<sup>18</sup> - only for the oriental or Asian part. The study on India stops with the section called “the general character of Asiatic religion” (RI, 329ff.; GARS II, 363ff.; MWG I/20, 526ff.)

<sup>18</sup> This order is deliberate; cf. GARS I, 267, note 1.

and the last and transitional sentence of this section (and of the whole book) directs our attention by force of contrast to the specificity of the *Western* development. This was, especially in its beginnings, “conditioned by highly particular historical constellations without which, despite differences in natural conditions, the development there could easily have taken the course typical of Asia, more specifically of India” (RI, 343; GARS II, 378; MWG I/20, 543f.). Published after Weber’s death, it was *Ancient Judaism* that immediately followed the Study of India. This work is incomplete and as Julius Guttman, Weber’s early reviewer, noted in 1925, it “remained a torso”. What this means is that Weber’s rationalization history of the West, his Western serialized novel was not continued beyond the first chapter, and as a result *Ancient Judaism* stayed – a strangely isolated text especially in comparison with the Asiatic-oriental parts. The “to be continued” was never written.

But the evidence for the trunk-like character of the EEWR does not end here. We should look at Weber’s *insertions*, namely his intercalated and systematic theory pieces such as the famous *Zwischenbetrachtung* (GARS I, 536ff.; MWG I/19, 479ff.; EW, 215ff.)<sup>19</sup>, inserted between the study of China and that of India.

This section uses the fact that “Indian religiosity was the cradle of the theoretically and practically most world-denying (*weltverneinend*) form of religious ethic that the world has ever known” for “a schematic and theoretical construction” that is concerned itself in a very specific way with the relation between ‘religion and society’. This construction sees ‘world-denying religiosity’ in relation to the various ‘life orders’ or ‘value-spheres’ of its intrasocietal environment and enquires after ‘inner conflicts’ or ‘conflicts of values’ (“Wertkollisionen”), issues that have been raised especially from the point of view of religion. As is well known, Weber undertakes this construction with regard to the ‘economic sphere’, the ‘political order’, the ‘aesthetic’, the ‘erotic’ and the ‘intellectual sphere’. As far as the *Zwischenbetrachtung* is concerned we should add here that there is an earlier version in the ‘systematic sociology of religion’ in E&S (2, 576ff.; MWG I/22-2, 367ff.), in which the intellectual sphere is not yet taken into account.

Weber also intended to make an insertion of this kind (but on a completely different topic) which was to precede the study of *Ancient Judaism*. To be more precise, the “sketch of the development of the European ‘Bürgertum’ in Antiquity and in the Middle Ages”, mentioned above, was to be placed at the beginning of the presentation of Western affairs. Its theme would have been “the development of the socio-economic distinctiveness of the West”. In a let-

<sup>19</sup> Under the title “Religious Rejections of the World and their Directions” in FMW, 323ff.; see now as “Intermediate Reflection” in ES, 215ff.

ter to his publisher dated September 1919 Weber says this about the sketch: “*India* is almost ready to go to press (...). *Then* an essay still to be written though completely thought out (“im Kopf fertig”) has to be inserted, an essay about the general conditions of the distinct development of the West. *Then* Judaism will follow” (MWG I/19, 44). What is interesting here, among other things, is the clue to Weber’s intellectual production – a little reminiscent of Mozart: “im Kopf fertig”; only the troublesome work of getting it all down on paper remains to be done. But what I want to stress above all is that this text would have dealt with the very core of the project of the EEW. The publisher’s announcement of October 1919 ends with the sentence: “The subject is always how to answer the question: what is the basis of the economic and social *distinctiveness* of the West, how this developed and in particular what connection this distinctiveness has with the development of the religious ethic.” The essay we are speaking about would have addressed this question explicitly and thoroughly.

I do not believe that here Weber had directly in mind his study of the *City* (“Die Stadt”, now MWG I/22-5), which is a part of the E&S we are familiar with, but something that closely corresponds to it nevertheless. The *City* lacks a focus on *religion* among other things, and it does not fit in to the religio-sociological context. However my ‘Weberian’ basic instinct tells me that the following theme – presented in the *Introduction* to the EEW (GARS I, 237ff.; FMW, 267ff., EW, 55ff.) - would have figured prominently in that basic text on Western affairs. The *Einleitung*, as is well known, begins with a rough sketch of world religions from the perspective of stratification. The different religions are characterised here according to the respective dominant stratum or status group that functions as their ‘carrier’. Judaism is called once more “the religion of a town dwelling (*bürgerlich*) ‘pariah people” (EW, 57). Christianity is characterised here as follows: “It was, and remained, a specifically urban, and above all, civic (*bürgerlich*) religion at least during all the periods of its outward and inner upswing, whether in Antiquity, the Middle Ages, or Puritanism. The city of the West, unique in relation to all other cities, along with the middle classes (*Bürgertum*) in the sense in which they originated only in the West, was the main setting in which Christianity appeared. This was so for the spiritualistic religious communities (*pneumatische Gemeindefrömmigkeit*) of Antiquity, for the mendicant orders of the high Middle Ages, and the sects of the period through to Pietism and Methodism” (EW, 58).

This passage, should give us at least a partial idea of what Weber had ‘completely thought out in his head’ but not written down and which was to inform his presentation of western matters. The structural interconnection between *urban* and *Christian* development, the rise and development of towns and the evolution of Christian religiosity – both understood as exclusively western phenomena – are the decisive points here. However, Weber restricts this interconnection to the

three Christian epochs mentioned. As far as the third is concerned, the period of the Reformation, it would have been here that he would have written what he had promised but not done in the context of PE: to show how the social stratification conditioned the Reformation and early Protestantism. It only remains to add that Weber thought ancient Judaism was a crossroad at the beginning of the history of the West and its separate development. It had a decisive impact on the origins of Christianity and the direction of its development and it became more and more an essentially urban religion (cf. RS II:372; MWG I/20: 537): it was “the polis of Jerusalem” that was the social locus of the prophets’ communicative impact, the place of their ‘demagogy’ (AJ, 267ff.).

5. Should we ask what the unifying elements are of these very heterogeneous Weberian studies collected in EEWR, three things above all should be mentioned, of which the first two have already been discussed. First, there is the ‘Western question’, mentioned in the first sentence of the ‘Author’s Introduction’; as the publisher’s announcement of 1919 says, the question was ‘in the air’ “everywhere”. The second thread running through the studies is Weber’s ‘socio-economic’ approach, or rather, thanks to the phrase of “*religion* and society”, his ‘socio-religious’ approach. To put it simply, this is concerned with the determination of religion by economic, political and, most importantly, stratificatory conditions and, on the other hand, with religion’s relevance for its intrasocietal (economic, political etc) environment. The third feature that needs pointing out is the underlying *comparative* nature of Weber’s sociology in general and of EEWR in particular.

Stephen Kalberg (1994), for instance, following in the footsteps of Benjamin Nelson, has characterised Weber’s undertaking as “comparative historical sociology”. This label has been chosen with some justification despite the fact that Weber hardly anywhere talks about comparisons, let alone the ‘comparative method’ in a systematic, reflective way. This silence is remarkable and requires explanation, which however cannot be given here. The clearest hints are found in a letter of 1914 to the historian Georg von Below.<sup>20</sup> In any case, all advertisements and descriptions, particularly of the EEWR-project, emphasize the work’s comparative character (cf. GARS I: 12f.; PESC, 27f.). The EEWR’s subtitle (“Comparative essays on the sociology of religion”) has

<sup>20</sup> Cf. MWG II/8, 723ff., where Weber refers however to E&S; in that context, he writes that “the form of political institutions receives a *comparative* and systematic treatment, even if that runs the danger of falling prey to the anathema of ‘amateurs making comparisons’”; see *ibidem* for more detail. Cf. also Nelson (1974), 273 ff., who makes an important reference to Weber’s debate with Eduard Meyer. Only on rare occasions does Weber seek explicitly to link his work to the ‘comparative religion’ of his time.

already been mentioned. The most instructive and enlightening discussion of Weber's comparativism has, in any case, been made by Song-U Chon (1992), a Korean Weber scholar, whose focus is chiefly on the China study. In that article it is made clear that employing comparisons was not just a welcome heuristic tool for Weber but a decisive tool in his search for knowledge, which he used deliberately and *continuously*. This, of course, applies above all to the series of essays for the EEW, which is not only arranged around the contrast of East and West, a contrast he pursues (inter alia in the contrast of mysticism and asceticism) right down to his 'systematic sociology of religion'. In fact, the series uses the comparative method throughout, and makes free use of comparisons as, for example in the case of China and India in political and religious terms, or in the description of Judaism as the religion of a "pariah people"- here adopting the ethnic and stratificatory categories of India.

Finally, I would like to touch on just one further aspect in a little more detail. Benjamin Nelson, by calling Weber's sociology a "differential" one, expresses the high degree to which Weber, given his interest in 'individualizing knowledge', was eager to offer descriptions and definitions of cultures and social structures that captured their respective *distinctiveness*. The chosen path here was a 'differential' one, i.e. one of comparison. Comparison is the way to identify and weight "the differences and individual features of cultures." Song-U Chon (1992, 118) has given an impressive demonstration of how far Weber ignored the trivial wisdom of "When in Rome, do as the Romans do" ("fremde Länder fremde Sitten"). It was precisely this *non-trivial* peculiarity and 'otherness' of customs elsewhere that he saw as something for which he had to give a differential description. This was also the place where he encountered the decisive sociological and historical problems of *explanation*: as Song-U Chon puts it pointedly, "Why different customs in different places?" Why, and here my essay has come full circle, did 'disenchantment' take place only and especially in Europe, why did 'rational science' and 'modern capitalism' only develop there?

### *Abbreviations of Weber's Works*

- AJ = *Ancient Judaism*. Translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press, 1952.
- E&S = *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich Three Volumes. New York: Bedminster, 1976.
- EW = *The Essential Weber: A Reader*. Edited by Sam Whimster. London and New York: Routledge, 2004.
- FMW = *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated and edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul, 1947.

- GARS I = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr 1920.
- GARS II = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen: Mohr 1920.
- GARS III = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III: Das antike Judentum*. Tübingen: Mohr 1920.
- MWG I/19 = *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus 1915-1920*. Edited by Helwig Schmidt-Glintzer and Petra Kolonko. Max Weber Gesamtausgabe I/19. Tübingen: Mohr, 1989.
- MWG I/20 = *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus 1916-1920*. Edited by Helwig Schmidt-Glintzer and Karl-Heinz Golzio. Max Weber Gesamtausgabe I/20. Tübingen: Mohr, 1996.
- MWG I/21 = *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum 1911-1920*. Zwei Halbbände. Edited by Eckart Otto. Max Weber Gesamtausgabe I/21. Tübingen: Mohr, 2005.
- MWG I/22-2 = *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften. Edited by Hans G. Kippenberg. Max Weber Gesamtausgabe I/22-2. Tübingen: Mohr 2001.
- MWG I/22-4 = *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilband 4: Herrschaft. Edited by Edith Hanke. Max Weber Gesamtausgabe I/22-4. Tübingen: Mohr 2005.
- MWG II/8 = *Briefe 1913-1914*. Edited by M. Rainer Lepsius and Wolfgang J. Mommsen. Max Weber Gesamtausgabe II/8. Tübingen: Mohr, 2003.
- PESC = *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Scribner's, 1930 (1950).
- RC = *The Religion of China: Confucianism and Taoismus*. Translated and edited by Hans. H. Gerth. New York: Free Press, 1951.
- RI = *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press, 1958.
- SR = *The Sociology of Religion*. Translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1964.

## References

- Albert, Gert, Bienfait, Agathe, Sigmund, Steffen, and Wendt, Claus (eds.). 2003: *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen: Mohr.
- Bellah, Robert. 2005: "What is Axial about the Axial Age?". *Archives Européennes de Sociologie*, 46: 69-89.
- Breuer, Stefan. 1994: "Kulturen der Achsenzeit: Leistungen und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts". *Saeculum*, 45: 1-33.
- Chon, Song-U. 1992: „Max Webers China-Studie – ein Beispiel des Kulturvergleichs“. Pp. In *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Soziale Welt, Sonderband 8. ed. J. Matthes. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co.

- Eberle, Martin. 2008: *Verstehende Wirtschaftsethik: Max Webers Studien zum antiken Judentum in theologisch-ethischer Perspektive*. Berlin: Lit.
- Firsching, Michael / Tyrell, Hartmann. 2009: "Ein Historiker liest Max Weber. Rezensionenartikel zu Peter Ghosh." *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 15 (forthcoming).
- Ghosh, Peter. 2008: *A Historian Reads Weber: Essays on the Protestant Ethic*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Guttman, Julius. 1981: „Max Webers Soziologie des antiken Judentums (1925)“. Pp. 289-326 in *Max Webers Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik*, ed. W. Schluchter. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kalberg, Stephen. 1994: *Max Weber's Comparative Historical Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Kantowsky, Detlef. 1982: „Die Rezeption der Hinduismus/Buddhismus-Studie Max Webers in Südasien: Ein Mißverständnis?“ *Archives Européennes de Sociologie*, 34: 339-363.
- Käsler, Dirk. 1996: „Herrenmensch, Fädenspinner, China-Deuter: Stationen eines Wilhelminers“. *Politische Vierteljahresschrift* 37: 141-152.
- Kippenberg, Hans. G. / Riesebrodt, Martin (eds.). 2001: *Max Webers „Religionssystematik“*. Tübingen: Mohr.
- Kruse, Volker. 1990: „Von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie: Ein Paradigmenwechsel in den deutschen Sozialwissenschaften“. *Zeitschrift für Soziologie* 19: 149-165.
- Kruse, Volker. 1999. "Geschichts- und Sozialphilosophie" oder "Wirklichkeitswissenschaft"? *Die deutsche Soziologie und die logischen Kategorien René Königs und Max Webers*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kruse, Volker. 2001: "Max Weber, der Anti-Soziologe". Pp. 37-60 in *Soziologie und Anti-Soziologie: Ein Diskurs und seine Rekonstruktion*, ed. P.U. Merz-Benz / G. Wagner. Konstanz: UVK.
- Küenzlen, Gottfried. 1980: *Die Religionssoziologie Max Webers: Eine Darstellung ihrer Entwicklung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lehmann, Hartmut. 2008: *Die Entzauberung der Welt: Studien zu Themen von Max Weber*. Göttingen: Wallstein.
- Nelson, Benjamin. 1965: "Review Article: Max Weber. The Sociology of Religion". *American Sociological Review* 30, 1965: 595-599.
- Nelson, Benjamin. 1974. 1974: "Max Weber's 'Author's Introduction': A Masterclue to his Main Aims". *Sociological Inquiry*, 44: 269-278.
- Otto, Eckart. 2002: *Max Webers Studien des Antiken Judentums: Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*. Tübingen: Mohr.
- Rickert, Heinrich. 1929: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 5. verb. Aufl., Tübingen: Mohr.
- Schelsky, Helmut. 1965: „Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie.“ Pp. 250-275 in *Auf der Suche nach Wirklichkeit: Gesammelte Aufsätze*. Düsseldorf: Eugen Diederichs.
- Schluchter, Wolfgang, ed. 1981: *Max Webers Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.



- Schluchter, Wolfgang. ed. 1988: *Max Webers Sicht des okzidentalens Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schwinn, Thomas. 2001: *Differenzierung ohne Gesellschaft: Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerswist: Vellbrück.
- Tenbruck, Friedrich H. 1975: „Das Werk Max Webers“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27: 663-702.
- Tenbruck, Friedrich H. 1980: „The Problem of the Thematic Unity in the Work of Max Weber“. *British Journal of Sociology*, 31: 313-351.
- Tyrell, Hartmann. 1992: „Das Religiöse‘ in Max Webers Religionssoziologie“. *Saeculum*, 43: 172-230.
- Tyrell, Hartmann. 1994a: „Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne ‘Gesellschaft‘.“ Pp. 390- 414 in *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*. ed. G. Wagner / H. Zipprian. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tyrell, Hartmann, 1994b: „Protestantische Ethik – und kein Ende“. *Soziologische Revue*, 17: 397-404.
- Tyrell, Hartmann. 2003: „Katholizismus und katholische Kirche“. Pp 193-228 in *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, ed. H. Lehmann / J.M. Ouédraogo. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, Marianne. 1926: *Max Weber: Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Marianne. 1932: „Max Weber“, Pp 141-158 in *Gründer der Soziologie*, ed. F.K. Mann. Jena.
- Winckelmann, Johannes. 1982: “Die doppel­seitige, gegenläufige Betrachtungsweise bei empirisch-vergleichenden soziologischen Kulturanalysen”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, 435-443.
- Winckelmann, Johannes. 1986: *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*. Tübingen: Mohr.
- Zingerle, Arnold. 1981: *Max Webers Historische Soziologie : Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



Con gli studenti agli incontri di Lauenstein nel 1917.

# Protestantesimo ascetico, spirito del capitalismo, armonia degli interessi. Secolarizzazioni e immagini del mondo in Max Weber

*Dimitri D'Andrea*

*The purpose of this paper is to reconstruct Weber's genealogy of the spirit of capitalism. Weber conceives the transition from the ethics of ascetic Protestantism to the spirit of capitalism as a process of secularization. The analysis of the origin of the spirit of capitalism will help illustrate the plurality of paths of secularization, highlighting their different orientation and their independent origin. The emancipation of the economic ethos from the religious fundamentals can not be understood without recurring to a notion like that of rival subrogation: a notion irreducible and opposite to that of secularization.*

## **Premessa**

Scopo di questo contributo è ricostruire la genealogia weberiana di quell'atteggiamento interiore nei confronti dell'attività acquisitiva che va sotto il nome di *spirito del capitalismo*. Si può affermare, senza grandi margini di errore, che si tratta del segmento della riflessione weberiana più noto e più discusso. Ciò nonostante, continuiamo a non disporre di una ricostruzione analitica ed esauriente di quali siano state nella lettura di Weber le condizioni di possibilità del sorgere dello spirito del capitalismo. In parte perché il discorso weberiano è stato spesso sollecitato in direzioni estranee al suo impianto categoriale e al problema che ne definiva l'orizzonte. In parte, però, come vedremo, per le non poche ambiguità e zone d'ombra che circondano il nucleo centrale dell'argomentazione. Ambiguità e zone d'ombra che possono essere sciolte soltanto attraverso il ricorso ad argomenti e nessi concettuali che Weber non esplicita o non sviluppa pienamente in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. La posta in gioco non è soltanto di tipo ermeneutico o filologico. In ballo, c'è la messa a fuoco di quella trasformazione – tutta interna alla modernità e carica di conseguenze per il suo destino – dell'atteggiamento soggettivo nei confronti dell'agire economico che Weber definisce esplicitamente *secolarizzazione*. Si tratta, com'è noto, di una nozione che in Weber possiede un'identità ambigua, mai chiaramente definita. L'analisi della genealogia we-

beriana dello spirito del capitalismo consentirà di illustrare la pluralità dei percorsi della secolarizzazione e il loro carattere reciprocamente indeducibile e talvolta diversamente orientato, se non addirittura confliggente. In termini generali, la ricognizione dell'origine dello spirito del capitalismo consentirà di far emergere come l'emancipazione dell'atteggiamento economico dalla regolazione religiosa non possa essere compresa senza ricorrere ad una nozione come quella di *surrogazione concorrente*, opposta e irriducibile a quella di secolarizzazione.

### 1. Lo spirito del capitalismo e le sue virtù

Nella sua formulazione generale la tesi che innerva *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è chiara ed esplicita: l'origine dell'*ethos* economico capitalistico può essere compresa soltanto a partire da una trasformazione dell'etica del Protestantismo ascetico che ne ha conservato i contenuti alterandone tuttavia in modo rilevante (vedremo poi quanto) la forma e i fondamenti ultimi (Weber 1920a: 191)<sup>1</sup>. A proposito di questo movimento Weber si esprime esplicitamente in termini di secolarizzazione: «ho dimostrato che perfino il *terminus Beruf* è stato soltanto un prodotto molto specifico della traduzione della Bibbia, e che poi, muovendo da significati puramente religiosi, è in seguito caduto preda della secolarizzazione» (Weber 1910, 299). Ricostruire analiticamente la tesi dell'origine dello spirito del capitalismo come secolarizzazione dell'*ethos* del Protestantismo ascetico implica affrontare quattro questioni distinte: la prima riguarda l'identificazione dei tratti essenziali che definiscono lo spirito del capitalismo (il *terminus ad quem* del movimento); la seconda consiste nella caratterizzazione dell'ascetismo protestante (il *terminus a quo*), dell'entità originaria da cui è iniziato quel movimento che in un mix di cambiamento e conservazione ha condotto allo spirito del capitalismo; la terza riguarda più specificamente quali trasformazioni siano intervenute nel contenuto e nella forma dell'*ethos* economico in questo transito e quali ne siano state le condizioni di possibilità; l'ultima è relativa alle motivazioni soggettive e le forze che hanno sostenuto il movimento secolarizzante. Il luogo ermeneutico cruciale per dipanare questa matassa di problemi è costituito dalla figura di Benjamin Franklin così come viene ricostruita e proposta da Weber.

Franklin è, innanzitutto, l'autore dei precetti in cui Weber vede pulsare lo spirito del capitalismo, in cui tale spirito si manifesta in forma esemplare. Dai

<sup>1</sup> Di «affinità elettiva» (*Wahlverwandschaft*) fra ascetismo puritano e spirito del capitalismo parla invece Kalberg 1996: 62.

*Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1736) e dall'*Advise to a Young Tradesman* (1748) Weber estrae alcune massime che restituiscono «in una purezza quasi classica» (Weber 1920a: 31) lo spirito del capitalismo. Franklin è *completamente interno* allo spirito del capitalismo, ne rappresenta una manifestazione esemplare, anche se non lo esaurisce: «Nessuno dubiterà che quello che parla in lui [Franklin] in modo così caratteristico sia lo “spirito del capitalismo”, così come d'altra parte non si vuol affermare che in tali frasi sia contenuto tutto ciò che si può intendere con questo “spirito”» (Weber 1920a: 33). Lo spirito del capitalismo consiste anche di atteggiamenti e regole che eccedono la precettistica frankliniana, ma quest'ultima lo descrive perfettamente nei suoi tratti essenziali, ne offre una rappresentazione adeguata: «Ho proceduto [...] presentando a mo' di illustrazione alcuni esempi di quelle massime etiche (Franklin) che giudichiamo in modo indubitabile testimonianza dello spirito del capitalistico [...]» (Weber 1910: 303)<sup>2</sup>.

Su questa premessa possiamo adesso procedere ad individuare le caratteristiche essenziali di questo spirito. Il primo elemento decisivo è che si tratta di una vera e propria etica: «In realtà, che qui non venga predicata semplicemente una tecnica di vita, ma un'“etica” peculiare, la cui violazione non viene considerata soltanto come una pazzia, ma come una specie di negligenza di un dovere – questo soprattutto è la sostanza della cosa» (Weber 1920a: 33)<sup>3</sup>. L'argomentazione weberiana del carattere etico della ricerca del profitto nello spirito del capitalismo fa perno in modo insistito sul carattere antieudemonistico di questa finalità. Il carattere etico della ricerca del profitto traluce nella sua assoluta irrazionalità «di fronte alla “felicità” o all'“utilità” del singolo» (Weber 1920a: 35). Non il piacere, ma il dovere orienta e motiva la ricerca del profitto. Lo spirito del capitalismo è un'etica proprio perché il perseguimento dello scopo viene ostentatamente spogliato di qualsiasi giustificazione in termini di razionalità rispetto a finalità edonistico-eudemonistiche. L'aspirazione al profitto appare non soltanto estranea a qualsiasi ricerca del piacere o della felicità, ma risulta addirittura, come ogni condotta etica, con essa confliggente.

Per quanto riguarda il contenuto, Weber caratterizza quella specifica forma di etica che è lo spirito del capitalismo, in primo luogo, a partire da ciò che essa individua come sommo bene: «l'acquisizione di denaro e di sempre più denaro, evitando nel modo più rigoroso ogni godimento spensierato» (Weber 1920a: 35). Anche se sarebbe lecito nutrire più di un dubbio sulla qualificazione di questo scopo in termini di un *summum bonum*, l'indicazione di Weber

<sup>2</sup> Cfr. anche Weber 1909: 275.

<sup>3</sup> Per una critica alla interpretazione weberiana di Franklin cfr. Lessnoff 1994: 96-9.

risulta chiara: il principio regolatore, il nucleo centrale intorno al quale ruota lo spirito del capitalismo in quanto etica è costituito da una «obbligazione del singolo di fronte all'interesse, posto come *scopo autonomo* [*Selbstzweck*], all'aumento del suo capitale» (Weber 1920a: 33) (corsivo mio). Il profitto come «*guadagno* nell'impresa capitalistica razionale, continuativa», come «*guadagno sempre rinnovato*» ossia come «*redditività*» (Weber 1920f: 6) viene presentato da Weber come qualcosa che nello spirito del capitalismo in quanto etica assume il valore di un *fine in sé*.

Che cosa dobbiamo intendere qui per scopo autonomo? Il fatto che il profitto costituisca per lo spirito del capitalismo un fine in sé significa, essenzialmente, che questa etica conferisce al perseguimento del profitto una centralità pratica assoluta e una piena legittimazione. Nello spirito del capitalismo il profitto può e deve essere perseguito come *scopo* esplicito, consapevole, incondizionato. La ricerca del profitto è un dovere assoluto. Questo non può, tuttavia, significare che l'indicazione del profitto come dovere etico non riposi su – o non abbia bisogno di – un fondamento giustificativo. Non può cioè voler dire che non esista il problema di individuare ed esibire le ragioni in base alle quali si produce una doverosità etica così paradossale: nello spirito del capitalismo, infatti, «l'uomo è riferito all'attività acquisitiva come scopo della sua vita, non più l'attività acquisitiva all'uomo come mezzo per lo scopo del soddisfacimento delle sue necessità di vita materiali» (Weber 1920a: 35). L'inversione del rapporto “naturale” fra attività acquisitiva e vita, che finisce per trasformare quest'ultima in mezzo per la prima, non può non sollevare la domanda sul fondamento. In base a quali argomenti lo scopo dell'acquisizione privata di una quantità sempre più grande di denaro può essere indicato come un compito etico? Che cosa può esserci di eticamente doveroso nel fatto del profitto privato in quanto tale? In altri termini: perché dedicare la propria vita alla incessante e illimitata accumulazione di ricchezza?

L'etica dello spirito del capitalismo è, d'altra parte, ben lungi dal coincidere con il dovere del profitto: non si esaurisce nella indicazione di uno scopo da perseguire, ma si specifica anche in una dettagliata articolazione della condotta di vita ad esso più adeguata (Poggi 1984: 63-71). Le regole dello spirito del capitalismo non sono semplici regole di *prudenza*. Il loro tono è di natura squisitamente etica. Le massime dello spirito del capitalismo individuano delle *virtù* e in questo si distinguono nettamente da altri tipi di precettistica economica del passato o dalle testimonianze di costanza, metodicità, e dedizione imprenditoriale contenute nella memorialistica di commercianti e banchieri della modernità: «quello che là [nella risposta di Jacob Fugger] viene espresso come manifestazione di ardimento commerciale e di una tendenza personale, eticamente indifferente, assume qui il carattere di una massima di condotta della vita d'intonazione etica» (Weber 1920a: 33). Insomma, la predica

frankliniana ai giovani commercianti restituisce in modo esemplare la natura dello spirito del capitalismo innanzitutto perché possiede un inequivocabile «pathos etico» (Weber 1920a: 39).

Le massime di Franklin che incarnano per Weber lo spirito del capitalismo descrivono, infatti, la condotta di vita che è necessario adottare per adempiere al meglio allo scopo di un profitto sempre più grande e sempre rinnovato. Le virtù che definiscono l'*ethos* capitalistico sono tali in quanto risultano razionali rispetto alla massimizzazione e alla continuità del profitto. In altri termini: onestà, parsimonia, puntualità, diligenza, temperanza e via elencando sono virtù in quanto sono i mezzi più efficienti per lo scopo dell'acquisizione di denaro e di sempre più denaro. Virtuoso è, dunque, soltanto ciò che in quanto mezzo è indispensabile o funzionale allo scopo che definisce il cuore normativo dell'*ethos* capitalistico: l'arricchimento. La qualità etica di una condotta onesta dipende interamente dalla sua capacità di essere nel lungo periodo la migliore strategia per l'incremento del capitale.

Le virtù dell'*ethos* capitalistico vivono di luce riflessa. Possiedono qualità etiche soltanto in quanto mezzi, non in se stesse: «gli ammonimenti morali di Franklin sono volti in senso utilitaristico: l'onestà è *utile* perché dà credito, la puntualità, la diligenza, la temperanza lo sono pure e *per questo sono virtù*» (Weber 1920a: 34). Tralasciando per il momento il riferimento all'utilitarismo, l'impostazione del discorso weberiano risulta chiara: in Franklin il fondamento delle virtù è la loro razionalità rispetto allo scopo, il legame fattuale esistente fra certi comportamenti e un fine eticamente qualificato. Ciò che sottrae le massime di Franklin alla dimensione della prudenza è la qualificazione etica del fine per il quale risultano strumentalmente efficaci. La qualità etica di una determinata condotta riposa interamente sulla sua razionalità rispetto ad uno scopo che si ritiene dotato di valore etico. L'onestà e le altre virtù non sono intrinsecamente tali, non lo sono per una caratteristica che possiedono di per sé, ma soltanto in quanto risultano capaci di produrre l'effetto dell'arricchimento. È la relazione empirica che lega un certo mezzo a un certo scopo che consente la transitività della qualità etica dallo scopo al mezzo. In definitiva è un assunto di tipo cognitivo che decide la qualità del mezzo.

Tratto caratteristico di una fondazione strumentale delle virtù è la dipendenza dell'intero ragionamento etico da assunti cognitivi e il carattere *esteriore* della qualità etica dei vari tipi di condotta: diligenza, temperanza, sincerità, rettitudine ecc. sono virtù se e solo se servono allo scopo dell'acquisizione di denaro e di sempre più denaro. Se, per ipotesi, si dovesse scoprire che altri tipi di condotta sono più produttivi, questa impostazione li renderebbe preferibili e li qualificherebbe come eticamente migliori: «dove per esempio l'*apparenza* dell'onestà fa lo stesso servizio, essa dovrebbe bastare, e un sovrappiù non necessario di tale virtù dovrebbe agli occhi di Franklin apparire riprovevole

in quanto spreco improduttivo» (Weber 1920a: 34). Una qualificazione etica riposante sulla strumentalità rispetto ad altro è esposta, in definitiva, alla contingenza: la concorrenza di mezzi più efficienti, la mutevolezza del contesto, la possibilità sempre presente che il semplice *apparire* possa ottenere esattamente gli stessi risultati producono il rischio sempre incombente di una repentina perdita di valore etico.

La possibilità che l'apparenza possa avere un'efficacia analoga a quella della virtù reale rischia, così, di tradursi in un'*etica dell'ipocrisia*: chi legge l'autobiografia di Franklin deve necessariamente giungere alla conclusione che per lui «quelle virtù, come tutte le altre, sono tali *soltanto in quanto* sono in concreto utili al singolo, e che il surrogato [*Surrogat*] della pura apparenza è sufficiente ovunque renda lo stesso servizio - conseguenza di fatto inevitabile dell'utilitarismo rigoroso» (Weber 1920a: 34-5). Si tratta di un'affermazione estremamente rilevante in merito a due questioni distinte. La prima riguarda le conseguenze di un'impostazione normativa incentrata sulla razionalità dei mezzi rispetto allo scopo. La tesi di Weber è chiara: in una impostazione in cui il valore etico di un'azione è interamente dipendente dalla sua razionalità rispetto al fine si realizza una esteriorizzazione della qualità etica che *può* comportare l'attribuzione di un valore etico a comportamenti che si limitano a dissimulare la virtù piuttosto che a praticarla. La seconda questione riguarda la figura di Franklin. Nell'immagine che ce ne propone Weber, Franklin sembra incapace di trarre fino in fondo le conseguenze di una fondazione integralmente strumentale delle virtù etiche. Il Franklin di Weber non è ancora un "utilitarista" rigoroso: è una figura dalla coerenza limitata, una sorta di ibrido, di transito non ancora concluso.

## 2. *Ethos capitalistico come etica della responsabilità*

Ma, se lo spirito del capitalismo è un'etica, di che tipo di etica si tratta? L'insistenza weberiana sulla doverosità etica dello scopo del profitto e la deduzione delle virtù etiche a partire dalla loro utilità per questo scopo forniscono alcune indicazioni preziose sulla tipologia di normatività etica a cui è possibile ricondurre lo spirito del capitalismo. A partire dal 1917, Weber ritorna in più occasioni, con formulazioni sostanzialmente analoghe anche se terminologicamente differenti, sulla distinzione fra due modelli etici contrapposti: l'etica dell'intenzione (*Gesinnungsethik*) e l'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*) (Weber 1919: 109). La differenza è relativa a due diversi modi di rispondere alla questione cruciale: «da dove si deve partire, nel caso singolo, per stabilire il valore etico di un agire? Bisogna partire dal *successo* [*Erfolg*] oppure da un valore autonomo di questo agire di per sé – da determinare in qualche modo



eticamente? Si tratta dunque di stabilire se e in quale misura la responsabilità di chi agisce di fronte alle conseguenze del suo agire debba santificare i mezzi oppure, viceversa, se e in quale misura il valore dell'intenzione, che l'azione reca in sé, debba autorizzarlo a declinare la responsabilità delle conseguenze, e ad attribuirle a Dio, oppure alla corruzione e alla stoltezza del mondo, permesse da Dio» (Weber 1920c: 540-1).

*Politica come professione* offre la caratterizzazione più esaustiva di questa duplicità idealtipicamente inconciliabile, e la possibilità di mettere meglio a fuoco le differenti logiche di funzionamento. Cominciamo dall'etica dell'intenzione. La massima con la quale Weber descrive l'atteggiamento *gesinnungsethisch* viene formulata in termini religiosi: «il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio» (Weber 1919: 109). Anche se non tutte le etiche dell'intenzione sono etiche religiose, è dall'universo delle immagini religiose del mondo (*religiöse Weltbilder*) che provengono le formulazioni più efficaci di questo atteggiamento etico nei confronti del mondo e dell'agire pratico che ne discende. Per chi agisce secondo l'etica dell'intenzione il valore etico dell'azione consiste in un rapporto di adeguatezza fra il significato dell'azione e i valori o i principi a cui si aderisce. È un'etica del valore intrinseco di un'azione: un'etica del suo senso e della conformità di questo senso al valore in cui si crede. È un'etica della pura razionalità rispetto al valore. Non le conseguenze, ma la coerenza al principio della singola azione decide del suo valore etico.

L'etica dell'intenzione è un'etica dell'indifferenza per le conseguenze. Non si preoccupa e non si cura del mondo: «*fiat justitia pereat mundus*» (Weber 1906: 36-7; Schluchter 1996: 53-9). Il mondo è soltanto il palcoscenico di una *testimonianza* esemplare della capacità di tenere viva la fiamma della fedeltà al valore: «Colui che agisce secondo l'etica dell'intenzione si sente "responsabile" soltanto del fatto che la fiamma del puro principio – per esempio la fiamma della protesta contro l'ingiustizia dell'ordinamento sociale – non si spenga. Ravvivarla continuamente è lo scopo delle sue azioni completamente irrazionali dal punto di vista del possibile risultato, le quali possono e devono avere soltanto un valore esemplare» (Weber 1919: 110). L'etica dell'intenzione non ha scopi e non conosce mezzi. Non si *propone* di cambiare il mondo, perché agisce nel mondo, ma non è del mondo. Proprio per la sua attenzione esclusiva alla singola azione e alla sua adeguatezza al valore è un'etica *assoluta*, indifferente al contesto. Il ruolo degli elementi strettamente cognitivi è irrilevante e il contenuto degli imperativi immutabile nello spazio e nel tempo. Quella dell'intenzione è, infine, un'etica dell'intransigenza e dell'indisponibilità al compromesso o alla deroga (D'Andrea 2013a: 97).

Di contro, l'etica della responsabilità è un'etica del perseguimento nel mondo di scopi eticamente giustificati. Si tratta di un'etica in cui il valore dell'azione dipende dagli effetti che questa produce nel mondo: «colui che [...]

agisce secondo l'etica della responsabilità tiene conto, per l'appunto, di quei difetti propri della media degli uomini. Egli non ha infatti alcun diritto [...] di dare per scontata la loro bontà e perfezione, non si sente capace di attribuire ad altri le conseguenze del suo proprio agire, per lo meno fin là dove poteva prevederle» (Weber 1919: 109-10). Non l'azione in se stessa considerata, ma il suo impatto sul mondo costituisce il criterio decisivo per stabilirne il valore etico. Dalla centralità degli effetti – di qualcosa di esterno all'azione ma ad essa riconducibile secondo lo schema causa-effetto – discendono tutte le principali caratteristiche dell'etica della responsabilità. In primo luogo, la centralità degli elementi cognitivi: la conoscenza delle relazioni causa-effetto è decisiva per comprendere gli esiti delle nostre azioni e per disegnare le nostre strategie pratiche. Non solo: la dipendenza del valore morale di un'azione dalle sue conseguenze comporta, in secondo luogo, la rilevanza del contesto, l'esposizione alla contingenza. Gli effetti di un'azione non sono sempre gli stessi. Infine, in terzo luogo, la rilevanza etica delle conseguenze e l'adozione del paradigma mezzo-scopo scava lo spazio per la questione, che più di ogni altra definisce l'orizzonte *verantwortungsethisch*, se e fino a che punto il fine giustifichi i mezzi: «il raggiungimento di fini “buoni” è legato [infatti] in numerosi casi all'impiego di mezzi eticamente dubbi o quantomeno pericolosi e alla possibilità, o anche alla probabilità, che insorgano altre conseguenze cattive» (Weber 1919: 110). Alla domanda sulla giustificazione dei mezzi a partire dal fine, l'etica della responsabilità risponde ammettendo in linea di principio la possibilità e rimandando al caso specifico, alla contingente comparazione fra costi e benefici la decisione effettiva. L'etica della responsabilità è, dunque, un'etica che *prende sul serio* il mondo, che si fa carico del mondo così com'è e che si propone di renderlo eticamente migliore. È un'etica “realistica” del cambiamento del mondo per la quale la bontà etica di un'azione si decide a ridosso degli effetti che essa produce nel mondo (D'Andrea 2013a: 97).

Sulla base di questa, sia pure schematica, ricostruzione delle caratteristiche dei due modelli normativi, appare evidente che nel caso dell'etica dello spirito del capitalismo siamo di fronte ad un'etica della responsabilità, o del *successo* come Weber la denomina nella *Zwischenbetrachtung* (Weber 1920c: 540-1). L'insistenza sul profitto posto come scopo autonomo, la fondazione utilitaristica delle virtù come mezzi per un arricchimento sempre maggiore, il riferimento alla eventuale maggiore efficienza della semplice apparenza della virtù rispetto alla virtù reale, l'aprirsi della questione della giustificazione del profitto come scopo autonomo: sono tutti elementi che sostengono il carattere *verantwortungsethisch* dell'etica di Franklin come rappresentazione esemplare dello spirito del capitalismo (Weintraub 1976: 233-4). Se, da una parte, risulta chiaro che l'etica di Franklin e dello spirito del capitalismo è un'etica di tipo consequenzialistico che ha al proprio centro lo scopo del profitto privato, che

deduce, cioè, la virtù dalla razionalità rispetto allo scopo del profitto, quello che, dall'altra, rimane ancora da chiarire è quale sia il fondamento giustificativo del profitto privato come scopo etico.

### 3. *Ascetismo radicale*

Una volta individuati i tratti salienti dello spirito del capitalismo (*terminus ad quem*), possiamo passare alla seconda tappa del nostro percorso argomentativo: la ricognizione della natura e del contenuto dell'etica professionale del Protestantismo ascetico (*terminus a quo*). La caratterizzazione del punto di partenza del processo di secolarizzazione risulta, infatti, indispensabile non soltanto per cogliere le trasformazioni intervenute, ma anche per definire gli elementi che le hanno rese possibili. Al di là delle differenze dogmatiche e dottrinarie anche profonde, il Calvinismo, il Pietismo, il Metodismo e le sette «sorte dal movimento battistico» condividono quell'impronta *ascetica* che ne giustifica una considerazione unitaria. In termini generali, l'atteggiamento ascetico costituisce una tonalità, una componente costitutiva di tutta la religiosità cristiana. La gran parte dei movimenti religiosi all'interno del Cristianesimo risulta infatti accomunata dall'idea che la ricerca o il possesso dei beni di salvezza e della condizione di beatitudine ad essi connessa (non soltanto nell'altro mondo, ma almeno parzialmente già in questo mondo) si manifesta essenzialmente in un «operare attivamente etico nella coscienza che Dio guida questo agire: che si è strumenti di Dio» (Weber 1922b: 220). Per l'asceta la ricerca della salvezza passa attraverso «un agire voluto da Dio, in qualità di strumento di Dio» (Weber 1920c: 527). Le esigenze etiche di Dio sono rivolte ad una condotta etica nel mondo come strumento al servizio della sua volontà.

Questa impronta ascetica della religiosità cristiana nel suo complesso discende da uno dei suoi principi costitutivi: «Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni, e ogni albero cattivo produce frutti cattivi» (Mt. 7, 16-8). Il carattere ascetico del Cristianesimo si radica nell'idea che «bisogna riconoscere l'intenzione genuina dai suoi frutti, ossia dalla sua conferma» (Weber 1922b: 353) in uno specifico modo di agire, nella capacità di agire in modo conforme al volere di Dio. L'ascetismo del Cristianesimo è il prodotto di un interesse alla conferma dell'inclusione nel novero degli eletti attraverso un agire attivo, una condotta pratica difforme da quella dell'*homo naturalis*.

Rispetto a questo carattere genericamente ascetico-attivo del Cristianesimo, le denominazioni che Weber raggruppa nel Protestantismo ascetico realizzano un radicale mutamento di direzione e una significativa intensificazione dei doveri religiosi e dell'agire religiosamente motivato. La specifici-

tà delle denominazioni *stricto sensu* ascetiche del Protestantismo è, infatti, in primo luogo, quella di avere un orientamento intra-mondano: «Quella vita speciale dei santi, richiesta dalla religione e diversa dalla vita “naturale”, si svolgerà – questo è il punto decisivo – non più fuori del mondo nelle comunità monastiche, ma dentro il mondo e i suoi ordinamenti» (Weber 1920a: 154). A differenza dell'asceti del Cristianesimo medievale che rifuggiva il mondo verso la solitudine del chiostro, lasciando con ciò «alla vita quotidiana mondana il suo carattere naturalmente spontaneo» (Weber 1920a: 154), l'ascetismo protestante si rivolge al mondo come al teatro della propria missione, non si rinchiude nei monasteri, ma si lancia nell'impresa di trasformare la vita quotidiana nel mondo. Questo trasferimento dell'asceti dalle celle dei monaci alla vita quotidiana nel mondo comporta la trasformazione di ogni cristiano in un monaco (Weber 1920a: 114).

La seconda specificità del Protestantismo ascetico rispetto all'asceti genericamente cristiana consiste in una straordinaria intensificazione dei doveri religiosi, del controllo religioso sulla condotta pratica del singolo cristiano nella vita quotidiana. Questa intensificazione delle esigenze ascetiche si realizza lungo due linee. La prima è strettamente collegata all'orientamento intra-mondano del Protestantismo ascetico. Il rifiuto della distinzione fra *consilia* e *praecepta* trasforma ogni cristiano in un monaco che percorre le strade del mondo, “costringe” ognuno a condurre la vita dei santi. Il distacco dai beni del mondo da scelta supererogatoria di alcuni diviene dovere incondizionato di ognuno nella vita quotidiana: «Questa asceti non era più un *opus supererogationis*, bensì una prestazione la quale veniva richiesta a chiunque volesse essere sicuro della sua beatitudine» (Weber 1920a: 154).

Ma non si tratta soltanto di questo. L'impulso ad agire nel mondo come strumento della volontà di Dio subisce nel Protestantismo ascetico una intensificazione che lo spinge al di là di qualsiasi ascetismo cattolico. L'eliminazione del sacramento della confessione e il radicale disincantamento religioso attraverso il superamento di ogni residuo magico sacramentale conferiscono alle esigenze etiche del Protestantismo ascetico una sistematicità e una intransigenza inconcepibile nell'universo cattolico: «Decisiva per la nostra considerazione fu però sempre – per riassumere – la concezione, che ricorre in tutte le denominazioni, dello “stato di grazia” religioso appunto come uno stato (*status*) che separa dalla corruzione del creaturale, dal “mondo”, ma il cui possesso – comunque fosse ottenuto secondo la dogmatica delle varie denominazioni – non poteva essere garantito da nessun mezzo magico-sacramentale o con lo sgravio della confessione o con singole azioni pie, ma soltanto con la conferma [*Bewährung*] in una condotta di tipo specifico, inequivocabilmente diversa dallo stile di vita dell'uomo “naturale”» (Weber 1920a: 154). Tipica dell'ascetismo protestante è l'enfasi sulla metodicità e sistematicità della

condotta. Mentre il cattolicesimo faceva intervenire il «principio del contorrente» e vincolava il valore morale dell'azione all'intenzione che presiede il singolo atto (Weber 1920a: 108-9), il Protestantismo ascetico trasforma l'*intentio* in una «qualità unitaria della persona» che si esprime non in una singola azione, ma nell'intera condotta della vita concepita come una unità (Weber 1922b: 209): Dio chiede «non singole opere buone, ma una santità di opere elevata a sistema» (Weber 1920a: 110). Il carattere fortemente sublimato in senso etico-intenzionale di quest'etica si manifesta nel suo senso ultimo: *in majorem dei gloriam*. L'azione del cristiano, il senso del suo operare nel mondo è quello di «accrescere per la sua parte la gloria di Dio nel mondo mediante l'esecuzione dei suoi comandamenti» (Weber 1920a: 96).

#### 4. Un'etica della professione e dell'utilità sociale

Ma quali sono i contenuti di quest'etica al di là della sua fisionomia formale e dell'orientamento intra-mondano del suo ascetismo? Quella del Protestantismo ascetico è, in termini generali, un'etica del lavoro, un'etica che attribuisce al lavoro genericamente inteso un valore e un significato religioso. Oggetto di valutazione eticamente positiva è, in generale, il lavoro inteso come quell'attività continuativa e stabile che definisce, in un contesto cooperativo caratterizzato dalla divisione del lavoro, il posto, il ruolo di un individuo nella società. Weber definisce il lavoro, appunto, come quell'«attività durevole di un uomo, fondata sul principio della divisione del lavoro, che (normalmente) è per lui al tempo stesso fonte di reddito e quindi fondamento economico durevole dell'esistenza» (Weber 1920a: 61). Il lavoro non deve tuttavia essere inteso necessariamente come un'attività economica, e neppure come un'attività economicamente orientata. Quello della ricerca scientifica e quello della politica sono ovviamente lavori e il fatto che *normalmente* tali attività forniscano anche la base materiale dell'esistenza non implica affatto che questo sia un requisito necessario: si può esercitare la politica come una professione anche senza «vivere di» politica. Il lavoro indica, dunque, semplicemente l'attività alla quale il singolo individuo si dedica in modo intensivo, specialistico e continuativo in modo da farne il contenuto strutturante della sua identità sociale.

Un'etica del significato religioso del lavoro è, in primo luogo, un'etica della svalutazione dell'ozio: «Lo spreco di tempo è dunque il primo e, in linea di principio, il più grave di tutti i peccati» (Weber 1920a: 158). L'etica del Protestantismo ascetico, oltre a formulare un interdetto religioso nei confronti dell'inattività, dell'ozio, della pigrizia, svaluta anche religiosamente tutte le forme di godimento e di consumo: «L'ascesi protestante intra-mondana [...] agì dunque potentemente contro il *godimento* spontaneo del possesso e restrinse

il *consumo*, specialmente il consumo di lusso» (Weber 1920a: 179). Ozio e godimento sono le due tipologie di condotta che in modo diverso si oppongono al lavoro come fondamentale dovere religioso. L'idea su cui riposa tale indicazione normativa è che i talenti, le abilità, le capacità che Dio ci ha donato costituiscano un patrimonio che ognuno è chiamato ad amministrare per il meglio (Weber 1920a: 178), non soltanto conservandolo, ma accrescendone la consistenza e dispiegandone gli effetti attraverso un operoso agire nel mondo finalizzato esclusivamente alla gloria di Dio (Weber 1920a: 158; Weber 1920a: 166 e 178-9). L'uomo è l'amministratore (*Verwalter*) dei beni che Dio gli ha affidato ed è chiamato a metterli a frutto nel mondo per la sua gloria.

In *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber analizza tematicamente l'influenza che il Protestantismo ascetico ha esercitato in particolare sulla conduzione dell'*attività economica*, sull'esercizio di quella particolare forma di agire il cui *sensu* è costituito essenzialmente dalla ricerca di «determinate prestazioni di utilità» (Weber 1922a: 57). Nella prospettiva di Weber il Protestantismo ascetico ha contribuito a ridisegnare in profondità la condotta economica di entrambe le tipologie dei principali attori economici del capitalismo moderno: l'imprenditore e il lavoratore salariato. La direzione in cui ha trasformato entrambe le tipologie di azione economica – attraverso una ridefinizione delle sue motivazioni e del suo spirito – dipendono interamente dall'interpretazione che il Protestantismo ascetico ha fornito di quale sia la volontà di Dio in relazione all'attività economica, di quale sia la concreta fisionomia dell'operare economico per la gloria di Dio.

Punto cruciale per la definizione della natura e dei caratteri dell'intensificazione dell'agire economico realizzata dal Protestantismo ascetico è l'interpretazione del comandamento fondamentale del Cristianesimo: l'amore del prossimo. La particolare declinazione dell'amore del prossimo realizzata dall'ascetismo protestante è strutturata dall'ossessione per la divinizzazione delle creature, dalla preoccupazione per il particolarismo e la contingenza che sempre grava sulla carità quando questa non si realizza come *acosmismo dell'amore* (D'Andrea 2013b). L'amore del prossimo, quando non si traduce nel dare tutto al primo che si incontra, è esposto all'infondatezza e ingiustificabilità di ciò che si dà a qualcuno invece che a qualcun altro. L'amore del prossimo o è totale o si dà in forme particolaristiche ingiustificabili. Nella esasperazione etico-intenzionale dell'amore del prossimo prodotta dal Protestantismo ascetico, l'amore del prossimo può darsi soltanto in forma impersonale, nella forma di un servizio, che non ha come scopo la condizione concreta della singola creatura ma il benessere del maggior numero: «L'«amore del prossimo» – potendo essere soltanto servizio per la gloria di Dio, non della creatura – si manifesta in *primo* luogo nell'adempimento dei compiti professionali dati in virtù della legge di natura, e assume così un peculiare carattere oggettivo

e impersonale: quello di un servizio per l'organizzazione razionale del cosmo sociale che ci circonda. Infatti la forma e la disposizione – meravigliosamente organizzata in vista di uno scopo – di questo cosmo, il quale è manifestamente fatto, secondo la rivelazione della Bibbia e anche secondo il giudizio naturale, per servire all'“utilità del genere” umano, fanno riconoscere il lavoro al servizio di questa impersonale utilità sociale come cosa che promuove la gloria di Dio, e quindi voluta da Dio» (Weber 1920a: 97-8). L'agire economico dell'asceta protestante è dunque una forma di amore del prossimo che coincide con la massimizzazione dell'utilità sociale.

Agire nel mondo al servizio di Dio, per amore del prossimo ma non della concreta persona particolare, significa sforzarsi di accrescere l'utilità sociale del proprio lavoro: «La versione utilitaristica secondo cui il cosmo economico doveva servire allo scopo di provvedere alla vita di tutti (*good of many, common good* ecc.) fu conseguenza del principio che ogni altra interpretazione conduceva all'(aristocratica) divinizzazione della creatura, o comunque non serviva alla gloria di Dio, bensì a “scopi di cultura” creaturale. Ma la volontà di Dio, quale si esprime [...] nella configurazione significativa del cosmo economico, può appunto essere soltanto – nella misura in cui si prendano in considerazione scopi *terreni* – il bene della collettività, cioè l'“utilità” *impersonale*» (Weber 1920a: 164)<sup>4</sup>. Operare attivamente per la gloria di Dio significa allora intensificare lo sforzo soggettivo in direzione delle finalità che Dio ha posto agli ordinamenti mondani (Weber 1920a: 95). Se l'economia serve a procurare i beni necessari alla vita di tutti, l'ascesi consiste nell'amare il prossimo attraverso una *intensificazione* del contributo soggettivo all'utilità del maggior numero.

L'unico limite a ciò che è possibile fare per accrescere l'utilità di tutti o del maggior numero è costituito dal rispetto scrupoloso della legalità e dal rifiuto di qualunque strategia di tipo particolaristico, di qualsiasi occasione od opportunità legata alla particolarità delle persone, alla contingenza di legami di tipo personale, al favore, a tutto ciò che non è riconducibile ad una regola indifferente alle persone. L'asceta protestante rifugge non soltanto da tutto ciò che non è conforme alla legge, ma anche da tutti quei tipi di condotta economica che dipendono dalla contingenza o dalla particolarità dei legami personali. In primo luogo, quindi, da tutte quelle forme di economia acquisitiva condizionate politicamente che hanno nella dipendenza dalle decisioni politiche un fattore di irrazionalità, imprevedibilità e particolarismo evidente e insuperabile. Ma non soltanto da quelle. Il Protestantismo ascetico si astiene con rigore anche da tutte le pratiche economiche inconciliabili con la prevedibilità e l'impersonalità: «I Quaccheri e i Battisti si contendono l'onore

<sup>4</sup> Cfr. anche Weber 1920a: 96.

di aver introdotto nel commercio al minuto il sistema del “prezzo fisso” – un elemento importante per il calcolo del capitalismo in tutti i campi – al posto del mercanteggiare tipicamente orientale» (Weber 1922c: 718).

Questo atteggiamento generale di sobria e infaticabile laboriosità e di assoluta morigeratezza nella condotta di vita produce soggettività capaci di straordinarie prestazioni lavorative sia nell’ambito del lavoro salariato, sia in quello dell’agire economico di tipo imprenditoriale. Per quanto riguarda i lavoratori, l’ascesi protestante si traduce in una dedizione incondizionata al lavoro, in una disponibilità all’incremento delle prestazioni lavorative del tutto aliena da rivendicazioni di carattere salariale: «Possiamo quindi interpretare tali fatti alla luce dell’abitudine dei pietisti di disprezzare luoghi di piacere (come i locali da ballo) come conseguenze dell’“ascesi protestante”, in altre parole, della conseguente disposizione interiore nei confronti del proprio mestiere “voluto da Dio”. Un tratto caratteristico della religiosità di queste cerchie si esprime nella ostilità verso ogni forma di sindacalizzazione; si tratta cioè di un antico “individualismo” inteso in senso religioso e insieme patriarcale, fonte di un atteggiamento di “disponibilità al lavoro”. I lavoratori educati a simili concezioni e consuetudini sono, ovviamente per l’imprenditore, un ottimo investimento e, dal punto di vista del suo interesse, egli non può che lamentare il fatto che il potere della devozione stia venendo meno tra i lavoratori di sesso maschile» (Weber 1908: 211)<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda, invece, gli imprenditori l’ascesi esalta la capacità di innovazione dell’imprenditore, ovvero una declinazione dell’intensificazione dell’utilità sociale del lavoro mediata dall’innovazione dei metodi di produzione e dall’aumento di efficienza e di efficacia degli impianti e della manodopera. L’ascesi protestante, in particolare la sua versione calvinista, costituisce la radice di quelli che Weber chiama i superuomini economici in cui lo scatenamento dell’energia economico-privata dell’acquisizione coincide con la razionalizzazione dell’uso dei mezzi di produzione e con l’incremento della capacità produttiva. Qui l’ascesi protestante è la forza antitradizionalista che sottrae l’agire economico ai vincoli religiosi di fratellanza in direzione di uno sfruttamento – senz’altri limiti che il rispetto della legalità – delle opportunità di incremento dell’efficienza del lavoro e degli impianti, in direzione di una massimizzazione della produttività. L’imperativo che governa l’attività dell’imprenditore è così quello di migliorare l’impiego delle risorse economiche disponibili in vista di un accrescimento della loro produttività in termini di utilità sociale.

L’*ethos* puritano in relazione all’attività imprenditoriale consiste, dunque, nella ottimizzazione dello sfruttamento dei mezzi economici (uomini e macchine) a disposizione nel rigoroso rispetto della legalità. Oggetto del dovere

<sup>5</sup> Cfr. anche Weber 1920a: 135.



religioso non è il profitto, ma la migliore – più efficiente – amministrazione per la gloria di Dio delle risorse che ci ha affidato. L'etica del protestantesimo ascetico è dunque un'etica dell'intenzione rigorosa: un'etica che non ha propriamente scopi (tantomeno il profitto), che individua azioni razionali rispetto al valore e che non si preoccupa di quello che il proprio agire razionale rispetto al valore produce o realizza nel mondo. Tanto poco se ne cura che può concepire il successo economico come segno di elezione: «Nel Puritano il profitto era la conseguenza involontaria, ma un sintomo importante della propria virtù, e lo spreco della ricchezza per scopi personali di consumo poteva molto facilmente costituire una dedizione al mondo la quale portava a divinizzare le creature» (Weber 1920e: 519). Il profitto è l'esito indesiderato di quello sfruttamento sempre più intensivo delle proprie risorse economiche che costituisce il vero dovere religioso. L'alfa e l'omega dell'*ethos* dell'asceta protestante non è la ricchezza o il profitto ma l'uso più efficiente possibile dei mezzi economici senza riguardo alle persone, con una intenzionalità perfettamente adeguata all'impersonalità delle relazioni economiche.

L'asceta puritano, come chiunque agisca seguendo un'etica dell'intenzione, individua le azioni doverose a partire dalla loro razionalità rispetto al valore: l'accrescimento del contributo all'utilità del maggior numero come scopo voluto da Dio da adempiere solo ed esclusivamente per la sua gloria. In questa prospettiva l'ascesi protestante «vedeva – d'accordo con l'Antico Testamento e in piena analogia con la valutazione etica delle “opere buone” – nell'aspirazione alla ricchezza come *scopo* il colmo del riprovevole, e nella conquista della ricchezza come *frutto* del lavoro professionale la benedizione di Dio» (Weber 1920a: 181). Per l'asceta protestante l'unica ricchezza ammissibile è quella che viene come effetto collaterale indesiderato (non ricercato) di una condotta che possiede esclusivamente una razionalità rispetto al valore dell'amore del prossimo declinato impersonalmente: «si soddisfa il precetto dell'amore del prossimo quando si adempie ai comandamenti di *Dio* in vista della sua gloria. In questo modo è anche dato al prossimo ciò che gli spetta, e il resto è affare di Dio. L'“umanità” delle relazioni col “prossimo” è per così dire morta» (Weber 1920a: 97). L'incremento dell'utilità sociale dei propri talenti, delle doti, dei doni che Dio ci ha affidato è l'unica forma ammissibile di amore del prossimo in quanto è l'unica forma di amore del prossimo immune da ogni rischio di divinizzazione delle creature. Sulla base di queste attribuzioni di senso, il profitto è l'esito benedetto da Dio di un agire orientato alla massimizzazione dell'utilità sociale come forma impersonale di amore del prossimo. Un esito in-desiderato, accettabile come segno di elezione proprio in quanto prodotto di un agire altrimenti orientato. Il profitto risulta legittimato come esito inintenzionale di una organizzazione dell'attività lavorativa secondo un'etica dell'intenzione ispirata all'incremento della propria utilità sociale.

L'ascetismo protestante risulta così l'esempio più limpido di eterogenesi dei fini: «Soltanto l'etica razionale puritana orientata in senso *sopra*-mondano realizzò nelle sue conseguenze il razionalismo economico intra-mondano, proprio perché il lavoro *intra*-mondano era per essa soltanto espressione del tendere ad un fine trascendente» (Weber 1920e: 521). L'atteggiamento che più ha contribuito a spingere in direzione della razionalizzazione economica, dell'affermazione del cosmo economico capitalistico era in realtà motivato da tutt'altro. Gli imperativi della laboriosità, della parsimonia, della ricerca di efficienza nell'impiego di uomini e cose come strumenti per la propria attività acquisitiva erano fondati non sulla loro razionalità rispetto allo scopo dell'arricchimento, ma sul comandamento dell'amore del prossimo per la gloria di Dio.

### 5. Dall'etica dell'intenzione all'etica della responsabilità: l'enigma Franklin

La tesi di Weber è, dunque, che con Franklin assistiamo ad una trasformazione della natura normativa dell'etica dell'agire economico come professione. Lo spirito del capitalismo è la formulazione in termini etico-consequenzialistici di quegli stessi precetti che nell'ascesi protestante possedevano una fisionomia etico-intenzionale. Con Franklin il profitto si trasforma da *grazia* a *finalità consapevole ed esplicita*: la doverosità etica si trasferisce da una serie di azioni (massimizzazione dell'efficienza) baciata eventualmente dal successo (profitto), al perseguimento esplicito del profitto come dovere benedetto da Dio. Il contenuto normativo dell'*ethos* capitalistico è sostanzialmente coincidente con quello dell'ascesi puritana, ma il modello normativo non è più quello di un'etica dell'intenzione, bensì quello di un'etica della responsabilità. Si tratta di un mutamento di portata enorme, perché al di là dei contenuti rimanda ad una ridefinizione dei fondamenti e ad un cambiamento significativo nella struttura della normatività etica.

Una volta chiarito come il passaggio che si realizza in Franklin sia quello da un'etica dell'intensificazione dell'utilità sociale del proprio lavoro incardinata sull'amore del prossimo, ad un'etica della responsabilità centrata sul dovere etico del profitto come scopo autonomo, dobbiamo adesso ricostruire in dettaglio quali trasformazioni si siano prodotte in questo passaggio e quali ne siano state le condizioni di possibilità. In questa prospettiva, la questione più rilevante che è rimasta aperta è quella del fondamento ultimo di questa etica (della responsabilità) del profitto. Si tratta di una questione cruciale anche in relazione alla tesi generale di Weber che individua la genesi dello spirito del capitalismo nella secolarizzazione dell'etica del Protestantismo ascetico. Capire che cosa esattamente questo significhi

è possibile soltanto dopo avere chiarito se Dio gioca ancora un ruolo – e se sì, quale – nell'*ethos* capitalistico e quale sia la collocazione di Franklin in questo processo di secolarizzazione.

E qui incontriamo l'*enigma-Franklin*. Cominciamo col dire che le formulazioni weberiane sul ruolo di Dio nell'etica di Franklin non sono esenti da ambiguità. Nelle pagine conclusive di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber formula una tesi radicale: «Gli elementi essenziali della mentalità che abbiamo indicato come lo “spirito del capitalismo” sono appunto quelli che abbiamo sopra individuato come contenuto dell'asceti professionale puritana, ma soltanto privati del loro fondamento religioso, che era appunto già scomparso in Franklin» (Weber 1920a: 191). Sostanzialmente sulla stessa linea si trova la definizione del rapporto fra Franklin e la dimensione religiosa tratteggiato nella lunga nota in cui Weber mette a confronto Alberti con lo stesso Franklin: «Un'intima affinità tra i due (Alberti e Franklin) sussiste quindi unicamente nel fatto che in Alberti [...] le concezioni religiose non sono ancora, e in Franklin non sono più, poste in relazione con le raccomandazioni dell'“economicità”» (Weber 1920a: 39)<sup>6</sup>. Insomma, in questi passaggi Weber sembrerebbe sostenere esplicitamente la tesi della radicale estraneità fra la posizione etica di Franklin e qualsiasi orizzonte religioso.

Non mancano, tuttavia, affermazioni di segno decisamente diverso. In un passaggio delle pagine finali, concettualmente densissime, di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber presenta il debutto dello spirito del capitalismo in questi termini: «Era sorto un *ethos professionale* specificamente borghese. Con la coscienza di essere nella piena grazia di Dio e di venir visibilmente benedetto da lui, l'imprenditore borghese poteva – se si teneva entro i confini della correttezza formale, se la sua condotta etica era irreprensibile e se l'uso che faceva della sua ricchezza non dava troppo scandalo – perseguire i suoi interessi di profitto, e doveva farlo» (Weber 1920a: 187). Spirito del capitalismo e dovere del profitto è esattamente ciò che abbiamo imparato a conoscere proprio con Franklin. E non desta nessuna meraviglia. Quello che invece stupisce è sentir convocare ancora per lo spirito del capitalismo, per ciò che è incarnato o esemplarmente rappresentato da Franklin, la coscienza di essere nella *grazia di Dio*. Del resto, l'elemento religioso era stato indicato esplicitamente da Weber come uno dei tratti distintivi dell'orizzonte e dell'atteggiamento pratico di Franklin: «Se infatti ci si domanda *perché* mai si deve “far denaro utilizzando gli uomini”, Benjamin Franklin, per quanto fosse personalmente un deista confessionalmente neutrale, risponde nella sua autobiografia con un detto della Bibbia, che – come egli dice – suo padre, calvinista rigoroso, gli

<sup>6</sup> Su Franklin e Alberti cfr. Di Marco 2003: 164-7.

aveva continuamente inculcato in gioventù: “se vedi un uomo attivo *nella sua professione*, egli comparirà al cospetto dei re”» (Weber 1920a: 35-6).

Nella domanda “*perché?*” coesistono due questioni differenti: la prima è quella del *fondamento ultimo*; la seconda è quella che potremmo definire dell’*orizzonte di senso*. Cominciamo dalla prima. Che nell’*ethos* di Franklin Dio avesse un ruolo di fondamento ultimo, di qualcosa che fornisce la giustificazione ultima di tutto l’impianto normativo è confermato anche da un altro passaggio testuale. A proposito della frase più volte presente negli scritti di Baxter «lavora duramente nella tua professione», Weber commenta, infatti, in nota: «Il fondamento biblico è regolarmente o quello a noi noto da B. Franklin (*Proverbi*, 22, 29) o la glorificazione del lavoro (cfr. ancora *Proverbi*, 31,16)» (Weber 1920a: 161). In Franklin è cioè ancora attiva una delle due possibili fondazioni bibliche di un’etica del lavoro. Certamente rispetto al padre, calvinista rigoroso, si registra in Franklin un appannamento del profilo confessionale di questo Dio (Erizi 2012: 123-5), ma il fondamento ultimo dell’etica di Franklin non sembra poter prescindere dalla dimensione religiosa.

Non solo. Il Dio confessionalmente indifferente di Franklin svolge anche la fondamentale funzione di compensazione cosmico-etica dell’irrazionalismo etico del mondo (Weber 1919: 111). Dio costituisce anche la garanzia di una compensazione per la divaricazione terrena fra dovere e felicità. Detto altrimenti: l’esistenza di un altro mondo rende razionalmente accettabili i costi della condotta etica in questo mondo. Trasforma una vita spesa nell’adempimento dei propri doveri, ma priva di felicità e di godimento, in qualcosa che sarà redento, ricompensato, risarcito. Dio svolge così anche la funzione di orizzonte di senso che rende razionalmente accettabili i paradossi dell’agire etico o anche soltanto la povertà di gioia che esso comporta in questo mondo. Dio non è così soltanto il punto di appoggio ultimo della doverosità del profitto, ma anche il fattore decisivo che rende razionalmente accettabile e comprensibile una vita spesa in un duro lavoro, povero di gioie.

Una indicazione preziosa su come tenere insieme affermazioni così divaricate in merito al ruolo che Dio gioca nel sistema etico di Franklin è possibile rinvenirla proprio nelle mosse iniziali del discorso weberiano. Per illustrare che cosa si debba intendere per “spirito del capitalismo” Weber propone di attenersi ad «un documento di quello “spirito” che contiene, in una purezza quasi classica, ciò che qui ci interessa, offrendo nello stesso tempo il vantaggio di essere sciolto da *ogni* relazione *diretta* [*direkt*] con l’elemento religioso e quindi di essere – per il nostro tema – “privo di presupposti”» (Weber 1920a: 31. Corsivo mio). Centrale mi sembra qui l’indicazione weberiana che in Franklin viene superata “soltanto” una relazione *diretta* con l’elemento religioso. Quella che in Franklin viene meno è soltanto una relazione *direkt* fra massime etiche relative all’agire economico imprenditoriale e la volontà di Dio. Siamo

di fronte al passaggio da un'etica religiosa dell'intenzione ad un'etica della responsabilità in cui però il fondamento ultimo del valore rimane la volontà di Dio. In Franklin il processo di secolarizzazione delle massime relative alla conduzione dell'attività acquisitiva si è ormai concluso, ma la volontà di Dio rimane indispensabile per fondare quel valore che legittimando lo scopo del profitto fornisce una fondazione (strumentale) anche alle virtù.

Il Dio di Franklin rimane, così, il fondamento ultimo del valore che legittima la doverosità etica del profitto: l'amore del prossimo declinato nel senso della massimizzazione dell'utilità sociale. In Franklin, un Dio ormai emancipato da qualunque *silhouette* confessionale conserva la funzione di fondamento ultimo di un *ethos* del lavoro, dell'esercizio continuativo della professione come condotta al servizio dell'utilità sociale. Un Dio che chiede di massimizzare l'utilità sociale delle proprie doti e dei propri talenti come unica forma di amore del prossimo al riparo dal rischio di divinizzazione delle creature, come unica forma ammissibile di amore del prossimo.

Ma perché Weber insiste, allora, a parlare di secolarizzazione *tout court*? Per quale motivo la rimozione di un legame diretto diviene in qualche passaggio la rimozione del legame in quanto tale? Due possono essere, a mio avviso, le ragioni, in qualche modo convergenti, di questa mossa weberiana. La prima è la convinzione che con questa prima trasformazione sia stato compiuto il passo decisivo. Nella secolarizzazione dell'etica religiosa del Protestantismo ascetico, nel processo genealogico che ha condotto allo spirito del capitalismo, la trasformazione decisiva è stata l'emersione del profitto come scopo autonomo, consapevole e intenzionale dell'agire economico imprenditoriale: lì si compie qualcosa che innesca un processo in qualche misura inarrestabile. La seconda ragione è, invece, di carattere più "strategico", più legata, cioè, alla evidenziazione della dipendenza genealogica dello spirito del capitalismo dall'*ethos* puritano.

Ma c'è una questione ancora più rilevante che rimane aperta nel Franklin di Weber e riguarda, come ho già accennato, le condizioni di possibilità di una declinazione etico-responsabile (*verantwortungsethisch*) dell'*ethos* capitalistico. Quali sono i dispositivi argomentativi e concettuali che consentono di passare da un'etica della massimizzazione dell'utilità sociale ad un'etica del profitto privato? Il Protestantismo ascetico ha affermato l'idea che la ricerca dell'utilità sociale implica la ricchezza privata, ma da questa idea a quella che la ricerca della ricchezza *produce* utilità sociale sembra esserci un abisso insuperabile. In sostanza, per trasformare il dovere dell'incremento dell'utilità sociale nel dovere del profitto motivato dal suo contributo all'utilità sociale sembra essere necessario un dispositivo cognitivo che colleghi la ricerca del profitto privato con le sue virtù alla produzione dell'utilità sociale. Siamo, dunque, di fronte ad un tratto tipico delle etiche della responsabilità: la rilevanza degli

elementi cognitivi. In una prospettiva etico-responsabile, infatti, la razionalità rispetto al valore di uno scopo intermedio (come il profitto) è legata ai suoi effetti, ma la determinazione di tali effetti è affidata alla conoscenza di legami causali di tipo fattuale. Perché il profitto privato possa essere indicato come dovere occorre poter dimostrare che dalla ricerca del profitto discendono effetti di utilità sociale, di benessere del maggior numero. Ma questa dimostrazione non è deducibile dall'idea, in qualche modo opposta, che la ricerca dell'accrescimento dell'utilità sociale produce profitto. Insomma: l'autonomizzazione dello scopo del profitto sulla base della sua razionalità rispetto allo scopo dell'utilità sociale richiede un assunto cognitivo che colleghi l'utilità privata a quella sociale con un nesso che procede in direzione diversa/opposta da quanto avveniva nel Protestantesimo ascetico: un dispositivo, un paradigma eterogeneo rispetto all'ascetismo protestante, ma soprattutto da esso indeducibile. L'idea che la ricerca del profitto privato produce utilità sociale non è deducibile dall'idea che la ricerca dell'utilità sociale produce profitto privato.

In *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber non fornisce nessuna risposta esplicita alla domanda su quali siano gli assunti cognitivi che consentono di legittimare il profitto come scopo autonomo sulla base della sua utilità sociale. Anzi, per ragioni che cercheremo di chiarire, si ingegna, diciamo così, a nascondere il problema. La tesi che cercherò di argomentare è che la legittimazione piena del profitto privato sulla base dell'utilità sociale richiede l'introduzione del paradigma dell'*armonia degli interessi* e che si tratta di un paradigma cognitivo indeducibile dal Protestantesimo ascetico. In sostanza: lo spirito del capitalismo e l'*ethos* di Franklin si reggono soltanto se facciamo intervenire un assunto cognitivo che collega in modo armonico l'interesse privato e l'utilità sociale. L'etica di Franklin presuppone l'armonia degli interessi, ma l'armonia degli interessi non può essere dedotta dall'*ethos* del Protestantesimo ascetico. E questo costringe, tra l'altro, come vedremo, a rivedere un'idea troppo semplice e lineare di secolarizzazione.

Per difendere questa ipotesi interpretativa ricorrerò prevalentemente a testi weberiani diversi da *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Si tratta, tuttavia, di una scelta argomentativa che si giustifica a partire da due caratteristiche dell'esposizione weberiana nel testo pubblicato nel 1904-5 e poi ampliato e rivisto per la pubblicazione nei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. La prima e più evidente è quella relativa all'indicazione di quale sia il punto di approdo terminale della secolarizzazione dell'etica del Protestantesimo ascetico, ciò in cui questa si trasforma una volta rimosso il legame con la dimensione religiosa. Weber ripete più volte che l'erede (*Erbin*) dell'ascesi protestante va individuato nell'Illuminismo, conferendo a questo transito una precisa collocazione temporale: il passaggio dal XVII al XVIII secolo. È l'epoca dell'Illuminismo l'erede del Protestantesimo ascetico. La genesi dello

spirito del capitalismo si dipana tra l'ascetismo protestante seicentesco e le teorie illuministiche del Settecento. La forma compiuta e coerente di spirito del capitalismo si produce con l'Illuminismo, nel suo contesto culturale e con le sue risorse cognitive.

L'idea di una coincidenza fra spirito del capitalismo e Illuminismo può essere difesa anche a partire da una seconda caratteristica dell'argomentazione weberiana in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: dopo aver individuato in Franklin il modello esemplare di spirito del capitalismo, Weber non distingue mai la posizione di Franklin da quella degli Illuministi. In altre parole: Franklin non viene mai presentato come una terza e distinta tappa nella genesi dello spirito del capitalismo rispetto ai due estremi appena ricordati. Per di più, parlando di *eredi* utilitaristici che prendono il posto dell'*ethos* del Protestantismo ascetico (Weber 1920a:184), Weber fa addirittura riferimento a Robinson come campione dell'uomo economico isolato, con il quale però ci ritroviamo almeno venticinque anni prima dei consigli di Franklin. Ma l'indicazione più esplicita di una coincidenza fra le posizioni di Franklin e quelle dell'Illuminismo si trova a conclusione della lunga nota, già utilizzata, all'inizio del terzo paragrafo del primo capitolo di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: «Egli [Franklin] è qui esplicitamente citato da me come un uomo che stava già al di là della regolamentazione puritana della vita, nel frattempo attenuata, al pari dell'«Illuminismo» inglese in generale, le cui relazioni con il Puritanesimo sono spesso state illustrate» (Weber 1920a: 40) (traduzione modificata). Franklin viene qui esplicitamente equiparato all'Illuminismo inglese. Quello che potremo ricavare in termini di argomenti giustificativi per la ricerca del profitto privato come dovere dalle teorie dell'Illuminismo potrà perciò essere ritenuto applicabile anche a Franklin e contribuirà ad illuminare quali elementi siano stati necessari per consentire la nascita di un *ethos* capitalistico<sup>7</sup>.

## 6. Die lachende Erbin: Die Aufklärung

Il termine Illuminismo si trova in Weber al centro di un groviglio di sinonimie. Mai definito esplicitamente, l'Illuminismo weberiano riceve significato per un verso da una serie di equivalenze che lo collegano ad altri "ismi", per un altro dalla indicazione di un atteggiamento nei confronti del mondo che lo distinguerebbe *in primis* dal suo antecedente puritano (Roth 1995: 97). L'Illuminismo

<sup>7</sup> Di un'influenza del razionalismo illuminista sugli aspetti utilitaristici di Franklin parla Henretta 1995: 331.

è, infatti, per Weber innanzitutto l'erede dell'epoca «religiosamente così vitale del secolo XVII» (Weber 1920a: 186). Rispetto a ciò che lo precede e che in qualche misura ne condiziona la fisionomia, l'Illuminismo si caratterizza per uno stato d'animo di segno profondamente diverso da quello religiosamente rigoroso del Protestantismo ascetico (Weber 1920a: 192). In termini generali, l'Illuminismo è per Weber un'epoca segnata da un atteggiamento nei confronti del mondo definito di volta in volta roseo (*rosig*), ottimistico, sorridente (*lachend*). Da questo punto di vista, l'Illuminismo rappresenta un autentico rovesciamento della mentalità puritana: l'isolamento interiore dell'uomo puritano «costituisce una delle radici di quell'individualismo scevro di illusioni e di tono pessimistico che si fa sentire ancor oggi nel “carattere popolare” e nelle istituzioni dei popoli con passato puritano – in antitesi così appariscente rispetto alle lenti ben diverse attraverso le quali più tardi l'“Illuminismo” considerò gli uomini» (Weber 1920a: 92). Possiamo ricostruire l'atteggiamento illuministico nei confronti del mondo osservando il modo in cui le diverse teorie che Weber raggruppa sotto l'etichetta “Illuminismo” tratteggiano le relazioni degli uomini tra di loro e degli uomini con le cose del mondo.

Cominciamo dal modo illuminista di concepire i rapporti tra gli uomini. *Liberalismo* e *armonia degli interessi* sono qui le parole chiave. L'Illuminismo, Mandeville, le teorie del XVIII secolo sviluppano un atteggiamento ottimistico nei confronti del mondo perché credono nell'armonia degli interessi: «Quando però la favola delle api di Mandeville poneva e risolveva a suo modo il problema del rapporto tra interessi privati e interessi collettivi con la formula *private vices public benefits*, e quando parecchi dei suoi successori inclinavano, consapevolmente o no, a ritenere che l'utilità economica individuale sia la forza che, in virtù di un intervento *provvidenziale*, “vuole costantemente il male e crea costantemente il bene”, allora può affermarsi l'idea che l'utilità individuale sia posta direttamente – e, come accade, interamente – al servizio di quelli che, nel linguaggio comune, sono chiamati i fini culturali “divini” oppure “naturali” dell'umanità» (Weber 1903: 35). L'idea dell'armonia degli interessi viene formulata in termini mondani da Mandeville, ma accomuna tutto il pensiero “illuministico” del XVIII secolo. L'idea che l'interesse privato e individuale stia in un rapporto armonico con l'interesse generale consente di pensare alla ricerca e al conseguimento del proprio benessere nei termini di un *diritto*. L'aprioristica conciliazione dell'interesse privato con l'interesse generale costituisce il fondamento di legittimità decisivo dell'individualismo economico.

L'armonia degli interessi possiede, tuttavia, anche una dimensione direttamente politica: «L'“individualismo” politico dei “diritti umani” europeo-occidentali, quale per esempio quello coerentemente sostenuto da Struve, è stato creato da due fattori storici: da una parte, per quanto riguarda le sue condizioni



“ideali”, da convinzioni religiose che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina [...]; da un'altra, esso è il prodotto di una fede ottimistica nella naturale armonia degli interessi dei liberi individui» (Weber 1906: 41-2). Non soltanto l'individualismo economico, ma anche quello politico può generalizzare l'idea dei diritti soggettivi soltanto a partire da un'idea di armonia (Erizi 2012: 173-86). Il Liberalismo può attribuire universalmente un insieme di diritti soggettivi soltanto postulandone la compatibilità con la costruzione di un ordine politico e la composizione armonica con una identica fruizione degli stessi diritti da parte di tutti. L'armonia dei diritti è essenziale al Liberalismo non meno di quanto quella degli interessi economici lo sia per la legittimazione dell'interesse privato, della ricerca soggettiva della felicità.

Al tema dell'armonia degli interessi è collegata anche un'altra indicazione preziosa: l'Illuminismo è l'epoca dell'utilitarismo. Utilitarismo e utilitaristico possiedono in Weber due significati diversi anche se in qualche misura tra loro collegati. In una prima accezione utilitaristico significa semplicemente strumentale. È questa l'accezione che abbiamo già incontrato nell'affermazione weberiana che «tutti gli ammonimenti morali di Franklin sono volti in senso utilitaristico» (Weber 1920a: 34). Tuttavia, accanto a questa declinazione “banale” e tutto sommato marginale, il termine utilitarismo viene utilizzato da Weber anche per indicare – in modo più preciso e in linea con l'uso più tecnico del termine – quella specifica dottrina etica che individua il bene nell'incremento dell'utilità del maggior numero. È questa l'accezione in cui il termine utilitarismo viene usato in espressioni del tipo «utilitarismo dell'aldiquà» (Weber 1920a: 186), o quando Weber lo identifica con l'Illuminismo e il liberalismo: «Qui appare chiaro il punto di partenza della svolta dalla volontà di Dio ai punti di vista puramente utilitaristici della successiva teoria liberale» (Weber 1920a: 158). Qui l'utilitarismo è l'idea che il criterio etico del bene debba essere individuato nell'accrescimento dell'utilità e del benessere del maggior numero. Un'idea in base alla quale è l'incremento delle prestazioni di utilità disponibili – di qualcosa che è e rimane soltanto un mezzo – a costituire un bene dal punto di vista etico: qualcosa che fa dell'economia la suprema attività etica. Come abbiamo già sottolineato, Weber insiste sull'origine puritana di questa impostazione e, a differenza di quanto accade nel caso dell'armonia degli interessi, qui l'Illuminismo presenta una maggiore continuità con il Protestantismo ascetico.

Infine, il carattere sorridente dell'Illuminismo rimanda ad un rapporto meno intransigente con le cose, con i piaceri, con il consumo. Con l'Illuminismo la soggettività addiviene ad un rapporto con il mondo meno specularmente opposto alla gioia del mondo. Molte sono le espressioni con cui Weber segnala che il termine Illuminismo rimanda ad una soggettività con un tasso di rifiuto del mondo inferiore a quello tipico dell'ascetismo protestante e con

una indisponibilità ai piaceri del mondo decisamente inferiore a quella del puritanesimo. Quello che si fa strada con l'Illuminismo non è certo il godimento spensierato, ma sicuramente un atteggiamento etico che invece del rifiuto radicale di ogni godimento si sente vincolato semplicemente ad un uso della propria ricchezza che non dia «troppo scandalo» (Weber 1920a: 187).

### 7. Paradigmi concorrenti e ibridazioni

Possiamo provare adesso a trarre alcune conclusioni dalla descrizione appena tratteggiata dell'Illuminismo e dalla consapevolezza che è nell'Illuminismo che dobbiamo individuare la versione compiuta dello spirito del capitalismo nella sua diversità dall'etica del Protestantesimo ascetico. Le conclusioni riguardano gli elementi costitutivi e la dinamica genealogica.

Cominciamo dagli elementi costitutivi. Alla luce della ricostruzione che ho provato a tratteggiare, lo spirito del capitalismo (di Franklin e dell'età dell'Illuminismo) consiste in una obbligazione eticamente motivata all'esercizio dell'attività economico-acquisitiva e alla massimizzazione del profitto privato con tutto ciò che ne deriva in termini di comportamenti razionali rispetto allo scopo: le virtù economiche. Ora, lo spirito del capitalismo così inteso è un prodotto complesso all'interno del quale è possibile distinguere almeno due componenti essenziali: da una parte, l'assunzione come valore ultimo di riferimento per l'agire nel mondo dell'amore del prossimo nella sua declinazione utilitaristico-impersonale, sia esso concepito come volontà di Dio o come finalità immanente (Bentham); dall'altra, la credenza in un legame fattuale e oggettivo fra la ricerca e l'acquisizione del profitto privato e l'utilità generale o del maggior numero (armonia degli interessi). Il valore ultimo dell'amore del prossimo utilitaristicamente inteso può comportare la legittimazione del profitto privato soltanto a condizione che questo venga posto in un rapporto armonico con l'incremento dell'utilità sociale. La formulazione etico-consequenzialistica dell'*ethos* del lavoro imprenditoriale consiste nella indicazione della doverosità del profitto privato, ma l'unica giustificazione possibile per questa obbligazione risiede nella suo legame con l'utilità generale postulato attraverso il dispositivo dell'armonia degli interessi (Gerde, Goldsby, Shepard 2007: 14-6). Il profitto diviene un dovere perché attraverso l'armonia degli interessi diviene coerente con una certa interpretazione dell'amore del prossimo. Si produce in tal modo una legittimazione puramente mondana del capitalismo: «In questo modo il capitalismo *può* ben esistere tranquillamente, ma o come qualcosa di fatalmente ineluttabile, così come sempre più accade oggi, oppure come nel periodo dell'Illuminismo – che comprende anche la letteratura di stile moderno – legittimato quale mezzo in qualche modo *relativamente*

ottimale per fare di quello che è relativamente il migliore dei mondi (nel senso della teodicea di Leibniz) la cosa relativamente migliore» (Weber 1910: 296).

Come ho già avuto modo di sottolineare, Weber interpreta questo passaggio dall'etica dell'intenzione del Puritanesimo all'etica consequenzialistica dello spirito del capitalismo (in Franklin e nell'Illuminismo) in termini di secolarizzazione. Il potere secolarizzante del possesso, come vedremo nel prossimo paragrafo, serve, infatti, a rendere ragione proprio di questa trasformazione. La domanda che si pone a questo punto della ricostruzione è, tuttavia, che cosa si debba intendere qui per secolarizzazione. Sicuramente non una emancipazione piena e completa da qualsiasi riferimento religioso, giacché questo non è completamente scomparso in Franklin e non viene tematizzato come decisivo il momento in cui scomparirà nell'Illuminismo con Bentham. Lo spirito del capitalismo viene presentato come il risultato di una secolarizzazione in senso intransitivo, ben prima che i suoi elementi siano formulati integralmente e coerentemente in forma immanente. Secolarizzazione significa qui piuttosto intra-mondanizzazione: un fenomeno che si produce anche in presenza di una emancipazione *incompleta* di un ambito dell'esperienza da una regolazione religiosa.

Nel passaggio dall'etica dell'intenzione del Protestantismo ascetico all'etica della responsabilità si realizza un aumento di importanza del mondo e una diminuzione dell'estraneità dell'etica al mondo. La qualità etica dell'azione non consiste più nella sua razionalità rispetto al valore (religioso), ma negli effetti che produce nel mondo. Anche laddove Dio rimane il fondamento del valore, la bontà dell'azione consiste nella sua razionalità rispetto allo scopo che la volontà di Dio ci chiede di realizzare nel mondo, in virtù dei mezzi del mondo e nelle forme della razionalità del mondo. Siamo di fronte ad una intra-mondanizzazione dell'etica del tutto a prescindere dal fatto che il suo fondamento ultimo rimanga la volontà di Dio. Quando Weber parla di «fondamento religioso [...] già scomparso in Franklin» intende segnalare l'avvenuta adozione di una modalità di giustificazione etica dell'azione che accetta il piano del mondo e la sua logica: la centralità delle conseguenze e la giustificazione dei mezzi a partire dal fine. L'etica della responsabilità possiede un'inevitabile tonalità *anti-ascetica* perché è incapace di escludere in modo definitivo il ricorso a mezzi eticamente sospetti. Il passaggio dal valore in sé dell'azione alla sua dipendenza dalla relazione oggettiva e conoscitivamente accertata con la realizzazione di uno scopo eticamente giustificato costituisce una trasformazione decisiva rispetto alla quale la questione del fondamento del valore risulta marginale. Il passaggio dall'etica dell'intenzione all'etica della responsabilità è una forma di secolarizzazione come rivalutazione o legittimazione dell'immanenza, come parziale, ma decisiva *accettazione* del mondo da parte dell'etica.

Ma l'impresa genealogica di Weber caratterizza lo spirito del capitalismo come esito della secolarizzazione anche in un senso più impegnativo: il trasferimento di contenuti, categorie, paradigmi da un contesto (originariamente) religioso ad una prospettiva secolare. La tesi di Weber in questo caso potrebbe essere così riassunta: lo spirito del capitalismo è la riformulazione laica e mondana dei precetti dell'etica del lavoro imprenditoriale del Protestantesimo ascetico. Se dal punto di vista contenutistico, concesse le attenuazioni del caso, lo spirito del capitalismo rimanda all'ascetismo puritano, dal punto di vista genealogico la sua complessità interna lo rende indeducibile esclusivamente dal Protestantesimo ascetico. Le due componenti dello spirito del capitalismo – utilitarismo e armonia degli interessi – non possiedono, infatti, la stessa origine teologico-religiosa. Mentre l'utilitarismo illuminista è un caso esemplare di secolarizzazione dell'immagine del mondo puritana, l'armonia degli interessi è la versione secolarizzata di una immagine religiosa del mondo estranea al Protestantesimo ascetico.

Cominciamo dall'utilitarismo illuminista. Weber insiste più volte sulle «fonti religiose dell'utilitarismo» (Weber 1920a: 158). L'utilitarismo illuminista è la traduzione in una prospettiva integralmente mondana della declinazione impersonale che l'amore del prossimo ha ricevuto nell'ambito del Protestantesimo ascetico. L'esito ultimo e più compiuto di questa secolarizzazione è costituito appunto dall'utilitarismo di Bentham: «Per la mancanza di ogni metafisica e quasi di ogni residuo di ancoramento religioso – in misura tale da collocarsi all'estremo limite di quel che è ancora possibile denominare etica "religiosa" – il Confucianesimo è più razionalistico e insieme è più sobrio, nel senso della mancanza e del rifiuto di ogni criterio non utilitaristico, di qualsiasi altro sistema etico, eccettuato forse quello di Jeremy Bentham» (Weber 1920b: 252). L'identificazione, tipica dell'utilitarismo, del bene etico con «*the welfare, or the good of many*» (Weber 1920a: 158) costituisce il fondamento valoriale dello spirito del capitalismo. È da una posizione etica di questo tipo che riceve il suo fondamento ultimo l'obbligazione al profitto nello spirito del capitalismo nella sua versione compiuta. Se lo spirito del capitalismo coincide con il dovere della ricerca del profitto, l'unico fondamento possibile può essere individuato nell'amore del prossimo impersonalmente inteso come sforzo di massimizzazione dell'utilità sociale. La dipendenza genealogica dello spirito del capitalismo dall'*ethos* puritano si manifesta nella esigenza di un fondamento normativo di tipo utilitaristico: di qualcosa che nella sua forma ancora religiosa (Franklin) o compiutamente secolarizzata può provenire soltanto dal Protestantesimo ascetico. Senza l'utilitarismo e il dovere dell'incremento dell'utilità sociale non è concepibile il dovere del profitto.

Ciò che invece non emerge con altrettanta chiarezza in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è la presenza e il ruolo dell'armonia degli interessi: un

elemento non soltanto estraneo, ma irriducibile alla matrice puritana. Mai nominata esplicitamente in tutto il testo, l'armonia degli interessi costituisce una sorta di convitato di pietra dell'argomentazione genealogica sullo spirito del capitalismo, la cui presenza può essere colta soltanto a partire dai riferimenti all'Illuminismo di cui, invece, costituisce una componente decisiva. L'armonia degli interessi, tuttavia, è un dispositivo non soltanto ineducibile dall'orizzonte puritano ma anche ad esso ostile e per molti versi alternativo: «[Rocher] prospetta piuttosto, da parte sua, una terza concezione delle relazioni dell'utilità individuale con la vita sociale, osservando che "essa (cioè l'utilità individuale) viene [...] trasfigurata in strumento comprensibile mondanamente in vista di uno scopo eternamente ideale. In questo modo si ha l'impressione di ritrovarsi sul terreno delle ottimistiche teorie dell'"utilitarismo" del XVIII secolo [*optimistischen "Eigennutz"-Theorien des 18. Jahrhunderts*]]» (Weber 1903: 35). Nella nota relativa a questo periodo Weber afferma: «Accenni singolari a questa teoria si trovano forse già nel discorso di Mammona agli angeli caduti nel *Paradiso perduto* di Milton: l'intera visione è una specie di rovesciamento della mentalità puritana» (Weber 1903: 35). Mentalità puritana e armonia degli interessi sono portatrici di versioni opposte dell'eterogenesi dei fini: l'una «vuole sempre il bene e crea sempre il male», l'altra «vuole sempre il male e crea sempre il bene». Senza la credenza nell'armonia degli interessi non esiste alcuna possibilità di trasformare l'obbligatorietà etico-intenzionale della condotta di vita puritana nella obbligatorietà del profitto individuale. Ma questa si fa strada a partire dalla disponibilità di una credenza che è a sua volta la versione secolarizzata, l'interpretazione nei termini di prestazioni di un meccanismo immanente (il mercato), di un'idea teologica estranea all'orizzonte puritano.

In *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber, d'altra parte, omette qualsiasi riferimento esplicito all'armonia degli interessi perché consapevole della prestazione al tempo stesso decisiva, ma circoscritta di questo paradigma. Nella linea che dal discorso di Mammona arriva a Mandeville e poi ad Adam Smith, infatti, quello che risulta impensabile è proprio ciò che sta più a cuore a Weber: il *dovere* del profitto. Nella prospettiva dell'armonia degli interessi il perseguimento dell'interesse privato è un *diritto* – come le libertà soggettive degli inalienabili diritti dell'uomo –, ma mancano le risorse per pensarlo come un *dovere*. E manca la possibilità di dedurre proprio quei tratti "ascetici" che costituiscono il contenuto etico più proprio dello spirito del capitalismo: continuità dell'agire economico e indisponibilità al godimento della ricchezza in particolare.

Lo spirito del capitalismo è, così, il prodotto di un'ibridazione: un mix di doverosità protestante e di liceità del profitto privato legittimato in base all'idea della armonia degli interessi. Un ibrido in cui c'è quello che nell'etica del Protestantismo ascetico non c'era e non poteva esserci – il profitto come

scopo autonomo – e c'è però anche quello che non poteva esserci nell'armonia degli interessi ovvero la doverosità del profitto. Qualcosa di più del semplice infiacchimento dell'*ethos* puritano. Nell'etica del Protestantismo ascetico non può esserci spazio per la ricerca del profitto, mentre nell'armonia degli interessi la ricerca del profitto non può essere un dovere. Lo spirito del capitalismo nella sua specifica diversità dall'etica economica del Protestantismo ascetico è il prodotto della ibridazione fra l'idea della doverosità dell'agire economico e della professione e quella dell'armonia degli interessi come dispositivo cognitivo capace di rendere perseguibile il profitto come scopo autonomo.

### 8. Immagini del mondo contro

Se la secolarizzazione dell'etica del Puritanesimo nello spirito del capitalismo è, dunque, il frutto dell'ibridazione fra prodotti eterogenei che hanno origini diverse, l'ultima questione che ci rimane adesso da affrontare è quella relativa alle forze che hanno spinto questo processo. Detto altrimenti: quali sono le ragioni che hanno sostenuto e favorito questa trasformazione? L'unica indicazione esplicita di Weber riguarda il potere secolarizzante del possesso: «Tutta la storia delle regole degli ordini religiosi è, in certo senso, una lotta sempre rinnovata con il problema dell'effetto secolarizzante del possesso. Lo stesso vale, in una misura grandiosa, anche per l'ascesi intra-mondana del Puritanesimo» (Weber 1920a: 184-5). La descrizione in dettaglio di che cosa si debba intendere con effetto secolarizzante del possesso è affidata da Weber alle parole di John Wesley: «“ho paura: tutte le volte che la ricchezza è aumentata, là è diminuito nella stessa misura il contenuto religioso. [...] La religione *deve necessariamente* produrre tanto la laboriosità (*industry*) quanto la parsimonia (*frugality*), e queste non possono produrre altro che ricchezza. Ma quando aumenta la ricchezza, aumentano l'orgoglio, la passione e l'amore del mondo [*Weltliebe*] in tutte le sue forme. [...] I metodisti diventano ovunque diligenti e parsimoniosi; di conseguenza aumenta il loro possesso di beni. Perciò essi salgono in orgoglio, in passione, in desideri carnali e mondani, in superbia di vita. Così rimane la forma della religione, ma lo spirito svanisce gradualmente» (Weber 1920a: 185).

Siamo nel paragrafo che precede la descrizione del prodotto “finale” della secolarizzazione dell'ascetismo protestante e Weber punta tutto su *die säkularisierende Wirkung des Besitzes* per rendere ragione di questo processo (Donagio 2009). Del resto, questo tipo di argomento ricorre anche, in un contesto analogo, nella *Wirtschaftsgeschichte* (Weber 1920d: 269). L'idea di fondo è che il movimento di emancipazione di un determinato contenuto dal suo orizzonte religioso originario consista in un allentamento del rigorismo religioso indot-

to dall'esperienza di un mondo economicamente pieno (Weber 1906: 68-73). L'abbondanza di beni materiali funge da anestetico della coscienza religiosa e induce un adattamento al mondo, un drastico ridimensionamento della capacità di rifiuto etico religioso del mondo. È il tema della sazietà materiale come fattore di riduzione della capacità etica individuale: dove c'è abbondanza di beni materiali, c'è una difficoltà crescente a far valere gli ideali (non soltanto religiosi) contro la fatticità del mondo. Il potere secolarizzante del possesso è la capacità dei beni materiali di indurre quella gioia del mondo che è l'esatto opposto del suo rifiuto.

Il nesso fra sazietà materiale e diminuzione della tensione etica con il mondo costituisce un *topos* della riflessione weberiana (Alagna 2013). Ciò nonostante, il ricorso a questo dispositivo nel contesto di una spiegazione delle ragioni della secolarizzazione dell'etica puritana in direzione dello spirito del capitalismo suscita più di una perplessità. La prima è relativa agli effetti che Weber ascrive all'effetto secolarizzante del possesso e alla distanza che li separa dallo spirito del capitalismo. Lo spirito del capitalismo, per quanto versione attenuata del rigorismo puritano, non coincide con la gioia del mondo e neppure con l'incremento dei desideri carnali o della superbia di vita. Insomma, l'effetto secolarizzante del possesso sembra indurre un lassismo nella condotta etica lontano non soltanto dall'ascetismo protestante, ma anche dall'*ethos* capitalistico. Nel caso dello spirito del capitalismo, gli effetti del potere secolarizzante del possesso non producono lassismo o dedizione ai piaceri mondani, ma una disposizione più positiva nei confronti del mondo che induce a ri-definire in senso etico-responsabile una condotta individuale che conserva pur sempre una qualche tonalità ascetica.

Una seconda perplessità sorge dal destino dell'immagine religiosa del mondo. Il potere secolarizzante del possesso non sembra indurre una trasformazione della dimensione cognitiva – l'immagine (religiosa) del mondo (D'Andrea 2009, 2012; Vassalle 2012) –, ma soltanto un infiacchimento della condotta etica che essa sostiene. Come risulta evidente dal confronto con i movimenti monastici medievali, l'effetto secolarizzante del possesso è perfettamente compatibile con la persistenza di una immagine religiosa del mondo. Si tratta, pertanto, di un fenomeno che lascia del tutto inesausta la domanda sulle ragioni di quella secolarizzazione dell'immagine del mondo che si compie con l'Illuminismo del XVIII secolo, e che costituisce l'orizzonte in cui prende forma lo spirito del capitalismo nella sua versione compiuta. Insomma, il potere secolarizzante del possesso aiuta a comprendere un allentamento del rigorismo etico in condizioni di immagine del mondo costante, mentre il nostro problema è comprendere un fenomeno come lo spirito del capitalismo che – in Franklin e non solo – non coincide certo con la disponibilità ai piaceri del mondo.

Una indicazione preziosa per l'identificazione di un fattore ulteriore che ha operato in direzione della secolarizzazione dell'*ethos* puritano è contenuta nella conclusione della *Wirtschaftsgeschichte*: «La religiosità ascetica fu sostituita da una concezione pessimistica, ma in nessun modo ascetica, del mondo e dell'uomo, una concezione come quella, ad esempio, sostenuta dalla *Favola delle api* di Mandeville, secondo cui in certe circostanze anche i vizi privati tornano a vantaggio del bene generale» (Weber 2011: 395) (traduzione mia). Qui a darsi il cambio non sono soltanto due diversi atteggiamenti pratici nei confronti del mondo, ma due immagini del mondo che hanno notevoli tratti di diversità. L'idea dell'armonia degli interessi oltre ad essere il prodotto di un processo secolarizzazione risulta essa stessa fattore attivo di secolarizzazione. È un dispositivo cognitivo che interviene a modificare in un punto decisivo l'immagine del mondo del Protestantesimo ascetico, consentendo la trasformazione dell'etica puritana nello spirito del capitalismo. In una condizione in cui il potere secolarizzante del possesso spinge ad un rapporto meno antagonistico nei confronti del mondo, l'esodo dell'*ethos* economico dal contesto religioso si produce grazie alla disponibilità di un assunto cognitivo in grado di legittimare il profitto non più come effetto collaterale non voluto, ma come scopo autonomo. Quello che accade nella genesi dello spirito del capitalismo non è soltanto l'incrocio e l'ibridazione fra elementi secolarizzati provenienti da immagini religiose del mondo differenti. La genealogia dello spirito del capitalismo racconta anche la storia della spinta secolarizzante che l'immagine del mondo dell'armonia degli interessi esercita sull'ascetismo puritano. L'armonia degli interessi in quanto assunto cognitivo capace di una giustificazione consequenzialistica dell'*ethos* capitalistico è anche l'elemento che induce – spinge in direzione di – una secolarizzazione dell'ascetismo protestante. L'armonia degli interessi è un'immagine del mondo che consente una diversa fondazione dell'etica imprenditoriale: un *Weltbild* non soltanto surrogatorio, ma anche concorrente con quello del Protestantesimo ascetico (Erizi 2013) che finisce per imporsi anche perché sostenuto dalla “domanda di mondo” che si produce in virtù dell'effetto secolarizzante del possesso.

In un passaggio dell'ultima *Anticritica* Weber sottolinea il carattere non esattamente equifunzionale dell'armonia degli interessi: «L'ottimismo consueto a partire dall'Illuminismo, che culminò in seguito nel “liberalismo”, fu infatti soltanto un surrogato sul versante *sociale*; esso sostituì il principio *in maiorem Dei gloriam*, non però il significato personale della “conferma” che, applicata solamente all'aldiquà, palesa piuttosto la tendenza a rovesciarsi completamente nel momento “agonale” oppure a iscriversi tra le varie componenti di auto-soddisfacimento banalmente borghese» (Weber 1910: 295). I surrogati (*Ersatz/Surrogat*), anche quando risultano concorrenti e vincenti, non sono tenuti a soddisfare esattamente le stesse funzioni. Lo spirito



del capitalismo non possiede la stessa capacità di senso dell'etica del Protestantismo ascetico e dell'immagine religiosa che lo conteneva. L'armonia degli interessi soddisfa le esigenze di legittimazione del capitalismo e di giustificazione etica della condotta acquisitiva, ma presenta rispetto all'immagine puritana del mondo due significative differenze. La prima è la maggiore difficoltà a fornire un orizzonte di senso che abbracci la vita come un tutto. Di questa difficoltà è testimone l'interpretazione sempre più frequente dell'attività acquisitiva nei termini di una pratica sportiva (Weber 1920a: 192). La seconda difficoltà, in qualche misura più fatale, è la sua esposizione alle smentite fattuali: il capitalismo tardo-moderno non sembra più in grado per Weber di nutrire quella fede nell'armonia degli interessi che è ormai il suo unico fondamento di legittimità.

### Riferimenti bibliografici

- Alagna Mirko (2013), *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, AlboVersorio, Milano.
- D'Andrea Dimitri (2009), *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 9, 2009, pp. 17-50.
- D'Andrea Dimitri (2012), *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n. 65, XXV (2012), pp. 5-24.
- D'Andrea Dimitri (2013a), *Il Grande Inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, in R. Badii, E. Fabbri, (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano.
- D'Andrea Dimitri (2013b), *Bontà assoluta come in capacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber*, in «Politica & Società», n. 1, (2013), pp. 53-71.
- Di Marco Giuseppe Antonio (2003), *Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli.
- Donaggio Enrico (2009), *Spiriti del Capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 9, 2009, pp. 71-103.
- Erizi Andrea (2012), *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, AlboVersorio, Milano.
- Erizi Andrea (2013), *Diversamente uguali. La semantica della surrogazione in Max Weber*, in «Politica & Società», vol. I, 2013, pp. 79-98.
- Gerd Virginia W., Glodby Michael G., Shepard Jon M. (2007), *Moral cover for capitalism. The harmony-of-interests doctrine*, in «Journal of Management History», Vol. 13, n. 1, 2007, pp. 7-20.
- Henretta James A. (1995), *The Protestant Ethic and the Reality of Capitalism in Colonial America*, in H. Lehmann, G. Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kalberg Stephen, (1996), *On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Postwar American Sociological Theory*, in «Sociological Theory», vol. 14, n. 1 (Mar., 1996), pp. 49-70.

- Lessnoff Michael H. (1994), *The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic. An Enquiry into the Weber Thesis*, Edward Elgar, Aldershot.
- Poggi Gianfranco (1984), *Calvinismo e spirito del capitalismo. Contesti della "tesi Weber"*, il Mulino, Bologna.
- Roth Guenther (1995), *Weber the Would-Be Englishman: Anglophilia and Family History*, in H. Lehmann, G. Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schluchter Wolfgang (1996), *Paradoxes of modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Vassalle Annamaria (2012), *Costruzione di mondi. Note sul concetto weberiano di Weltbild*, «Annali del Dipartimento di Filosofia» (Nuova Serie), XVIII, pp. 127-49.
- Weber Max (1903), *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1951; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Idem, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.
- Weber Max (1906), *Zur Lage der bürgerlich Demokratie in Russland*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/10, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1984; trad. it. *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in Idem, *Sulla Russia*, il Mulino, Bologna 1981.
- Weber Max (1908), *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, Band I/11, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Sulla psicofisica del lavoro industriale*, in Idem, *Metodo e ricerca nella grande industria*, Franco Angeli, Milano 1983.
- Weber Max (1909), *Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus*, in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hrsg. J. Winckelmann, Band II, Siebenstern, Hamburg 1968; trad. it. *Anticritica sullo "spirito" del capitalismo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 4 voll., vol. I, Comunità, Milano 2002.
- Weber Max (1910), *Antikritisches Schlußwort zum "Geist des Kapitalismus"*, in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hrsg. J. Winckelmann, Band II, Siebenstern, Hamburg 1968; trad. it. *Anticritica conclusiva sullo "spirito del capitalismo"*, in Idem, *Sociologia della religione*, 4 voll., vol. I, Comunità, Milano 2002.
- Weber Max (1914), *Brief an Marianne Weber vom 5 April 1914*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, II/8: Briefe 1913-1914, Mohr, Tübingen 1984, pp. 594-6.
- Weber Max, (1917), *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1951; trad. it. *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, Einaudi, Torino 1974.
- Weber Max (1919), *Politik als Beruf*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/17, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1984; trad. it. *La politica come professione*, in Idem, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.
- Weber Max (1920a), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920-1; trad. it. *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1920b), *Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/19, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Introduzione a Letica economica delle religioni universali*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.

- Weber Max (1920c), *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/19, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto del mondo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1920d), *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin 1958; trad. it. *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma 2007.
- Weber Max (1920e), *Konfuzianismus und Taoismus*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/19, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Confucianesimo e Taoismo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1920f), *Vorbemerkung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920-1; trad. it. *Premessa*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1922a), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1956; trad. it. *Economia e società*, 5 voll, I vol., Comunità, Milano 1980.
- Weber Max (1922b), *Religiöse Gemeinschaften*, in *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/22-2, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Economia e società. Comunità religiose*, Donzelli, Roma 2006.
- Weber Max (1922c), *Herrschaft*, in *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/22-4, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Economia e società. Dominio*, Donzelli, Roma 2012.
- Weber Max (2011), *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, *Max Weber Gesamtausgabe*, III/6, Mohr, Tübingen 1984.
- Weintraub Karl J. (1976), *The Puritan Ethic and Benjamin Franklin*, in «The Journal of Religion», Vol. 56, n. 3 (1976), pp. 223-37.

# MAX WEBER



IN HIS IRON CAGE

# Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber<sup>1</sup>

*Andrea Erizi*

*The aim of this article is to examine Max Weber's genealogy of liberalism as a political turn paradoxically rooted in two aspects of ascetic Protestantism's world view: obsession with the purity of our own conscience, and indifference towards other people. This "heterodox" approach to the birth of tolerance is then analyzed in the light of the concept of polytheism. I will argue that Weber's normative stance on how we should face polytheism is deeply indebted to the ascetic Protestantism's solution to it, whereas our age tends to conceive of pluralism as relativism, driving the spirit of liberalism away from its origins.*

Tu hai amato gli uomini e questa è la conseguenza.  
Contro la Legge hai onorato gli uomini come Dei.  
Ora veglierai la roccia e leverai grida al cielo.  
Eschilo, *Prometeo incatenato*

Avere amato gli uomini: questo, secondo la tragedia, il capo di imputazione che inchioda Prometeo, il delitto cui tiene dietro tanto castigo. I versi di Eschilo intrecciano un nesso fra amore degli uomini e colpa; più in generale, fra amore del mondo e sofferenza, patita e inferta. Un nesso che qui troviamo cristallizzato nel mito, ma in cui ogni studioso di cose umane si è presto o tardi imbattuto, venendone sfidato a inquadrarlo nel suo apparato concettuale ed evocando così, di volta in volta, la complessità, gli effetti controintenzionali, l'eterogeneità dei fini. Aldilà delle preferenze tassonomiche, l'idea ricorrente è che ci sia uno iato fra intenzione ed esito, fra volontà e riuscita; uno spazio

<sup>1</sup> Le citazioni sono segnalate con il metodo autore-data. Vista la grande quantità di riferimenti a opere di Max Weber, non ho ritenuto opportuno riportare ogni volta il nome dell'autore; esse sono pertanto segnalate dalla sola data.

vuoto in cui si incuneano forze estranee, capaci di scambussolare quello che dovrebbe essere il lineare, fisiologico procedere dal primo al secondo momento. Entro questa cornice, amore degli uomini e sofferenza possono allora essere reciprocamente legati in un abbraccio mortale che può apparire inaspettato e sconcertante solo a chi non abbia mai ficcato il naso nelle faccende umane – e certamente non a noi, eredi di un secolo che, a forza di darne dimostrazione, ha reso persino banale questo legame.

E tuttavia, non è affatto scontato che nel regno dell'eterogenesi dei fini tutto debba andare di bene in peggio; che sia sempre e solo il diavolo a trarre profitto da quel buco nero fra i risultati attesi e quelli conseguiti: se le cataste di cadaveri messe a bilancio dal secolo breve ci ammoniscono quanto basta sugli effetti perversi in agguato dietro alle migliori intenzioni, può darsi anche, all'opposto, che la strada per il paradiso – o quantomeno, per un mondo più ospitale – sia lastricata di cattive intenzioni. L'eterogenesi dei fini non è soltanto il meccanismo incaricato di pervertire i nostri buoni propositi; essa funziona altrettanto bene nel senso inverso: non l'amore che partorisce orrori, quanto una forma estrema di indifferenza ai propri simili e al mondo produttiva di bene politico. Non tutto il male vien per nuocere, insomma: come Prometeo e i suoi epigoni novecenteschi sono stati condannati per i frutti avvelenati del loro amore per l'uomo, così si tratta di confrontarci con la possibilità che il liberalismo – uno dei lasciti della modernità al quale più difficilmente sapremmo rinunciare (1918 [1982]: 37) – possa avere la sua matrice in un'immagine del mondo, quella del protestantesimo ascetico, e in definitiva in un tipo umano sideralmente estranei a ogni movente riconducibile all'amore per il prossimo.

Non è certo un caso che a raccontare questa storia sia l'intellettuale, Max Weber, che forse con maggiore insistenza ha fatto ricorso alla semantica degli esiti non previsti e non voluti per mappare la parabola della modernità occidentale<sup>2</sup>. Il primo obiettivo di questo contributo è quello di tratteggiare, seguendo i passi weberiani, un'archeologia del liberalismo non priva di risvolti ontologici – una radiografia del suo spirito, appunto –, che mostri il rapporto di paradossale adeguatezza fra l'atteggiamento di assoluta indifferenza al mondo e agli altri uomini radicato nell'immagine protestante-ascetica del mondo, e la produzione della tolleranza in una situazione di compiuto e articolato pluralismo. Una genealogia, dunque, che clamorosamente smentisce il tentativo di declinare ogni modalità di gestione ordinata del pluralismo in termini di apertura, di cura o addirittura di passione – di amore – per l'altro.

<sup>2</sup> Sul rapporto problematico fra intenzioni ed esiti nel caso paradigmatico – ma non unico – della genesi del capitalismo, cfr. Schluchter 2007.

Ma c'è di più: il legame che Weber tesse fra indifferenza al mondo e “invenzione” delle libertà individuali descrive infatti soltanto una metà del *Weltbild* religioso retrostante alla genesi del liberalismo. L'altra è definita dalla relazione, non meno paradossale, fra tolleranza e intransigenza. Il bersaglio polemico più evidente è qui l'equazione fra tutela della diversità e relativismo: la valorizzazione della differenza stessa come precipitato della de-valorizzazione di ogni contenuto concreto, vale a dire degli specifici fattori di differenza fra le opzioni in campo. Secondo queste letture, la teoria e la pratica del liberalismo presupporrebbero insomma la marginalizzazione – la relativizzazione, appunto – dell'oggetto del contendere e la costruzione di identità flessibili, capaci di smussare gli angoli per accogliere l'altro da sé, e di disinnescare la carica esplosiva dell'idea di verità depotenziandola nel gioco delle – sempre parziali e fallibili – interpretazioni; presupporrebbero, in una parola, un certo grado di secolarizzazione. Tutto al contrario con Weber: la chance che egli fa balenare è quella di un pluralismo pacifico di fanatismi religiosi, di appartenenze monolitiche, arroccate in difesa della propria idea di verità.

Proprio questo carattere portato alla luce dal lavoro di scavo weberiano consentirà, nella seconda parte del contributo, di tendere un filo rosso fra l'archeologia del liberalismo e un concetto guida della sua teoria sociale, sul crinale fra diagnosi del presente e proposta normativa: politeismo. Il suggerimento che il percorso tracciato permette di avanzare è che l'idea di politeismo difesa da Weber in sede normativa - idea in quanto radicalmente anti-relativista, in tanto radicalmente inattuale, di segno opposto rispetto alla diagnosi -, possa essere proficuamente letta in filigrana proprio all'esperienza puritana, al “miracolo” della libertà soggettiva germogliata da quello sconvolgente innesto di indifferenza e fanatismo.

### *Sé e gli altri. Santi puritani fra intransigenza e indifferenza*

Nel ritratto che ce ne dà Max Weber, la modernità politica non nasce nel segno delle libertà individuali. Esiste, al contrario, una modernità pre-liberale, coincidente con l'affermazione dello Stato moderno come modalità inedita di gestione del potere politico e di strutturazione delle relazioni reciproche fra i dominati, oltre che fra questi e il luogo della sovranità. Nondimeno, è solo in seguito all'innesto della religiosità riformata, e all'apporto del profilo di soggettività da questa modellato, che la modernità assume il suo volto più familiare, in ambito economico con la diffusione dello spirito del capitalismo, in quello conoscitivo con la saldatura del legame fra scienza e tecnica, e appunto in quello politico con la perimetrazione di spazi di libertà individuale inaccessibili al comando sovrano (D'Andrea 2005: 30-82; Erizi 2012: 44-109).

L'idea che vi siano domini dell'esistenza personale e sociale, *in primis* la fede e la pratica religiose, in cui l'autonomia del singolo deve esercitarsi al riparo dalle ingerenze del potere politico attecchisce dunque nell'*humus* dell'immagine del mondo condivisa da quella batteria di confessioni religiose che Weber raccoglie sotto l'etichetta di protestantesimo ascetico (1920-21a [2002]: 81-4; 1920-21d [2002]: 253).

Più da vicino, tale idea si radica in due tratti di quell'immagine del mondo, e del tipo umano da questa plasmato, sui quali abbiamo già puntato i riflettori: da un lato l'assoluta indifferenza al destino degli altri uomini, esito di un processo di radicale ridefinizione dell'amore cristiano; dall'altro, un'altrettanto assoluta intransigenza rispetto alla purezza della coscienza individuale – il suo sviluppo ipertrofico, si potrebbe dire. Si è già osservato quanto sia tutt'altro che lineare e limpido il nesso causale intrecciato da Weber fra questi due tasselli del *Weltbild* protestante e la genesi del liberalismo – uno dei rari casi in cui l'eterogenesi dei fini converte il male in bene, piuttosto che il contrario. Prima di prenderli analiticamente in esame, vale comunque la pena di notare quanto paradossale sia la stessa convivenza reciproca di questi due elementi, prima ancora di quella fra questi e la modernità liberale di cui sono all'origine. Oltre che con lo smottamento delle geometrie politiche che hanno innescato, gli aspetti della soggettività protestante-ascetica che Weber convoca come responsabili della svolta liberale della statualità moderna appaiono difficilmente conciliabili anzitutto fra di loro: indifferenza per il mondo, ossessione per il sé. Cominciamo da quest'ultimo.

Il primo tratto della religiosità protestante-ascetica che definisce un terreno di coltura favorevole allo sviluppo delle libertà liberali è dunque la concentrazione ossessiva sulla purezza della coscienza individuale. Non sto a ricordare come tale concentrazione valga essenzialmente come conferma (*Bewährung*) dell'elezione del fedele, piuttosto che come sua causa efficiente. Il punto qui rilevante, infatti, non sono tanto i margini di efficacia e il concreto ruolo dell'agire individuale rispetto all'acquisizione di un bene di salvezza, quanto l'assolutizzazione di questo obiettivo nel quadro della condotta di vita: la sua assunzione a vertice gerarchico di una soggettività piramidalmente strutturata attorno a quello scopo. Il principio che «si deve obbedire più a Dio che agli uomini» (1922 [1974]: 490; 1920-21g [2002]: 333) diventa così il grimaldello in grado di scardinare la sovranità “leviatanica” primo-moderna: «il più antico e, fino all'epoca delle grandi rivoluzioni puritane e dei “diritti dell'uomo”, il più solido limite di ogni potere politico» (1922 [1974]: 490). La legittimità dell'obbligo politico viene erosa dalla subordinazione di ogni comando proveniente da un'autorità terrena a quello divino; la concreta esigibilità dell'obbedienza risulta compromessa dall'urto frontale con individui disposti a mettere in gioco, disobbedendo, la propria vita terrena, piuttosto



che piegarsi alla decisione sovrana e, così facendo, mettere a rischio quella eterna. La limitazione, propriamente liberale, dei contenuti della vita sociale su cui si esercita la sovranità ha insomma luogo nella forma di una contrazione dello spazio su cui essa può realisticamente aspirare all'obbedienza: la politica perde terreno, smobilitando dalla regolazione coercitiva della vita religiosa, a fronte dell'incedere di un tipo umano del tutto indisponibile, invece, ad arretrare di un passo su questioni ritenute cruciali per il proprio destino ultraterreno.

L'archeologia weberiana del liberalismo fissa così il suo primo tassello, tutt'altro che irrilevante anche per un tentativo di radiografia del suo spirito, del suo *ethos*: non il relativismo, non la notte buia della coscienza in cui tutte le scelte sono nere, equivalenti e in definitiva indifferenti, quanto al contrario l'intransigenza e il radicalismo etico-religiosi tengono a battesimo la libertà dei moderni.

Il rifiuto incondizionato di tutte le pretese dello Stato che vanno “contro la coscienza”, e la richiesta della “libertà di coscienza” come diritto assoluto del singolo nei confronti dello Stato, poteva essere coerentemente concepito come richiesta religiosa di carattere positivo soltanto sul terreno delle sette. [...] L'autonomia dell'individuo otteneva in tal modo un ancoramento non già nell'indifferentismo, bensì in posizioni religiose, e la lotta contro ogni specie di arbitrio da parte dell'“autorità” si elevava a dovere religioso (1920-21b [2002]: 198).

È il principio dell'intangibilità della coscienza etica individuale, il carattere categorico, religiosamente dovuto, di credenze e pratiche a sostenere, contro le intrusioni della legge sovrana, la rivendicazione dell'auto-nomia, e a irrorare di senso i costi che si è disposti a pagare e a far pagare agli altri, pur di non venir meno al proprio dovere di cristiano. La libertà, «all'epoca della sua eroica giovinezza» (*ibidem*), non si nutre di indifferenza, non ha per oggetto una pluralità di opzioni eticamente neutrali, distinguibili solo per la marca e per il colore del *packaging*, ma all'opposto perimetra l'ambito delle questioni ultime, popolato da imperativi etico-religiosi inderogabili, sui quali nessun compromesso sarebbe mai possibile.

Colta da Weber nel momento della sua “scoperta,” la tolleranza non inizia dove finisce la difesa di valori e principi non negoziabili, ma le è, per un fortunato arabesco del destino<sup>3</sup>, coestensiva: è una “intolleranza zero”, nel senso della mobilitazione del potenziale di intransigenza solitamente associa-

<sup>3</sup> Il termine destino è usato da Weber proprio per designare «la conseguenza del suo agire contrapposta alla sua intenzione» (1920-21f [2002]: 302).

to all'intolleranza in una direzione che risulta, invece, non solo compatibile, ma produttiva dell'individualismo politico. Che è come dire che la fuga in avanti rispetto alla modernità hobbesiana, e a un paradigma di sovranità che penetra fin negli interstizi della vita sociale, non richiede e non coincide con un abbassamento della capacità di conflitto degli individui. La riduzione della quantità di politica non è, come vorrebbe la *vulgata* lockeana, il provvidenziale effetto collaterale di una corrispettiva riduzione del tasso di polemogenicità antropologica: una semplice abrasione della politica in eccesso, cioè di quella divenuta socialmente evitabile a fronte della possibilità di una convivenza spontaneamente pacifica fra individui non più così irriducibilmente recalcitranti all'ordine, come lo erano quelli del *Leviatano*<sup>4</sup>. Nella genealogia weberiana, non c'è traccia di questa inedita capacità di auto-organizzazione del sociale, che renderebbe superfluo l'esercizio onnipervasivo della decisione politica, invalidando così l'alternativa secca "assolutismo o barbarie" postulata da Hobbes: la politica non si ritrae compiaciuta davanti allo spettacolo edificante di una società pacificata, popolata da corpi docili, da sudditi con una capacità di disordine soltanto residuale; piuttosto, ne è espulsa, messa al bando da un'esasperazione delle appartenenze religiose, dalla proliferazione di coscienze muscolari, disposte a tutto tranne che all'obbedienza a un comando politico ritenuto lesivo dei propri interessi ultraterreni.

La resistenza del cristiano a una decisione sovrana ritenuta illegittima può peraltro assumere forme tutt'altro che passive, e intrattenere invece una relazione di assoluta familiarità con la violenza – una circostanza testimoniata dalla frequenza con cui le pagine weberiane accostano puritanesimo e rivoluzione. Ancora una volta, tuttavia, la variabile rilevante ai fini della nostra ricostruzione non è quanta domestichezza con la violenza un'immagine del mondo abbia – l'alternativa martirio o guerra santa, per posizionare i due estremi. La questione è piuttosto se, di quello che è il mezzo politico per definizione – dello stesso Weber (1919b [2001]: 44-5) –, venga fatto un impiego politico nelle finalità. Dove c'è politica c'è violenza, ma non sempre della violenza, anche in forma organizzata e collettiva, viene fatto un uso politico nel senso del costruttivismo politico, cioè dell'affidamento alla politica del compito di edificare una società eticamente conforme – il sogno o l'incubo del secolo breve, a seconda della valenza rispettivamente soggettiva od oggettiva assegnata al genitivo. È proprio questo il nostro caso: l'opposizione anche frontale e violenta dell'"esercito dei santi" puritano a istituzioni politiche illegittime

<sup>4</sup> Mi riferisco in particolare a quella insuperabile matrice di *polemos* che è in Hobbes la religione (cfr. D'Andrea 2002), più ancora che alla conflittualità che si accende attorno ai beni mondani secondo la triplice radice risorse materiali-gloria-paura.

non è infatti intesa a una ripolitizzazione della società in forme diverse, magari finalmente adeguate alla propria idea di bene e di vero. Ne segue che, per rendere conto della nascita del liberalismo dallo spirito del fanatismo settario, non è sufficiente fare cenno alla capacità di conflitto insita in una fede collocata al centro del perimetro identitario: occorre altresì spiegare perché il potenziale esplosivo del rigorismo etico-religioso non sia stato messo a disposizione di un diverso progetto politico – l'opzione teocratica –, ma orientato a un ideale di liberazione dalla politica, di sottrazione alla sua stretta.

È qui che si incastra la seconda tessera, in quel mosaico a forti contrasti che è l'immagine protestante-ascetica del mondo, *complexio oppositorum* di un'esasperata attenzione all'ortodossia e all'ortoprassi, e di un'altrettanto incondizionata indifferenza per il mondo e per gli altri uomini. È questo disinteresse per le vite degli altri a distogliere il fanatismo puritano da ogni progetto politico di trasformazione dell'esistente, per incanalarlo nella ricerca di spazi di autonomia dalla politica, in cui seguire il proprio *Beruf* in una solitudine colmata solo dal rapporto indisturbato con Dio. L'asceta protestante non nutre alcun interesse al governo delle vite altrui, e quindi a sfruttare la politica per orientarle a un qualche bene, in questo o nell'altro mondo; la sua intransigenza è volta piuttosto a difendere il proprio diritto all'auto-governo in tutti quegli aspetti ritenuti religiosamente fondamentali. Non avvertendo il minimo pungolo emotivo o dovere morale di brandire il pastorale, di farsi carico del destino degli altri uomini per guidarli – volenti o nolenti, con il *soft power* o con l'inquisizione – a una salvezza intra- o ultra-mondana, ma disposto a morire pur di essere lasciato libero di curare gli interessi della propria anima nelle forme prescritte da Dio, il puritano brevetta l'uso spolitizzante della politica: un ricorso ai suoi mezzi, non esclusi quelli estremi, diretto però a ridurre la quantità di politica in circolo nei circuiti sociali.

Dirottando per un attimo lo sguardo dagli esiti politici a un'indagine dei meccanismi interni dell'immagine puritana del mondo, viene da chiedersi per quali tortuosi percorsi una simile «chiarezza senza amore» (1920-21g [2002]: 351) sia potuta nascere in seno a una religiosità che fa dell'amore per il prossimo l'alfa e l'omega della propria concezione del ruolo dell'uomo nel mondo. Senza la pretesa, né d'altra parte la necessità, di andare fino in fondo nella dissezione del *Weltbild* protestante-ascetico, giova richiamare il punto archimedeo di una simile *Umwertung aller Werte*: la ridefinizione del tradizionale dovere della fratellanza nei termini inediti dell'osservanza impersonale e priva di implicazioni emotive del proprio *Beruf*. «Il lavoro professionale mondano appare l'espressione esteriore dell'amore del prossimo» (1920-21a [2002]: 69): la sola forma di amore, in effetti, al di sopra di ogni sospetto di costituire una divinizzazione delle creature (1920-21a [2002]: 94). La radicale svalutazione di un mondo scaraventato a siderale distanza assiologica da un creatore che si

tiene nascosto, impenetrabile nei suoi disegni e volontà, trascina in un unico giudizio di condanna ogni forma di partecipazione emotiva o di dedizione fattiva al destino del prossimo. Il solo modo igienico per l'anima di abitare un mondo degradato a cloaca del creaturale diventa così il servizio di astratti scopi di utilità sociale nella forma oggettiva dell'adesione al proprio compito professionale. Questo è tutto l'amore richiesto, ma anche tutto l'amore permesso; di più, è peccato – il peccato di Prometeo: la perversione di indirizzare a una creatura quella considerazione di cui Dio unicamente è degno.

In questo modo, è proprio il precetto dell'amore fraterno a tingersi del grigio di un'impolitica indifferenza. A distogliere il puritano dal ricorso al potere politico come strumento pastorale, infine, sono due ulteriori caratteri di questa esperienza religiosa. Intanto, il fatto che l'impiego della coercizione – o di qualunque altro mezzo – sarebbe comunque impotente a modificare la decisione incoercibile e inappellabile di Dio rispetto al destino di ognuno. È sullo scoglio della predestinazione che si infrange ogni residua velleità di fare qualcosa, con le buone o con le cattive, per guidare alla redenzione il gregge degli uomini; l'estremo baluardo contro la tentazione illiberale di ficcare il naso nelle vite degli altri.

Ma il vizio di non farsi i fatti propri non è solo inutile per il destinatario; esso rischia di rivelarsi controproducente per chi lo commette. A questo proposito, si rende necessario un brevissimo *excursus*, che illustri come anche la setta – la modalità di organizzare la collettività dei fedeli tipica delle denominazioni fiorite all'ombra del *Weltbild* puritano<sup>5</sup> –, nella sua qualità di «formazione sociale specificamente anti-politica o a-politica» (1922 [1974]: 527), fornisca un impulso decisivo all'affrancamento dell'agire religioso dal morso della decisione sovrana.

Tönniesianamente parlando, la setta è una comunità o una società? Attorno a questo interrogativo, e alla risposta ambivalente e circostanziata – ma ormai non dovrebbe sorprendere – che esige, è possibile enucleare il duplice ruolo della setta rispetto a una fondazione genealogico-filosofica del liberalismo<sup>6</sup>. Per un verso, la setta condivide uno dei caratteri definitivi della *Gemeinschaft*: luogo sociale caldo, tenuto insieme da un tessuto connettivo estremamente robusto, pressoché inattaccabile dall'esterno. Proprio questa dimensione comunitaria agisce nel senso di rafforzare la capacità di resistenza della soggettività ascetica a un comando politico ingiusto: a innalzare un argine alle pretese del sovrano, e se necessario a scontrarsi con esso, non sono

<sup>5</sup> Fa eccezione il calvinismo, unica fra le denominazioni riformate ad avere conservato forma di chiesa: una chiesa *sui generis*, tuttavia, dal momento che è «frusta disciplinare e non un'istituzione di salvezza» (1922 [1974]: 516).

<sup>6</sup> Su questa ambivalenza, cfr. Ferraresi 2003: 289-90.

infatti individui isolati, ma un corpo sociale graniticamente compatto, oltre che adeguatamente motivato.

Per altro verso, tuttavia, la setta definisce uno dei più radicali dispositivi anti-comunitari concepibili. Idealtipicamente, laddove la chiesa si fa carico della salvezza di *tutti* coloro che ne sono – in virtù di atti non volontaristici, tipicamente la nascita – membri, la setta costituisce un'organizzazione particolaristica, progettata per ospitare il solo, ristretto novero degli eletti, e per isolare, già in questo mondo, la chiesa invisibile dei predestinati alla beatitudine<sup>7</sup>. La purezza dell'esperienza religiosa di ognuno passa così attraverso quella del proprio vicino: una circostanza che agisce su ogni membro della setta come una potente istigazione a esercitare un controllo orizzontale pervasivo e generalizzato, di tutti su tutti, e a fare valere la più rigida selettività della *membership*<sup>8</sup>. La fobia da contatto con i non eletti e l'esigenza di preservare il gruppo religioso dalla promiscuità con soggetti impuri, non recanti i segni della conferma, rende il puritano tanto ossessionato dalla qualificazione etico-religiosa dei suoi correligionari quanto lo è dalla propria: non certo in nome di un ritrovato interesse per l'altro, quasi a revocare quell'indifferenza che abbiamo visto costituire la cifra del suo modo di stare al mondo, quanto, esattamente all'opposto, in virtù di una ricerca di immunità – di protezione dal contatto-contagio con eventuali agenti patogeni – che si fa spasmodica proprio nel momento in cui l'esperienza religiosa sembra schiudersi a una dimensione sociale. Qui risiede il tratto anti-comunitario in senso eminente di questa architettura sociale unica, ossimoro vivente di una *Gemeinschaft* fondata sulla negazione programmatica di ogni *communitas*; comunità di individui soli – impossibilitati, oltre che disinteressati, a prestarsi aiuto reciproco – davanti al mistero insondabile della grazia<sup>9</sup>.

Eppure, con l'ennesima capriola, proprio questo spietato atteggiamento immunitario si dimostra efficacissimo contro possibili rigurgiti dell'intolle-

<sup>7</sup> Cfr. 1920-21c [2002]: 208: «una setta è invece un'associazione volontaria di soggetti qualificati in modo esclusivo (idealmente!) sotto il profilo etico-religioso, nella quale si entra volontariamente, se si trova volontariamente un'ammissione in virtù di una conferma religiosa».

<sup>8</sup> Weber parla dell'«orrore profondo di fronte alla possibilità di condividere l'eucarestia con un “dannato” o addirittura di riceverla dalla mano di un dannato, di un “mercenario” d'ufficio, la cui condotta non reca i segni dell'elezione» (1920-21b [2002]: 197). Per un'illustrazione di questo clima da “inquisizione orizzontale”, cfr. anche 1920-21e [2002]: 308. Ernst Troeltsch (1923 [1969]: 688-91) insiste sull'ambiguità politica della setta: tanto dispositivo anti-autoritario, quanto prototipo delle forme di controllo onnipervasivo sperimentate dalla modernità. Michael Walzer (1996: 337-40), invece, si spinge a mio parere troppo oltre, laddove enfatizza l'elemento del controllo orizzontale per negare ogni «contributo teorico» del protestantesimo ascetico alla genesi della modernità liberale.

<sup>9</sup> L'uso dei termini comunità e immunità è qui ovviamente debitore dei fondamentali lavori di Roberto Esposito (1998, 2002, 2004) sulla semantica del *munus*.

ranza: oltre che perfettamente inutile per chi ne è oggetto, essa risulterebbe infatti dannosa per chi la pratica, perché ammettere all'eucarestia persone costrette con la minaccia della forza a una professione esteriore di fede, ma prive delle credenziali etico-religiose necessarie, significherebbe compromettere l'accurata profilassi attraverso cui il puritano cerca protezione dal contagio dei non-eletti<sup>10</sup>. A mo' di sommario:

La setta pura deve schierarsi a favore della "separazione tra Stato e chiesa" e della "tolleranza". Infatti essa non è un'istituzione universale di salvezza per la repressione dei peccati, e non sopporta un controllo o una regolamentazione come non sopporta un controllo o una regolamentazione ierocratica; nessuna potenza di ufficio, di qualsiasi tipo essa sia, può elargire al singolo beni di salvezza per i quali egli non sia qualificato, e quindi ogni impiego del potere politico nelle cose religiose deve essere considerato privo di senso o addirittura diabolico; coloro che stanno al di fuori di essa non la interessano; ed essa stessa, per non perdere il più intimo senso religioso della sua esistenza e della sua efficacia, non può essere altro che un'unione, costituita in modo assolutamente libero, di individui specificamente qualificati in senso religioso. Le sette conseguenti hanno perciò rappresentato sempre questo punto di vista, e costituiscono il sostegno più autentico dell'esigenza della "libertà di coscienza" (1922 [1974]: 527).

Un'immagine del mondo che intreccia un'angoscia ossessiva per la santità della propria coscienza con la più sovrana indifferenza per il mondo e per il destino degli altri uomini – destino rispetto al quale non esisterebbero comunque margini di intervento –, e che struttura forme di organizzazione della comunità religiosa che rendono controindicata la stessa frequentazione di individui dalla meno che certa elezione: altrettanti ingranaggi di un dispositivo di neutralizzazione dell'intolleranza di inesorabile efficacia, in grado di disinnescare tanto la decisione sovrana in materia di fede, quanto il conflitto inter-confessionale, vale a dire quello che potrebbe divampare su un piano orizzontale, anche all'ombra di uno Stato neutrale.

Prende così corpo un modo di intendere il rapporto fra individuo e politica alternativo tanto all'avidità di politica della chiesa, istituzione chiamata a guidare alla redenzione un gregge recalcitrante, segnato dalla disuguaglianza del carisma fra i suoi membri, quanto, all'estremo opposto, agli esiti anarcoidi cui

<sup>10</sup> Per la cronaca, in un passaggio (1920-21b [2002]: 200) Weber ascrive esplicitamente la setta al tipo ideale della società, rinvenendo evidentemente il crinale decisivo fra le due categorie tönnesiane non nella forza dei legami interni (che sarebbero di intensità comunitaria), ma nel carattere selettivo dell'ammissione. Una presa di posizione che può essere giudicata più o meno persuasiva, ma che non rimuove la sostanziale ambivalenza su cui mi sono soffermato.

approda il cristianesimo mistico in concomitanza con il fiorire di aspettative millenaristiche<sup>11</sup>. A ridosso dell'atteggiamento verso il mondo dell'asceta protestante, la politica né seguita a pervadere l'intera società, rivendicando la propria indispensabilità come veicolo di una salvezza tendenzialmente universalistica, né scompare per sopraggiunta superfluità nella Gerusalemme terrena della fratellanza, ove nessuna regolazione coercitiva delle relazioni sociali è più richiesta. Piuttosto, essa si assottiglia, continuando a coprire quelle funzioni comunque necessarie a governare un mondo corrotto, mentre recede dagli ambiti eticamente e religiosamente rilevanti, dominio inespugnabile della libertà di coscienza<sup>12</sup>.

Non c'è bisogno di rimarcare come questa genealogia del liberalismo esponga più di un fianco alla critica, e quanto sia controversa in una prospettiva di storia politica o di storia delle idee – un *disclaimer* non dissimile da quello che Weber pose a margine delle arcinote tesi sul capitalismo, e che pure non servì a dispensarlo da una lunga serie di fraintendimenti, e dal mettere mano ad altrettante *Anticritiche*. Dal nostro punto di vista, è interessante piuttosto distillare il precipitato filosofico di questa archeologia del liberalismo, che mi pare disporsi su un duplice piano. Il primo, che è quello su cui ci siamo finora mossi, ha a che fare con il tentativo di spremere dalla ricostruzione genealogica una teoria filosofica del liberalismo, sotto forma di indizi per decifrare lo spirito, l'*ethos* – starei per dire: l'essenza –, di questa forma di vita, più che meramente politica. Il liberalismo, insomma, come modo di rapportarsi al pluralismo che non è né lo schiacciasassi iper-politico della chiesa né il “politica zero” del millenarismo, ma soprattutto che rimanda a una tonalità emotiva fondamentale, a un atteggiamento rispetto alla realtà, a un modo di stare al mondo frutto del più clamoroso *double standard*: intransigenza per sé, indifferenza per il mondo. Ciò che adesso propongo di valutare – è il secondo piano filosoficamente pregnante – è cosa ne sia, nel presente di Weber, e nel nostro, di questo atteggiamento di fronte al pluralismo e al mondo in genere; se lo spirito originario del liberalismo abbia lasciato qualche durevole traccia, oppure se sia stato tradito, e non rappresenti più altro che il metro normativo con cui misurare la nostra distanza da quell'origine.

### *A ciascuno il suo. Per un pluralismo non relativista*

Una manciata di secoli sono trascorsi rispetto al tempo in cui la modernità viveva il suo eroico levarsi, con la soggettività ascetica a imprimerle la sua

<sup>11</sup> Sulla deriva anomica del millenarismo, cfr. 2001 [2006]: 231-32; 1920-21g [2002]: 333.

<sup>12</sup> Per una più distesa trattazione in chiave comparata di queste diverse declinazioni del rapporto fra immagine religiosa del mondo e tasso di politicità, rimando a Erizi 2012: 101-03.

caratteristica impronta in ambito epistemico, economico, politico. Benvenuti nella tarda modernità, il presente di Weber, e il tempo in cui la nostra epoca, esaurita la spinta propulsiva e toccato il suo apice, ha ormai intrapreso la fase discendente della sua parabola, al cui termine l'attende – secondo la nota tesi weberiana, parte cronaca del giorno, parte profezia di sventura – l'abisso della gabbia d'acciaio, di una perdita di libertà dai molti volti e dalle molte incognite. Rinuncio qui a seguire le trasformazioni economiche e politiche che scandiscono la traiettoria moderna, compreso il destino di quelle libertà di cui abbiamo ricostruito la travagliata genesi, e che Weber vede adesso minacciate dalla chiusura di una «gabbia della servitù del futuro, nella quale forse un giorno gli uomini saranno costretti ad ubbidire impotenti, come i *fellah* dell'antico Egitto» (1918 [1982]: 36). Il punto di innesco delle considerazioni a seguire sarà piuttosto capire che ne è stato, in questo intervallo, del tipo umano protagonista della paradossale epopea che abbiamo appena raccontato, e dell'immagine del mondo che gli ha dato fiato e orizzonti. Ebbene, anche sotto questo profilo, tutto è cambiato: la soggettività ascetica ha da tempo abbandonato la scena, e dietro al borghese guglielmino già fa capolino l'ultimo uomo; il pluralismo è un fatto compiuto, e il dio cristiano, dalla beata solitudine – sia pure nelle varianti interne che hanno agitato l'Europa moderna – in cui ha vissuto per due millenni, si trova a sgomitare in cieli sovraffollati, relegato a essere uno fra i tanti nel *pantheon* che descrive la coscienza contemporanea.

C'è un termine che Weber ha coniato e reso celebre – uno dei tanti prodotti del suo estro tassonomico entrati a far parte del lessico quotidiano delle scienze sociali – per designare la condizione tardo-moderna: politeismo. Per cominciare a circoscrivere la portata denotativa di questo concetto, giova leggerlo in controluce al monoteismo cristiano che storicamente lo precede, e considerare entrambi come due delle modalità – non le sole possibili – con cui un'immagine del mondo può rapportarsi alla pluralità delle sfere di vita e dei valori – di dèi, metaforicamente. La soluzione cristiana a questo pluralismo è, appunto, il monoteismo: la subordinazione di ogni altro dio a un Dio latore di un annuncio di redenzione con condizioni etiche di accesso. “Non avrai altro dio all'infuori di me” significa pretendere che sia Dio a governare la totalità dell'esperienza del mondo del fedele; orientare quindi la sua intera esistenza a un bene di salvezza ultra-mondano, e di conseguenza al set di credenze e di norme etiche e *lato sensu* pratiche che definiscono i requisiti soggettivi di accesso a quel bene – ferma restando la sussistenza di un nesso, sia pure stravolto come nel puritanesimo, fra merito e destino, fra dovere e ricompensa.

L'uomo greco poteva muoversi fra i diversi ordinamenti di vita adottandone la legalità interna: i principi dell'erotica per i fedeli di Afrodite, le vie della conoscenza per chi si fosse votato ad Atena, e così via. Non era in discussione, tuttavia, l'effettiva alterità e irriducibilità delle diverse logiche, degli imperati-



vi e dei valori propri di ciascuno spicchio dell'esperienza del mondo; non era concepibile, vale a dire, che un dio ambisse a dettare le proprie leggi anche al di fuori della propria giurisdizione, a domandare obbedienza a individui che avessero disposto la propria esistenza alla ricerca di altri beni. Come l'Europa uscita da Westfalia, il cielo greco conosce il conflitto – «non di rado» (1919b [2001]: 105), anzi, precisa Weber – fra i suoi diversi inquilini per accaparrarsi quella risorsa scarsa che è la fedeltà degli uomini; al tempo stesso, però, essi si riconoscono reciprocamente il diritto di non-ingerenza, respingendo come assurda l'idea che un uomo anteponga principi etici alla ricerca della conoscenza, se è quest'ultimo – ad esempio – il dio a cui si è consacrato.

Con Cristo, invece, per la prima volta in Occidente l'etica – religiosa – non è più una sfera accanto alle altre, ma aspira a un ruolo ecumenico: a ergersi sopra di esse per reggere l'esistenza umana nella sua interezza. Un'etica che, d'altro canto, non è polverizzata nei molteplici doveri rituali di casta, in una pletora di norme diversificate a seconda dell'identità sociale di ognuno – la risposta indiana al pluralismo<sup>13</sup> –, ma è generalizzata a rivolgere a tutti gli uomini le medesime richieste. Il monoteismo cristiano può dunque essere pensato come il prodotto di una duplice universalizzazione: rispetto all'induismo, abbatte gli steccati di casta per sottoporre tutti gli uomini alle stesse norme etico-religiose; rispetto all'antica Grecia, pretende di fare valere queste norme in ogni ambito della vita, esautorando i rispettivi dèi delle proprie competenze specifiche.

In prima battuta, allora, la semantica del politeismo allude a un riavvolgersi del nastro del tempo cristiano, fino a ripristinare una condizione originaria: «gli antichi dèi, spogliati del loro incanto e perciò in forma di potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano la loro eterna lotta» (1919a [2001]: 30)<sup>14</sup>. Certo nella forma impersonale, cioè metaforica, con cui è lecito parlare di dio al tempo dell'assenza di Dio, la tarda modernità restaura un pieno, articolato politeismo. Un pluralismo stratificato, direi anzi, in cui è possibile distinguere due livelli. Il primo è relativo alla molteplicità di concezioni e di declinazioni dei beni propri di ciascuna sfera di vita e, in particolare, del bene e del valore etici. È la dimensione del pluralismo al centro della discussione contemporanea sul tema, ovvero, per ricorrere alle esemplificazioni weberiane, l'alternativa fra cultura tedesca e cultura francese, o, più problematicamente, fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità (1919a [2001]: 29-30). D'altra parte, la

<sup>13</sup> Cfr. 1920-21h [2002]: 140: «non esisteva alcuna etica privata e sociale universalmente valida, ma soltanto un'etica specifica per ogni cetto».

<sup>14</sup> Cfr. altresì 1916 [1998]: 42; 1917 [2003] 265.

portata diagnostica della categoria di politeismo non si esaurisce in questa accezione intra-sferica, per investire la molteplicità delle stesse sfere di vita – un pluralismo inter-sferico, dunque. Come dire che non soltanto esistono più concezioni alternative e rivali del bene etico, ma il bene etico stesso, comunque declinato, è alternativo e in contrasto con i valori promessi da altri ordinamenti dell'esistenza: «l'etica non è la sola cosa che “valga” nel mondo, ma [...] accanto a essa sussistono altre sfere di valori – i cui valori può, in certe circostanze, realizzare soltanto chi si assuma una “colpa” etica» (1917 [2003]: 261). A prescindere dalla concezione del bene etico cui si aderisce, vivere all'epoca del politeismo significa sperimentare la contraddizione fra questo e le tipologie di beni connesse ad altri domini, e sottoposte a logiche autonome, irriducibili all'etica oltre che fra loro: e così, seguire i sentieri della politica porta lontano da quelli dell'erotica, lasciarsi tentare dalla conoscenza costringe a trasgredire le leggi dell'economia, le forme di culto richieste dal dio dell'estetica finiranno con l'indispettire quello dell'etica.

Si faccia attenzione: il politeismo non inaugura il conflitto fra le sfere di valore, e fra le diverse versioni di questo all'interno di ognuna. Tutta la *Zwischenbetrachtung* racconta la storia dell'ostilità reciproca fra il Dio cristiano e le altre divinità – fra etica e mondo. Soltanto, questo dissidio era ovattato e risolto dall'“asso nella manica” con cui Dio poteva spingere dalla propria parte i recalcitranti: l'annuncio che l'apparenza inganna, che il mondo è un luogo dotato di un senso oggettivo, per cui l'abisso che lo divarica dall'etica avrebbe finito per essere colmato, assicurando la retribuzione del giusto come la punizione del malvagio. Il disincantamento tardo-moderno fa invece saltare questo dispositivo di neutralizzazione del conflitto: dal momento in cui non c'è più una promessa di redenzione a ricucire lo strappo tra fatticità e merito, sancendo così l'oggettiva sovraordinazione dell'etica, viene a mancare ogni bussola che guidi l'uomo in questo mondo in lotta, che fornisca indicazioni rispetto all'interrogativo che più di ogni altro rende – o *dovrebbe* rendere – inquieto il suo soggiorno su questa terra: che fare? Qual è il dio che «tiene i fili della sua vita» (1919a [2001]: 40), al quale consacrare la propria esistenza?

Proprio lo scarto fra essere e dover-essere appena evidenziato dal corsivo introduce alla questione dirimente: posto che – come Weber ripete con biograficamente sospetta frequenza – la potenza che per molti versi fa le veci di Dio, la scienza, non è in grado di prospettare criteri orientativi (1919a [2001]: 24), il politeismo si traduce nel compito, assegnato a ciascuno, di costruire individualmente il senso della propria vita, di farsi a un tempo benefattore e beneficiario di una donazione di senso radicalmente soggettiva, impossibilitata cioè a fare affidamento su alcuna evidenza metafisica né scientifica; in altre parole: nel compito di riconoscere la propria vocazione e saper cogliere

i segni della conferma che il nostro dio, se davvero è tale, non mancherà di manifestarci<sup>15</sup>.

il destino di un'epoca di cultura che ha mangiato dall'albero della conoscenza è quello di sapere che noi non possiamo cogliere il senso dell'accadere universale in base al risultato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, che di conseguenza le "intuizioni del mondo" non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, e che gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, agiscono in tutte le età soltanto nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri (1904 [2003]: 16).

Ma è di fronte a un tale compito, letteralmente *übermenschlich*, che si spalanca sotto ai piedi di Weber il baratro che separa diagnosi e proposta normativa. Da un punto di vista normativo, infatti, Weber non nutre dubbi sulla necessità di adempiere al compito che il politeismo ci ha assegnato, dimostrandosi all'altezza del proprio tempo nella volontà di mettere la propria esistenza nella sua interezza al servizio del dio che ne manovra i fili<sup>16</sup>. E dimostrando altresì la propria capacità di senso: non si attinge infatti al senso della vita come un tutto, se non concependo la propria esistenza come totalità coerente, organicamente raccolta attorno a un principio unitario. Lasciando a Weber la parola: «la vita nel suo insieme – se essa deve non già scorrere via come un evento naturale, bensì essere diretta consapevolmente – rappresenta una catena di decisioni ultime mediante cui l'anima (come in Platone) sceglie il suo proprio destino, il che vuol dire il senso del suo agire e del suo essere» (1917 [2003]: 365-66). Insomma: sotto un cielo politeista, è il monoteismo come opzione soggettiva, come fedeltà incondizionata ed esclusiva al dio cui si è giurato obbedienza, a mettere in condizione di estrarre il senso che quell'ordinamento o quel valore è in grado di offrire. Sotto questo profilo, il monoteismo soggettivo normativamente difeso da Weber non si discosta dal monoteismo cristiano: de-cidersi per un dio continua a significare la recisione di ogni legame con le altre sfere dell'esistenza – la gelosia, evidentemente, è un tratto comune anche agli omologhi metaforici di una divinità. Non la dispersione caotica del sé nella girandola di beni che il mondo sembra porgerci, ma la concentrazione quasi autistica sul terreno della propria vocazione; non l'assaggio ora di questa ora di quella esperienza, ma la perseveranza ossessiva, al limite del paranoico,

<sup>15</sup> Della perdita di senso – di un senso oggettivo del mondo, cioè – correlata al «nuovo politeismo» parla Habermas 1986: 349-50.

<sup>16</sup> Dal Lago 1983: 82 riconosce come «se c'è un'etica in Weber, questa è l'obbedienza al proprio demone». Un'etica vuota di contenuto, gli fa eco in questo senso Brubaker 1989: 126-27.

nell'osservanza del culto del proprio dio, le orecchie tappate alle sirene del mondo "là fuori", definiscono un atteggiamento – per ricorrere all'aggettivo politicamente scorretto prediletto da Weber – virile, e un rapporto con il mondo capace di distillarne il senso.

Non sorprenderà, allora, che Weber si ribelli con tanta veemenza a un equivoco sempre dietro l'angolo, quando si parla di pluralismo: «il fraintendimento più grossolano al quale vanno sempre incontro, di quando in quando, le intenzioni di coloro che sostengono la tesi della collisione tra i valori è perciò costituito dall'interpretazione di questo punto di vista come "relativismo"» (1917 [2003]: 266). L'unica accezione di relativismo applicabile al politeismo weberiano – o piuttosto, alla proposta normativa che Weber gli cuce addosso – descrive il variare delle logiche che governano l'agire in funzione del relativo ordinamento. Niente a che vedere, tuttavia, con la galassia di significato generalmente evocata dal termine: laddove questa allude a una rimozione del carattere alternativo e della stessa effettiva diversità delle opzioni in campo, Weber enfatizza piuttosto la loro inconciliabilità reciproca. La proliferazione tendenzialmente illimitata delle fonti di valore non veicola lo scivolamento nell'irrilevante di ciò le differenzia; l'assenza di ogni criterio gerarchico oggettivo fra le diverse divinità in lotta non autorizza a concludere, con il libertino, che "questa o quella per me pari sono"; l'infondatezza della decisione non toglie che, nonostante tutto, si *debba* decidere, e che decidere per una parte in causa significhi voltare le spalle alle altre. Se la pluralizzazione delle forme del bene costituisce il destino del nostro tempo, il nostro non ha da essere quello di stemperare questa pluralità in un sincretismo posticcio.

Bellicista e anti-relativista, del resto, era il politeismo greco – Antigone *docet*<sup>17</sup>. Ma accanto a questo riferimento, evidente fin dalla scelta del termine "politeismo" per denotare l'atmosfera spirituale del proprio tempo, ce n'è un altro più remoto, ma di cui dovrebbe fare da spia tutto questo parlare di conflitto, di scelte ultime, di impossibili compromessi: il protestantesimo ascetico e la paradossale filiazione delle libertà liberali. La mia tesi è appunto che la religiosità protestante, sul cui insostituibile contributo al percorso della modernità Weber ha più di ogni altro insistito, gli sia altresì servita come paradigma di una relazione non relativista con il pluralismo. Nell'esperienza del protestantesimo settario, e segnatamente nell'idea di *Beruf*, di una professione vissuta come vocazione di una vita, Weber scorge una modalità di gestione del pluralismo impermeabile alla deriva dell'indifferentismo etico. La grande lezione del puritanesimo, che Weber vorrebbe impartire ai propri contemporanei, ha per filo conduttore come si possa abitare pacificamente il pluralismo

<sup>17</sup> Cfr. 2001 [2006]: 118: «il Greco dotto, almeno idealmente, è sempre rimasto un guerriero».

senza *ipso facto* darsi al bricolage delle identità, o a sciogliere in un'artificiosa equivalenza l'alterità irriducibile dei diversi sistemi di valore. Ricalcando sulla religiosità delle sette la propria proposta normativa, Weber la ancora a un precedente storico che illumina la possibilità, improbabile ma reale, di un pluralismo pacifico di intransigenze; di un pluralismo, cioè, che non ha bisogno, per non trascendere in conflitto violento, di erodere a oltranza lo spessore di senso dei propri attori, di scalfire la durezza granitica delle appartenenze ad opera del tarlo dell'indifferentismo, di lasciar decantare l'Idea per privarla delle sue componenti polemogene. In altre parole: l'«*Hier stehe ich*» della coscienza che non solo convive, ma diventa il movente decisivo per una serena coabitazione con l'alterità.

E allora, se questo è il significato che Weber filtra dall'esperienza puritana e che prescrive ai contemporanei come terapia dolorosa, ma indispensabile per far sopravvivere la capacità di senso dell'uomo alla dipartita di Dio, quanto è profondo il fossato fra questo dover-essere e l'essere? Senza poterla qui ripercorrere palmo a palmo, la *Zeitdiagnose* weberiana lascia poco spazio all'immaginazione normativa. È soltanto in linea di principio e «secondo il loro senso», infatti, che «tra i valori si tratta ovunque e sempre, in ultima analisi, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra “dio” e il “demonio”», e che «tra di essi non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso» (1917 [2003]: 265) – il manifesto del politeismo non relativista sponsorizzato da Weber. L'esperienza quotidiana racconta una storia ben più prosaica:

come ognuno ha provato nella vita, [di compromessi e relativizzazioni] ve ne sono sempre di fatto, [...] e continuamente. In quasi ognuna delle prese di posizione importanti di uomini reali, infatti, le sfere di valori s'incrociano e s'intrecciano. La superficialità della “vita quotidiana” [*das Verflachende des Alltags*], in questo senso più autentico del termine, consiste appunto nel fatto che l'uomo il quale vive entro di essa non diviene consapevole, e neppure vuole diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici, condizionata in parte psicologicamente e in parte pragmaticamente, e del fatto che egli si sottrae piuttosto alla scelta tra “dio” e il “demonio”, evitando di decidere quale dei valori in collisione tra loro sia dominato dall'uno e quale invece dall'altro (1917 [2003]: 265-66).

La ricetta weberiana per un politeismo non relativista cola a picco nell'urto con l'iceberg di rinunce che essa domanda; rinunce tanto più dolorose, quanto più numerosi e attraenti diventano i beni materiali promessi a chi, invece, deposto il fardello del senso, si abbandoni senza remore a quel «godimento spontaneo» (1920-21a [2002]: 167) dell'esistenza che non a caso la

religiosità ascetica ha sempre eletto a suo nemico numero uno<sup>18</sup>. D'altro lato, il modello weberiano di un monoteismo soggettivo entra in rotta di collisione con il cumulo di oneri *immateriali* a esso connessi; oneri che rimandano all'infondabilità oggettiva della propria scelta e all'assillo della conferma. Non è sufficiente mostrarsi sprezzanti dei sacrifici materiali che una vita orientata al senso comporta; fra i requisiti figura, in sovrappiù, la capacità di convivere con l'angoscia derivante dal dubbio martellante di aver fatto la scelta "corretta" – in assenza di un ordine oggettivo delle cose che indichi a chiare lettere quale essa sia, e che le garantisca un rinforzo motivazionale con l'annuncio di un secondo tempo celeste per compensare il dolore innocente di questa vita – e di rivelarsi soggettivamente adeguati alle richieste del dio di cui avvertiamo, o ci pare di avvertire, la chiamata.

Ancora una volta, è evidente l'ascendenza puritana della costellazione concettuale usata da Weber per parlare del proprio, disincantato presente. La vocazione tardo-moderna eredita, assieme al profilo ascetico-rigorista, le ansie della *Bewährung* che caratterizzavano il *Beruf* dei santi. E tuttavia, le mutate condizioni complessive, materiali e di immagine del mondo, rendono insopportabilmente salato, agli occhi dei nostri contemporanei, il biglietto di accesso alla dimensione del senso<sup>19</sup>. In questo contesto, la «superficialità della vita quotidiana» ha fin troppo facilmente partita vinta<sup>20</sup>. Il paradosso della diagnosi weberiana è che bisognerebbe essere eroi, *superuomini*, per evitare di diventare *ultimi* uomini. Se il puritano, certo del suo Dio e per il quale i beni materiali costituivano ancora un «sottile mantello che si possa gettare via in ogni momento» (1920-21a [2002]: 185), sfogava la sua «ansia da qualificazione» moltiplicando gli sforzi nella ricerca del successo nel proprio *Beruf*, unico segno tangibile dell'elezione divina, l'individuo tardo-moderno cerca piuttosto sollievo aggirando il problema. Posto di fronte al dovere della scelta, questo «frutto fastidioso per la comodità umana» (1917 [2003]: 266), egli preferisce scegliere di non scegliere, dichiarando la propria neutralità nel conflitto dei valori e praticando l'arte della mediazione, del compromesso, della conciliazione del diavolo con l'acqua santa – fermo restando che «dipende dalla propria presa di posizione ultima che questo sia il diavolo e quello il dio, e l'individuo deve decidere quale sia per lui il dio e quale il diavolo» (1919a

<sup>18</sup> È il tema della pagine conclusive dell'*Etica protestante*, dove Weber individua una più pervasiva dimensione della gabbia d'acciaio nel processo per cui «i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere crescente e, alla fine, ineluttabile sull'uomo, come mai prima nella storia» (1920-21a [2002]: 185).

<sup>19</sup> Cambiamenti che impediscono, come vorrebbe invece Goldman 1992: 176, 312, di schiacciare *sic et simpliciter* la vocazione tardo-moderna su una riproposizione di quella puritana.

<sup>20</sup> Di una «etica resistenziale» parla infatti a questo proposito Ghia 2010: 10-33.

[2001]: 30). Il mondo di *aut-aut* del politeismo rettammente inteso sbiadisce così negli *et-et* di chi non vuole precludersi alcuna possibilità, e si aggira tra gli scaffali del supermarket dei valori esercitando i propri diritti di consumatore.

È così che la riflessione weberiana da una parte fissa un modello normativo per un approccio non relativista al pluralismo – ideale regolativo a cui hanno dato corpo storico gli asceti protestanti della prima modernità, al tempo in cui il pluralismo stesso era tutt'altro che un fatto acquisito, ma doveva difendersi da Stati leviatanici e dalla violenza inter-confessionale –; dall'altra, registra il suo scacco, scattando una delle più nitide istantanee di ciò che il liberalismo, dall'effetto inintenzionale del fanatismo che era, è diventato – e, dopo Weber, ha “continuato a diventare”. Nell'album fotografico del liberalismo, quello dei puritani e quello degli ultimi uomini sono solo lontani parenti, legati appena da una vaga aria di famiglia. Una parabola che spicca il volo con l'intolleranza zero puritana, frutto di un prodigioso cortocircuito dell'intransigenza, per concludersi nella contemporanea apoteosi della tolleranza come atteggiamento tanto più “naturale”, quanto più ci lasciamo scivolare addosso le questioni – e le eventuali frizioni – che la presenza dell'alterità potrebbe suscitare: l'assolutizzazione della differenza come ciò che residua dalla perdita di interesse verso i concreti contenuti che valgono a differenziare, appunto, i sistemi di valore in gioco. Tolleranza, ecco, come relativismo, o, al meglio, come contaminazione, secondo quelle letture in cui essa definisce la posta in palio di una scommessa sul carattere non sclerotico delle identità individuali e collettive, e sulla loro conseguente disponibilità al cambiamento. Tanto nella versione “francese”, dove è la ferita nella crisalide im-munitaria del soggetto moderno ad aprirlo all'altro, a esporlo all'alter-azione, a schiudere lo spazio di possibilità della *com-munitas*<sup>21</sup>, quanto nell'indicazione habermasiana di un “apprendimento complementare” come ideale normativo di gestione del pluralismo (Habermas-Ratzinger 2005), appare condiviso l'obiettivo, anti-puritano e anti-weberiano, della rimozione del carattere definitivamente alternativo, irriducibilmente inconciliabile, delle opzioni in campo. Così come traluce, da queste ermeneutiche del pluralismo, l'assunto che non si possa coabitare con la differenza se non in nome di una qualche forma di interesse, di apertura, di cura, per non dire di passione per l'altro: una tesi in flagrante disaccordo con l'esempio puritano, con un'indifferenza verso il prossimo pareggiata solo dal rigore verso sé stessi.

Il *détour* storico-genealogico alle sorgenti della modernità, fra santi rivoluzionari e asceti del capitale, ha per Weber una valenza paradigmatica. Da tale

<sup>21</sup> Si vedano ad esempio i lavori di Georges Bataille, di Jean-Luc Nancy e dei teorici del dono. Per una recente esplorazione di questo filone ermeneutico, cfr. De Petra 2010.

digressione, il teorico del politeismo tardo-moderno emerge con un modello non relativista, non ibridizzante di *mise en forme* del pluralismo. Tale modello ha come fulcro l'idea di *Beruf*-vocazione: la volontà tenace di individuare il proprio posto nel mondo in conformità alla chiamata di un dio, e di eleggerlo a propria stabile dimora. Che si cerchino i segni della propria elezione servendo indefessamente le esigenze di valorizzazione del capitale, che si provi a districarsi fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità come fa il *Berufspolitiker*, o che si battano le strade della conoscenza nell'attesa di una conferma chiamata "ispirazione", comunque si tratta di perseverare nella propria vocazione. O in quella che ci pare essere tale: il richiamo anche semantico all'esperienza del protestantesimo ascetico, infatti, è il prisma attraverso cui Weber mette altresì a fuoco i rischi cui va incontro chi si incammina sui sentieri del senso. Proprio alla luce degli oneri insiti nella risposta a ogni chiamata, e in quelli inediti posti dal mutato paesaggio tardo-moderno, quel modello di gestione del pluralismo esce sconfitto dalla modernità. Esso rimane come metro di misura normativo dell'attuale lontananza dagli inizi della nostra – di individui moderni – storia, ma conserva anche una paradossale, tutta *ex negativo*, valenza diagnostica – come se nel dipingere il proprio tempo con le tinte fosche del critico sociale, Weber avesse voluto tenere costantemente davanti agli occhi quel contro-modello remoto, di una libertà sbocciata dal seme di una fame testarda di senso.

### Riferimenti bibliografici

- Brubaker R. (1989), *I limiti della razionalità: un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*, Armando, Roma.
- Dal Lago A. (1983), *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*, Unicopli, Milano.
- D'Andrea D. (2002), *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, in «Quaderni Forum», XVI, 2: 13-42.
- (2005), *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma.
- De Petra F. (2010), *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, DeriveApprodi, Roma.
- Erizi A. (2012), *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, AlboVersorio, Milano.
- Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- (2004), *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Ferraresi F. (2003), *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Franco Angeli, Milano.
- Ghia F. (2010), *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Catanzaro.



- Goldman H. (1992), *Max Weber e Thomas Mann*, Il Mulino, Bologna.
- Habermas, J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna.
- Habermas J., Ratzinger J. (2005), *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia.
- Schluchter W. (2007), «Come le idee operano nella storia». Un caso esemplare nello studio sul Protestantismo ascetico, in Di Costanzo G. et al. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Franco Angeli, Milano.
- Troeltsch E. (1923 [1969]), *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze.
- Walzer, M. (1996), *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino.
- Weber M. (1904 [2003]), *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.
- (1916 [1998]), *Tra due leggi*, in *Scritti politici*, Donzelli, Roma.
- (1917 [2003]), *Il senso della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.
- (1918 [1982]), *Parlamento e governo*, Laterza, Roma-Bari.
- (1919a [2001]), *La scienza come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Comunità, Torino.
- (1919b [2001]), *La politica come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Comunità, Torino.
- (1920-21a [2002]), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21b [2002]), *“Chiese” e “sette” nel Nord-America*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21c [2002]), *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21d [2002]), *Anticritica sullo “spirito” del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21e [2002]), *Anticritica conclusiva sullo “spirito del capitalismo”*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21f [2002]), *Confucianesimo e Taoismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 2, Comunità, Torino.
- (1920-21g [2002]), *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione*, vol. 2, Comunità, Torino.
- (1920-21h [2002]), *Induismo e Buddhismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 3, Comunità, Torino.
- (1922 [1974]), *Economia e società*, vol. 2, Comunità, Torino.
- (2001 [2006]), *Comunità religiose*, Donzelli, Roma.



# Max Weber: ville et capitalisme moderne<sup>1</sup>

Hinnerk Bruhns

*Max Weber's essay on The City, published after his death, has often been interpreted as a contribution to urban sociology or as a plea for 'communal liberty'. The present article comes back to the reception of the text, examines it on the background of the research on urban problems at the time of Weber and insists on the strong relation of The City with the detailed analysis of the oriental city in The Economic Ethics of World Religions. Analysing these different contexts and Weber's argumentation which is focalized on the Stadtwirtschaftspolitik as Verbandshandeln (urban economic policy as activity of a corporate group) enables to clarify the nature and the purpose of Weber's unfinished essay. It extends the questioning of The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, investigating into the rationalization of economic life conducts and institutions in a certain type of medieval towns whose structural conditions had favoured the emergence of the rational capitalism of enterprise and of the modern state.*

Un an après la mort de Max Weber, en 1921, un texte de 150 pages serrées parut sous sa signature dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, revue que Weber avait co-dirigée depuis 1904. Ce texte posthume n'était accompagné d'aucune indication concernant la date ou les circonstances de sa rédaction ; il portait pour titre : « La ville. Une enquête sociologique »<sup>2</sup>. Le texte est inache-

<sup>1</sup> Abréviations utilisées dans les notes :

*ASSP* = *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

*GARS* = Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1920.

*GASW* = Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, édités par Marianne Weber, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1924, 2ème édition 1988.

*MWG* = *Max Weber Gesamtausgabe*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1984 - .

*WL* = Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, édités par J. Winkelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 7ème éd. 1988.

*WuG* = Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Auflage besorgt von J. Winkelmann (Studienausgabe), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.

<sup>2</sup> « Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung », *ASSP*, vol. 47, 1921, p. 621-772. Les références et citations utilisées ici se rapportent à la réédition critique de *Die Stadt in Max*

vé, c'est certain. Mais quelles auraient été sa suite et sa fin, et, surtout, quelle était sa finalité? D'aucuns ont supposé que Weber l'aurait sans doute complété par une analyse de la ville moderne et contemporaine. La sociologie urbaine a ainsi mis *Die Stadt* de Max Weber sur le même plan que le manifeste fondateur de l'École de Chicago : « The closest approximations to a systematic theory of urbanism that we have are to be found in a penetrating essay, 'Die Stadt', by Max Weber, and a memorable paper by Robert E. Park, on 'The City: Suggestions for the Investigation of Human Behaviour in the Urban Environment'. » Placée en exergue à la traduction américaine (1958) de *Die Stadt*, cette citation de Louis Wirth (1938) rattache Max Weber à la tradition de la sociologie urbaine et lui y attribue une place d'honneur.<sup>3</sup>

En Allemagne également on peut lire, dans un bilan de la recherche en sociologie urbaine dans les années 1970, que Weber s'était beaucoup investi dans la question de savoir « pourquoi était née en Occident une industrialisation d'un type particulier, caractérisée par la rationalisation, et avec elle la grande ville industrielle ». <sup>4</sup> Pourtant, nulle part dans l'œuvre de Weber il n'est question d'un tel lien entre le processus de rationalisation et la grande ville industrielle. L'éditeur de la traduction américaine de *Die Stadt* définissait la position théorique de Weber comme « *social behaviorism* ». Par sa théorie d'une « communauté urbaine comme unité totale et systémique de la vie inter-humaine », Weber aurait intégré et dépassé les différentes théories institutionnelles de la ville qui avaient cours à son époque. Une telle lecture constate, bien entendu, la perte d'autonomie et d'autocéphalie de la commune urbaine à l'époque moderne et débouche nécessairement sur la conclusion suivante :

Weber, *Gesamtausgabe*, vol. 22, *Wirtschaft und Gesellschaft : die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß*, tome 5, *Die Stadt*, éd. par Wilfried Nippel, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 (MWG I/ 22-5). Pour une analyse plus complète de *La Ville*, on consultera Hinnerk Bruhns, *La ville bourgeoise et l'émergence du capitalisme moderne. Max Weber : Die Stadt (1913/1914 -1921)*, in: Bernard Lepetit et Christian Topalov (éds.), *La ville des sciences sociales*. Paris : Belin, 2001, pp. 47-78, 315-319 et 344-350, et id., «Webers "Stadt" und die Stadtsoziologie», in: H. Bruhns et W. Nippel (éds.), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, p. 39-62.

<sup>3</sup> Don Martindale, « Prefatory Remarks: The Theory of the City », in Max Weber, *The City*, New York, The Free Press, 1958, p. 9-62 ; Louis Wirth, « Urbanism as a Way of Life », *American Journal of Sociology*, vol. 44, 1938, p. 8 Wirth avait ajouté : « But even these excellent contributions are far from constituting an ordered and coherent framework of theory upon which research might profitably proceed. » La première traduction de *Die Stadt* a paru dès 1923 en Russie.

<sup>4</sup> Hermann Korte, *Stadtsoziologie. Forschungsprobleme und Forschungsergebnisse der 70er Jahre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. Voir Hans J. Teuteberg, « Historische Aspekte der Urbanisierung : Forschungsstand und Probleme », in H. J. Teuteberg (éd.), *Urbanisierung in Deutschland*, Köln, 1983, p. 18 sq.

«La ville moderne est en train de perdre sa structure formelle externe. Du point de vue interne, elle est en décadence, tandis que la nouvelle communauté qu'est la nation se développe partout à ses dépens. L'âge de la ville semble être arrivé à son terme.»<sup>5</sup>

La traduction française, parue en 1982 dans la collection « Champ urbain », semble avoir été entreprise dans un esprit analogue à celui de la traduction américaine. En effet, ne serait-il pas surprenant qu'un des pères fondateurs de la sociologie ne se soit pas intéressé à la ville et à l'urbanisation qui fut la conséquence, cause et expression des bouleversements sociaux, politiques, culturels et économiques de son temps? On verra pourtant que cette hypothèse repose sur un profond malentendu : la ville industrielle, la métropole de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la grande ville moderne qui occupe une place si centrale dans la réflexion sociologique de Simmel, de Sombart, de Tönnies et d'autres contemporains de Weber, cette ville n'entraîne pas dans le projet de Max Weber.

### 1. Ville moderne, ville médiévale

La sociologie n'est pas la seule science qui a du mal à assigner une place claire à *Die Stadt* de Max Weber. Seul le premier chapitre « Begriff und Kategorien der Stadt » (Concept et catégories de la ville) semble essentiel aux yeux des sociologues, tandis que la lecture des chapitres suivants qui traitent de la ville « idéaltypique » – la ville médiévale de l'Occident – appelle plutôt des commentaires de nature philosophique et politique. Tel a été le cas, par exemple, pour la préface d'Enzo Paci à la première traduction italienne en 1950. La ville idéaltypique de Weber apparaît ici comme une ville idéale, une force qui a su imposer un rapport harmonieux et rationnel „tra il centro artigiano-industriale e la campagna, tra l'autonomia e l'accentramento, tra la rappresentanza diretta dell'associazione cittadina e gli organi rappresentativi dell'unità più complesse degli Stati e delle Nazioni.“ Création d'une « *libera associazione umana* », cette ville idéale se trouve en lutte permanente contre la tyrannie et la barbarie.<sup>6</sup> Pourtant, on chercherait en vain une telle ville idéale dans le texte de Weber.

Est-ce que le manuscrit retrouvé après la mort de Weber constituait un texte homogène et unifié ? On a pu en douter et l'histoire de sa réception

<sup>5</sup> D. Martindale, « Prefatory Remarks », *op. cit.*, p. 62.

<sup>6</sup> M. Weber, *La città*, 2<sup>e</sup> éd., Milano, 1979, p. XL (préface de 1950 par Enzo Paci). Voir l'introduction de Livio Sichirollo à l'édition de 1979, p. xxvi.

pourrait renforcer le doute.<sup>7</sup> En tout cas, rares ont été les tentatives d'en saisir l'unité de pensée. Certains historiens médiévistes – en Allemagne du moins, car ailleurs ils s'y sont peu intéressés – considèrent *Die Stadt* de Weber comme le point de départ de la recherche moderne sur les villes. Dans l'introduction aux trois volumes consacrés à la ville du Moyen Âge, Carl Haase, en 1969, fait de Weber le point de référence fondamental de l'histoire urbaine : « Embrassant de son regard le système des villes [*Städtewesen*] du monde entier, Max Weber a dit en 1921 [*sic* !] tout ce qu'on peut dire sur le concept de ville. Il a alors mis en évidence toute l'ambiguïté du concept de ville; il a intégré dans la problématique les dimensions du droit, des institutions, de l'administration, des rapports de propriété, de l'économie et de la circulation, des formes d'agglomération, des fortifications, la taille des villes et leur population; et il a résumé l'ensemble du système des villes par le concept de la 'domination non-légitime'. »<sup>8</sup> Mais l'auteur concédait aussitôt que la mise en question par Weber du concept même de ville avait provoqué en fait chez les historiens une certaine réticence à entrer véritablement dans ce texte. L'affirmation étrange que Weber aurait résumé l'ensemble du système des villes par le concept de la domination non-légitime n'a certainement pas contribué à inciter les historiens des villes à s'intéresser vraiment à *Die Stadt*.

La ville médiévale constitue, certes, le thème principal du texte, mais peut-être sans en être le véritable objet. Telle, au moins, sera l'impression des historiens, trop habitués à individualiser l'objet de leur recherche. Différentes formes de la ville médiévale sont comparées entre elles : ville plébéienne, ville patricienne, ville du Nord, ville du Sud, ville anglaise, Venise ... Un deuxième niveau de comparaison intervient avec la ville – ou plutôt la cité – antique. L'introduction de cette dernière perspective pourrait s'expliquer par les travaux d'histoire ancienne menés antérieurement par Weber, qui avait soutenu, en 1891, une thèse sur l'histoire agraire de Rome et qui, après d'autres travaux consacrés à l'Antiquité, avait publié encore en 1909 un imposant article d'encyclopédie « Agrarverhältnisse im Altertum »<sup>9</sup>, un véritable livre de près de 300 pages dans lequel l'analyse des structures urbaines du Proche-Orient antique et de l'antiquité classique joue un grand rôle. Mais la ville antique, telle qu'elle apparaît dans *Die Stadt* a éveillé chez les antiquisants des réticences encore plus grandes que le traitement de la ville médiévale chez les

<sup>7</sup> Karl-Ludwig Ay, « Max Weber über die Stadt », in Fritz Mayrhofer (éd.), *Stadtgeschichtsforschung Aspekte, Tendenzen, Perspektiven*, Linz, Trauner, 1993, p. 69-80 et W. Nippel dans MWG I/22-5.

<sup>8</sup> Carl Haase (éd.), *Die Stadt des Mittelalters*, vol. 1 *Begriff, Entstehung und Ausbreitung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 1.

<sup>9</sup> Traduction française: Max Weber, *Economie et société dans l'Antiquité. Précédé de: Les causes sociales du déclin de la civilisation antique*, introduction de Hinnerk Bruhns, Paris, 1999.

médiévistes. On peut dire sans exagérer que dans les nombreuses recherches sur l'urbanisation et sur les villes de l'antiquité, le texte de Weber n'a eu jusqu'à très récemment aucune importance, à l'exception notable du débat sur la question de savoir si la ville de l'antiquité avait été, ou non, essentiellement une ville de consommation. L'importance accordée dans ce contexte par des historiens et des archéologues à Max Weber, reposait, elle aussi, largement sur des malentendus.<sup>10</sup>

Au centre des travaux de Weber dans les années 1890 se trouvaient en fait surtout des questions agraires, ensuite des questions concernant la bourse. Questions agraires, mais également interrogations sur les rapports entre ville et campagne à cette époque charnière où, sur l'arrière-fonds d'une forte et rapide urbanisation et industrialisation, l'Allemagne vivait un conflit politique entre capitalisme agricole et capitalisme industriel. Absentes de *Die Stadt*, l'urbanisation et la grande ville moderne intéressent cependant Weber au plus haut point. Au premier congrès de la Société allemande de sociologie, en 1910, Weber intervint longuement dans la discussion qui suivait l'exposé de Werner Sombart sur « Technique et Culture ». Il précisa que certains rapports entre la technique moderne et certains valeurs esthétiques formelles de l'art moderne n'avaient pu être produits que par la grande ville moderne. A propos de la musique moderne, Weber établit une distinction claire entre d'une part la question appartenant au domaine de la musicologie, c'est-à-dire celle du rapport entre volonté artistique et moyens musico-techniques, et d'autre part celle qui intéresse la sociologie : la question du « rapport entre l'esprit' d'une certaine musique et les fondements techniques *généraux* de notre vie actuelle, notamment dans la grande ville, qui influent sur le rythme de vie et les sentiments de vie ».<sup>11</sup>

Cette question du rapport entre culture, art et grande ville faisait partie des grands débats de l'époque.<sup>12</sup> On n'en trouve pas d'écho dans *Die Stadt*, bien

<sup>10</sup> Voir Hinnerk Bruhns, « De Werner Sombart à Max Weber et Moses I. Finley : La typologie de la ville antique et la question de la ville de consommation », in Ph. Leveau (éd.), *L'origine des richesses dépensées dans la ville antique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1985, et « Max Weber, l'économie et l'histoire », *Annales HSS*, vol. 51, n° 6, 1996, p. 1259-1287.

<sup>11</sup> *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. - 22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M. Tübingen*, 1911, p. 98 sq.

<sup>12</sup> Pour une information générale sur les débats contemporains, voir Woodruff D. Smith, « The Emergence of German Urban Sociology », *Journal of the History of Sociology*, n° 1/2, 1979, p. 1-16; H. J. Teuteberg, « Historische Aspekte der Urbanisierung : Forschungsstand und Probleme », *op. cit.*; Andrew Lees, « Critics of Urban Society in Germany », *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, 1979, p. 61-83; Luise Schorn-Schütte, « Stadt und Staat. Zum Zusammenhang von Gegenwartsverständnis und historischer Erkenntnis in der Stadtgeschichtsschreibung der Jahrhundertwende », *Die Alte Stadt*, vol. 10, 1983, p. 228-266.

qu'une des questions centrales que Weber s'y posera au sujet de la ville médiévale et antique n'est pas si éloignée de ce débat qu'on pourrait le croire : c'est la question de l'influence de certaines conditions sociales, politiques, économiques ou géographiques sur le comportement des hommes. Autrement dit : comment évoluent comportements, mentalités et conduites de vie par adaptation à des données structurelles? De ce point de vue, Weber avait réussi, dans *Die Stadt*, à mettre en évidence les facteurs qui avaient orienté les énergies des citadins médiévaux vers une forme d'activité économique caractérisée par l'acquisition pacifique et sa rationalisation progressive. Cette transformation structurelle avait été favorisée, selon lui, plus par la ville du Nord que par celle du Sud de l'Europe. De la même manière que Weber s'intéressait à la lente modification des comportements économiques dans la ville médiévale au Nord des Alpes, il cherchait à découvrir, à l'aide d'autres instruments, les effets du travail dans l'usine moderne sur la « sélection » des ouvriers, et de manière analogue, il s'intéressait aux effets de la vie dans les grandes villes contemporaines sur le développement psychique et artistique du citadin.

Quand Weber rédigeait *Die Stadt*, il connaissait parfaitement les travaux de Simmel, Tönnies, Sombart et tant d'autres sur la « *Großstadt* » – la grande ville, la métropole. Cependant, pratiquement rien de cette abondante littérature contemporaine ne se retrouve dans son texte, à part une brève remarque, dès la première page, sur l'absence de rapports personnels et réciproques entre citadins habitant ensemble.<sup>13</sup> Weber aurait pu inclure sans grand effort dans son étude une typologie de la ville industrielle moderne. *Le capitalisme moderne* de Werner Sombart, publié en 1902, en contenait les données nécessaires et même déjà une typologie élaborée.<sup>14</sup> Nous savons également que Weber s'intéressait vivement aux formes urbaines de son temps. Les lettres écrites par Max Weber lors du voyage qu'il entreprit en 1904 avec sa femme en Amérique, témoignent de l'enthousiasme avec lequel il s'imprégnait du spectacle urbanistique et social des villes américaines : New York, Chicago, St. Louis et Oklahoma City. Ces observations contenaient nombre d'éléments pour une petite sociologie de la ville contemporaine.<sup>15</sup>

Dans les travaux scientifiques de Weber, la signification de la grande ville moderne restait apparemment limitée aux domaines esthétique et psychique.

<sup>13</sup> Voir les passages plus explicites dans WuG, pp. 215 sq. (Économie et société, vol. 2, p. 85 sq.)

<sup>14</sup> Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, 1902. Sombart y traite également la reproduction de la population urbaine, les mouvements de la campagne vers la ville et la formation de la rente foncière urbaine.

<sup>15</sup> Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926, cite de longs passages de lettres adressées par Weber à sa mère (pp. 292-317). Voir Hinnerk Bruhns, « Ville et État chez Max Weber », *Annales de la recherche urbaine*, n° 38, 1988, p. 3-12.



Elle ne jouait aucun rôle dans ses recherches sur le capitalisme industriel. Pourquoi? Après l'« intermède de la liberté urbaine », la ville en tant que commune n'avait, selon Weber, plus de signification pour le développement du capitalisme – ni en tant qu'unité économique, ni en tant que base pour la formation de nouvelles conduites ou mentalités économiques. Dans *Die Stadt*, Weber ne visait pas à élaborer une typologie des formes urbaines, mais il s'interrogeait sur la signification culturelle de la « *Bürgerstadt* » occidentale pour l'émergence du capitalisme moderne. Dans cette perspective, la ville moderne et contemporaine n'y avait pas de place. Car à partir de l'époque moderne, ce n'était plus la ville mais l'État qui offrait au capitalisme le cadre institutionnel et politique de son évolution. La ville n'en sera pas totalement absente, mais sa fonction aura changé, dans la mesure où, comme Weber précise, « l'intégration, dans les pouvoirs patrimoniaux concurrents, de groupements communaux *urbains* comme soutien du pouvoir *financier*, pouvait s'avérer nécessaire ». <sup>16</sup> Cette vision économique de l'histoire occidentale était présente dès 1896 quand Weber écrivait que ce fut le passage à l'économie nationale (*Volkswirtschaft*), après la résurrection de la *ville* au Moyen Âge, grâce à la division libre du travail et au commerce, qui avait rendu possible l'émergence de la liberté bourgeoise et la suppression des contraintes exercées par les autorités de l'âge féodal <sup>17</sup>.

## II. L'urbanisation industrielle contre le romantisme agraire

Si Weber s'intéressait aux conséquences de la grande ville sur la vie psychique et les conditions de création artistique, et si en même temps il cherchait à développer des instruments d'enquête qui permettraient de mesurer les conséquences du travail industriel dans la grande usine sur les ouvriers, pourquoi ne se serait-il pas intéressé à la ville industrielle dans le contexte du capitalisme industriel et des bouleversements démographiques et sociaux qui affectaient l'Allemagne depuis plus d'un demi-siècle? *Die Stadt* a été rédigé à un moment d'intenses débats sur la ville, et il est curieux qu'on ait si peu cherché à préciser la position de Weber par rapport à ces discussions. N'y aurait-il aucun rapport significatif entre *Die Stadt* et ce contexte général?

La grande question des débats intellectuels de l'époque est résumée ainsi par Friedrich Naumann en 1911, dans sa revue hebdomadaire *Die Hilfe* : « À peu près comme le Français est confronté à sa question : qu'est-ce que la

<sup>16</sup> WuG, p. 139, *Economie et société*, 1995, p. 319 (trad. modifiée par H.B.).

<sup>17</sup> « Les causes sociales du déclin de la civilisation antique », in *Economie et société dans l'Antiquité*, p. 83 (GASW, p. 311).

Grande Révolution?, le destin de notre nation a déterminé pour longtemps notre thème à nous : qu'est-ce que le capitalisme? »<sup>18</sup>

Pour Max Weber, la recherche des origines culturelles du capitalisme - thème qu'il abordera à la suite de *l'Éthique protestante* dans *Die Stadt* et dans *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* - ne constituait qu'un côté de cette question. La signification culturelle du capitalisme, sa signification pour la civilisation, en était l'autre face. Ce qu'il entendait par là, Weber l'a formulé à deux reprises dans le premier numéro de la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (ASSP), en 1904, dont il venait de prendre la direction avec Werner Sombart et Edgar Jaffé. D'abord dans le « Geleitwort », l'avertissement des éditeurs dans le premier numéro de la nouvelle série : « Notre revue devra considérer aujourd'hui la connaissance historique et théorique de la *signification globale de l'évolution du capitalisme pour la civilisation* comme le problème scientifique au service duquel elle se trouve. »<sup>19</sup> Weber et ses collègues précisaient ensuite que le point de vue spécifique de la revue sera celui « de la façon dont l'économie influence les phénomènes de civilisation [ökonomische Bedingtheit der Kulturercheinungen] [...] ». Dans ce même premier numéro de la revue, Max Weber publia son grand essai sur « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales ». <sup>20</sup> Il y précisa, au nom également de ses coéditeurs, que le véritable domaine de travail de la revue serait « d'explorer scientifiquement *la signification culturelle générale de la structure économique-sociale de la vie collective humaine* et de ses formes historiques d'organisation ». <sup>21</sup>

Voilà une formulation qui contenait *in nuce* tout un programme de recherche en sciences sociales sur la ville. Sous la co-responsabilité de Weber, la revue accordera au cours des années suivantes un espace considérable à des enquêtes et articles sur les problèmes du logement urbain, sur la spéculation foncière et la rente foncière urbaine. Une comparaison avec le livre contemporain de Maurice Halbwachs *Les expropriations et le prix des terrains à Paris (1860-1900)* montre pourtant une différence fondamentale par rapport aux études urbaines publiées dans ASSP. Utilisant des données tout à fait comparables à celles exploitées dans la revue de Weber, Halbwachs avait fait de la ville l'objet d'une analyse sociologique propre, différente des traditionnelles approches

<sup>18</sup> Friedrich Naumann, « Das Suchen nach dem Wesen des Kapitalismus », in *Die Hilfe*, vol. 178, n° 37, 14 septembre 1911, p. 578-579.

<sup>19</sup> « Geleitwort », ASSP, vol. 19, 1904, p. v.

<sup>20</sup> M. Weber, « Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis », ASSP, vol. 19, 1904. Republié dans *WL*. Trad. française : « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, 1992, p. 117-201.

<sup>21</sup> *WL*, p. 165; M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 141.

économique, historique ou politique.<sup>22</sup> Dans ASSP, par contre, la ville n'apparaissait qu'à travers des problématiques de politique sociale et de politique économique, de sorte que cette revue n'aura finalement eu qu'une importance secondaire pour les grands débats sur les questions urbaines.

En Allemagne, comme ailleurs, l'attitude face à la grande ville était ambiguë. D'un côté, un romantisme agraire qui s'élevait contre la décadence de la vie dans les métropoles, de l'autre côté une vision positive de la grande ville, car celle-ci procurerait à l'homme un nouvel espace de liberté et favoriserait son développement individuel. Comme nous l'avons vu, Weber avait repris et prolongé cette dernière idée lors du congrès de sociologie en 1910, sans s'engager véritablement dans une telle direction de recherche. Dans sa sociologie de la musique, il ne reprendra d'ailleurs pas cette réflexion sur le rapport entre grande ville et art moderne. Weber ne suivra non plus ni Tönnies, ni Simmel, ni Durkheim dans leur tendance à traduire l'opposition entre modernité urbaine et société traditionnelle par une opposition entre *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*, société et communauté.<sup>23</sup>

Romantisme agraire et rejet de l'urbanisation connaissaient dans l'Allemagne de Guillaume II une variante en politique économique, qui se manifestait par l'exigence de tarifs douaniers protecteurs, par la volonté de réduire les exportations industrielles, par une idéologie d'autarcie économique. Weber s'opposait résolument à cette tendance. De ses enquêtes agraires il avait tiré la conclusion politique qu'« une population rurale forte et vouloir nourrir l'Allemagne uniquement avec ses propres céréales [...] étaient des oppositions inconciliables ».<sup>24</sup> Urbanisation et industrialisation étaient ainsi pour Weber les conditions économiques et politiques indispensables pour que l'Allemagne, menacée selon lui par la tentation d'un capitalisme rentier, puisse s'élever au rang des nations rivales, Grande Bretagne et France en particulier.

Les conséquences sociales de l'urbanisation étaient un des grands thèmes du *Verein für Sozialpolitik* (VfSP) auquel Weber avait adhéré dans les années 1890. Cette association pour la politique sociale était aussi le principal lieu d'en-

<sup>22</sup> Voir Michel Amiot, *Contre l'Etat, les sociologues. Éléments pour une histoire de la sociologie urbaine en France (1900-1980)*, Paris, Editions de l'EHESS, 1986, ch. 1. Voir également Christian Topalov, « Maurice Halbwachs et les villes. *Les expropriations et le prix des terrains à Paris* (1909) », in Bernard Lepetit et Christian Topalov (éds.), *La ville des sciences sociales*. Paris : Belin, 2001, et « Maurice Halbwachs et les villes (1908-1912). Une enquête d'histoire des sciences sociales », *Annales HSS*, vol. 52, n° 5, 1997, p. 1057-1083.

<sup>23</sup> Otto Gerhard Oexle, « Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft : Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber », in Ch. Meier (éd.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber...*, *op. cit.*, p. 115-159 et « Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine », *Annales ESC*, vol. 47, n° 3, 1992, p. 751-765.

<sup>24</sup> *Verhandlungen des Achten Evangelisch-sozialen Kongresses* [Leipzig 1897], Göttingen, 1897, p. 112.

quêtes et de débats sur le rôle et l'organisation administrative et économique des villes. Weber ne participait pas directement aux travaux que le *Verein* organisait entre 1901 et 1912 sur « la question du logement », « la Constitution et l'organisation administrative des villes », « les finances des communes », « les entreprises économiques des communes », ou « la fiscalité communale ».<sup>25</sup> Les comptes rendus des débats au sein du *Verein für Sozialpolitik* montrent que Weber y intervint principalement quand il était question des conséquences que pourraient entraîner des succès électoraux des sociaux-démocrates dans les municipalités, notamment en matière de politique économique des villes. Il forgeait le terme « *Gemeindemerkantilismus* » (mercantilisme communal)<sup>26</sup> et se plaisait à l'illustrer par l'exemple des boulangeries à Catane, « la seule ville moderne de l'île [la Sicile], dans laquelle le capitalisme bourgeois a atteint un niveau respectable. Des avantages de toutes sortes, même des primes accordées par l'administration de cette commune pour l'établissement d'usines y contribuèrent. Ce qui est tout à fait compréhensible : toute classe ouvrière [*Arbeiterschaft*] qui exerce le pouvoir dans une commune et prend soin de ses intérêts économiques, réalisera une politique *mercantiliste*. »<sup>27</sup> De telles observations auraient pu trouver leur place dans l'étude sur *Die Stadt* si son auteur avait voulu prolonger l'analyse économique de la ville jusqu'à l'époque contemporaine ; mais ce n'était pas le cas. Le peu d'intérêt de Weber pour une appréhension sociologique de la ville de son temps ressort également du concept de ville purement pragmatique qu'il recommandait à la même époque aux collaborateurs de son enquête sur la sélection et l'adaptation des ouvriers de la grande industrie : par 'ville' on comprendra des « localités aussi petites qu'elles soient mais qui montrent la vie commerciale [*geschäftliche*] des villes avec toutes ses conséquences ».<sup>28</sup>

Les protagonistes des débats contemporains sur le rôle des villes et sur la réforme communale recouraient constamment à des arguments historiques. L'origine et le caractère de la ville médiévale allemande se trouvaient ainsi au centre des conflits. Était-elle née de l'échange et du marché ou, au contraire,

<sup>25</sup> Voir Irmela Gorges, *Sozialforschung in Deutschland 1872-1914*, Frankfurt a. M., 2e éd. 1986, p. 339 sq., 425 sq. et 443 sq.

<sup>26</sup> Voir l'intervention de Weber dans la discussion sur les entreprises économiques des communes lors de l'assemblée générale de l'association à Vienne en 1909, publiée dans *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, vol 132, Leipzig, 1910, p. 282 sq.

<sup>27</sup> *Verein für Sozialpolitik, Schriften* Vol. 125, 1908 (= Verhandlungen 1907), pp. 294-301; citation p. 299 (GASS, p. 411). Voir également les lettres dans MWG II/5, p. 177 et p. 407.

<sup>28</sup> Dans l'enquête sur « Auslese und Anpassung (Berufswahl und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie » (Sélection et adaptation (choix et destins professionnels) des ouvriers de la grande industrie) où Weber s'intéresse aux différences induites par l'origine urbaine ou rurale (MWG I/11, p. 115).

d'un acte fondateur par un seigneur (*Stadtherr*)? Est-ce qu'il y avait continuité ou rupture entre la ville médiévale et la ville moderne? La ville était-elle antérieure à l'État et représentait-elle le caractère mutualiste (*genossenschaftlich*) de la société allemande? Ou, au contraire, l'histoire allemande ne commençait-elle véritablement qu'avec l'État qui s'était imposé au-dessus du désordre et des rivalités des villes? Quel principe ou quelle vérité éternelle de l'Allemagne pouvait-on par conséquent invoquer pour défendre ou combattre un transfert de responsabilités et de compétences aux villes, dans une situation où les communes étaient confrontées à de graves problèmes sociaux et financiers et où une réforme s'imposait d'urgence? De toute évidence, Weber ne s'intéressait pas à ce débat politique sur l'essence de la ville médiévale. Il ne s'engageait pas non plus dans le conflit épique des historiens et de certains économistes sur la « *Markttheorie* » ou la « *Hofrechtstheorie* »<sup>29</sup>, sauf pour épingleur d'un point de vue méthodologique cette « lutte des théories des villes »<sup>30</sup> où l'on ne distinguait pas suffisamment, comme il écrivait dans *Die Stadt*, les dimensions juridiques (formelles) et sociologiques ou politiques.

Cet évident désintérêt pour la question d'une autonomie renforcée des villes de son temps a naturellement échappé à tous ceux qui, sur la base d'une lecture rapide de *Die Stadt*, voient en Weber un chantre de la liberté communale. Dans la pensée politique de Weber et dans sa perception des urgences et des priorités pour l'État national allemand, il n'y avait pas de place pour une autonomie renforcée des villes. Ainsi chercherait-on en vain, dans les propositions que Weber élaborera à la fin de la guerre pour la réforme constitutionnelle, l'idée d'une démocratie communale ou urbaine, ne serait-ce qu'en vue d'une administration plus efficace.

### III. Politique économique urbaine et «*Verbandshandeln*»

Des débats contemporains sur la ville, seul le thème de la politique économique urbaine (*Stadtwirtschaftspolitik*) est véritablement repris par Weber. Historiens et économistes recouraient largement au schéma tripartite proposé par Karl Bücher : économie d'oïkos (*Hauswirtschaft*), économie urbaine (*Stadtwirtschaft*), économie nationale (*Volkswirtschaft*). Le rôle des corporations dans les villes médiévales, du commerce et de l'artisanat, de l'origine ou de l'accumulation du capital dans les villes comptaient parmi les thèmes les plus débattus. L'École

<sup>29</sup> Pour une synthèse des débats contemporains, voir L. Schorn-Schütte, « Stadt und Staat », *op. cit.*

<sup>30</sup> MWG I/22-5, p. 124; voir *La ville*, p. 67.

historique de l'économie nationale produisait de plus en plus des histoires économiques de villes individuelles, parmi elles des chefs-d'œuvres comme les études de Bücher sur Francfort et de Schmoller sur Strasbourg.<sup>31</sup> Mais, dans l'ensemble, elle prêtait le flanc aux critiques qui lui reprochaient d'accumuler ainsi sans cesse des faits économiques au détriment de la théorie. Un des objectifs de l'étude de Weber sur la ville était de reformuler et rendre opérationnel le concept trop usé de « *Stadtwirtschaftspolitik* ». <sup>32</sup> La critique détaillée de ce concept dans le chapitre introductif de *Die Stadt* montre l'importance qu'il lui accorde par rapport à l'énumération des nombreux types de villes (ville de producteurs, ville de consommateurs, etc.). Il critiquait surtout la confusion habituelle entre l'analyse d'une politique économique urbaine et le concept de « économie urbaine » (*Stadtwirtschaft*) en tant que stade d'évolution économique.

Max Weber, comme Werner Sombart, représentait ceux de la « jeune génération » de l'École historique qui, dans le conflit entre l'École allemande et l'École marginaliste autrichienne, se distancaient de Gustav Schmoller, chef incontesté de l'École historique et du *Verein für Sozialpolitik*, sans pour autant se ranger simplement du côté de Carl Menger et de ses successeurs. Weber et Sombart cherchaient à concilier histoire et théorie économique et à dépasser l'opposition, finalement stérile, entre ces termes dans la fameuse « querelle des méthodes ». Pour eux, théorie économique voulait dire « construction rationnelle de concepts, de types et de systèmes » (*rationale Begriffs-, Typen- und Systembildung*) et c'est à partir de cette position qu'ils analysaient le matériau historique.<sup>33</sup> Le concept de « *Stadtwirtschaftspolitik* » devint un enjeu central dans ces efforts, et ce n'est certainement pas un hasard que Weber le choisit comme première

<sup>31</sup> Karl Bücher, *Die Bevölkerung von Frankfurt am Main im 14. und 15. Jahrhundert*, Tübingen, 1886; Gustav Schmoller, *Die Straßburger Tucher- und Weberzunft. Urkunden und Darstellungen nebst Regesten und Glossar. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Weberei und des deutschen Gewerberechts vom 13. bis 17. Jh.*, Straßburg, 1879.

<sup>32</sup> Pour un bilan contemporain de la recherche, voir H. Sieveking, « Die mittelalterliche Stadt », *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, vol. 2, 1904, pp. 177-218 et Paul Sander, « Die geschichtliche Erforschung der stadtwirtschaftlichen Handwerksverfassung in Deutschland », in *Die Entwicklung der deutschen Volkswirtschaftslehre im 19. Jahrhundert (Festschrift Gustav Schmoller)*, Leipzig, 1908, vol. 2, pp. 1-20.

<sup>33</sup> Werner Sombart et Max Weber, « Erklärung », *ASSP*, vol. 44, 1917, p. 348 (en réponse à Edgar Jaffé, « Das theoretische System der kapitalistischen Wirtschaftsordnung », *ibid.*, pp. 1-18). Traduction française: Werner Sombart, Max Weber, « Déclaration », *Revue française de sociologie*, 46-4, 2005, 921 (traduit par Jean-Pierre Grossein). Voir Hinnerk Bruhns, « Lectures économiques de Max Weber », in *La Pensée*, n° 314, 1998, p. 39-55. Cf. également Hinnerk Bruhns, « Max Webers 'Grundbegriffe' im Kontext seiner wirtschaftsgeschichtlichen Forschungen », in Klaus Lichtblau (sous la direction de), *Max Webers "Grundbegriffe": Kategorien der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, p. 151-183.

illustration de sa méthode idéaltypique.<sup>34</sup> Il s'était intéressé depuis longtemps à la fonction économique des villes, qu'il avait déjà abordée dans sa thèse (1889) sur les sociétés commerciales dans les villes médiévales italiennes et ensuite dans les cours de «Allgemeine ('theoretische') Nationalökonomie» (Economie nationale générale (« théorique »)) qu'il avait donnés comme professeur d'économie aux Universités de Fribourg-en-Brisgau et de Heidelberg entre 1894 et 1898. Le plan détaillé de son cours de 1898 a été republié récemment.<sup>35</sup> Le § 11 s'intitule « Die Stadtwirtschaft und der Ursprung der modernen Unternehmensformen » (L'économie urbaine et l'origine des formes d'entreprises modernes) et préfigure certaines idées développées dans *Die Stadt*. Dans le premier chapitre de *Die Stadt*, Weber reprend longuement le concept de « Stadtwirtschaftspolitik » qui lui importe beaucoup plus, comme nous l'avons vu, que la casuistique des catégories ou types (ville de producteurs, de consommateurs, ville commerciale, ville de forteresse, etc.). Il était confronté au défi méthodologique de transformer ce concept banalisé en un concept idéaltypique, instrumental, tout en évitant de tomber dans le piège qui consistait à en faire un stade universel du développement économique, reproche qui fut généralement adressé à Bücher. Weber avait demandé à celui-ci de traiter la « Stadtwirtschaft » pour le *Grundriß der Sozialökonomik* dans une contribution sur les « Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen » (Stades d'évolution de l'économie nationale). Le texte qu'il reçut en 1913 le déçut fortement, parce qu'il ne traitait pas du tout la question sous l'aspect des « relations entre l'économie et les formes et institutions sociales », ce qui l'incita, comme il l'écrivait à son éditeur, à faire de sa propre contribution une « sociologie » pour offrir au moins un « Ersatz » partiel.<sup>36</sup>

Dans la partie centrale de *Die Stadt*, l'analyse de la politique économique urbaine est insérée dans celle, plus large, des conditions d'émergence de la bourgeoisie. Ce n'est certes pas le seul fil rouge de ce texte, mais c'en est un assurément, et peut-être le principal. Car les analyses historiques et institutionnelles des villes italiennes, de Venise, du modèle si différent des villes anglaises, de la cité antique, comme celles des villes orientales, répondent toutes à la question des conditions qui favorisèrent ou retardèrent l'émergence des formes modernes de l'activité et de l'organisation économique. L'évolution particulière qu'a connue l'Angleterre avait pour conséquence « que les acteurs [*Interessenten*] économiques et politiques ne prenaient pas la commune urbaine individuelle et fermée comme point d'orientation de leur activité mais plutôt l'administration centrale, de laquelle on attendait des chances de gain écono-

<sup>34</sup> WL, pp. 191 sq. et 196 sq. ; trad.. fr. (cf. *supra* note n19), pp. 172 sq. et 179 sq.

<sup>35</sup> M. Weber, *Grundriß zu den Vorlesungen über Allgemeine ('theoretische') Nationalökonomie (1898)*, Tübingen, 1990.

<sup>36</sup> Lettre du 3 novembre 1913 à Paul Siebeck (MWG II/8).

miques, des avantages sociaux, des garanties de monopole et des remèdes aux violations de leurs propres privilèges.<sup>37</sup>

Weber s'intéressait à la dépendance réciproque entre politique économique urbaine et formes et institutions sociales urbaines, et à la nature des groupements politiques et des institutions urbaines.<sup>38</sup> Il consacre de longs développements à la constitution et l'administration de Venise, « un cas particulièrement pur et extrême de l'évolution de la ville gentilice » qui se caractérise par la monopolisation de tout le pouvoir sur le territoire, également sur le continent, au bénéfice de la commune et, à l'intérieur de celle-ci, au bénéfice du patriciat.<sup>39</sup> Cette analyse vise également la question de l'activité économique du groupement (*ökonomisches Verbandshandeln*) – ici le patriciat (*Geschlechter*) et non la commune urbaine (*Stadtgemeinde*) – et de sa base économique, constituée par la propriété foncière et non par l'activité industrielle et commerciale (*Gewerbe*).<sup>40</sup>

*Die Stadt* a souvent été lu comme une vision politique de la *commune* médiévale, avec ses traits caractéristiques que Weber résume ainsi : 1. Indépendance politique, 2. Autonomie juridique de la ville en tant que telle et, à l'intérieur d'elle, des guildes et corporations, 3. Autocéphalie, 4. Pouvoir de taxation sur les citoyens, liberté de redevance et d'impôt de ceux-ci envers l'extérieur, 5. Droit de marché, police commerciale et industrielle autonome et pouvoirs de ban monopolistiques, 6. Son attitude envers les couches de non-citadins/citoyens, et d'abord : « l'opposition, au niveau de l'organisation économique, contre les formes structurelles spécifiquement extra-urbaines de nature politique, relatives aux corps sociaux (*ständisch*) et à la seigneurie foncière : marché contre oikos ». <sup>41</sup> Le texte inachevé *Die Stadt* constitue donc une des multiples pièces de l'interrogation de Weber sur l'origine et la signification culturelle du capitalisme moderne. Ici comme dans ses autres travaux, le débat avec Werner Sombart est présent en filigrane. La commune bourgeoise, le *Stadtbürgertum* de *Die Stadt* répond probablement aussi au livre *Der Bourgeois* (Le bourgeois) que Sombart publia en 1913, comme les multiples définitions de la ville dans le premier chapitre faisaient écho à un article de Sombart dans leur revue commune en 1907.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> MWG I/22-5, p. 169 (trad. H.B.); voir *La ville*, p. 102.

<sup>38</sup> L'idée que la ville médiévale en tant qu'institution urbaine a contribué à former l'homme économique moderne se trouve déjà chez Adam Smith. Voir Alfred Bürgin, *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie. Wirtschaftsgeschichtliche und dogmenhistorische Betrachtungen*, 2e éd. Marburg, Metropolis, 2e éd. 1996, p. 380.

<sup>39</sup> MWG, I/22-5, p. 156.

<sup>40</sup> MWG, I/22-5, p. 155 et p. 148.

<sup>41</sup> MWG, I/22-5, p. 233 sq., citation p. 245; voir *La ville*, p. 155 sq.

<sup>42</sup> Werner Sombart, « Der Begriff der Stadt und das Wesen der Städtebildung », *ASSP*, vol.



#### IV. Ville orientale – ville occidentale

Les interprètes de *Die Stadt* se sont apparemment peu intéressés à la sociologie des religions de Weber. Pourtant, l'analyse de la ville chinoise, et dans une moindre mesure celle de l'Inde, apparaît comme un argument central dans la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (Éthique économique des religions mondiales). Le lien entre ces essais de sociologie des religions et *Die Stadt*, rédigé à la même époque que la première version de « Der Konfuzianismus », est évident : la comparaison entre la ville orientale et la ville occidentale occupe une place importante dans les deux premiers chapitre de *Die Stadt*. Dans la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, la ville occidentale développée dans *Die Stadt* sert de contraste et d'opposition à la ville chinoise et à la ville orientale en général. Avec cette différence essentielle : les deux villes idéaltypiques du Moyen Âge et de l'Antiquité, diamétralement opposées dans *Die Stadt*, forment ici un seul type, la « ville occidentale », et sont opposées *ensemble* à la ville orientale.

Du point de vue méthodologique, la démarche de Weber est éclairante. La réunion de deux constructions idéaltypiques opposées en une seule s'opère par le renoncement à des critères qui avaient servi auparavant à différencier ville antique et ville médiévale ; dans le cas présent il s'agit du critère de la nature des chances de gain et de celui de la nature de la politique économique des deux types de villes. Cette démarche se justifie par une modification de la problématique,<sup>43</sup> qui est maintenant conçue dans la perspective de la ville chinoise, partant de l'hypothèse que sa principale différence par rapport à la ville médiévale et à la ville antique est constituée par son caractère politique particulier. La ville chinoise est définie surtout négativement, par l'absence du statut politique autonome et particulier de ville. Elle n'était pas une commune (*Gemeinde*) et elle ne connaissait pas de bourgeoisie (*Bürgertum*) qui en tant que bourgeoisie urbaine aurait été porteuse d'une activité de groupement (*Träger eines Verbandshandelns*), d'une activité régulatrice de politique économique urbaine (*Stadtwirtschaftspolitik*).<sup>44</sup> L'analyse de la ville chinoise ne s'épuise évidemment pas dans ces éléments, mais ils en constituent le point central. C'est cette même perspective que Weber adopte,

25, 1907, p. 1-9 et *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München 1913 (trad. française : *Le Bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, Paris, Payot, 1926). Voir aussi W. Sombart, « Der kapitalistische Unternehmer », *ASSP*, vol. 29, 1909, p. 689-758.

<sup>43</sup> Sur la démarche de Weber, voir Michael Mann, « Max Webers Konzept der indischen Stadt », in H. Bruhns et W. Nippel (éd.), *Max Weber und die Stadt...*, *op. cit.*, p. 166 sq.

<sup>44</sup> *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, MWG I/19, p. 149 et 158 (*Confucianisme et taoïsme*, *op. cit.*, pp. 27 et 35).

dans les pages de *Die Stadt* consacrées au caractère économique des villes, quand il dit de la ville arabe qu'elle n'a jamais connu ni de gouvernement par les corporations (*Zunftregiment*), ni de groupement qui aurait fait de la ville une unité corporative.<sup>45</sup> Situation tout à fait typique, selon lui, pour les villes commerciales maritimes en Occident « avant la naissance de la commune [*Gemeindeverband*] ». La situation « normale » étant « que seuls les clans [*Geschlechtersippen*] et à côté d'eux éventuellement les groupements professionnels, mais non les communautés de citoyens [*Stadtbürgerschaften*] en tant que telles étaient les porteurs d'une activité de groupement ».<sup>46</sup> Ignorer le lien entre *L'éthique économique des religions mondiales* et *Die Stadt* signifie simplement se priver d'une clé de lecture indispensable. Dans *Die Stadt*, l'esquisse des villes chinoise et indienne avait été intégrée dans une perspective géographique plus large. Dans les études de sociologie des religions, la ville orientale est analysée de façon beaucoup plus détaillée. Ainsi, Weber établit un lien plus qu'indirect avec sa première étude de sociologie religieuse : *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (1904-1905). Au reproche d'y avoir négligé la dimension matérielle du développement de l'économie moderne, Weber répond par une démarche toute différente dans ses études sur le confucianisme et l'hindouisme. L'analyse des phénomènes religieux y est précédée d'une longue analyse des « fondements sociologiques » (Chine) et du « système social » (Inde). Serait-ce dû à un hasard et sans rapport aucun avec *Die Stadt* que dans le cas et de la Chine et de l'Inde le premier regard de Weber se dirige sur le système urbain ?

Dans son « Avant-Propos » (« Vorbemerkung ») de 1920 au *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Recueil d'études de sociologie des religions), Weber précisera clairement le contexte de ses recherches sur la ville :

[...] pour une histoire universelle de la culture, le problème central – d'un point de vue purement économique – n'est pas pour nous, en dernière analyse, le déploiement de l'activité capitaliste en tant que telle, dont seule la forme changerait : capitalisme aventurier ou commercial, ou bien capitalisme lié à la guerre, à la politique et à l'administration. Le problème concerne, au contraire, l'apparition du capitalisme d'*entreprise bourgeois*, avec son organisation du *travail libre*. Ou, exprimé dans l'optique de l'histoire de la culture, le problème central est celui de l'apparition de la *bourgeoisie* occidentale dans sa spécificité, laquelle est, à n'en pas douter, liée à l'apparition de l'organisation capitaliste du travail, sans pour autant s'identifier simplement à cette dernière. En effet, l'existence de 'bourgeois'

<sup>45</sup> MWG I/22-5, p. 95-98; voir *La ville*, p. 44-46.

<sup>46</sup> MWG I/22-5, p. 98.

[*'Bürger'*], définis comme un corps social [*Stand*] a précédé le développement du capitalisme spécifiquement occidental. Et cela ne s'est produit qu'en Occident.<sup>47</sup>

Si dans son analyse du système social, politique et économique chinois, Weber accorda une telle importance à la ville, c'est qu'elle était un des seuls facteurs par lesquels il croyait pouvoir expliquer l'absence d'un capitalisme moderne en Chine. Car, contrairement à ce qu'on lit souvent, Weber pensait que le capitalisme moderne aurait pu trouver en Chine un ensemble de facteurs et de conditions économiques, politiques, démographiques et également éthiques plus favorables à son développement que ceux que lui offrait la situation en Europe, où les structures féodales, les particularismes, etc., lui étaient en principe moins favorables. Partant de l'hypothèse d'un rôle particulier de la ville médiévale pour la modernisation des conduites et des institutions économiques dans ce contexte, Weber s'intéressa tout particulièrement à la ville chinoise dans la mesure où elle n'était pas un « groupement de citoyens/citadins doté d'une activité économique en tant que groupement » (*Verband von Stadtbürgern mit Verbandshandeln*) et dans la mesure où il pensa qu'elle n'avait pas favorisé l'émergence de nouvelles formes d'organisation politiques et économiques, de formes d'entreprise et de constitution en société économique (*ökonomische Vergesellschaftung*).

Le bourgeois (*Bürger*) du passage de l'« Avant-Propos » cité plus haut, avait été le produit d'une phase déterminée de l'histoire européenne, de l'« *Intermezzo* » de l'autonomie urbaine, comme dit Weber. Dans les chapitres de *Die Stadt* consacrés au Moyen Âge, Weber ne s'intéresse qu'à cette seule période, notamment sous l'aspect de son importance pour le développement du capitalisme moderne. C'est exclusivement par rapport à cette problématique qu'il construit l'idéaltype « ville occidentale »; c'est à travers une démarche analogue qu'il en arrive à construire les idéauxtypes « ville antique » et « ville orientale ». La ville occidentale idéaltypique n'est donc en aucune façon un concept synthétique englobant la totalité des formes de villes de l'histoire européenne. Weber annonce de façon très claire, sa problématique scientifique et les principes méthodologiques qui gouvernent sa démarche. Dans *Die Stadt*, il explique ainsi la raison et la méthode de son approche comparative :

Dans la période intermédiaire,<sup>48</sup> [les villes] étaient à un certain degré partout des 'communes' avec des droits politiques propres et une politique économique

<sup>47</sup> Max Weber, *Sociologie des religions*, Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein. Introduction de Jean-Claude Passeron. Paris : Gallimard, 1996, p. 500 sq.

<sup>48</sup> C'est-à-dire entre l'époque carolingienne et l'État moderne patrimonial où les villes n'étaient pratiquement plus que des circonscriptions administratives.

autonome. De façon comparable se déroula aussi l'évolution dans l'Antiquité. Et pourtant, ni le capitalisme moderne ni l'État moderne n'ont poussé sur le sol des villes antiques, alors que le développement urbain médiéval, bien que n'ayant pas été la seule phase préliminaire décisive ni surtout le porteur du capitalisme et de l'État modernes, n'en a pas moins été un facteur absolument déterminant de leur naissance. En dépit de toutes les similitudes externes de l'évolution, on doit ensuite constater aussi des *différences* profondes. C'est vers elles que nous nous tournerons maintenant. C'est en opposant les deux types de villes l'un à l'autre dans leurs formes caractéristiques que nous aurons la meilleure chance d'apercevoir ces différences.<sup>49</sup>

Et plus loin il précisera :

L'intermède historique de l'autonomie des villes au cours du développement urbain au Moyen Âge fut donc déterminée par de *tout autres* circonstances que dans l'Antiquité. La ville spécifiquement antique, ses couches dominantes, son capitalisme, et les intérêts de sa démocratie montrent tous une orientation d'abord politique et militaire, et ceci d'*autant plus* que leur caractère spécifiquement antique se fait jour.<sup>50</sup>

À la même époque où Weber rédige l'« Avant-Propos » aux études de sociologie des religions, il donne un cours d'histoire économique à l'Université de Munich (1919-1920). Ce cours a été édité en 1923, d'après des notes prises par des auditeurs, sous le titre *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Wirtschafts- und Universalgeschichte (Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société)*. La vingtaine de pages du paragraphe 7 (« La bourgeoisie ») du quatrième chapitre (« L'épanouissement du capitalisme moderne ») se lisent comme un résumé de *Die Stadt*, et nous y retrouvons l'essentiel des idées développées dans ce texte. Le fait que Weber ait repris à cet endroit l'argument central de *Die Stadt* montre de nouveau que l'étude sur la ville s'inscrit clairement dans la problématique majeure de Weber, depuis le début du siècle : celles des conditions d'émergence du capitalisme d'entreprise. Il paraît tout à fait logique que ce paragraphe du cours d'histoire économique s'intitule « La bourgeoisie » et non « La ville », car ce qui intéressait Weber dans ce contexte, et il en était de même dans *Die Stadt*, c'était le type de ville qui avait contribué de la façon la plus efficace à la formation de la bourgeoisie urbaine de l'époque moderne.

<sup>49</sup> MWG I/22-5, p. 233 (trad. H.B.).

<sup>50</sup> MWG I/22-5, p. 272 ; voir *La ville*, p. 190 (trad. modifiée par H.B.).

\* \* \*

Au début de *Économie et société*, c'est-à-dire dans la partie rédigée vers la fin de sa vie, Weber résumera l'évolution du capitalisme moderne en ces termes : « Le capitalisme spécifiquement moderne s'est préparé dans les groupements urbains spécifiquement occidentaux, administrés d'une manière relativement rationnelle [...]. Il s'est développé, du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, principalement à l'intérieur des groupements politiques hollandais et anglais, à caractère d'ordre, groupements où s'affirmait la prédominance du pouvoir de la bourgeoisie et des intérêts d'acquisition. Leurs contrefaçons secondaires, déterminées dans un sens fiscal et utilitaire dans les États strictement patrimoniaux ou influencés par la féodalité et les ordres, sur le continent, aussi bien que les industries monopolistiques des Stuart ne se sont pas trouvées dans une continuité réelle avec développement capitaliste autonome ultérieur [...]. »<sup>51</sup>

Est-ce que *Die Stadt* appartient finalement à *Économie et société* ou à *L'éthique économique des religions mondiales* ? Le passage cité ci-dessus pourrait faire pencher pour la première hypothèse. Contentons-nous du fait que Weber n'a ni publié ce texte ni indiqué où il devait être publié. Dans une lettre du 11 septembre 1919, adressée à son éditeur, Weber parle d'un essai « qu'il faut encore rédiger (prêt dans la tête) sur les fondements généraux du développement particulier de l'Occident » et qui devait être inclus dans la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.<sup>52</sup> Dans le prospectus, rédigé par Weber lui-même, qui annoncera six semaines plus tard les *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, l'indication est plus précise : *L'éthique protestante* et *L'éthique économique des grandes religions* devaient être complétées « par une brève présentation des éthiques religieuses de l'Égypte, de la Mésopotamie et du zoroastrisme, mais surtout par une esquisse de l'évolution de la bourgeoisie européenne dans l'Antiquité et au Moyen Âge ». <sup>53</sup> « Prêt dans la tête » pouvait dire aussi que beaucoup était déjà rédigé : dans l'étude, abandonnée au début de la guerre, que Max Weber avait consacrée à la ville et, pourrait-on peut-être ajouter, à la question de la politique économique urbaine et de l'émergence du capitalisme moderne.

<sup>51</sup> WuG, p. 139 ; voir *Économie et Société*, vol. I, p. 321 (trad. modifiée par H.B.).

<sup>52</sup> Voir MWG I/20, p. 37.

<sup>53</sup> Voir MWG I/19, p. 28.



# Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber

*Furio Ferraresi*

*This essay explores the theme of the legitimacy of power in Weber from the standpoints of social science, historical investigation and political reflection. It investigates how Weber develops this theme in *Kategorienaufsatz* (1913), *Soziologische Grundbegriffe* (1920), *Die Stadt* (1911-14) and *Politische Schriften* (1917-19). Power, as a relationship of command/obedience, is founded on the representations of legitimacy of the individuals involved and on the *Einverständnis* (consent) which is the condition of possibility of this relationship. It is back to the medieval city that Weber traces the genesis and interweaving of various forms of legitimation, which continue to exist as possibilities even within the modern State. The memory of medieval events re-emerges when Weber, after Germany's defeat in the First World War and the threat of revolution that followed, tries to lay a foundation for the legitimacy of "leader democracy" by reintroducing the command/obedience relationship between leaders and masses.*

1. L'intento del presente lavoro è di proporre alcune riflessioni sul rapporto fra città e Stato nell'opera di Max Weber, con particolare riferimento a tre temi interconnessi.

Il primo riguarda, in termini generali, il senso soggettivamente intenzionato dell'agire sociale e, nello specifico, il senso di quelle «relazioni sociali» (accomunamento, associazione, gruppo sociale, gruppo politico, istituzione) individuate da Weber per definire una sorta di «morfologia dei gruppi politici»<sup>1</sup>, di cui la città e lo Stato rappresentano i tipi ideali antitetici ma simmetrici della vicenda storico-politica dell'Occidente, ossia i «concetti-limite» per la sua comprensione dal punto di vista della scienza sociale come «scienza di realtà»; tema che sarà da noi ricostruito con riferimento al *Kategorienaufsatz* (1913) e ai *Soziologische Grundbegriffe* (1920).

<sup>1</sup> L'espressione è utilizzata da Aurélien Berlan in *Une archéologie de la civilisation bourgeoise moderne à partir de l'analyse comparée des communes autonomes antiques et médiévales*, testo presentato al Convegno internazionale «Max Weber, die Stadt und der Staat. Klassiker lesen / Max Weber, la Città e lo Stato. Leggere i classici - "Colloquio di Villa Vigoni nel campo delle Scienze umane e sociali"», Menaggio, 28 maggio - 1 giugno 2013.

Il secondo tema attiene al concetto di «potere non legittimo», elaborato da Weber nel saggio *Die Stadt* (1911-14) per rendere conto del carattere insurrezionale della «città come comune» nel Medioevo italiano e, al suo interno, dell'emergere del «popolo» come «primo gruppo politico *consapevolmente illegittimo e rivoluzionario*»<sup>2</sup>. Lo studio della città medievale orienta la genealogia weberiana dello Stato moderno, concepito come risultato di un processo storico da ricostruire nella molteplicità dei soggetti politici e dei differenti criteri di legittimazione che ne segnarono la genesi, e funge in pari tempo da prospettiva decostruttiva nei confronti di categorie puramente giuridico-formali come quelle di sovranità o di contratto<sup>3</sup>.

Il terzo tema concerne il rapporto, all'interno dello Stato moderno, fra legittimità e illegittimità del potere, intesa quest'ultima come *chance* che gli individui, o una loro parte, non obbediscano più a determinati ordinamenti statuiti<sup>4</sup>. Ossia: che non orientino più il proprio agire in base alla rappresentazione di un ordinamento legittimo istituzionalmente garantito (lo Stato come «monopolio della coercizione fisica legittima»), riaprendo la questione della legittimazione del potere e dunque della «credenza» nel carattere obbligatorio degli ordini; questo tema emerge con drammaticità nelle *Politische Schriften* del periodo della guerra<sup>5</sup>.

2. Nel *Kategorienaufsatz* Weber parla di forme di «agire in comunità» (*Gemeinschaftshandeln*) fondate sulla *chance* dell'«Einverständnis» (che, come suggerisce Pietro Rossi, si può tradurre con «intesa»)<sup>6</sup>, il cui effetto complessivo, «pur *senza* un ordinamento stipulato in maniera razionale rispetto allo scopo», si presenta normalmente «come se» fosse stato raggiunto in conformità a un ordinamento stipulato o statuito. Il che deriva dal fatto che gli individui coinvolti

<sup>2</sup> M. Weber, *Economia e società* (1922), 4 voll., Torino, Edizioni di Comunità, 1999<sup>3</sup>, vol. IV, p. 406.

<sup>3</sup> Sul punto si veda soprattutto A. Anter, *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995.

<sup>4</sup> Si veda A. D'Attorre, *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Napoli, Bibliopolis, 2004.

<sup>5</sup> M. Weber, *Parlamento e governo e altri scritti politici*, Torino, Einaudi, 1982 e Id., *Scritti politici*, Roma, Donzelli, 1998.

<sup>6</sup> Scrive Pietro Rossi nella nuova edizione dei saggi metodologici weberiani: «Il termine *Einverständnis* è stato reso con “intesa” anziché con “consenso”, come si era fatto invece nel '58, in quanto l'agire fondato su di esso non comporta un consenso esplicito dei partecipanti ma una semplice comunanza di motivi o di scopi condivisi da una pluralità di individui» (P. Rossi, *Avvertenza*, in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, p. LVIII). Sulla nozione di *Einverständnis* si veda A. D'Attorre, *La basi teoriche della sociologia del potere di Max Weber*, in «Filosofia politica», XIV (2000), n. 2, pp. 207-238 (: 219 ss.).



nell'agire d'intesa hanno un comune interesse agli interessi degli altri, oltre che ai propri, poiché gli interessi degli altri fondano le loro aspettative riguardo al loro agire<sup>7</sup>. L'intesa, infatti, designa «il fatto che un agire orientato in vista delle aspettative del comportamento altrui ha, proprio per tale motivo, una *chance* empiricamente “valida” di veder realizzate queste aspettative, poiché sussiste oggettivamente la probabilità che queste aspettative, anziché altre, siano considerate praticamente – nonostante la mancanza di una stipulazione – come “valide” in modo dotato di senso per il loro comportamento»<sup>8</sup>. Weber cita gli esempi della «comunità linguistica», del «mercato», dell'«uso del denaro» e del «potere» (*Herrschaft*) come rapporto fra «comando» e «obbedienza».

L'intesa è sempre la *chance* che le aspettative su cui si fonda l'agire degli uni si orientino in modo dotato di senso (ossia trovino corrispondenza) alle aspettative che stanno alla base dell'agire degli altri. Essa è il trascendentale, il «come se», la condizione formale di possibilità di ogni «accomunamento» tra individui, e quindi il presupposto di ogni stipulazione o statuizione, il cui contenuto è concettualmente indifferente alla forma della relazione espressa dall'intesa: «L'intesa “valida” non contiene più, nel suo tipo puro, alcuna statuizione o, in modo particolare, alcuna stipulazione». Infatti, «gli individui accomunati dall'intesa possono, in certe circostanze, non aver mai saputo personalmente l'uno dell'altro; e tuttavia l'intesa può rappresentare una “norma” valida in maniera empiricamente quasi inviolabile»<sup>9</sup>. L'intesa, da questo punto di vista, si colloca in una posizione mediana fra il mero «agire in comunità», come agire umano dotato di senso riferito al comportamento di altri uomini, e l'agire in società (orientato in vista di aspettative fondate su ordinamenti pattuiti o statuiti in modo razionale rispetto allo scopo), che tanto più assume il carattere di associazione (*Vergesellschaftung*) quanto più progrediscono la differenziazione e l'organizzazione sociali razionali<sup>10</sup>.

Il processo di formazione di un'intesa è un processo di accomunamento (*Einverständnis-Vergemeinschaftung*, «accomunamento d'intesa»), che non ha il significato di una progressiva solidarietà, poiché «non c'è nessuna comunità

<sup>7</sup> M. Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente* (1913), in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 495-540 (: 521).

<sup>8</sup> Ivi, p. 524.

<sup>9</sup> Ivi, p. 525.

<sup>10</sup> Sul punto si veda, soprattutto con riferimento ai rapporti tra Weber e Tönnies, S. Breuer, *Von Tönnies zu Weber. Zur Frage einer ‘deutschen Linie’ der Soziologie*, in «Berliner Journal der Soziologie», 6, 1996, pp. 227-245. Cfr., inoltre, W.M. Sprondel e C. Seyfarth (Hg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Enke, 1981; H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber. Nelle prospettive della sociologia tedesca contemporanea*, Padova, CEDAM, 1993 e W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber* (1979), Bologna, il Mulino, 1987.

d'intesa, incluse quelle legate dal più sconfinato sentimento di dedizione, come una relazione erotica o caritativa, che non possa racchiudere in sé, nonostante quel sentimento, la più irriguardosa violenza verso l'altro. E la maggior parte di tutte le "lotte" comporta d'altra parte una qualche misura di associazione o d'intesa. [...] La lotta priva di qualsiasi specie di accomunamento con l'avversario è soltanto un caso-limite»<sup>11</sup>. La distinzione fra il mercato (come forma relativamente «amorfa» di *Einverständnis-Vergemeinschaftung*) e la «comunità politica» con ordinamenti razionali e apparati coercitivi (come forma di *Einverständnis-Gemeinschaft*)<sup>12</sup> è chiarita da Weber ricorrendo alla distinzione fra «gruppo sociale» (*Verband*) e «istituzione» (*Anstalt*), cui è comune la presenza e la progressiva monopolizzazione della coercizione da parte della comunità politica. La distinzione tra *Vergemeinschaftung* e *Vergesellschaftung*, inoltre, non è soltanto quella fra ordinamenti statuiti e non statuiti, ma anche quella fra partecipazione volontaria o non volontaria. Si possono quindi distinguere: l'«unione di scopo» (*Zweckverein*), come tipo ideale dell'agire associato volontario (*Vergesellschaftung*); l'«istituzione» (*Anstalt*), come tipo ideale di un ordinamento razionale con apparato coercitivo cui non si partecipa volontariamente (Stato) e il «gruppo sociale» (*Verband*), come tipo ideale di un agire «orientato in vista non di una statuizione ma di un'intesa», nel quale, nonostante la mancanza di un ordinamento statuito, «determinate persone (i detentori del potere) emanano di volta in volta degli ordinamenti *efficaci* in virtù di un'intesa per l'agire degli individui che si ritiene, in base a tale intesa, facciano parte del gruppo sociale», anche con l'eventuale ricorso alla coercizione nei confronti di alcuni partecipanti<sup>13</sup>. Il passaggio dall'agire di gruppo all'istituzione è fluido, perché «l'agire istituzionale è la parte razionalmente ordinata di un agire di gruppo, e l'istituzione rappresenta un gruppo sociale ordinato in parte razionalmente»<sup>14</sup>. L'agire d'intesa del gruppo sociale, quindi, rappresenta una dimensione originaria e costitutiva dell'istituzione. Quest'ultima, infatti, non può neutralizzare del tutto l'agire di gruppo fondato sull'intesa, che rappresenta la preconditione normativa di ogni ordinamento statuito. Lo Stato, quindi, è essenzialmente un gruppo politico in cui il potere è razionalizzato e oggettivato in forma istituzionale, mentre l'agire di gruppo rappresenta la preconditione di ogni ordinamento del gruppo politico, e quindi anche dei processi di legittimazione dello Stato e del rapporto comando/obbedienza in cui si esprimono dal punto di vista pratico-empirico<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., pp. 530-531.

<sup>12</sup> Ivi, p. 531.

<sup>13</sup> Ivi, p. 533.

<sup>14</sup> Ivi, p. 534.

<sup>15</sup> Sul tema si veda soprattutto S. Breuer, *Max Webers Herrschafts-Soziologie*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1991.

Il che non significa che all'origine delle statuizioni vi sia sempre il consenso, giacché «la grande maggioranza delle statuizioni *sia* di istituzioni *sia* di unioni è, in origine, non già stipulata ma imposta, cioè imposta da uomini e da gruppi umani che per qualche motivo potevano influenzare di fatto, secondo la loro volontà, l'agire in comunità – sulla base di una “aspettativa d'intesa”»<sup>16</sup>. L'intesa, infatti, non è un contratto, ma ne è semmai la condizione preliminare; essa è una *chance* che trova verifica nella «possibilità oggettiva» di valere come norma di un agire sociale, indipendentemente dai suoi contenuti sostanziali e dai motivi soggettivi dei partecipanti: vi è 'intesa' anche quando si obbedisce per timore<sup>17</sup>.

L'intesa, dunque, è l'altra faccia della «potenza di fatto dell'imposizione»<sup>18</sup>, che vale empiricamente in conformità a un'intesa, ossia che si fonda e a sua volta rafforza l'aspettativa, da parte dei detentori del potere, di trovare obbedienza e la disposizione, quel «minimo di *volontà* di obbedire, cioè un *interesse* (interno o esterno) all'obbedienza»<sup>19</sup>, da parte dei dominati.

Il gruppo sociale, di cui il potere costituisce il fondamento più importante, rappresenta quindi la base delle istituzioni, che ne sono la parziale razionalizzazione. La conseguenza è che il potere deve trovare fondamento in un'«intesa di legittimità», che sta alla base del rapporto comando/obbedienza, se vuole essere qualcosa di più di un mero impiego della forza: «È sempre la *chance* [...] che coloro i quali sottostanno alla coercizione, determinati di volta in volta secondo l'interpretazione corrente, “obbediscano” praticamente, in ultima analisi, a certi uomini, in una certa misura e sotto certi aspetti, a costituire il contenuto decisivo di quell'“intesa” che rappresenta la “costituzione” *reale* empiricamente valida»<sup>20</sup>.

Se il potere si fonda sulla disposizione all'obbedienza («intesa») degli individui, quest'ultima si basa a sua volta sul riconoscimento soggettivo della validità della norma con riferimento alla quale si obbedisce: l'intesa rende possibile l'obbedienza, ma è a sua volta resa possibile dall'oggettivazione sotto forma di «dovere» (*Pflicht*) dei motivi e delle regole dell'obbedienza stessa. Che si obbedisca a una persona o a un ordinamento statuito, la norma fonda in ogni

<sup>16</sup> Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., p. 535.

<sup>17</sup> Sarebbe interessante, ma esula dall'ambito di questo lavoro, approfondire le analogie tra gli argomenti qui trattati e i concetti di «forma» e «contenuto», «regola del gioco» e «norma», così come il tema del «seguire una regola», nel suo aspetto normativo ed empirico, discussi da Weber nel saggio *Rudolf Stammler e il «superamento» della concezione materialistica della storia* (1907), in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 279-364, soprattutto pp. 308 ss.

<sup>18</sup> Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., p. 535.

<sup>19</sup> Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 207.

<sup>20</sup> Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., pp. 535-36.

caso *la forma dell'obbedienza* (cioè la disposizione ad assumere il contenuto del comando come massima del proprio agire), sancendo così la gerarchia su cui si regge, poiché si riconosce a una persona o a un ordinamento la legittimità a emettere comandi efficaci. La norma, quindi, mediando il rapporto fra chi impartisce comandi e chi obbedisce, rende possibile il «riconoscimento» e la «credenza» che il detentore del potere sia legittimato a comandare, indipendentemente dal contenuto sostanziale o psicologico di questo riconoscimento: autorità dell'«eterno ieri» (tradizione), validità dell'ordinamento (legalità) o fede nelle qualità straordinarie di una persona (carisma)<sup>21</sup>.

Nella ricostruzione di Weber, l'«intesa» si ritrova all'inizio come alla fine del processo di razionalizzazione che dall'«accomunamento d'intesa», per mezzo di statuizioni e ordinamenti, ossia del progressivo trasformarsi dei gruppi in istituzioni, giunge sino allo Stato burocratico e all'impresa capitalistica<sup>22</sup>. Al termine di questo processo, la «validità d'intesa» può essere interpretata come il paradossale capovolgimento dell'originaria «intesa di legittimità»: l'esito ultimo della divaricazione fra un'intesa completamente razionalizzata e oggettivata (routinizzata) e la comprensione soggettiva del suo senso; il risultato, cioè, della «potenza di fatto dell'imposizione», privata, però, del senso soggettivamente intenzionato (cioè realmente compreso) della sua intrinseca normatività. L'intesa, quindi, è tanto il fondamento del rapporto comando/obbedienza, quanto l'espressione ultima della sua effettività, quando l'«adesione interna» si trasforma in «disciplina», cieca abitudine, tradizione: gli uomini continuano a obbedire, ma soltanto perché l'hanno sempre fatto<sup>23</sup>. Ciò che sopravvive è la fede passiva (*Glaube*) nella razionalità delle condizioni economiche e sociali della propria esistenza e la fiducia (*Zuversicht*) nella possibilità di calcolarle e disporne come di una macchina<sup>24</sup>.

Il problema dell'«intesa», tuttavia, permane come questione della forma del rapporto politico, inteso come rapporto comando/obbedienza, ossia come «possibilità» che «l'agire di colui che obbedisce si svolg[a] essenzialmente come se egli, per suo stesso volere, avesse assunto il contenuto del comando

<sup>21</sup> Su questo punto si veda G. Duso, *Tipi di potere e forma politica moderna in Max Weber*, in M. Losito e P. Schiera (a cura di), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 481-512.

<sup>22</sup> Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., p. 537.

<sup>23</sup> Su questo tema si veda P. Prodi (a cura di), *Disciplina del corpo, disciplina dell'anima e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994 e P. Schiera, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno* (1994), in Id., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb, 2004, pp. 231-258.

<sup>24</sup> Si veda B. Giacomini, *Razionalizzazione e credenza nel pensiero di Max Weber*, Rovigo, Pegaso, 1985 e D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma, Carocci, 2005.

per massima del proprio atteggiamento – e ciò *semplicemente* a causa del *rapporto formale di obbedienza*, senza riguardo alla propria opinione sul valore o sul non valore del comando in quanto tale»<sup>25</sup>. Le categorie della «sociologia comprendente», dunque, servono a Weber per indagare non tanto il fondamento materiale o psicologico della «credenza» nella legittimità dell'ordine, quanto le condizioni formali della «disposizione» e dell'«interesse» a obbedire, ossia di quell'«adesione interna» che rappresenta «la condizione preliminare della durata di qualsiasi potere, anche del meglio organizzato»<sup>26</sup>. Il potere, infatti, poiché è la *chance* che il comando di qualcuno trovi obbedienza presso altri, ha a che fare con l'agire degli individui e non con l'essere; non è cioè una cosa, ma, almeno nel suo tipo concettualmente puro quanto alla sua origine, un rapporto reversibile fra individui, mediato dalla vigenza di una norma<sup>27</sup>.

3. Il primo terreno di verifica della tenuta ermeneutica delle categorie così elaborate è lo spazio teorico-politico della «città» medievale – del «potere non legittimo» e del suo rapporto con lo Stato –, su cui Weber riflette nello stesso giro di anni in cui scrive il *Kategorienaufsatz*. Nel «comune» italiano nasce la borghesia come soggetto politico autonomo e non vi nasce in modo pacifico, ma con tratti usurpatori e rivoluzionari nei confronti dei poteri legittimi di matrice nobiliare (Weber descrive il «popolo» come «uno Stato nello Stato», un «gruppo politico distinto»): «I successi del popolo furono conseguiti a prezzo di lotte violente, spesso sanguinose e durevoli»<sup>28</sup>.

Nella città medievale, inoltre, la borghesia artigiana si organizza come associazione di gruppi professionali, in cui si trovano riuniti il potere politico, la facoltà di statuizione giuridica e la capacità produttiva. Essa emerge in virtù di un affratellamento (*Verbrüderung*) rivoluzionario (*coniuratio*) che, spezzando i vincoli della legittimità tradizionale (anche grazie al retaggio della «fraterni-

<sup>25</sup> Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 209. Per la distinzione di «potenza» e «potere», cfr. ivi, pp. 51 s. e pp. 207 s.

<sup>26</sup> M. Weber, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* (1918), in Id., *Parlamento e governo*, cit., pp. 64-225 (: 101).

<sup>27</sup> Sul punto si veda K. Palonen, *Das 'webersche Moment'. Zur Kontingenz des Politischen*, Opladen-Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998, pp. 152 ss.

<sup>28</sup> M. Weber, *Il potere non legittimo (Tipologie delle città)*, in *Economia e società*, cit., vol. IV, pp. 328-467 (: 410) (d'ora in avanti citato *La città*). Sulla città in Weber si veda H. Bruhns, *Ville et État chez Max Weber*, in «Les Annales de la recherche urbaine», 38, 1988, pp. 3-12; H. Bruhns e W. Nippel (Hg.), *Max Weber und die Stadt in Kulturvergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; W. Nippel, *Einleitung*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd. I/22-5: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Bd. 5: *Die Stadt*, hrsg. v. W. Nippel, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, pp. 1-43 e Ch. Meier (Hg.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, München, Oldenbourg, 1994.

tà» cristiana)<sup>29</sup>, pone le condizioni per un processo di soggettivazione politico-militare o di «sublimazione»<sup>30</sup> dei motivi individuali che stanno alla base di un'azione politica collettiva, soggettivamente dotata di senso e orientata alla rottura dell'ordinamento esistente<sup>31</sup>.

L'analisi weberiana della città medievale è volta a interpretare il movimento politico del «popolo» come genesi 'costituente' del paradigma 'costituzionale' del potere legale-razionale, affermatosi storicamente nelle rivoluzioni moderne: «In Occidente [...] erano presenti forti potenze autonome, con le quali la potenza dei principi poteva associarsi rompendo le barriere tradizionali, o che potevano, in condizioni del tutto particolari, infrangere a loro volta i legami della potenza patrimoniale, sulla base della propria forza militare, come hanno fatto le cinque grandi rivoluzioni decisive per il destino dell'Occidente: quella italiana dei secoli XII e XIII, quella olandese del secolo XVI, quella inglese del secolo XVII, quella americana e quella francese del secolo XVIII»<sup>32</sup>.

La traiettoria così delineata scandisce anche la progressiva scissione del «popolo» come soggetto unitario, sia dal punto di vista produttivo sia da quello politico. Da un lato, la divisione capitalistica del lavoro e l'espansione del mercato realizzano, proprio facendo leva sulla liberazione dei 'produttori' e sulla razionalizzazione dei processi sociali e dei rapporti politici realizzatesi sul terreno della libertà cittadina, la divisione di quest'autonomo soggetto produttivo lungo opposte linee d'interesse – capitale e lavoro salariato; linee che si coaguleranno in classi antagoniste. Dall'altro lato, l'autonomia politica dei gruppi professionali cittadini è assorbita e neutralizzata dai processi di monopolizzazione statale della violenza e di costruzione del moderno sistema degli

<sup>29</sup> A proposito del noto «incidente di Antiochia», riferito da Paolo nell'*Epistola ai Galati* (2, 12-13), Weber scrive che «l'eliminazione di tutte le barriere rituali di nascita per la comunità dell'eucarestia, quale si verificò in Antiochia, era anche – guardando alle condizioni religiose preliminari – l'ora del concepimento della "borghesia" occidentale, anche se la sua nascita avvenne solo più di un millennio dopo nelle *conjurations* rivoluzionarie delle città medievali» (M. Weber, *Sociologia della religione*, 4 voll., Torino, Edizioni di Comunità, 2002, vol. III: *L'etica economica delle religioni universali. Induismo e Buddhismo*, p. 39). Sul tema si veda W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, 2 Bde., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988-91, Bd. II: *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, pp. 463 ss.

<sup>30</sup> Il concetto di 'sublimazione', di derivazione freudiana, è centrale nella sociologia weberiana della religione. Sul tema si veda H.L. Kaye, *Rationalization as Sublimation. On the Cultural Analyses of Weber and Freud*, in «Theory, Culture and Society», 9, 1992, n. 4, pp. 45-74 e D.N. Levine, *Freud, Weber, and Modern Rationales of Conscience*, in Id., *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1985, pp. 179-198.

<sup>31</sup> Si veda soprattutto Breuer, *Max Webers Herrschafts-Soziologie*, cit., pp. 178 ss.

<sup>32</sup> Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. II: *L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, p. 118.

Stati. L'autonomia e la libertà cittadine, infatti, scompaiono quando, nel tardo Medioevo, il capitalismo moderno comincia a orientarsi verso opportunità di mercato, alleandosi con lo Stato nazionale<sup>33</sup>.

Nell'analisi di Weber, come già anticipato, è proprio la non legittimità della città come «comune» – il vuoto di legittimazione in cui opera in seguito alla rottura del precedente ordinamento – a porsi come genesi della legittimità legale-razionale culminante nello Stato legislativo moderno. Il «gruppo politico» del «popolo», infatti, dopo la presa del potere opera con ordinamenti statuiti in vista della progressiva razionalizzazione del diritto, trasformandosi gradualmente in «istituzione». In altri termini, Weber, rendendo evidente l'origine illegittima del potere legale-razionale, coglie la necessaria ma contraddittoria compenetrazione dell'aspetto giuridico con quello politico nel concetto di 'potere costituente': come «decisione politica» cade fuori dell'ordinamento giuridico, ma come fonte prima del diritto deve trovare realizzazione in norme giuridiche<sup>34</sup>.

Weber vede nella vicenda storica del comune italiano (dalla fase consolare a quella popolare-podestarile), interpretato come «laboratorio politico» di un «intermezzo storico»<sup>35</sup> fra il potere dei gruppi patrimoniali e feudali e lo Stato principesco burocratico, il dualismo costituzionale (che è anche dualismo delle forme di legittimazione e delle figure sociali che se ne fanno portatrici) che fonda nel lungo periodo la dialettica fra potere costituente e 'sovranità' statale: la tensione fra un soggetto democratico-popolare – le corporazioni artigiane – e un soggetto tirannico-signorile (espressione degli interessi della nascente borghesia capitalistica); tensione che può essere interpretata come cartina di tornasole della «crisi» (o della «contingenza») che inaugura la modernità politica e che in essa si mantiene, inquietandone la presunta trasparenza<sup>36</sup>.

Il «popolo» del comune italiano, infatti, appartiene alla storia politica moderna allo stesso titolo del podestà, del *capitaneus populi*, del «signore» e del «principe» che ne interrompono e ne terminano la traiettoria storica, anticipando quella dello Stato burocratico moderno<sup>37</sup>. Agli occhi di Weber, sia il «popolo» organizzato corporativamente sia il «signore» nato dal suo

<sup>33</sup> Cfr. M. Weber, *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Roma, Donzelli, 1993, p. 292.

<sup>34</sup> Sul tema di veda A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, Sugar-Co, 1992.

<sup>35</sup> Weber, *La città*, cit., p. 425.

<sup>36</sup> Sul punto si veda C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, il Mulino, 1988 e Id., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

<sup>37</sup> Su questi temi, in prospettiva più ampia della nostra, si veda Schiera, *Lo Stato moderno*, cit., passim.

seno sono figure «illegittime» (il primo in rapporto al «diritto signorile» delle schiatte nobiliari, di cui usurpa il potere, il secondo in rapporto agli ordinamenti stessi del «comune»), che nel loro rapporto di tensione, però, contribuiscono a delimitare lo spazio teorico e storico-istituzionale di definizione e affermazione delle diverse forme della legittimazione politica (tradizionale, legale-razionale, carismatica, democratico-contrattuale), nessuna delle quali si perde completamente nel corso della modernità<sup>38</sup>.

La duplice «illegittimità» che connota il potere del «popolo» e il potere del «signore», infatti, mostra come il conflitto, ma anche i contratti fra gruppi e persone e i giuramenti all'interno di ciascun gruppo che limitando il potere lo fondano – in un sistema complesso di fedeltà, di patti e di privilegi –, rappresenti per Weber, tra basso Medioevo e prima Età moderna, l'atto di nascita della «sovranità» moderna (che culminerà nello Stato territoriale burocratico): la lotta tra due differenti soggetti – popolo e signori; tra due diversi principi – democratico-popolare e tirannico-signorile; tra due diverse forme di legame e di obbligazione (quella 'pattuita' dal basso tra i membri del gruppo e quella 'imposta' dall'alto dallo Stato) per la definizione dei criteri di legittimità di quello stesso potere che è in gioco in questa lotta<sup>39</sup>.

Mentre il «popolo» in armi del comune medievale spezza la legittimità tradizionale del diritto signorile, avviando così il processo di statuizione razionale degli ordinamenti giuridico-politici (legittimità legale-razionale sulla base di una «statuizione pattuita» [*kraft Vereinbarung*]), il «capitano del popolo» che in virtù della delega di poteri sempre maggiori – amministrativi e militari – da parte delle corporazioni si fa signore e «tiranno», si legittima 'carismaticamente', stabilendo però, nel contempo, uno stretto nesso con l'ordinamento giuridico comunale, nelle cui logiche giuridico-politiche fondamentali è già prefigurato il funzionamento dell'apparato dello Stato burocratico-razionale (legittimità legale-razionale sulla base di una «statuizione imposta» [*kraft Oktroyierung*])<sup>40</sup>. Si tratta, in altre parole, della prefigurazione tardo-medievale dell'alleanza tra capitalismo e Stato assoluto mercantile

<sup>38</sup> Si veda O.G. Oexle, *Les groupes sociaux du Moyen Age et les débuts de la sociologie contemporaine*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 47, 1992, n. 3, pp. 751-765 e S. Breuer, *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

<sup>39</sup> Cfr. O.G. Oexle, *Priester-Krieger-Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers «Mittelalten»*, in E. Hanke e W.J. Mommsen (Hg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 203-222 e Id., *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in Meier (Hg.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, cit., pp. 115-159.

<sup>40</sup> Per la distinzione si rinvia a Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, pp. 34 ss.



realizzatasi dal XVI secolo. È a quest'altezza che i nessi carisma-burocrazia, carisma-razionalità e, in prospettiva, carisma-democrazia cominciano a mostrarsi agli occhi di Weber nella loro funzione neutralizzante e regolatrice del potere costituente popolare<sup>41</sup>.

4. Nella prospettiva weberiana, dunque, la città rappresenta il modello di un potere costituente democratico che andrebbe messo in relazione, più che con un improbabile tipo ideale del potere non legittimo, con quella «quarta» forma di potere legittimo che è la democrazia antiautoritaria, derivante la propria legittimità, almeno dal punto di vista formale, dalla «volontà dei dominati», su cui Weber discute nel 1917 e che intrattiene un complesso rapporto con la legittimità carismatica<sup>42</sup>. L'intento del saggio sulla città diventa allora quello di presentare «le rivoluzioni come conseguenza di un capovolgimento antiautoritario del carisma»<sup>43</sup>, e va letto in connessione con la riflessione sulla «democrazia plebiscitaria dei capi», in cui il capo è 'liberamente' eletto e in cui precipita la riflessione weberiana sulla democrazia<sup>44</sup>.

La *nichtlegitime Herrschaft*, in quest'ottica, copre uno spettro tipologico e storico molto più ampio del mero potere cittadino, indicando, più che una specifica forma di potere, il passaggio da forme di potere in cui il comando trova immediate e automatiche *chances* di obbedienza, nelle quali, cioè, i motivi che sostengono la credenza nella legittimità del comando sono per lo più inconsapevoli (tradizione), a forme di potere in cui il rapporto comando/obbedienza è visto dalla parte dei dominati e della loro volontà consapevole; in cui, cioè, come abbiamo già visto, ricompare una sconnessione fra la credenza dei do-

<sup>41</sup> Su questi temi, mi permetto di rinviare al mio *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano, Franco Angeli, 2003.

<sup>42</sup> Si veda il resoconto della conferenza tenuta da Weber a Vienna nell'articolo *Ein Vortrag Max Webers über die Probleme der Staatssoziologie*, in «Neue Freie Presse» (Wien), n. 19102, 26 ottobre 1917, p. 10. Sul punto si veda W. Schluchter, *Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung. Die okzidentale Sonderentwicklung*, in Id. (Hg.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, pp. 68 ss.; Id., *Religion und Lebensführung*, cit., Bd. II, p. 344; Breuer, *Max Webers Herrschaft-Soziologie*, cit., pp. 19 ss. e Id., *The Concept of Democracy in Weber's Political Sociology*, in R. Schröder (ed.), *Max Weber, Democracy and Modernization*, London, Macmillan, 1988, pp. 1-13.

<sup>43</sup> S. Breuer, *Nichtlegitime Herrschaft*, in Bruhns e Nippel (Hg.), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, cit., pp. 63-76 (: 76).

<sup>44</sup> Si veda D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber* (1985), Bologna, il Mulino, 1985, pp. 293 ss.; F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari, Laterza, 1993 e W.J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber. Collected Essays*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1989. Cfr. anche J.-M. Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Éditions du Félin, 1998.

minati e la pretesa di legittimità dei detentori del potere, e i dominati rimettono in discussione la legittimità del potere di comando cui sono sottoposti.

Questi temi investono una *vexata quaestio* della letteratura weberiana: il modello di legittimità cui il sociologo tedesco si sarebbe riferito nella sua sociologia politica. Questione risalente alla critica mossa da Otto Brunner al carattere tutto moderno dei concetti di *Herrschaft* e di legittimità utilizzati da Weber, derivanti dal paradigma ottocentesco e liberale della separazione di Stato e società, il cui effetto sarebbe di rendere 'illegittima' ogni configurazione di potere non coincidente con quella statale<sup>45</sup>; tema ripreso da Dolf Sternberger e da Klaus Schreiner, secondo il quale l'approccio giuridico «formalistico» di Weber, fondato sulla centralità positivista dello Stato moderno e della sua legittimità legale-razionale, sarebbe all'origine della sua definizione del potere cittadino come «non legittimo» e della sua incapacità di cogliere la specifica «legittimità tramite consenso» delle unioni cittadine medievali, culla della democrazia borghese<sup>46</sup>. In realtà, sulle orme di Stefan Breuer, possiamo dire che la città medievale (all'interno della cui vicenda solo il comune italiano e i *signori*, che ne terminano la vicenda, sono definiti da Weber «illegittimi») crea una propria autonoma legittimità, proprio rompendo la legittimità tradizionale, pur essendo, in quanto forma di trapasso, un campo di tensione tra principi, tendenze e potenze collettive diverse e spesso opposte (la tradizione, il carisma, l'affratellamento comunitario, la statuizione razionale del diritto e la razionalizzazione e centralizzazione del potere che su di essa si fonda), che permangono come contraddizioni ma anche come riserve di legittimazione – latenti nei periodi di normalità, esplicite nei periodi di crisi – nella storia politica dell'Occidente.

Seguendo la pista tracciata da Otto Gerhard Oexle, si può sostenere che gli «affratellamenti giurati» costituiscono, nella loro duplice natura di gruppi politici rivoluzionari usurpatori del diritto e di gruppi politici creatori di diritto, il paradigma di un potere legale-razionale che, a differenza di quello «imposto» dai poteri generali, appare pattuito, continuamente contrattato dal basso, nei rapporti tra gruppi e nelle relazioni tra questi e i poteri territoriali. Weber opera così una relativizzazione storica del processo di monopolizzazione della produzione giuridica da parte dello Stato moderno e una rela-

<sup>45</sup> Cfr. O. Brunner, *Osservazioni sui concetti di «dominio» e di «legittimità»* (1962), trad. it. a cura di M. Piccinini e G. Rametta, in «Filosofia politica», I (1987), n. 1, pp. 101-120 e Id., *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale* (1965<sup>5</sup>), Milano, Giuffrè, 1983, soprattutto pp. 203 ss.

<sup>46</sup> K. Schreiner, *Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlicher Stadtgesellschaften: wissenschaftlicher Ballast oder unabgegoltene Herausforderung?*, in Meier (Hg.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, cit., pp. 161-211.

tivizzazione dello stesso modo statocentrico di considerare questo processo: mostra esattamente quello che Brunner e Sternberger gli rimproverarono di non avere visto<sup>47</sup>.

In particolare, l'«agire in comunità» del «gruppo politico», così come i legami «contrattuali» e «giurati» fra i suoi membri elaborati dal Medioevo europeo, sopravvivono nella modernità come paradigma di un agire politico non statale (quindi «illegittimo»), fondato sulla statuizione pattuita di regole d'azione autonomamente progettate dai soggetti che fanno parte del gruppo. Essi indicano il modello di un agire politico collettivo aperto sul versante della «potenza», più che su quello del potere e del suo ordinamento normativo, che si pone ai margini dell'ordine politico fondato sullo Stato, contestandone e sovvertendone le forme monopolizzate di dominio<sup>48</sup>.

5. Al riconoscimento del potere costituente del «popolo» del comune medievale come genesi e nello stesso tempo garanzia dell'ordine politico moderno (in quanto «pattuizione» dal basso degli ordinamenti) fa però da contraltare, in Weber, il tentativo ideologico-politico di neutralizzare l'eccedenza di questo potere, dal punto di vista del grande «borghese con coscienza di classe». Il nesso di causazione immanente fra il piano storico dell'essere e quello normativo del dovere – fra la dimensione politico-sociale e quella giuridica che caratterizza la fase costituente del potere – è così spezzato nella sua determinazione storico-concreta, neutralizzato e ricombinato attraverso la costruzione scientifica di una tipologia dei poteri legittimi (portata a compimento nei *Soziologische Grundbegriffe* del 1920), che nella specifica connessione di legittimità carismatico-rivoluzionaria e legittimità razionale riassume tutta la fenomenologia del potere costituente-democratico<sup>49</sup>.

Il metodo weberiano si presenta così in tutta la sua valenza politica: il «tipo ideale» funziona come ricostruzione «unilaterale»<sup>50</sup>, orientata a un punto di

<sup>47</sup> Oexle, *Les groupes sociaux du Moyen Age*, cit., pp. 758 ss.

<sup>48</sup> Su questi temi e sulla centralità del «gruppo politico» anche in rapporto allo Stato, si veda C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992. Più in generale, cfr. M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2001, soprattutto pp. 157 ss.

<sup>49</sup> Interessanti riflessioni su quest'aspetto del pensiero weberiano si trovano in J. Rehmann, *Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus*, Berlin-Hamburg, Argument Verlag, 1998. L'origine classica di questa interpretazione è in H. Marcuse, *Industrializzazione e capitalismo* (1964), ora in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 243-264.

<sup>50</sup> Scrive Weber: «Esso [il tipo ideale] è ottenuto attraverso l'*accentuazione* unilaterale di uno o di *alcuni* punti di vista, e attraverso la riunione di una quantità di fenomeni *particolari* diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti – che corrispondono a quei punti di vista unilateralmente sottolineati – in un quadro *concettuale* in sé unita-

vista determinato, di processi sociali e di tendenze storiche complesse e stratificate, mai univoche, sottratte a ogni teleologia storica, riconducibili alla contingenza della lotta politica e al «politeismo dei valori»<sup>51</sup>. Il terreno di prova della neutralizzazione scientifica del momento costituente-democratico nella genesi dello Stato moderno è proprio quello del «comune», che nella ricostruzione weberiana si presenta come la porta stretta attraverso la quale passa il processo moderno di estraneazione e autonomizzazione della politica dalla società e quello di oggettivazione e monopolizzazione del diritto e della violenza nell'apparato dello Stato. Nella città, infatti, prende avvio la separazione concettualmente definita dell'amministrazione autonoma cittadina (che prefigura già quella burocratica dello Stato) dalle persone dei consociati del gruppo politico; ossia si produce il movimento che trasforma la 'personale' comunità politica in impresa oggettiva di carattere istituzionale. Movimento simmetrico a quello che nella medesima costellazione storica separa l'impresa commerciale dai rapporti familiari di comunità<sup>52</sup>.

Se la progressiva monopolizzazione statale delle forme di fedeltà, d'intesa e di legame pattizio-comunitarie – tramite la loro inclusione in un ambito pubblico-politico sempre più chiaramente distinto da quello privato-sociale – prefigura – già nella vicenda del primo Stato moderno – la loro compiuta 'secolarizzazione' in età moderna, questo, però, non significa che alla neutralizzazione politica e statale delle *coniurationes* medievali e della loro capacità di creare 'intesa' e potere dal basso non possa corrispondere una ricombinazione di queste stesse forme di fedeltà e associazione – svuotate del loro significato politico 'costituente' – come dispositivi d'integrazione disciplinante degli individui

rio. Considerato nella sua purezza concettuale, questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia, e al lavoro storico si presenta il compito di determinare in ogni caso particolare la maggiore o minore distanza della realtà da quel quadro ideale» (M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* [1904], in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 147-208 [188]).

<sup>51</sup> M. Weber, *Il senso della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche* (1917), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 541-598 (: 563). Sul «politeismo» weberiano si veda Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, cit., pp. 29-48; A. Dal Lago, *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*, Milano, Unicopli, 1983; F. Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 89 ss. e S.P. Turner e R.A. Factor (eds), *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics and Politics*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984.

<sup>52</sup> È questo il tema al centro della prima opera weberiana, pubblicata nel 1889 con il titolo *zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen*, ora in *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd. I/1: *zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Schriften 1889-1894*, hrsg. v. Gerhard Dilcher u. Susanne Lepsius, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2008. Su questo testo si veda R. Marra, *Dalla comunità al diritto moderno. La formazione giuridica di Max Weber (1882-1889)*, Torino, Giappichelli, 1992, capitolo terzo.

e delle masse e di legittimazione del potere dello Stato, soprattutto nelle fasi del suo consolidamento e delle sue successive e ricorrenti crisi, fino al Novecento<sup>53</sup>. Non significa nemmeno affermare che il dualismo costituzionale e di principi affermatosi nella «società giurata» medievale, intesa come officina economico-politica dell'Occidente europeo<sup>54</sup>, non possa riaffermarsi nella modernità (come dualismo non dialetticamente 'superabile'), e che quindi il «popolo», nella sua parzialità conflittuale, non possa riemergere come soggetto politico rivoluzionario, sotto forma di «classe» e di «partito»<sup>55</sup>. Qui, in altri termini, al realismo dello storico sociale fa da contraltare il realismo ideologico del politico.

6. Un filo rosso, pertanto, collega il saggio sulla città non soltanto con gli scritti di sociologia della religione e del diritto, ma anche con quelli politici del periodo bellico. Nel comune medievale, infatti, la rottura rivoluzionaria della legittimità storica avviene per la prima volta come risultato dell'azione collettiva di un soggetto collettivo; qualcosa di simile si ha soltanto con la «legittimità rivoluzionaria» dei Consigli degli operai e dei soldati nella Germania del 1918-19<sup>56</sup>. In quest'occasione, Weber constata con grande realismo che «la "legittimità storica" non c'è più. Ora anche per i partiti "di centro" resta, come via di ritorno dalla tirannia dei consigli militari all'ordinamento borghese, soltanto la legittimità *rivoluzionaria*, attinente al diritto naturale della *costituente* che poggia sulla sovranità popolare»<sup>57</sup>.

Esiste dunque un rapporto fra la duplice origine della modernità politica (democratico-pattizia e tirannico-signorile) e la sua crisi conclamata, coin-

<sup>53</sup> Su questo terreno le riflessioni weberiane anticipano (oltre a quelle di Walter Benjamin) quelle di Michel Foucault sulla «società disciplinare» e in particolare la sua critica del concetto giuridico di sovranità. Sul rapporto tra Weber e Foucault si veda J. O'Neill, *The Disciplinary Society: from Weber to Foucault*, in «The British Journal of Sociology», XXXVII (1985), n. 1, pp. 42-60; D. Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, London-New York, Routledge, 1994; A. Szakolczai, *Max Weber and Michel Foucault. Parallel Life-Works*, London-New York, Routledge, 1998; P. Neuenhaus, *Max Weber und Michel Foucault. Über Macht und Herrschaft in der Moderne*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1993 e B.S. Turner, *Max Weber. From History to Modernity*, London-New York, Routledge, 1992, pp. 127 ss.

<sup>54</sup> Sul tema si veda P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 161 ss.

<sup>55</sup> Cfr. Negri, *Il potere costituente*, cit., pp. 287 ss.; si veda anche P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2001, vol. IV: *L'età dei totalitarismi e della democrazia*, pp. 151 ss.

<sup>56</sup> La posizione di Weber sulla rivoluzione dei Consigli è ricostruita in W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Revolution 1918-19*, Heidelberg, Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte, 1994.

<sup>57</sup> M. Weber, *La futura forma istituzionale della Germania* (1919), in Id., *Parlamento e governo*, cit., pp. 231-275 (: 235).

cidente con il drammatico riaprirsi della questione della legittimità dell'ordine statale, e quindi con il riattivarsi di un «potere costituente» popolare. Quest'ordine di problemi impone a Weber un ripensamento della forma della legittimità democratica a partire dal nesso, resosi ineludibile, capo-masse, che è anche nesso determinato fra carisma e burocrazia, fra «personalità» e valori, fra la macchina e lo «spirito direttivo» del politico<sup>58</sup>. Quando lo Stato va in pezzi, infatti, il tema della legittimazione può essere declinato, da un punto di vista borghese, antitetico al «carnevale della rivoluzione»<sup>59</sup> allestito da «letterati» irresponsabili, soltanto come nesso tra l'onore di ceto della burocrazia e un'efficace guida politica, al fine di «inserire» il proletariato mobilitato dalla guerra e dalla rivoluzione in una nuova «intesa di legittimità» – in un nuovo rapporto comando/obbedienza con tratti carismatico-plebiscitari<sup>60</sup>.

Il crollo militare della Germania, infatti, dimostra come «la distruzione del vincolo della *tradizione*, ad opera da un lato della guerra e dall'altro della perdita di *prestigio* determinata dalla sconfitta, insieme con l'abitudine sistematica a un comportamento *illegale*, abbia scosso in *eguale* misura la disposizione ad obbedire nella disciplina di lavoro e nella disciplina dell'esercito, preparando così il rovesciamento del potere»<sup>61</sup>. Weber, da un lato, descrive la sconfitta tedesca come distruzione della tradizione (potere tradizionale), dall'altro associa come fattori di questa distruzione la perdita di prestigio e l'illegalità, che rappresentano le forme «corrotte», rispettivamente, del potere carismatico (carisma negativo) e del potere legale, mostrando in controluce come i tre tipi di legittimazione fossero interconnessi e fusi insieme nella complessiva struttura politico-ideologica dell'impero guglielmino, così come in ogni formazione statale moderna. Egli considera, inoltre, come conseguenza più rilevante del crollo della legittimità tradizionale la perdita della disposizione

<sup>58</sup> Scrive Weber: «Ma non v'è che questa scelta: o democrazia subordinata a un capo (*Führer-demokratie*) e organizzazione di tipo “macchina”, o democrazia senza capo, vale a dire dominio dei “politici di professione” senza vocazione, senza le qualità intime carismatiche che appunto creano un capo» (M. Weber, *Politica come professione* [1919], in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 45-122 [: 99]. Traduzione lievemente modificata). Si veda anche M. Weber, *Il presidente del Reich* (1919), in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 231-236. Sul punto, fra la vasta letteratura, cfr. soprattutto Breuer, *Bürokratie und Charisma*, cit., *passim*.

<sup>59</sup> M. Weber, *La nuova Germania* (1918), in Id., *Parlamento e governo*, cit., pp. 226-230 (: 229).

<sup>60</sup> Già nel 1904 Weber poneva tra i compiti più urgenti «di ogni politica statale» «l'inserimento del proletariato come nuovo elemento autonomo, una volta che esso è sorto come classe a opera del capitalismo ed è pervenuto alla coscienza della sua specificità storica, nella comunità culturale dello Stato moderno» (M. Weber, *Nota introduttiva alla nuova serie dell'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [1904], in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 139-146 [: 143]).

<sup>61</sup> Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 262.

pratica a obbedire sia nella disciplina del lavoro sia in quella dell'esercito, in cui consiste e si esaurisce la legittimità pratica del potere dello Stato.

Nello stesso tempo, però, le vicende tedesche dimostrano come la tenuta del vincolo di fedeltà all'apparato burocratico da parte dei funzionari e la continuità delle prestazioni 'materiali' da esso garantite, costituiscano, pur nel passaggio da una forma di Stato a un'altra, gli elementi oggettivi e «tradizionali» (ma anche comunitario-carismatici), che permettono la sopravvivenza e la rinascita di valide rappresentazioni di legittimità, utili a superare la rivoluzione e la sconfitta e a «rimettere in moto il meccanismo» dell'obbedienza. L'apparato è l'elemento di continuità legale-'tradizionale' – tecnico-materiale – della forma-Stato, che si conserva nell'alternanza delle sue forme di governo: «La semplice prosecuzione dell'attività da parte del vecchio apparato amministrativo e la persistente validità dei suoi ordinamenti sotto i nuovi detentori del potere costituiscono un esempio eminente del vincolo ineliminabile che, nelle condizioni di una razionalizzazione burocratica, congiunge il singolo membro di questo apparato al suo compito oggettivo [...] è stato proprio il motivo *oggettivo* (ideologico) che, nelle condizioni dell'epoca, l'inattività dell'amministrazione avrebbe significato uno sfacelo dell'approvvigionamento dell'intera popolazione, inclusi gli stessi funzionari. Perciò si è fatto appello con successo all'(oggettivo) "sentimento del dovere" dei funzionari; e questa necessità oggettiva è stata riconosciuta anche dai poteri fino allora legittimi e dai loro dipendenti»<sup>62</sup>.

Nella ricostruzione weberiana, la struttura burocratica e quella patriarcale (tradizionale) hanno in comune la «stabilità» e la «quotidianità», ossia il riferimento privilegiato agli interessi 'materiali' e ai bisogni pratici dei dominati e, da questo punto di vista, «la struttura burocratica costituisce [...] soltanto la [...] contropartita sul piano razionale» del patriarcalismo<sup>63</sup>. Tanto il patriarcalismo quanto la burocrazia, infatti, «trovano [...] il loro sostegno interno nella disposizione dei soggetti al potere a obbedire a "norme"»; la differenza consiste soltanto in questo: «Nel potere burocratico è la norma stabilita che crea la legittimazione del titolare concreto del potere all'emanazione di un comando concreto. Nel potere patriarcale è la sottomissione personale a un signore che garantisce come legittime le norme da lui stabilite»<sup>64</sup>.

Dal punto di vista pratico della disposizione a obbedire, tuttavia, non vi è differenza sostanziale, se non il fatto che la disciplina all'obbedienza è tanto maggiore e più cogente nella burocrazia, poiché veicolata non da persone

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>63</sup> Weber, *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 218.

<sup>64</sup> Ivi, p. 102.

ma da una «macchina vivente», rispetto alla quale i dominati risultano essere tanto assoggettati quanto lo erano i servi e i coloni ai signori feudali. La «comunità d'interessi» che reggeva la struttura del potere patriarcale (e che lì corrispondeva alla base materiale del rapporto: servitù in cambio di limitazione dello sfruttamento economico da parte del signore e della garanzia della sopravvivenza) è svuotata e capovolta, a causa della mutata struttura della sua base materiale (dalla proprietà dei mezzi di produzione e di amministrazione all'espropriazione), in una comunità della disciplina e dell'impresa, cioè in una comunità dell'assoggettamento sul terreno del moderno capitalismo burocratizzato (in cui nuovamente l'obbedienza al comando d'impresa e a quello dello Stato è ricambiata dall'indispensabilità della macchina per la sopravvivenza). Rimane la «forma di vita» dell'assoggettamento all'amministrazione, come elemento di continuità pragmatico-funzionale fra i servi di un signore e i liberi salariati di un capitalista, fra i servitori personali e i cittadini di uno Stato di massa: «Una macchina inanimata è *spirito rappreso*. Solo questo dà a essa il potere di costringere gli uomini al suo servizio e di determinare in maniera tanto imperativa il ritmo quotidiano della loro vita lavorativa, come avviene effettivamente in fabbrica. *Spirito rappreso* è anche quella *macchina vivente* che è rappresentata dall'organizzazione burocratica con la sua specializzazione del lavoro professionale, la sua delimitazione delle competenze, i suoi regolamenti e i suoi rapporti di subordinazione ordinati gerarchicamente»<sup>65</sup>.

Il punto politico decisivo è che per Weber da questa situazione non si può uscire (perché non si può uscire dalla burocrazia), se non in direzione della «macchina plebiscitaria»; vale a dire della guida efficace dell'apparato da parte di un capo legittimato 'democraticamente' (nel senso del livellamento dei dominati) che reintroduca anima e spirito nel rapporto politico comando/obbedienza. Il politico incarna la norma (il dovere) sulla cui base può essere riattivato l'«interesse all'obbedienza» dei dominati, una nuova «intesa» in grado di fondare una nuova «credenza» nella legittimità del potere di chi emette ordini.

<sup>65</sup> Weber, *Parlamento e governo*, cit., p. 93.



# Les Ecrits politiques de Max Weber: esquisse d'une lecture sociologique\*

François Chazel

*The author argues that Max Weber in his Politische Schriften (from 1906 to 1919) is using a sociological approach to the prevailing problems of Russia and Germany, grounded on categories of his political sociology. Weber's in-depth analysis of the Russian Revolution of 1905 and of its outcome brilliantly illustrates this approach. In the first of his memoirs, overviewing Russian society as a whole, he highlights the multiple impediments to a success of bourgeois democracy in Russia; in the second one, he points out the political factors, as symbolized by "pseudo-constitutionalism", that caused the failure of the liberal Revolution. In his "Parliament and Government in a reorganized Germany", Weber rests on the analysis of bureaucracy in his first "sociology of domination", pointing out that bureaucracy is unavoidable in modern society as well as it threatens to be overpowering. It is therefore required, in Weber's view, to build institutions assuming a counterpoising function: he first conferred this role on a strong parliament, on the model of the English Parliament. Then, after the fall of the Wilhelminian Empire, he emphasized the plebiscitary power of a Reichspräsident. As a whole, Weber's analyses bring out the dilemma between oligarchy and democracy but also the subtle relations linking them in the context of political modernity. Oligarchy is a threat to democracy because bureaucracy's power can, if not checked, extend into the political field and because political parties are more and more oligarchic organizations. Large-scale socialism can only worsen the situation and lead to "bureaucracy's dictatorship". Therefore, Weber argues for the setting up of counterweights on the societal level. There is a way out of Michels' dilemma in the national competition between bureaucratized parties. Weber is faced again with an authoritarian danger when he emphasizes in his last political writings the plebiscitary-caesaristic component of leadership. Yet, charisma shows a new face, when the leader relies on the trust of the masses: it is "reinterpreted in an anti-authoritarian way". Thus, in Weber's view, charisma can adjust itself to the modern context of mass democracy.*

Le présent article cherche à mettre en évidence les dimensions proprement sociologiques des *Ecrits politiques* et ainsi à démontrer l'intérêt d'une lecture adoptant une telle perspective.

Certes, il ne s'agit pas de nier qu'ils sont liés aux « circonstances », aux « évènements » et aux « problèmes » d'une période difficile et mouvementée (1906-1919)<sup>1</sup> pour l'Allemagne en premier lieu mais aussi pour la Russie à

\* Le présent article tire parti de textes antérieurs parus respectivement dans la *Revue française de sociologie* (2005) et un ouvrage collectif dirigé par H. Bruhns et P. Duran (2009). Mais il en com-

l'évolution de laquelle Weber a été particulièrement attentif. Mais il serait, à notre sens, tout à fait excessif de ne leur accorder que le statut d'écrits de circonstance, comme la rigueur de Weber, témoignant d'un haut degré d'exigence intellectuelle, pourrait nous inciter à le croire. Ainsi il paraît difficile de le suivre lorsqu'il invite ses lecteurs à ne considérer ses substantielles analyses de la Révolution russe de 1905 que comme des *chronikartige Notizen* (I/10, p. 87). Et, si l'on peut comprendre, compte tenu du caractère engagé de *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, ses réserves à l'égard du sous-titre proposé par l'éditeur, « Soziologie des Beamtentums und Parteiwesens », on peut regretter que celui-ci n'ait pas été conservé, dans la mesure où il aurait fait ressortir un trait caractéristique de la démarche webérienne.

Peut-être vaut-il la peine de faire une incursion dans la sociologie des religions de Weber pour relever la sévérité avec laquelle il juge ses études partielles : ainsi il qualifie d'« essai de circonstance » un texte aussi important que « Les sectes protestantes », qui non seulement vise à « clarifier la notion de secte » mais propose également une conception de la « confirmation (*Bewährung*) » complétant celle qui est défendue dans *L'Éthique protestante*.<sup>2</sup> Un tel jugement ne serait, selon toute vraisemblance, guère partagé par les interprètes contemporains de son œuvre ; et il nous semble que, d'une façon analogue, les plus élaborés des textes politiques valent mieux que ce genre d'appréciation réductrice, ne serait-ce que par l'ambition du propos. Weber s'y pose en effet des questions d'une grande portée, telles que les chances de succès de « la démocratie bourgeoise » lors de la Révolution russe de 1905, la démocratisation politique en Allemagne avec le « droit de vote égal », les pouvoirs du Parlement dans la nouvelle organisation de l'Allemagne ou encore, dans une sorte de réponse à Marx, les risques inhérents au socialisme.

La richesse de ces textes a d'ailleurs une autre conséquence : ils peuvent donner lieu à une pluralité de lectures, prenant appui sur des disciplines différentes. Nous n'entendons pas en effet plaider pour je ne sais quel impérialisme sociologique, que l'œuvre même de Weber invite à transcender. Un premier

bine autrement les éléments, ajoute de nouveaux développements et esquisse, dans sa partie finale, une vision d'ensemble.

<sup>1</sup> Nous avons en effet laissé de côté les textes concernant la période précédente (trois au total, si l'on se réfère à la troisième édition [1971] des *Gesammelte politische Schriften* sous la responsabilité de Johannes Winckelmann). Certains regretteront peut-être la mise à l'écart de la Leçon inaugurale de 1895 à Fribourg mais sa seule date, bien antérieure à la « réorientation » sociologique de Weber, suffit à expliquer qu'elle ne relevait pas ici de notre examen.

<sup>2</sup> C'est dans l'ultime note de *L'Éthique protestante* que Weber formule ce jugement, tout en admettant que ce texte était « destiné à clarifier la notion de 'secte' », ce qui est loin d'être un point mineur.

angle d'attaque, auquel Wolfgang J. Mommsen (1974[1959] ; trad.fr., 1985) a conféré ses lettres de noblesse, consiste à les aborder en mettant l'accent sur leur spécificité politique ; un tel cadre d'analyse permet de rendre justice à la virtuosité avec laquelle Weber traite de l'aspect proprement technique des problèmes, que ce soit en matière de droit constitutionnel ou de législation électorale. Un second mode de lecture, qui se trouve parfois associé au premier, comme dans certaines parties de l'œuvre de Mommsen, relève fondamentalement de la philosophie politique et conduit à adopter un point de vue foncièrement normatif, c'est sans doute l'approche la plus courante, même si elle est mise en œuvre avec plus ou moins d'acuité.

Ce n'est pas pourtant sur les jugements politiques de Weber que nous voudrions mettre l'accent mais bien plutôt sur les analyses sociologiques qui servent à les étayer et qui constituent la trame de l'argumentation. Dans les plus ambitieux des *Ecrits politiques*, celle-ci est menée – pour une large part – d'un point de vue et selon une *démarche* sociologiques. En même temps Weber cherche à *ancrer* son propos dans des catégories et des propositions centrales de sa sociologie politique. Telle est en tout cas la position dont nous nous efforçons d'établir le bien-fondé.

### *La Révolution russe de 1905 ou les chances de succès d'une révolution libérale*

Max Weber a suivi intensément le déroulement des événements qui se sont alors passés en Russie, car ils étaient, à ses yeux, porteurs d'un enjeu fondamental : l'éventuelle instauration d'une « démocratie bourgeoise ». Il s'est donc efforcé d'établir un diagnostic raisonné sur l'issue de ce processus révolutionnaire pour en venir à la conclusion que son échec était irrémédiable. On ne peut qu'être frappé par le contraste entre la portée des questions que se pose Weber et la modestie de la tâche qui lui était initialement assignée : il devait se borner à compléter une brève présentation par S. J. Giwago du projet de constitution élaboré par l'Union de Libération. Or, en lieu et place d'un court commentaire, Weber nous livre deux longs mémoires, « Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland » et « Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus », qui témoignent de l'attention passionnée qu'il portait à la situation russe ainsi que des raisons profondes de son intérêt<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ces deux textes, initialement parus comme suppléments (*Beilage*) aux volumes 22-1 et 23-1 de l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1906, ont fourni la matière d'un volume entier (I/10) de la *Max Weber Gesamtausgabe*. Sergei J. Giwago est un Russe de formation juridique qui a eu l'occasion de rencontrer Weber lors d'un semestre d'études à Heidelberg en 1905-1906 ; son texte de présentation est repris dans ce volume (p. 81-85).

Pour formuler son diagnostic, Weber adopte une démarche sociologiquement ambitieuse, qui consiste à dresser dans le premier article un *tableau d'ensemble de la société* russe puis à examiner dans le second les *limites de l'ouverture politique*. Weber procède d'abord à une analyse globale de la société, destinée à fonder son jugement sur des bases solides ; et il aboutit déjà, au terme de cet examen, à un pronostic pessimiste sur les chances de succès du mouvement conduit par les libéraux. Les développements proprement politiques qu'il aborde dans une seconde étape ne feront que le conforter dans cette appréciation : ils constituent un facteur aggravant et même décisif dans l'échec final.

### *Les obstacles à l'instauration de la « démocratie bourgeoise »*

L'argumentation de Weber consiste à mettre en évidence l'existence d'une série d'obstacles à la réussite du mouvement conduit par les libéraux. Certes c'est leur formation, l'Union de Libération, qui a constitué le foyer d'opposition fédérateur et ce sont encore eux qui ont formulé les mots d'ordre mobilisateurs, en réclamant le respect des libertés fondamentales et la convocation d'une assemblée élue par vote secret au suffrage *universel, égal et direct*. Ils n'en ont pas moins été confrontés à des difficultés majeures clairement identifiées par Weber, que nous allons rapidement rappeler.

La première tient à la cohésion très relative du mouvement. Celui-ci rassemble en effet deux types foncièrement distincts d'intelligentsia : d'une part « l'intelligentsia bourgeoise », entendue en un sens socioculturel et non prioritairement économique, qui a porté le « mouvement des *zemtsvos* » et « l'intelligentsia orientée vers le prolétariat » (*proletaröide Intelligenz*), constituée par les employés des *zemtsvos* – le « Tiers élément »<sup>4</sup> – et caractérisée par un idéaliste dévouement au « peuple » (MWG, I/10, p. 105-107). L'union de ces deux composantes était donc destinée à s'effriter, compte tenu de la divergence de leurs aspirations.

La seconde, touchant à la question des soutiens et des alliances, est encore plus cruciale. Comme Weber l'a bien compris, une révolution n'a guère de chances de succès quand elle n'est pas sous-tendue par une *coalition* réunissant une pluralité de groupes sociaux : les libéraux ne pouvaient réussir sans un fort appui populaire, de la part des masses paysannes ou des ouvriers dont le nombre était en forte augmentation sous l'effet de la politique d'industrialisation engagée par Witte. Or l'on ne pouvait guère s'attendre à un soutien

<sup>4</sup> Le « Tiers élément » est une appellation récente qui sert précisément à distinguer les employés rémunérés des *zemtsvos* des membres de l'administration gouvernementale et des représentants élus.

durable des uns ou des autres pour un programme politique d'orientation libérale et démocratique. Les paysans, pour leur part, étaient en quelque sorte englués dans le court terme, soumis à l'urgente pression de leurs « besoins économiques les plus élémentaires » ; et leur soif de terres (*Landhunger*) commandait de façon quasi obsessionnelle l'ensemble de leurs conduites. Le sort du paysan russe avait pour Weber quelque chose de pathétique : il était destiné à poursuivre « son chemin de croix dans le tourment et la colère » (MWG, I/10, p. 543-544) jusqu'au triomphe des formes modernes d'agriculture sur les dernières survivances du communisme archaïque.

Quant aux ouvriers, ils étaient sans doute plus ouverts à la modernité ; et leurs préoccupations étaient prises en compte dans le programme des libéraux. Ils s'étaient pourtant éloignés de ceux-ci sous l'emprise du parti social-démocrate et des modes de penser qu'il cherchait à inculquer. Tel était le résultat du dénigrement systématique des organisations libérales pratiqué conjointement, en dépit de leur conflit ouvert, par l'aile orthodoxe et par l'aile léniniste du parti. L'une et l'autre porteraient à cet égard, selon Weber, une lourde responsabilité. Son caractère de « secte » interdisait à l'aile orthodoxe toute perspective d'alliance sincère avec les forces démocrates (MWG, I/10, p. 171-172) ; dans un passage frappant, qui vise probablement tout autant la social-démocratie allemande, Weber dénonce ses certitudes illusoire quant à son succès futur qui la détourneraient des actions politiquement efficaces. L'aile léniniste, de son côté, était animée d'un « esprit putschiste » qui s'est notamment exprimé par le soulèvement armé de Moscou en décembre 1905, lors de la troisième grève générale, aux conséquences politiquement désastreuses.

Les orientations idéologiques venaient ainsi renforcer la divergence des intérêts respectifs pour rendre improbable la formation d'une réelle coalition des forces bourgeoises avec les couches populaires. Le regard est ainsi attiré sur une troisième source de difficultés, touchant aux facteurs culturels : considérées globalement, les traditions intellectuelles et religieuses de la Russie n'étaient guère de nature à favoriser le succès des libéraux. Sur le plan religieux, l'imbrication de l'Etat et de l'Eglise orthodoxe, conforme au modèle césaro-papiste, ne permettait pas à celle-ci de se constituer en recours défendant les droits de l'homme contre l'autocratie et sa police ; la Russie offrait de ce fait un saisissant contraste avec l'Occident, dans la mesure où l'individualisme politique y était privé de tout soubassement religieux (MWG, I/10, p. 164 sq.). Par ailleurs, le mouvement populiste avait laissé une empreinte profonde : son influence ne s'exerçait pas seulement sur les sociaux-révolutionnaires mais atteignait l'ensemble de l'intelligentsia, à travers un climat d'opinion propice à la diffusion d'un « radicalisme romantique » et privilégiant les considérations purement éthiques. Il y a pourtant, dans le tableau que dresse Weber, un aspect qui va dans un autre sens, à savoir « l'idéalisme politique et

socio-politique » des libéraux des *zemtsvos* ; mais il nous invite à en relativiser la portée, en soulignant que, lors de la Révolution de 1905, l'heure de la *gentry* idéologique était [déjà] passée ».

Enfin Weber nous invite à nous garder d'une vision simpliste des effets à attendre du développement économique ; le propos a une portée générale mais il garde toute sa pertinence pour la Russie de 1905, qui était en train de vivre une phase d'« importation du capitalisme avancé ». Weber s'en prend ici, sur le ton le plus ferme, à ce qu'il tient pour une illusion persistante : « Il est parfaitement ridicule d'attribuer à l'actuel capitalisme avancé... une affinité élective avec la 'démocratie' ou la 'liberté' (en *quelque acception que ce soit*) » (MWG, I/10, p. 582). La seule évolution économique est incapable de recréer la constellation singulière et même « unique » de facteurs qui a « permis historiquement la genèse » de la démocratie occidentale. C'est pourquoi, selon Weber, la lutte politique est indispensable ; et elle s'impose encore plus, lorsque, comme dans le cas de la Russie, des opportunités, désormais exceptionnelles, s'offrent aux forces libérales et démocratiques.

Ce n'est pas, nous semble-t-il, un hasard si Weber développe ces considérations à la fin de son premier article sur la Russie : elles vont en effet au-delà de la stricte analyse et confèrent au propos une tonalité philosophique qu'il serait vain de nier. En même temps elles n'acquièrent toute leur portée que sur la base d'un constat clairement – et sociologiquement – établi : ce qui est en jeu dans la Révolution de 1905, c'est le succès ou l'échec d'une révolution libérale. Le second article permet de comprendre pourquoi et comment le succès, déjà improbable, du processus révolutionnaire est devenu impossible avec le basculement du pouvoir tsariste dans le « pseudo-constitutionnalisme » sur lequel nous allons revenir. Le diagnostic final de Weber est en tout cas sans ambiguïté : pour l'observateur des événements qu'il était, la Révolution de 1905 était en train de prendre fin avec la défaite des libéraux ; c'est la raison pour laquelle on peut y voir une révolution libérale manquée.

### *Les facteurs politiques de l'échec de la Révolution*

Il ne nous est pas possible ici de suivre le cheminement patient de Weber qui, dans son second article, conduit le lecteur du Manifeste d'octobre 1905 et de la nomination de Witte comme Premier Ministre à la dissolution de la première Douma en juillet 1906. Nous ne nous attarderons pas non plus sur l'art consommé – ce trait marquant des *Ecrits politiques* - avec lequel il dissèque les projets constitutionnels et les lois électorales. Nous bornerons notre examen au cœur de l'argument wébérien, de manière à en dégager la portée mais aussi à le discuter.

Comme l'annonce le titre même de l'article, Weber s'emploie à y démontrer l'instauration en Russie de ce qu'il appelle le « pseudo-constitutionnalisme ».

Certes, le tsar Nicolas II, confronté à la première grève générale, dut faire d'importantes concessions : le Manifeste du 17 octobre prévoyait que la future Douma serait élue par un corps élargi et disposerait d'un réel pouvoir en matière législative. Mais ces promesses ne furent pas tenues et les principales mesures prises entre février et avril 1906 marquèrent un net recul. Selon les « Lois fondamentales », le tsar restait un souverain « autocratique », même si son pouvoir n'était plus qualifié d'« illimité ». Chef de l'exécutif, il s'appuyait sur des ministres ne dépendant que de lui seul ; il partageait en outre l'initiative des lois avec les deux Chambres, sauf dans le domaine constitutionnel où il l'exerçait seul ; enfin, c'est à lui que revenait le droit de convoquer la Douma comme, éventuellement, de la dissoudre. De telles dispositions, à l'analyse méticuleuse desquelles Weber procède dans la quatrième partie du texte, « *Die Konstitution* » (MWG, I/10, p. 414-444), ne représentent que « la codification expresse [du] pseudo-constitutionnalisme : elles ne font que « codifier la caricature [du] constitutionnalisme ».

On a parfois voulu voir dans cette référence au pseudo-constitutionnalisme une transposition hâtive ou abusive de traits propres au cas allemand et plus spécifiquement prussien à la situation russe. Mais une telle appréciation laisse échapper ce qui fait l'originalité de la Révolution de 1905. Analysée selon un schéma comparatif tiré de l'histoire de l'Occident, elle présente en fait, comme l'a magistralement montré Martin Malia (1980), deux faces. Si, du point de vue du mouvement, elle s'est déroulée selon un schéma « français », elle a comporté, du côté du gouvernement, la recherche d'une solution « à la prussienne ». La notion de pseudo-constitutionnalisme n'est donc pas plaquée sur une réalité d'un autre ordre, elle permet au contraire à Weber d'éclairer, à partir d'un cadre comparatif, une dimension centrale des processus observables en Russie. Weber ne se fait pas simplement l'écho de débats spécifiquement allemands dans lesquels les libéraux critiquaient sous le nom de pseudo-constitutionnalisme la forme de gouvernement établie sous l'hégémonie de la Prusse, il recourt à une notion familière au lecteur allemand pour faire ressortir une caractéristique commune au régime politique prussien et à celui qui était en train de s'établir en Russie.

Weber ne s'en tient pas à ce seul constat mais pose la question, centrale d'un point de vue sociologique, de savoir quels sont les bénéficiaires d'un tel pseudo-constitutionnalisme. A première vue, ce devrait être le tsar qui, derrière le masque d'un prétendu constitutionnalisme, préservait, pour l'essentiel, son pouvoir autocratique. Mais il ne faut pas, selon Weber, se laisser prendre à cette apparence. L'autocrate est tel un joueur de quilles qui, à tout moment, peut les renverser toutes mais doit ensuite assumer la peine de les relever (MWG, I/10, p. 406). En réalité, un souverain de ce type est de plus en plus inadapté aux exigences modernes de la vie de l'Etat. Pour étayer son

argument, Weber procède à une distinction fondamentale entre le *kingdom of prerogative* et le *kingdom of influence*. Dans le premier cas, correspondant aux cas prussien et russe, le souverain attaché à ses prérogatives est condamné à n'être qu'un dilettante impuissant par rapport à son administration et ses experts dont il dépend pour son information ; dans le second, représenté par la monarchie constitutionnelle anglaise, la modestie acceptée de la position formelle n'empêche nullement le souverain d'exercer une influence bénéfique à son pays (MWG, I/10, p. 408-409). Ainsi à la vanité de l'un répondrait la discrète efficacité de l'autre.

En définitive, il n'existe qu'une force capable de tirer les ficelles derrière le voile protecteur du pseudo-constitutionnalisme, à savoir la bureaucratie : elle seule peut, dans un cadre autocratique, fournir les *spécialistes qualifiés* qu'exige la rationalisation de l'administration intérieure. Elle a, de surcroît, renforcé son pouvoir grâce aux mesures de consolidation du gouvernement prises pour faire face aux évènements. A cet égard, Weber accorde une grande importance à la création du Conseil des ministres en octobre 1905 : elle mit, à ses yeux, un terme à « la division de l'empire en une pluralité de *satrapies* » et consacrait la prépondérance, aux dépens de « la vieille autocratie patriarcale », d'une « bureaucratie modernisée » (MWG, I/10, p. 404-405). Les forces libérales et démocratiques faisaient donc face à un adversaire particulièrement redoutable ; et Weber en tire la conclusion, formulée à l'avant-dernière page de son second mémoire, que « Jamais un combat pour la liberté n'a été mené dans des conditions aussi difficiles que la lutte russe, jamais il ne l'a été avec un tel degré de disponibilité absolue au martyre (MWG, I/10, p. 678).

Il se peut que Weber ait tiré de la simple création du Conseil des Ministres des conséquences excessives et qu'il ait, entre autres pour cette raison, surestimé le pouvoir de la bureaucratie dans la situation russe, comme le lui reproche fermement Richard Pipes (1955). En revanche – et c'est le point essentiel – il a dégagé les enjeux sous-jacents aux événements : c'est bien d'une opportunité d'entrée dans la modernité par le biais d'une révolution libérale qu'il s'agissait en 1905 ; et c'est bien la fermeture progressive de cette opportunité jusqu'à la dissolution de la première Douma que Weber a mise en lumière, avant que le coup d'Etat du 3 juin 1907 ne portât le coup de grâce aux espoirs des libéraux<sup>5</sup>. Les deux mémoires de Weber permettent ainsi au lecteur contemporain de se débarrasser de la vision convenue, typique de l'illusion rétrospective, selon laquelle la Révolution de 1905 ne serait qu'un prélude à celle d'octobre

<sup>5</sup> Ce coup d'Etat a consisté à la fois à dissoudre la seconde Douma et à modifier profondément le corps électoral dans un sens favorable aux grands propriétaires fonciers et aux Russes. On peut donc dire avec Terence Emmons que « le 3 juin marque la fin effective de la Révolution de 1905 » (1983, p. 372).



1917. Ils offrent aussi, souvent *a contrario*, un éclairage sur les conditions et les composantes des révolutions libérales qui ont joué un rôle crucial dans le passage à la modernité. Enfin ils traitent d'une question majeure, celle du poids de la bureaucratie, que Weber n'a pas introduite arbitrairement : les efforts de reprise en main de la part du gouvernement évoquaient trop fortement la recherche d'une solution « à la prussienne » pour qu'elle ne fût pas clairement abordée. Weber souligne l'incompatibilité radicale entre tout ce qui s'apparente à une « révolution par le haut » et une voie authentiquement libérale. Ainsi se trouve déjà posé, sur un mode implicite, l'un des problèmes cruciaux des *Ecrits politiques*, à savoir le *contrôle* du pouvoir d'une bureaucratie centralisée.

### *Les enjeux et les impératifs de la modernité dans la réorganisation politique de l'Allemagne*

Quelques remarques nous paraissent s'imposer ici sur l'article « Droit de vote et démocratie en Allemagne » publié à la fin de 1917. Comme le note Weber lui-même, il est étroitement tributaire des circonstances : « le problème...de la démocratie [n'y est] traité qu'en fonction de la façon dont il se pose en ce moment chez nous » (O.P., p. 251)<sup>6</sup>. L'ardent plaidoyer de Weber en faveur du droit de vote « égal » ne prend en effet tout son sens que rapporté à la promesse de Guillaume II de supprimer le droit de vote prussien à trois classes et aux efforts des conservateurs pour limiter l'ampleur de la réforme. Il y développe pourtant deux thèmes d'une portée plus générale qui sont significatifs pour notre propos. D'abord, dans les conditions modernes, et en particulier en Allemagne, il n'existe plus de « véritable aristocratie » politique : les qualités qu'elle cultive ne peuvent plus éclore sur le terreau de la démocratie de masse (O.P., p. 280-283)<sup>7</sup>. Ensuite la modernité imprime sa marque sur la constitution des groupements : elle privilégie les « groupements rationnels à but déterminé », que ce soit dans la vie économique, sous la forme de groupes « *de gens ayant des intérêts à défendre* » ou dans la vie politique, avec *les partis*. Weber est dès lors à même de dénoncer comme une illusion passéiste l'idée d'une formation « organique », fondée sur des rapports communautaires et tissant des liens

<sup>6</sup> Nous utiliserons l'abréviation O.P. pour toute référence à la traduction partielle des *Gesammelte politische Schriften* qui a été publiée sous le titre : *Œuvres politiques* (2004).

<sup>7</sup> Dans sa contribution au volume *Max Webers Herrschaftssoziologie* Pier Paolo Portinaro attire également l'attention sur ce passage (2001, p. 292). On reste cependant surpris par son affirmation selon laquelle la « question centrale » pour Weber portait sur les conditions d'existence d'une aristocratie politique, alors que tout le passage démontre que son temps est désormais révolu.

indéfectibles entre le peuple et le souverain. Et il invite les « littérateurs » qui ignorent tout de la distinction – et de l'opposition – fondamentale entre ces deux types de groupements à « apprendre l'abécédaire sociologique » (O.P., p. 263). La sévère critique des « romantiques de l'encrier » et des « chimères » qu'ils véhiculent se nourrit ainsi d'un argument sociologique, prenant en compte les exigences de la modernité. Ceux qui proposent de créer des corps électoraux sur la base des ordres professionnels « [n'ont] pas encore compris le b-a ba de la vie politique et économique modernes » (O.P., p. 272). « Là où règne le bulletin de vote, [avec] l'élection d'un parlement » (p. 274), s'impose dans la réalité le parti politique, fondé sur « le volontariat juridiquement libre de l'adhésion » (p. 272).

Weber ne pouvait cependant aller au-delà de cet éclairage partiel dans un article où il donne libre cours à sa verve polémique sur un thème, le vote, qui, pour être central, n'en est pas moins spécifique. C'est donc vers « Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée » qu'il faut se tourner pour découvrir la vision d'ensemble que se fait Weber de la « politique de la modernité ». Ce texte est d'abord remarquable par sa longueur : sa traduction représente ainsi plus du tiers des textes proposés au lecteur francophone (O.P., p. 307-455). Mais il se caractérise aussi par un statut original : publié en mai 1918 sous la forme d'un opuscule, il constitue la version aboutie, à la fois « remaniée » et « élargie », d'une série de cinq articles parus dans la *Frankfurter Zeitung* entre avril et juin 1917. Sous l'effet de ces remaniements et approfondissements, il est, comme le signale Weber à son éditeur, « désormais davantage un écrit de controverse au caractère et à la tonalité (*Tonfalls*) académiques »<sup>8</sup>. Il va donc bien au-delà de l'intervention politique ponctuelle dans un débat en cours ; le sous-titre ambitieux, à visée générale, « Contribution à la critique politique du corps des fonctionnaires et du système des partis » en est, à lui seul, un clair indice.

Ce sous-titre fait référence à des acteurs collectifs essentiels, la bureaucratie d'une part, les partis de l'autre ; il suffit d'ajouter que le Parlement est l'arène à l'intérieur de laquelle s'organise et se déploie le système des partis pour tenir les trois personnages centraux dont dépend l'accès à une politique véritablement moderne : leur position respective de pouvoir est, à cet égard, décisive.

Avec ce type de questions, Weber se trouve sur un terrain qui lui est familier et, qui plus est, sociologiquement familier. Cet ancrage sociologique est particulièrement marqué dans la seconde partie de l'opuscule, « Domination des fonctionnaires et *leadership* politique » : Weber y reconnaît d'emblée l'éten-

<sup>8</sup> Cette appréciation est tirée d'une lettre de Max Weber à la maison d'édition Duncker & Humblot reproduite dans MWG, II/9, p. 744 et suivantes.

due du pouvoir de la bureaucratie « dans un Etat moderne » et en souligne l'ampleur comme les conséquences en s'appuyant sur la section de la première sociologie de la domination relative à la bureaucratie. C'est pourquoi on ne saurait trop recommander de lire à la lumière de la section intitulée « *Bureaokratismus* » (MWG, I/22-4 : *Herrschaft*, p. 157-234) les développements correspondants dans *Parlement et gouvernement* (O.P., p. 323-339). C'est en tout cas de cette pièce essentielle de sa sociologie de la domination que Weber tire ici quelques propositions fondamentales. Nous les rappellerons brièvement, même si elles ont donné lieu à maints commentaires.

1. La bureaucratie étend partout son emprise non seulement dans l'administration publique mais encore dans l'armée de masse et la grande entreprise capitaliste.
2. Cette tendance est aussi à l'œuvre dans le cas des partis politiques, « avec la rationalisation croissante de leur technique de campagne électorale » et le besoin accru de permanents (O.P., p. 331).
3. On peut d'autant moins se soustraire à l'emprise de la bureaucratie qu'elle est intimement liée à la modernité (p. 334).
4. Lorsqu'elle a atteint son plein développement, la bureaucratie rationnelle, reposant sur la formation spécialisée des fonctionnaires, dispose d'un pouvoir « inébranlable » (p. 335)<sup>9</sup>. La persistance au faite du pouvoir des grandes « bureaucraties patrimoniales », celles de l'Egypte et de la Chine, qui ignoraient pourtant la technique rationnelle, vient à l'appui d'une telle assertion.
5. Il est à redouter que la bureaucratie ne « façonne l'habitable de [la] servitude des temps futurs » et ne réduise ainsi les hommes à une impuissance comparable à celle des fellahs de l'ancienne Egypte, si le principe de la rationalité technique dans l'administration et l'approvisionnement devient l'unique critère de leur action (p. 336).

On doit d'abord se garder d'une méprise sur la signification de cet ensemble de propositions. Il serait naïf d'y lire une sombre prophétie à la Cassandre, alors que Weber vise seulement à mettre en évidence ce qui lui apparaît comme une tendance *lourde* du développement des sociétés modernes, à savoir la bureaucratisation. Certes celle-ci lui apparaît comme irrésistible – ce que l'on pourrait discuter – mais il n'en reste pas moins possible de prévenir, par des mesures appropriées, ses conséquences les plus destructrices sur le plan politique. Pour ce faire, la tâche prioritaire consiste à empêcher la bureaucratie de devenir omnipotente et donc à être en mesure de *contrôler* effectivement son pouvoir.

<sup>9</sup> Weber souligne fortement ce caractère quasi indestructible (*unzerbrechlich*) d'une bureaucratie pleinement développée dans la section « *Bureaokratismus* » (MWG, I/22-4, p. 208).

Or, pour s'opposer à la toute-puissance de la bureaucratie, il faut un chef politique véritable, dont la vocation est de s'engager sans réserve dans la lutte pour le pouvoir et d'assumer pleinement la *responsabilité*<sup>10</sup> de la décision. Mais, au préalable, un certain nombre de conditions doivent être réunies pour permettre son émergence. Elles ne peuvent l'être pour Weber que dans le cadre du Parlement, plus précisément d'un Parlement rénové. C'est là une solution appropriée à la vie politique moderne, puisque le Parlement est devenu l'arène dans laquelle s'affrontent les partis ; en même temps, en conférant au Parlement des fonctions dirigeantes, elle implique, dans le cas de l'Allemagne, une rupture avec la tradition bismarckienne.

Ce Parlement rénové se voit ainsi accorder un rôle décisif, à condition de prendre en charge trois fonctions essentielles dont Weber précise la nature dans la troisième section de *Parlement et gouvernement*, « Publicité de l'administration et sélection des chefs politiques ».

1. Pour être en mesure de « contrôler efficacement » l'administration publique, le Parlement doit être doté d'un *droit d'enquête* généralisé, même s'il n'y recourt que de façon occasionnelle. Seul un tel droit peut empêcher la bureaucratie de « transformer le savoir de service » en 'secret de service' (O.P., p. 357) et de se prémunir ainsi contre tout contrôle.
2. Un tel Parlement, exerçant un contrôle permanent sur l'administration mais susceptible également de collaborer avec elle, serait appelé à devenir le lieu de sélection (*Auslesestätte*) privilégié des chefs politiques.
3. Ce Parlement est enfin un parlement qui travaille ; et cette caractéristique le rend propre à assumer une troisième et dernière fonction : il constitue le cadre approprié pour la *formation* politique des futurs dirigeants. « Seule », écrit Weber, « cette école de travail intensif sur les réalités de l'administration, par laquelle l'homme politique doit passer dans les commissions d'un puissant Parlement de *travail* et dans laquelle il doit faire ses preuves » (p. 360 ; traduction légèrement modifiée) éduque son jugement et le prépare aux plus hautes responsabilités. C'est en tout cas à cette école et à ses rudes exigences que se sont formés les grands chefs parlementaires anglais.

Comme le signale ce dernier rapprochement, c'est incontestablement l'Angleterre qui représente, aux yeux de Weber, le modèle pertinent de référence politique<sup>11</sup>. Mais il l'adapte à ses préoccupations et s'engage ainsi dans une direction qui n'est guère conforme aux manières de voir et aux traditions anglaises. Weber en vient en effet, dans la cinquième partie de *Parlement et gou-*

<sup>10</sup> Sur ce thème on se reportera au texte de Patrice Duran dans le volume qu'il a codirigé avec Hinnerk Bruhns, *Max Weber et le politique* (2009, p. 73-105).

<sup>11</sup> Gustav Schmidt a eu le mérite d'insister sur ce point dans son ambitieux ouvrage (1964), même si son interprétation globale doit être contestée.

vernement, « Parlementarisation et démocratisation », à mettre l'accent sur ce qu'il appelle « le tournant césariste dans la sélection des chefs » (O.P., p. 402). Il reprend ici une notion et un thème déjà évoqués dans la première sociologie de la domination (MWG, I/22-4, p. 165, p. 499) pour en souligner toute la portée dans la politique moderne et dans la reconstruction de l'Allemagne.

Ce n'est plus la désignation par les notables qui décide de la carrière du chef politique moderne mais « la confiance et la foi que les masses placent en lui » (p. 402). La « démocratisation active des masses » s'accompagne de nouveaux modes d'ascension politique et favorise ainsi le développement d'une « tendance » césariste dont la « sélection plébiscitaire » est l'expression la plus pure. On a ici, comme souvent dans l'œuvre de Weber, une claire illustration du « paradoxe des conséquences » : la démocratie de masse entraîne – ou peut entraîner – l'apparition d'un phénomène qui implique pour le moins une « tension », sinon une rupture, avec les formes conventionnelles de la démocratie. Cette tendance serait présente même dans les monarchies démocratisées : en Angleterre aussi, le Premier Ministre est « l'homme de confiance des masses ». Mais lui fait face un Parlement qui assure « la *contrôlabilité* de sa position de pouvoir, le maintien des *garanties du droit public*<sup>12</sup> contre lui, [ainsi que] l'obligation pour les hommes politiques qui se disputent la confiance des masses de *faire leurs preuves* dans le travail parlementaire » (p. 403).

Considéré globalement, *Parlement et gouvernement* nous donne à voir deux tendances fortes dans le développement des sociétés modernes, la bureaucratisation d'une part qui s'étend à l'ensemble social mais qui a, au plan politique, des effets spécifiques, la prépondérance d'une orientation césariste dans la sélection des chefs d'autre part. L'une et l'autre tendances ont besoin d'un *contrepoids* ; Weber considère alors que le Parlement peut assumer cette double tâche, à condition d'être un Parlement fort, « capable d'exercer le pouvoir ». Les propositions – politiques – vont sans doute au-delà de la seule analyse sociologique ; mais elles sont formulées à partir du socle qu'elle constitue. On trouve déjà ici réunis les éléments essentiels de sa « sociologie de l'État », comme le signale Gangolf Hübinger dans sa lumineuse introduction au volume précisément consacré à la *Staatssoziologie* (MWG, III/7, p. 21-23)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> David Beetham a utilement rappelé ce rôle du Parlement comme « protecteur des libertés » dans son ouvrage, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (1985, p. 113-116).

<sup>13</sup> Il vaut la peine de citer la brillante formulation d'Hübinger selon laquelle Weber établirait dans *Parlement et gouvernement* « le lien direct entre les questions systématiques de la théorie de l'État et une analyse scientifique de l'action et des institutions politiques » (p. 21), ce qui sera l'objet même du cours *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)*. Rappelons que nous ne disposons pour ce cours inachevé, tragiquement interrompu par le décès de Weber, que des notes respectives d'Erwin Stölzl et de Hans Ficker.

### *Une nouvelle figure du politique après la chute du régime impérial : le Président du Reich élu directement par le peuple*

En passant de *Parlement et gouvernement* à l'article sur « Le Président du Reich », le lecteur peut éprouver un sentiment de perplexité. La « solution » politique qui faisait du Parlement le pivot du régime était étayée dans *Parlement et gouvernement* par de riches et complexes analyses ; « Le président du Reich » est un texte court, qui présente brièvement un ensemble de raisons (sept au total) en vertu duquel le futur Président devrait être élu par le peuple : on n'y trouve pas d'exposé synthétique de cette reconfiguration des pouvoirs. Weber s'engage avec cet article sur la voie d'une nouvelle solution à la réorganisation de l'Allemagne ; mais il ne nous éclaire guère sur les motifs de cette réorientation dont il restera, de surcroît, à mieux cerner la portée.

Sans nul doute, le cours des événements a lourdement pesé sur l'évolution dans la position de Weber. Entre la parution sous forme de livre de *Parlement et gouvernement* en mai 1918 et la publication en février 1919 de l'article « Le Président du Reich » le régime impérial s'est effondré et la République a été instaurée dans un contexte révolutionnaire. On peut donc dire qu'à une situation nouvelle correspond une solution nouvelle. Il n'était en particulier plus question de transformer une monarchie autoritaire en une monarchie parlementaire et de mettre ainsi fin au « pseudo-constitutionnalisme ». Certes on pouvait envisager, contrairement à Weber, de faire encore du Parlement la pièce maîtresse du nouveau régime ; mais il serait abusif d'en conclure que celui-ci l'a réduit, dans sa refondation du cadre institutionnel, à un rôle secondaire.

On dispose effectivement d'un exposé plus complet et plus élaboré de la conception désormais défendue par Weber avec le texte intitulé « *Deutschlands künftige Staatsform* » (MWG, I/16, p. 91-146)<sup>14</sup>. Son degré d'élaboration témoigne déjà de l'importance que Weber lui accordait : comme dans le cas de *Parlement et gouvernement*, il s'agit à l'origine d'une série d'articles parus dans la *Frankfurter Zeitung* entre le 22 novembre et le 5 décembre 1918 que Weber a, dans un second temps, retravaillés et réunis dans une brochure. Celle-ci sort le 14 janvier 1919, en une période de fortes incertitudes politiques mais aussi de choix cruciaux en matière constitutionnelle. C'est au début de la quatrième section que Weber pose la question à ses yeux décisive pour la solidité de la République : le sommet du Reich (*Reichsspitze*) doit-il être « plébiscitaire », « parlementaire » ou « fédéraliste » ? (MWG, I/16, p.127). On comprend,

<sup>14</sup> On regrettera que, sans doute pour des raisons de volume, ce texte n'ait pas été traduit dans les *Œuvres politiques*. En son absence, le lecteur francophone aura sans doute quelque mal à se faire une idée juste et précise des nouvelles positions de Weber.

dès le premier paragraphe, dans quel sens il incline : « Un Président du *Reich* s'appuyant sur la légitimité *révolutionnaire* (souligné par nous) du vote populaire, qui serait également vis-à-vis des corps du Reich doté de droits *propres*, aurait une autorité incontestablement plus grande qu'un Président choisi par la voie parlementaire » (*Ibid.*). Un Président élu directement par le peuple serait véritablement « l'homme de confiance de millions de personnes » (*Vertrauensmann der Volksmillionen*) ; il conviendrait par conséquent de lui accorder un mandat relativement long et de permettre ainsi la continuité de la politique engagée. Weber est désormais guidé par une préoccupation fondamentale, visant à conférer au Président plébiscitaire une forte position de pouvoir.

Dans les circonstances nouvelles, les solutions esquissées dans *Parlement et gouvernement* ne peuvent apparaître que comme « dépassées » (*überholt*) [I/16, p.98]. Le Parlement n'échapperait pas au discrédit qui avait frappé la dynastie prussienne : le *Reichstag* ne serait plus en mesure de revendiquer l'autorité requise pour assumer le pouvoir (I/16, p.102-103). Dès lors c'est au Président plébiscitaire et à lui seul que doit revenir le rôle de pivot dans le régime politique post-impérial de l'Allemagne. Le Parlement n'en continuerait pas moins à exercer des fonctions importantes. D'une part, le Président élu devrait obtenir sa confiance pour le choix des ministres, ce qui interdirait les désignations arbitraires. D'autre part, c'est toujours au Parlement qu'il reviendrait, dans ce cadre institutionnel rénové, d'assumer le maintien des garanties du droit public, y compris contre toute tentative du Président d'abuser de sa position de pouvoir. La logique des *contrepois*, si caractéristique des *Ecrits politiques*, est encore ici à l'œuvre, avec le rôle dévolu au Parlement de contrecarrer tout excès éventuel de pouvoir de la part du Président. Le Parlement jouerait encore un rôle dans le contrôle de la bureaucratie, puisque celle-ci aurait à lui rendre des comptes. C'est pourtant d'abord sur un Président doté d'un pouvoir fort que reposerait désormais la tâche de *limiter* l'emprise de la bureaucratie, plus spécifiquement de l'appareil bureaucratique prussien, même s'il était momentanément affaibli. Certes le mode d'élection plébiscitaire imposerait une organisation strictement bureaucratique des partis (I/16, p.128) mais elle permettrait l'émergence de chefs *contrôlant* ces machines électorales et répondrait à l'exigence d'une direction politique *responsable*. La nouveauté de la proposition – politique – qu'exigeait, selon Weber, la difficile transition à la République n'entraîne donc pas de rupture dans l'identification des problèmes majeurs et des critères retenus pour leur solution.

Le statut à accorder à ce texte n'est pas facile à définir. D'un côté, Weber y exprime son engagement résolu dans le camp républicain et y appelle sa classe sociale, la bourgeoisie, à s'affirmer en tant que telle dans le nouveau contexte. C'est pourquoi Weber déniait à sa brochure « toute prétention à la validité scientifique » (I/16, p. 98). D'un autre côté, elle contient en substance

les éléments qui seront ultérieurement exposés dans le cours consacré à « La sociologie de l'Etat », comme ne manque pas de le souligner Hübinger dans l'introduction déjà citée (MWG, III/7, p. 27-28)<sup>15</sup>. Tout comme dans *Parlement et gouvernement*, Weber procède dans « La Forme future de l'Etat allemand » à des analyses qui, par les catégories mises en œuvre et par les questions posées, relèvent de la sociologie politique. Les deux opuscules occupent donc une position stratégique dans les *Ecrits politiques*, même si le second n'atteint sans doute pas à la richesse du premier.

### *Oligarchie et démocratie*

Nous voudrions, pour terminer, aborder un thème central, qui court en quelque sorte en filigrane dans les pièces maîtresses des *Ecrits politiques* qui ont fait l'objet de notre examen. Il nous semble en effet que la profonde originalité de Weber consiste à essayer de penser, par delà le simple antagonisme de l'oligarchie et de la démocratie, les modes d'articulation qui les lient l'une à l'autre dans le cadre de la modernité politique. Nous espérons ainsi proposer une vue synthétique des constructions wébériennes, en faisant, le cas échéant, appel à d'autres textes de Weber.

Les *Ecrits politiques* partagent avec les textes strictement théoriques de sa sociologie un trait capital : loin de se borner à la seule distinction/opposition des dominants et des dominés, Weber insiste sur le mode d'administration et de direction administrative ; il se distingue radicalement par là des théories élitistes classiques et de leur postulat dichotomique<sup>16</sup>. Il a ainsi été amené à reconnaître l'importance centrale de la bureaucratie dans toute société moderne, à la fois comme instrument technique efficace et, sur le plan politique qui nous intéresse ici, comme force potentiellement dangereuse. Elle peut en effet se constituer en une sorte d'oligarchie à partir du moment où on la laisse, sans contrôle, selon la formule wébérienne, « transformer son savoir de service en savoir secret ». Ce risque est porté à son comble quand elle n'a face à elle qu'un Parlement impuissant et un souverain réduit, en dépit de ses prérogatives formelles, à un rôle de dilettante : le « pseudo-constitutionnalisme » de l'empire wilhelminien ou encore de la Russie au sortir de la Révolution de 1905 constitue aux yeux de Weber une claire et en même temps cruelle illustration de cette dérive.

<sup>15</sup> Pour être encore plus précis, « elle contient », selon Hübinger, « tous les éléments d'une [analyse] scientifique du politique (*einer Wissenschaftlichen Politik*) » (p. 27).

<sup>16</sup> C'est un point clairement mis en évidence par P.P. Portinaro dans la première section de l'article que nous avons déjà eu l'occasion de citer (2001, p. 288-289).



Dans ce premier cas de figure, la tendance oligarchique se traduit par une menace d'accaparement du politique par l'administration centrale ; mais elle s'exprime à un second niveau, celui des partis politiques. Depuis que « le bulletin de vote [est devenu l'] *ultima ratio* » de la vie politique, le parti en constitue un rouage essentiel ; et, plus il s'affirme comme organisation, plus il est soumis à des forces centripètes, c'est-à-dire à une logique de bureaucratisation. Max Weber a, semble-t-il, accepté l'idée forte développée par Robert Michels sur la base de sa connaissance intime de la social-démocratie allemande, selon laquelle tout parti politique moderne tendrait inexorablement vers l'oligarchie, sous l'effet de son inévitable bureaucratisation<sup>17</sup>.

L'analyse sans œillères à laquelle entend procéder Weber révèle donc, dans un premier temps, l'existence de tendances oligarchiques propres à la modernité. Mais elle comporte une seconde étape, destinée à dégager les contre-feux qu'on peut leur opposer et aboutissant à l'esquisse d'une démocratie de masse.

Les « solutions » proposées par Weber ont pu varier mais se caractérisent toutes par la recherche ou plutôt par le rétablissement de l'équilibre des forces au niveau de la société globale. Il vaut la peine ici de rappeler que le péril du socialisme appliqué à grande échelle tient précisément pour Weber à ce qu'il choisit la voie inverse. En effet, « tandis qu'aujourd'hui la bureaucratie de la fonction publique et celle de l'économie privée... existent l'une à côté de l'autre comme des corps séparés, de sorte que l'on peut toujours contenir le pouvoir économique par le pouvoir politique, les deux bureaucraties deviendraient alors un corps unique que l'on ne serait plus du tout en mesure de contrôler » (« Le socialisme » in O.P., p. 472-473<sup>18</sup>; trad. légèrement modifiée). Ce qui en résulterait, « c'est la dictature de la bureaucratie, et non pas celle de l'ouvrier » (O.P., p. 479).

Pour lutter au contraire contre toute forme d'accaparement du pouvoir, Weber met l'accent sur les contrepoids à établir entre les différentes forces. Cela passe notamment, comme nous l'avons vu au cours de cette présentation, par le contrôle des pouvoirs les uns par les autres. Cette logique des contrepoids s'exprime également *par* et dans la compétition entre partis bureaucratisés : celle-ci est précisément le trait distinctif de la démocratie de masse, telle que

<sup>17</sup> Il convient de rappeler que Michels a dédié son ouvrage à Weber, lors de sa publication originale en 1911, et que les deux hommes ont entretenu une importante correspondance, notamment en 1906, 1908 et 1910.

<sup>18</sup> C'est, à notre avis, une heureuse décision qu'ont prise les responsables éditoriaux des *Œuvres politiques* d'incorporer dans leur volume la conférence sur le socialisme, « *Der Sozialismus* », (Vienne, juin 1918) ». Elle ne fait pas en effet partie des *Gesammelte politische Schriften* mais constitue le dernier texte des *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (1988, 2<sup>ème</sup> éd., p. 492-518).

la conçoit Weber<sup>19</sup>. En même temps, le contrôle d'un pouvoir potentiellement excessif, comme celui de la bureaucratie, et l'affrontement concurrentiel entre partis politiques représentent des *facteurs constitutifs de la préservation de la liberté*.

Cette esquisse à grands traits des conceptions socio-politiques défendues par Weber resterait pourtant incomplète – et donc en partie biaisée – si nous laissions de côté un aspect qui prend de plus en plus d'importance dans les derniers textes, à savoir la dimension plébiscitaire avec le personnage central dans lequel elle s'incarne, c'est-à-dire le leader (*Führer*) capable de décision et impulsant une direction. « Il n'y [aurait] de choix », selon la formulation bien connue de *Politik als Beruf*, « qu'entre la démocratie des leaders (*Führerdemokratie*)<sup>20</sup> qui s'appuient sur une 'machine' et la démocratie sans leader, c'est-à-dire la domination de politiciens professionnels sans vocation (*Berufspolitiker ohne Beruf*), sans les qualités intérieures, charismatiques, qui précisément font les leaders » (MWG, I/17, p.224). Dès lors, Weber ne pouvait, pour satisfaire à ce besoin d'un leader, que recommander – une fois de plus – l'élection du président du *Reich* sur une base plébiscitaire (p. 225). N'y a-t-il pas dans ce rôle attribué au leader une menace potentielle pour la démocratie ? La question paraît d'autant plus justifiée que Weber associe souvent à la dimension plébiscitaire une composante « césariste » ou lui prête, comme dans *Politik als Beruf* mais aussi dans ses ultimes écrits théoriques, un caractère « charismatique ». Or il ne faut pas oublier que le césarisme représente une variante des régimes autoritaires et que le charisme, sous sa forme originelle, implique le *devoir* de s'abandonner entièrement à l'autorité du « chef ».

Weber n'aurait sans doute pas nié ce risque : les équilibres dynamiques qu'il convenait, à ses yeux, de préserver ou d'établir étaient inévitablement, sinon foncièrement, fragiles. Cependant, ses propositions comme ses analyses invitent à le relativiser fortement. D'abord, Weber a, comme on l'a vu, fait du Parlement un garde-fou contre tout glissement vers un pouvoir personnel. Pour parer à ce danger, il prévoyait, dans « La Forme future de l'Etat allemand », l'éventuel recours à « un référendum de révocation sur proposition d'une majorité qualifiée du *Reichstag* » (MWG, I/16, p.129). Ensuite, il ne faut jamais perdre de vue que le Président élu sur une base plébiscitaire est « l'homme de confiance des masses qu'elles ont elles-mêmes choisi et auquel elles se soumettent tant qu'il possède leur confiance » (« Le Président du

<sup>19</sup> On ne peut que souscrire à la formulation de Jean-Marie Vincent dans *Max Weber ou la démocratie inachevée*, selon laquelle « il y a chez Weber une théorie de la démocratie de masse comme concurrence oligopolistique entre des partis bureaucratésés » (1998, p. 105).

<sup>20</sup> Nous reprenons ici l'expression de « démocratie des leaders » proposée par Jean-Pierre Grossein dans sa traduction de la riche note critique d'Hubert Treiber consacrée à « La 'sociologie de la domination' de Max Weber » (2005).

*Reich* » in O.P., p. 504). Ce qui est essentiel ici, c'est que le charisme change de sens, sinon de nature. S'imposait donc une reconsidération, d'un point de vue théorique, du charisme et de sa portée, qui a trouvé son expression ultime dans la « systématique » de 1920.

Il nous semble que la rédaction des *Ecrits politiques* les plus tardifs – ceux de l'après-guerre – a été menée, si l'on peut dire, en symbiose avec cet approfondissement ; et peut-être même lui a-t-elle servi de ferment. Toujours est-il que Weber procède, dans « Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft », qui constitue une étape essentielle dans l'approfondissement, à une clarification du caractère « charismatique plébiscitaire » reconnu aux présidents élus par le peuple. Le point fondamental à prendre en compte est que « le principe de légitimité charismatique, [qui] dans son acception première [est] interprété en un sens autoritaire, peut être réinterprété [sur un mode] antiautoritaire » (souligné par nous). La légitimité ne peut, dès lors, s'établir que sur de nouvelles bases : « la libre reconnaissance par les dominés » devient dans ce cas « la présupposition et le fondement de la légitimité (légitimité démocratique) » (MWG, I/22-4, p. 741-742). Weber reste, comme on le sait, fidèle à ce cadre d'analyse et reprend les mêmes critères lorsqu'il présente la *domination plébiscitaire* dans sa seconde sociologie de la domination. Dans cet exposé, deux points méritent plus particulièrement d'être relevés : d'abord, l'absence de toute référence au césarisme<sup>21</sup> ; ensuite, le type de rapports avec l'économie que noue le pouvoir plébiscitaire. A l'opposé du charisme originel, « l'interprétation antiautoritaire du charisme conduit normalement à la rationalité. En règle générale, le détenteur du pouvoir plébiscitaire cherchera à s'appuyer sur une direction de fonctionnaires agissant rapidement et sans heurts » (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 157 ; *Economie et société*, p.277).

La réinterprétation antiautoritaire du charisme a ainsi un double effet : elle permet, d'une part, de l'intégrer à la démocratie de masse et ouvre, d'autre part, des voies de conciliation avec la bureaucratie et la rationalité administrative qu'elle implique. Pourrait-on dire que, dans la perspective désormais adoptée par Weber, le charisme aurait été en quelque sorte « apprivoisé » dans le nouveau contexte, moderne et démocratique ?<sup>22</sup> C'est en tout cas sur cette

<sup>21</sup> Stefan Breuer a justement attiré l'attention sur ce point dans le second appendice, « *Cäsarismus* », à son ouvrage *Bürokratie und Charisma* (1994). Weber a cependant continué à employer la notion dans son cours sur la « sociologie de l'Etat » : il y aurait établi, d'après les notes qui nous sont parvenues, une sorte d'équivalence entre démocratie plébiscitaire et césarisme (MWG, III/7, p. 100-101).

<sup>22</sup> Nous sommes ici proche, nous semble-t-il, de l'interprétation de Breuer, qui voit dans le concept de démocratie plébiscitaire des leaders une tentative de « domestiquer les tendances charismatiques de la démocratie de masse moderne » (1994, p. 145).

potentielle compatibilité que Weber met l'accent, même si un tel résultat ne va pas de soi : dans sa réalité empirique, la domination plébiscitaire ne relève pas d'un principe unique mais revêt un caractère *mixte*, à la mesure de sa complexité. Postuler, comme l'a fait W. J. Mommsen, une lutte irréductible de principes opposés, dont la seule issue pour échapper à la pétrification bureaucratique serait le saut dans le charisme, c'est-à-dire dans l'irrationnel et... vers Hitler<sup>23</sup>, ne rend pas justice à la subtilité de la pensée wébérienne. Weber se montre en effet particulièrement attentif au jeu des combinaisons possibles entre les différentes forces en présence, tout comme il est soucieux d'instaurer des mécanismes de contrepoids dans l'architecture institutionnelle à mettre en place.

D'une manière plus générale, il faut, nous semble-t-il, pour bien appréhender les *Ecrits politiques*, se défaire de l'image convenue d'un Weber défendant avec des accents prophétiques une philosophie de l'histoire radicalement pessimiste. Il convient plutôt d'y voir un exercice de lucidité servi par un coup d'œil sociologique ; à ce titre, les *Ecrits politiques* offrent un précieux éclairage sur les problèmes de la modernité politique tels qu'ils lui apparaissaient avec une singulière urgence en une période troublée. Weber y témoigne d'une hauteur de vues qui confère à ces textes une portée *analytique* : c'est l'acuité de ses observations, en réponse à des questions essentielles, qui en fait le prix. Telle est en tout cas l'appréciation des *Ecrits politiques* que nous aimerions soumettre à un lecteur sans préjugés.

### Bibliographie

- Beetham D., 1985, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge, Polity Press, 2ème édition (1ère éd.: 1974).
- Breuer S., 1994, *Bürokratie und Charisma*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Duran P., 2009, « Max Weber et la fabrique des hommes politiques. Une sociologie de la responsabilité politique » in Bruhns H. et Duran P. (Dir.), *Max Weber et le politique*, Paris, L.G.D.J, p. 73-105.
- Emmons T., 1983, *The Formation of Political Parties and the First National Election in Russia*, Cambridge, Harvard University Press.

<sup>23</sup> Breuer a procédé à une critique acérée et, à notre sens, décisive de la thèse de Mommsen dans le chapitre « *Das Charisma des Führers* » de son livre *Bürokratie und Charisma* (seconde section, p. 161-175). Peut-être vaut-il la peine de rappeler que celui-ci constitue un ouvrage de référence sur la sociologie politique de Max Weber. L'équité impose également de signaler que Mommsen en est venu à une position plus nuancée dans sa contribution au volume collectif *Max Webers Herrschaftssoziologie* (2001).

- Hübinger G., 2009, "Einleitung" à Max Weber, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)*.
- Malia M., 1980, *Comprendre la Révolution russe*, Paris, Le Seuil.
- Michels R., 1911, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Leipzig, Werner Klinkhart.
- Mommsen W.J., 1974, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübingen, Mohr, 2<sup>ème</sup> édition (1ère éd.: 1959; la traduction du texte de 1959 est parue à Paris, PUF, en 1985).
- , 2001, « Politik im Vorfeld der 'Hörigkeit der Zukunft'. Politische Aspekte der Herrschaftssoziologie Max Webers » in Hanke E. und Mommsen W. J. (Hrsg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, Mohr, p. 303-319.
- Pipes R., 1955, «Max Weber and Russia», *World Politics*, VII, p. 371-401.
- Portinaro P.P., 2001, «Amerika als Schule der politischen Entzauberung. Eliten und Parteien bei Max Weber» in *Max Webers Herrschaftssoziologie*, p. 285-302.
- Schmidt G., 1964, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber*, Lübeck, Historische Studien.
- Treiber H., 2005, « La 'sociologie de la domination' de Max Weber à la lumière de publications récentes », *Revue française de sociologie*, 46-4, p. 871-882.
- Vincent J.M., 1998, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Editions du Félin.
- Weber M., 1971, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, Mohr, 1971, 3<sup>ème</sup> édition (1ère éd.: 1921).
- , 1988, « Der Sozialismus » in *Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr, 2<sup>ème</sup> édition (1ère éd.: 1924), p. 492-518.
- , 1956, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4<sup>ème</sup> édition sous la responsabilité de Winckelmann J. ; traduction partielle dans *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

*Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden*

- I/10, *Zur Russischen Revolution von 1905*, Hrsg. von Mommsen W.J./Dahlmann D., Tübingen, Mohr, 1989.
- I/15, *Zur Politik im Weltkrieg*, Hrsg. von Mommsen W.J./Hübinger G., Tübingen, Mohr, 1984.
- I/16, *Zur Neuordnung Deutschlands*, Hrsg. von Mommsen W.J./Schwentker W., 1988.
- I/17, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, Hrsg. von Mommsen W.J./Schluchter W./Morgenbrod B., 1992. Ces conférences ont fait l'objet de deux traductions, la première par Freund J. (Paris, Plon, 1959), la seconde par Colliot-Thélène C. (Paris, La Découverte, 2003).
- I/22-4, *Herrschaft*, Hrsg. von Hanke E./Kroll T., 2005.

*Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II: Briefe*

- II/9, *Briefe 1915-1917*, Hrsg. von Krumeich G./Lepsius M.R./Rudhard B./Schön M., 2008.

*Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung III: Vorlesungen*

- III/7, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)*, Hrsg. von Hübinger G./Terwey A., 2009.

- Weber M., 2003, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Edité, traduit et présenté

- par Grossein J.P., Paris, Gallimard.
- , 2004, *Œuvres politiques (1895-1919)*, traduit par Kaufmann E., Mathieu J.P. et Roy M.A., présenté par Kauffman E. et introduit par Colliot-Thélène C., Paris, Albin Michel.

# Le charisme de la raison

Stefan Breuer<sup>1</sup>

*When Max Weber introduced the concept of charisma into political sociology, he conceived of it not only as a quality of a person, but also as a symbolic form with a developmental history of its own, leading from magical to religious charisma, and finally to the charisma of reason. In this last form, Weber believed, charisma became, by way of routinization, one of the decisive factors for the formation of the modern rational state. But the charisma of reason developed only in France, during the Great Revolution of the 18th century, not in the United States. The essay discusses the reasons for this and shows that it is responsible for many differences in the political and administrative system of both countries.*

Le « charisme de la raison » est une catégorie trop peu connue de la sociologie de Max Weber. Weber lui-même ne lui a pas accordé toute l'attention qu'elle mérite. Il en parle une fois seulement, et rapidement, à la fin du chapitre sur « la domination politique et hiéocratique », dans *Économie et société*. La transfiguration charismatique de la raison, qui a trouvé son expression caractéristique dans l'apothéose que lui fait revivre Robespierre, est, pour Weber, la dernière forme prise par le charisme au cours de son histoire pleine de péripéties.<sup>2</sup>

Si on replace cette affirmation dans le contexte général de la sociologie weberienne, on en arrive au tableau suivant. Pour Weber, le grand processus du désenchantement qui parcourt l'histoire des religions correspond, en grande partie, sur le long terme, à une série de métamorphoses du charisme. Au début se trouve le *charisme magique*. Sa prédominance est ébranlée, en Israël, par la prophétie éthique, qui produit un charisme nouveau, fondé sur la force de persuasion d'un message, d'une mission : le *charisme religieux*. Celui-ci arrive à maturité avec l'ascétisme protestant, qui ouvre la voie à une nouvelle transformation : renversement du pouvoir hiéocratique, établissement

<sup>1</sup> Version revue et corrigée, avec l'aide de Hinnerk Bruhns et Julie Sentis (Paris).

<sup>2</sup> Cf. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft (WG)*, Johannes WINCKELMANN éd., Tübingen, Mohr, 1976, pp. 726, 496-497.

de droits subjectifs, création d'un ordre reposant sur des relations rationnelles entre sujets individuels. En même temps que la dissolution de ses liens avec des personnes concrètes, l'objectivation du charisme parvient à son apogée avec le charisme de la raison qui se manifeste historiquement pendant les Lumières et la Révolution française, et qui constitue en particulier la base de l'État rationnel et du droit rationnel<sup>3</sup>.

Je pense qu'avec cette catégorie, Weber nous laisse une proposition qui mérite d'être reprise par la sociologie historique. Il faut bien sûr réviser son cadre de références, et notamment la généalogie que Weber a esquissée pour l'époque moderne. Même si de nombreux points en sont exacts, elle cache cependant une différence fondamentale : le charisme de la raison n'est pas la simple poursuite de tendances déjà présentes dans le protestantisme ascétique. Il évoque bien plus une voie alternative de passage à l'époque moderne, qui se traduit par une relation tout à fait différente entre l'État et la société. Je souhaiterais en faire la démonstration de façon plus précise à partir d'une comparaison entre les révolutions américaine et française, et poursuivre par quelques réflexions sur la question de l'« universalité » de l'État rationnel wébérien.

Il n'est pas nécessaire de montrer dans le détail tous les points communs entre les deux grandes révolutions du 18<sup>e</sup> siècle ; ils sont particulièrement évidents dans les Déclarations des droits de l'homme et du citoyen, comme l'a montré, avant Weber, Georg Jellinek<sup>4</sup>. Tout aussi évidentes, pourtant, sont les différences que ni Weber ni Jellinek n'ont analysées. La révolution américaine, marquée par une structure sociale moins polarisée, fut d'une bien moins grande diversité que la Révolution française, où s'enchevêtrèrent une révolution bourgeoise, une révolution paysanne, et une révolution véhiculée par les sans-culottes. Elle fut une révolution à peu près exclusivement politique, alors qu'en France, ce sont aussi de violents antagonismes sociaux qui explosent alors<sup>5</sup>. Et elle entretint une relation tout à fait différente au pouvoir, qui s'exprima dans un ressentiment profond à l'égard des décisions du souverain.

<sup>3</sup> Wolfgang SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalens Rationalismus*, Tübingen, Mohr, 1979, pp. 184-187. Günther ROTH, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Francfort, Suhrkamp, 1987, pp. 146-150. Sur le concept de désenchantement, on peut se référer aussi maintenant à Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie de Max Weber », dans *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 89, 1995, pp. 61-81.

<sup>4</sup> Georg JELLINEK, « Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1895) », dans Roman SCHNUR éd., *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, pp. 1-77.

<sup>5</sup> Hans-Christoph SCHRÖDER, *Die amerikanische Revolution. Eine Einführung*, Munich, Beck, 1982, p. 169. Voir aussi Elise MARIENSTRAS, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 230-232.



La différence dans la relation à la raison est particulièrement marquée. Non que les Américains l'aient rejetée ou méprisée. Au 18<sup>e</sup> siècle, la méfiance calviniste à l'égard des capacités naturelles de l'homme est recouverte et tempérée par des représentations déistes et rationnelles qui favorisent une vision plus optimiste, et amènent un auteur tel que Madison à constater que seule la raison du public peut contrôler et réguler le gouvernement<sup>6</sup>. La confiance dans le discernement et le *common sense* du citoyen ordinaire, qui ressort des contributions les plus importantes à la discussion de la constitution, va cependant toujours de pair avec le scepticisme sur la capacité de cette raison même<sup>7</sup>. Le même Madison qui fait l'éloge de la raison la tient cependant pour faillible et pour une source d'erreurs et de désaccords. Les hommes tels qu'il les voit sont imparfaits et donc hors d'état d'accomplir quelque chose de parfait. Ils doivent se satisfaire de cultiver des points de vue et des intérêts particuliers et s'efforcer de réaliser un équilibre entre ceux-ci<sup>8</sup>. Outre leur raison, ils doivent recourir principalement, pour ce faire, à leur expérience. « L'expérience doit nous guider », déclare John Dickinson à la Convention de Philadelphie. « La raison peut nous induire en erreur »<sup>9</sup>.

Ce que les auteurs du *Federalist* tenaient encore pour totalement exclu — l'exercice du pouvoir par les philosophes — est, au même moment, élevé au rang de programme en France. Jamais auparavant, estime Sieyès, il n'a été aussi urgent « de rendre à la raison toute sa force, et d'ôter aux faits celle qu'ils ont usurpée pour le malheur de l'espèce humaine »<sup>10</sup>. Les faits qui l'indignent sont les privilèges et les exemptions de l'Ancien Régime. La raison qu'il exige doit prendre la forme d'une Constitution, qui permet à la volonté nationale d'obtenir justice. La volonté nationale, qui doit s'exprimer par les représentants du peuple est la véritable universalité et, par ce fait, l'incarnation de la raison. Elle est une et indivisible, indépendante de toute forme et totalement libre. La dégager, l'imposer contre tous les intérêts particuliers et divergents, telle est, pour Sieyès, la véritable tâche de la Révolution.

Et pas seulement pour lui. Lorsqu'en juillet 1789, l'Assemblée nationale

<sup>6</sup> Alexander HAMILTON, James MADISON, John JAY, *The Federalist Papers (1788)*. Avec une introduction de C. Rossiter, New York-Scarborough, New American Library, 1961, n° 49, p. 317. Voir aussi Ronald CREAGH, « The Révolution that failed : The Cult of reason in Young America », dans Elise MARIENTRAS éd., *L'Amérique et la France: deux révolutions*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, pp. 145-154.

<sup>7</sup> Peter GAY, *The Enlightenment : An Interpretation*, 2 vols, New York, Knopf, 1969, vol. II, p. 563.

<sup>8</sup> A. HAMILTON *et al*, n° 19, pp. 78-84; n° 37, pp. 228-231.

<sup>9</sup> Cité par H.-C. SCHRÖDER, 1982, p. 172.

<sup>10</sup> Cf. Emmanuel SIEYÈS, *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représentants de la France pourront disposer en 1789*, Paris, 1789, p. 32; *Qu'est-ce que le tiers état*, Paris, 1789, pp. 75-81 (dans *Œuvres de Sieyès*, rééd. par Marcel DORIGNY, Paris, Éditions d'Histoire sociale, 1989, t.1).

discute du projet de Déclaration des droits, le comte de Montmorency réclame qu'on ne se contente pas de suivre l'exemple américain, mais qu'on le perfectionne en invoquant « plus hautement la raison » et en lui laissant parler « un langage plus pur ». Rabaut Saint-Étienne estime lui aussi qu'il faut aller plus loin que les Américains. Il s'agit « moins de proclamer les droits que de se constituer »<sup>11</sup>. Pour Rabaut comme pour les autres révolutionnaires, il ne fait aucun doute que cette constitution ne peut procéder d'un simple compromis entre des intérêts et des opinions empiriques qui s'opposent, mais uniquement des lois de la raison. Ce même radicalisme révolutionnaire se retrouvera plus tard chez Condorcet, chez Danton, chez Robespierre enfin, pour qui il est tout aussi impensable d'arrêter le cours de la raison que celui du soleil.

La Révolution française a pour spécificité que cette fétichisation de la raison ne se limite pas à l'élite révolutionnaire de la capitale. La Révolution ayant privé l'Église de son pouvoir séculier, et intervenant désormais dans la vie quotidienne de la population par l'introduction du divorce et d'un nouveau calendrier, une vague de déchristianisation balaie toute la France à partir de 1793. Les églises sont fermées et réouvertes sous le nom de temples de la raison. Les statues des saints cèdent la place aux bustes des martyrs de la Révolution, et les cérémonies religieuses aux cultes de la Raison, que président de jeunes femmes de la bourgeoisie, devenues déesses de la Raison, et où les rites et les liturgies de la religion ancienne sont appliqués à un nouvel objet<sup>12</sup>.

L'usurpation par des groupes et des assemblées locales d'un charisme jusqu'alors centralisé et lié à la hiérarchie ecclésiastique prend alors une telle extension que la Convention commence à craindre pour son autorité. Ainsi le 18 floréal, Robespierre s'en prend aux nouveaux cultes, non parce qu'il serait opposé à la transfiguration de la Raison en tant que telle mais parce qu'il rejette les formes sectaires dans lesquelles elle se produit. Il dénonce le risque d'égoïsme et la perte du lien communautaire. Il met en garde contre l'apparition de nouvelles factions. Et il souhaite le remplacement des cultes locaux disparates par un « système bien compris de fêtes », et de la pléthore de déesses de la Raison par le culte d'un « Être Suprême » unique<sup>13</sup>.

Ce culte, décrété le même jour par la Convention et célébré le 20 prairial en une fête éblouissante mise en scène par David, marque, pour les cultes

<sup>11</sup> Cité par Marcel GAUCHET, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, ch. II.

<sup>12</sup> Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 157-167 et les articles « Déchristianisation » et « Religion révolutionnaire », dans François FURET, Mona OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1992.

<sup>13</sup> Cf. Maximilien ROBESPIERRE, *Œuvres*, t. X, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 457; Michel VOVELLE, *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.

de la Raison, une rupture aussi bien qu'une continuation. Rupture : parce que les fêtes spontanées et non contrôlées disparaissent et cèdent la place à une religion civile nouvelle, planifiée et mise en scène au niveau central. Continuation : parce que les contenus et les formes du nouveau culte se réfèrent de si près aux cultes de la raison que bien souvent les « croyants » ne percevront aucune différence. Si avant le 18 floréal on affirmait adorer Dieu quand on adorait la Raison, passé cette date, « en adorant Dieu, on ne crut pas cesser d'adorer la Raison, puisque celle-ci n'était considérée que comme une émanation de celui-là »<sup>14</sup>. Weber n'a donc pas raison, mais pas totalement tort non plus, d'attribuer pour l'essentiel à Robespierre l'apothéose de la Raison.

\* \* \*

Mais d'où vient cette différence frappante entre une révolution qui met à ce point l'accent sur le primat de la raison et une autre chez qui cette dernière ne suscite que scepticisme ? Trois raisons se présentent, qui proviennent a) de l'organisation religieuse, b) de l'organisation politique, c) de l'organisation sociale. Considérons-les de plus près.

a) Le premier point important est que la société américaine était plus que tout autre imprégnée de l'esprit des sectes protestantes. Non pas exclusivement. La recherche la plus récente attire notre attention sur le rôle d'autres influences, qui remontent à la tradition républicaine de l'humanisme ou à des sources libérales inspirées des Lumières<sup>15</sup>. Il n'en reste pas moins que des deux millions et demi environ d'habitants qui vivaient en 1776 dans les treize colonies, près de la moitié appartenaient à des sectes calvinistes.

L'essence de la secte est d'abord déterminée, selon Weber, par le fait « qu'elle est une association, qu'elle n'admet personnellement que les individus religieusement qualifiés »<sup>16</sup>. Dans le cas des sectes protestantes, le critère de la qualification religieuse est « le charisme de l'état de grâce »<sup>17</sup>, une qualité conférée directement par Dieu, sans aucune transmission par l'institution

<sup>14</sup> Alphonse AULARD, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1901, p. 493.

<sup>15</sup> M. LIENESCH, *New Order of the Ages. Time, the Constitution, and the Making of Modern American Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1988; Patrice HIGONNET, *Sister Republics. The Origins of French and American Republicanism*, Londres, Harvard University Press, 1988, pp. 81-121; Cathy D. MATHSON et Peter S. ONUF, *A Union of Interests. Political and Economic Thought in Revolutionary America*, University Press of Kansas, 1990, pp. 11-30; Denis LACORNE, « Les infortunes de la vertu », dans E. MARIENSTRAS, *op. cit.*, pp. 105-120.

<sup>16</sup> Max WEBER, *WG*, p. 30.

<sup>17</sup> Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. WINCKELMANN éd., Tübingen, Mohr, 1972, t. I, p. 231.

hiéocratique. La secte est donc, à la différence de l'Église, une formation aristocratique, une communauté des saints. Elle repose sur le regroupement volontaire de « personnes qualifiées de façon purement personnelle et charismatique », et elle ne va que jusqu'où le charisme personnel peut s'étendre; d'où la renonciation à l'universalité, le lien à de petites communautés, le rejet du charisme de fonction expansif<sup>18</sup>. Si on se souvient, dans le même temps, que, pour le calvinisme, l'essence de Dieu ne réside pas dans la raison, mais bien plus « dans la volonté souveraine du Seigneur qui choisit les uns et rejette les autres par un décret de toute éternité, qu'il est interdit de mesurer à l'aune d'un ordre de la raison valable également pour tous »<sup>19</sup>, il devient clair qu'un charisme de la raison ne peut naître sur un tel terrain.

En France par contre, le charisme religieux de la personne ne peut parvenir à briser la puissance de son contraire : le charisme ecclésiastique de la fonction. Le protestantisme ascétique a déjà été vaincu au cours des guerres de Religion du 16<sup>e</sup> siècle, puis rabaissé par Richelieu et Louis XIV à un statut marginal. L'administration et le refus des biens du salut restent en France le fait exclusif de l'Église, et donc d'une organisation qui, à la différence de la secte, se fonde sur « la séparation du charisme et de la personne et sur son association à l'institution et plus particulièrement à la fonction »<sup>20</sup>. Cette opposition n'est certes pas absolue, car dans l'Église aussi l'élément de la représentation personnelle joue un rôle important. Cet élément ne concerne cependant pas l'individu, ce qui est le cas dans la secte, mais l'institution, considérée comme un tout, qui dispose d'un programme de répartition des biens du salut, d'une dogmatique cohérente et d'un système de commandement également cohérent, et qui répand également sa lumière sur tous, justes ou injustes. Cette combinaison particulière de traits personnels d'une part, supra-personnels et institutionnels d'autre part, rend l'Église plus proche du charisme de la raison que ne l'est le protestantisme ascétique qui ne connaît pas d'instance intermédiaire entre Dieu et l'individu.

b) L'impact du modèle de référence centraliste hiérarchisé est renforcé en France par le fait que le regroupement hiéocratique est inscrit dans un ordre de domination à caractère césaropapiste<sup>21</sup>. Non pas au sens strict du type

<sup>18</sup> Max WEBER, *WG*, pp. 721-722, 693. Pour les affinités essentielles entre la foi presbytérienne et le civisme démocratique voir Georges GUSDORF, *Les révolutions de France et d'Amérique. La violence et la sagesse*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1988, pp. 63-104.

<sup>19</sup> Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1919, p. 672.

<sup>20</sup> Max WEBER, *WG*, p. 692.

<sup>21</sup> Selon Troeltsch, l'Église se développe à partir de la « foi mystique en la présence », qui « emplit la communauté, du Seigneur céleste et ressuscité », en la présence (*Vergegenwärtigung*)

wébérien, puisque le pape, même après le concordat de Bologne, conserve des droits importants; mais cependant dans la mesure où ce concordat transfère pour une large part aux instances séculières le potentiel de patronage de l'Église. Le roi possède un droit contraignant de proposition pour les prélatures les plus élevées, il impose, dans la justice et l'administration, la possibilité d'en appeler des abus du pouvoir ecclésiastique auprès du pouvoir d'État, et il revendique le droit de vérifier si les décisions ecclésiastiques sont conformes à l'intérêt de l'État et d'autoriser ou d'interdire leur application<sup>22</sup>. Les mesures prises par l'Église apparaissent ainsi toujours simultanément comme des mesures prises par l'État.

L'État lui-même reprend sur des points essentiels le charisme de fonction de l'Église. Tout d'abord dans l'édifice administratif qui se réfère au modèle du centralisme imposé par les papes de la Réforme. Ensuite dans l'accent mis sur le rationalisme juridique, conquête de la curie médiévale. Enfin, en distinguant entre l'institution et ses représentants. Lorsque les théoriciens de la raison d'État ne mettent plus l'accent sur les vertus personnelles, comme le faisaient encore les anciens miroirs de princes, mais bien plus sur la pure « logistique du pouvoir » — sa base financière et administrative —, ils favorisent cette « dépersonnalisation du concept de pouvoir » qui parvient logiquement à son point ultime avec la Révolution<sup>23</sup>. Les révolutionnaires ne font en fait que tirer la conclusion de la prémisse, depuis longtemps familière, que les affaires de l'État ne peuvent être confiées à une seule personne faillible, mais qu'elles sont soumises à des lois et à des impératifs qui s'imposent à tous, sans exception aucune. Ils dirigent ainsi le concept de raison contre un porteur du pouvoir manifestement inadéquat, tout en reprenant la représentation de

du « Christ-Pneuma tout-puissant et identique à l'esprit divin », et, ainsi, à partir de la foi en un être tout à la fois humain, individuel et divin; sur ces bases, elle est conçue comme une personne ou un élément d'une personne, c'est-à-dire comme « corps *in Christo* » (Épître aux Romains, 12,5; cf. Ernst TROELTSCH, *op. cit.*, pp. 58-59). Carl Schmitt a donc eu raison de voir dans la représentation d'une présence concrète de la personne du Christ l'essence de l'Église. L'Église, écrit-il dans un texte conçu en réponse à l'étude de Weber sur le protestantisme a « force de représentation ». « Elle représente la *civitas humana*, elle représente, à tout moment, le lien historique avec l'incarnation et le sacrifice du Christ sur la croix, elle représente le Christ lui-même, personnellement, Dieu devenu homme dans sa réalité historique ». Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Munich, 1925, p. 26.

<sup>22</sup> H. JEDIN éd., *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. V : *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1985, p. 359.

<sup>23</sup> Cf. Herfried MÜNKLER, « Staatsraison. Die Verstaatlichung der Politik im Europa der Frühen Neuzeit », dans G. GÖHLER et al. éd., *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch : Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 190-202, p. 190.

l'unité, de l'indivisibilité et de l'omnipotence du pouvoir, lui conférant ainsi ce charisme qui, depuis toujours, a été attribué à la monarchie française<sup>24</sup>.

La différence avec l'Amérique est évidente. Les États américains sont les colonies d'un pays où, après quelques timides tentatives au 17<sup>e</sup> siècle, l'absolutisme a été brisé très tôt. L'Angleterre, terre d'élection de l'administration des notables, n'a pas eu d'État militaire et administratif comme la France. L'exécution de Charles I<sup>er</sup>, la déposition de Jacques II et *L'Act of Settlement* de 1701 ont retiré son substrat à la grâce de Dieu; la monarchie s'est transformée en une institution purement séculière. Favorisées par la politique de *salutary neglect*, les colonies se sont gouvernées pour l'essentiel elles-mêmes, par l'intermédiaire d'assemblées représentatives, sans le soutien desquelles les gouverneurs nommés par Londres étaient réduits à l'impuissance.

Grâce à un droit de vote relativement large et également à de larges possibilités de choix lors de l'attribution des charges, la participation politique fut suffisamment élevée pour que l'on puisse attester de l'existence de traits démocratiques dès la société pré-révolutionnaire<sup>25</sup>. L'intégration politique ne s'y est pas faite, comme dans les systèmes absolutistes, par une instance monopolistique qui atomise la société en la nivelant, mais, par le bas, encouragée et renforcée par le « pouvoir éminent des sectes de constituer des communautés »<sup>26</sup>. La société américaine est et demeure méfiante à l'égard de toute instance monopolistique, même après avoir éliminé les privilèges de la couronne britannique et s'être déclarée elle-même souveraine.

c) En Amérique, enfin, fait défaut ce groupe dont Günther Roth surtout a souligné l'importance pour le charisme de la raison : les virtuoses de l'idéologie. D'abord, parce que la sécularisation a été moins poussée, et parce qu'il existe à peine encore de véritables professions intellectuelles; ensuite parce que le *self-government* offre aux milieux cultivés en cours de formation de nombreuses possibilités d'intervention dans le domaine de la politique concrète, si bien que l'autonomisation de la rhétorique se heurte d'emblée à des limites très nettes.

En France, par contre, une partie importante des milieux cultivés a accès à la République des lettres. Si, au 17<sup>e</sup> siècle, celle-ci ne formait qu'une communauté réduite et facile à cerner d'érudits discutant en latin, au début du 18<sup>e</sup>

<sup>24</sup> François FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 60-61.

<sup>25</sup> Cf. Hans-Christoph SCHRÖDER, *Die Revolutionen Englands*, Francfort, Suhrkamp, 1986, pp. 245-256. H.-C. SCHRÖDER, 1982, *op. cit.*, p. 18.

<sup>26</sup> Max WEBER, « “Kirchen” und “Sekten” in Nordamerika », 1906, dans *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Johannes WINCKELMANN éd., Stuttgart, Kröner, 1968, pp. 382-397, p. 392. Voir aussi Patrice HIGONNET, 1988, *op. cit.*, pp. 11-47.

siècle, l'alphabétisation, le développement du lectorat et l'expansion du marché de la presse et du livre amènent sa différenciation interne rapide entre le monde des académies, les sociétés littéraires, les cabinets de lecture, les salons et les cafés, sans oublier les loges franc-maçonniques, qui se considéraient comme des écoles de perfectionnement moral et éthique et qui comptaient plus de 20000 membres. Les fils de fonctionnaires, de médecins et d'enseignants sont de plus en plus nombreux à s'engager non plus dans la carrière ecclésiastique, mais dans les professions intellectuelles. Selon les évaluations de Robert Darnton, il y avait, au milieu du 18<sup>e</sup> siècle, près de 1200 écrivains, dont plus du tiers parvenaient à subsister exclusivement grâce à leurs activités intellectuelles : journalistes, acteurs, précepteurs, bibliothécaires ou secrétaires<sup>27</sup>.

Cette nouvelle intelligentsia, qui n'a aucun moyen d'accéder à la prise de décision et à la responsabilité politique, s'intéresse d'autant plus intensément aux questions de la constitution politique et de la nature de la société. Elle développe des théories sur la possibilité de simplifier et de rationaliser les structures compliquées de l'Ancien Régime en y substituant des lois nouvelles, dérivées de la raison ou de la nature. Ainsi naît ce que Tocqueville nomme « la politique littéraire ». Sous son influence, la vie politique française se divise en deux provinces séparées et qui ne se fréquentent pas :

Au-dessus de la société réelle, dont la constitution était encore traditionnelle, confuse et irrégulière, où les lois demeuraient diverses et contradictoires, les rangs tranchés, les conditions fixes et les charges inégales, il se bâtissait ainsi peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait simple et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison<sup>28</sup>.

\* \* \*

Les réflexions qui précèdent ont permis de comprendre pourquoi seule la France réunissait les conditions favorables à une transfiguration charismatique de la raison. Il faut cependant pousser l'analyse un peu plus loin. Le charisme de la raison naît en effet dans le même temps d'une réinterprétation antiautoritaire, en vertu de laquelle la reconnaissance obligatoire du charisme

<sup>27</sup> D. ROCHE, « Die "Sociétés de pensée" und die aufgeklärten Eliten des 18. Jahrhunderts in Frankreich », dans H. U. GUMBRECHT, R. REICHARDT, T. SCHLEICH édés, 1981, *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 tomes, Munich-Vienne, t. 1, pp. 77-116. ROBERT DARNTON, *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*, Munich-Vienne, 1989, p. 171.

<sup>28</sup> ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution. Œuvres complètes*, t. II, 1, Paris, Gallimard, 1952, p. 199.

comme effet de la légitimité devient un motif de légitimité<sup>29</sup>. Ce qu'est la raison, ce n'est plus le souverain ou son gouvernement qui en décide, ce sont les gouvernés eux-mêmes ou leurs représentants. Le souverain lui-même est mesuré à l'aune de cette raison et, éventuellement déposé et remplacé. A la place d'une raison d'État établie dans les cabinets secrets du pouvoir, apparaît un discours public où il est essentiellement question de morale, et d'une communication qui se réfère à la considération ou au mépris réciproque des sujets et qui œuvre à la constitution d'une communauté fondée sur la vertu. Quelles sont les causes de cette réinterprétation révolutionnaire du charisme ?

Une première cause réside sans aucun doute dans le fait que la monarchie du 18<sup>e</sup> siècle a dû renoncer à ses prétentions à être l'incarnation de la raison. La rationalisation administrative entreprise par l'absolutisme à ses débuts s'est enlisée; des réformes inspirées par les Lumières, telles celles de Turgot ont échoué devant l'opposition de la robe, qui possédait un bastion quasi inexpugnable dans les parlements.

Tout aussi importante, au moins, est la saturation croissante, à partir des années 1760 environ, des possibilités de survie matérielle et d'intégration que la société pré-révolutionnaire offre aux intellectuels. Alors que la première génération des Lumières est parvenue sans difficulté à investir les revues, les académies et les sociétés privilégiées, et à s'assurer de la protection de la cour ou de riches bienfaiteurs, les hommes de plume qui arrivent ensuite trouvent toutes les prébendes déjà distribuées. Pour avoir du succès, le talent ne suffit plus; et comme il n'existe pas avant le 19<sup>e</sup> siècle de marché littéraire ouvert et offrant aux auteurs des possibilités de gagner leur vie de façon indépendante, il ne reste à beaucoup d'autre solution que de faire antichambre, de quémander des pensions et de se livrer à la prostitution intellectuelle.

Ainsi naît ce que Voltaire appelle « la canaille de la littérature » : un prolétariat intellectuel, une sous-intelligentsia qui vit en rédigeant des pamphlets, des compilations et des écrits pornographiques, en faisant de temps à autre le mouchard pour la police, et qui nourrit une haine croissante pour ce système qui méprise tant le talent et mésuse tant de la vertu. Marat et Brissot, Carra et Desmoulins, Collot d'Herbois et Fabre d'Églantine, tous ces grands noms des années révolutionnaires appartiennent dans les dernières années de l'Ancien Régime à cette armée de misérables gratte-papier, qui, généralement originaires de province, submergent Paris, nourrissent des projets grandioses et finissent par se retrouver dans une mansarde<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Max WEBER, *WG*, pp. 155-156.

<sup>30</sup> Robert DARTON, *The Literary Underground of the Old Régime*, Londres, Harvard University Press, 1982, pp 36-38.



L'analyse de Robert Darnton sur laquelle je m'appuie ici, conforte la thèse de Weber selon laquelle ce sont tout particulièrement les couches intellectuelles exclues des privilèges qui deviennent les maîtres d'œuvre des interprétations et des réinterprétations révolutionnaires. Tandis que les intellectuels issus de couches plus élevées tendent à adopter une éthique de l'adaptation au monde, ou, parfois, comme en Inde, de la fuite hors du monde, ceux qui proviennent de couches écartées des privilèges adoptent plutôt une attitude révolutionnaire à l'égard de l'ordre existant, en partie parce qu'ils sont moins liés par les conventions, et en partie parce qu'ils aspirent à une situation dans laquelle ils pourraient exploiter le seul capital dont ils disposent : le capital culturel. Leur rigorisme moral peut, dans ce contexte, s'exprimer dans des conceptions authentiquement religieuses ou prendre la forme d'une croyance para-religieuse, telle que Weber la voit s'incarner, par exemple, dans le socialisme allemand et dans le populisme russe. Je ne vois pas pourquoi il ne serait pas possible de classer dans cette rubrique la foi jacobine dans le charisme de la raison<sup>31</sup>.

Écartons tout malentendu : je ne prétends pas que ces facteurs puissent expliquer les événements historiques de 1789. Dans l'effondrement de l'Ancien Régime, des forces sociales puissantes ont été à l'œuvre, telles que le soulèvement paysan, ou l'intervention du petit peuple, qui eurent des causes concrètes, matérielles, et moins concrètes, psychosociologiques. Mais il faut prendre en considération l'interaction de la royauté et de l'intelligentsia révolutionnaire pour comprendre que la Révolution fut, en même temps, une chose tout à fait différente d'une succession de jacqueries et d'émeutes de vie chère, dont la tradition est ancienne en France. En convoquant les États généraux, la royauté ne se contente pas de reconnaître la banqueroute de l'absolutisme. Par le mode de désignation des députés qu'elle instaure elle-même, elle fait voler en éclats l'ancienne société des associations de façon si profonde que ce qui en reste devient ridicule et insupportable<sup>32</sup>. En garantissant à presque tous les hommes le droit de vote et en les invitant à faire la liste de leurs doléances et préoccupations les plus importantes, elle met en branle un processus de politisation et de mobilisation qui sape tout autant les structures de la légitimité traditionnelle et le charisme de la monarchie.

C'est dans cette brèche que s'engouffre l'intelligentsia révolutionnaire. Elle n'a certes pas de programme achevé, elle tâtonne et apprend sur le tas, mais elle a un potentiel d'innovation sans précédent dans l'histoire. C'est elle qui, à l'été 1789, exige la réunion des trois états en une chambre unique où les décisions doivent être prises à la majorité des voix. C'est elle qui, deux ans plus tard,

<sup>31</sup> Max WEBER, *WG*, pp. 304-313.

<sup>32</sup> François FURET, 1980, *op. cit.*, p. 235.

impose un droit de vote lequel, en dépit de toutes ses restrictions, reste bien plus démocratique que bien des réglementations ultérieures. C'est enfin elle aussi qui pousse un cran plus loin la réinterprétation anti-autoritaire du charisme, en proclamant la France République et en remettant le gouvernement à un comité dont le nom est un programme à lui seul : Comité de Salut Public.

Elle énonce ainsi à la fois la radicalisation de la Révolution et ses limites. Radicalisation : car, à la place de la légitimité traditionnelle, surgit une forme nouvelle qui fait dériver de façon formelle le pouvoir de la volonté des gouvernés. Limites : car ce qui est invoqué, ce n'est plus la volonté empirique des gouvernés, mais la volonté générale dont ne rendent compte ni les élections ni les plébiscites, mais le discours des représentants, dont les résultats doivent être imposés, y compris contre la volonté de la majorité. C'est seulement lorsque le charisme de la raison ne parviendra plus à s'affirmer, lorsque la Révolution, au lieu d'apporter bien-être et sécurité aux gouvernés, dévorera ses enfants l'un après l'autre, que finalement, le voile se déchirera, et que la société réelle reprendra ses droits. Certes de telle façon que, en lieu et place du charisme de la raison, ce sera tout d'abord et pour un certain temps celui du chef qui s'impose.

L'état actuel des connaissances ne permet plus de considérer la Révolution française comme une rupture radicale. La conception marxiste, qui, dans une certaine mesure, n'était rien d'autre qu'un prolongement du jacobinisme, s'est révélé erronée sur ce point. Eberhardt Schmitt et Rolf Reichardt ont cependant constaté à juste titre dans leur bilan de recherche, que pour les domaines politique, administratif et juridique, on peut tout à fait parler de césure<sup>33</sup>. A la légitimité traditionnelle reposant sur la grâce de Dieu s'en substitue une autre, rationnelle-légale, à la société des corporations se substitue une institution étatique détenant le monopole de la violence et celui de légiférer; à la bureaucratie prébendo-patrimoniaire succède une administration par des fonctionnaires, qui, pour l'essentiel, correspond à l'« idéaltype » de la bureaucratie rationnelle. Cette conception a été celle de Max Weber dans ses remarques éparses sur la Révolution française<sup>34</sup>. Le système préfectoral, noyau de l'État rationnel, dit-il de façon tout à fait explicite, est un « résidu de l'administration charismatique de la dictature plébiscitaire révolutionnaire »<sup>35</sup>.

Weber a cependant franchi une étape supplémentaire. Il a attribué à l'ordre politico-juridique imposé par la Révolution une portée qui va bien au-delà de la France et du continent européen. Tandis qu'il admire l'Angleterre et les États-Unis, dans lesquels il voit les champions du capitalisme rationnel — au

<sup>33</sup> Cf. Rolf REICHARDT, Eberhard SCHMITT, «Die Französische Revolution — Umbruch oder Kontinuität », dans *Zeitschrift für historische Forschung*, 7, 1980, pp. 257-320, pp. 316-317.

<sup>34</sup> Max WEBER, *WG*, pp. 435-436, 496-497, 668.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 157.

point qu'on a pu le qualifier de *Would-be Englishman*<sup>36</sup> — la France révolutionnaire, et plus tard l'Allemagne prussienne, lui apparaissent comme les lieux où l'organisation rationnelle-bureaucratique du pouvoir d'État se trouve réalisée sous une forme quasi exemplaire<sup>37</sup>. Tôt ou tard, croit-il, les autres pays seront amenés eux aussi à suivre cet exemple, y compris l'Angleterre et les États-Unis, dont il prophétise l'eupéanisation croissante<sup>38</sup>. Lorsque dans un de ses derniers textes, l'avant-propos aux *Essais sur la sociologie des religions*, il énumère les conquêtes de l'Occident qui ont une « portée culturelle universelle », il y fait figurer l'État rationnel dans sa version d'Europe continentale.

Il faut ici rester prudent dans ses jugements. Certes, pour ce qui est de la bureaucratisation, Weber a toujours raison. Aux États-Unis, les effectifs du *Civil Service* avaient déjà quadruplé vingt ans après la mort de Weber; les tests d'embauche, les déroulements de carrière, la garantie d'emploi, entre autres, ont entraîné une forte rationalisation et professionnalisation.

Les différences avec le continent européen ne s'en sont pas atténuées pour autant. L'administration fédérale est fragmentée à l'extrême et éclatée en sous-cultures bureaucratiques, ce qui s'explique partiellement par la grande influence du pouvoir législatif, bastion des intérêts politiques régionaux. Les administrations se développent et prolifèrent sans plan ni intégration dans une structure hiérarchique ministérielle. La politique a très profondément pénétré l'administration.

Le niveau de la direction est marqué par le phénomène des *in and outers*, experts qualifiés qui se déterminent essentiellement sur des critères politiques, font la navette entre l'administration et la société, et ne restent que peu de temps dans l'administration. L'ensemble du système est fortement personnalisé et marqué par des références particularistes. Les points de vue professionnels s'effacent, les perspectives à long terme cèdent la place devant les intérêts à court terme, le pilotage en amont par la politique empêche que se mettent en place une culture administrative autonome et une « mémoire institutionnelle »<sup>39</sup>.

Cela peut se lire comme un bilan négatif, et cela l'est aussi — du point de vue de l'État comme ordre suprapersonnel au sens de l'Europe continentale.

<sup>36</sup> Cf. Guenther ROTH, « Weber the Would-be Englishman : Anglophilia and Family History », dans Hartmut LEHMANN et Guenther ROTH éds, *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Washington DC, Cambridge University Press, 1993, pp. 83-121.

<sup>37</sup> Cf. Max WEBER, « Zur Politik im Weltkrieg », W.J. MOMMSEN et Gangolf HÜBINGER éds, *Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, 1.1/15, Tübingen, Mohr, 1984, p. 451.

<sup>38</sup> Max WEBER, *WG*, p. 569; *MWG*, 1/15, p. 606.

<sup>39</sup> Andreas FALKE, « Das Präsidentenamt und die Struktur der Exekutive », dans Willi Paul ADAMS *et al.*, *Die Vereinigten Staaten von Amerika*, Francfort-New York, Campus, 1992, t. I, pp. 397-412.

Du point de vue des autres systèmes sociaux, cependant, cette faible cohésion de l'administration est plutôt un avantage. La grande mobilité du personnel empêche la sclérose des structures bureaucratiques. Elle permet aux idées de la société extérieure de pénétrer profondément dans l'administration, qui en retire une plus grande souplesse et une plus grande capacité de réaction. La prépondérance des politiciens sur les juristes favorise par ailleurs un style qui repose sur la négociation et non sur la décision unilatérale, mode qui correspond là aussi aux structures des sociétés modernes polyarchiques qui se réfèrent surtout à des horizons temporels limités. C'est donc un trait non pas explicable par l'histoire, mais profondément inscrit dans les exigences du présent, si le pays leader du système mondial moderne — tout comme d'ailleurs un de ses concurrents les plus âpres : le Japon — n'a toujours pas entrepris d'effort sérieux pour adapter son système politico-administratif au modèle européen. A l'inverse, on constate que se multiplient les signes d'érosion de ce modèle dans sa propre sphère d'influence<sup>40</sup>.

De nombreux arguments concourent donc à relativiser le point de vue prédominant jusqu'à présent, qui fait de la voie américaine d'évolution de l'État l'exception et de la voie de l'Europe continentale la norme universelle, la mieux adaptée à l'époque moderne. Le concept d'institution (*Anstalt*) ne contient-il pas des préalables tout à fait singuliers, qui ne sont ni transférables, ni reproductibles ? Ne contient-il pas une part trop importante de droit canonique, et par là même, ce que Weber appelle « le tournant institutionnel du charisme » ? N'est-il pas le produit d'une dissociation poussée trop loin entre la pensée juridique et une couche de juristes experts, qui a gommé la capacité du droit à se relier à la société et qui a poursuivi ses seules préoccupations intellectuelles internes ?

Sans vouloir minimiser les performances de ce rationalisme juridique, il faut bien noter que ses productions apparaissent aujourd'hui de plus en plus comme destinées à un monde qui n'est plus le nôtre — un monde bâti pour la durée, où les enchaînements d'actions étaient visibles et les conséquences calculables et attribuables, où les interactions se laissaient ramener à quelques schémas d'un maniement juridique aisé et où on pouvait postuler qu'une codification serait sans faille, sans pour autant susciter un étonnement incrédule. *Lo stato*, l'État, *el estado*, *der Staat* — tous ces concepts ne tendent pas à la dynamique mais à la statique et se voient déjà, par là même, confrontés à cette mobilisation permanente qui a marqué de son empreinte les sociétés du 20<sup>e</sup> siècle.

<sup>40</sup> Cf. Stefan BREUER, *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Francfort-New York, Campus, 1991, pp. 224-230.

On ne saurait donc envisager la fin de l'État qu'avaient diagnostiquée Léon Duguit ou Carl Schmitt. L'État ne se confondant pas avec l'État-institution est donc capable de survivre à l'érosion de ce dernier. Mais on peut supposer que l'interprétation typiquement européenne de la notion d'État — son empreinte politico-théologique, qui culmine dans le charisme de la raison — apparaîtra de plus en plus comme un projet singulier et s'estompera de plus en plus. Il est donc temps d'actualiser la sociologie de l'État de Max Weber. Le concept de l'État moderne ne coïncide plus avec celui de l'État institution.

*(Traduit par Françoise Laroche)*



Al Castello di Lauenstein nel 1917.

# Essere e dover essere nel modello weberiano di scienza giuridica

*Realino Marra*

*In this essay the author discusses Weber's critique on a book by Rudolf Stammler of 1906 on the „overcoming“ of a materialistic account of history. In his text Weber postulates a double existence of juridical norms: on one hand they can be considered as ideal norms (if considered on the grounds of the logically correct meaning they express); on the other hand they represent empirical precepts that can be determined on the behaviour of concrete men. Marra criticizes Weber's assumption and its consequences (in particular the division of juridical science into dogmatics and sociology).*

## **I. La duplice realtà della regola giuridica**

Il presente articolo è dedicato all'analisi dell'idea di scienza giuridica che emerge dai saggi metodologici weberiani. Mi riferirò in particolare a due interventi di Weber al primo congresso della Società tedesca di sociologia del 1910, dedicati a *Economia e diritto* e *Scienza giuridica e sociologia* (sollecitati dalle relazioni – rispettivamente - di Andrea Voigt e Hermann Kantorowicz)<sup>1</sup>, e soprattutto ad un lungo saggio del 1907 di commento e critica di un noto libro di Rudolf Stammler sul “superamento” della concezione materialistica della storia<sup>2</sup>. Difficilmente la “dottrina pura” del diritto di Hans Kelsen, e a seguire

<sup>1</sup> M. Weber, *Diskussionsrede zu dem Vortrag von A. Voigt über «Wirtschaft und Recht»*, e *Diskussionsrede zu dem Vortrag von H. Kantorowicz, «Rechtswissenschaft und Soziologie»*, nei *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, hg. von Marianne Weber, Tübingen, Mohr, 1988<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1924), pp. 471-83 (nel prosieguo indicherò l'opera con la sigla *GASS*) = *Intervento nella discussione su «Economia e diritto»*, e *Intervento nella discussione su «Scienza giuridica e sociologia»*, nei *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. di Pietro Rossi, Torino, Comunità, 2001, pp. 467-81.

<sup>2</sup> M. Weber, *R. Stammlers “Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1985<sup>6</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1922), pp. 291-383 (nel prosieguo l'opera sarà citata come *GAWL*) = *Rudolf Stammler e il «superamento» della concezione materialistica della storia*, in *Saggi sul metodo*, cit., pp. 281-363. Il saggio è stato tradotto anche da Alberto Febbrajo, con il titolo *A proposito di “Economia e diritto” di Rudolf Stammler*, in E. Ehrlich-H. Kelsen-M. Weber, *Verso un concetto sociologico di diritto*, a cura di A. Febbrajo, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 89-164.

tutte le concezioni sull'autonomia della scienza giuridica che nel secolo passato hanno ripreso, rielaborato, aggiornato l'impostazione kelseniana, sarebbero concepibili senza le pagine weberiane. A parte gli elementi che è possibile inferire dalle date (la prima opera kelseniana, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* è del 1911), inducono ad una valutazione di questo tipo sia l'esplicito richiamo di Kelsen all'argomentazione weberiana<sup>3</sup>, sia la circostanza per cui la critica kelseniana a Eugen Ehrlich è pubblicata nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* di Weber, Jaffé e Sombart, utilizzando nella polemica anche il punto di vista weberiano<sup>4</sup>. A sua volta Weber mostrerà di approvare, almeno in parte, l'utilizzazione delle sue idee, ribadendo contro Ehrlich e tutte le concezioni sul diritto libero il modello di una scienza giuridica separata per oggetto e metodo dalla sociologia<sup>5</sup>.

In queste pagine mi occuperò esclusivamente di tale punto. Mi sembra infatti quello di maggiore importanza, anche e soprattutto per il ruolo che ha avuto nella difesa del formalismo giuridico dalle critiche della giurisprudenza sociologica e del realismo giuridico. Sulle altre questioni (tipi di regole, i problemi legati al "seguire" una regola, rapporti tra diritto ed economia) rinvio alle analisi di altri studiosi<sup>6</sup>.

Leggiamo nel saggio su Stammler:

Un determinato "articolo" del codice civile può diventare oggetto di riflessione in diversi sensi. Anzitutto nel senso della politica del diritto: si può cioè discutere, in base a certi principi etici, della sua "legittimazione" normativa, e ancora,

<sup>3</sup> Cfr. principalmente *Il concetto di stato nella «sociologia comprendente»*, in «Sociologia del diritto», XIV-3, 1987, pp. 33-48 (trad. di A. Carrino; ed. originale in «Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik», 1921; il saggio era stato successivamente ripreso in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchungen des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen, Mohr, 1922).

<sup>4</sup> I testi dell'aspro confronto tra Kelsen ed Ehrlich sono stati tradotti da A. Carrino in E. Ehrlich-H. Kelsen, *Scienza giuridica e sociologia del diritto*, Napoli, Esi, 1992, nonché da A. Febbrajo, in H. Kelsen-E. Ehrlich, *Un dibattito sul concetto di diritto*, in *Verso un concetto sociologico di diritto*, cit., pp. 3-67.

<sup>5</sup> Si veda soprattutto l'ultimo paragrafo della *Rechtssoziologie*, dedicato alle "qualità formali" del diritto moderno: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1985<sup>5</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1922), pp. 503-13 = *Economia e società*, trad. di Pietro Rossi e altri, Milano, Comunità, III, 1981, pp. 186-201.

<sup>6</sup> Cfr. principalmente A.G. Conte, *Giocare con le regole*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIII, 2003, pp. 281-333; Id., *Filosofia del baro*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXXX, 2003, pp. 679-745; A. Febbrajo, *Un testo di Max Weber sulle regole*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXVII-3, 1986, pp. 435-42; Id., *Diritto ed economia nella critica weberiana a Stammler*, in M. Losito-P. Schiera, a cura di, *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 201-19; Id., *Tre definizioni del concetto di diritto*, in *Verso un concetto sociologico di diritto*, cit., pp. XX-XXIX.



in base a determinati “ideali culturali” o postulati politici [...] del suo valore o disvalore in vista della realizzazione di tali idee [...]. In questa sede lasciamo [...] del tutto da parte questo tipo di considerazione direttamente valutativa della “regola” [...]. Restano allora due possibilità. In riferimento a quell’articolo del codice ci si può chiedere in primo luogo cosa esso “significhi” concettualmente, e in secondo luogo quale “efficacia” esso abbia empiricamente<sup>7</sup>.

All’inizio Weber indica correttamente la distinzione realmente fondamentale nelle considerazioni sul diritto: quella tra riflessioni valutative da un lato, e analisi scientifiche dall’altro. La politica del diritto appartiene alle prime, la dogmatica giuridica e la sociologia del diritto alle seconde. Analogamente da sottoscrivere è il rapporto che Weber istituisce tra politica e scienza: la seconda «è il presupposto di una discussione feconda sul problema del valore etico [e] politico» delle norme<sup>8</sup>, e dunque in questo senso può essere utilizzata dalla politica; mentre è precluso il percorso contrario, la sua apertura cioè a qualunque discorso valutativo sul diritto. La scienza può “servire” alla politica per soddisfare esigenze di chiarificazione, per la valutazione pratica delle conseguenze di certe scelte e dunque per agevolare il processo di decisione, sia individuale che collettivo; ma in nessun senso può “servirsi” della politica. Detto per inciso: anche queste considerazioni su politica del diritto e scienza giuridica contribuiscono a chiarire il senso più corretto della avalutatività: che non è mai per Weber un modo per escludere rapporti tra pensiero e attività pratica, ma tutt’al contrario un modo per individuare, nelle condizioni attuali, il massimo contributo possibile della scienza alla soluzione dei problemi della vita<sup>9</sup>.

Sulle basi indicate da Weber, sarebbe dunque teoricamente possibile una semplice distinzione tra i discorsi scientifici sul diritto e quelli esclusivamente valutativi, così come dei rapporti di scambio più o meno intensi tra le diverse discipline (dogmatica e sociologia, ma anche storia, antropologia, informatica) sul fondamento dell’unità dell’oggetto (individuato ad esempio entro certi limiti di materia e di tempo: la disciplina della proprietà privata nel sistema

<sup>7</sup> *GAWL*, pp. 345-6 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 329.

<sup>8</sup> *GAWL*, p. 346 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 329.

<sup>9</sup> Cfr. W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen, Mohr, 1996, pp. 152-72 (queste pagine sono state tradotte da me con il titolo *Il significato della avalutatività. Occasioni e motivi del «postulato» di Max Weber*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXIII, 1993, pp. 159-77). Su questi temi mi sia ancora consentito di rinviare a *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber. Storia di Roma e sociologia del diritto nella genesi dell’opera weberiana*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 298-309, e alla letteratura qui richiamata; ricorderò solo come nel classico lavoro di P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956, pp. 273-7, si sottolineasse chiaramente il nesso di «reciproca indispensabilità» in Weber di conoscenza e attività politica.

giuridico dell'Italia repubblicana, i poteri del Presidente della repubblica nella Francia contemporanea, il sistema di reclutamento dei magistrati in Germania, e così via) e sull'adozione comune di presupposti avalutativi.

Senonché questa possibilità è immediatamente esclusa da Weber. Solo la premessa fondamentale di metodo (la "avalutatività") è comune, per il resto le discipline si occupano di «oggetti completamente differenti»<sup>10</sup>, e dunque devono seguire due strade diverse. Da un oggetto che si studia in maniera difforme, a oggetti diversi. Questo slittamento emerge nel modo più evidente dall'intervento al congresso della Società tedesca di sociologia: «noi possiamo considerare un determinato principio giuridico [*Rechtssatz*: possiamo tradurre anche con "proposizione giuridica"], per esempio un articolo del codice civile, in due maniere del tutto differenti, o più esattamente che è anche qualcosa di completamente diverso a seconda dell'impostazione [*Fragestellung*] con cui ci accostiamo a esso»<sup>11</sup>. Una considerazione francamente costruttivistica; per un realista giuridico un esempio evidente di fallacia essere-sapere, di confusione tra ontologia ed epistemologia<sup>12</sup>, per cui un tipo di osservazione sarebbe in grado di modificare l'"essere" della regola. E invece: nel momento in cui qualcuno ha emanato o anche solo formulato in una qualche forma sensibile una regola di comportamento, essa esiste come unità linguistica, e la sua esistenza non muta se è interpretata dall'intelletto del giurista, adoperata da un organo di applicazione, seguita, violata o dimenticata da uno o più individui. Il fatto che noi la pensiamo non dal punto di vista della regolarità empirica, ma «come qualcosa che deve valere»<sup>13</sup>, non le attribuisce un'esistenza ulteriore, un altro e dissimile statuto ontologico. Il senso concettuale della regola giuridica [*der begriffliche Sinn der Rechtsregel*]<sup>14</sup> è appunto solo uno dei modi di pensarla, di assumerla a oggetto della nostra considerazione. Questa osservazione certo produce, o può produrre qualcosa, vale a dire un giudizio su cosa dovrebbe valere dal punto di vista della regola giuridica<sup>15</sup>. Tale attribuzione di significato ha certamente una sua esistenza: è concretamente la produzione della "norma" che si ritiene espressa dalla regola; ma essa è un fatto ulteriore, una circostanza che non modifica l'esistenza (antecedente) della regola giuridica come connessione sensibile di parole.

Weber sceglie di sormontare il problema ontologico, ma con argomenti che paiono a un tempo radicalizzare e rendere ancora più implausibile la sua posizione. Postula così che nelle parole delle regole si celi un senso oggettivo

<sup>10</sup> *GAWL*, p. 346 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 329.

<sup>11</sup> *GASS*, p. 477 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 474.

<sup>12</sup> Mi servo qui di M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 20-30.

<sup>13</sup> *GAWL*, p. 349 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 332.

<sup>14</sup> *GAWL*, p. 350 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 333.

<sup>15</sup> *GAWL*, p. 348 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 331.

logicamente corretto delle stesse, che la loro validità ne esprima in ultima analisi la «verità giuridica» [*die juristische Wahrheit*]<sup>16</sup>. Weber tende a parlare di validità solamente in questa accezione, come senso dogmatico della regola, e non dal punto di vista della sua appartenenza ad un sistema giuridico (d'altra parte non credo che egli dubiti del fatto che quest'altra questione debba essere decisa non logicamente, ma sulla base d'una verifica empirica attorno alla ricorrenza o meno di certi eventi). Concependo la validità come verità giuridica distillata dall'intelletto dei giuristi<sup>17</sup> sarebbe possibile attribuire alla regola un'altra esistenza, un'esistenza puramente ideale, e al contempo anche "superiore". Questa sarebbe l'essere logicamente corretto della regola, il suo senso dogmatico, da impiegare successivamente come tipo ideale nella ricerca empirica: ad esso difatti si possono rapportare, a scopi euristici e classificatori, i processi che si svolgono nella realtà secondo una scala di maggiore o minore purezza (il richiamo al tipo ideale è molto significativo per varie ragioni, come vedremo nell'ultimo paragrafo)<sup>18</sup>. Sarebbe costruita in tal modo la doppia realtà della norma. «La "regola giuridica" [*Rechtsregel*] è nell'un caso una norma ideale inferibile concettualmente, mentre nell'altro è una massima empiricamente constatabile dal comportamento di uomini concreti, che viene osservata più o meno coerentemente e più o meno spesso»<sup>19</sup>.

## 2. Per una scienza storico-sociale del diritto

Come si vede, la fiducia ermeneutica di Weber porta l'autore ancora più lontano, verso un orizzonte quasi tomista verrebbe da dire, ad una forma di pensiero cioè in cui l'essere come verità è anche di più di un'attività mentale di ri-costruzione, è *adaequatio intellectus et rei*, inerisce alla cosa, ne esprime la natura. La verità giuridica sarebbe quella proprietà della regola (Weber parla coerentemente di "norma": coerentemente dal punto di vista, bene inteso, di chi ritiene che una regola esprima una sola norma, quella logicamente corretta) di essere quello che idealmente dovrebbe essere. L'atto conoscitivo del giurista in questo senso non "produce" esistenza, ma la rileva, come esistenza pura della regola-norma, l'esistenza della conformità e dell'adeguatezza. Insomma, dal momento che due punti di vista divarianti non possono logicamente duplicare l'oggetto osservato, l'obiettivo auspicato (due, o anche più, discipline autonome nell'analisi del diritto) è assicurato postulando una duplice

<sup>16</sup> GAWL, p. 347 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 330.

<sup>17</sup> GAWL, p. 346 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 329.

<sup>18</sup> GAWL, p. 335 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 319.

<sup>19</sup> GAWL, p. 348 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 331.

esistenza dell'oggetto medesimo, una ideale e l'altra invece empirica: esistere come puro dover essere (*sollen*) ed esistere come regolarità empirica (*sein*).

Ebbene, l'attribuzione ad attività umane come il diritto, l'economia, la lingua anche di esistenze "ideali", appressabili a quella degli enti geometrici o matematici, è altamente problematica. Le regole che si affermano in questi àmbiti sono il risultato dell'esperienza, tendono ad una uniformità auspicabile sulla base di ciò che è stato e di quello che si vorrebbe, e la cui stabilità tuttavia varia molto a seconda del caso che si regola e del contesto temporale e culturale. Con le dovute differenze (in particolare per la possibilità di adoperare la forza per imporre la validità empirica della regola; e meglio della specifica "norma" che si vorrebbe espressa dalla regola) la regola «il verbo intransitivo richiede "essere" quando il participio può adoperarsi come attributo»<sup>20</sup> non differisce sostanzialmente dalla regola «i frutti naturali appartengono al proprietario della cosa che li produce, salvo che la loro proprietà sia attribuita ad altri [, in] quest'ultimo caso la proprietà si acquista con la separazione» (art. 821 cod. civ.). In entrambi i casi la regola si riferisce a esperienze concrete, conferma o innova certi usi, tentando una qualche forma di stabilizzazione con l'obiettivo dichiarato di condizionare i comportamenti successivi delle persone che adoperano la lingua italiana o il diritto italiano.

Queste considerazioni valgono, in primo luogo, ad espungere nella locuzione "norma ideale inferibile logicamente" il qualificativo "ideale": quello che le conferisce il significato più intenso, ma anche più opinabile. L'idea cioè del "dover essere" come esistenza pura, dissepata dal mondo reale. Quello di particolarmente riposto che è possibile percepire nella congiunzione di parole che dà vita ad una regola è al massimo l'intenzione - un fatto psichico dunque - di assicurare ad essa una certa stabilità dinanzi all'evidenza delle oscillazioni delle condotte ("linguistiche" o "normative", vale a dire relative ad una esperienza giuridica). Il "dover essere" in sostanza è semplicemente un obiettivo, più o meno espresso, ma in ogni caso reale (nella forma di un'imposizione, di un programma, di un'aspettativa, di un semplice auspicio, e così via) opposto al dato dei comportamenti in un certo àmbito, di un certo gruppo, e sino a quel momento: vale a dire al momento in cui una regola è posta e cerca di affermarsi. Non c'è qui nessuna esistenza ideale, ma solo il *fatto* per cui è affidato a delle parole il tentativo di influire su determinate condotte, nella consapevolezza, ad esempio, che per certi verbi le possibilità di usi attributivi sono assai oscillanti, oppure che nel caso della regola posta dall'art. 821 cod. civ. sono molteplici i criteri possibili per stabilire lo *ius separandi*. La regola grammaticale o la regola giuridica intervengono in un flusso continuo di esperienze, fissando in forma

<sup>20</sup> Cfr. l'analisi di questa regola in L. Serianni, *Grammatica italiana*, Torino, Utet, 1988, p. 332.

linguistica quello che *si vorrebbe avvenisse* (perché più giusto, corretto, adeguato, e simili) nelle relazioni giuridiche e negli usi linguistici, sul fondamento di un'autorità più o meno efficace e più o meno riconosciuta. Porre una regola è un fatto che si riferisce ad altri fatti, è una sorta di *conatus essendi* che viene ad esistenza nelle condizioni date dalle esperienze precedenti.

Cancellando “ideale” dalla locuzione weberiana neghiamo che la regola abbia un'esistenza separata dal mondo dei fatti, e contemporaneamente liberiamo il termine per l'utilizzazione in contesti più appropriati (come quello della locuzione “tipo ideale”). A questo punto ciò che rimane della formulazione di Weber potrebbe suonare all'incirca così: “la regola è la norma inferibile grazie alle operazioni logiche dei giuristi”. Come si vede abbiamo distinto “regola” da “norma” per evidenziare il fatto che, anche presumendo l'identità - alla fine - di regola e norma (come vorrebbe Weber), siamo comunque di fronte ad attività differenti che è bene distinguere concettualmente: quella di “posizione” della regola come enunciato normativo, connessione di parole da parte di un legislatore o di un'altra autorità normativa, e l'attribuzione di significato da parte del giurista. Tale riformulazione ci porta dal problema dell'essere della regola a quello della sua conoscenza. Ebbene: la natura della posizione di regole come fatto chiarisce però che non può trattarsi di una conoscenza di tipo “logico”. L'artefice della regola l'ha elaborata, lo abbiamo visto, in relazione ad un complesso di condotte preesistenti, con obiettivi di conferma, cambiamento, innovazione, e simili. La regola istituisce dunque, servendosi di parole, un collegamento molto complesso tra situazioni reali e aspettative, è descrizione e prescrizione, racconto e ragionamento. Ogni regola insomma racchiude una storia talmente ricca da escludere che le sue parole possano esprimere un solo significato, e in particolare di quello logicamente corretto.

A partire da tale circostanza (e frequentemente, invero, anche senza una consapevolezza precisa di tutte le implicazioni di essa), le operazioni conoscitive più diffuse e usitate da parte dei giuristi cd. dogmatici e degli storici del diritto sono volte a ricostruire, con finalità solo descrittive, la “norma” che presumibilmente il legislatore o un'altra autorità normativa aveva previsto per la sua “regola”, vale a dire il significato che aveva inteso attribuire all'enunciato. Se il giurista in questione è un normativista, vale a dire un autore convinto che il diritto sia un sistema di norme di origine statale, unitario, coerente e completo, si servirà prevalentemente di un'analisi linguistica volta ad acclarare la norma più vicina a quella effettivamente “voluta” dal legislatore. Muovendo da una visione formalistica e limitata della giuridicità i profitti di scienza di una tale operazione sono incontestabili, ma francamente modesti (si faccia il caso dell'enunciato dell'art. 6 della Dichiarazione del 1789, «tutti i cittadini ... sono ammissibili a tutte le dignità, cariche, pubblici impieghi, secondo la loro capacità, e senza altra distinzione che quella delle virtù e dell'abilità»; con

quell'orientamento il problema sarà ad esempio: cosa avrà inteso la Assemblea costituente con i requisiti di "virtù" e "abilità"?). Se invece si ritiene il diritto sia, come pensano i realisti, il complesso delle *attività* di operatori giuridici in senso molto lato, insieme composito di legislazione, giurisprudenza e dottrina (talvolta non direttamente qualificabile come giuridica), occorrerà un'indagine contestuale decisamente più vasta e laboriosa. Si può anche decidere di iniziare da un legislatore storico e da una specifica produzione normativa; per esempio proprio dall'art. 6 della Dichiarazione francese. Solo che sarà necessario considerare molti altri elementi, oltre a quello della norma "storicamente" più plausibile ricavabile dalla regola: l'elaborazione filosofico-giuridica dei termini e delle questioni chiave della disposizione (volontà generale, democrazia di rappresentanti, uguaglianza nell'accesso alle cariche) a ridosso del 1789, le posizioni originali emerse nella Costituente, il dibattito nell'opinione pubblica, l'efficacia e l'impatto della norma, e così via. Solo una disciplina di questo tipo, orientata in senso storico-sociale, merita la dignità di scienza del diritto. Si tratta, aggiungo, di un modello ricavato dalla meta-giurisprudenza realistica di Giovanni Tarello, intesa da questo autore, appunto, come analisi descrittiva, di tipo linguistico, storico e sociologico, dell'esperienza giuridica (e meglio: del diritto figurato, in maniera antinormativistica, come *cultura giuridica*).

Il riferimento alla cultura giuridica, e cioè ad un "essere del diritto" non incentrato esclusivamente sulla produzione di regole, consente di individuare correttamente il momento in realtà decisivo della giuridicità: quello della interpretazione-applicazione delle regole. L'attività dei giuristi, ed in particolare quella dei giuristi pratici (i giudici e i funzionari in primo luogo, ma anche i cd. dogmatici quando siano mossi da intenti ricostruttivi, pur se talvolta titolati, in buona o cattiva fede, come operazioni di scienza) è produttiva di diritto, quanto e anzi di più di quella del legislatore. Questi in fondo può solo auspicare che nella attribuzione di significati alle regole gli interpreti si attengano alle sue indicazioni più o meno manifeste e più o meno discernibili. Sennonché le vere norme sono quelle concretamente applicate nei procedimenti giuridico-amministrativi, vale a dire i significati attribuiti alle "regole" dai giuristi pratici (ricependo talvolta le indicazioni degli "accademici"). Questa è l'inevitabile conseguenza della distinzione tra "produrre regole" e "produrre norme" (tra enunciati normativi e norme, nel lessico di Tarello<sup>21</sup>). Con l'interpretazione le parole della legge o di qualsiasi altro documento normativo ricadranno inevitabilmente nell'orizzonte linguistico e ideologico di chi applica la regola, e contraddistinto da certi usi linguistici, da peculiari

<sup>21</sup> Si veda G. Tarello, *Diritto, enunciati, usi. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 389-401; Id., *L'interpretazione della legge*, Milano, Giuffrè, 1980, pp. 61-7

strategie di stabilizzazione e di coordinamento dei significati, da determinate concezioni di valore<sup>22</sup>.

Tiriamo le fila di questa critica al formalismo giuridico weberiano. La scienza giuridica è una disciplina storico-sociale che si occupa di fatti e non di esistenze ideali o di verità. Per tali motivi sarebbe in realtà opportuno disfarsi della locuzione - tipica anche di Weber - “dogmatica giuridica” (*Rechtsdogmatik*)<sup>23</sup>, come uno dei rami (per i giuristi il principale) della conoscenza scientifica del diritto. Non di verità fisse si occupa la scienza del diritto, ma di tentativi concreti, più o meno riusciti e più o meno efficaci, di mettere ordine nell'intreccio delle relazioni umane. Studio dottrinale del diritto andrebbe meglio: per indicare un lavoro da coniugare, beninteso, ad analisi con altri obiettivi, storici, sociologici, antropologici, linguistici, sul ceppo comune d'una scienza avalutativa della realtà sociale del diritto, nella configurazione attuale di esso o in quella posseduta in un passato più o meno lontano.

A questo riguardo, mi siano consentite brevi considerazioni sulla sociologia del diritto in una prospettiva unitaria (“non separatista”, nei termini weberiani). Tale disciplina è in grado di dare un contributo fondamentale agli obiettivi descrittivi di quella scienza giuridica empirica, come studio dell'essere del diritto, che ho appena tratteggiato: obiettivi descrittivi che la “dogmatica” tradizionale non può perseguire da sola. Per riprendere l'esempio di un campo d'analisi comune agli autori più vicini alla mia percezione degli obiettivi della scienza del diritto (Giovanni Tarello, e prima di lui Eugen Ehrlich)<sup>24</sup>: è davvero possibile una conoscenza scientifica del diritto sindacale (ad esempio di quello italiano) affidata alla sola ricostruzione “dogmatica” e sistematica degli elementi normativi di questo diritto? si può descrivere questo frammento di realtà normativa riferendosi esclusivamente agli articoli 39 e 40 della Costituzione, agli articoli 14 e seguenti dello statuto dei lavoratori, alle leggi sullo sciopero? Credo che nessun lavoro “dogmatico” (di alta o mediocre dogmatica) sia in grado di raggiungere un simile obiettivo se non accompagnato da un'analisi sociologica sugli orientamenti dei sindacati in tema - ad esempio - di statuto giuridico delle associazioni sindacali o di efficacia dei contratti collettivi, ovvero sulla utilizzazione-adattamento delle disposizioni

<sup>22</sup> Cfr. G. Tarello, *L'interpretazione della legge*, cit., pp. 391 ss., sulla natura non-logica, ma di persuasione e di giustificazione degli argomenti interpretativi.

<sup>23</sup> Si veda ad es. *GASS*, p. 478 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 475.

<sup>24</sup> È stato soprattutto Vincenzo Ferrari a sottolineare molto acutamente l'affinità della posizione tarelliana con le teorie di Ehrlich (cfr. *Lineamenti di sociologia del diritto. Azione giuridica e sistema normativo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 68); in effetti l'opera del giurista e sociologo austriaco ha avuto un ruolo importante nello sviluppo di correnti del realismo giuridico americano vicine agli indirizzi metodologici di Tarello.

del codice civile sulle associazioni non riconosciute, o ancora sugli impieghi giurisprudenziali dell'art. 2077 cod. civ. relativamente ai rapporti tra contratti di lavoro; così come, naturalmente, da analisi storiche dedicate, per esempio, alla periodica riproposizione del principio sull'efficacia *erga omnes* dei contratti collettivi, alla vicenda della soppressione dell'ordinamento corporativo, ai rapporti tra le confederazioni sindacali e tra queste e il sistema politico. Ripeto: scelgo quest'esempio perché richiama l'applicazione probabilmente più importante della meta-giurisprudenza tarelliana<sup>25</sup>. Ma sono convinto che essa, come una delle espressioni più mature d'una concezione realistica del diritto e della scienza giuridica, potrebbe ancora contribuire ad un rinnovamento degli studi giuridici in ogni settore disciplinare.

Tanto più ampia e solida sarà questa base scientifica, tanto più consapevole sarà la discussione di tipo "valutativo" in ambiti quali la filosofia del diritto (almeno in una delle accezioni di Bobbio, come teoria della giustizia)<sup>26</sup> o la politica del diritto. Poche persone come i giuristi sono così indotte da loro lavoro a riflettere con lo sguardo rivolto al futuro, a quello che si potrebbe o dovrebbe fare per una disciplina più giusta, adeguata o efficace di certe relazioni della vita sociale. Chi avrà la sensibilità maggiormente affinata dalla pratica (e dal confronto tra) di differenti discorsi scientifici del diritto, sarà certamente nella condizione di guardare più lontano, e soprattutto di impegnarsi al meglio nella realizzazione di determinati obiettivi di valore. In questo percorso possiamo ritrovare il Weber che ammiriamo di più: lo studioso in grado di schierarsi «con passione e discernimento» (*Leidenschaft und Augenmaß*)<sup>27</sup> sui grandi temi della politica sociale del suo tempo (le strutture agrarie della Germania orientale, la natura giuridica delle operazioni di borsa, il lavoro nell'industria, l'ordinamento universitario, la riforma dello Stato). A me pare che questo impegno sia stato sostenuto da uno studio della realtà del diritto caratterizzato di fatto, nonostante le intenzioni contrarie manifestate negli scritti metodologici, da una combinazione feconda, e non dalla reciproca separazione, di discorsi scientifici differenti, riuniti dalla consapevolezza sulle implicazioni profonde della storicità dell'esperienza giuridica.

<sup>25</sup> Mi riferisco a *Teorie e ideologie nel diritto sindacale. L'esperienza italiana dopo la Costituzione*, Milano, Comunità, 1972<sup>2</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Comunità, 1977<sup>3</sup>, in particolare il secondo cap. sulle funzioni della filosofia del diritto, pp. 37 ss.

<sup>27</sup> La nota espressione è in chiusura di *Politik als Beruf: Wissenschaft als Beruf. 1917/1919. Politik als Beruf. 1919 (MWG, I-17)*, hg. von W.J. Mommsen-W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 251-2 = *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. di Pietro Rossi-F. Tuccari, Torino, Comunità, 2001, p. 113.



### 3. Sul formalismo weberiano

Resta tuttavia la circostanza, persino sconcertante, di un giurista di formazione<sup>28</sup> che diviene poi un classico delle scienze sociali e che tuttavia in tale remutazione non rinnega affatto la sua formazione giuridica, e si schiera anzi, almeno in teoria, con le concezioni più tradizionali, quelle del formalismo della giurisprudenza dei concetti del cd. “primo” Jhering, di Windscheid, di Gerber e di altri autori. E che pare anche concordare con i principi ontologici ed epistemologici affermati dalla “dottrina pura” kelseniana (ma si veda *infra*, sulle differenze tra le due impostazioni).

“Formalismo giuridico” ha almeno tre accezioni<sup>29</sup>. Ebbene la posizione di Weber sembra poter rientrare, almeno in gran parte, in tutti e tre i significati. Formalismo è innanzitutto una particolare figurazione del diritto, quella del diritto come forma: il diritto non si identifica con i contenuti, con la materia, gli oggetti delle diverse regolamentazioni, ma con la doverosità di queste, è un puro dover essere (*sollen*: Kelsen e Weber). Con “formalismo” si indica poi una certa concezione della scienza giuridica: la scienza giuridica è una scienza “normativa”, una disciplina cioè si occupa esclusivamente del dover essere delle norme, e mai di fatti (Kelsen con la dottrina pura del diritto è la versione estrema di tale idea; Weber invece, lo abbiamo visto, sceglie di disgiungere la scienza del diritto in due discipline, una sociologica sulla regolarità empirica delle regole, ed una dogmatico-giuridica volta a rinvenire il senso logicamente corretto delle regole). La locuzione qualifica infine una determinata idea dell’interpretazione giuridica; di solito si fa riferimento all’interpretazione giudiziale, e si presenta il giudice come “bocca della legge” (Montesquieu), vale a dire come un’ autorità dotata di un potere meramente dichiarativo delle norme. In maniera non troppo diversa Weber sembra pensare che il giudice, o in generale l’interprete, dovrebbe essere in grado, se rettamente guidato dalla ragione, di rinvenire la sola (si presume) norma ideale logicamente inferibile dalla regola giuridica. Persino Kelsen, il formalista per antonomasia, è tale solo in relazione al primo ed al secondo significato; per il giurista austriaco difatti la norma del legislatore è unicamente una cornice di significati possibili, all’interno della quale il giudice seleziona la norma del caso individuale.

Come spiegare il formalismo giuridico weberiano? In altri lavori ho richiamato sostanzialmente due ordini di motivazioni<sup>30</sup>; le riporto qui sinteticamen-

<sup>28</sup> Sulla formazione giuridica di Weber si veda il mio *Dalla comunità al diritto moderno. La formazione giuridica di Max Weber: 1882-1889*, Torino, Giappichelli, 1992.

<sup>29</sup> Si veda per tutti G. Tarello *Diritto, enunciati, usi*, cit., pp. 28 ss.

<sup>30</sup> R. Marra, *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero giuridico e politico di Max Weber*, Torino, Giappichelli, 1995, ult. cap. pp. 171 ss.; Id., *Per una scienza di realtà del diritto (contro il feticismo*

te. Vi è innanzitutto un motivo biografico, legato al suo particolare percorso da giurista. Negli scritti metodologici Weber conferma le procedure scientifiche e gli obiettivi della dogmatica giuridica, ma poi, di fatto, non si è mai accostato ad essa da dogmatico; i suoi lavori giuridici (quelli che richiamavo alla fine del paragrafo precedente, ma anche quelli più risalenti della sua formazione accademica) sono sempre partiti da una prospettiva storico-sociale. La sua approvazione deriva da una posizione assunta dall'esterno, abbastanza convenzionale, ma perfettamente comprensibile in relazione ai caratteri degli studi giuridici in Germania dei suoi anni. Un simile atteggiamento emerge soprattutto nel saggio su Stammler; in esso la descrizione dei compiti di una scienza sociale è condotta in concitata polemica con l'autore recensito, noto romanista e filosofo del diritto. Ebbene questi, a giudizio di Weber, sarebbe andato al di là d'una mera considerazione formale della "conformità a leggi", sconfinando dunque in un territorio che non era il suo. Ciò probabilmente avrà indotto Weber a valorizzare l'autonomia delle scienze sociali come discipline empiriche, e a riaffermare d'altra parte le sole faccende di cui il dogmatico – secondo il senso comune del tempo, che Weber non discute, e che qui invero non nemmeno ha l'interesse a fare - dovrebbe occuparsi.

L'altro motivo, anch'esso leggibile nel saggio su Stammler, è più complesso. Weber ritiene probabilmente che la dogmatica sia un buon esempio per mostrare come anche una scienza sociale possa divenire, nel suo apparato teorico, una scienza formale, elevarsi a sapere nomotetico, orientato all'edificazione di un sistema di leggi generali. Ed è indubbio che la scienza giuridica dell'Ottocento abbia rivelato a Weber, almeno in apparenza, capacità notevoli in questo senso. Penso in sostanza che la duplicazione della scienza giuridica tra una prospettiva (individualizzante) storico-sociologica ed una invece generalizzante, volta alla costruzione *more geometrico* di scale o piramidi concettuali secondo le regole della logica formale, possa aver avuto per Weber un significato polemico: provare, contro Dilthey principalmente, che non è l'oggetto dell'indagine, bensì l'obiettivo di essa, a distinguere le scienze storico-sociali dalle scienze naturali. Ma questo riproponendo del tutto acriticamente l'immagine più tradizionale della dogmatica come scienza di concetti, e chiudendo quindi la strada a ogni tentativo di qualificazione unitaria della scienza giuridica come disciplina storico-sociale.

In un recente e importante contributo, Hubert Treiber ha argomentato in maniera più approfondita e con gran copia di preziosi riferimenti testuali sulle affinità che Weber intravede tra la giurisprudenza concettuale e la costruzione del tipo ideale<sup>31</sup>. Tale strumento fondamentale della sociologia

giuridico), in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXVIII, 2008, pp. 344-46.

<sup>31</sup> Max Weber e Eugen Ehrlich. Il carattere di Giano bifronte della costruzione weberiana del tipo ideale nella

comprendente è un'astrazione, una creazione del pensiero che nella sua purezza concettuale non si trova mai nella realtà. E invero lo abbiamo visto nel saggio su Stammler, il senso dogmatico della norma è qualificato da Weber come un tipo ideale, da utilizzare poi nella ricerca empirica come un distillato di "verità giuridica ideale" sul quale misurare gli scostamenti più o meno significativi dell'agire giuridico nella vita reale. E nella medesima direzione si legga ancora: «il sistema concettuale giuridico "Stati Uniti" costituisce una formazione concettuale puramente ideale [*ein rein ideales Gedankengebilde*], ossia qualcosa che nella vita non ha, in quanto tale, alcuna esistenza empirica»<sup>32</sup>.

Nella dogmatica giuridica la formulazione di concetti è il compito (in fondo: *tutto* il compito) della prestazione scientifica: concetti che servono al coordinamento del senso "oggettivo" (logicamente corretto) delle regole giuridiche così da poter asseverare "scientificamente" ciò che dovrebbe valere per l'ordinamento giuridico. S'intravede qui la vera, grande differenza rispetto a Kelsen. Per Weber il pensiero concettuale si lega indissolubilmente alla ricerca idiografica, ed è poi rispetto ad essa sostanzialmente strumentale e subordinato. L'apparato concettuale è solo una stazione di passaggio verso la comprensione dell'individuale, che è poi la finalità propria della ricerca storico-sociale. Il contrario di quanto ritenuto da Kelsen quando elabora il postulato "separatista" weberiano: la sociologia del diritto non è una disciplina giuridica perché si occupa esclusivamente di fatti, ed in particolare dei comportamenti determinati dal diritto; e non è solo distagliata dalla scienza del diritto, è anche ancillare nei confronti di questa; quando infatti deve servirsi di concetti quali "Stato", "ordinamento giuridico", "sanzione" e simili non può che fare riferimento alle elaborazioni della dogmatica.

Tutto ciò riconosciuto, rimane la circostanza segnalata da Treiber. Quando è stato il momento, negli scritti metodologici, di riferirsi ad una forma di pensiero "ideale", precisamente nel senso di "astratto", "non reale", Weber si è servito del grado più alto di sublimazione logica e di rigore deduttivo conseguito dal pensiero giuridico grazie alla giurisprudenza dei concetti. Appunto, l'operazione intrapresa dai giuristi dogmatici nel disnodare la verità giuridica ideale delle regole è sembrata rappresentare un valido modello per ciò che lo scienziato sociale dovrebbe fare quanto ha da costruire il suo armamentario di tipi ideali.

Senonché, fa rilevare sempre Treiber, Weber adopera il qualificativo "ideale" anche in un'accezione valutativa, nel senso di "esemplare", "perfet-

*sociologia del diritto*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIX, 2009, pp. 141-157.

<sup>32</sup> GASS, p. 479 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 476.

to”, “migliore”. Parlando ad esempio del Cristianesimo medioevale nel grande saggio sulla «Oggettività» conoscitiva – riporta Treiber - Weber constatata come facilmente delle costruzioni tipico-ideali possano essere utilizzate nella vita reale con quei diversi significati:

[Le formulazioni tipico-ideali] si propongono di solito di essere, oppure sono inconsapevolmente, tipi ideali non soltanto in senso *logico*, ma anche in senso *pratico*: sono cioè tipi *esemplari* che [...] contengono ciò che il Cristianesimo deve essere secondo la convinzione dell'autore, ciò che in esso è per lui «essenziale» *perché fornito di valore permanente* [...]. In questo significato, allora, le «idee» non sono naturalmente più puri strumenti *logici*, non sono più concetti a cui la realtà viene *commisurata* comparativamente, bensì ideali in base ai quali essa è *giudicata* valutativamente<sup>33</sup>.

Ciò che è perfettamente legittimo da parte dei soggetti praticamente coinvolti nelle più varie relazioni sociali, vale a dire giudicare e valutare, non dovrebbe invece essere ammesso allo studioso. Il suo obiettivo è solo quello di comprendere un certo fenomeno, e non di prendere posizione. Sennonché, ammette Weber, può avvenire che per determinate materie egli sia indotto, per così dire, in tentazione. Ebbene è quanto è avvenuto, a giudizio Treiber, nella considerazione weberiana del pensiero giuridico formale. Esso ha rappresentato per Weber un vertice non solo dal punto scientifico, ma anche da quello politico. Nelle pagine finali della *Rechtssoziologie*, ricordate all'inizio, contro Ehrlich e contro tutte le posizioni favorevoli al “libero reperimento” del diritto da parte dei giudici, Weber sostiene con preoccupazione che «la precisione tecnico-giuridica del lavoro, quale si manifesta nelle motivazioni delle sentenze, sarà seriamente pregiudicata se il ragionamento sociologico ed economico o etico subentrerà ai concetti tecnico-giuridici»<sup>34</sup>. E Treiber, meritoriamente, riporta altri luoghi dell'opera weberiana in cui nuovamente la legalità formale è considerato il valore più importante da tutelare contro le pretese “creatrici” di giudici e funzionari, potenzialmente foriere di arbitrio e illibertà<sup>35</sup>. È questa la terza, e forse più importante, ragione della difesa weberiana del formalismo giuridico (di quello interpretativo, in modo parti-

<sup>33</sup> M. Weber, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in *GAWL*, p. 199 = *L'oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 194-5.

<sup>34</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 512 = *Economia e società*, III, p. 200.

<sup>35</sup> Cfr. *GASS*, p. 480 = *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 478; «Energetische» Kulturtheorien, in *GAWL*, p. 419 = *Teorie «energetiche» della cultura*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, p. 408.

colare). Weber contravviene insomma alla “sua” prescrizione di avalutatività in contesti a volte palesemente “non legittimi”, all’interno cioè di analisi che dovrebbero essere esclusivamente scientifiche.



Werner Gephart, **La passione di Max Weber** (2006), Pastell-collage, 77x53 cm  
*la voce della passione è migliore di quella della ragione/ poiché gli impassibili non sanno cambiare la storia* (Czesław Miłosz).

# On the Very Idea of an Ideal Type<sup>1</sup>

*Gerhard Wagner and Claudius Härpfer*

*The concept of ideal type plays an essential role in Max Weber's social science. Unfortunately Weber failed to explain exactly what an ideal type really is. This question cannot be answered as long as the source of the concept is not identified. We will examine some possible sources and argue that the work of the physicist and physiologist Hermann von Helmholtz is the most plausible source. Our purpose is to show that a consideration of several key essays by Helmholtz shows what Weber meant with his concept of ideal type: namely the result of a specific kind of induction.*

## I.

In 1904 Max Weber published his essay “The ‘Objectivity’ of Knowledge in Social Science and Social Policy” on the occasion of assuming the editorship of the *Archive for Social Science and Social Policy* [*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*]. With his essay Weber wanted to shape the journal as an organ of a value-free social science as well as to put forward his own draft of a social science in which the concept of ideal type would play an essential role.

Weber introduced the concept of ideal type in his critique of Carl Menger's so-called abstract theory of economics (Weber 2012: 123-124; 1949: 87-89; 1982: 187-190).<sup>2</sup> Although Menger had drawn a fundamental methodological distinction between nomological and historical knowledge, his theory proceeded along the lines of the exact natural sciences, in an attempt to deduce the multiplicity of social life from laws. By taking this course, Weber argued, Menger failed to grasp the definitive property of his own economic concepts:

<sup>1</sup> Thanks are due to Gary Hatfield, Tom Kaden, Kai Müller, Guy Oakes, Hubert Treiber and Angelika Zahn.

<sup>2</sup> Unfortunately the available English translations of Weber's essay are not always precise enough to offer an adequate understanding of Weber's thought. For the sake of convenience, we quote Weber (2012) and additionally mark Weber (1949) and the German original Weber (1982).

a special case of a kind of concept formation that is distinctive, and to a certain extent indispensable, to the sciences of human culture.

According to Weber, the abstract theory of economics is “an example of those syntheses that are usually called ‘*ideas*’ of historical phenomena” (Weber 2012: 124; 1949: 89; 1982: 190). Such syntheses give us “an *ideal* image of what goes on in a market for goods when society is organized as an exchange economy, competition is free, and action is strictly rational” (Weber 2012: 124; 1949: 89-90; 1982: 190). Such an ideal image is a “mental image”, because it “brings together certain relationships and events of historical life to form an internally consistent cosmos of *imagined* interrelations” (Weber 2012: 124; 1949: 90; 1982: 190). Substantively, this construct has the character of an *utopia* produced by the *mental* accentuation of certain elements of reality (Weber 2012: 124; 1949: 90; 1982: 190). The relation of this utopia to the empirically given data consists solely in the fact that where hypothetical relationships of the kind referred to by the abstract construct are discovered or supposed to exist in reality, at least to some extent, “we can pragmatically *clarify* the *distinctive character* of that interrelation and make it understandable, by means of an *ideal type*” (Weber 2012: 124-125; 1949: 90; 1982: 190).

Like the “idea” of the historically given modern organisation of society as a market economy, we can, for example, by analogy to “exactly the same logical principles” develop “the idea of the medieval ‘city economy’” by forming the concept “city economy” not as the “*average*” of the economic factors that actually exist in all the cities observed, but as an “*ideal type*” (Weber 2012: 125; 1949: 90; 1982: 190-191). An ideal type is formed by means of “a one-sided *accentuation* of *one* or a *number of* viewpoints and through the synthesis of a great many diffuse and discrete *individual* phenomena (more present in one place, fewer in another, and occasionally completely absent), which are in conformity with those one-sided, accentuated viewpoints, into an internally consistent *mental image*” (Weber 2012: 125; 1949: 90; 1982: 191). In its conceptual purity, this “mental image” cannot be found anywhere in empirical reality. Thus historical research faces the task “of establishing, in each *individual case*, how close reality is to, or how distant it is from, that ideal image” (Weber 2012: 125; 1949: 90; 1982: 191).

On the one hand, Weber emphasized that an ideal type is not a “schema” into which reality should be fitted as a “*specimen*”. Rather it “has the status of a purely ideal *limiting* concept against which reality is *measured* – with which it is *compared*” (Weber 2012: 127; 1949: 93; 1982: 194). Thus Weber differentiated the ideal type from the generic concepts of natural science, the conceptual model that the abstract theory of economics attempted to follow. On the other hand, Weber emphasized that an ideal type should not be identified with an “idea of what *ought to be*, of an ‘ideal’”, because it is “ideal” solely in “the



strictly *logical* sense of the term” (Weber 2012: 126; 1949: 91-92; 1982: 192). Weber emphasized this point because of his intent to establish a value-free social science.

Hence Weber tried hard to emphasize the purely logical meaning of his concept of ideal type. In accordance with his sharp distinction between practical value judgments, with which certain aspects of reality are assessed in the light of normative ideals, and theoretical value relations, in which certain aspects of reality are selected as objects of scientific research because of their cultural significance, the ideal of the ideal type was not a normative basis of judgements but only a logical standard of comparison: “relating reality to ideal *types* (in the logical sense of the word) by means of logical *comparison*” must be distinguished clearly from “*judging* reality evaluatively on the basis of *ideals*”: “An ‘ideal type’ in our sense of the term is totally indifferent to *evaluative* judgments; it has nothing to do with any other ‘perfection’ than a purely *logical* one” (Weber 2012: 130; 1949: 98-99; 1982: 200).

For Weber this distinction seemed to be clear. However, the fact that he connected the concept of ideal type with the concept of idea calls to mind the Platonic idea and its normative and metaphysical implications. Weber insisted that he was not following Plato. His concept of idea doesn’t refer to “a ‘true’ reality that exists beyond the fleeting phenomena”; accordingly he emphasized that an ideal type is certainly “not ‘true’ reality” (Weber 2012: 127; 1949: 93-94; 1982: 194-195). However, he failed to explain exactly who the referent of his concept of idea is. This also holds true for his later publications. The result: endless controversy over the question what an ideal type really is – a discussion that has led nowhere.

This question cannot be answered as long as the source of the concept is not identified. In the following account, we will examine some possible sources and argue that the work of the physicist and physiologist Hermann Helmholtz (after 1883, Hermann von Helmholtz) is the most plausible source. Our purpose is to show that a consideration of several key essays by Helmholtz shows what Weber meant with his concept of ideal type: namely the result of a specific kind of induction.

## II.

Weber was silent on the source of the concept of ideal type. This is all the more curious since “The ‘Objectivity’ of Knowledge in Social Science and Social Policy” is a programmatic piece. It is precisely in this essay that the reader could expect references. However, in contrast to Weber’s other methodological writings this essay contains no more than a few allusions and only

one footnote. In this footnote Weber noted that in “all important respects” his essay built on “the writings of modern logicians”: Wilhelm Windelband, Georg Simmel and, especially for his purposes, Heinrich Rickert (Weber 2012: 100; 1949: 49-50; 1982: 146). This hint is misleading as regards the concept of ideal type, which does not appear, either explicitly or implicitly in Windelband’s or Simmel’s writings. Moreover, Rickert, whom Weber followed in sundry ways (Wagner and Härpfer 2014), even seemed to be an adversary of any concept of type.

In Rickert’s book *The Limits of Concept Formation in Natural Science*, published in 1902, the concept of ideal type doesn’t occur literally. But there is a passage which can be interpreted in this respect (Rickert 1902: 360-363). Rickert discussed the concept of “type” and distinguished two meanings. On the one hand, this word refers to what is “characteristic for the average of a group of things or proceedings”. In that case, it means “at times something like specimen of a general generic concept”. On the other hand, it refers to “something like an exemplar or model”. However, these meanings can be identified only if one sees “in the content of a general concept a model or an ideal” to which the “single individuals” – conceived as the “imperfect copies of the general concept” – orient themselves. This reasoning makes sense only on the “ground of a Platonic conceptual realism”, according to which “the general values” are “the true reality” in the sense of “the general reality”. This leads “adherents of a natural scientific universal methodology” to understand natural scientific concepts as “metaphysical realities”. Without these “metaphysical premises” the “typical as the average” must be distinguished from the “typical as the model”. This is because “the ‘typical’ manifestation of the content of a general concept” can never be “the ‘typical’ manifestation of an ideal”.

On the condition of a sharp distinction between both meanings, Rickert was willing to acknowledge that the conception of the typical as model is “not altogether mistaken when applied to some historical objects”. For example, if one claims that Goethe or Bismarck are “typical Germans”, this could mean “that in their singularity and individuality they are models, and because of this they must be relevant for all people, so that as types they become historical individuals as well”. The typical as the average also comes into question with regard to “relative historical concepts”. However, even if a confusion of “relevance for all” with “in common with all” is avoided, the concept of type is in the last analysis “totally useless” for a “really comprehensive concept of the historical individual”. This is because “history is certainly not exclusively concerned with objects that are types in the one sense of the word or in the other”.

As regards the ideal type, therefore, there is only a very limited sense in which it can be claimed that Weber began with Rickert: namely insofar as Rickert had shown that a type cannot be a metaphysically charged general

concept but nevertheless comes into question for the definition of a historical individual. This interpretation is confirmed by a letter Weber sent to Rickert shortly after the publication of “The ‘Objectivity’ of Knowledge in Social Science and Social Policy” (Weber 1904). It reveals that Rickert seems to have written Weber – in a letter that is unfortunately not extant – concerning his “agreement with the conception of the ‘ideal type’”, which he hardly would have done if this “conception” were his own. However, Rickert must have had scruples concerning the word ideal type. In any case, Weber answered that he considered a “similar category” necessary in order to be able to distinguish between practical “value judgements” and theoretical “value relations”. What one called this category was “relative inconsequential” to him. He used the term “ideal type” because “in colloquial language one speaks of an ‘ideal borderline case’, the ‘ideal purity’ of a typical event, and an ‘ideal construction’ etc., without implying that something *ought* to be the case. Further what Jellinek (Gen[eral] Theory of the State) called an ‘ideal type’ is perfect only in a *logical sense*, not in the sense of a *model*”. Weber noted that the category needed to be “further clarified”, because in his essay it still posed all sorts of “undifferentiated problems”. With his reference to Jellinek, Weber brought another author into play. Although Jellinek was not a modern logician, but a jurist, in his book *General Theory of the State*, published in 1900, the concept of ideal type appears literally.

Jellinek had distinguished between an “*average type*” and an “*ideal type*” (Jellinek 1900: 32-33).<sup>3</sup> According to him the concept of “*ideal type*” refers to the “perfect essence of a genus”. Either it is conceivable “in a Platonic manner as a transcendent idea which appears in individuals only in an imperfect way”; or it is conceivable “following Aristotle, as an effective and shaping power which designs the singular specimen of the genus”. In any case it has an “essentially teleological meaning”: It is “the τέλος of each thing and each human appearance to give it an expression“. This type is “not something that exists, but something that ought to exist.” Therefore it is a “standard for judging what exists”: What is in accordance with it is “good” and has the “right” to exist. Otherwise it has to be rejected and superseded. “From Hellenic philosophy through the scholasticism of the Middle Ages until present,” this type has “continuously engaged the whole scientific thinking”. Concerning the theory of the state, in which Jellinek was especially interested, the conception of an ideal type leads to the attempt to “find the best state and measure the existing Governmental institutions against this type”. Accordingly, this type is either

<sup>3</sup> In German there are two words for “ideal type”, namely “idealer Typus” and “Idealtypus”. Weber only used “Idealtypus”. Jellinek used both words synonymously.

a “product of free speculation (as it occurs particularly in political novels)”; or “existing states or some of their institutions are reconstructed as an ideal type”. The value of such ideal types for political action may be immense; however, it is quite modest for “theoretical-scientific knowledge” whose object is “what exists” and not “what ought to exist” – the “given world”, not a “prospective world that does not exist”.

Jellinek’s ideal type is a case of exactly that identification of general generic concepts with normative perfection whose metaphysical premises Rickert noted in 1902. Weber certainly did not follow this interpretation. The only point of contact could have been the formal mode of construction which Jellinek had found in the speculations and reconstructions of theories of the state. In any case, as his letter to Rickert shows, Weber must have seen the possibility of conceiving what Jellinek called an ideal type not as a model, but as something that is perfect in a purely logical sense. Note that the letter in question does not even prove that Weber took the word ideal type from Jellinek. In a 1911 commemorative address, he claimed that he had received “insights of immense importance” from Jellinek. However, he did not mention the ideal type (Weber 1926: 484).

### III.

As far as we can see, research on the conceptual history of the ideal type hasn’t gone beyond Jellinek. However, the fact is that this concept occurs in the science and philosophy of that time. It appears, for example, in Alois Riegl’s lectures “The Origin of Baroque Art in Rome”, held between 1894 and 1902, where it is only mentioned: In the middle of the 15<sup>th</sup> century – before buildings with a central layout were understood as an “ideal” – the early Renaissance had already discovered that “the hall with one nave would be the ideal type of an ecclesiastical longhouse” (Riegl 1908: 111). However, Riegl is not a possible source for Weber. His lectures were first published in 1908, and Weber himself wrote in a letter to Georg Lukács that he had not read Riegl’s work before 1913 (Weber 2003a).

The concept of ideal type also occurs in Jonas Cohn’s book *General Aesthetics*, published in 1901, where it is also explained (Cohn 1901: 175-178). Cohn distinguished between an “average type” and an “ideal type”. The latter expresses “the essence” of something in an “especially pure” manner. The “approximation of a specimen to this ideal type makes it appear beautiful”. This is because “beautiful specimens of something differ from the average by reason of their perfectly developed and perfectly proportioned elements and by reason of the salient appearance of all the properties which create the beauty of this thing”.

Cohn then noted that in most cases the “doctrine of the ideal type” purported “more”: namely, that “we perceive in beautiful beings, so to speak, the blueprint of nature in the most pure manner, whose complete realization otherwise is hindered by disturbing conditions”. The “metaphysical foundation” of this view is the belief that “the true essence of single things consists in the fact that they are instances of general concepts”. It is “the task of each specimen to give an expression of such concepts that is as pure as possible”. Cohn rejected this “conceptual realism”, but referred to other writings on aesthetics in which the view that “beauty can be stated as an approximation to an ideal type” is entangled with “a manifold of other elements”. Cohn’s assertions are interesting, because they broach the possibility of a non-metaphysical use of the concept of ideal type without combining it – like Rickert – with the conception of a model. However, the question of whether Cohn is a source for Weber cannot be answered with confidence. Weber could have become acquainted with Cohn’s book through Rickert. Although Rickert’s discussion of the concept of type didn’t mention Cohn, a few pages later in his account of the distinction between scientific and aesthetic truth he referred in a footnote to Cohn’s book (Rickert 1902: 387). Weber does not mention Cohn before 1913, and says nothing about the concept of ideal type (Weber 2003b; 2003c).

Jellinek’s claim that the concept of ideal type continuously engaged the whole scientific thinking since the days of Hellenic philosophy must be regarded as an exaggeration. However, the concept really seemed to be widely held in aesthetics since Renaissance. A stock-taking would certainly be beyond the scope of this essay. However, we can consider a tradition that comes into question as a source, because it represented an attempt to emancipate art from metaphysics. For this purpose we can follow Erwin Panofsky’s study *IDEA*.

According to Panofsky, in the Renaissance, Giorgio Vasari prepared the ground for the conception that the idea of beauty is not a supernatural a priori which, so to speak, resides in the mind of the artist. On the contrary, it is produced a posteriori by the artist himself by a synoptic “inner vision” that chooses among single cases “the most beautiful things” (Panofsky 1968: 60-64). Combined with this was the conception that the idea which the artist obtained by observation “revealed the actual purposes of nature ‘creating according to laws’”. Therefore “‘subject’ and ‘object’, mind and nature do not stand in hostile or even opposite relation to each other”. On the contrary, “the Idea, itself derived from experience, necessarily corresponded to experience” (Panofsky 1968: 64). These conceptions lead to a shift in meaning. Now one “identified the world of ideas with a world of heightened realities” and the “concept of the ‘Idea’ was [...] transformed into the concept of the ‘ideal’ (*le beau idéal*)”: “This stripped the Idea of its metaphysical nobility but at the same time brought it into a beautiful and almost organic conformity with nature:

an Idea which is produced by the human mind but, far from being subjective and arbitrary, at the same time expresses the laws of nature embodied in each object [...] by intuitive synthesis” (Panofsky 1968: 65).

Classicism – and especially Giovanni Pietro Bellori with his 1664 essay “L’Idea del Pittore, dello Scultore e dell’Architetto” – elevated these conceptions to a “system”. According to Panofsky, Bellori was convinced that an idea has no “metaphysical origin”: “Instead, the artistic Idea itself is said to originate from sensory perception, except that in it sensory perception seems brought to a purer and higher form” (Panofsky 1968: 106). Bellori conceived an idea as “a perfect notion of all things, starting with the observation of nature”, i.e. “the Idea was nothing else than the experience of nature ‘purified’ by our mind”, with which “this transformation of the Idea into the *beau idéal* was officially proclaimed” (Panofsky 1968: 106, 108-109). Panofsky additionally emphasizes that Bellori “was not so shortsighted as to claim an absolutely universal (i.e., undifferentiable) validity for the Ideal; rather it is individualized insofar as the ‘Idea’ is a generic notion which – while having general validity with its class – lends truly ‘exemplary’ expression to certain *types* of habitual appearance (such as strength, grace, fieriness) as well as to types of psychological states (such as anger, grief, or love)” (Panofsky 1968: 244).

Gary Hatfield has shown that this classicist system can be found in the 19<sup>th</sup> century in the work of the physiologist and physicist Hermann Helmholtz, especially in his lectures “On the Relation of Optics to Painting” which he delivered between 1871 and 1873 in Berlin, Düsseldorf and Cologne (Hatfield 1993; 1990: 165-234). For Helmholtz, too, the painter has to produce “idealised types” when he “seeks to produce in his picture an image of external objects” (Helmholtz 1995a: 281 [1903a: 97-98]). Whereas an uneducated observer requires nothing more than “an illusive resemblance to nature”, an observer whose taste in works of art has been more finely educated will require something more than “a faithful copy of crude Nature”:

To satisfy him, he will need artistic selection, grouping, and even idealisation of the objects represented. The human figures in a work of art must not be the everyday figures, such as we see in photography; they must have expression, and a characteristic development, and if possible beautiful forms, which [...] produce a vivid perception of any particular aspect of human existence in its complete and unhindered development (Helmholtz 1995a: 281 [1903a: 97-98]).

After having discussed the physiological foundations of the perception of forms and colours, Helmholtz drew the conclusion that the “sensual distinctness” of a painting is “by no means a low or subordinate element in the action of works of art”; on the contrary it is the very element that first and

foremost shows a work of art in the sense of that idealisation the well-educated observer expects:

What effect is to be produced by a work of art, using this word in its highest sense? It should excite and enchain our attention, arouse in us, in easy play, a host of slumbering conceptions and their corresponding feelings, and direct them towards a common object, so as to give a vivid perception of all the features of an ideal type, whose separate fragments lie scattered in our imagination and overgrown by the wild chaos of accident. It seems as if we can only refer the frequent preponderance, in the mind, of art over reality, to the fact that the latter mixes something foreign, disturbing, and even injurious; while art can collect all the elements for the desired impression, and allow them to act without restraint (Helmholtz 1995a: 307-308 [1903a: 134-135]).

This desired impression will be greater “the deeper, the finer, and the truer to nature is the sensuous impression which is to arouse the series of images and the effects connected therewith”; it must “act certainly, rapidly, unequivocally” (Helmholtz 1995a: 308 [1903a: 135]). Thus the peculiarities of the painter’s technique, which physiological investigation had shown, are often closely connected with the highest problems of art. Helmholtz even thought that “the last secret of artistic beauty – that is, the wondrous pleasure which we feel in its presence – is essentially based on the feeling of an easy, harmonic, vivid stream of our conceptions, which, in spite of manifold changes, flow towards a common object, bring to light laws hitherto concealed, and allow us to gaze in the deepest depths of sensation of our own minds” (Helmholtz 1995a: 308 [1903a: 135]).

Thus Helmholtz provided a scientific basis for the correspondence of subject and object, mind and nature, which the Renaissance and Classicism had claimed. Moreover he perpetuated the epistemological function ascribed to art, namely to realize laws of nature through idealisation. It remains to be seen whether Vasari, Bellori or other Renaissance and Classicism aesthetes could, in the last analysis, emancipate themselves from metaphysics. In any case, in Helmholtz’s work are no indications of a conceptual realism, according to which the true nature of single things consists in the fact that they are instances of general concepts, with each specimen giving an expression of this concept as pure as possible. Helmholtz was an outstanding exponent of the mechanistic world view (Schiemann 1997). When he spoke of disturbing conditions he certainly didn’t mean something which hindered the complete realization of a blueprint of nature in the sense of a Platonic idea. On the contrary, he meant physical phenomena which can – like the physical phenomena they are disturbing – be explained by laws expressed in differential equations;

for example, the Kelvin-Helmholtz principle of instability in fluid dynamics which Helmholtz discovered at the same time (1868-1873) he delivered his lectures on the relation of optics to painting (Helmholtz 1882a; 1882b).

#### IV.

Like Jellinek, Helmholtz was not a modern logician. However, his work is definitely a plausible source for Weber. Just as in his book *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music*, published in 1863, he applied his physiological research to aesthetics in his lectures “On the Relation of Optics to Painting”. In his sociology of music, written between 1909 and 1913, Weber made full use of the third edition of Helmholtz’s book on the sensations of tone (Helmholtz 1870; 1895; Weber 2004). There are no references to Helmholtz’s lectures on painting in Weber’s work. However, it is plausible to suppose that Weber was acquainted with them.

This supposition is supported by the fact that Helmholtz’s lectures on painting were published in a new edition of a collection of his popular lectures and readings in 1903, i.e. one year before the publication of Weber’s essay “The ‘Objectivity’ of Knowledge in Social Science and Social Policy”. In his critique of Karl Knies, which he wrote at the same time, Weber at least referred to two texts included in this collection. In the first part of his critique of Knies, published in 1905, he mentioned Helmholtz by his name in order to refer to his lecture “On the Relation of Natural Science to Science in General”. In addition, it is quite probable that he referred to Helmholtz’s studies “On the Conservation of Force” and “Robert Mayer’s Priority”. He returned to these studies in “Science as Vocation” where he also referred to Helmholtz’s autobiographical reflections and the quality of his teaching (Weber 2012: 30, 33, 338-340; 1982: 44, 50, 586; 590; Helmholtz 1995b [1903b]; 1995c [1903c]; 1903d; 1995d [1903e]). In the second part of his critique of Knies, published in 1906, Weber also mentioned Helmholtz by his name referring to his study “On the Origin and Significance of Geometrical Axioms” (Weber 2012: 74; 1982: 115-116; Helmholtz 1995e [1903f]). Although it is possible that Weber used earlier editions of these texts, his multifaceted knowledge of Helmholtz’s work suggests that he was acquainted with Helmholtz’s lectures on painting, too.

In “The ‘Objectivity’ of Knowledge in Social Science and Social Policy,” Weber drew more heavily on concepts employed by natural scientists than the secondary literature suggests. In order to explain his understanding of causality, Weber adopted the theory of objective probability developed by Johannes von Kries, a physiologist and student of Helmholtz; once again, Weber didn’t mention the author by name (Weber 2012: 118, 126-127; 1949: 80, 92-93;



1982: 179, 192-194; Kries 1888; Neumann 2009; Heidelberger 2010). Weber was even willing to follow a “leading natural scientist”, in order to base his own social science – contra Rickert – on an “*astronomical*” method of knowledge. This natural scientist was the physiologist Emil Du Bois-Reymond (Weber 2012: 114; 1949: 73; 1982: 172; Du Bois-Reymond 1874; Albrecht 2010; Wagner and Härpfer 2014). In the light of this consideration, Joachim Radkau’s thesis is quite plausible that Weber, having no equal dialogue partner in the natural sciences, had found in the late Helmholtz an “imaginary counterpart” (Radkau 2005: 627). Hatfield has not only reconstructed Helmholtz’s “science of aesthetics” but also his “aesthetics of science”, i.e. “his ‘classicist’ aesthetics of scientific explanation” (Hatfield 1993: 524). Thanks to Hatfield’s analysis we can concentrate on a few of Helmholtz’s most important positions.

In his critique of Knies, Weber claimed that Helmholtz had distinguished the “groups” of the “natural sciences” and the “sciences of the human spirit” “according to their *object*” (Weber 2012: 30; 1982: 44).<sup>4</sup> This is true, but only half the story. Far from being an adherent of a natural scientific universal methodology, Helmholtz argued that different methods arise as a result of the differing complexity of objects of investigation. In his address “On the Relation of Natural Science to Science in General”, delivered in Heidelberg in 1862, he designated these methods as “*logical induction*” and “*aesthetic induction*” (Helmholtz 1995b: 85 [1903b: 171]).<sup>5</sup> This difference not only throws light on Weber’s discussion of the generalizing mode of concept formation, employed by the abstract theory of economics, but also facilitates an understanding of his concept of ideal type.

According to Helmholtz, scientific knowledge begins with the discovery of laws and causes (Helmholtz 1995b: 83 [1903b: 169]). The first step in the “logical” processing of material is “to connect like with like” and “to elaborate a general conception” that “takes a number of single facts together” and “stands as their representative in our mind” (Helmholtz 1995b: 83 [1903b: 169]). When it embraces a number of objects, we call it a “general conception”, or the “conception of a genus”; when it embraces a series of incidents or occurrences, we call it a “law” (Helmholtz 1995b: 83 [1903b: 169]). When we “combine the results of experience by a process of thought, and form conceptions”, we not only bring our knowledge into a form in which it can be “easily used and easily retained”; we also “enlarge” it, inasmuch as we feel ourselves

<sup>4</sup> Mistaken translation: „Geisteswissenschaften“ is translated „sciences of the human spirit“ instead of „moral sciences“ (Helmholtz 1995b: 79 [1903b: 163]; 1971: 125). Hatfield argues that Helmholtz might have appropriated the concept of „*Geisteswissenschaften*“ as the German translation of John Stuart Mill’s concept of „moral sciences“ (Hatfield 1993: 543-544).

<sup>5</sup> Hatfield also speaks of „artistic“ induction (Hatfield 1993: 546).

entitled “to extend the rules and the laws we have discovered to all similar cases that may be hereafter presented to us” (Helmholtz 1995b: 84 [1903b: 170]). The “law of refraction”, for example, not only embraces “all cases of rays falling at all possible angles on a plane surface of water”, but it includes “all cases of rays of any colour incident on transparent surfaces of any form and any constitution whatsoever”; moreover, it includes not only “the cases which we ourselves or other men have already observed”, but we can apply it to “new cases, not yet observed, with absolute confidence in the reliability of our results” (Helmholtz 1995b: 84 [1903b: 169-170]).

Logical induction causes no difficulties concerning objects and occurrences for which the like and the unlike can be made out clearly and combined into well-defined concepts (Helmholtz 1995b: 84 [1903b: 170]). This is the case in physics and physiology. In “complicated” cases, however, difficulties occur. Consider a man whom we know as ambitious. We shall perhaps be able to predict with tolerable certainty that in his actions he will follow his ambition. But we cannot define with absolute precision what constitutes an ambitious man, or by what standard the intensity of his ambition is to be measured; nor can we say precisely what degree of ambition must operate in order to motivate his actions under particular circumstances: “Accordingly, we institute comparisons between the actions of the man in question, as far as we have hitherto observed them, and those of other men who in similar cases have acted as he has done, and we draw our inference respecting his future actions without being able to express either the major or the minor premiss in a clear, sharply-defined form” (Helmholtz 1995b: 84 [1903b: 170]). Although this “intellectual process” is “identical” with that of a logic induction, “our decision proceeds only from a certain psychological instinct, not from conscious reasoning” (Helmholtz 1995b: 84 [1903b: 171]).<sup>6</sup>

According to Helmholtz, this latter kind of induction, which can “never be perfectly assimilated to forms of logical reasoning, nor pressed so far as to establish universal laws”, plays a most important role in human life. This is because the “whole process by which we translate our sensations into perceptions depends upon it,” and it also plays a leading part in “psychological processes” (Helmholtz 1995b: 85 [1903b: 171]). Moreover, it is actually employed in the moral sciences. While the natural sciences are able to perform “inductions” up to “sharply-defined general rules and principles”, the moral sciences mostly have to do “with conclusions arrived at by psychological instinct” (Helmholtz 1995b: 85 [1903b: 172]). The historical sciences, for example, must verify the authenticity of their sources in order to discover the often

<sup>6</sup> The German word „instinct“ is „*Tact*“ or „*Tactgefühl*“ (Helmholtz 1903b: 171-172).

entangled and diverse motifs of individuals and people.<sup>7</sup> This is only possible by means of psychological instinct: “It is only possible to pass judgment, if you have ready in your memory a great number of similar facts, to be instantaneously confronted with the question you are trying to solve. [...] Of course memory alone is insufficient without a knack of everywhere discovering real resemblance” (Helmholtz 1995b: 86 [1903b: 172]).

In contrast to logical induction, which succeeds in building sharply-defined general concepts, Helmholtz called this kind of inference “*aesthetic induction*”, because “it is most conspicuous in the higher class of works of art” (Helmholtz 1995b: 85 [1903b: 171]). According to Helmholtz, it is an essential part of an artist’s talent to reproduce by words, by form and colour, or by tones the external indications of a character or a state of mind, and by a kind of “intuitive intuition” to grasp the necessary steps by which we pass from one mood to another: “the works of great artists bring before us characters and moods with such a lifelikeness, with such a wealth of individual traits and such an overwhelming conviction of truth, that they almost seem to be more real than the reality itself, because all disturbing influences are eliminated” (Helmholtz 1995b: 85 [1903b: 172]). Along these lines, a decade later, in his lectures “On the Relation of Optics to Painting”, Helmholtz speaks of “ideal types”. Subsequently he “came to posit the same aesthetic aim for art and for science: to find the lawful, to discover the ideal within the variant” (Hatfield 1993: 557; Helmholtz 1995f [1903g]).

## V.

It is well known that Weber followed Rickert’s distinction between natural sciences and historical sciences. Nevertheless, he apparently did not regard Helmholtz’s distinction between natural sciences and moral sciences as incompatible with Rickert’s position. Notwithstanding his emphasis on the different epistemological interests of natural sciences and historical sciences, Rickert also took note of the objects of investigation. If he emphasized an antinomy between the natural sciences and the historical sciences, he simply meant that there are two logically different ways to consider reality; either with regard to the general, in order to formulate laws, or with regard to the particular, in order to conceptualize historical individualities (Rickert 1902: 28-29, 227-228; 1986: 28, 33-34). However, he stressed that the expression of

<sup>7</sup> This passage (Helmholtz 1903b: 172) has not been translated into English in Helmholtz (1995b: 85). It has been translated in Helmholtz (1971: 132).

this circumstance differs vastly from the reality of academic life. Reality obviously is not completely indifferent to these two epistemological interests (Rickert 1902: 29). There are objects, such as atoms, that can be investigated only by the natural sciences and other objects, such as Goethe or Bismarck, that can be investigated only by the historical sciences. Finally, there are things accessible to the concepts of both types of science. This is the case with human society, which can be regarded in a generalizing or in an individualizing manner (Rickert 1902: 293-295).

Thus Weber seems to have understood Helmholtz's distinction as a supplement, useful in as much it provided a differentiation within the generalizing conception of reality. Some sciences succeed in formulating sharply defined universal laws. Other sciences only arrive at ideal types; because of the complexity of their objects, they cannot perform logical inductions but only aesthetic inductions. Weber could place the social sciences in this latter group of sciences, since the abstract theory of economics had shown, unwittingly but unequivocally, that the generalizing conception of society obviously doesn't get beyond ideal types.<sup>8</sup> In any case, Weber didn't understand the "concept of 'laws'" in the "narrowly" defined sense of the natural sciences, but in a "widely" defined sense that includes "regularities that are not even quantifiable, and therefore cannot be expressed numerically" (Weber 2012: 115; 1949: 74; 1982: 173). Such regularities could be formulated by means of ideal types, and either within the scope of a generalizing investigation of reality as the "aim" of knowledge or within the scope of an individualizing investigation of reality – in which Weber was especially interested in "The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy" – as an "instrument" of knowledge (Weber 2012: 118; 1949: 80; 1982: 80). The social science Weber wanted to pursue in 1904 was an individualizing science: "the construction of abstract ideal types can only be considered a tool, never an end [in itself]" (Weber 2012: 126; 1949: 92; 1982: 193).<sup>9</sup>

Aesthetic induction was not a fully elaborated method that Weber could simply have adopted in order to underpin his conception of social science. Nevertheless, we should not disregard the fact that he followed Classicist aesthetics when he introduced his concept of ideal type. His use of an aesthetic metaphor is evident. He emphasized that an ideal type is a *mental image* [*Gedankenbild*] in

<sup>8</sup> In contrast to Weber, Menger may have understood the concepts of his theory as "metaphysical realities" (Rickert 1902: 360). Mäki claims: "while Weber says that the ideal type 'is a conceptual construct [*Gedankenbild*] which is neither historical reality nor even a »true« reality', we might want to say that, in a sense, Menger's concepts depicting exact types seek to display the 'true' reality, namely the universals of economic life" (Mäki 1997: 483).

<sup>9</sup> Mistaken translation: „nicht als Ziel“ [not as an end] is translated „never an end“.

the sense of an *ideal image* [*Idealbild*] in which one conceptualizes the idea of a certain part of reality by means of a mental accentuation of one or several aspects of similar objects. Moreover, this image is a *sketch or drawing* [*Zeichnung*]. One has to *sketch or draw* [*zeichnen*] it, as Weber himself repeatedly claimed. Unfortunately neither English translation captures the metaphorical sense of this passage (our emphasis and insertions of *zeichnen* and *Zeichnung* in brackets):

To analyse a further example: it is possible, in exactly the same way, to *depict* [*zeichnen*] the 'idea' of 'craft' in [the form of] a utopia, by one-sidedly accentuating the consequences of certain features that can be found diffusely among craftsmen from quite different epochs and countries, combining them into an internally consistent ideal *image*, and relating them to an expression of ideas that seems to manifest itself in [that ideal image]. One can then further attempt to *depict* [*zeichnen*] a society in which all branches of economic and even intellectual activity are governed by maxims that appear to us to be an application of the same principle which characterizes 'craft', elevated to the status of an ideal type. One can then confront this ideal type of 'craft' with its antithesis: the corresponding ideal type of a capitalist ordering of industry and trade, abstracted from certain features of modern large-scale industry; and then go on to try to *depict* [*zeichnen*] the utopia of a 'capitalist' culture, that is to say, a culture dominated solely by the interest in getting a return on [the investment of] private capital. [In this utopian ideal type], the distinctive character of a number of scattered features of material and non-material cultural life would have to be accentuated and combined into an ideal *image* that we would regard as [internally] consistent. This would be an attempt to *depict* [*ein Versuch der Zeichnung*] an 'idea' of capitalist culture (Weber 2012: 125; 1949: 90-91; 1982: 191-192).

It is not a coincidence that in this context Weber repeatedly used the terms *zeichnen* and *Zeichnung*, even though he rarely uses this metaphor elsewhere.<sup>10</sup> The remainder of Weber's essay is an attempt to translate this metaphor into scientific concepts. In this project, he was unsuccessful. In fact, his summary "sample" exhibits an "infinite complexity" that makes even the most modern logician shudder (Weber 2012: 133; 1949: 103; 1982: 205).

<sup>10</sup> This metaphor appears in Weber's study "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" which he published at the same time (1904/1905) in the *Archive for Social Science and Social Policy*. In this study the ideal type is characterized as a picture: "The following picture has been put together as an ideal type from conditions found in different industrial branches and at different places" (Weber 2005: 149; 1988: 51). Weber also wrote that "the ideal of the educated and highly civilized Puritan woman" is "drawn in Baxter's funeral oration for Mary Hammer" (Weber 2005: 250; 1988: 189).

## VI.

It should be evident that more research is needed to receive at a full understanding of Weber's concept of ideal type. First, an analysis in the history of ideas should clarify the contemporary dissemination of this concept, especially in aesthetics (Glaser 1913: 165; Panofsky 1915: 127-128). Interestingly enough, the concept also occurred in biometrics which Francis Galton and Karl Pearson established in late 19<sup>th</sup> century (Galton et al. 1901: 1). In addition, the distinction between logical and aesthetic induction requires investigation. This includes John Stuart Mill's influence on Helmholtz as well as Helmholtz's conception of psychological instinct [*Tact, Tactgefühl*] (Conrat 1904; Schiemann 1997: 259-264, 423-425; Treiber 2005: 100-101). The importance of these themes is not confined to the history of science. The affinity between scientific and artistic knowledge, which Helmholtz had pointed out, is obviously of enduring significance. For example, in several contributions to *Nature*, the art historian Martin Kemp has claimed that scientists and artists follow the same "structural intuition" (Kemp 2005: 308).

Moreover, complementary methods in the natural sciences must be considered. This holds especially for experiments and thought experiments as well as for models based on abstraction, isolation, and idealization (Hüttemann 1997; Kühne 2005). The affinity of these procedures to Weber's ideal type is well known (Hempel 1952; Pabjan 2004; Saegesser 1975). Less well known is the fact that Ludwig Boltzmann and Heinrich Hertz, a student of Helmholtz, used the concept of model and the concept of "mental picture" synonymously (D'Agostino 1990; Regt 1999; 2005; Scheibe 2007). It may not be possible to establish whether Weber was acquainted with this "*Bildtheorie*". Nevertheless, it should be clear that his conception of the social sciences cannot be adequately understood without embedding it in a broader context that includes the natural sciences as well as aesthetics.

### References

- Albrecht, Andrea, 2010: Konstellationen: Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-astronomischen Konzepts bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim. In: *Scientia Poetica: Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* 14, pp. 104-149.
- Cohn, Jonas, 1901: *Allgemeine Ästhetik*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Conrat, Friedrich, 1904: *Hermann von Helmholtz' psychologische Anschauungen*. Halle: Max Niemeyer.
- D'Agostino, Salvo, 1990: Boltzmann and Hertz on the Bild-Conception of Physical Theory. In: *History of Science* 28 (4), pp. 380-398.

- Du Bois-Reymond, Emil, 1874: *The Limits of Our Knowledge of Nature*. Translated by J. Fitzgerald. In: *The Popular Science Monthly* 5 (2), pp. 17-32.
- Galton, Francis, Weldon, W. F. R., Pearson, Karl and Davenport C. B., 1901: Editorial. In: *Biometrika: A Journal for the Statistical Study of Biological Problems* 1 (1), pp. 1-6.
- Glaser, Curt, 1913: *Die Kunst Ostasiens: Der Umkreis ihres Denkens und Gestaltens*. Leipzig: Insel-Verlag.
- Hatfield, Gary, 1990: *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hatfield, Gary, 1993: Helmholtz and Classicism: The Science of Aesthetics and the Aesthetics of Science. In: David Cahan (ed.), *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*. Berkeley et al.: University of California Press, pp. 522-558.
- Heidelberger, Michael, 2010: From Mill via von Kries to Max Weber: Causality, Explanation, and Understanding. In: Uljana Feest (ed.), *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*. Dordrecht et al.: Springer, pp. 241-265.
- Helmholtz, Hermann, 1870 [1863]: *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. Third, Revised Edition. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn.
- Helmholtz, Hermann, 1882a [1868]: Ueber discontinuirliche Flüssigkeitsbewegungen. In: Hermann Helmholtz, *Wissenschaftliche Abhandlungen*. Vol. 1. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, pp. 146-157.
- Helmholtz, Hermann, 1882b [1873]: Ueber ein Theorem, geometrisch ähnliche Bewegungen flüssiger Körper betreffend, nebst Anwendung auf das Problem, Luftballons zu lenken. In: Hermann Helmholtz, *Wissenschaftliche Abhandlungen*. Vol. 1. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, pp. 158-171.
- Helmholtz, Hermann, 1895 [1870]: *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music*. Third Edition. Translated by Alexander J. Ellis. London: Longmans, Green and Co.
- Helmholtz, Hermann von, 1903a [1871-1873]: Optisches über Malerei: Umarbeitung von Vorträgen, gehalten zu Berlin, Düsseldorf und Köln a. Rh. 1871 bis 1873. In: Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Fifth Edition. Vol. 2. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, pp. 93-135.
- Helmholtz, Hermann von, 1903b [1862]: Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft: Akademische Festrede gehalten zu Heidelberg beim Antritt des Prorektorats 1862. In: Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Fifth Edition. Vol. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, pp. 157-185.
- Helmholtz, Hermann von, 1903c [1862/63]: Ueber die Erhaltung der Kraft: Einleitung zu einem Cyclus von Vorlesungen, gehalten zu Karlsruhe im Winter 1862/63. In: Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Fifth Edition. Vol. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, pp. 187-229.
- Helmholtz, Hermann von, 1903d [1883]: Robert Mayer's Priorität. In: Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Fifth Edition. Vol. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, pp. 401-414.
- Helmholtz, Hermann von, 1903e [1891]: Erinnerungen: Tischrede gehalten bei der

- Feier des 70. Geburtstages, Berlin 1891. In: Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Fifth Edition. Vol. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, pp. 1-21.
- Helmholtz, Hermann von, 1903f [1870]: Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome: Vortrag gehalten im Docentenverein zu Heidelberg 1870. In: Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Fifth Edition. Vol. 2. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, pp. 1-31.
- Helmholtz, Hermann von, 1903g [1892]: Goethe's Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen: Rede gehalten in der Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft zu Weimar 1892. In: Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*. Fifth Edition. Vol. 2. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, pp. 335-361.
- Helmholtz, Hermann von, 1971 [1862]: The Relation of the Natural Sciences to Science in General: An Academic Discourse Delivered at Heidelberg on November 22, 1862. In: Hermann von Helmholtz, *Selected Writings*. Edited, with Introduction, by Russell Kahl. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, pp. 122-143.
- Helmholtz, Hermann von, 1995a [1871-1873]: On the Relation of Optics to Painting. In: Hermann von Helmholtz, *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*. Edited and with an Introduction by David Cahan. Chicago: University of Chicago Press, pp. 279-308.
- Helmholtz, Hermann von, 1995b [1862]: On the Relation of Natural Science to Science in General. In: Hermann von Helmholtz, *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*. Edited and with an Introduction by David Cahan. Chicago: University of Chicago Press, pp. 76-95.
- Helmholtz, Hermann von, 1995c [1862/63]: On the Conservation of Force. In: Hermann von Helmholtz, *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*. Edited and with an Introduction by David Cahan. Chicago: University of Chicago Press, pp. 96-126.
- Helmholtz, Hermann von, 1995d [1891]: Hermann von Helmholtz: An Autobiographical Sketch. In: Hermann von Helmholtz, *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*. Edited and with an Introduction by David Cahan. Chicago: University of Chicago Press, pp. 381-392.
- Helmholtz, Hermann von, 1995e [1870]: On the Origin and Significance of Geometrical Axioms. In: Hermann von Helmholtz, *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*. Edited and with an Introduction by David Cahan. Chicago: University of Chicago Press, pp. 226-248.
- Helmholtz, Hermann von, 1995f [1892]: Goethe's Presentiments of Coming Scientific Ideas. In: Hermann von Helmholtz, *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*. Edited and with an Introduction by David Cahan. Chicago: University of Chicago Press, pp. 393-412.
- Hempel, Carl G., 1952: Problems of Concept and Theory Formation in the Social Sciences. In: Roderick Firth et al. (eds.), *Science, Language, and Human Rights*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, pp. 65-86.
- Hüttemann, Andreas, 1997: *Idealisierungen und das Ziel der Physik: Eine Untersuchung zum Realismus, Empirismus und Konstruktivismus in der Wissenschaftstheorie*. Berlin: de Gruyter.



- Jellinek, Georg, 1900: *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: O. Häring.
- Kemp, Martin, 2005: From Science in Art to the Art of Science. In: *Nature* 434, 17 March, pp. 308–9.
- Kries, Johannes von, 1888. Über den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 12: pp. 179-240, 287-323, 393-428.
- Kühne, Ulrich, 2005: *Die Methode des Gedankenexperiments*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mäki, Uskali, 1997: Universals and the Methodenstreit: a Re-examination of Carl Menger's Conception of Economics as an Exact Science. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 28 (3): 475-495.
- Neumann, Martin, 2009: Measuring the Uncertain: A Concept of Objective Single Case Probabilities. In: Benedikt Löwe et al. (eds.), *Foundations of the Formal Sciences*. Vol. VI: *Reasoning About Probabilities and Probabilistic Reasoning*. London: KCL Press, pp. 189-215.
- Pabjan, Barbara, 2004: The Use of Models in Sociology. In: *Physica A* 336 (1-2), pp. 146-152.
- Panofsky, Erwin, 1915: *Dürers Kunsttheorie: Vornehmlich in ihrem Verhältnis zur Kunsttheorie der Italiener*. Berlin: G. Reimer.
- Panofsky, Erwin, 1968: *IDEA: A Concept in Art Theory*. Translated by Joseph J. S. Peake. Columbia: University of Carolina Press.
- Radkau, Joachim, 2005: *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*. München: Carl Hanser.
- Regt, Henk W. de, 1999: Ludwig Boltzmann's Bildtheorie and Scientific Understanding. In: *Synthese* 119 (1-2), pp. 113-134.
- Regt, Henk W. de, 2005: Scientific Realism in Action: Molecular Models and Boltzmann's Bildtheorie. In: *Erkenntnis* 63, pp. 205-230.
- Rickert, Heinrich, 1902: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rickert, Heinrich, 1986. *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences*. Abridged Edition. Edited and Translated by Guy Oakes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riegl, Alois, 1908: *Die Entstehung der Barockkunst in Rom: Akademische Vorlesungen*. Edited by Arthur Burda and Max Dvorak. Wien: Anton Schroll & Co.
- Saegesser, Barbara, 1975: *Der Idealtypus Max Webers und der naturwissenschaftliche Modellbegriff: Ein begriffskritischer Versuch*. Basel: phil. diss.
- Scheibe, Erhard, 2007: *Die Philosophie der Physiker*. München: C. H. Beck.
- Schiemann, Gregor, 1997: *Wahrheitsgewissheitsverlust: Hermann von Helmholtz' Mechanismus im Anbruch der Moderne: Eine Studie zum Übergang von klassischer zu moderner Naturphilosophie*. Darmstadt: WBG.
- Treiber, Hubert, 2005: Der „Eranos“ – das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz? In: Wolfgang Schluchter and Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 75-149.

- Wagner, Gerhard and Härpfer, Claudius, 2014: Neo-Kantianism and the Social Sciences: From Rickert to Weber. In: Andrea Staiti and Nicolas de Warren (eds.), *The Legacy of Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Weber, Marianne, 1926: *Max Weber: Ein Lebensbild*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max, 1904: Brief an Heinrich Rickert vom 14. Juni 1904. In: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, VI. Handschriftenabteilung, Nachlass Max Weber, Nr. 25, Blätter 11-12.
- Weber, Max, 1949: *The Methodology of the Social Sciences*. Translated and Edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. With a Foreword by Edward A. Shils. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Weber, Max, 1982: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max, 1988: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. 1. Edited by Johannes Winkelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max, 2003a [1913]: Brief an Georg Lukács vom 10. März 2013. In: Max Weber, *Briefe 1913-1914*. Max Weber-Gesamtausgabe, Vol. II/8. Edited by M. Rainer Lepsius and Wolfgang J. Mommsen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 116-117.
- Weber, Max, 2003b [1913]: Brief an Hans W. Gruhle vom 8. November 2013. In: Max Weber, *Briefe 1913-1914*. Max Weber-Gesamtausgabe, Vol. II/8. Edited by M. Rainer Lepsius and Wolfgang J. Mommsen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 357-358.
- Weber, Max, 2003c [1914]: Brief an Heinrich Rickert vom 23. February 1914. In: Max Weber, *Briefe 1913-1914*. Max Weber-Gesamtausgabe, Vol. II/8. Edited by M. Rainer Lepsius and Wolfgang J. Mommsen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 524-525.
- Weber, Max, 2004: *Zur Musiksoziologie. Nachlaß 1921*. Edited by Christoph Braun and Ludwig Finscher. Max Weber-Gesamtausgabe Vol. I/14. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max, 2005 [1904/1905]: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons, With a New Introduction of Anthony Giddens. London: Routledge.
- Weber, Max, 2012: *Collected Methodological Writings*. Edited by Hans Henrik Bruun and Sam Whimster. Translated by Hans Henrik Bruun. London: Routledge.

# Scienza sociale o politica? Il dilemma dell'avalutatività

*Gregor Fitzi*

*The rapid growth of the 'studies' profoundly influenced the social sciences in recent decades. Against the background of this reality, to ask today the question of Weber's value neutrality appears an anachronism. The relationship between science, ethics and politics is characterized today by a massive blending of communicative codes. Political intentions and ethical principles guide the main stream of social science. The essay reconstructs the fundamental features of Weber's conception of the conduct of life of the scientist and the political and highlights its normative intent. For Weber the functional differentiation between the spheres of science, ethics and politics is not only an achievement of modernity, but also an ethical-political heritage to defend. Weber only spends a few words about the background of this position. By comparison with Luhmann's theory of 'human rights as a social institution' the essay offers a key to interpreting the position of Weber and its consequences for an analysis of the current success of the studies.*

## **I. Scienza sociale come prassi politica**

L'ambito disciplinare delle scienze sociali si è caratterizzato negli ultimi decenni per uno sviluppo impetuoso degli «*studies*». Si tratta di un fenomeno *in primis* statunitense che ha però rapidamente fatto epoca e che si è profondamente intrecciato con il successo globale delle scuole di pensiero francesi. Analisi del discorso, decostruzione e impegno politico della ricerca sociale ne costituiscono alcuni degli assi portanti. Fatte salve le necessarie distinzioni, i prodotti dei *cultural-*, dei *postcolonial-*, dei *gender-studies* e delle loro molteplici variazioni, sono accomunati da un approccio che pone l'interesse politico al centro dell'attenzione della scienza sociale. Fare ricerca sui rapporti sociali o di dominio, sullo sviluppo delle società extraeuropee o sui rapporti fra i generi significa prendere posizione nei dibattiti normativi sui rapporti fra oppressori e oppressi, sfruttatori e sfruttati, patriarcato e matriarcato e così via. Questioni di giustizia commutativa o distributiva strutturano le linee di ricerca, che si pongono in un rapporto di continuità programmatica con la prassi politica. Il classico patrimonio concettuale della scienza sociale è visto come un'espressione dei rapporti di dominio. Esso deve essere smascherato, negandone a

priori la pretesa di scientificità. Il compito dello scienziato sociale consiste di conseguenza nell'operare un'analisi decostruttiva della ricerca scientifica delle generazioni precedenti, per mostrarne i vizi concettuali. La teoria sociale è vista come espressione della *ratio* dei vincitori nei differenti campi del dominio: politico, economico, sociale, coloniale o di genere. Sono prima di tutto le «immagini dell'altro», dell'oriente, del terzo mondo, dell'aborigeno, della donna a dover essere decostruite, per aprire la strada a un'indagine dell'oggetto di studio non viziata da rapporti di potere pregressi. Operazioni di lettura dei fenomeni «dal punto di vista dell'altro», con cui si ritiene possibile istaurare un'identificazione ermeneutica, costituiscono l'oggetto di ricerca delle frange più avanzate del dibattito. Gli assunti politici e il pathos critico che li accompagna, fondano il lavoro di ricerca in senso assiomatico, poiché non vengono a loro volta resi oggetto di ricerca sociale. Con altrettanto valore assiomatico si collocano al centro dell'interesse i presupposti etici che devono guidare la prassi scientifica.

Una «sociologia della sociologia» potrebbe contribuire a mostrare quali ceti intellettuali si sono fatti portatori della svolta che è stata impressa alle scienze sociali negli ultimi decenni, quali subculture etiche, politiche o religiose e quali tradizioni nazionali ne costituiscono il retroterra. I tempi storici di tale riflessione non sembrano, però, ancora maturi e presuppongono probabilmente lo sviluppo completo della stagione intellettuale che anima il paradigma degli *studies*. La particolarità dell'interpenetrazione fra la sfera etico-politica e quella della scienza, che si è venuta a creare, non è ancora pronta per essere analizzata da un punto di vista sociologico. Ciò che balza all'occhio è comunque il paradosso che si è venuto a creare nell'interazione fra scienza e politica. In un'epoca in cui all'interno della sfera politica si osserva una perdita d'influenza delle dottrine e della prassi organizzativa ispirate al marxismo, nelle scienze sociali si registra una forte politicizzazione della ricerca fondata sui valori della critica sociale. Il suo tenore è tuttavia di tipo post-moderno. Il nucleo analitico degli *studies* non è costituito dalle classi sociali, dai rappresentanti della forza lavoro come oggetto del processo di valorizzazione capitalistica, bensì da un caleidoscopio di soggetti visti nella loro unicità storico-etnografica, oppure raccolti nel contenitore di concetti opachi ed estendibili *ad libitum* come quello di «massa».

Lo sviluppo delle scienze sociali che ha avuto inizio negli Stati Uniti e che si è esteso a livello globale degli ultimi decenni, ha spinto la sociologia sulla difensiva. Il suo ambito di ricerca risulta colonizzato da infiniti nuovi corsi di laurea appoggiati al suffisso degli *-studies*, ponendo a nuovo la questione del diritto all'esistenza di una disciplina, che intende perseguire il suo fondamento in senso unitario e rigoroso, come scienza positiva. Questa emergenza storica accomuna l'epoca contemporanea alla fase eponima della sociologia

nella seconda metà dell'ottocento. Da un lato si registrano fenomeni di arroccamento. Negli Stati Uniti il *main stream* della ricerca sociologica si è ritirato sulle posizioni della *Rational choice theory* sviluppando una relazione privilegiata con le scienze economiche, fino quasi a divenirne l'ancella, e abbandonando lo studio dei rimanenti domini dell'agire sociale alla concorrenza dei nuovi paradigmi. Il processo d'imitazione acritica che spesso caratterizza il mondo accademico europeo ha contribuito a una simile ripartizione delle competenze anche sul vecchio continente. La diffusione dei nuovi paradigmi che bene si sposano con le correnti del pensiero filosofico decostruttivo e post-strutturalista caratterizza buona parte della sociologia europea. Il nuovo *ductus* di pensiero archivia il complesso della sociologia classica come appendice dello strutturalismo identificato con l'asse teorico Durkheim, Mauss, De Saussure. La ricchezza di paradigmi che caratterizza la stagione classica del pensiero sociologico è così inaccessibile al dibattito attuale. Non si riesce a fare tesoro della riflessione teorica sul rapporto fra struttura e azione sociale fondata sull'analisi dei processi di legittimazione dei quadri orientativi dell'agire (*Geltung-Legitimität-Legalität*). Presa nell'opacità del suo oblio, nell'incapacità di valorizzare il suo patrimonio culturale, la riflessione teorica si concentra, come si può osservare empiricamente, sulla necessità di superare le costrizioni strutturaliste dell'analisi del discorso di ispirazione foucaultiana, per approdare a discussioni sull'opportunità di adottare una variante indebolita del concetto di attante di Latour, per meglio comprendere il contributo di oggetti e macchinari all'esplicazione del processo sociale. In Germania dove le sorelle nemiche della teoria dei sistemi e del paradigma neo-weberiano combattono oggi l'ultima battaglia per la sopravvivenza, i nomi dei loro eroi eponimi divengono poco più che una curiosità storiografica.

L'evoluzione delle scienze sociali che oggi è in atto non deve tuttavia spaventare la ricerca sociologica. La società non è in primis l'oggetto della sociologia, bensì l'oggetto dell'auto-interpretazione sociale. La scienza sociale compie da sempre un lavoro analitico di secondo livello sul «linguaggio naturale» della società. Le incombe così anche oggi un compito di differenziazione concettuale, per dotare di scientificità i concetti che condivide con il discorso socio-politico prescientifico. Nei classici la coscienza di tale necessità è molto presente ed esercita un ruolo centrale nei programmi di fondazione scientifica della sociologia. La sociologia accademica ne ha invece spesso dimenticato l'importanza e si trova oggi spiazzata. Con andamento ciclico l'evoluzione delle scienze sociali registra processi di differenziazione rispetto al discorso socio-politico prescientifico, ma anche processi di perdita di distanza. Con la crisi di orientamento seguita alla fine della Guerra Fredda si è venuta a creare una commistione veramente interessante fra scienza sociale e politica. La ricerca storico-sociologica dovrebbe occuparsene in modo molto più deciso di

quanto oggi non faccia. Si potrebbe così comprendere l'eziologia storico-culturale dell'impetuoso sviluppo degli *studies* e dell'arretramento della sociologia nell'agone accademico degli ultimi decenni.

Ricostruire il programma di ricerca weberiano sullo sfondo di questo retroterra storico è al tempo stesso difficile e appassionante. Porre la questione del valore attuale della sua lezione sociologica, soprattutto quella del suo radicalismo metodologico, mentre il tam-tam mediatico-editoriale del centenario della Prima Guerra Mondiale ne oscura la celebrazione del centocinquantesimo della nascita, può apparire un anacronismo. Il presente studio ricostruisce le posizioni fondamentali della sociologia weberiana sul rapporto fra scienza sociale e politica – le due passioni fondamentali dell'autore, proponendone una rivalutazione critica. La sfida di un confronto attuale con Weber consiste nell'inquadrarne l'ambizione di fondare la sociologia come scienza autonoma, sia dalla sua posizione di ancella dell'economia, sia dal suo ruolo di strumento della *Gesinnung* etico-politica di un particolare ceto accademico-intellettuale. Due questioni che *mutatis mutandis* si presentano oggi come cento anni fa all'attenzione della teoria sociologica. La lettura di Weber che ne scaturisce, prende al tempo stesso le distanze dalle classiche interpretazioni italiane, cattoliche e marxiste, del pensiero weberiano che convergono nel rigetto dell'avalutatività come strumento della ricerca sociale. Lo scopo del saggio è *in primis* quello di capire quali sono i termini in cui la questione dei rapporti fra etica, politica e scienza sociale si pone nell'opera di Weber. A conclusione del saggio si discuterà in quale misura ci si può oggi trovare d'accordo o meno con la soluzione del dilemma dell'avalutatività proposta da Weber.

## 2. Il paradigma weberiano

### 2.1 Differenziazione funzionale

Dell'assiomatica della sociologia come scienza positiva fa parte l'assunto di una specificità storica della società moderna. Essa risiede per Marx nello sviluppo del modo di produzione capitalistico, per Durkheim e Simmel nell'avvento di un processo di differenziazione funzionale fra differenti sfere sociali dotate di logica autonoma. L'osservazione della differenziazione e della moltiplicazione dei ruoli professionali nelle società moderne spinge i programmi fondativi della sociologia a mutuare la figura euristica dell'evoluzione per differenziazione dalle scienze biologiche. Weber adotta a sua volta tale concezione del mondo moderno di cui osserva empiricamente e, si direbbe, esistenzialmente, l'impatto sulle relazioni sociali degli individui. L'assunto descrittivo della differenziazione funzionale, che Weber formula relativamente tardi, cioè nella

*Zwischenbetrachtung* (Weber: 1920, 536-573), ha una ricaduta normativa sulla visione del mondo weberiana. Come Luhmann, Weber è convinto che la società moderna non rappresenti uno stadio dell'evoluzione sociale acquisito per sempre, poiché è il prodotto di un delicato equilibrio fra le differenti sfere sociali che può essere messo in crisi da processi di regressione funzionale.

La moderna differenziazione funzionale permette all'individuo un grado di libertà sconosciuto in epoche precedenti, dandogli la possibilità di ricoprire differenti ruoli sociali a sua scelta. Tale libertà è fondata sull'onere della scelta e sulla responsabilità individuale. I rischi di un sistema economico capitalistico che non garantisce senza eccezioni il sostentamento dell'individuo possono però limitare fortemente l'accesso alla libertà dei moderni. Garantire all'individuo un grado sufficiente di libertà, riducendo a un livello accettabile l'incertezza economica è per Weber possibile, a condizione che nessuno dei subsistemi sociali prenda il sopravvento e colonizzi gli altri con la sua logica. La coscienza di tale complesso orizzonte esistenziale della modernità, della sua contraddittorietà normativa e della necessità di essere all'altezza delle sue sfide, costituisce un presupposto essenziale della visione del mondo weberiana. Tale percezione si riflette anche sulla concezione del rapporto fra scienza, etica e politica. Weber non nega l'importanza dell'etica, ma insiste da sociologo sul dato strutturale della frammentazione normativa prodotta dallo sviluppo della società a differenziazione funzionale. Né la politica, né la religione possono con successo prescrivere alla società un orientamento etico complessivo, poiché ciò confligge con la struttura della società moderna. Né, come si vedrà, ciò è per Weber auspicabile da un punto di vista normativo. La questione etica può essere posta soltanto all'interno di un confronto con la logica dei suoi differenti ambiti funzionali. Weber s'interessa in particolare alle problematiche prodotte dalla condotta di vita dello scienziato e del politico. Il suo intento è di stabilire quali relazioni e quali delimitazioni reciproche fra le sfere dell'etica, della scienza e della politica possano essere dedotte dalla logica specifica di ognuna di loro.

Nella concezione weberiana del rapporto fra scienza sociale, etica e politica si riflette, tuttavia, anche il contesto storico prodotto dal difficile processo d'istituzionalizzazione della sociologia in Germania. La scienza sociale di fine ottocento presta il fianco alle critiche che ne rilevano un'eccessiva politicizzazione. Ciò vale sia per le posizioni paternalistiche del *socialismo della cattedra*, che per le molteplici correnti della critica sociale d'ispirazione socialista o religiosa, che per gli esponenti del darwinismo sociale. Anche in seno alla società tedesca di sociologia fondata nel 1909 si registra uno scontro fra le differenti anime del dibattito sui compiti della scienza sociale. Ciò porta alcuni suoi esponenti fra cui Weber a sviluppare programmi fondativi della sociologia «come scienza positiva» che insistono fortemente sulla necessità di una

sua neutralità nei confronti del dibattito etico-politico. Weber pone al centro del dibattito la concezione dell'avalutatività della ricerca sociale, ottenendo l'appoggio delle figure di spicco della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* fra cui Simmel e Tönnies. Dopo la Prima Guerra mondiale s'impongono invece le correnti che portano avanti differenti programmi di politicizzazione della sociologia, finché dalla fine degli anni venti si arriva alla completa subordinazione della sociologia al discorso ideologico della rivoluzione conservatrice come testimonia con valore idealtipico la *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* di Hans Freyer (Freyer: 1930). Nella finestra temporale che va dal 1904 al 1919 con differenti contributi Weber propone una concezione della sociologia che si fonda sull'idea di una necessaria differenziazione funzionale dell'ambito scientifico da quello etico-politico. Essa rappresenta il nucleo centrale della sua lezione sociologica, la cui ricostruzione permette di porre la questione del suo valore attuale.

## 2.2 Scienza sociale e politica

### 2.2.1 L'autonomia della scienza sociale

Weber ricerca la fondazione dell'obiettività delle scienze sociali nella discussione del rapporto fra «giudizi di valore» e «asserzioni scientifiche» (Weber: 1904). Come si sa, l'occasione contingente per la stesura del contributo weberiano sull'obiettività è data dal fatto che egli, insieme a Edgar Jaffé e Werner Sombart, nel 1904 subentra a Heinrich Braun nella gestione dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Il nome della rivista potrebbe suggerire al lettore l'idea che l'intento dei curatori sia quello di proporre soluzioni pratiche per questioni di politica sociale. Nell'editoriale che presenta la nuova serie della rivista Weber però respinge questa idea: l'onere della decisione su tale materia spetta alla prassi politica e non alla scienza sociale. Nello svolgere il suo compito, la politica può certo avvalersi del sapere prodotto dalla scienza sociale, ma non può delegarle la responsabilità per la scelta delle soluzioni da adottare. La nuova linea editoriale della rivista intende distinguersi dalla tradizione paternalistico-conservatrice del socialismo della cattedra di Schmoller, Brentano e Wagner. Non saranno enunciati programmi politici. Ciò però non significa che la scienza sociale debba avere un atteggiamento ascetico nei confronti della sfera politica. Fra i suoi compiti c'è, infatti, per Weber quello di realizzare una critica scientifica degli ideali e dei giudizi di valore che fondano l'agire politico. Essa si fonda sull'analisi del rapporto fra mezzi e scopi della progettualità politica e sull'esplicitazione dei suoi riferimenti valoriali. Il metodo della ricostruzione causale dell'agire permette così alla scienza sociale di comprendere quali ne siano da un lato i costi e i



benefici e dall'altro le conseguenze involontarie, prodotte dalla realizzazione pratica dei programmi politici.

Con la ricostruzione della dinamica e dei riferimenti valoriali dell'agire la scienza sociale garantisce alla politica una maggiore cognizione di causa su cui fondare le sue decisioni. Esprimere giudizi sulla bontà dei riferimenti di valore dell'agire politico non rientra invece fra i compiti della scienza sociale, bensì in quelli dell'etica. Il luogo deputato al giudizio etico è per Weber il «foro interno», cioè la coscienza morale dell'individuo, che è libera di scegliere, ma è al tempo stesso responsabile per le conseguenze delle sue decisioni. Non sono quindi le istituzioni dedicate alla produzione e alla trasmissione del sapere a dover prescrivere all'individuo quali decisioni operare. Il politico di professione ha il dovere di impegnarsi, di lottare per le sue convinzioni e per i suoi valori. Tutto ciò non ha tuttavia niente a che fare con l'obiettività scientifica. Essa deve potersi costituire come un contenuto di verità fattuale, garantito dai criteri metodologici di una scienza che si costituisce come sfera sociale autonoma dalla politica e dall'etica. Sull'obiettività del dato scientifico chiunque deve poter convergere indipendentemente dalle sue opinioni politiche o dal suo retroterra culturale. Questa è la sfida che quanti intendono dedicarsi alla scienza sociale come professione devono per Weber accettare. Siamo nel 1904 e la sociologia incontra una forte resistenza alla sua pretesa di essere una disciplina scientifica e non soltanto un prolungamento del dibattito socio-politico decorato con alcuni dati statistici.

Il principale problema che si oppone alla costituzione di una scienza sociale indipendente dal discorso socio-politico, consiste per Weber nel fatto che il suo ambito di ricerca è legato in triplice senso alle sfere valoriali della politica e dell'etica. 1. L'oggetto della scienza sociale è il prodotto dell'auto-interpretazione della società ed è quindi permeato di valutazioni normative. 2. La scelta dei possibili oggetti di ricerca della scienza sociale dipende da una valutazione soggettiva prodotta dall'interesse conoscitivo degli scienziati sociali. 3. I risultati della ricerca sociale divengono oggetto della discussione etica e politica. Lo scopo del saggio weberiano del 1904 consiste nel determinare l'obiettività degli enunciati della scienza sociale, differenziandone il procedere dall'approccio normativo che caratterizza queste tre sfere di valutazione valoriale.

Weber fonda la sua argomentazione su di un approccio metodologico prodotto dal confronto col neokantianismo di Rickert (Rickert: 1902) che edifica un'ontologia della cultura sull'analisi del riferimento valoriale dell'agire. La scienza sociale deve per Weber rivolgere in senso empirico tale approccio e descrivere la catena causale che s'istaura fra le motivazioni, gli strumenti e i fini dell'agire. Operando in questo modo è possibile ricostruire scientificamente l'assetto valoriale cui l'agire si orienta, senza impegnarsi nella sua discussione da un punto di vista normativo. La necessità di tale approccio

prende le mosse dalla problematica epistemologica delle «scienze storico-sociali» con cui Weber si confronta nell'ambito del dibattito di fine ottocento sullo status delle «scienze dello spirito». A differenza di quanto avviene per le scienze naturali, gli oggetti delle scienze sociali non sono mere occorrenze di leggi generali, ma si caratterizzano per la loro unicità storica e culturale. Di conseguenza essi devono essere studiati a partire dai quadri di riferimento valoriale che caratterizzano l'agire degli individui che se ne fanno portatori. Ciò richiede lo sviluppo di concetti analitici applicabili al materiale empirico, la cui obiettività è determinata in modo completamente differente dalle equazioni delle scienze naturali. È legittimo chiedersi come si possano formulare tali categorie analitiche senza che in esse vengano a coagularsi opinioni etiche e politiche in attesa di conferma empirica. Weber s'interessa a tale problematica, poiché è convinto che l'accesso a una descrizione obiettiva della realtà sociale sia funzione della capacità di comprendere, quali riferimenti di valore guidino empiricamente l'agire degli attori sociali e non quali dovrebbero guidarli secondo la posizione etico-politica dello scienziato sociale.

La soluzione al problema è per Weber data dalla capacità della scienza sociale di costruire dei «tipi analitici ideali» dei fenomeni in oggetto e di verificarne il potenziale euristico nel confronto con il materiale empirico della ricerca sociale. Com'è noto, il tipo ideale non riporta la formulazione di come l'agire dovrebbe svolgersi in conformità a principi etico-politici, bensì in base alla conoscenza di cui si dispone su un particolare ambito della realtà sociale. La struttura empirica dell'azione sarà osservata sulla base degli assunti analitici del tipo ideale per verificarne la difformità dal modello di cui si dispone e sviluppare così facendo tipi ideali più adatti alla comprensione del fenomeno che si osserva. Il tutto in un ciclo che corregge progressivamente la capacità della teoria di cogliere il dato empirico. La logica della metodologia weberiana non differisce così di molto da quella dei paradigmi che oggi si raccolgono intorno al nome della *grounded theory* se non per il fatto che si concentra prevalentemente sulle fonti storiche e non sull'osservazione partecipante dell'interazione sociale. L'approccio idealtipico costituisce per Weber la chiave di volta di una metodologia adatta a ottenere l'obiettività scientifica di una sociologia che si costituisca come scienza positiva. I concetti idealtipici della ricerca sociologica sono e rimangono delle categorie analitiche che devono essere sottoposte a verifica empirica. Sono uno strumento di studio per l'analisi della realtà storico-sociale e non possono essere letti come se fossero gli enunciati di un'ontologia sociale: cosa che, invece, molti critici di Weber fanno.

La costruzione idealtipica dei concetti sociologici viene concepita da Weber come una critica del linguaggio naturale prodotto dall'auto-interpretazione sociale. In tal senso anche la metodologia weberiana è una decostruzione dei concetti sociali esistenti. A differenze del *trend* attuale delle scienze sociali essa,

tuttavia, non si fonda sul valore assiomatico di alcuni assunti etico-politici, ma sul principio della cosiddetta «etica empirica». Il suo obiettivo è di descrivere gli assetti valoriali che guidano l'agire degli attori sociali per studiarne l'impatto causale sull'agire empirico osservato e senza farne una disanima normativa. Chi a differenza di ciò utilizza la ricerca sociale per ottenere conferme della propria visione etico-politica della realtà, lascia per Weber l'ambito della scienza per entrare in quello della politica. In una moderna società a differenziazione funzionale ognuno è libero di compiere questo passo e di partecipare alle attività della sfera politica. Se uno scienziato sociale lo fa, deve però per Weber dirlo, senza nascondere le intenzioni politico-normative fra le pieghe di un'attività che si presenta come scientifica, cioè volta a cogliere il nucleo di verità di un particolare ambito della realtà sociale. Ciò vale soprattutto per il caso in cui i risultati della ricerca sociale portano a una smentita della visione etico-politica del ricercatore.

Il modo di operare della scienza sociale si fonda sull'estrazione degli oggetti di ricerca dalla molteplicità irrazionale del reale secondo criteri di rilevanza che sono e rimangono soggettivi. L'«interesse conoscitivo» dello scienziato sociale ha così valore assiomatico per lo sviluppo della ricerca sociale, fa cioè parte della sua libertà intellettuale e non può essere sottoposto a valutazioni di tipo scientifico. La metodologia della ricerca sociale deve però tenere conto di questo «momento decisionistico prescientifico» che si colloca a monte della ricerca empirica: lo deve rendere esplicito, impedendo che venga dissimulato da pretese di asetticità motivazionale. L'inquadramento di questa problematica richiede per Weber un confronto con la questione di quale sia la condotta di vita dello scienziato sociale e cioè di quale rapporto con l'etica ne caratterizzi l'habitus professionale. A questo tema si dedica la seconda riflessione weberiana sull'autonomia della scienza sociale dalle sfere dell'etica e della politica, quella sull'avalutatività (Weber: 1918). Qui l'intento di Weber è in un certo senso «squisitamente etico». La questione è di capire perché il fatto di contribuire al mantenimento della differenziazione funzionale fra scienza, etica e politica, costituisca parte dell'etica professionale dello scienziato.

### 2.2.2 *La condotta di vita dello scienziato di professione*

La cesura fra attività scientifica e politica rappresenta per Weber una conquista della modernità. Il saggio sull'avalutatività nasce da una riflessione precedente alla Prima Guerra Mondiale, ma viene pubblicato nel 1918, in una fase cioè in cui in Germania la richiesta di orientamento politico diviene sempre più pressante (Weber: 1918). Ciò porta gli intellettuali, e primo fra tutti Weber stesso, a impegnarsi nell'agone politico. Il rischio, però, è che l'impegno politico produca una commistione fra scienza, etica e politica e renda il quadro

ancora più confuso. Per evitare tale conseguenza Weber fa *in primis* appello al senso di responsabilità dei professori universitari. L'obiettivo polemico è costituito dalla figura del «profeta cattedratico». Le giovani generazioni che provengono dall'esperienza traumatica della Prima Guerra Mondiale rivolgono al ceto accademico una pressante richiesta d'indirizzo intellettuale. Nei corsi universitari s'iniziano così a trattare le questioni politiche dell'attualità, proponendo soluzioni congeniali all'orientamento politico dei docenti. Per Weber tale prassi rappresenta un esplicito abuso di potere. Il ruolo del docente universitario e la sua prerogativa di parlare, a quei tempi, davanti al silente pubblico dei discenti vieta di esporre opinioni etico-politiche e progetti per ottenerne la realizzazione pratica. Da un lato perché nell'aula universitaria non c'è il contraddittorio e dall'altro poiché esponendo le proprie posizioni *ex cathedra* le si ammanta di un'aura di scientificità. Non si entra cioè nell'agone politico, ma ci si nasconde dietro alle prerogative della cattedra, per inculcare opinioni a quanti invece dovrebbero sviluppare gli strumenti critici per occuparsi di un particolare ambito scientifico. Weber considera questo modo di procedere inaccettabile. Ci vede la viltà di chi sfugge le asperità della discussione politica, provocando una commistione fra scienza e politica che nega a entrambe la possibilità di orientarsi alla logica che le è propria. Riprendendo l'argomento del saggio sull'obiettività Weber formula il compito della scienza sociale in contrasto con quello della politica e dell'etica. La prima intende comprendere e spiegare gli orientamenti di valore dell'agire, mentre le altre si occupano della loro discussione normativa. Il senso di una discussione scientifica delle valutazioni pratiche dell'etica o della politica è da vedersi nel fatto che essa permette di renderne espliciti gli assiomi di valore e di mostrare quali siano le conseguenze della loro realizzazione pratica. Il metro sul quale Weber stila il suo giudizio è quello del rispetto della moderna differenziazione funzionale. L'ethos della scienza richiede una dedizione ai compiti di ricerca che non può essere barattata con la passione politica del momento. Al contrario, la capacità di evidenziare dati di fatto sfavorevoli alla sua opinione politica è per Weber parte essenziale dell'*habitus* professionale dello scienziato.

L'argomentazione della conferenza sulla scienza come professione (Weber: 1919a), che Weber tiene il 7 novembre 1917, riprende e sviluppa i temi del saggio sull'avalutatività. La conferenza intende chiarire in che senso la scienza possa essere vista come una professione, fondandone così la dignità come sfera autonoma della società. Per riuscire ad affrontare le difficoltà obiettive del processo conoscitivo e la precarietà della carriera scientifica, chi intende dedicarsi alla scienza deve disporre di una forte motivazione che soltanto una «chiamata interiore», una forte passione, che incita a dedicarsi anima e corpo al lavoro di ricerca, può garantire. Il riferimento al ruolo che la chiamata religiosa ha per la formazione della moderna concezione della professione

è evidente (Weber: 1920, 63 ff.). Nella moderna intrapresa scientifica si può, tuttavia, raggiungere l'eccellenza soltanto al prezzo di una grande specializzazione. Essa presuppone un impegno duraturo, un'ispirazione e un pizzico di talento scientifico di cui non tutti dispongono. La personalità che si dedica alla ricerca scientifica ha pertanto caratteristiche completamente diverse da quelle di chi si dedica alla carriera politica. Nell'ambito scientifico è necessaria grande sobrietà e una dedizione alla causa della ricerca incompatibile con le increspature d'ingegno della personalità carismatica. Lo scienziato deve impegnarsi senza risparmio di energie pur sapendo che ogni conquista della ricerca è provvisoria e verrà un giorno superata da nuove scoperte.

Weber considera lo sviluppo della scienza e della tipologia della personalità che essa predilige, come parte del moderno processo d'intellettualizzazione. L'uomo premoderno aveva una conoscenza certo più dettagliata degli oggetti della vita quotidiana rispetto all'umanità moderna. Quest'ultima può però farsi forte dell'assunto che, se volesse, potrebbe conoscere il funzionamento di qualsiasi aspetto del mondo usando gli strumenti della conoscenza razionale, senza dover fare ricorso alla magia. La generazione cui Weber parla nel 1917, aveva vissuto l'orrore della prima guerra fortemente tecnicizzata della storia, sviluppando un sospetto radicale nei confronti della sensatezza della ricerca scientifica. L'anti-intellettualismo dell'*Erlebnis* di moda a partire dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale tendeva a destituire di valore la concezione scientifica del mondo, percependola come parte dell'universo che era tramontato con il 1914. Sullo sfondo di questo scenario storico-culturale Weber pone la questione del «significato esistenziale» della scienza come professione. Esso è da considerarsi come il frutto di una decisione presa a priori a favore della «ricerca della verità» nel senso enfatico dello scientismo ottocentesco. La bontà di tale scelta non può, tuttavia, essere giustificata in termini scientifici. Chi fa scienza risponde per Weber in senso affermativo alla domanda sulla prestazione conoscitiva della ricerca e ne abbraccia l'intellettualismo come un momento costitutivo dell'esistenza.

L'attualità della riflessione weberiana sulla condotta di vita dello scienziato consiste nel porre la questione solo apparentemente paradossale della «scientificità della scienza sociale». Uno studio dello sviluppo e del successo dei paradigmi degli *studies* dovrebbe comprendere in termini empirici se il *main stream* delle scienze sociali ritiene che queste non siano altro che l'espressione dell'ideologia dominante da un lato e della protesta politica dei ceti intellettuali illuminati contro di essa dall'altro. Sarebbe interessante capire se, ed eventualmente in quali termini, si pone oggi la questione dalla scientificità delle scienze sociali.

La riflessione sulla politica come professione si colloca all'altro estremo del programma di ricerca sociologica di Weber. Agli occhi degli scienziati sociali

di oggi la prassi politica pare non potersi quasi sviluppare indipendentemente dall'apporto conoscitivo, ma soprattutto etico, che le scienze sociali intendono offrirle. Non vi è però uno studio empirico della ricettività che la politica ha per il contributo etico e conoscitivo degli *studies*. In una prospettiva empirica ci si dovrebbe chiedere se la scienza sociale viene percepita dalla politica come uno strumento conoscitivo necessario oppure come una delle espressioni della protesta politica di cui tenere conto. La valutazione weberiana dell'autonomia della logica politica rispetto a etica e scienza può contribuire ad affrontare tale questione.

### 2.3 Etica e politica

Il saggio sulla politica come professione offre al tempo stesso una riflessione sulla differenziazione fra la logica della politica e quella dell'etica e una discussione del rapporto fra utopia e realismo politico (Weber: 1919b). L'occasione storica della conferenza da cui è tratto il saggio è, come è noto, quella del collasso del *Kaiserreich* nel novembre del 1918. Su richiesta di Immanuel Birnbaum, presidente del *Freistudententischer Bund* di Monaco, Weber il 28 gennaio 1919 tiene una conferenza su politica e professione da cui poi trae il saggio omonimo. Gli esperimenti rivoluzionari e il disorientamento che derivano dall'incertezza politica della giovane repubblica di Weimar spingono Weber a indirizzare un forte messaggio al suo giovane uditorio: le speranze e le illusioni dell'effervescenza rivoluzionaria sono di breve durata. La politica è un'attività quotidiana che deve misurarsi con sfide affatto diverse da quelle della rivoluzione dei consigli. Sulla base delle considerazioni sulla differenziazione funzionale della società moderna che già animano la riflessione sull'indipendenza della scienza sociale dall'etica e dalla politica, Weber mette in chiaro che l'orizzonte politico moderno non è quello della guerra civile, che si annunciava nella Germania weimariana.

Il saggio su politica come professione segue come gli altri studi empirici di Weber un chiaro schema analitico. L'esposizione prende le mosse dalla cornice istituzionale della politica e muove dall'esterno verso l'interno per concludersi con lo studio delle questioni relative alla condotta di vita richiesta al politico di professione. La conferenza si apre con le due celebri definizioni dello Stato e della politica in senso moderno. Weber considera l'esistenza dello Stato, nel senso dell'istituzione coronata dal successo di un monopolio dell'uso legittimo della forza, come il presupposto della politica in senso moderno. Di conseguenza quest'ultima prende la forma di una competizione per la compartecipazione al monopolio dell'uso legittimo della forza, ovvero di un'aspirazione ad appropriarsi di un'aliquota di potere o a partecipare alla sua spartizione. La lotta armata fra raggruppamenti politici che si annunciava nella Germania di Weimar avrebbe invece per Weber portato al disfaci-

mento del monopolio statale dell'uso della forza e così alla fine della politica in senso moderno.

Date queste premesse strutturali si pone la questione di quali siano le «qualità di carattere» che contraddistinguono la persona per la sua capacità di essere un politico di professione. Weber chiede quale sia la *ratio* specifica della politica come dominio autonomo della moderna società a differenziazione funzionale e quali conseguenze ciò abbia per chi vuole dedicarsi alla politica. Il dato che l'indagine reperisce, è quello di un forte conflitto fra etica e politica: esso costituisce il principale problema della concotta di vita del politico. L'interesse per la politica si fonda per Weber su di una passione «umana troppo umana»: l'ambizione a partecipare all'esercizio del potere. Egli si chiede quindi, quale condotta di vita possa caratterizzare il politico di professione, affinché tale passione non si trasformi in *hybris*, facendolo diventare un puro e semplice demagogo. L'influsso del retroterra storico sulla riflessione weberiana è evidente. L'eredità del regime autocratico prima di Bismarck e poi di Guglielmo Secondo pesa sui destini della giovane repubblica di Weimar. Lo Stato si caratterizza per lo strapotere di una burocrazia ministeriale abituata a governare senza orientarsi alle direttive di una classe dirigente di politici di professione. Weber ritiene così indifferibile la necessità di formare le personalità capaci di prendere in mano i destini del paese e di assumersene la responsabilità.

Il tema della responsabilità assume il ruolo centrale nella riflessione weberiana sulla condotta di vita adatta al subsistema politico della moderna società a differenziazione funzionale. Il politico di professione deve per Weber avere la capacità di valutare la portata delle sue decisioni, poiché opera con strumenti eticamente opinabili. Il suo atteggiamento etico deve cioè tenere conto della *ratio* della sfera politica, poiché questa si fonda sull'utilizzo legittimo della forza, con tutte le conseguenze che ciò comporta. La risposta di Weber alla questione delle qualità necessarie alla formazione della personalità del politico è nota: dedizione alla causa, responsabilità e distanza verso se stessi e la propria ambizione. Solo grazie a questi tratti del carattere è possibile sviluppare una condotta di vita adatta alla professione politica. Il problema è, tuttavia, quello di capire fino a che punto la dedizione a una causa, la credenza in un ideale politico può determinare l'agire del politico di professione, senza entrare in aperta contraddizione con la *ratio* del sistema politico. La politica moderna si fonda sulla lotta per l'accesso agli strumenti dell'esercizio legittimo della forza e sull'utilizzo del potenziale coercitivo legato al suo monopolio statale. Da un punto di vista etico ciò pone dei problemi che non possono essere semplicemente esorcizzati ricorrendo a una sublimazione ideologica dei fini che si perseguono. Weber perora la causa del realismo politico, senza lasciare margini di manovra alle giustificazioni ingenuie della prassi politica con l'ide-

ologia delle buone intenzioni. Come sfera di valore autonoma la politica segue necessariamente la sua logica fondata sull'ambizione al comando e all'uso della forza. Il politico moderno non può per Weber essere un pacifista. Egli deve impegnarsi attivamente, anche usando la forza, contro ciò che dal suo punto di vista politico considera il male, poiché altrimenti diviene complice del suo prevalere. Si pone così la questione di quale rapporto fra etica e politica sia affatto possibile nel quadro dell'intrapresa politica moderna. Si tratta di un conflitto sostanziale rispetto a cui rimangono praticabili soltanto due modalità dell'agire etico che Weber inquadra nella sua nota dicotomia fra l'etica dell'intenzione e l'etica della responsabilità. Il politico può alternativamente fare ciò che ritiene giusto e affidarsi alla provvidenza oppure assumersi la responsabilità delle conseguenze probabili del suo agire. Soltanto la seconda prassi dell'agire è per Weber compatibile con la *ratio* della politica, poiché essa deve fare i conti con i mezzi che le sono specifici e cioè con l'uso della forza, con tutte le conseguenze che esso comporta. Nessuna etica del mondo è in grado di garantire che il perseguimento di fini giusti si realizzi senza l'utilizzo di mezzi eticamente dubbiosi. Ciò vale in special modo per gli strumenti della politica moderna che si fonda sull'utilizzo del monopolio legittimo della forza.

L'analisi weberiana della logica caratterizzante il subsistema funzionale della politica mette in risalto il fatto che la condotta di vita del politico non può fondarsi su codici etici che non tengono conto della *ratio* specifica del politico. Partendo da questo punto di vista che ancora una volta pone al centro dell'attenzione il dato sociologico descrittivo della moderna differenziazione funzionale non si può che essere scettici sulla capacità di una scienza sociale normativa di influenzare la prassi politica. Il *pathos* etico degli *studies* sembra rivelarsi più efficace nell'esercitare una critica interna alla scienza sociale che non nell'orientare normativamente la prassi del sistema politico. Empiricamente si dovrebbe, tuttavia, verificare, se alla base dello sviluppo impetuoso della nuova scienza sociale non vi sia una tendenza a scambiare l'agone politico della sfera pubblica con il dibattito etico-politico interno alle scienze sociali. La politicizzazione della scienza sociale non si risolverebbe così in un tentativo di influenzare la sfera della prassi politica, bensì in un arretramento delle aspirazioni politiche del ceto accademico-intellettuale all'interno del *discours* accademico. Non si avrebbe così la commistione fra sfere funzionali paventata da Weber, quanto una sorta di entropia della scienza sociale che non le permette più di difendere le sue posizioni nell'agone dell'interazione fra le differenti sfere della società a differenziazione funzionale. La griglia analitica weberiana potrebbe contribuire a dare risposta a tali questioni nell'ambito di una ricerca sullo *state of art* interno alle scienze sociali e sulla ricezione di cui esso gode all'interno della sfera politica.



### 3. La scienza come asceti e l'antropologia dell'individualità frammentata

È legittimo chiedersi se la condotta di vita dello scienziato sociale che Weber prospetta non sia altro che una forma secolarizzata dell'asceti protestante. In senso critico si potrebbe dire che seguendo i precetti weberiani si verrebbe a creare un accumulo di capitale conoscitivo, senza la possibilità di spenderlo nel consumo quotidiano di senso del dibattito politico. Lo scienziato sarebbe un asceta, che forte della sua scelta originaria contro il cimento nella politica attiva limita la sua condotta di vita alla «ricerca del vero», rifiutandosi di contribuire alla «ricerca del meglio» nell'agone politico. Una sorta di *one dimensional man* vittima della moderna differenziazione funzionale. Secondo Jaspers tale interpretazione è, tuttavia, destituita di fondamento (Jaspers: 1932). Finché opera all'interno della ricerca, lo scienziato sociale deve essere politicamente astinente, in modo da evitare di subordinare il lavoro scientifico che sviluppa all'*intentio* di confermare le opinioni politiche di cui si fa portatore. Ciò non significa però che Weber neghi al sociologo o al politologo il diritto all'espressione politica. Essi possono dedicarsi alla politica. Cambiando registro espressivo, essi però devono anche trasferirsi da un ambito funzionale all'altro e non possono fare i politici nell'ambito della scienza o gli scienziati in quello della politica. La vita di Weber è per Jaspers la dimostrazione che tale pluralità d'impegni senza commistione fra la logica delle diverse sfere funzionali è possibile. L'opposizione weberiana fra avalutatività e giudizio politico non implica così l'incompatibilità fra la carriera scientifica e l'impegno politico. Ripensando a Weber quale rappresentante di una tipologia d'intellettuale che è venuta a scomparire nell'ora della crisi finale della Repubblica di Weimar, Jaspers nel 1932 scrive che, certo, Weber fonda il suo metodo sulla separazione fra sapere scientifico e giudizio di valore. Questo però non significa che egli ritenesse possibile compiere il suo dovere teoretico, di ricercare la verità, senza portare a compimento il dovere pratico di impegnarsi per i suoi ideali politici. Weber si oppone alla commistione dei due doveri, ma è secondo Jaspers capace di riunificare le sfere fra loro separate dell'avalutatività scientifica e del giudizio etico-politico nella dimensione esistenziale della sua vita.

Alla base della concezione antropologica di Jaspers sulla riconciliazione fra sapere scientifico, prassi politica e impegno etico si colloca la classica riflessione sociologica sull'interazione fra la differenziazione delle sfere sociali e lo sviluppo dell'individualità moderna. La sua espressione più esplicita si trova nella cosiddetta dottrina degli apriori della sociologia di Simmel (Simmel: 1908, 42-62). La società a differenziazione funzionale è possibile soltanto ove vi sia una forte indipendenza degli individui dalla logica delle singole sfere di valore. È l'individuo, infatti, a farsi portatore delle aspettative che gli provengono dai diversi domini sociali, contribuendo così a tenere insieme e

dotare di validità la struttura sociale. A causa della differenziazione funzionale l'individualità moderna è però frammentata e deve lottare per ricomporre la sua unità, superando la logica dei ruoli che ricopre all'interno dei differenti sottosistemi sociali. Dotando di senso il suo progetto esistenziale e riuscendo a superare la semplice giustapposizione delle aspettative sistemiche, essa può farsene portatrice, senza cadere nell'alienazione. Nessuna dottrina etico-politica, nessuna ideologia può sostituirsi al lavoro culturale che l'individualità fa quotidianamente per essere protagonista attiva dei suoi legami sociali. Weber, la sua vita, la tragicità della sua figura di politico e di ricercatore sono per Jaspers la dimostrazione del fatto che nonostante la moderna frammentazione delle sfere di valore, è possibile giungere a una loro «ricomposizione esistenziale», senza provocarne la commistione. Weber rappresenta per Jaspers l'idealtipo di tale moderna individualità: egli è ora scienziato, ora politico, ora filosofo morale. La dinamica esistenziale della sua persona gli permette, però, di riunire tali profili nel progetto culturale della sua esistenza.

#### 4. Prassi sociale e scienza politica

La teoria sociologica di Weber, come quella di Simmel, Durkheim e Luhmann, interpreta la società moderna, partendo dall'idea di una giustapposizione fra sfere di valore, cioè fra sottosistemi sociali, dotati di logiche autonome. A differenza di Durkheim che pensa alla possibilità di una riforma della moderna società capitalistica in senso corporativo, Weber, tuttavia, respinge i tentativi di esorcizzare la differenziazione funzionale tramite una progettualità sociale onnicomprensiva, un pensiero unico o un *overlapping consent*, siano essi di impronta politica, etica o religiosa. Ciò che ha validità in una sfera della società non può avere automaticamente riconoscimento nelle altre. Weber evince tale concezione dall'analisi storico-comparativa dello sviluppo della società moderna. A cominciare dalla riforma protestante si assiste a un progressivo sfaldamento della società a differenziazione stratificante a favore di una moltiplicazione degli ordinamenti funzionali del sociale. Lo sviluppo della moderna concezione della professione d'ispirazione originariamente religiosa costituisce uno dei volani fondamentali del passaggio alla differenziazione funzionale.

Come si evince dalle conferenze sul lavoro intellettuale come professione, il risultato della ricerca sociologica di Weber ha, però, anche una ricaduta normativa. Il metro sul quale egli stila il giudizio della condotta di vita dello scienziato e del politico è, infatti, quello della necessità di una salvaguardia della moderna differenziazione funzionale. Ci si può interrogare sui motivi che spingono Weber a insistere su tale aspetto. Egli riprende una concezione

della modernità, della libertà individuale e dei diritti umani molto diffusa fra gli intellettuali liberali della sua generazione e ricorre a un *common sense* di cui non ritiene necessaria l'esplicitazione. I motivi di tale presa di posizione non risultano così facilmente intellegibili al lettore odierno. Per avere un'idea di cosa Weber intenda con la sua presa di posizione a favore della differenziazione funzionale si può, *mutatis mutandis*, far riferimento alla teoria dei diritti fondamentali come istituzioni che Luhmann espone nell'opera giovanile che si occupa di tale problematica (Luhmann: 1965). Grazie all'immagine della differente codificazione binaria dei subsistemi sociali Luhmann formalizza la concezione weberiana della modernità come conflitto fra sfere di valore autonome, neutralizzandone il portato polemico (Weber 1920: 536-573; Luhmann 1997: 707-753). Nella società a differenziazione funzionale gli attori sociali si orientano alla logica fattuale del subsistema cui momentaneamente partecipano. La loro comunicazione segnala quale codice stia adottando, permettendo ai recipienti di valutare a quali condizioni essa possa essere ricevuta e ritrasmessa. Venendo a mancare un orientamento comprensivo della comunicazione, come quello della religione nel medioevo o della politica nella prima epoca moderna (Mannheim 1984: 69), diviene compito dell'individuo mediare fra le pretese inconciliabili delle differenti logiche della comunicazione e legarle in una sintesi dotata di senso. L'individualità rappresenta così il punto nodale dell'ordinamento sociale e come tale deve mostrarsi capace di affrontare molteplici aspettative d'azione fra loro contraddittorie. Non è sufficiente che essa ricopra i differenti ruoli dettati dalla differenziazione funzionale: essa deve farlo da «persona sociale». È per questo che la tutela delle prerogative di libertà dell'individuo e il mantenimento della differenziazione funzionale fra le diverse sfere della società divengono per Luhmann una priorità dell'ordinamento istituzionale delle società moderne e vengono sanciti giuridicamente tramite il fondamento delle costituzioni politiche sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo. Sociologicamente parlando, i diritti umani assumono di conseguenza il compito istituzionale di delimitare le tendenze espansive dei singoli subsistemi funzionali, garantendo che non ci siano regressi della differenziazione funzionale. La separazione fra i subsistemi funzionali, cioè fra le diverse sfere di valore con la loro logica specifica, nonché la garanzia del diritto dell'individuo a muoversi liberamente fra loro, non rappresentano così soltanto una particolarità giuridica della società moderna, ma anche una sua necessità strutturale. Come Luhmann, Weber è convinto che la società moderna non rappresenti uno stadio dell'evoluzione sociale acquisito per sempre, poiché è il prodotto di un delicato equilibrio fra le differenti sfere sociali che può essere messo in crisi da processi di regressione funzionale. Il singolo individuo ha perciò il dovere di contribuire alla tutela di tale strutturazione della società a differenziazione funzionale con una condotta di vita fondata

sul rispetto della logica binaria delle differenti sfere di valore e sulla resistenza nei confronti delle tendenze alla commistione valoriale.

La capacità di operare all'altezza delle sfide di una società a differenziazione funzionale rappresenta per Weber la soluzione al dilemma dell'avalutatività. La dedizione agli imperativi della professione scientifica, politica o quant'altro, non vieta all'individuo di conformare la sua condotta di vita a ideali e fini etici. Essi devono tuttavia essere perseguiti nelle sedi appropriate, rendendoli espliciti e non mascherandoli dietro a programmi scientifici, o peggio ancora utilizzandoli per giustificare ambizioni politiche. Tali osservazioni sulla condotta di vita delle figure professionali prodotte dalla differenziazione funzionale si possono applicare anche alla questione del successo degli *studies* da cui siamo partiti. Seguendo Weber si tratterebbe di capire in sede empirica se il loro diffondersi sia indice di uno sviluppo o di un regresso della differenziazione funzionale e quali conseguenze ciò abbia per la condotta di vita dello scienziato sociale e del politico di professione. Si avrebbero così gli elementi per chiedere se la prassi sociale di oggi permette lo sviluppo di una scienza sociale o politica rispondente ai criteri metodologici weberiani.

### Bibliografia

- Fitz, Gregor (2004), *Max Webers politisches Denken*. Konstanz: UVK-UTB.
- Freyer, Hans (1930), *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig und Berlin: Teubner.
- Jaspers, Karl (1932), *Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph*, ora in: Id. (1988). *Max Weber. Gesammelte Schriften*. A cura di Hans Saner, con una introduzione di Dieter Henrich. München, Zürich: Piper, pp. 49-114.
- Luhmann, Niklas (1965), *Grundrechte als Institution*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1984), *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rickert, Heinrich (1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Simmel, Georg (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, ora in: *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 11, 1992. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Weber, Max (1904), «Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ora in: Id. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (1922<sup>1</sup>)*. 7. Aufl. hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 146–214.
- (1918), «Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und wirtschaftlichen Wissenschaften», ora in: Id. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (1922<sup>1</sup>)*. 7. Aufl. hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 489–540.

- (1919a), «Wissenschaft als Beruf», ora in: Id. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922<sup>1</sup>). 7. Aufl. hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 582–613.
- (1919b), «Politik als Beruf», ora in: Id. (1988). *Gesammelte politische Schriften* (1922<sup>1</sup>). 5. Aufl. hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 505–560.
- (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1, 1988. Tübingen: Mohr Siebeck.



# When Great Scholars Disagree

*Alan Sica*

*When Weber analyzed Judaism as part of his series concerning global religious practices and the economic arrangements that accompanied them, he decided to employ the term “pariah” as an analytic device, but without any of the pejorative connotations which are attached to the word today. Had he used instead Gastvolk (guest people) throughout his book rather than “pariah-people,” many subsequent scholars would not have objected to Ancient Judaism in the way they have over the last 90 years. Arnaldo Momigliano, probably the greatest classical historian of the mid-20th century, respected Weber’s work, but also took exception to his use of “pariah” regarding Judaism. This article investigates this troubling term and the scholarship that it inspired.*

“Many Jews had recently been taken and brought to trial on a charge of clipping coin, and early in the next year [A.D. 1279] nearly 300 were put to death.” Gregory’s ‘Chron.’ (Camd. Soc.), p. 70; Stow’s ‘Annals’ (1592), p. 299; Fabyan’s ‘Chron.’, p. 386.” (from Sharpe, 1899: 26n2)

“With his fellow gamblers he was straight as a string at all times—to be otherwise would have meant that when he went broke he would stay broke, because none of the fraternity would ‘stake’ him. But with his patrons—being regarded by them as a pariah, he acted toward them like a pariah—a prudent pariah. He fooled them with a frank show of gentlemanliness, of honesty to his own hurt; under that cover he fleeced them well, but always judiciously.” (Phillips, 1905: 234)

“That the status of the Jews in Europe has been not only that of an oppressed people but also of what Max Weber has called a ‘pariah people’ is a fact most clearly appreciated by those who have had practical experience of just how ambiguous is the freedom which emancipation has ensured, and how treacherous the promise of equality which assimilation has held out. In their own position as social outcasts such men reflect the political status of their entire people.” (Arendt, 1978 [1944]: 68)

### *Two Distinct Modes of Living*

It is sometimes illuminating in unanticipated ways to consider the lives and ideas of scholars in tandem, particularly those seldom viewed together. Reflect upon September, 1908, when Max Weber was 44 years old, only several years after becoming famous among attentive scholars for his two “Protestant Ethic” essays, saturated with and inspired by his own ancestors’ commercial history. Weber was slowly, sufficiently recovering from his catastrophic emotional collapse of 1897 to resume writing, reading, and inventing German sociology. Meanwhile, on September 5, 1908 in Caraglio (a northwestern Italian town of 5300 souls, 20 miles east of the French border, 50 miles north of Nice), Arnaldo Dante Momigliano was born to an influential family of enlightened Jews “in a house full of books; Italian books, Hebrew books, French books, Latin and Greek writers either in the original or in translation” (University of Chicago 1987: 4).

Weber and Momigliano were as much “born scholars” as anyone has ever been. Among other early achievements in vastly different fields of endeavor, Weber had written a precocious habilitation in 1891 on Roman agricultural history, defending it successfully in person before Theodor Mommsen himself (a humbling figure in 1892, even for Mark Twain [Meltzer, 2002: 217; Mommsen, 1958: 1]; Mommsen wrote a 50-page review-essay about the book, picking it apart, but praising the young titan nonetheless; see Mommsen, 1892). Similarly, Momigliano at the age of 24 became associate professor of Greek history at the University of Rome, and at 28 the Professor of Roman History at the University of Turin. According to his most perspicuous biographer, “By 1934, when he was twenty-six, he had already published three important monographs—on the historiography of the Maccabean revolt, on the reign of the Emperor Claudius, and on the political ideals of the Greek cities in the age of Philip of Macedon—besides one hundred and fifty articles and reviews. These studies showed that Momigliano already possessed extraordinary competence in the interpretation of almost every sort of ancient evidence... combined with an uncanny gift for intuiting, behind conflicts in the sources, the contours of precise cultural and political situations” (Brown, 1989: 409).

By odd and perverse coincidence, Weber wrote *Ancient Judaism* around 1914 when Momigliano was a child, while the latter owed to his Judaism the “opportunity” of fleeing to England in 1938, penniless with a wife and daughter, at the age of 30, having been relieved of his professorship by fascists in Turin due to the Racial Laws that condoned his persecution. Moreover: “The last letter that Momigliano received from his father reached him in 1942... It urged him to take comfort in the prophets, and in Spinoza... Riccardo and Ilda [his parents]... had been arrested in late 1943, deported to Germany



and killed in an extermination camp. He later told a friend that, at the news, he could not even bring himself to cry; he had lost, for the rest of his life, the ability to weep” (Brown, 1989: 412).

As everyone knows, both men produced scholarship of stupendous quantity and quality, Weber’s mostly unpublished and left in the capable hands of his wife and students, Momigliano’s carefully and scrupulously collected in nine large volumes that brought together over 775 separate pieces of writing in four languages, plus a half-dozen books (Momigliano, 1992). Just as Weber never wrote *The Magnum Opus* one is supposed to create in order to be remembered as a great, transformative scholar, leaving that job to his wife and her assistants when they assembled *Wirtschaft und Gesellschaft* following his sudden death, so Momigliano resisted the call of the Great Book. Instead he wrote a lifelong stream of short monographs amidst hundreds of essays and reviews, all of them miraculously informed, cosmopolitan, philosophically adept, and uncannily sophisticated in a unique style that became his hallmark: “He also wrote more than 400 articles, some quite long, for encyclopedias. These were never publicistic articles: practically every one of them, also his book reviews, was a work of the most rigorous scholarship with numerous footnotes most of which contained several bibliographical references, with full details about volumes, issue numbers, year of publication, and pages. His memory was as capacious and precise as his interests were broad and deep...” (Shils, 1997: 220).

Momigliano’s former student and longterm friend, Peter Brown, thought that the book form constrained Momigliano’s hungry imagination and constant search for better evidence to support his ever-expanding arguments and interests; they were “unnecessarily monumental for a man of his style: for a book sought a range and a transcendence that did not interest him” (Brown 1989: 441). One could say almost the same thing regarding Weber. One suspects that had Momigliano been born when Gyorgy Lukács or Ernst Bloch were, and had he, like they, been invited to the Webers’ salon in Heidelberg, Weber would have found in the Italian historian a boon companion, someone from whom he could have learned a great deal, but who would likewise have been an avid student of the German’s similarly enormous learning and analytic capacity. Yet in lieu of having “his Weber,” Momigliano used Gaetano de Sanctis and Benedetto Croce as senior sounding boards and inspiring guides for correct behavior, politically as well as academically (for Momigliano’s unequalled estimate of each, see Momigliano, 1994: 54-71 and 80-96 respectively). While the former remains little known in the U.S. owing to a lack of translations, the latter became the official spokesman for “civilized, liberal Italy” during and after Mussolini’s reign, and it was he who invited Momigliano to head a cultural institute in Naples following WWII, to be set up in Croce’s own mansion. Luckily for us all, Momigliano wisely refused, becoming in-

stead a cosmopolitan intellectual with academic homes in Chicago, London, and Pisa, and a global audience which would have escaped him had he moved to Naples. The *Times* of London referred to him in his obituary as “the most learned and the most universal historian of his age” (September 7, 1987).

In the anglophone sphere, Weber’s life and work have become almost too well known, with speculations sinking to the level of “serious” debate about whether Marianne Weber was the true “love of his life” (see recent issues of *Max Weber Studies*), or whether Weber’s four uses in private letters of the perjorative term *Knalljude* makes him ipso facto an anti-Semite (Roth, 2012). Momigliano, on the other hand, if known at all beyond the small circle of scholars interested in the history of historiography, or the ancient Occident, is remembered mostly for his more “popular” writings in *The New York Review of Books* and *The Times Literary Supplement*. In 2009 an online debate erupted regarding the lack of youthful participants in a Warburg Institute conference celebrating Momigliano’s work. One younger scholar wisely reminded his older colleagues that during the ensuing 22 years since his death in 1987, novice historians have not found his name on their doctoral reading lists mostly because the “one big book” is missing, and many of his essays remain in foreign languages (Magistra et Mater, 2009). This neglect was not always the case. Not only did he help inform Robert Graves when writing his best-selling novels about Claudius (Graves, 1989, p. viii) and the great BBC show which followed it, but he figured centrally in Iris Murdoch’s 1956 novel, *The Flight from the Enchanter* as Peter Saward (see Chapter 3 for a comical portrait of Momigliano’s office and research practices; Murdoch, 1956)—an immortalization which the real Saward himself was not hesitant to point out when talking with friends.

Momigliano’s devoted, adoring friend, Edward Shils, begins his memoir about him this way: “Arnaldo Dante Momigliano was a very great scholar. Officially he was an ancient historian, a historian of Greece and Rome. He was, however, as much at home in Jewish history. He was, of course, a master at the highest level of political history but even more of the culture of all Mediterranean antiquity, especially its religious and historical writings. Administrative organization, military affairs, law, education—he read all the literature of all these subjects in all the languages in which such works appeared” (Shils, 1997: 219).

### *One Scholar to Another*

Sad to say, though, Momigliano did not comment at length on Weber’s Roman historiography (the sole instance is Momigliano, 1982: 29-31; reprinted in 1994: 248-51) even though Weber seemed to become his model of sociologi-

cal reasoning whenever he wished to deal in “large perspectives” (Shils, 1997: 229). Eight entries, some redundant, for Momigliano’s work are found in the largest bibliography pertaining to Weber in English (Sica, 2004: 234). Shils claims that “He wrote five papers in which Max Weber was the main object of discussion... But he himself did not adduce Max Weber’s ideas in his own analyses. In the one essay devoted exclusively to Weber, i.e, on the Jews as a ‘pariah-people,’ he thought Max Weber was wrong. Nevertheless, Weber’s work was frequently invoked as indicative of the kind of thing ancient historians should deal with. Sometimes other scholars were censured for having failed to consider Weber’s views” (*ibid.*)

Momigliano only gave sustained attention to Weber’s lifework in “Two Types of Universal History” (Momigliano, 1986), a unique comparing of E.A. Freeman (1823-1892), a once famous British historian of the grand scale, with Weber’s most synoptic analytic aspirations procured by “ideal types.” Whereas Freeman’s ideas and dreams of a world propitiously arranged and sustained for white Europeans, by means of a global federation of governments, have become impossible to review without accompanying laughter, “Max Weber stands for the sociologist who most precisely tried to define the methods and the limits of understanding alien civilizations when the conflict of values and presuppositions becomes patent” (*ibid.*, 122). Momigliano wanted to answer an ancient but no less pressing question: How does an historian or social scientist reasonably and responsibly compare societies with sharply differing normative structure so that something approaching “objectivity” might be delivered? “Consequently the problem arose whether the members of one group or race, being conditioned in their mental equipment by the culture to which they belonged, were qualified to pass judgment on the members of another group or on other groups as such... Any recent attempt to write universal history has had to reckon with this preliminary problem—namely, the legitimacy of understanding another culture in terms of the categories of one’s own culture” (*ibid.*). Momigliano believed that Weber, almost despite himself, came to realize that in order to achieve his analytic goal of understanding global socio-economic processes over time, he “was increasingly driven to place religion at the centre of his historical understanding.” This was so much the case that “there is some justification in taking Freeman’s universal history as oriented towards the Greek type and Max Weber’s universal history as oriented towards the Jewish type” (*ibid.*, 123), presumably due in part to Weber’s fascination with the Jewish prophets.

Weber comes in for praise by Momigliano because he overcame a vigorous nationalistic, patriotic worldview as necessary to his scholarly responsibilities, especially when assessing “the co-existence of incompatible racial groups... The great German patriot refused to consider race, nation, and

even state, as objective realities from which to start” in his pursuit of “*Universalgeschichtliche Probleme*” with which he began his *Sociology of Religion* (*ibid.*, 128). It is clear from Momigliano’s analysis that he admires Weber’s strenuous attempt to gain the moral highground of scholarly objectivity, to guide sociology away from the rampant chauvinisms which plagued Europe in the *belle époque*, and from which early social scientists were hardly immune. Reading Momigliano is seldom anything short of bracing and surprising at turns, as when he modestly admits “I must immediately add that I am under no illusion of having fully understood the limits and the function of religion in Weber’s thought. Religion is clearly not the only form of subjective experience indisputably leading to social action (it is worth remembering the place music had in Weber’s theory)” (*ibid.*, 129). Who but Momigliano would remember Weber’s *Musiksoziologie* in this context?

In pages filled with precise and fair-minded summaries and plumbing of Weber’s sociology of religion, his theory of political power, the city, social action and meaning, formal versus substantive rationality, and the function of secular and sacred intellectuals, Momigliano gives Weber his due even when correcting him in small points or large. E.g., “What was new was the attempt to analyse with a uniform method the role of Confucian literati, brahmins, prophets and rabbis inside their respective societies. I am not aware that anything of similar scope had been attempted before... For Max Weber, the task of the intellectuals was to give worldly dimensions to unworldly creeds” (*ibid.*, 130-31). The issue of rationality loomed large both in Weber’s work, and in Momigliano’s appraisal of it: “Rationality, needless to say, is another difficult and complex notion in Max Weber who sometimes opposed rationality in relation to plurality of values... But Max Weber was never absolutely certain that the rationality he found most congenial was that of capitalism. Many of the most difficult questions Weber asked himself come to the surface in his treatment of Judaism, the most extensive and ambitious he ever planned for any religion. What we have is only a small part of what he intended to write” (*ibid.*, 131-32). As is his style when appraising the quality of historiography produced by scholars from various epochs, from Herodotus to Gibbon, to Ranke, Grote, Mommsen or Weber, Momigliano judiciously pointed to certain weaknesses in *Ancient Judaism*, mostly concerning Weber’s limited knowledge of the requisite languages, especially Aramaic. Weber also relied upon standard historians of Jewish thought who are no longer viewed as unimpeachable, e.g., Julius Wellhausen. But even with qualifications, Momigliano observes that “Unlike his Protestant colleagues, he could understand both prophets and rabbis; and unlike Jewish scholars, he knew about other religions” (*ibid.*, 132), a capacity he admires.

It is only when Weber’s text displays “certain ambivalences in [his] attitude to the Jews” that Momigliano pulls away from admiration and begins

to register minor dismay. In fact, it is here where Momigliano's capacity for wide-scale synthesis comes into play, providing the most intriguing part of his critique.

Intellectually, it is easy to find in the research on Judaism even more echoes of Nietzsche than in Weber's other works. As always, he must have had Marx in mind. He certainly demonstrated that he knew much more about Jews and Judaism than Marx ever did. The very word *pariah* which he chose to define the Jews even before the destruction of the Second Temple is an indication of this ambiguity. Hannah Arendt—the pupil of Max Weber's friend and pupil, Karl Jaspers—did much to rescue the word *pariah* in her fine collection of essays published in 1947, *Die verborgene Tradition*, but the ambiguity remains and has more than biographical implications (133).

With all this in mind, Momigliano ends his all-too-brief examination of *Ancient Judaism* with this remarkable comment: "In spite of his own warning against the prophets Max Weber had gone back to the prophets to try to unravel the inner structure of social action" (*ibid.*, 134).

### Whose "Pariah"?

Easily the most widely quoted of Momigliano's comments about Weber's work, as Shils hints, is "A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah Religion" (Momigliano, 1980; reprinted in Momigliano, 1984). In fact, it is likely the best known of all his writings in English simply because it mixes several "irresistible" ingredients: Weber, Judaism, and the troubling concept of "pariah." The fact that Momigliano takes exception to a fundamental tenet of Weber's sociology of comparative religion makes it all the more intriguing and worth quoting in today's atmosphere, wherein broad-scale studies of religion have once again become fashionable among even the most sophisticated thinkers (e.g., Habermas, Charles Taylor, Robert Bellah, et al.).

For some Weberians or specialists in Jewish history, this small argument might seem to have run its course. It has been on the agenda ever since Itzak Schiper, a Polish sociologist, evaluated Weber's sociology of Judaism in 1924 (Schiper, 1959) and Julius Guttmann wrote about it in 1925, soon after Weber's sociology of religion was published as part of *Wirtschaft und Gesellschaft* (Guttmann, 1925). Neither of these early evaluations seriously damaged Weber's overall interpretation of ancient Jewish thought and its manifold connection to socio-economic action, though both pointed out shortcomings qua Jewish theological history. Schiper rejected the pariah motif, as have so many following him.

The most thorough, nearly heroic interpretation of Weber's portrait of Jews as a pariah-people was published in 1968 by Efraim Shmueli, a virtual monograph, which would seem to lay the entire debate to rest (Shmueli, 1968: 167-247). Shmueli's analysis serves as the touchstone for all commentaries attempted in the decades since he voiced his objections, most of which turned around Weber's view, based on his theory of social action, that Judaism affected an individual's behavior rather than seeing its believers as part of a collective identity. He also faulted Weber regarding the role of political leadership among the "charismatic" Jews. Both Abraham (1992: 12n33-13n34, who misspells Shmueli's name throughout) and Wolfgang Schluchter (1989: 526n70) take issue with Shmueli in part, but also give him credit for reasonable objections to Weber's broad strokes when assessing Jewish history. Schluchter also chronicled the debate in detail, mentioning a string of interrelated interrogations by Werner Cahnman, Jakob Taubes, Günter Stemberger, and Hans G. Liebeschütz (Schluchter, 1989: 534-35).

Freddy Raphael tackled *Ancient Judaism* along with others who joined the fray (Raphael, 1973), like Tony Fahey (1982), so it became clear that there were certain features of Weber's treatment that Jewish scholars in particular found bothersome, and these objections often turned around the term "pariah." Taking a slightly different approach, Jack Barbalet reconsiders *The Protestant Ethic* in its first (1905) and second (1920) editions, pointing out that Weber introduced the notion of Jewish pariah capitalism in the second in order to defuse Sombart's famous claim in 1911 about their role in the origin of capitalist practices (Barbalet, 2005). The problem obviously continued to bother Weber well after the first flurry of *PE* critiques had subsided, and he chose no longer to participate. For the fullest examination of Weber's monograph in terms of his own writerly intentions, and the history of the text as a component of Weber's "master plan" in the sociology of religion, the best source is Schluchter's 2004 article. He also adverts to "the pariah problem" briefly—"a constant narrowing of spiritual horizons" that surfaced among Jews as their theocratic organization strengthened—giving a sensible response to Weber's critics, though not one that will likely satisfy historians of Judaism who are fully versed in its intricacies, which are vast (Schluchter, 2004: 48-50).

Gary Abraham rendered a detailed chronology of the arguments for and against Weber to 1991 or so in his *Max Weber and the Jewish Question*, the only monograph of its kind in English (Abraham, 1992: 8-20). Despite its intrinsic qualities and obvious seriousness (his guide in the work was Fritz Ringer at the University of Pittsburgh), the study was not warmly received by a significant cadre in the ranks of notable Weberians, mostly, I suspect, because the tiny suspicion was aroused that Weber participated in the anti-semitism

typical of his era, even if in an unconscious way. That Weber ever wrote or mouthed vigorously anti-semitic sentiments neither Abraham nor any other reputable scholar has ever claimed. But that he was a nationalistic German “of his age” would indeed have allowed him, without much thought, to view certain components of Judaism, real or imagined, in an unflattering light, or to write about it in a way that might be construed negatively by its proponents or champions, especially as sensitivities to such slights have grown exponentially since his day. An example of one frontal assault on Weber for his alleged eurocentric insensitivity is Hans Derks’s “Nomads, Jews, and Pariahs” (1999), where he notes that Weber’s appraisal of the Bedouin is “almost aggressively negative... a description dominated by strong language like ‘adventurous,’ ‘blood vengeance,’ ‘war,’ (street) robbing, etc.’ Their political organization is highly unstable (*höchst labil*) because they usually do not have strong top-leaders (Derks, 1999: 27). Derks does not ask if Weber’s appraisal has any empirical validity, but instead chastizes him for describing the Bedouins in an uncomplimentary way. This rhetoric expresses the *Dances with Wolves* syndrome among modern scholars when any criticism of premodern societies becomes *verboten*.

The most recent re-examination of “the pariah question” occurs in David Nirenberg’s popularization, *Anti-Judaism: The Western Tradition* (Nirenberg, 2013), where he combines brief remarks about Weber with those on Werner Sombart, whose ideas about Jews and the origins of capitalism opposed Weber’s. Nirenberg incorrectly observes “It was in order to make this point and thus quarantine the ‘spirit of capitalism’ from those who would infect it with Jewish influence, that Weber invented the sociological concept of the ‘Jew as Pariah’... Once again sociology recapitulates soteriology and draws its tools from the same kit” (*ibid.*, 443-44). One wonders how Momigliano, whose annual residence at the University of Chicago worked so well for him and his large audiences, would evaluate Nirenberg’s breezy commentary, since the latter teaches in the Social Thought Program at this same university where Momigliano once delivered his extraordinary lectures.

### *Momigliano’s Critique*

Momigliano’s own “Note” on the pariah question is characteristically dense, crisp, and unambiguous. As in all his works, he refers to his predecessors in the debate knowingly, so in order to follow his remarks accurately, one must backtrack to his sources, which, as often as not, were published in a cluster of foreign languages. (This perhaps more than anything is what accounts for Momigliano’s putative lack of influence among historians educated in

the last two decades or so: his arguments are simply too hard to follow or criticize sheerly in terms of his source material; plus, many items in his large bibliographies are not yet available online.) His footnotes were as famous as his texts, and Footnote 4 proves the case: “Among discussions of Weber’s texts on Judaism, I shall mention only W. Caspari, *Die Gottesgemeinde vom Sinai und das nachmalige Volk Israel. Auseinandersetzungen mit Max Weber*, Gütersloh, 1922” (which no other specialist who has written about the topic seems to know), followed by complete citations to the more standard works, by Schiper, Guttman, Taubes, Raphaël, and “the most important work,” by H. Liebeschütz. But he also brings in essays by J. Freund, F. Parente, and A. Causse, who are seldom invoked in this context, plus more standard works by Holstein and even Bourdieu. Even if a student knew enough French and German to read these articles, considerable time would be required to go through them with the kind of attention to detail that Momigliano always evidenced in his synthetic critiques. Luckily for his readers, though, his interpretations have proven resilient and reliable, so rather than chasing down his sources, one settles in for the comfortable guided tour through what are often very strange lands indeed.

Those familiar with Momigliano’s standard rhetorical procedures immediately note that despite his habitual critical bent, he shows great respect for Weber’s position, even when he disagrees with it. (Momigliano’s impatience for ordinary or substandard discourse was documented by a colleague while he taught in Bristol, UK in 1947: “Henry Gifford... remembers him sitting at meetings of the Arts Board, ‘against the wall, rapidly running through booksellers’ catalogues, and only now and then lifting his head to make a good-natured but caustic comment on the proceedings” [Brown, 1989: 419]). In workmanlike fashion, he goes through *Ancient Judaism* and quotes all the passages pertinent to his argument, both in English and in the original German, since no translation is ever quite adequate to his needs. He also informs his reader that although the word “pariah” as applied to Jews has a long history, back at least to Michael Beer’s play, *Der Paria*, in 1823, and culminating in Hannah Arendt’s famous 1944 essay, “Weber had something else in mind” (Momigliano, 1984: 342). Here he launches into a blow-by-blow recounting of Weber’s remarks about the pariah-condition of Jews, not only in *Ancient Judaism*, but also in famous passages from *Wirtschaft und Gesellschaft* which have been available in *From Max Weber* for nearly 70 years (Weber, 1946: 66, 96, 114, 189-90, 399; see also Weber’s *Religion in India*, 11f, 17, 18, 19, 34, etc.).

One of the main questions emanating from critics of Weber has been whether the Jews chose to segregate themselves, as he claimed, or if they were forced into behavioral, spiritual, or political ghettos by the host peoples surrounding them in their position as *Gastvolk*. As Momigliano puts it: “He em-



phasizes that the Jews deliberately chose to become pariahs—a choice arising from definite religious and moral beliefs and expressed by voluntary ritual segregation. As Weber says, the Jews segregated ‘voluntarily and not under pressure from external rejection’” (*ibid.*, p. 343). Another repeated criticism in the literature involves Weber’s apparent conception of Judaism as being fairly monolithic over time (between the 8th century B.C. and the modern day) in terms of its beliefs and accompanying practices of its followers. Many historians, including the dean of Jewish history, Salo Baron, have taken exception to this portrayal of Jewish ideas and practices (Baron, 1952, I:23-25, 297n1; Abraham, 1992: 11), which is all the more interesting since Weber reflected on this issue, as he did other thorny questions surrounding Jewish history, but decided to stick with his sense of things rather than bend to received wisdom. As Freddy Raphaël explains, Weber also bravely challenged the reigning orthodoxy espoused by Wellhausen and his followers regarding the living impact, meaning, and historical origins of the “ritual Decalogue” (*Exodus* 34) versus the “ethical Decalogue” (*Exodus* 20 and *Deuteronomy* 5), and seems to have been right despite his lack of access to archaeological or textual data (Raphaël, 1973: 47).

Swiftly laying out Weber on his pariah usage, Momigliano launches his critique: “Clarity, however, ceases at this point.” He wonders why Weber “does not yet explain why and in what sense a guest people necessarily lacks an autonomous political organization or vice versa,” and perhaps even more bothersome, “Weber seems to suggest that an ethic of resentment (*Ressentiment*) is characteristic of the Jews as pariahs,” (*ibid.*, 343) reminding readers of Weber’s fondness for Nietzsche. From this point Momigliano invokes fine points of Jewish history, political and theological, which require expert knowledge to decipher or criticize, and given the extraordinary complexity of the subject, very few modern sociologists would be equipped to do more than watch the performance unfold. Weber’s “feverish style of composition” (345) is blamed in part for confusions which Momigliano sees in Weber’s various treatments of the Jews, the Indian castes of pariahs, and the pariah condition in more modern societies. He takes pity on his uninformed readers: “Given these elements of obscurity, the best we can do is to outline the attitude of the Jews towards political power, remaining as it does fairly constant throughout the centuries. We want to see whether it is compatible with that feature of a pariah nation which emerges more clearly from Weber’s pages, namely the voluntary segregation and renunciation of political power with its implication of an ethic of resentment” (*ibid.*). And when Momigliano makes broad statements of fact, the reader must accept them as given, even if Weber might have argued to the contrary: “The whole Jewish religious tradition from the older strata of the Bible to the present day presupposes that the Jews are committed by pact to

obey a divine law and are entitled under certain conditions to own a territory granted to them by God” (*ibid.*).

One of Momigliano’s recognizable tropes is to imitate Weber at his best, comparing concepts and events over time and civilizations, performing a truly comparative historiography or sociology. Thus, he concludes a long disquisition on Jewish history and dogma with this intriguing query: “Weber’s primary contention is that the Jews themselves chose to be pariahs because of their religious attitude,” as opposed to the “new interpretation” holding that their segregation was forced upon them. This new interpretation “would not, therefore, explain what after all Weber wanted to explain when he labelled the Jews as pariahs: their inability to contribute to the modern forms of advanced capitalism, as the Calvinists did. It would also involve us in awkward comparative questions. Would Weber ever have referred to the Germans settled on Roman territory in the Late Empire as pariahs?” (346). Momigliano’s frisky sense of historical humor is never far beneath the surface of his arguments, especially when he is facing a foe whom he respects.

After this lightly mocking inquiry that Weber cannot answer, he settles into his most substantial and useful criticism of *Ancient Judaism*: “One could of course develop compromise interpretations trying to combine voluntary and involuntary forces of the pariah status of the Jews. For instance, one could argue that the Jews remained permanent foreigners in the countries in which they settled by refusing to give up their original land; or one could argue (with some support from Weber himself) that they were reduced to the status of pariahs by a mixture of subjective decisions about commensality and intermarriage and objective deprivations of territory and political rights. These compromise interpretations would certainly be nearer (almost by definition!) to the realities of Jewish ‘exile.’ But would they bring us nearer to the Indian model which was Weber’s starting point? What would *we* mean if we call the Jews pariahs?” (347).

This line of critique evolves into one of the most sensible extant approaches to Weber’s interpretation of the Jewish historical experience. Momigliano ends his observations by giving back almost as much as he took away: “Much of what Weber said on ancient Judaism remains valid even if we eliminate his definition of it as a pariah-religion... The sympathetic understanding of the rabbis, against the entire tradition of German scholarship, is perhaps the most remarkable feature of Weber’s interpretation of Judaism” (348). It was the Jews’ “pact with God” according to Momigliano that protected them from the sort of exploitation, inner and outer, which victimized the true pariahs in India and elsewhere; it “therefore saved the Jews from whatever self-abasement can be associated with the word *pariah*” (*ibid.*).

### *Briefly Back to the Source*

Thus, a great deal of ink has been consumed over the last 90 years worrying about what Weber meant by the term “pariah” and why he chose to use it, with most scholars, many of them experts on Jewish history, castigating him for what they regard as an inaccurate, if not demeaning, appellation. Strangely enough, though, among his most efficient defenders were Hans Gerth and Don Martindale in their concise introduction to *Ancient Judaism*, which they translated long ago (1952) into English. They do not apologize nor excoriate Weber, but instead place his use of “pariah” in the context of Salo Baron’s critique: “A final theme requiring special attention is Weber’s characterization of Jewry as a ‘pariah people.’ The term is unfortunately lending itself to misconceptions. Weber did not intend a contemptuous attitude toward Jewry. He uses the terms ‘pariah people’ and ‘guest people’ in a technical sense” (Weber, 1952: xxiii). They then commit four densely packed pages to an explanation and defense of Weber’s conceptualization, saying *en passant* that Salo Baron’s famous, critical footnote regarding Weber (Baron, 1937: III, footnote 6) – which likely inspired and legitimated most critiques that followed, *except*, very interestingly Momigliano’s, who never mentions Baron in this context – “rests essentially on reading too much into the concept” (Weber, 1952: xxiv). Gerth and Martindale then answer Baron with their own theory of how religious groups can weaken or heighten their “pariah status” as “guests” within a “host” culture by virtue of how vigorously they adhere to their original ideas, as opposed to blending or otherwise adapting to their new situation.

Gerth and Martindale continue with shrewd references on the one hand to Robert Ezra Park’s famous concept of “marginal man” (which he took from his teacher, Simmel, of course), and on the other to Bienenfeld’s lesser known study, *The Germans and the Jews* (Bienenfeld, 1939). More importantly, though, they explain that Weber’s meaning of pariah as applied to the Jews did not equate the Jews’ experience with that of the Indian pariah caste (originally drum-beaters in festivals, and as such, not used in a disparaging sense): “Rather, he emphasized three essential differences” (*ibid.*, xxvi). The Jews’ pariah condition occurred in social settings free of castes; reincarnation did not apply to them, but messianism did; and “ritualistic correctness, circumcision, dietary prescriptions and the Sabbath rules combined with ethical universalism, hostility toward all magic and irrational salvation striving” gave the Jews’ pariah condition its uniqueness.

Gerth and Martindale fortified these remarks with another pregnant footnote six years later when they published their translation of *The Religion of India* (1958a, 11n), where they give a three-point definition of “guest people” that this time focuses more on Gypsies than Jews: “Weber’s frequent comparative

references to the Jains, the ‘Jews of the East’ and to the Jews of the occidental Middle Ages seem evidence for the soundness of this procedure.”

*Ancient Judaism* is filled with references to the pariah-condition of Jews (Weber, 1952: 3, 51, 336-355 [“The Pariah Community”], 356, 363, 375-76, 417, 424, the final page of the book). He concludes the study with this sentiment: “And there is the strength of the firmly structured social communities, the family, and the congregation, which the apostate lost without the prospect of finding equally valuable and certain affiliation with the Christian congregations. All of this makes the Jewish community remain in its self-chosen situation as a pariah people as long and as far as the unbroken spirit of the Jewish law, and that is to say, the spirit of the Pharisees, and the rabbis of late antiquity, continued and continues to live on” (Weber, 1952: 424). This does not sound dismissive, critical, condemnatory, or insensitive. It reads like a sober reflection upon the condition of Jews as they “wandered” from place to place, host culture to host culture, either by choice or dire necessity.

When Momigliano and others have objected to Weber’s use of the term, it probably says more about our contemporary dislike of the word – “He became a pariah among his colleagues on Wall Street when his status as an informer against their insider trading was revealed” – than about the limitations of Weber’s conceptualization or about the actual experience of Jews through their extraordinarily durable history. Put another way, Weber admired the Jews for many reasons, those remembered only in texts, and those who visited his home regularly for intellectual exchange, yet he believed what he said to his student audience in “Science as a Vocation,” so he set aside his personal affections when “doing science.” When he was theorizing, he was all business and no sentiment, so for him “pariah people” was not an aspersion but an illuminating analytic device.

## References

- Abraham, Gary A. 1992: *Max Weber and the Jewish Question: A Study of the Social Outlook of His Sociology*. Urbana, IL: The University of Illinois Press.
- Arendt, Hannah 1978 [1944]: “The Jew as Pariah.” Pp. 67-90 in Ron H. Feldman (ed), *The Jew as Pariah*. New York: Grove Press, Inc. (Reprinted in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, ed. by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007, pp. 275-297.)
- Barbalet, Jack 2005: “Max Weber and Judaism: An Insight into the Methodology of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”. *Max Weber Studies*, 5/6: 2/1 (July), 51ff.
- Baron, Salo Wittmayer 1937: *A Social and Religious History of the Jews*. 3 vols. New York: Columbia University Press.

- Bienenfeld, Franz 1939: *The Germans and the Jews*. New York: F. Ungar.
- Brown, Peter 1989: "Arnaldo Dante Momigliano" *Proceedings of the British Academy*, vol. 74 (1988): 405-442. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Derks, Hans 1999: "Nomads, Jews, and Pariahs: Max Weber and Anti-Judaism." *The European Legacy*, 4:4, 24-48.
- Fahey, Tony 1982: "Max Weber's *Ancient Judaism*." *American Journal of Sociology*, 88:1 (July), 62-87. (Reprinted in Alan Sica (ed), *Max Weber*, pp. 451-76. Farnham, UK: Ashgate Publishing, Ltd.)
- Graves, Robert 1989 [1935]: *Claudius the God and His Wife Messalina*. New York: Vintage Books.
- Guttman, Julius 1925: "Max Webers Soziologie des Judentums." *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 69. (Reprinted in Wolfgang Schluchter (ed), *Max Webers Studie über das antike Judentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.)
- Magistra et Mater website 2009: "Arnaldo Momigliano: A Lack of Appreciation?" February 14, 2009. <http://magistraetmater.blog.co.uk/2009/02/14/arnaldo-momigliano-a-lack-of-appreciation>.
- Meltzer, Milton 2002: *Mark Twain Himself: A Pictorial Biography*. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Momigliano, Arnaldo 1980: "A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah Religion." *History and Theory*, 19:3, 313-318. (Reprinted in *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, 341-348.)
- \_\_\_\_\_ 1982: "New Paths of Classicism in the Nineteenth Century." *History and Theory*, Beiheft 21:4, 1-64. Wesleyan, CT: Wesleyan University Press.
- \_\_\_\_\_ 1984: *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- \_\_\_\_\_ 1986: "Two Types of Universal History: The Cases of E.A. Freeman and Max Weber." *Studia classica*, 24; 7-17. (Reprinted in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, 121-34.)
- \_\_\_\_\_ 1992: *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Ed. by Riccardo Di Donato, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- \_\_\_\_\_ 1994: *A.D. Momigliano: Studies on Modern Historiography*. Ed. by G., W. Bowersock and T. J. Cornell. Berkeley, CA: University of California Press.
- Mommsen, Theodor 1892: "Zum römischem Bodenrecht." *Hermes* 27; 79-117; reprinted in his *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 85-122, Berlin, 1908.
- \_\_\_\_\_ 1958: *The History of Rome*. Introduction by Dero A. Saunders and John H. Collins. New York: Meridian Books.
- Murdoch, Iris 1956: *The Flight from the Enchanter*. New York: The Viking Press.
- Nirenberg, David 2013: *Anti-Judaism: The Western Tradition*. New York: W. W. Norton.
- Phillips, David Graham 1905: *The Deluge* (Indianapolis, IN: The Bobbs-Merrill Company).
- Raphaël, Freddy 1973: "Max Weber and Ancient Judaism." *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, 18: 41-62. New York: Secker and Warburg.

- Roth, Guenther 2012: "Max Weber's Jewish Stereotype of the *Knalljude* in Regard to Persons and a Rembrandt Painting." *Max Weber Studies*, 12:2, 241-246.
- Schipper, Itzak 1959 [1924]: "Max Weber on the Sociological Basis of the Jewish Religion." *Jewish Journal of Sociology*, 1: 250-60.
- Schluchter, Wolfgang 1989: *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective*. Trans. by Neil Solomon. Berkeley, CA: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ 2004: "The Approach of Max Weber's Sociology of Religion as Exemplified in His Study of Ancient Judaism." *Archives de sciences sociales des religions*, 127 (July-September), 33-56.
- Sharpe, Reginald R. (ed) 1899: *Calendar of Letter-Books Preserved Among the Archives of the Corporation of the City of London at the Guildhall. Letter-Book A. Circa A.D. 1275-1298*. London: John Edward Francis
- Shmueli, Efraim 1968: "The 'Pariah-People' and Its 'Charismatic Leadership,' A Reevaluation of Max Weber's Ancient Judaism." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 36, 167-247.
- Sica, Alan 2004: *Max Weber: A Comprehensive Bibliography*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- [University of Chicago] 1987: *Arnaldo Dante Momigliano 1908-1987*. Chicago, IL. No editor, no author, no publisher listed; 107 pp. memorial pamphlet and bibliography of Momigliano's writings.
- Weber, Max 1946: *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. and intro by Hans Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ 1952: *Ancient Judaism*. Trans. by Hans Gerth and Don Martindale. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_ 1958: *Religion of India*. Trans. by Hans Gerth and Don Martindale. New York: Free Press.

# Max Weber in the United States

*Lawrence A. Scaff*

*In his contribution L. Scaff outlines the reception history of Max Weber's work from its beginnings down to the present. It highlights the importance of the first translations, including those by prominent American authors and particularly those who had studied in Germany; and then in the post-war years the role of emigrants familiar with Weber's work. The establishment of Weber texts as compulsory reading in the curricula of American colleges also played a significant role. The striking readiness, even ease, with which Weber was received in America is something Scaff deduces from three "narratives that captured the imagination of the American audience". The first is the narrative of voluntarism, i.e. "the way in which Weber developed his conception of the sect and its effects on the individual and society". Next is the narrative of achievement, in the sense of "mastery of the world", preceded by "mastery of the self", which "when put into practice entailed the conquest of the New World's primordial wilderness". Finally there is the narrative of redemption as "the most potent founding myth of the American experience": "The quest for salvation that began as a religiously inspired message became transformed into a secularized cultural theme: the search for the possibility of breaking free from constraints in order to create a better life, to renew the self, to gain a second chance by atoning for moral failures, and to find reconciliation with God, humankind, and the world."*

Max Weber represents an unusual and instructive example of a thinker who in his own time was relatively unknown, but who in our era has become internationally prominent. Today his work is widely cited not simply in the human sciences and halls of academia, but also in the arena of public discourse.<sup>1</sup> The change seems remarkable. How did it come about? What explains this kind of recognition, and what is the basis for Weber's present reputation? Under what conditions did it become possible for us to speak about a distinctive kind of intellectual commitment associated with Weber's name – a Weberian theory,

<sup>1</sup> Two recent examples are typical: Fareed Zakaria, "Capitalism, not culture, drives economies," referencing the "Protestant Ethic" thesis; and Ezra Klein, "A remarkable, historic period of change," drawing upon ideas from "Politics as a Vocation:" both in *The Washington Post*, 1 August and 11 November 2012, respectively.

a Weberian analysis or “paradigm,” even a “Weberian Marxism” or an “analytical Weberianism?”<sup>2</sup>

Anyone who has studied Weber’s thought closely and knows his writings well will be tempted to answer that the reason lies in the power of the thought alone. We may want to assert that the texts speak for themselves and justify the author’s fame. Or we may insist that the questions he raised, the significance of the problems he addressed, and the depth of his insights provide a sufficient rationale for his present-day reputation. But such an answer comes all too easily. A more complex and contingent process becomes apparent when we consider the actual historical circumstances, the cultural and political context, and the social relationships characterizing the reception of Weber’s work.

The most obvious way to answer our questions is to propose a provisional thesis: in order to understand the “Weber phenomenon” we must understand what occurred with Max Weber and his work in the United States starting in the 1920s. The work of translation and interpretation proceeded simultaneously elsewhere, especially in Japan, though also in Mexico.<sup>3</sup> However, considered from an international perspective, the crucial developments relating to the permanent “institutionalization” of the thought took place primarily in key university circles in the United States. The transmission of ideas over long periods of time is surely advanced by institutional mechanisms and pedagogies that survive for generations. The reading and use of Weber’s texts was promoted by exactly this kind of long-term institutional support.

However, there is a second alternative approach to an answer, found in the fact that Max Weber traveled to the United States twice, as it were: the second time in spirit with avid readers of his work, but the first time in person with Marianne Weber and colleagues attending the Congress of Arts and Science in St. Louis. The actual North American journey covered nearly three months in 1904, while the reception started twenty years later and lasted for decades, persisting to this day. The actual journey to the New World stirred Weber’s imagination and provided substance for his inquiries. It became a

<sup>2</sup> For examples see Randall Collins, *Weberian Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); and Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund, and Claus Wendt, eds., *Das Weber-Paradigma* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). The idea of “Weberian Marxism” was introduced by Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955); “analytical Weberianism” is used by Edgar Kiser and Justin Baer, “The Bureaucratization of States: Toward an Analytical Weberianism,” in *Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*, ed. J. Adams, E. Clemens, and A. Orloff (Durham: Duke University Press, 2005) pp. 225-245.

<sup>3</sup> Wolfgang Schwentker, *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998); Álvaro Morcillo Laiz, “Aviso a los navegantes. La traducción al español de *Economía y sociedad* de Max Weber,” *Estudios sociológicos* 30 (2012), 609-40.



turning point in the biography of the work. The subsequent “spiritual” appropriation in the United States consolidated, extended, and institutionalized the work in the human sciences; it became the essential condition for Weber’s world-wide reputation.

The juxtaposition of the two “journeys” presents an unusual opportunity to inquire how these two moments in the genealogy of Weberian thought – the *Amerikareise* and the subsequent *Rezeptionsgeschichte* – might be related to each other. Can Weber’s actual journey to the New World inform us about the later attractions of his thought for American scholars of the interwar and post-war generations? Are there deeper reasons for the work’s enduring fascination for the audience in the United States? What is it about the particular historical configuration that encouraged the reconstitution in the United States of Weber as a “classic” of enduring contemporary significance? These kinds of questions can be raised in other national and linguistic contexts as well. In the North American case they are potentially consequential because of the genealogy of the discovery and propagation of Weber’s work.

### *Institutionalizing Weber*

The structural and organizational conditions for the success of Weber’s ideas in the United States are by now reasonably well-known. The starting point was the introduction of his texts to the English-speaking world initiated in the 1920s and 1930s in the United States. I have written about these important developments in detail previously.<sup>4</sup> The appropriation and extension of Weber’s work occurred essentially in three waves: the first was the translations, analyses, and promotional activities of Frank Knight, Talcott Parsons, Edward Shils, and C. Wright Mills. The second overlapping series of events supplemented these beginnings with the teachings, writings, and translations of the large number of Weimar era émigrés who fled Nazi Germany and settled in the United States, many reinventing themselves in a new environment as active scholars and teachers. The third extended development was the postwar outpouring of translations and the expansion of interest in new directions, in new locations, and with new groups of scholars and intellectuals.

<sup>4</sup> Lawrence A. Scaff, “Max Weber’s Reception in the United States,” in *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, ed. Karl-Ludwig Ay and Knut Borchardt (Konstanz: UVK, 2006), pp. 55-89; and *Max Weber in America* (Princeton: Princeton University Press, 2011), pp. 197-244. See also the recent study by Joshua Derman, *Max Weber in Politics and Social Thought: From Charisma to Canonization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

The first wave of scholarship was inaugurated by Frank Knight, the founder of the earliest Chicago school of theoretical economics, who produced the first English translation of Weber's work, the Munich lectures compiled by Hellman and Palyi as *General Economic History* (1927). Knight's life-long interest in Weber grew out of a fascination with the historical origins of economic systems, particularly modern capitalism. Coming from an evangelical Protestant background, he was especially intrigued by the possible role in economic development played by cultural factors, such as the belief system of a salvation religion. The Munich lectures seemed to Knight to represent Weber's final, most mature reflection on these topics, well worth his skills as a translator. The young Talcott Parsons shared an upbringing and interests similar to Knight's, though his introduction to Weber occurred in very different circumstances. As a graduate student in Heidelberg in 1925, Parsons was suddenly brought into the orbit of Weber's work. He first read the preface and the essays on the "Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" in the first volume of Weber's *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, finding the narrative so compelling that he became immersed in the text "as if it were a detective story" as he later wrote.<sup>5</sup> The previous year he had studied at the London School of Economics, attending lectures by R. H. Tawney, Morris Ginsberg, L. T. Hobhouse, and Bronislaw Malinowski, but without ever hearing Weber's name mentioned, even though Tawney was writing *Religion and the Rise of Capitalism*. Indeed, Tawney avoided mentioning Weber's parallel inquiries until the preface to the second edition of his work.<sup>6</sup> In the Heidelberg milieu, by contrast, Weber's work seemed to be everywhere. Studying with Alfred Weber, Karl Jaspers, and Karl Mannheim (who was teaching a seminar on Weber), Parsons lost little time in choosing a D.Phil. dissertation topic on "capitalism" in recent German scholarship. Not far behind this decision came the proposal to translate a major part of Weber's sociology of religion, eventually reduced to the book appearing as *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. With Marianne Weber's encouragement, support and timely interventions, following three years of labor the text finally appeared in 1930.

As can be seen in Table 1 (see the Appendix) these two texts translated by Knight and Parsons survived for nearly twenty years as the main public sources in English of knowledge about Weber. But other efforts to recover Weber's work were also underway among small circles of scholars. In this respect the

<sup>5</sup> Talcott Parsons, "The Circumstances of My Encounter with Max Weber," in *Sociological Traditions from Generation to Generation*, ed. Robert K. Merton and Matilda W. Riley (Norwood: Ablex, 1980), p. 39.

<sup>6</sup> R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London: Harcourt, Brace & Co., 1937, 2<sup>nd</sup> ed.); the first edition was published in 1926.

most significant “fugitive” publications emerged at the University of Chicago, where in the 1930s Edward Shils had begun translating numerous Weber texts. His passion for translating Weber focused mainly on selections from the philosophy of science essays collected by Marianne Weber in the *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, including “Science as a Vocation,” followed by chapter one of *Economy and Society*, and “Politics as a Vocation.” Like Parsons, Shils was initially compelled to engage with Weber’s thought for personal edification and out of a sense of intellectual adventure: “I was overpowered when the perspectives opened up by Weber’s concepts brought together things which hitherto had never seemed to me to have any affinity with each other,” he wrote retrospectively; “reading Max Weber was literally breathtaking. Sometimes, in the midst of reading him, I had to stand up and walk around for a minute or two until my exhilaration died down.”<sup>7</sup> Shils eventually began circulating his work to students and faculty in mimeograph format. He was encouraged by Knight, whose Weber seminar – a close reading in the original German of *Wirtschaft und Gesellschaft* – he had attended.

In the hands of Knight and another colleague, the German-born sociologist Louis Wirth, and with Shils’s assent, the texts then became important as part of an effort to define, reform and integrate the University of Chicago’s social science curriculum. Coming to fruition late in the 1930s and supported by the University’s celebrated President and educator, Robert Hutchins, these pedagogical innovations were the first important institutionalization of a selection of Weber’s texts and ideas – the classic distinction between class and status, the conception of social action, or the typology of authority (*Herrschaft*). We should emphasize that the introduction of translated Weber texts in the classroom had to do not simply with professorial interests, but with practical pedagogical disputes and requirements. It was the era in the universities when the social sciences were defined and disciplinary boundaries were drawn. In the United States the debates were intense at Chicago and Harvard, and at public institutions like the University of Wisconsin. Knight in particular was concerned not merely with distinctions among disciplines, but also with the project of countering parochial tendencies in scholarship and integrating knowledge across the social sciences. For Knight it was the breadth of coverage, conceptual richness, methodological acumen, and empirical and historical grounding in Weber’s work – in a word, its vision – that appealed to him. Its world-historical sweep offered a route to professionalization that could attract broad support, and it carried the promise of having unquestioned intel-

<sup>7</sup> Edward A. Shils, “Some Academics, Mainly in Chicago,” *The American Scholar* 50 (Spring 1981), 184.

lectual prestige in the battles playing out in the sciences. In the classroom the innovation took a specific form: armed with Shils's translations, instructors at Chicago addressed the pedagogical questions in the social sciences by placing major portions of Weber's dense prose in the hands even of the uninitiated undergraduates. Reinhard Bendix was one of these student novices, and the more senior instructors included David Riesman, Daniel Bell, Morris Janowitz, and Milton Singer. This was the kind of educational laboratory in which Weber's ideas began to grow and take root. The collection of mimeographed texts used for these purposes can still be found in the open stacks of the University's Regenstein Library.

The early translation of Weber's work into English was a leap to a new phase in the reception of his ideas. We should remember, however, that there is always a politics and sociology of translation. As with James Strachey's translations of Sigmund Freud, so also with the translations of Weber: they introduced a certain kind of conceptual terminology that has taken on a life of its own, often based on the translators' interests and outlook or on the then current state of scientific discourse. The act of translation is always an act of interpretation, or more strongly, *misinterpretation* – a sometimes subtle distortion of the original, exaggerating some connotations and deeper intuitions while diminishing others. Should *Handeln* mean “action” or “behavior?” Should *Wahlverwandtschaften* be “elective affinities” or “correlations?” Should *Herrschaft* translate as “authority,” “domination,” or “imperative coordination?” The language favored by Parsons and Shils that gained ascendancy tended to emphasize the “behavioral” and “causal” side of Weber's conceptual syntax, downplaying or avoiding altogether the complexities in concepts like *Entzauberung* (disenchantment, demagification) or *Lebensführung* (life-conduct, the way one leads one's life). Numerous debates have been triggered by such choices and their intellectual consequences: criticizing a distorted position, distinguishing the author's actual views from those imposed by the translator, rediscovering an essential but forgotten concept, or reconstructing the theory on an alternative textual basis. This interpretative dynamic will be promoted at the very least by changing interests in the sciences and the culture in which intellectual life is embedded.

Considering the scope of Chicago's influence and dispersion of its graduates across academia, it is not surprising that basic knowledge of Weber's work became widely propagated through university social science curricula. But in this respect there was another important source of knowledge and influence as well, stemming from those who emigrated from Germany in the thirties, and who began to staff social science departments at numerous other institutions.

### *The Émigrés's Weber*

The recognition of Weber's work and the growth of interest in some of his key concepts, such as "charisma" and "bureaucracy," was significantly affected by the emigration of scholars and intellectuals from Germany after 1933: distinguished scholars like Karl Mannheim and Friedrich von Hayek at the London School of Economics, Franz Neumann and Paul Lazarsfeld at Columbia University in New York, and of course the many faculty concentrated at the New School for Social Research in New York. In the United States five universities with prestigious and influential graduate programs became crucial in the 1930s for the development and propagation of knowledge about Weber: Chicago, Harvard, Columbia, the New School, and Wisconsin. But during the decade there was also an influx in the United States of numerous widely dispersed émigré scholars on other campuses who knew Weber personally or knew his work well: for example, Paul Honigsheim at Michigan State University, Arthur Salz at Ohio State University, Eric Voegelin at Louisiana State University, Karl Loewenstein at the University of Massachusetts, Carl Landauer at the University of California at Berkeley, and Melchoir Palyi at Southern Illinois University.

Some of the émigrés were especially important for the interpretation, extension and application of Weber's ideas. Alexander von Schelting is one obvious example. Having met Parsons when they were students in Heidelberg, von Schelting later traveled to the United States as a Rockefeller Fellow and renewed their exchange of views. Associated for a time with Howard Becker at Wisconsin, he eventually found a position at Columbia, where he taught a joint Weber seminar with Shils. Von Schelting served importantly as a bridging figure from the Weimar era methodological focus on Weber's work to the reinterpretation of Weber's methodology and conception of social action. It was the social action "frame of reference" that began to preoccupy Talcott Parsons, and for that purpose von Schelting became Parsons's leading authority: the chapters on Weber in *The Structure of Social Action* bore the imprint of von Schelting's guidance, especially on the critical concept of the "ideal type" and its analytic uses and possible limitations.<sup>8</sup>

Hans Gerth was another émigré scholar who contributed significantly to the transmission and dissemination of Weber's work. In some ways his role was unique. Following a somewhat different path than von Schelting, Gerth had been associated in Germany with Mannheim and members of

<sup>8</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1937 [1949].), especially ch. 16.

the Frankfurt Institute for Social Research, such as Theodor Adorno. But in 1937 he found himself in badly diminished circumstances exiled in London with Mannheim. With Parsons's encouragement and Shils's assistance Gerth finally made his way in 1940 as an "enemy alien" to Howard Becker's sociology department in Madison, Wisconsin. It was a propitious relocation, for the fateful outcome was Gerth's encounter with two ambitious graduate students: C. Wright Mills and Don Martindale. The Gerth and Mills and Gerth and Martindale partnerships became an essential chapter in the narrative of production for some of the most important Weber texts: both the widely used student-friendly reader, *From Max Weber: Essays in Sociology* (1946), and the translations of *Ancient Judaism* and *The Religion of India* that completed Weber's *Collected Essays in the Sociology of Religion*. In addition, the partnership with Mills brought Gerth's disorganized brilliance into a setting where it could be reshaped by Mills's entrepreneurial savvy. Two of the classics of postwar American sociology – Mills's critical take on postwar American life in *White Collar* (1951) and *The Power Elite* (1956) – owed a great deal to lessons learned from Gerth's immersion in Weberian concepts and ways of thinking about society.

At the New School for Social Research many of the émigrés were thoroughly familiar with Weber's work. Emil Lederer had known Weber personally, assisting as a young Heidelberg economist with the publication of the *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Albert Salomon also was acquainted with Weber in Heidelberg, formulating the tag-line of Weber as the "bourgeois Marx" in an early article, a judgment with an impressively long shelf-life. But in the New School milieu his interests took a more systematic turn, and in the first issues of *Social Research* Salomon presented one of the first précis of Weberian thought – a survey of his methodology, politics, and sociology – for a general audience.<sup>9</sup> Salomon's broadened view of the work heralded the emergence of a rather different Weber from the professional sociologist and specialized historical economist put forward by American authors. The impression of a shift in focus was strengthened by other scholarship emerging from the New School, such as Alfred Schuetz's use of Weber in phenomenology, Arnold Brecht's in political theory, or Frieda Wunderlich's in agrarian economics.<sup>10</sup> Subsequently this emergent tradition of wide-ranging, even ec-

<sup>9</sup> Albert Salomon, "Max Weber," *Die Gesellschaft* 3 (1926), 131-53; "Max Weber's Methodology," "Max Weber's Political Ideas," "Max Weber's Sociology," *Social Research* 1 (1934), 147-68, 368-84; 2 (1935), 60-73.

<sup>10</sup> Alfred Schuetz, "Concept and Theory Formation in the Social Sciences," *Journal of Philosophy* 51 (1954), 257-73, and *Collected Papers, I: The Problem of Social Reality*, ed. M. Natanson (The Hague: Nijhoff, 1962); Arnold Brecht, "The Rise of Relativism in Political and Legal Philosophy," *Social Research* 6 (1939), 392-414; and *Political Theory: The Foundations of Twentieth Century*

lectic approaches to Weber's work was continued by Benjamin Nelson when he arrived at the New School in the 1960s.

The reasons for the turn to Weber among the émigrés had to do with several fundamental issues. There was a sense among these displaced scholars that if one wanted to engage in social research, then one had to come to terms with the figure of Max Weber, widely credited by them with being the "most important thinker" of their times.<sup>11</sup> Furthermore, Weber as the self-described "outsider" took on the function of providing orientation to the experience of displacement and the condition Adorno labeled the "damaged life." The rationale for such an appropriation was to be found in the work itself, since Weber could be read to have confronted the specter of capitalist modernity, writ large in America, with an acceptable cosmopolitan and critical sensibility familiar to a European. But the result of this émigré perspective was then a different kind of Weber, more attuned to the critical problematics of modern life, the unsettled position of the scholar and teacher, and the demanding existence of the "intellectual desperado" (Siegfried Krakauer's pointed characterization of Weber) confronting a world in turmoil. As Franz Neumann formulated the change, in Germany Weber's work had been reduced to its least inspiring dimensions, but it was instead in America under new conditions that it "really came to life" and broke free of superimposed schemes and strictures that tamed its real potential.<sup>12</sup>

At Columbia University émigré scholars like Neumann, Paul Lazarsfeld, Karl Wittfogel, Peter Gay, and Theodore Abel also joined in the kinds of the discussions emanating from the New School in Lower Manhattan. Neumann thought Weber's appeal for historically and theoretically grounded inquiry, combined with intellectual sobriety, showed the way for the émigré scholar's vocation. The appeal offered a kind of corrective to unhistorical naïveté and crude, theoretically uninformed empiricism. In his early work Abel also sought to bring Weber's ideas into the orbit of American social science.<sup>13</sup> Columbia provided a perfect setting for the cross-fertilization of these émigré perspectives with the work just emerging in the social sciences, encouraged by well-connected scholars like Robert Merton. One result of such convergence was the postwar "Seminar on the State" that began meeting in 1946, attended

*Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1959); Frieda Wunderlich, *Farm Labor in Germany 1810-1945* (Princeton: Princeton University Press, 1961).

<sup>11</sup> Peter M. Rutkoff, and William B. Scott, William B., *New School: A History of the New School for Social Research* (New York: Free Press, 1986), p. 201.

<sup>12</sup> Franz L. Neumann, "The Social Sciences," in *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, ed. Franz L. Neumann et al. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953), p. 22.

<sup>13</sup> Theodore F. Abel, *Systematic Sociology in Germany* (New York: Columbia University Press, 1929); "The Operation Called *Verstehen*," *American Journal of Sociology* 54 (1948), 211-18.

by Merton, a newly arrived C. Wright Mills, Wittfogel, Gay, Daniel Bell, S. M. Lipset, Richard Hofstadter, and David Truman, among others – a meeting ground for historians, sociologists, and political scientists. Minutes of the group's meetings show a striking reliance on some shared central ideas from *Economy and Society*, such as the chapter on bureaucracy, applied in these discussions to the development of the modern state in a variety of circumstances, from the Soviet Union's contemporaneous efforts at economic development to the politics of decolonization in the developing world.<sup>14</sup>

Stemming from these discussions, Merton's *Reader in Bureaucracy* (1952) illustrated one path of development for a new Weberian perspective: no longer interpretation of the work as such, but an application of useful ideas drawn from Weber's texts and extended to novel problems and various research domains. It was this fruitful problem-oriented context in which the ideas could be restated, applied, criticized, elaborated, extended and renewed.

### *Elective Affinities*

The circumstances and relationships identified so far may be sufficient for identifying the conditions under which Max Weber's work was recovered, appropriated, and institutionalized, with a leading role played by universities and intellectual circles in the United States. But my discussion has ignored the possibility of deeper sources of connection internal to the experience of reading an author, referenced in the kinds of enthusiasms recorded in Parsons's and Shils's previously cited autobiographical reflections. In an early essay with the arresting title, "Neither Marx nor Durkheim ... perhaps Weber", Edward Tiryakian has proposed that the essential reason for Weber's acceptance in the United States, his "greater heuristic merit" than other social theorists, was that he "had a much greater range of exposure to American society," including the face-to-face encounters during the journey of 1904, and "had a profound insider's understanding of ascetic, this-worldly Protestantism."<sup>15</sup> With this assertion Tiryakian has followed Benjamin Nelson's broadened conception of the "Protestant ethic" as referring "to the existential and cultural foundations of any society committed to the mastery of this world through inten-

<sup>14</sup> The minutes for 1946-47 are in the Columbia University Seminars Office Archive; see also Ira Katznelson, *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge after Total War, Totalitarianism, and the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2003), pp. 121-34.

<sup>15</sup> Edward Tiryakian, "Neither Marx nor Durkheim ... Perhaps Weber", *American Journal of Sociology* 81 (July 1975), 14-15.



sive discipline and consensual organization of personal and social orders.”<sup>16</sup> Such a foundation spelled out in the categories of “inner-worldly asceticism” has been widely considered an essential characteristic of cultural identity in the United States. Weber’s experience as an observer of American life in 1904 is of course in itself not an indication of more perceptive understanding of this cultural formation, nor can it speak to the conditions for a certain kind of affirmative reader response. But we now know much more about the biography of the work as linked to the *Amerikareise*, and we have a much clearer understanding of the horizon of the author’s comprehensive vision. In these changed circumstances Tiryakian’s insight is worth exploring further.

For the generations of scholars I have mentioned the engagement with Max Weber became to an important degree a matter of appropriating his enthusiasms and spirit as their own. The pre-history of this appropriation has an important and singular source: not only the transformative experience of reading, as essential as that may be for informing and altering one’s *Weltanschauung*, but also the *subject* foremost in Weber’s mind in 1904: his well-known controversial cultural-historical investigation of the “Protestant Ethic” and its relationship to the “capitalist spirit.”

Weber used the journey to the United States to observe both sides of this world-historical relationship: on the one hand numerous expressions of the spiritual life in social communities, educational institutions, and religious events; and on the other the ethos, the culture, and the everyday expressions of modern capitalism – “the most fateful force of our modern life”<sup>17</sup> – in its most massive and unconstrained forms. The dual theme was never far from his consciousness as he gazed on the social landscape of the New World and absorbed its lessons: a culture filled with “secularized offspring of the old puritan religiosity,” as he wrote at the end of his travels, but also a harsh world in which “with almost lightening speed everything that stands in the way of capitalistic culture is being crushed,” as he observed about native culture on the Indian Territory frontier.<sup>18</sup> Stated concisely, the problematic of Weber’s thinking and writing then reproduced the contradictions of the journey, with

<sup>16</sup> Benjamin Nelson, “Weber’s Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings, and Foreseeable Futures,” in *Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion*, ed. C. Glock and P. Hammond. New York: Harper & Row, 1973, p. 83.

<sup>17</sup> “der schicksalsvollsten Macht unseres modernen Lebens:” in the 1920 “Vorbemerkung” to the *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1920), vol. I, p. 4; hereafter cited as *GARS*.

<sup>18</sup> The two phrases are from Weber’s 1904 letters: 19 November on board the “Hamburg” in New York harbor; and 29 September from Indian Territory. (The unpublished 1904 letters from the United States are in the Nachlass Max Weber, GStA Berlin, Rep. 92, Nr. 6.)

the paradoxes of the spiritual and material culture represented in the dynamics of the “Protestant Ethic” text. Weber’s American readers could not miss the points of reference: the work conveyed an appreciation of the zeal behind a spiritual quest, but also an analysis of the fervor motivating material conquest. It represented an investigation of themselves and their culture – their hopes, enthusiasms, triumphs, disappointments, and failures.

The journey had multiple dimensions to it, becoming essentially a survey of contemporary life in the United States: the cities, most of which Weber saw east of the Mississippi River; capitalism’s dynamic and business enterprise; the issues posed by rapid immigration; ethnicity, race, and race relations; the woman question and family life; the native American population and the frontier; questions of educational policy and the universities and colleges; the conditions of agriculture and rural society; industrial workers and the politics of labor; the nature and meaning of American democracy; the quality of public life and the media; and of course religion and spiritual life. For Weber’s sociology of religion the experience served as an opportunity to investigate the relationship between religious belief and economic ethics. Sociologically, it became a question of understanding the presence of a relatively high degree of religiosity within a culture in which the effects of market capitalism and the entrepreneurial ethos were on display to an unparalleled extent. Weber often sought to trace the way in which the two forces could persist alongside each other in a dynamic social *modus vivendi*.

One of the most obvious expressions of Weber’s restless spirit was his engagement with religious communities, the churches and the sects of the North American experiment. The search for secularized cultural survivals of the old sacred Puritan religiosity became for Weber an absorbing ethnographic puzzle, pursued among other ways most obviously as a participant-observer in nine different denominational events during his travels. Weber memorialized most of these varieties of religious experience in commentaries or brief references in his published work. The fundamental conceptual distinction he introduced between a “church” as a compulsory organization for administering grace, and the religious “sect” as a voluntaristic community of qualified believers, emerged from these encounters. The participant-observer opportunities also provided points of reference and intellectual inspiration for the second part of “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,” especially the chapter comparing Calvinism, Pietism, Methodism, and the Baptist sects (including Quakerism) that was completed when he returned home to Heidelberg. These episodes were supplemented and reinforced in numerous other ways, particularly the Webers’ visits to universities and colleges from Tuskegee to Harvard, and their observation of settlement houses, voluntary associations, and racial and ethnic communities.

The overall effect of Weber's engagements in the New World emerged in his texts as the ground-work for three narratives that captured the imagination of the American audience. I shall call them the narratives of voluntarism, achievement, and redemption.

By the narrative of voluntarism I am referring to the way in which Weber developed his conception of the "sect" and its effects on the individual and society. It was not simply the formal features of the sect that attracted Weber's attention – voluntary membership, congregational supremacy, election of the minister, a religious polity and offices legitimated by popular authority – but more importantly its social consequences and implications for the individual. The sect was essentially the social mechanism for the "testing" and "proof" of a person's character, honesty, trustworthiness, and overall moral standing – a regime of testing the self performed by one's peers. It served as the crucible in which the moral personality of the *Berufsmensch* was formed. A society of sects was voluntaristic in the sense that it emphasized the formation of civil society as a dense web of personal social relationships and voluntary associations. This distinctive view of the social world made sense because Weber considered the sect the original model in America of the voluntary association and public associational life, a distinctive feature of the United States enshrined in American consciousness. It appeared everywhere, from the social practices of the residential college to the clubs promoting the "Americanization" of immigrant youth. The voluntaristic model was the source of the peculiar version of "individualism" and its anti-authoritarian predispositions in the United States. Weber commented on these characteristic formations, both in correspondence and in his published texts. His readers schooled in vocational culture would have had no difficulty absorbing the message. Parsons even chose to cast his first version of Weberian sociology as the *voluntaristic* theory of social action.

The narrative of achievement is woven into the very idea of the "Protestant Ethic" as an historically consequential social formation emphasizing the character-forming and disciplining power of "inner-worldly asceticism." The orientation of active world-mastery and the norms of worldly accomplishment then carry over to the conception of the "capitalist spirit" that Weber found embodied in the figure of Benjamin Franklin, the most American icon imaginable. It mattered little whether the portrait of Franklin was historically accurate, as some critics have maintained. What counted was the sketch of this spiritual type, set forth already with systematic rigor by Franklin himself in his "Autobiography," a book given by Friedrich Kapp to the young Weber, who then as a mature author reproduced the model personality in the pages of the "Protestant Ethic." Mastery of the world presupposed mastery of the self, and when put into practice it entailed the conquest of the New World's pri-

mordial wilderness. Nature posed riddles and mysteries that could be solved pragmatically. However, the outcome of a problem-solving, practical orientation was fraught with moral ambiguity: either subduing and despoiling nature for utilitarian purposes, or constructing an “iron cage” of self-inflicted domination, or more hopefully promoting the stewardship and care of nature as a spiritual necessity. Weber’s ecological awareness posed the problem in the closing pages of “The Protestant Ethic,” as his readers would have noticed.

But the problem had an answer too, found in the didactic counter-narrative of redemption, atonement and renewal in “The Protestant Ethic” and the one essay directly about the United States, the 1906 article on “The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism.”<sup>19</sup> In key passages Weber managed to capture the most fundamental topos of the culture of the United States. The quest for salvation that began as a religiously inspired message became transformed into a secularized cultural theme: the search for the possibility of breaking free from constraints in order to create a better life, to renew the self, to gain a second chance by atoning for moral failures, and to find reconciliation with God, humankind, and the world. Weber reproduced this alternative cultural narrative in the pages of the “Protestant Ethic,” just as he had noted it in the two most potent literary references of the American journey: Gottfried Keller’s “Romeo und Julia auf dem Dorfe,” and Peter Rosegger’s “Jakob, der Letzte.” These were literary tales of self-discovery and self-disclosure, and in Rosegger’s mythic retelling of the book of *Genesis* a fable of redemption in a reconstituted edenic, harmonious, multi-ethnic human community, located predictably in the New World. This particular vision appeared in Weber’s mind during an interlude in the mountains of North Carolina. The literary references in correspondence anticipated the cultural contents of the finished text. Readers could not overlook the point of this narrative. It was the most potent founding myth of the American experience.

When Alexis de Tocqueville wrote the first volume of *Democracy in America* some seventy years before Weber’s journey he called attention to the “habits of the heart,” that is, “the whole moral and intellectual state of a people”<sup>20</sup> that characterized the qualities of American life: namely, a unique alignment of spiritual zeal, democratic freedom, and practical initiative. In Weber’s account of the American experience these habits have been transformed: it is as if they have now been elaborated in a new way in a probing of the moral and spiritual foundations of a society emerging as the epitome of modern capital-

<sup>19</sup> *GARSI*, pp. 17-236, in the version revised and published in 1920.

<sup>20</sup> *Democracy in America*, tr. George Lawrence., ed. J. P. Mayer. Garden City: Anchor Books, 1969, p. 287.

ist culture. What Tocqueville saw as a patterned relationship, Weber began to view as a paradoxical linking of spiritual ideals with material ambitions. His work offered something different to the audience in the United States: not merely an account of social forces, but a triad of narratives with didactic overtones and a characterological sketch of well-known figures and recognizable social types.

### *The Postwar Weber*

As the record of translations suggests, it was not until the 1950s in the social science disciplines that the Weberian imprimatur started to become widely circulated. Considering the textual basis for this development, four publications were especially important, as Table 1 indicates: Hans Gerth and C. Wright Mills published their easily accessible reader, including a dramatic and informative biographical sketch, *From Max Weber: Essays in Sociology*. It was the Weber “source book” others had wanted years earlier, now perfectly adapted to classroom use. Delayed by the war, Parsons published a translation of the first four chapters of *Economy and Society*, consulting a short version of the text written by Shils and von Schelting, and then revising and expanding work begun by H. M. Henderson at the suggestion of Friedrich von Hayek. This was the only part of *Economy and Society* that Weber had prepared for publication shortly before his death in 1920. By giving the chapters the title *The Theory of Social and Economic Organization*, Parsons announced his intention to appropriate Weber for a general theory of society. It was Weber the “theorist” that became Parsons’s model. In publishing *The Methodology of the Social Sciences*, Edward Shils (with the assistance of Henry Finch) released for public scrutiny most of his decades-long quest to master Weber’s philosophy of science in translation, introducing readers to commentary on the “ideal type” and a concept of “value neutrality” in place of Weber’s proposal for “value freedom” (*Wertfreiheit*). Finally, by 1958 different translators had published all of what remained of Weber’s writings in the *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, though Weber’s original three volumes were out of sequence and in five different books – a situation that has never been rectified, even though Parsons and others had warned from the beginning about the looming confusion in understanding the structure of Weber’s arguments. Regardless of the vicissitudes of partial and piecemeal translations, by 1960 in the Anglophone world a substantial body of Weber’s writings were widely and inexpensively available to scholars, teachers, students and the general public.

Over the last fifty years there has been continuous expansion and refinement of the textual basis of the Weberian project, casting a much wider net for

those interested in the work, as Table 2 indicates. The growth of interest has led to the publication of far more accurate retranslations of important texts, such as the widely read 1904 essay on “Objective Knowledge” in the social sciences.<sup>21</sup> But burgeoning interest has also encouraged filling major and minor gaps in the textual record. By far the most significant contribution has been the 1968 publication of the complete English translation of *Economy and Society*, compiled and edited by Guenther Roth and Claus Wittich, and incorporating Parsons’s earlier text. This is the monumental text that easily captured first place in the International Sociological Association’s survey of the most important books of twentieth century sociology. However, a word of caution is in order about the mythic status of this apparent *summa* of Weber’s thought. For as scholars have begun to appreciate, *Economy and Society* is not actually Weber’s text, but a posthumous editorial reworking of mainly unfinished manuscripts from his desk. Marianne Weber and Melchoir Palyi produced the first version, and Johannes Winckelmann continued with his own edition. Only with the current work of the editors of the *Max-Weber-Gesamtausgabe* has it become possible to restore the text to its original form and authorial voice, a project that may yet open new doors onto interpretive possibilities.

Recovering, bringing together, and translating the work has yielded some noteworthy surprises: for instance, the presence of a “structural” perspective in a study like *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, published by New Left Books, that seemed to some to have affinities with neo-marxist class analysis, though it actually revealed a vocabulary Weber shared with Marx and many others in German political economy. In addition, the political commentary in Weber’s essays on Russia seemed to anticipate subsequent twentieth-century development and revealed an analytic approach to large-scale social change, if not precisely a “theory” of revolution. Or Weber’s early writings on the stock and commodity exchanges, previously unknown outside specialist circles, demonstrated a hitherto hidden side of Weber as a political economist concerned with macro-processes, micro-level choices, and their relationship in rule-governed markets. It was only recently that even another two Weber texts were retrieved, both on topics in applied political economy, and published originally in English in the *Encyclopedia Americana* for 1906/07.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Max Weber, “The ‘Objectivity’ of Knowledge in Social Science and Social Policy,” in *The Essential Weber: A Reader*, ed. Sam Whimster, tr. Keith Tribe (London: Routledge, 2004), pp. 359-404 (translated by Keith Tribe); and in Max Weber, *Collected Methodological Writings*, ed. Hans Henrik Bruun and Sam Whimster (London: Routledge, 2012), pp. 100-38 (translated by Hans Henrik Bruun).

<sup>22</sup> Max Weber, *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik. Schriften und Reden 1900-1912. Ergänzungsheft. MWG I:8*, ed. Wolfgang Schluchter (Tübingen: Mohr [Siebeck], 2005; see Guenther Roth,

The effect of these retrievals and innovative interpretations has been a significant reshaping of the Weberian field of inquiry, an extension of the horizon and an expansion of interests into new and uncharted territory. It has become possible to address Weberian themes and approaches in widely dispersed domains of inquiry, from rational choice theory and formal modeling in the social sciences to the contemporary significance of the religion and civilization of Islam.<sup>23</sup> It is partly in response to such wide-ranging and varied applications that the question of the “paradigmatic” standing of Weberian thought has become timely and relevant.

The identification, translation and analysis of Weber’s writings starting in the 1950s and especially in the American universities was important not only for the social science disciplines in the English-language world, but because the intellectual capital generated by this activity became the basis for a reintroduction of Weber’s work on the European continent. Indeed, the survival of Weber’s thought and the growth of Weberian perspectives in America was the precondition for his return to Germany after 1945. In some cases outside the German-language sphere the use of Weber’s thought had proceeded somewhat independently. In France, for example, there were the early contributions of Raymond Aron and Maurice Halbwachs, although little sustained interest was evident until the postwar work of Julien Freund and Pierre Bourdieu.<sup>24</sup> In Japan, by contrast, a questioning of capitalist modernity and religion produced an early and independent intellectual perspective, with Weber’s *General Economic History* translated in 1927, the same year as Knight’s English translation, and Kajiyama Tsutomu’s translation of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* following in 1938. Other scholars, such as the economist Otsuka Hisao, promoted a continuing exploration of Weber’s ideas.<sup>25</sup> But it was obviously in Germany that the postwar reintroduction of Weber’s work was felt most keenly. Relying in part on the version of Weberian sociology promoted by American scholars like Parsons or Reinhard Bendix, the efforts in Germany to recover the work achieved public notice and some notoriety

“Max Weber’s Articles on German Agriculture and Industry in the *Encyclopedia Americana* (1906/07) and their Political Context,” *Max Weber Studies* 6 (2006), 183-205.

<sup>23</sup> See Zenonas Norkus, *Max Weber und Rational Choice* (Marburg: Metropolis Verlag, 2001), and Toby E. Huff and Wolfgang Schlucher, eds., *Max Weber and Islam* (New Brunswick: Transaction, 1999).

<sup>24</sup> Monique Hirshhorn, *Max Weber et la sociologie française* (Paris: Edition L’Harmattan, 1988).

<sup>25</sup> Wolfgang Schwentker, *Max Weber in Japan*, and his article, “The Spirit of Modernity: Max Weber *Protestant Ethic* and Japanese Social Sciences,” *Journal of Classical Sociology* 5 (2005), 73-92; also Takeshi Ishida, “A Current Japanese Interpretation of Max Weber,” *The Developing Economies* 4 (2007), 349-66.

during the political struggles and academic debates of the 1960s.<sup>26</sup> Of course, Parsons had rechanneled Weber's ideas into the postulates of systems theory and structural functional analysis, while Bendix had purposefully avoided "general theory" in favor of promoting historical sociology with a Weberian accent. These finer distinctions were often lost in the strains of Weber's uncertain homecoming. But the contentious decade of the sixties turned out to be a prelude to the serious incorporation of Weber's work in the scholarship of the 1980s and afterward, evidenced in Germany in the major and quite different contributions of scholars like Wolfgang Schluchter, Wolfgang Mommsen, M. Rainer Lepsius, Jürgen Habermas, and Wilhelm Hennis, and in the United States especially by work in modernization theory, comparative historical sociology, political and economic sociology, and investigations of state development.

### *Conclusion*

In my retelling, then, in the United States the organizational and institutional features of the reception of Weber's work were supplemented by the cultural forms of identification between text and reader. Viewed from a distance, the Weberian "genealogy" has followed a remarkable path: from relative local obscurity, followed by a reputation acquired elsewhere for reasons having little to do with authorial intentions, then a surprising return to its point of origin, and finally emergence into the visibility and vicissitudes of world-wide attention. Today Weberian thought has long since ceased to be bounded by national traditions. It has ventured beyond these horizons and into the international arena of the human sciences. The most obvious result of this long and unusual trajectory, starting in the 1920s and extending into our century, has been the transnational articulation of a "classical" canon of social theory with Weber occupying a central place, along with Marx and Durkheim, in the pantheon of major thinkers.

Among this triumvirate Weber has had unusual staying power, widely cited, if not carefully read, because his ideas continue to speak to the conditions of the modern world, to address the dilemmas and choices confronting those living within this world or those poised on its threshold. Indeed, the subject-matter of his work offered a message of unmistakable significance: a reflection on the coming of the modern world, a potent commentary and interpretation

<sup>26</sup> Chronicled in Otto Stammer, ed., *Max Weber and Sociology Today*, tr. Kathleen Morris (New York: Harper & Row, 1971 [orig. 1965]).



with the possibility of universal appeal. That is why the work still can be read in unanticipated contexts today, from Teheran to Beijing and Sao Paulo to Montréal.<sup>27</sup>

The perception of significance is sufficient to justify any attempt to assemble those themes, ideas, and problems that constitute the Weberian legacy. From this perspective we read Weber not out of historical interest, or in pursuit of alleged ‘influences,’ or for “solutions” he offered to intellectual puzzles or social problems, but because of his mode of questioning – the problematics of his thinking, the questions posed that are still timely, instructive and edifying. The starting point for these questions is still the long-standing debate over the configuration of forces that resulted in our modern world. The search for new appropriations, interpretations and meanings will endure as long as this problematic continues to strike a responsive chord.

<sup>27</sup> A dramatic recent example is Charles Kurzman, “Reading Weber in Tehran,” *The Chronicle Review*, 1 November 2009.

## Appendix

Table 1. Max Weber's Work in English Translation: The Main Books and Articles, 1927-1960

Date	Title	Translator/Editor
1927	<i>General Economic History</i>	Frank Knight
1930	<i>The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism</i> (GARS I, pp. 1-206)	Talcott Parsons
1946	<i>From Max Weber: Essays in Sociology</i>	Hans Gerth & C. Wright Mills
1947	<i>The Theory of Social and Economic Organization</i> (EaS, part I, chs. 1-4)	A.M. Henderson & Talcott Parsons
1949	<i>The Methodology of the Social Sciences</i> (GAW, pp. 146-290, 451-502)	Edward Shils
1951	<i>The Religion of China: Confucianism and Taoism</i> (GARS I, pp. 276-536)	Hans Gerth
1952	<i>Ancient Judaism</i> (GARS III)	Hans Gerth & Don Martindale
1954	<i>On Law in Economy and Society</i> (EaS, ch. 8)	Max Rheinstein & Edward Shils
1958	<i>The Religion of India</i> (GARS II)	Hans Gerth & Don Martindale
1958	<i>The City</i> (EaS, ch. 16)	Don Martindale & Gertrud Neuwirth
1958	<i>The Rational and Social Foundations of Music</i>	Don Martindale, Johannes Riedel & Gertrud Neuwirth

Table 2. Max Weber's Work in English Translation: The Main Books and Articles, 1960-2012

Date	Title	Translator/Editor
1963	<i>The Sociology of Religion</i> (from WuG, Part 2)	Ephraim Fischhoff
1968	<i>Max Weber on Charisma and Institution Building</i>	S. N. Eisenstadt Guenter Roth & Klaus Wittich
1968	<i>Economy and Society</i> (WuG)	Wittich

1973	<i>Max Weber on Universities</i>	Edward Shils
1975	<i>Roscher and Knies</i> (GAW, pp. 1-145)	Guy Oakes
1976	<i>The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations</i> (GASW, pp. 1-311)	R. I. Frank
1977	<i>Critique of Stammer</i> (GAW, pp. 291-383)	Guy Oakes
1979	'Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Rural Labourers' (GASW, pp. 470-507)	Keith Tribe
1980	'The National State and Economic Policy' (GPS, pp. 1-25)	Ben Fowkes & Keith Tribe
1981	'Some Categories of Interpretive Sociology' (GAW, pp. 427-74.	Edith Graber
1985	'"Churches" and "Sects" in North America'	Colin Loader
1994	<i>Political Writings</i> (selections from GPS)	Peter Lassman & Ronald Speirs
1995	<i>The Russian Revolutions</i>	Gordon Wells & Peter Baehr
1998	'Preliminary Report on a Proposed Survey for a Sociology of the Press' (from GASS)	Keith Tribe
1999	<i>Essays in Economic Sociology</i>	Richard Swedberg
2000	'Stock and Commodity Exchanges' (from GASS)	Steven Lestition
2001	<i>The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to His Critics, 1907-1910</i>	David Chalcraft & Austin Harrington
2001	<i>The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism</i>	Stephen Kalberg
2002	<i>The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism &amp; Other Writings</i> (the 1904/05 text)	Peter Baehr & Gordon Wells
2002	<i>The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages</i>	Lutz Kaelber
2002	'Voluntary Associational Life' (from GASS)	Sung Ho Kim
2004	'Introduction to the Economic Ethics of the World Religions' (from GARS I)	Sam Whimster
2004	'The "Objectivity" of Knowledge in Social Science and Social Policy' (from GAW)	Keith Tribe
2005	'The Relations of the Rural Community to Other Branches of Social Science'	Peter Ghosh
2012	<i>Collected Methodological Writings</i> (GAW)	H. H. Bruun & Sam Whimster



Con la moglie Marianne in Italia (1900/1901).

# Max Weber oggi.

## Dal laboratorio della Gesamtausgabe alla sua ricezione mondiale.

### Intervista a Edith Hanke

*a cura di Mirko Alagna e Annamaria Vassalle*

*Anzitutto, prima di cominciare, una breve presentazione di Edith Hanke e del suo lavoro. Edith Hanke lavora presso la Bayerische Akademie der Wissenschaften di Monaco come Generalredaktorin della Max Weber-Gesamtausgabe. Alla BAdW di Monaco si riunisce infatti la Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, che programma e coordina, assieme alla Mohr Siebek Verlag, i lavori della MWG. Alla cura dei singoli volumi contribuisce una complessa rete di centri di ricerca, con sede a Monaco, Heidelberg, Düsseldorf e Francoforte sull'Oder, che attinge non soltanto alle edizioni esistenti delle opere weberiane, ma anche all'ampio materiale del lascito (Nachlaß), custodito in parte a Berlino (Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz) e in parte a Monaco (Bayerische Staatsbibliothek). Si tratta dunque di un poderoso lavoro di ricerca e di confronto, certamente necessario all'edizione critica di un'opera, come quella weberiana, non solo vasta, stratificata e complessa, ma in larga misura pubblicata senza la supervisione dell'autore stesso.*

*Quale Generalredaktorin, Lei ricopre un ruolo centrale nella progettazione e nella realizzazione della Max Weber-Gesamtausgabe. Per cominciare, vorremmo chiederLe di illustrarci come è nato il progetto della MWG, quale è il suo scopo fondamentale, e quali sono le difficoltà più rilevanti con cui vi siete dovuti confrontare. In secondo luogo, ci interesserebbe avere una "presa diretta" sullo stato dell'arte della MWG: qual è lo stato di avanzamento dei lavori di redazione e per quando contate di completare la pubblicazione?*

La Gesamtausgabe è stata ideata e concepita all'inizio degli anni '70 da sociologi e storici della Germania occidentale. Facevano parte del nucleo centrale Horst Baier, Wolfgang J. Mommsen (†), M. Rainer Lepsius, Wolfgang Schluchter e Johannes Winckelmann (†) (dopo la morte di Wolfgang Mommsen nel 2004 è subentrato tra i curatori principali Gangolf Hübinger, in qualità di storico e conoscitore della MWG). L'intenzione dei fondatori era quella di rafforzare l'immagine di Weber, all'interno del dibattito scientifico alla fine degli anni '60, come scienziato sociale empirico e liberale. Ai loro occhi le vecchie edizioni di Marianne Weber e Johannes Winckelmann non rispondevano più ai nuovi standard filologico-editoriali sviluppati soprattutto da germanisti e

che erano stati utilizzati, ad esempio, nell'edizione critica dell'opera omnia di Nietzsche, curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Fortemente influenzati da questi dibattiti, i curatori della MWG spesero molta fatica ed energia per elaborare i principi editoriali, che furono fissati nel 1981 e che da allora fino ad oggi guidano il lavoro editoriale. Una tale attenzione all'aspetto filologico può sembrare eccentrica per una edizione di scienze sociali, ma si spiega con la storia della sua nascita. La MWG ha potuto così sviluppare un profilo proprio e dei propri standard editoriali accanto alla grande – e materialmente più onerosa – Marx-Engels-Gesamtausgabe. A partire dall'uscita dei primi volumi nel 1984, la MWG è una delle più autorevoli edizioni di classici nell'ambito delle scienze sociali e culturali di lingua tedesca.

Per quanto riguarda lo stato dell'arte, da poche settimane è stato pubblicato il 34esimo volume della Max Weber-Gesamtausgabe. Si tratta di un volume importante, contenente i primi capitoli di *Economia e società*; è il volume I/23 all'interno della Gesamtausgabe ed è intitolato *Economia e società. Sociologia. Incompiuto 1919-1920*. Alla sua chiusura nel 2015-2016, la MWG comprenderà in totale 47 volumi. Chi è bravo e veloce a fare i calcoli, capirà subito che ne mancano ancora 13, che verranno ultimati nei prossimi 2-3 anni. Tutti i volumi sono in lavorazione, la maggior parte già da vari anni: per questo siamo ottimisti e confidiamo di raggiungere questo obiettivo così ambizioso.

Nell'“anno weberiano” 2014, anniversario della nascita di Weber, verrà presentato uno dei suoi più importanti testi – se non addirittura il più importante – con tanto di commenti e revisione storico-critica: *Etica protestante e lo 'spirito' del capitalismo* (edizione del 1904/05). Inoltre, sono in lavorazione molti altri volumi (le lettere 1895-1902 e 1903-1905, tra cui le lettere durante la malattia e il viaggio in America, gli *Hochschulschriften* tra il 1895 e il 1920, come pure gli scritti metodologici).

*Ecco, cogliamo allora l'occasione del suo riferimento ai Methodologische Schriften per soffermarci proprio sulle questioni di metodo. D'altra parte, avendo a che fare con un autore che ai problemi metodologici ha dedicato una parte consistente delle proprie energie intellettuali e della propria vis polemica, non possiamo non porLe una domanda su questo argomento. Non si tratta tuttavia del metodo weberiano, in questo caso, ma del vostro. Ci interesserebbe infatti capire quali sono i principi metodologici e le linee guida del vostro lavoro editoriale. Inoltre, ci piacerebbe comprendere i possibili nessi tra ricostruzione filologica del testo e interpretazione del contenuto. In altre parole, vorremmo sapere da Lei se ritiene che il vostro lavoro – il quale presenta e rivendica un'impostazione squisitamente filologica – apra al contempo nuove prospettive di ricerca e nuove ipotesi interpretative sul pensiero weberiano.*

L'edizione di *Etica protestante* comprensiva delle *Anticritiche* e del saggio sulle sette, curata da Wolfgang Schluchter in collaborazione con Ursula Bube, è un buon esempio per chiarire il ruolo della MWG. Proprio l'*Etica protestante* vanta

una ricezione enorme, talmente vasta da essere ormai incalcolabile; per questo anche la mia collega ha dovuto fare l'esperienza – durante il lavoro di ricerca e di commento – di quanto la letteratura critica sia quasi inutile per noi, in quanto il nostro compito è la ripartizione delle citazioni di Weber, la precisazione delle sue indicazioni bibliografiche e la ricognizione delle sue conoscenze in quel momento. Ciò significa che noi lavoriamo con le fonti e la letteratura precedente a Max Weber; il nostro obiettivo è il chiarimento e la contestualizzazione. Nel caso dei commenti all'*Etica protestante*, la mia collega ha potuto provare, attraverso copie manoscritte lasciate a Heidelberg e a Monaco, che cosa Weber ha letto per documentarsi sul tema – a lui estraneo – delle chiese e sette protestanti del sedicesimo secolo e oltre, e anche attraverso quale letteratura di riferimento è stato guidato nelle sue tesi e nella sua scelta delle fonti.

A nostro avviso, noi compiamo ricerca di base: offriamo a un gruppo di studiosi interessati i testi di Weber rivisti criticamente e chiariti obiettivamente. Una interpretazione di Weber sarebbe una sorta di “ombra editoriale” troppo grande, che non deve ricadere sui testi. Contrariamente alle vecchie edizioni di Marianne Weber e di Johannes Winckelmann, il rapporto con i testi – soprattutto per quanto riguarda le decisioni preliminari e gli interventi – deve essere sempre trasparente per il lettore e razionalmente condivisibile. Nel caso ideale, il nostro lavoro di base dovrebbe essere ancora valido tra 20, 30 e anche più anni, anche nel caso in cui – proprio nel senso espresso da Weber in *Scienza come professione* – le questioni principali e gli interessi di ricerca si siano ulteriormente sviluppati.

La MWG persegue quindi il proprio obiettivo senza adottare mai una nuova prospettiva di ricerca – la Gesamtausgabe è un'edizione documentale, non interpretativa! Ciononostante essa fornisce un contributo importante per la ricostruzione storica della cultura e del dibattito scientifico a cavallo tra XIX e XX secolo, e del suo intreccio interdisciplinare e personale (su questo si vedano Hübinger e Lepsius), e quindi può idealmente – se le si rivolgono queste domande – risvegliare interesse. È una di quelle orribili domande “come-sarebbe-se”, ma poniamocela ugualmente: se non ci fosse questa edizione, chi potrebbe, per esempio, leggere la *Psicofisica del lavoro industriale* o gli scritti di Weber sulla Borsa? O ancora: chi potrebbe conoscere le sue lettere e gli appelli sottoscritti, o consultare gli appunti per le lezioni, praticamente illeggibili?

Ad ogni volume della MWG, di cui si occupa uno specialista di quell'ambito disciplinare, si associa anche, attraverso un impegno intenso, un nuovo avvicinamento al pensiero di Weber, in primo luogo per il curatore stesso. Secondo la mia impressione hanno avuto particolare efficacia le introduzioni ai volumi dedicati ai testi di Weber ancora sostanzialmente sconosciuti, come l'introduzione di Knut Borchardt agli scritti sulla Borsa o quella di Christoph Braun alla sociologia della musica.

Per preparare e accompagnare l'edizione si sono svolte giornate di studio su *Letica economica delle religioni universali* e su parti di *Economia e società*, i cui risultati sono stati pubblicati come atti del convegno. È sempre affascinante quando, attraverso la pubblicazione di un nuovo volume, cambia il modo di vedere un determinato argomento e viene stimolato il dialogo interdisciplinare. Per esempio, gli studi weberiani sulla città hanno ottenuto un significato sempre maggiore per gli storici dell'antichità e i medievisti; o ancora, attraverso il suo lavoro editoriale Gerhard Dilcher ha fatto conoscere proprio in Italia il Weber giurista e storico del diritto; oppure, Gangolf Hübinger ha attirato l'attenzione sul potenziale del tardo Weber per la scienza politica proprio attraverso la sua edizione della lezione sulla sociologia dello Stato. Questo lavoro di edizione, quindi, apre nuove vie d'accesso al pensiero di Weber, dà nuovo impulso all'interpretazione weberiana, mantiene Weber all'interno della discussione scientifica e così facendo – se non è troppo – fa di Weber un classico vivente.

*Vorremmo adesso soffermarci, in particolare, su quel complesso lavoro che è l'edizione critica di Economia e Società. Anzitutto, ci piacerebbe che Lei ci fornisse un quadro generale intorno al piano dell'edizione. Sappiamo che la decisione dei curatori della MWG è stata quella di ridiscutere profondamente l'impianto dell'opera, rispetto all'edizione curata da Marianne Weber e Johannes Winckelmann. Un'operazione complessa, certamente, che è destinata ad avere un impatto potenzialmente dirompente anche sul piano teorico. Se pensiamo che Economia e Società è stata l'opera su cui si sono formate generazioni di studiosi, l'opera alla quale più delle altre Weber deve il suo riconoscimento come uno dei padri fondatori della sociologia, una riorganizzazione così profonda della sua struttura e dei suoi contenuti non può certo passare inosservata nella comunità scientifica internazionale. Ci piacerebbe sapere da Lei qual è la nuova "immagine" di Economia e Società – e, se vogliamo, di Weber stesso – che emerge da questa riorganizzazione dell'opera.*

*Economia e società* è un buon esempio dello "straniamento" provocato dall'edizione. Costringe il lettore ad un nuovo atteggiamento nella lettura stessa, in quanto i capitoli non sono più ordinati come nella vecchia edizione di Marianne Weber e Johannes Winckelmann. Ora *Economia e società* non è più un libro suddiviso in tre o due parti, quanto piuttosto un lavoro in due versioni, rimasto incompiuto – e così corrisponde alla reale genesi dell'opera. Ciò non significa "congedarsi" dalla vecchia *Economia e società*, ma una sua riscoperta. I manoscritti precedenti alla prima guerra mondiale sono stati pubblicati – conformemente alla cronologia – nel volume I/22 della MWG, *Economia e società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali. Lascito*. Per motivi pratici questo volume è stato ulteriormente suddiviso in 5 parti: *Comunità, Comunità religiose, Diritto, Dominio e La città* (in parte tradotto in italiano da Massimo Palma, in parte in via di traduzione). Accanto a questo, il volume I/23, intitolato *Economia e società. Sociologia*, contiene quelli che finora erano i primi



quattro capitoli dell'opera: *Concetti sociologici fondamentali*; *Categorie sociologiche fondamentali dell'economico*; *Le tipologie di potere*; *Ceti e classi*. Criterio decisivo per questo ribaltamento della vecchia collocazione è stato il diverso grado di "autorizzazione" dei testi: nel 1919/20 Weber ha scritto – o meglio, rielaborato – testi che poi lui stesso ha mandato in stampa. Nel volume I/23 abbiamo anche ricostruito per la prima volta le bozze di correzione che sono rimaste e così abbiamo reso trasparente un pezzo della storia della composizione del testo. Contrariamente ai testi precedenti, la versione del 1920 è stata autorizzata da Max Weber. Si può quindi supporre che Weber avrebbe eventualmente utilizzato i manoscritti di prima della guerra come materiale di base per la prosecuzione del lavoro dopo i primi quattro capitoli, ma non li avrebbe pubblicati nella forma in cui noi li conosciamo. A completare entrambi i volumi, infine, c'è la storia della stesura di *Economia e società* esposta da Wolfgang Schluchter con i relativi documenti (I/24) ed è in lavorazione un volume che sia indice generale di I/22 e di I/23, in cui verranno chiarite le differenze di contenuto e lo sviluppo categoriale tra la prima e la seconda versione (I/25).

Dietro questa nuova riorganizzazione del testo ci sono dibattiti lunghi e a volte controversi da parte dei responsabili; le decisioni ultime sono poi espresse in tutti i volumi di *Economia e società* nelle premesse del curatore. Da un punto di vista editoriale, la nuova edizione di *Economia e società* – insieme alla pubblicazione delle lezioni – è stata una delle sfide più grandi della MWG. Per noi una disposizione strettamente cronologica dei testi inediti di Weber sarebbe stata la scelta migliore, ma nonostante le più approfondite analisi del testo e dei concetti e uno studio inteso dei rimandi interni (cfr. a questo riguardo la discussione di Wolfgang Schluchter e Hiroshi Orihara), purtroppo non si è riusciti a compierla. Di grande aiuto, però, sono stati i manoscritti originali rimasti del piccolo capitolo *L'economia e gli ordinamenti* e dei paragrafi dal § 1 al § 7 della sociologia del diritto. Questi manoscritti stanno alla base dell'edizione dei volumi I/22-23 e sono stati un importante modello per tutti gli altri lasciti di Weber, per capire le modalità di lavoro e di scrittura dell'autore. In questo modo è stato possibile annullare alcune scelte errate dei precedenti curatori, come ad esempio lo spostamento di testi e l'inserimento di titoli modificati o addirittura postumi.

*Sofferamoci adesso sul volume della MWG da Lei curato nel 2005, dedicato alla sociologia del potere (I/22-4. Herrschaft), e recentemente tradotto in italiano da Massimo Palma per i tipi di Donzelli (Economia e società. Dominio, Donzelli, Roma 2012)<sup>1</sup>. Anche in questo caso, la scelta e la ricostruzione dei testi ci sembrano rispondere*

<sup>1</sup> Nel testo dell'intervista, tuttavia, si è preferito mantenere la traduzione di "Herrschaft" con "potere" anziché sostituirla con "dominio" (N.d.T.).

non soltanto a criteri filologici, ma anche a considerazioni relative al contenuto. Ci piacerebbe anzitutto sapere da Lei, che ha curato l'edizione di questo volume, quali sono stati i criteri storico-ricostruttivi e contenutistici che hanno orientato l'edizione. Inoltre, vorremmo chiederLe se ritiene che i testi del lascito inseriti nel volume, e più in generale la risistemazione complessiva dei materiali della *Herrschaftssoziologie*, introducano innovazioni interpretative rilevanti relativamente a temi weberiani "classici": pensiamo soprattutto al tema del carisma, cui recentemente Lei stessa ha dedicato studi approfonditi, o all'analisi weberiana della burocrazia, così come al concetto e alle tipologie della legittimità – ma gli esempi potrebbero essere molti altri.

Per quanto riguarda la cosiddetta *Herrschaftssoziologie*, qui era stato soprattutto Johannes Winkelmann ad intervenire nella collocazione dei testi modificandone fortemente l'impianto. Una delle scelte più infelici delle edizioni precedenti è stata la creazione del capitolo *Sociologia dello Stato*, che Weber non aveva scritto. Tale intervento di Winkelmann si può spiegare solamente attraverso la sua intenzione di rappresentare Weber come un democratico, dopo la seconda guerra mondiale. Senza le esposizioni sullo Stato moderno e la democrazia, infatti, la vecchia *Herrschaftssoziologie* aveva un qualcosa di spiacevolmente autoritario e lontano dalla democrazia. Dopo la pubblicazione del volume I/22-24 della MWG anche a me è stato chiesto, anche da ottimi conoscitori di Weber, dove fosse finito il capitolo di sociologia dello Stato. Semplicemente non c'era! Questo lavoro di risistemazione e il ritorno alla precedente versione del testo è opera dell'edizione della MWG, ed è stato compiuto sulla base delle fonti disponibili e delle parti di manoscritti ritrovati. Ciò corrisponde esattamente allo "spirito" della separazione weberiana tra conoscenza dei fatti e giudizio di valore.

Come curatori (e anche come lettori), bisogna sopportare il fatto che il testo e le tesi lì sostenute non sempre si risolvano completamente, che alcune questioni rimangano aperte. Ciò riguarda soprattutto la teoria della democrazia di Weber e, collegata a questa, la sua posizione ambigua nella costruzione delle tipologie di potere (cfr. Stefan Breuer<sup>2</sup>). Grazie alla breve relazione giornalistica sulla conferenza di Weber a Vienna *Problemi della sociologia dello Stato* – che è consultabile nel volume I/22-4 – si può notare che Weber tra la vecchia e la nuova stesura della *Herrschaftssoziologie* aveva per poco tempo pensato a un quarto tipo di potere, quello democratico; perché poi nel 1920, proprio dopo il generale cambiamento politico in Germania e in Europa, di nuovo questo quarto tipo scompaia, questa è una delle grandi avvincenti domande, a cui però non è responsabilità dell'editore rispondere.

<sup>2</sup> Stefan Breuer, *Max Webers tragische Soziologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, p. 112 ss.; p. 149 ss.; Stefan Breuer, „Herrschaft“ in der Soziologie Max Webers, Harrassowitz, Wiesbaden 2011, p. 202 ss.

Durante il lavoro editoriale c'era la sensazione affascinante di poter quasi vedere Weber nella stesura della sua sistematizzazione delle forme di potere, ma contemporaneamente anche quella di essere schiacciata dai numerosi esempi citati, espressione della sua universale erudizione. A uno sguardo più attento mi è però diventato chiaro che ogni esempio era scelto per motivazioni sistematiche e serviva allo stesso tempo per un'ulteriore precisazione della tipologia. Questa alternanza fra interesse per la conoscenza teorica e dominio della materia empirica la considero l'aspetto decisivo del procedimento di Weber.

Quanto ai contenuti, di cui mi è stato chiesto, per me era di massima importanza che il concetto weberiano di potere fosse coniato nel suo nucleo fondamentale a ridosso della sua riflessione giuridica e del pensiero del suo tempo sull'autorità statale. In questo rigore teorico, il potere in forza di autorità (*Herrschaft kraft Autorität*) è stato chiaramente distinto dal potere in forza di una costellazione di interessi (*Herrschaft kraft Interessenkonstellation*). Forse oggi per una classificazione delle istituzioni non- e sovra-statali abbiamo bisogno di un concetto di potere modificato o totalmente nuovo. Nel nostro mondo globalizzato dobbiamo anche chiederci fino a che punto il collegamento weberiano tra potere e legittimità implichi un pensiero giuridico specificamente europeo. Ma nella combinazione fra esercizio del potere (violenza, organizzazione) e rappresentazioni o credenze di legittimità, Weber ha fatto qualcosa di geniale. Lo stesso vale per la teoria weberiana della burocrazia, a mio avviso ancora determinante per l'analisi delle strutture burocratiche (private e statali).

Nuova è stata la presa d'atto – che dal punto di vista pratico era anche un “sottoprodotto” del lavoro editoriale – che il concetto weberiano di carisma si era sviluppato in relazione a un dibattito teologico fra Adolf Harnack e Rudolf Sohm sull'essenza della chiesa primitiva. È quanto ha scoperto Thomas Kroll, che ha lavorato alla parte “teologica” del volume sul potere, attraverso uno studio delle fonti. Il concetto di carisma connette l'una con l'altra la sfera politica e quella religiosa, descrive una forma di potere che è oggettivamente di difficile comprensione, ma cionondimeno può essere estremamente significativa. Se si evita un uso eccessivo e “inflazionato” del concetto di carisma, come accade invece spesso oggi nel linguaggio mediatico, esso offre un potenziale analitico straordinariamente ampio.

*Negli ultimi tempi Lei si è occupata molto della ricezione dell'opera weberiana all'estero – non solo in Europa, ma su scala globale. Ha infatti partecipato a varie conferenze e scritto numerosi contributi sulle traduzioni dei testi di Weber, tratteggiando quella che si può forse definire una “storia della ricezione weberiana”. Una storia non priva di aspetti interessanti anche da un punto di vista sociologico e politico. La traduzione e la diffusione dei testi di Weber, infatti, non sono uniformi né spazialmente né temporalmente: ci sono luoghi e Paesi a più lunga “tradizione” weberiana e altri in cui solo ora lo studio di Weber comincia*

*a diffondersi; allo stesso modo ci sono e ci sono stati momenti storici in cui lo studio e la diffusione delle idee weberiane sono stati più intensi e periodi invece più “sedentari”. Chiaramente non si tratta di oscillazioni casuali: Lei che idea si è fatta, pensa che la ricezione di Weber sia legata a particolari fenomeni sociali, politici e storici? Collegato a questa prima domanda, peraltro, non può mancare un accenno campanilistico alla situazione italiana: che impressioni ha tratto dalla ricezione di Weber in Italia?*

Alla Bayerische Akademie der Wissenschaften, dove ha sede la redazione della Max Weber-Gesamtausgabe, si trova una biblioteca specialistica dedicata a Weber, che è stata creata da Johannes Winckelmann. La biblioteca comprende molte traduzioni delle opere weberiane nelle maggiori lingue internazionali, ma anche traduzioni in finnico, bulgaro, catalano, arabo – solo per citare qui gli esempi più “esotici”. Il fondo più consistente è costituito dalle traduzioni giapponesi, che iniziano dal 1925. Un ex-collega, Wolfgang Schwentker, ha ritenuto questo dato così degno di nota, che ha imparato il giapponese e ha fatto dell’ampia ricezione di Weber in Giappone l’argomento dell’abilitazione alla libera docenza – anche questa una conseguenza del lavoro editoriale della MWG! Schwentker ha scoperto che Weber – accanto e insieme a Marx – veniva citato come un grande teorico, per spiegare il passaggio della società giapponese da uno stato feudale agrario ad una moderna nazione industrializzata trainante a livello mondiale. I risultati di questa ricerca e i contatti con studiosi weberiani stranieri mi hanno portato a raccogliere le traduzioni in tutte le lingue e a chiedermi quali testi, in quali paesi e in quali circostanze sono stati tradotti. Ad un primo livello questo è un puro lavoro statistico, ma poi si pongono automaticamente le domande sulle circostanze e le ragioni della traduzione. Spesso le risposte si possono trovare solo in studi scientifici specialistici, redatti da un conoscitore del paese e della lingua.

Negli ultimi anni si osserva un netto aumento delle traduzioni di Weber nelle società post-comuniste, ossia nell’ex Unione Sovietica e nell’est Europa, così come nella Repubblica Democratica Cinese, in Turchia e in Brasile. Per le ultime si parla di “paesi emergenti”, ossia di società in rapida crescita economica e che si stanno inserendo fra gli attori globali. Ma il cambiamento economico sta di regola in relazione con profondi cambiamenti della struttura sociale e politica. Ciò dimostra – questa è la mia tesi – che Weber in tempi di una qualche profonda trasformazione diventa un riferimento importante per tutti coloro che riflettono sul cambiamento. Ecco, questi sono per lo più intellettuali che hanno conosciuto l’opera di Max Weber attraverso studi universitari all’estero o per altre vie, e che confidano nel potenziale euristico della sua analisi delle società moderne. In molti casi questa interpretazione sembra funzionare e potrebbe anche spiegare, di contro, il motivo per cui società altamente industrializzate e postmoderne si rivolgono ad altri e più

recenti autori. Un esempio contrario, invece, è l'Africa: là non ho notizia di un'ampia ricezione di Weber, fatta eccezione per le traduzioni attualmente in uso nel mondo arabo. Un test per la mia tesi sarebbe verificare se, con una crescente modernizzazione delle società africane, nascerebbe anche un interesse per Weber.

Mi avete chiesto anche della ricezione di Weber in Italia. I primi testi tradotti furono *Parlamento e governo* (1919) e *I tre tipi di potere* (1934), quest'ultimo testo a cura di Robert(o) Michels, che era stato personalmente in contatto con Weber. Ecco, questi sono testi di teoria politica, cosa che spesso viene sottovalutata. Mi sembra, se posso permettermi di esprimere un parere in generale, che in Italia prevalga un interesse di impronta filosofica per Weber. A questo riguardo voi siete entrambi in una buona tradizione. Negli anni venti mi sembra che Weber sia stato un contrappeso rispetto all'indirizzo neoidealista allora forte intorno a Benedetto Croce. Penso che a Weber sia stato assegnato questo ruolo anche in altri paesi, come Francia e Spagna. Forse ciascun paese ha dovuto inserire l'opera di Weber all'interno del proprio dibattito, e tale inserimento ha dato spesso nuovi impulsi al dibattito stesso. In Gran Bretagna, ad esempio, questo non ha funzionato. Sarebbe un'operazione interessante indagare sulle cause profonde di questo insuccesso.

*L'opera di Weber ha quindi accompagnato tutto il Novecento, non solo europeo; un secolo che è stato anche tragicamente ricco di crisi, trasformazioni e cambiamenti. E le categorie weberiane – come dimostra la storia e la geografia della loro ricezione – hanno aiutato generazioni di intellettuali a trovare un nome, una descrizione e un aiuto per comprendere meglio le proprie società in veloce mutamento. Eppure sembra, almeno a livello “giornalistico”, che nella post-modernità, nella nostra contemporaneità, l'utilità pratica della riflessione di Weber sia parzialmente diminuita. Sembra affermarsi l'idea di un Weber completamente novecentesco, che quindi ha perso un po' della sua attualità con il cambio di secolo. Certamente, nell'opera di Weber sono presenti alcune idiosincrasie tipiche del primo Novecento, a partire dall'immagine della gabbia d'acciaio e dall'incubo dello strapotere burocratico; ma, al di là di questo, un'opera come la *Max Weber-Gesamtausgabe* si basa sulla convinzione che vi sia ancora una ben precisa attualità del pensiero weberiano, anche nel nostro mondo. In cosa, secondo Lei, risiede l'utilità di Weber per comprendere i fenomeni contemporanei politici e sociali del mondo globalizzato, dalla crisi economica alla crescente personalizzazione del confronto politico?*

Penso che le categorie weberiane e lo sguardo storico-universale di Weber possano aiutarci ad analizzare processi a livello mondiale e ad estendere lo sguardo al di là degli stretti confini nazionali e europei. Con ciò intendo un interesse intellettuale verso ciò che in altre società sta succedendo in termini di cambiamenti e trasformazioni – non solo negli aspetti esteriori. Mario Rainer Lepsius, ispirandosi a Weber, ha scritto sull'istituzionalizzazione e l'ha descritta come un processo di concretizzazione di «idee guida culturali in

massime di comportamento»<sup>3</sup>. Questo mi sembra un utilizzo molto intelligente delle categorie weberiane. In ogni caso, ciò che Weber ci ha dato in termini di strumenti metodologici non ci esonera dall'esame scrupoloso, dall'analisi di dettaglio, dall'autonoma penetrazione del singolo argomento. In questo Weber rimane uno stimolo a creare nuovi idealtipi, che comprendano gli sviluppi attuali e li rendano razionalmente analizzabili. Dobbiamo capire perché le società si trasformano e eventualmente si creano nuove istituzioni. Cosa accade sullo sfondo delle rappresentazioni di legittimità in via di trasformazione? Quale ruolo giocano le questioni di fede, cosa è economicamente condizionato, cosa è influenzato dalla disuguaglianza e dalla discriminazione sociale? Che ruolo giocano i nuovi massmedia e i nuovi mezzi di comunicazione?

Ma prima di prendere in considerazione le altre società, penso, abbiamo bisogno di un'efficace diagnosi della nostra società europea. La mia impressione è che il nostro pensiero si economicizzi in misura crescente. La domanda intorno alla redditività viene spesso elevata ad unico criterio e parametro di giudizio, applicato per esempio ai lavori scientifici (valutazione) e persino alla religione (commercializzazione del religioso). Rispetto a questo scenario, a mio avviso, l'idea di fondo di Weber degli ordinamenti in competizione ha qualcosa di utile. La politica non è la religione, l'economia non è lo Stato e via dicendo. Weber era dell'avviso che ogni ordinamento seguisse la propria legalità autonoma e disponesse di una propria interna legge regolativa, che doveva essere anzitutto sfruttata. Per esempio Weber ha messo in guardia da un diretto intervento statale nelle questioni di borsa e anzitutto ha richiamato l'attenzione su camere di arbitrato interne alla borsa stessa, capaci di individuare „pecore nere“ e in grado di toglierle dalla circolazione. L'autocontrollo, il senso di responsabilità nei singoli ordinamenti da una parte, ma anche la limitazione dei poteri attraverso un sistema di ordinamenti concorrenti (check and balances) mi sembra un principio fondamentale delle società liberali, che soffoca sul nascere il totalitarismo. Mi colpisce la battaglia dei musulmani moderati per una società civile che funzioni indipendentemente dalla religione e dallo Stato. Che ci sia il predominio o lo strapotere di singole persone (come Putin o Berlusconi), dipende certamente non solo dalle loro effettive o presunte qualità carismatiche, ma anche da un sistema parlamentare debole e depresso, da una mancanza di pluralismo nell'informazione, probabilmente anche da una nazione o società profondamente frammentata, che attribuisce forza alla suggestione di una personalità unificante e simbolicamente decisiva, e viene costretta al suo riconoscimento.

*(traduzione dal tedesco a cura di Mirko Alagna e Annamaria Vassalle)*

<sup>3</sup> M. Rainer Lepsius, *Institutionalisierung politischen Handelns. Analysen zur DDR, Wiedervereinigung und Europäischen Union*, Springer VS, Wiesbaden 2013, p. 7.

## Note bio-bibliografiche sugli autori

**Mirko Alagna** Laureato in Teorie dello Stato presso l'Università degli Studi di Firenze, è attualmente dottorando in Studi Umanistici presso l'Università degli Studi di Trento. I suoi interessi di ricerca gravitano attorno al concetto di “immagini del mondo”, all'antropologia filosofica e alle teorie della modernità; è stato *visiting researcher* presso la Bayerische Akademie der Wissenschaften con una borsa di studio DAAD. È autore di diversi interventi su riviste, tra cui *Max Weber Studies*, *Humana.Mente*, *Politica&Società* e la versione online di *Alfabeta2*, oltre che della monografia *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber* (AlboVersorio, Milano 2012).

**Stefan Breuer** studied Political Science, History and Philosophy at the Universities of Mainz, Munich and Berlin. After promotion and habilitation, he became a Professor of Sociology, starting at the Hamburg University for Economics and Politics (HWP), which from 2005 became the Department of Economics and Politics (DWP) within the University of Hamburg. Since 2009 his faculty sphere has been Social Economics. Breuer works inter alia on the history of ideas and is one of the most prominent authorities on the writings of Max Weber, alongside Dirk Kaesler, Johannes Weiss and Wolfgang Schluchter. He became widely known, in particular, through his works on the political right between 1871 and 1914, works which include a criticism of Armin Mohler's postulate of a so-called “Conservative Revolution”.

**Hinnerk Bruhns**, born in 1943, is director of research emeritus at CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). He received his PhD in history from the University of Cologne in 1973. He joined the CNRS in 1985 and the EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) in Paris in 1982. Previously he was attached to the Universities of Aix-en-Provence (1971-1975, teaching contemporaneous German history) and Bochum (1976-1979, teaching ancient history). His main research interests during the last

twenty years concerned German historiography (19th and 20th century) and history of social sciences before and after World War I. A great part of his recent publications are devoted to Max Weber and his contemporaries. Since 1979, he has been active too as administrator of international research cooperation programs in German and French public research organizations : DAAD, CNRS, FMSH. From 1997 to 2008 he was deputy director of the Foundation Maison des Sciences de l'Homme. Member of the Editorial Board of the following journals: *Les Annales de la Recherche Urbaine* (till 2009); *Droit et Société* (till 2008); *Anabases. Traditions et Réception de l'Antiquité*; *Max Weber Studies*; Founder and director of: *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales* : <http://trivium.revues.org/>. Member of Academic Boards: New Europe College, Bucharest (till 2012); Center for Interdisciplinary Research (ZIF), University of Bielefeld (from 2009 to 2012 chairman of the Academic Board); Member of evaluation committees: Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), Bonn; Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH), Paris; Professor at Institut Universitaire Européen (Fiesole, Italy) (1991/92); Istituto di Studi Umanistici (Florence, Italy) (2005); Universidade Federal de São Carlos (Brazil) (2009); Budapest (ELTE) (2011). Recent guest lectures at the Universities of : Toulouse-le-Mirail, Berlin (Freie Universität and Humboldt-Universität), Universidad Complutense de Madrid, Bucharest, Campinas, Universidade de São Paulo (USP), Rio de Janeiro (Universidade Federal and Fundação Getulio Vargas), Shanghai (ECNU and Fudan), Nankin, Jinan, Hangzhou. For a selection of recent publications: see <http://crh.ehess.fr/document.php?id=97>. Mail : [hinnerk.bruhns@ehess.fr](mailto:hinnerk.bruhns@ehess.fr)

**François Chazel** is Emeritus Professor of Sociology at the University of Paris-Sorbonne (Paris IV) and member of the research group GEMASS (Groupe d'étude des méthodes de l'analyse sociologique de la Sorbonne). His works mainly deal with problems of sociological theory and of political sociology. He has a long-standing interest in Weber's works, especially in his political sociology and his sociology of law. His papers on Weber include:

“Eléments pour une reconsidération de la conception wébérienne de la bureaucratie”, reprinted with two other papers on Weber in *Aux fondements de la sociologie* (Paris, PUF, 2000) and translated into German (*Trivium*, 2010).

The special issue of *Revue française de sociologie*, “Lire Max Weber” (2005, 46-4), co-edited with J.P. Grossein, including “*Les Ecrits politiques de Max Weber*”.

“Communauté politique, Etat et droit dans la sociologie wébérienne”, *L'Année sociologique*, 2009, 59 (2).

“La sociologie du droit de Max Weber à la lumière de l'édition critique de la *Max Weber Gesamtausgabe*”, *Droit et société*, 2012, 81, also published in German in : *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 33 ( 2012), pp.151-174 and, lastly, a review of Stefan Breuer's book, ‘*Herrschaft*’ in *der Soziologie Max Webers* (*L'année sociologique*, 2014).



**Dimitri D'Andrea** (Firenze 1959) è ricercatore in Filosofia politica presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze. Si è occupato di identità politica e conflitti, di teoria della modernità e di questioni relative al rapporto fra antropologia e politica. Fra le sue pubblicazioni *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997 e *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma, 2005. Ha curato con E. Pulcini, *Filosofie della globalizzazione*, Ets, Pisa, 2001 e con R. Badii, *Shoah, modernità e male politico*, Mimesis, Milano, 2014.

**Andrea Erizi** (1985) è dottore di ricerca in Scienze filosofiche e sociali e collabora presso il DSPS dell'Università di Firenze. I suoi principali interessi di ricerca vertono sulla teoria della modernità, l'antropologia filosofica e l'utilizzo del pensiero weberiano in chiave di diagnosi del presente. È autore di articoli comparsi sulle riviste *Max Weber Studies*, *Humana.Mente* e *Politica & Società*, e della monografia *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*.

**Furio Ferraresi** è dottore di ricerca in Storia delle dottrine politiche. Autore di numerosi saggi, ha curato, con Sandro Mezzadra, l'edizione italiana di alcuni scritti di Max Weber (*Dalla terra alla fabbrica. Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892-1897)*, Roma-Bari, Laterza, 2005). Ha pubblicato inoltre *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano, Franco Angeli, 2003 e *La politica della società. Ferdinand Tönnies lettore di Thomas Hobbes (1879-1932)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.

**Gregor Fitzi** is associate lecturer at the Institute for Social Sciences of the University of Potsdam (Germany). He obtained 1999 his PhD in Sociology from the Faculty of Sociology of the University of Bielefeld, Germany. From 2000 to 2004 he was assistant at the Institute of Sociology of the University of Heidelberg, Germany and from 2004 to 2007 researcher at the University of Florence, Italy. In February 2013 he habilitated at the Institute of Sociology of the University of Potsdam, Germany. His main interest areas are: sociological theory, sociology of culture, history of sociology, sociology of technology and European studies.

#### Main Publications

##### Books:

*Grenzen des Konsenses. Rekonstruktion einer Theorie transnormativer Vergesellschaftung.* Potsdam, Weilerswist: Velbrück, 2014.

*Max Weber zur Einführung*, Frankfurt/M.: Campus, 2008.

*Max Webers politisches Denken*, Konstanz: UTB, 2004.

*Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz: UVK, 2002.

## Editions:

(With Denis Thouard). *Réciprocités sociales. Lectures de Simmel*. Special Issue of: *Sociologie et Société* (Montréal), Volume 44, numéro 2, automne 2012.

(With Claudia Portioli) *Georg Simmel e l'estetica. Arte, conoscenza e vita moderna*. Milan: Mimesis, 2006.

(With Otthein Rammstedt) *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 16 (*Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, Individuum und Gesellschaft, Lebensanschauung, Der Konflikt der Kultur*) Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

## Recent articles:

“Roboter als ‚legale Personen‘ mit begrenzter Haftung. Eine soziologische Sicht”, in: Eric Hilgendorf, ZiF Tagungsband: *Robotik und Gesetzgebung*, forthcoming 2013.

mit Hironori Matsuzaki, “Menschenwürde und Roboter”, in: Eric Hilgendorf/ Jan C. Joerden/ Felix Thiele (Hg.) (2013). *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 919–931.

“Simmels Beitrag zur soziologischen Theoriebildung”, in Cécile Rol, Christian Papilloud (Hg.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Wiesbaden: VS, 2009, S. 35–43.

“Sovereignty, Legality and Democracy: Politics in the Work of Max Weber”, in: *Max Weber Studies*, Bd. 9.1 und 9.2 January/July 2009, S. 33–49.

**Prof. Dr. jur. Werner Gephart** is director of Käte Hamburger Kolleg, Center for Advanced Study in the Humanities “Law as Culture”, Bonn. Together with Siegfried Hermes he edited *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Nachlass Recht*, Tübingen 2010 [MWG I/22-3]. Werner Gephart has also emerged as an artist. His portraits of the founding fathers of sociology have been on view at a variety of exhibitions, as for example in Düsseldorf, Köln, Bonn, Oldenburg, Paris, St. Louis, Houston, Bloomington, Minneapolis und New York.

**Edith Hanke** è redattrice generale della Max Weber-Gesamtausgabe (MWG) presso la Bayerische Akademie der Wissenschaften di Monaco di Baviera. Si è occupata della rilevanza di Lev Tolstoj nel dibattito culturale tedesco a cavallo tra XIX e XX secolo (si ricorda la monografia *Prophet des Unmodernen: Leo N. Tolstoj als Kulturkritiker in der Deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Max Niemeier Verlag 1993), e ha curato la pubblicazione della *Herrschaftssoziologie* di Max Weber (MWG I/22-4). È inoltre membro del comitato scientifico della rivista *Max Weber Studies*. Attualmente la sua ricerca si concentra sulla ricezione del pensiero di Max Weber nel mondo.

**Claudius Härpfer** is research affiliate (post-doc) at Goethe-University Frankfurt (M), Germany. His research is focused on the History of Sociology, Philosophy of the Social Sciences and Network Theory. He currently

works on the edition of Max Weber's early methodological writings (Max Weber-Gesamtausgabe Vol. I/7). Recent publications: *Georg Simmel und die Entstehung der Soziologie in Deutschland* (Wiesbaden 2014) and (with Gerhard Wagner) "Neo-Kantianism and the Social Sciences: From Rickert to Weber", in: Andrea Staiti und Nicolas de Warren (eds.), *The Legacy of Neo-Kantianism* (Cambridge 2014). Email: haerpfer@soz.uni-frankfurt.de.

**Realino Marra** è professore ordinario di Filosofia e Sociologia del diritto nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Genova. È condirettore dei «Materiali per una storia della cultura giuridica». Dirige la Collana di studi «Diritto e realtà» (Ledizioni, Milano). Si è occupato di realismo giuridico, filosofie della pena, diritto e letteratura. È autore di studi sul pensiero giuridico di Max Weber e di Émile Durkheim.

**Lawrence A. Scaff**, professor of Political Science at Wayne State University, received the 2012 Distinguished Scholarly Publication Award for his recent book, *Max Weber in America* (Princeton University Press, 2011). Scaff is recognized as one of the preeminent scholars who interprets Weber's work. The award is presented by the History of Sociology section of the American Sociological Association for the outstanding work of the year. Max Weber, widely considered a founder of sociology and the modern social sciences, visited the United States in 1904. The study provides new details about Weber's visit to the States. Lawrence A. Scaff traces Weber's impact on the development of the social sciences in the United States following his death in 1920, examining how Weber's ideas were interpreted, translated, and disseminated by American scholars such as Talcott Parsons and Frank Knight, and how the Weberian canon, codified in America, was reintroduced into Europe after World War II. The work has received international acclaim, as exemplified by the statements of Kieran Flanagan (*Canadian Journal of Sociology*): "given its scale, the uniqueness of its insights and the relentless industry displayed, this is a work of scholarship which is most unlikely to be superseded"; and John G. Gunnell (*Journal of American History*): "a prodigious amount of archival research ... tracing Weber's path through the United States, ... it is difficult to conceive of what would comprise a more definitive examination of this period in Weber's life and work." He is also the author of *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber* (1989).

**Alan Sica**, Professor of Sociology at Pennsylvania State University, Founding Director of the Penn State Social Thought Program, and editor of the ASA book review journal, *Contemporary Sociology*, began studying Max Weber's work over 40 years ago. He has written or edited six books concern-

ing Weber, with another now in process, plus six other books including *Social Thought: From the Enlightenment to the Present* (2005). He became friends with Arnaldo Momigliano while teaching at the University of Chicago 30 years ago, and learned a great deal from him.

**Hartmann Tyrell** (born 1943) studied sociology, history and art history at Muenster from 1965 to 1972. In 1972 he took his doctorate at the Wilhelms-Universitaet of Westphalia in Muenster. In 1972 he became a Research Assistant (Wiss. Mitarbeiter) at the University of Bielefeld. Later he became Professor for the History and Theory of Sociology at the University of Bielefeld. From 2000 to 2008 he was the editor of the *Zeitschrift fuer Soziologie*. One of his principal areas of research interest is the sociology of religion, and in particular Max Weber's sociology of religion. In 2013 his "Max Weber's Sociology of Religion" (Harrassowitz) will be published.

**Hubert Treiber** is Professor em. of Administrative Sciences (Verwaltungswissenschaften) at the Leibniz University of Hannover (Germany). He is a social scientist who worked in a Faculty of Law. He has published widely on Max Weber and worked on Friedrich Nietzsche and Paul Rée. He also published in the field of public administration, the implementation of law and history of science. In 1986/87 he was Jean-Monnet-Fellow at the European University Institute (Florence), in 1991 he got a scholarship by the Beinecke Rare Manuscript Library/ Yale University Library (New Haven/Con.). April 2000: Award of the national "Law and Society" academic prize, endowed by the Christa-Hoffmann-Riem Foundation, by the "Deutsche Vereinigung für Rechtssoziologie" (lawyers' association). This prize is awarded to promote "the useful application of social science research in legal connections".

His books include (selection): (as editor) *Per leggere Max Weber* (1993); (as editor together with Karol Sauerland) *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise* (1995); (together with Gerd Grasshoff) *Natargesetz und Naturrechtsdenken im 17. Jahrhundert* (2002); (together with Heinz Steinert) *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Ueber die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin* (2005).

Articles (selection): "La genesi del concetto di asceti in Max Weber", in: *Humanitas* 6 (2004), 1115-1154; "Der „Eranos“ - Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz", in: W. Schluchter, F.W. Graf (Hrsg.): *Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus*, 2005, 75-153; "Moderner Staat und moderne Bürokratie bei Max Weber", in: A. Anter, S. Breuer (Hrsg.): *Max Webers Staatssoziologie*, 2007, 121-155; "Max Weber and Eugen Ehrlich: On the Janus-headed Construction of Weber's Ideal Type in the Sociology of Law", in: *Max Weber Studies* 2008, 225-246; "Insights into Weber's Sociology of Law", in: Knut Papendort et al. (eds.), *Understanding Law in Society*.

Zuerich/Berlin: LIT Verlag 2011, 21-79; “The dependence of the concept of law upon cognitive interest”, in: *The Journal of Legal Pluralism* 66 (2012), 1-47.

Details of his academic career and the complete list of his publications are to be found: Juristische Fakultät Hannover Emeriti/weblinks: Details, see below: Publikationsverzeichnis \* *hier* \*).

**Annamaria Vassalle** Laureata in Filosofia Politica presso l'Università degli Studi di Firenze, è attualmente dottoranda presso l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”. Ha concentrato i propri interessi di ricerca dapprima sul pensiero politico hobbesiano e in seguito sul pensiero di Max Weber, con particolare attenzione agli aspetti metodologici e alla sociologia della religione. È autrice di contributi per le riviste *Humana.Mente* («Prometheus Bound. Curiosity and Anxiety for the Future Time in Hobbes' Leviathan», 2010), *Annali del dipartimento di Filosofia* («Costruzione di mondi. Note sul concetto weberiano di *Weltbild*», 2012), *Politica&Società* («Un rifiuto che accetta. Paradossi della *Weltindifferenz* nel pensiero di Max Weber», 2013). Ha inoltre collaborato con le riviste *L'indice dei libri del mese* e *Iride*, ed è membro della redazione di *Politica&Società*.

**Gerhard Wagner** is professor for sociology at Goethe-University Frankfurt (M), Germany. He is especially interested in the Philosophy of Science and currently editing Max Weber's early methodological writings (Max Weber-Gesamtausgabe Vol. I/7). He has published numerous books and articles, for example: *Die Wissenschaftstheorie der Soziologie* (München 2012) and “Paradigmen, Inkommensurabilität und Emergenz: Kuhns Structure als Problem der Soziologie”, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 2 (2013) 135-153. Email: g.wagner@soz.uni-frankfurt.de.

