

## 2. La sociologia comprendente

Ci siamo brevemente occupati della lettura che Tönnies e Simmel propongono della transizione moderna con l'intento di coglierne l'apporto descrittivo o fenomenologico, rispettivamente per mettere in rilievo come tale loro apporto costringa ad un supplemento di riflessione teorica intorno alla realtà umana in genere, e quindi anche intorno al rilievo essenziale che assume per rapporto alla sua comprensione la mediazione sociale. Il supplemento di riflessione teorica riguarda in particolare il momento dell'agire. È questo l'aspetto che più interessa qui, in sede di teologia morale fondamentale; ma è questo l'aspetto che più interessa in generale. Il fenomeno sociale appare strettamente connesso al momento dell'agire, in duplice senso: il vincolo sociale tra gli umani è generato dall'agire, e d'altra parte il complesso delle forme oggettive che tale vincolo assume (la cultura) diventa mediazione essenziale dell'agire, e prima ancora dell'intenzionalità pratica del soggetto. Detto altrimenti e con formula meno criptica, la persona diventa capace di agire, diventa quindi soggetto, realizza il suo destino ontologico, unicamente grazie alle risorse che le vengono offerte in tal senso dalla cultura, dunque dalle forme oggettive dell'alleanza sociale. L'affermazione costituisce una delle fondamentali smentite al modello teorico che io chiamo "antropologia delle facoltà"; non è la natura umana, animale (in tal senso dotata di appetiti e passioni) e razionale (in tal senso dotata di ragione e di volontà), che da sé sola garantisce l'attitudine dell'uomo a volere, e dunque ad agire in maniera intenzionale; perché l'uomo diventi soggetto di agire – e quindi soggetto in genere – appaiono indispensabili risorse che solo il dramma effettivo della vita può offrire. In questo quadro di considerazioni rilievo decisivo assumono anche – e certo non marginalmente – le risorse disposte dalla cultura, e dunque dalle forme simboliche che presiedono all'alleanza umana.

Le trasformazioni civili profonde e rapide, che segnano il passaggio dalla società convenzionale alla società complessa, dalla *comunità* alla *società* nella lingua di Tönnies, dalla provincia alla metropoli nella lingua di Simmel, incidono in misura sostantiva sui processi d'identificazione del soggetto; in particolare, sui processi di formazione della sua coscienza morale. Tönnies certo non si occupa espressamente di tali processi e della coscienza morale in genere nella società contemporanea; e tuttavia il passaggio che egli registra, dalla dominanza della antica *Wesenwille* a quella recente della *Kurwille*, costituisce di fatto un mutamento nelle forme dell'esperienza morale; la sua diagnosi dispone obiettivamente le condizioni che rendono urgente un incremento della riflessione teorica a proposito della coscienza; essa non può più essere pensata come giudizio pratico che applica una legge nota a una nuova situazione singolare.

Di fatto molto i padri della sociologia intraprendono abbastanza in fretta una riflessione di carattere teorico, una meta-sociologia, destinata appunto a incrementare l'apparato concettuale indispensabile per comprendere le nuove forme dell'esperienza umana. Appunto questa loro riflessione teorica ci proponiamo di recensire. Essa viene elaborata soprattutto da quelle correnti della sociologia tedesca – decisamente dominanti all'inizio del secolo scorso – che qualifichiamo come di "sociologia comprendente"; questa espressione è di Max

Weber<sup>1</sup> e designa il programma di una sociologia attenta al carattere intenzionale dell'agire che presiede alla tessitura dei legami sociali; ma al di là dell'espressione l'attenzione corrispondente è largamente condivisa dalla sociologia tedesca del primo Novecento.

La sociologia di lingua tedesca si distingue sotto questo profilo da quella di lingua francese. Le ricostruzioni storiografiche della nascita della sociologia individuano spesso come padri fondatori della disciplina due personaggi paralleli e in certo senso antitetici, il francese E. Durkheim e il tedesco M. Weber. Essi appaiono come esponenti emblematici di due tradizioni teoriche che sono esse stesse parallele, appunto quella francese e quella tedesca.

La prima è profondamente segnata dall'illuminismo, e quindi dal credito di fondo concesso alla scienza, e più in generale ad un sapere obiettivo e spregiudicato, programmaticamente emancipato dal pregiudizio culturale; tale tradizione propone una visione decisamente ottimistica e progressiva della storia. Neppure essa può ignorare certo le difficoltà obiettive che l'accelerato mutamento sociale comporta per riferimento alla vita del singolo, e di riflesso anche per la società tutta; scommette tuttavia sul carattere soltanto provvisorio di quelle difficoltà, destinate ad essere superate. La tradizione illuminista francese appare per sua natura decisamente poco attenta al profilo soggettivo del rapporto sociale, dell'azione sociale stessa; appare in genere poco attenta ai vissuti soggettivi dell'uomo.

La tradizione tedesca invece è segnata da una insistente attenzione al vissuto soggettivo e quindi al distacco inevitabile tra coscienza del soggetto e forme dello scambio sociale. Tale distacco è certo in qualche misura di sempre, è inevitabile. La tesi è raccomandata in particolare dalla prospettiva propria del cristianesimo di tradizione protestante, segnata da un fondamentale pessimismo antropologico, incline a una visione decisamente dualistica dell'uomo. Mi riferisco anzi tutto al dualismo tra corpo e anima, tra inclinazione sensibile e volontà spirituale informata alla fede trascendente; mi riferisco poi al dualismo che si riferisce al rapporto tra tempo ed eternità, tra storia e salvezza escatologica, e quindi anche tra individuo e società. Per tutte queste ragioni la tradizione del pensiero tedesco inclina a una visione "tragica" della storia, segnata cioè dalla pregiudiziale resa alla qualità scadente della storia stessa e dei rapporti umani come realizzati nel tempo. La società presente, espressione del regno della mano sinistra di Dio; sta inevitabilmente sotto il segno dell'egoismo e quindi della coercizione che rimedia all'egoismo. La giustizia sociale è giustizia per modo di dire; è intesa come mera divisione del mio dal tuo, e divisione penalmente sanzionata; è una giustizia esteriore, mentre la giustizia del vangelo è una giustizia interiore, soltanto interiore, affidata unicamente alla fede escatologica, che è scelta libera del singolo.

---

<sup>1</sup> Vedi in particolare il suo saggio del 1913, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, pubblicato poi nella raccolta M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali* (del 1922), trad.it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 2003, pp. 181-239. Il tema della sociologia comprendente è molto trattato nella letteratura secondaria; M. MAFFESOLI, *La conoscenza ordinaria : compendio di sociologia comprendente*; a cura di P. Lalli, prefazione di F. Ferrarottim, Cappelli, Bologna 1986; S. SEGRE, *Weber contro Simmel: l'epistemologia di Simmel alla prova della sociologia comprendente*, ECIG, Genova 1987; A. SCAGLIA, *Sociologia : dalla fede nella ragione, nella storia e nella scienza positiva alla sociologia comprendente*, Università, Corso di laurea in economia politica, Trento 1988.

Appunto questa seconda tradizione è rappresentata da Weber, fautore della tesi che distingue e anzi separa tra etica pubblica della responsabilità ed etica interiore della convinzione. La distinzione avrà una certa fortuna, è fino ad oggi citata con una certa frequenza quasi fosse un truismo. In realtà essa è legata in maniera abbastanza stretta all'attenzione privilegiata che il pensiero protestante accorda al profilo dei vissuti soggettivi; la tradizione luterana distingue nettamente – si direbbe, troppo nettamente – tra vita esteriore e sociale da un lato da un lato, vita interiore e religiosa dall'altro; tra l'uomo così com'è *in manifesto* e uomo così com'è invece *in abdito*<sup>2</sup>. Appunto nell'ottica di tale attenzione ai profili soggettivi dell'esperienza è da intendere la definizione che Weber dà della nuova scienza, la sociologia appunto; essa mette al centro precisamente la categoria di *azione*:

La sociologia (nel senso qui inteso di questo termine, impiegato in maniera così equivoca) deve designare una scienza la quale si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti. Inoltre per agire si deve intendere un atteggiamento<sup>3</sup> umano (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno), se in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un senso soggettivo. Per agire sociale si deve però intendere un agire che sia riferito - secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti – all'atteggiamento di altri individui e orientato nel suo corso in base a questo.<sup>4</sup>

Molta insistenza è posta sul carattere intenzionale dell'agire, dunque sul riferimento essenziale di esso al senso; soltanto attraverso le forme dell'agire intenzionale infatti è tessuto il rapporto sociale. Correlativa all'insistenza sul carattere intenzionale dell'agire è il rilievo centrale che assume la figura del senso, e quindi l'assegnazione alla sociologia di un profilo "comprendente"; essa è conoscenza di carattere ermeneutico, di necessità impegnata nel compito dell'interpretazione. La figura di una scienza comprendente subito rimanda alla necessità di chiarire la distinzione tra comprendere e spiegare, dunque tra momento ermeneutico e momento eziologico; entrambi infatti sono propri della sociologia; la più precisa determinazione delle due figure e del loro rapporto rimane un compito aperto, e alla fine da Weber irrisolto.

La scelta di mettere l'agire intenzionale, e quindi l'interpretazione al centro della sociologia riflette quell'attenzione al momento soggettivo della relazione sociale, di cui già si diceva. Il soggetto è effettivamente tale unicamente

---

<sup>2</sup> Illuminante al riguardo è il saggio di G. COTTA, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002; in particolare il capitolo secondo, «Uomo e Dio: il problema ontologico e la volontà "in opposizione" dell'uomo», pp. 43-63; vedi anche E. DE NEGRI, *Il pensiero di Lutero, rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967, in particolare il cap. I dedicato al peccato originale, pp. 3-18, dove è svolto il tema della differenza tra Agostino e Lutero sul tema dei due peccati, *in abdito* e *in aperto*; e il cap. VIII, sui rapporti tra fede e coscienza (*Gewissen*), pp. 117-129.

<sup>3</sup> La traduzione di *Verhalten* con "atteggiamento" mi pare dubbia; si tratta di „comportamento“ più che di generico atteggiamento: riporto pedr esteso il testo tedesco: "*Handeln*" soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden.

<sup>4</sup> M. WEBER, *Economia e società*, introduzione di P. Rossi, Comunità, Milano <sup>3</sup>1974, vol. 1, p. 4.

in quanto egli è soggetto dell'agire; in tal senso l'agire (sociale) è la realtà privilegiata a procedere dalla quale procedere per comprendere lo stesso legame sociale.

Sullo sfondo della tradizione di pensiero tedesco viene dunque elaborato il progetto di una sociologia "comprendente", come a dire una sociologia attenta alle condizioni soggettive del rapporto sociale, non invece subito arresa ad una pregiudiziale scotomizzazione tra coscienza e società, tra soggetto e legge; dunque arresa a quel cosiddetto "cosismo" sociale, che Durkheim proclama programmaticamente quale canone metodologico. La possibilità di un sapere scientifico, e dunque di enunciare leggi a riguardo del rapporto sociale e così farlo oggetto di scienza, deriverebbe a suo giudizio appunto dal carattere oggettivo, e cioè non mediato dal consenso del soggetto, dalla sua coscienza e dalla sua libertà, delle leggi che presiedono allo scambio sociale.

Il progetto di una sociologia comprendente può essere realizzato – così pare di dover prevedere – unicamente a condizione di precisare la struttura dell'agire. In particolare, occorre una considerazione più attenta del rapporto tra intenzione pratica del soggetto e qualità del rapporto sociale; non è vero quel che invece suggerisce il modello convenzionale del discorso sull'uomo, che cioè l'intenzione dell'azione sia determinata presso il soggetto a monte rispetto alla sua azione effettiva. Il carattere intenzionale dell'agire, e dunque il senso che presiede all'agire e ne determina il carattere intenzionale, non può essere inteso quasi fosse realizzato a monte rispetto all'agire stesso; è vero invece che solo attraverso le forme dell'agire effettivo – di quell'agire che per sua natura è sempre "sociale", nel senso che esso dispiega un'efficienza in ordine alla tessitura del rapporto sociale – è insieme configurato il soggetto stesso. La separazione pregiudiziale tra soggetto e società, tra uomo *in abdito* e uomo *in aperto*, opera nel senso di pregiudicare l'attenzione di Weber alla circolarità dei rapporti tra intenzione e azione, quindi tra "valori" – o meglio diciamo evidenze assiologiche – attestati dall'agire e obiettivi da esso perseguiti, tra etica dunque della coscienza ed etica della responsabilità.

Del progetto di una sociologia comprendente saranno in certo modo interpreti anche tutti gli altri i sociologi, che faremo oggetto di trattazione nei capitoli successivi; tutti coloro che più interessano ai fini della teoria dell'agire, fautori dunque di un'elaborazione teorica in tal senso, si collocano appunto sul solco del progetto formulato da Weber, di una sociologia comprendente. Il teatro privilegiato della ricerca si sposta per altro nel periodo tra le due guerre dalla Germania agli Stati Uniti; e a quel punto si aggiungerà, all'apporto della tradizione filosofica, in particolare quello della fenomenologia, l'apporto della psicologia; rilievo privilegiato ha sotto tale profilo il pensiero di Georg H. Mead, artefice di una correzione del precedente schema comportamentista della psicologia in favore di un approccio attento al profilo del significato, e quindi anche della mediazione culturale dei comportamenti umani; essi non possono essere in alcun modo compresi quasi fossero risposte meccaniche a uno stimolo, ma hanno la consistenza di risposta al messaggio proposto dai comportamenti di altri; la comprensione del messaggio è resa possibile soltanto grazie alle risorse offerte dalla cultura, dal quadro sociale della relazione umana in genere.

Vediamo dunque anzitutto in maniera distinta, quasi a confronto reciproco, i padri delle due tradizioni di pensiero della sociologia, Durkheim e Weber. Attenzione privilegiata verrà accordata a Weber, appunto per le ragioni accennate.

## **Émile Durkheim**

La prospettiva oggettivistica o “cosistica” dell’approccio ai fatti sociali propria di Durkheim non dispone per se stessa ad accordare attenzione al momento dell’azione, che è momento tipicamente soggettivo. E tuttavia, neppure Durkheim può esonerarsi del tutto dal compito di occuparsi dell’azione. Anche nel suo caso infatti l’interesse per i fatti sociali è alimentato da questa evidenza inquietante: la vita comune tra gli umani appare sempre meno scontata. Sempre meno ovvio è per ciascuno quel che deve fare, e sempre meno prevedibile è quel che farà ogni altro in risposta alle nostre azioni. Nella società urbana lievitano le ragioni di conflitto; non solo, ma anche e prima le ragioni di indeterminazione dell’agire. Nelle società convenzionali l’agire poteva contare su paradigmi ovvi, acquisiti alla consuetudine e al consenso sociale, i quali rendevano superflua la deliberazione. In tal senso le ragioni di “solidarietà” tra gli umani apparivano scontate; il termine solidarietà è qui messo tra virgolette, perché non è inteso da Durkheim nel suo significato morale abituale, designa invece in maniera oggettiva la ragione di connessione tra i comportamenti dei singoli soggetti; dunque, la ragione di coesione del gruppo sociale.

Per riferimento all’ovvietà del consenso, Durkheim qualifica le società convenzionali come società *a solidarietà meccanica*. Nelle società moderne invece, caratterizzate da una sofisticata divisione sociale del lavoro, la solidarietà è possibile unicamente a condizione di un coordinamento tra i comportamenti individuali che deve essere cercato in maniera deliberata; esso appare in prima battuta relativamente arduo. Appunto nel difetto di evidenza della norma dell’agire, e dunque nell’*anomia*, Durkheim cerca la spiegazione di un fenomeno inquietante, la crescente diffusione del suicidio<sup>5</sup>.

Anche Durkheim dunque si occupa di agire; lo fa però a procedere dalla considerazione dello “spettacolo” sociale, dalla considerazione cioè dei rapporti sociali così come appaiono considerati da fuori; la considerazione verte unicamente sui comportamenti, non sulle intenzioni. Appunto a tale riguardo vale la nota tesi metodologica da lui enunciata, del cosiddetto “cosismo” sociale.

Noi non diciamo, invero, che i fatti sociali sono delle cose materiali, ma che sono delle cose allo stesso titolo di quelle materiali, benché sotto un’altra forma. Che cosa è infatti una cosa? La cosa si oppone all’idea come quello che si conosce al di fuori si oppone a quello che si conosce al di dentro. E’ cosa (... ) tutto quello che lo spirito non può arrivare a capire che a condizione di uscire da se stesso, mediante osservazioni e sperimentazioni, passando progressivamente dai caratteri più esterni e più immediatamente accessibili ai meno visibili e più profondi. Trattare dei fatti di un certo ordine come delle cose, non è dunque classificarli in questa o quella categoria del reale; è assumere nei loro riguardi una certa

---

<sup>5</sup> Il suo studio del 1897 intitolato appunto *Il suicidio*, è tradotto in italiano in È. DURKHEIM, *Il suicidio; L’educazione morale*, introduzione di L. Cavalli, U.T.E.T., Torino 1969, pp. 47-560.

attitudine mentale (...) le loro proprietà caratteristiche non possono essere scoperte dall'introspezione anche più attiva,<sup>6</sup>

Il cosismo che connota l'approccio di Durkheim ai fatti sociali è dunque di carattere metodologico; non intende affatto valere come tesi di carattere ontologico. E tuttavia il prezzo di tale cosismo rimane alto; la conoscenza dei fatti sociali proposta dalla sua sociologia separa il sociale dall'umano, per dirla alla maniera di P. Donati.

Riflesso di tale approccio "cosistico", per ciò che si riferisce precisamente al tema dell'agire, è il fatto che Durkheim non sviluppi alcuna differenziazione tipologica dell'agire; non distingue cioè le diverse forme dell'agire, né tanto meno suggerisce i modi della loro articolazione reciproca.

Non distingue, in particolare, tra *agere* e *facere* – o per riprendere la distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis* –, tra agire morale e agire tecnico. Della forma morale dell'agire, in particolare, non si occupa. Non si occupa – preciso – ponendosi dal punto di vista del soggetto. Certo nominalmente conosce la forma morale dell'agire; addirittura professa a suo riguardo una tesi precisa: l'agire morale sarebbe l'agire informato al criterio della coscienza collettiva; ma che cosa sia coscienza collettiva, e prima ancora che cosa sia coscienza in genere, egli non cerca di chiarire concettualmente. Che nelle società 'primitive' (Durkheim parla di "popoli inferiori") la regola di condotta per il singolo sia la conformità alle attese degli altri, addirittura ai comportamenti degli altri, alle regole condivise, può essere facilmente rilevato, certo; ma senso e necessità morale di tale conformità rimangono incompresi; ma a meno di tanto, di comprendere dunque, non si può dire di conoscere la forma morale dell'agire. Durkheim si ferma al rilievo descrittivo:

Se c'è una regola di condotta il cui carattere morale è incontestabile, è quella che ci ordina di realizzare in noi i tratti essenziali del tipo collettivo. Essa raggiunge il massimo rigore presso i popoli inferiori, per i quali il principale dovere è di somigliare a tutti, e di non avere nulla di personale né in fatto di credenze, né in fatto di pratiche. Nelle società più avanzate le uniformità richieste sono meno numerose; ve ne sono tuttavia ancora di quelle la cui assenza ci mette in uno stato di colpa morale. Senza dubbio il reato conta un minor numero di categorie differenti; ma oggi come un tempo, se il criminale è oggetto di riprovazione, lo è in quanto non è un nostro simile. [...] ... la coscienza umana che dobbiamo

---

<sup>6</sup> È. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico: sociologia e filosofia*; introduzione di C. A. Viano, Edizioni di Comunità, Milano 1969, p. 10; gli interventi sul famoso "cosismo" di Durkheim sono spesso polemici e indignati; esso non sarebbe affatto quello che si crede, non comporterebbe in alcun modo l'equivalenza la behaviourismo sociale di lingua inglese; vedi in tal senso P. PHARO, *Le sens objectif des faits sociaux: problèmes sémantiques de la sociologie compréhensive*, in «la Revue européenne des sciences sociales» 38 (2000), n° 119, pp. 139-157; ma la caratterizzazione della sociologia per differenza dalla psicologia, e anzi come indipendente da ogni considerazione psicologica, pare destinata a concludere al positivismo sociale; smentisce almeno nominalmente tale destino lo stesso Durkheim, là dove sottolinea, nella prefazione alla seconda edizione de *Le Regole del metodo sociologico*, che la vita sociale è « fatta tutta intera di rappresentazioni»; i fatti sociali non sono dunque per nulla considerati come cose materiali, e tuttavia il loro studio obiettivo non può lasciarsi condizionare dal confronto con gli atteggiamenti soggettivi connessi alle rappresentazioni; deve invece fermarsi soltanto alle rappresentazioni considerate nella loro oggettività sociale; in tal senso i fatti debbono essere trattati appunto come fatti e non come significati. Sulla idea che Durkheim ha della sociologia come scienza il dibattito è sempre molto aperto; vedi recentemente M. ROSATI – A. SANTAMBROGIO (cur.), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002.

realizzare integralmente in noi non è altro che la coscienza collettiva del gruppo del quale facciamo parte. Infatti, di che cosa può essere composta se non delle idee e dei sentimenti ai quali siamo maggiormente legati?<sup>7</sup>

Quella collettiva non è affatto una coscienza; è una regola di comportamento o magari è una rappresentazione; se e come essa possa generare una coscienza, o addirittura debba generare una coscienza, se la coscienza abbia necessità delle regole e delle rappresentazioni collettive per venire alla luce, dovrebbe essere mostrato. Per evitare di entrare in questa considerazione – essa sarebbe affetta da un insuperabile tratto soggettivo e non scientifico – Durkheim abdica di fatto al compito di chiarire in che cosa consista propriamente la forma morale del comportamento; egli priva in tal modo il ricercatore delle risorse concettuali che sarebbero necessarie in ordine alla comprensione delle ragioni per le quali oggi si realizza una anomia e perchè essa costituisca un *inconveniens*; addirittura propizi i suicidi; ancor più priva la sociologia delle risorse che sole potrebbero istruirla a proposito dei possibili rimedi all'anomia.

La proclamata equazione tra norma morale e coscienza collettiva, oltre ad essere per se stessa non giustificata, non chiarisce in che senso la cosiddetta *coscienza* collettiva sia coscienza. Manca una qualsiasi attenzione di Durkheim alla descrizione della forma morale dell'agire, a una descrizione che si disponga dunque nell'ottica dell'*anima*, o della coscienza psicologica, e quindi in un'ottica fenomenologica. La tesi che identifica la norma morale alla legge sociale è enunciata a procedere da considerazioni soltanto *esteriori*, autorizzate cioè dalla lingua corrente, e non invece dalla considerazione delle evidenze dischiuse presso la coscienza dai vissuti effettivi. Egli attribuisce alla morale addirittura la responsabilità originaria del legame sociale, salvo ridurre la morale stessa a semplice regola di comportamento imposta dagli altri. Ne *La divisione del lavoro sociale* (1893), la sua opera fondamentale dal punto di vista teorico, egli scrive infatti che proprio in virtù della divisione sociale del lavoro «l'individuo ridiventa consapevole del suo stato di dipendenza nei confronti della società e del fatto che da questa provengono le forze che lo trattengono e lo frenano. In una parola, diventando la fonte eminente della solidarietà sociale, la divisione del lavoro diventa anche la base dell'ordine morale». La divisione del lavoro reitera e rende particolarmente evidente una legge di carattere più generale, precisata nell'opera successiva, *Le regole del metodo sociologico*<sup>8</sup>:

Quando adempio ai miei compiti di fratello, di coniuge o di cittadino quando onoro gli impegni che ho contratto, io eseguo dei doveri che sono definiti fuori di me e dei miei atti, nel diritto e nei costumi. Proprio quando sono d'accordo con i miei sentimenti più profondi e ne sento interiormente la realtà, questa non cessa di essere oggettiva; poiché i miei doveri non sono io ad averli fatti, ma li ho ricevuti con l'istruzione [...] La caratteristica essenziale dei fatti sociali consiste nel potere che essi hanno di esercitare una pressione dall'esterno sulle coscienze

---

<sup>7</sup> É. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, introduzione di A. Pizzorno, Edizioni Comunità, Segrate 1996, p. 387; questa opera fondamentale di Durkheim è pubblicata nel 1893; sulla concezione che Durkheim ha della morale vedi le brevi note "Morale e sociologia in Durkheim", in L. MORRI, *Etica e società nel mondo contemporaneo*, F. Angeli, Milano 2004, pp. 76-82.

<sup>8</sup> Op. cit. p. ...; c'è un'edizione più recente, M. WEBER, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi.. Torino 2008.

degli individui. [...] Un fatto sociale si riconosce dal potere di coercizione esterno che esso esercita o è suscettibile di esercitare sull'individuo.<sup>9</sup>

L'affermazione che la norma morale, espressa dai rapporti sociali, esercita un potere dall'esterno sancisce l'abdicazione all'istanza dell'autonomia morale del soggetto, che invece tanto carta era stata alla filosofica moderna. La qualifica di *buoni* in accezione morale riconosciuta a quei comportamenti che corrispondono all'attesa di altri nei propri confronti ha certo un'indubbia plausibilità esteriore; è però plausibilità propiziata dalla tradizione culturale, non invece istruita per riferimento alle evidenze immediate della coscienza. Le trasformazioni civili, d'altra parte, operano nel senso della progressiva erosione della risonanza interiore (morale) delle regole del vivere collettivo. Anche per questo motivo diventa urgente elaborare una considerazione riflessa dei rapporti che legano forme della "solidarietà" civile e forme morali della coscienza, così come la dinamica progressiva di tali rapporti.

In Durkheim manca un'attenzione fenomenologicamente articolata alla forma morale dell'agire, perché prima ancora manca un'attenzione alla coscienza in genere, alle forme dunque – questo intendo qui per "coscienza" – nelle quali si realizza la presenza a sé del soggetto; manca di conseguenza anche ogni attenzione al profilo per il quale l'agire del singolo è significativamente connesso all'esperienza di riconoscimento da parte di altri, rispettivamente alle sue attese di vedere confermato questo riconoscimento. Il riconoscimento nostro ad opera di altri si realizza infatti in forma tale da notificare insieme una loro attesa nei nostri confronti. In tal senso si deve riconoscere un legame originario e profondo tra agire e relazione sociale, tra agire e coscienza.

Le ragioni di solidarietà sociale che s'impongono all'agire del singolo sono certo riconosciute da Durkheim; esse sono però precipitosamente riferite alle necessità del lavoro, dell'agire tecnico cioè, dell'agire che produce e che serve; esso conosce una sempre più sofisticata divisione sociale; appunto alle esigenze scaturenti da tale divisione sociale dei compiti si riferisce la solidarietà da lui denominata *organica*. E tuttavia già Durkheim vede bene come la qualità dei rapporti sociali connoti la stessa qualità della coscienza, intesa appunto come designazione sintetica delle forme nelle quali si realizza la presenza del soggetto a sé stesso, o deprecabilmente manca di realizzarsi tale presenza. La crisi del soggetto, i cui segnali sono già operanti sullo sfondo della ricerca di Durkheim, esige un pensiero teorico a proposito del soggetto, della sua genealogia, del concorso essenziale che ad essa deve dare il rapporto sociale, in particolare la cultura comune, un pensiero che Durkheim elude, e addirittura esclude in forza del canone da lui enunciato del cosismo sociale.

## **Max Weber**

A differenza di quanto accade nella prospettiva di Durkheim, il progetto di sociologia comprendente elaborato da Weber prevede che al centro dell'attenzione stia proprio la categoria dell'agire. L'agire preso in considerazione è, più

---

<sup>9</sup> Dipendiamo dalla sintesi proposta da Anna M. CURCIO, *Saper stare in società. Appunti di sociologia*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 177ss, che cita ampiamente il testo di E. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, del 1895.

precisamente, quello “sociale”, e cioè quello mediante il quale è generato il vincolo sociale tra gli umani. Tra progetto di sociologia *comprendente* e centralità dell’agire quale oggetto del sapere in questione sussiste un nesso stretto. La figura dell’agire è infatti definita – come già abbiamo accennato – per riferimento alla figura del senso; l’agire (*l’actus humanus* della scolastica) è il comportamento – attivo, o anche solo omissivo – connotato dal senso, e più precisamente del senso espresso ad altri; che è come dire da una sottesa intenzione riferita ad altri. La centralità della categoria dell’agire è strettamente correlata alla centralità del soggetto, protagonista del rapporto sociale. L’agire preso in considerazione dalla sociologia è appunto l’*agire sociale*, come si diceva. Esso si definisce come un agire la cui intenzione si definisce per riferimento all’intenzione di altri, o alle attese di altri nei propri confronti. In entrambi i sensi, sia che si consideri il soggetto dell’agire che si consideri l’obiettivo dell’agire, rilievo essenziale assume il soggetto. La sociologia come concepita da Weber è attenta alla prospettiva propria dell’attore sociale, che è il soggetto agente.

L’attenzione al soggetto dispone le condizioni propizie a un’attenzione correlativa alle forme differenziate che assume l’agire; a tale riguardo Weber definirà una tipologia dell’agire assai articolata. La classificazione più sistematica e nota è quella che distingue tra agire *razionale rispetto allo scopo*, agire *razionale rispetto al valore*, agire configurato dagli *affetti* e agire configurato invece dalla *tradizione*<sup>10</sup>. Tutti questi modelli (o idealtipi) dell’agire concorrono a rendere possibile il fatto che l’agire sia *sociale*, nel senso che in diverso modo essi propiziano la sinergia di molti.

Entro questa distinzione quadripartita assume rilievo assolutamente privilegiato quella più precisa tra le prime due forme di agire, *razionale rispetto allo scopo* e *razionale rispetto al valore*. Questi due idealtipi di agire *razionale* corrispondono a due diversi generi di etica: la *Verantwortungsethik* e la *Gesinnungsethik*. Questa seconda distinzione è sviluppata da Weber soprattutto nella famosissima conferenza che tenne a Monaco il 28 gennaio 1919, un anno prima della sua morte, sul tema *Politica come professione*<sup>11</sup>. La questione che

---

<sup>10</sup> Questo schema è proposto da M. Weber all’inizio di *Economia e società*, nell’edizione citata alle pp. 21-23.

<sup>11</sup> La traduzione classica della conferenza è quella fatta da A. Giolitti e pubblicata con l’‘introduzione di D. Cantimori in un volume che comprende anche l’‘altra conferenza, *La scienza come professione*: M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948, molte volte riedito; nel 2001 le due conferenze sono state di nuovo pubblicate a cura di Pietro Rossi e Francesco Tuccari: M. WEBER, *La scienza come professione ; La politica come professione*, Comunità, Torino 2001 (pubblicato poi anche negli Oscar Mondadori, nel 2006); il nuovo traduttore, W. Schuchter, sostituisce l’‘espressione “etica dei principi” a quella di “etica della convinzione”, che era quella di Giolitti; così spiega la sua scelta: «La difficoltà più rilevante riguarda la coppia concettuale *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik*, che ha un ruolo centrale in *Politik als Beruf*. mentre il secondo termine trova una ovvia corrispondenza in «etica della responsabilità», la stessa cosa non vale per il primo, data l’‘assenza in italiano (ma anche nelle altre lingue principali) di un equivalente preciso del tedesco *Gesinnung*. Esso è stato tradotto da Giolitti con «etica dell’‘intenzione», mentre in seguito si è preferito, sulla scorta della versione inglese e di quella francese, renderlo con «etica della convinzione». L’‘una e l’‘altra soluzione sono però insoddisfacenti, poiché la *Gesinnungsethik* weberiana non costituisce un’etica della pura intenzione in senso kantiano, né trova la propria base in una semplice «convinzione»: essa riveste per un verso un significato soggettivo, in quanto designa l’‘incondizionata adesione personale a certi principi che devono guidare l’‘agire dell’‘individuo, e per l’‘altro verso un significato oggettivo, in quanto comporta il riferimento a principi assunti come incondizionatamente validi, che l’‘individuo assume come propri scopi indipendentemente dalla considerazione dei mezzi necessari e delle prevedibili conseguenze della loro realizzazione. Si è

stava al fondo di quella conferenza era appunto la necessità di distinguere l'etica professionale del politico da quella che, agli occhi di Weber, appare come l'etica per antonomasia, quella cioè che riferisce l'agire ai valori. Occorre distinguere tra le due etiche, senza per altro separarle. L'etica dei valori descrive, a giudizio di Weber, quella forma morale dell'agire, che tutti considerano come indubitabile: l'agire morale cerca la propria giustificazione in un criterio incondizionato, e cioè in nessun modo condizionato da evidenze empiriche e sempre da capo ritrattabili alla luce dell'esperienza; la definizione è molto kantiana; il debito di Weber nei confronti di Kant per ciò che si riferisce al modo di pensare la morale è grande. Criterio incondizionato dell'agire è per Weber appunto il *valore*, inteso – così almeno in primissima battuta possiamo esprimerci – come un'idea definita a monte rispetto a ogni riferimento alle evidenze empiriche, e dunque come principio di carattere ideale.

Il pensiero che riferisce la buona qualità morale dell'agire ai *valori* è prossimamente suggerito a Weber dal pensiero neokantiano di fine Ottocento; esso reagisce al positivismo nichilistico della cultura scientifica allora egemone in Europa; dà forma ad un ritorno dell'etica, ma ad un'etica diversa da quella che il pensiero di Kant aveva teorizzato; essa intendeva la norma incondizionata dell'agire come imperativo categorico espresso dalla ragione a priori, più precisamente come legge universale espressa dalla ragione. All'imperativo categorico, unico e insuperabilmente formale, si sostituiscono i cosiddetti *valori*, molteplici e materialmente determinati, o in ogni caso più determinati. La comprensione della forma morale dell'agire in termini di *valori* non corrisponde a una precisa elaborazione teorica, in ipotesi da Weber stesso prodotta, è invece il riflesso di una convinzione che potremmo qualificare come “inerziale”; l'obiezione alla lettura positivista della vita, che appariva dominante nel pensiero colto (o più precisamente “scientifico”) di fine Ottocento, si articolava appunto nella forma di un appello ad altro rispetto ai nudi *fatti*; altro rispetto ai fatti sono appunto i *valori*. La nozione è definita esattamente per antitesi rispetto ai fatti; i fatti sono rilevati, i valori sono creduti.

Il riferimento ai valori era raccomandato a Weber, più precisamente, da indicazioni provenienti per un primo lato dalla sua formazione puritana, la quale imponeva una rigida separazione della norma morale dalla sfera del sensibile (o del piacere); per un secondo lato dalla sua formazione liberale, la quale imponeva una netta separazione della norma morale da pressioni sociali e eteronome di ogni genere. I cosiddetti *valori* sono appunto cifre ideali, celesti – se così possiamo dire –, in ogni caso definite a prescindere da ogni riferimento alle realtà empiriche che stanno sulla terra.

Il lessico dei valori è appreso da Weber alla scuola di Dilthey, di Windelband e di Rickert; la concezione dei valori difesa da ciascuno di questi autori è, per certi aspetti, diversa; essi sono tuttavia accomunati da una concezione pregiudiziale del criterio morale dell'agire che lo concepisce come criterio di carattere ideale, definito appunto senza riferimento ai *fatti*. È abbastanza prevedibile che un criterio di questo genere assuma appunto la forma dei cosiddetti *valori*. Proprio il loro carattere ideale dovrebbe consentire di

---

perciò preferito adottare qui un'altra versione (ancorché legata, in parte, a una diversa tradizione di filosofia morale), rendendo *Gesinnungsethik* con «etica dei principi».

riconoscere ad essi quell'assolutezza, che i fatti sublunari invece non possono in alcun modo avere.

L'opposizione pregiudiziale tra fatti e valori sta all'origine stessa della definizione concettuale della categoria dei *valori*; essi sono tali appunto perché connotati da un'evidenza per così dire celeste, non mediata da alcuna circostanza contingente. L'opposizione tra fatti e valori, d'altra parte, è sorgente di difficoltà teoriche insolubili. Per un primo lato, essa impedisce di rendere ragione della forma morale dell'agire concreto; tale forma infatti – come riconosceva già con chiarezza Agostino<sup>12</sup> – ha di necessità a che fare con le realtà di questo mondo; con quelle realtà dunque delle quali si ha contezza unicamente attraverso le forme dell'esperienza sensibile; pensare che l'agire possa essere assoggettato a una norma pregiudizialmente sottratta a ogni riferimento alle evidenze sensibili, alle evidenze dunque dischiuse dalle forme effettive dell'esperienza, equivale a progettare un'etica dispotica, nel senso che quell'etica dovrà di necessità ignorare le forme del desiderio. Appunto questa *Tirannia dei valori* denuncerà Carl Schmitt, in una conferenza del 1960; il tratto incomparabile che connota il rapporto tra valori e fatti determina un'aporia insuperabile, alla quale l'etica dei valori non sa come sottrarsi<sup>13</sup>. Per un secondo lato, il nesso tra valori e forme dell'agire sarà in ogni caso soltanto soggettivo e velleitario; non giustificato cioè da evidenze obiettive a tutti disponibili, ma preteso soltanto per decisione arbitraria dal singolo soggetto agente. Vale in tal senso per l'etica dei valori l'obiezione che già Hegel rivolgeva a tutte le etiche “moderne”, connotate dal conferimento di una competenza insindacabile alla coscienza soggettiva; in ciò non si distinguono Kant e Schiller.

Il debito dell'agire nei confronti di criteri guadagnati attraverso le evidenze sensibili è innegabile, come riconosceva con franchezza lo stesso Agostino. Tale riconoscimento si accompagnava però nella sua prospettiva alla riduzione pregiudiziale del *bene* morale, del bene dunque che è in gioco nelle forme dell'agire, a bene *utile*, a bene che solo serve, che non è invece *onesto*, degno per se stesso. Il bene onesto, quello che solo può e deve essere amato per se stesso, non in vista di altro, è rappresentato agli occhi di Agostino soltanto da Dio, e più precisamente da Dio considerato sotto il suo profilo di verità immutabile; il bene onesto è dunque oggetto di conoscenza, di fruizione contemplativa e gratuita; non è invece in alcun modo suscettibile di perseguimento pratico. La riduzione proposta da Agostino della *scientia*, dunque del sapere relativo all'agire e distinto

---

<sup>12</sup> Pensiamo in particolare alla sua definizione della *scientia*; citiamo a tale riguardo un passo del *De Trinitate*: «Alla ragione della scienza è vicino l'appetito: talvolta infatti la scienza che si occupa dell'azione deve ragionare anche delle cose che sono percepite mediante i sensi del corpo; se ragiona bene, lo fa riferendo la conoscenza sensibile al fine del sommo bene; se ragiona male, lo fa fruendo di tali beni quasi essi consentissero la quiete, ma quella di una falsa beatitudine. L'attenzione della mente si volge necessariamente alle realtà temporali e corporali, e di esse vivacemente ragiona secondo quanto esige l'azione. Quando accada che ad una tale attenzione il senso carnale o animale insinui un desiderio illecito di godere di sé, e cioè di un bene privato e proprio, non invece pubblico e comune com'è quello immutabile, allora è come se il serpente parlasse alla donna. Consentire ad un tale desiderio è come mangiare dell'albero proibito. Se però il consenso si limita alla semplice compiacenza dei pensieri, mentre le membra quasi trattenute dall'autorità di un consiglio superiore non si offrono quali armi dell'iniquità, allora è come se la donna sola mangiasse dell'albero proibito. Se al contrario è presa la decisione di consentire all'uso cattivo delle realtà sensibili, sicché quando se ne offra la possibilità si compia anche corporalmente un qualsiasi peccato, allora è come se la donna desse da mangiare il cibo proibito anche all'uomo», *De Trinitate* XII,12,17.

<sup>13</sup> La conferenza è ora pubblicata in traduzione italiana in un volumetto della collana “Il pellicano rosso”, Morcelliana, Brescia 2008, con prefazione di P. Becchi; ne dovremo riparlarne poi.

dal sapere relativo alla verità (*sapientia*), alla figura di un sapere che riguarda soltanto l'utile pare anticipare la figura della scienza moderna: essa sa soltanto di ciò che serve; non è in alcun modo sapere relativo all'*agere*; ma soltanto sapere relativo al *facere*.

Il fatto nuovo che interviene oggi per differenza rispetto ai tempi di Agostino, è quello disposto dalle forme che assume l'esperienza civile nella stagione moderna. Il fatto è questo: oggi la separazione tra fatti e valori, molto prima che frutto di un errore di pensiero, è frutto di una situazione antropologico culturale. Mi riferisco – in prima battuta – al tratto della secolarizzazione civile, propiziata insieme dalla tecnica e dal mercato; in forza di essa è rigorosamente escluso che le forme dello scambio sociale possano essere connotate dal riferimento religioso, dunque, dal riferimento al *sacro*. È anzi escluso anche il riferimento al *bene* in accezione propriamente morale; alla secolarizzazione intesa come rimozione del riferimento al sacro si accompagna la secolarizzazione intesa come rimozione di ogni riferimento al bene. Bene in accezione morale infatti è soltanto quel che si impone come degno ad ogni libertà, che ha in tal senso ragione di istanza sacra. La società secolare riserva la competenza a proposito di ogni istanza di carattere sacro soltanto alla devozione privata; nella vita pubblica e comune contano ormai soltanto i *fatti*. Appunto in alternativa rispetto ai fatti sono definiti i *valori*. La separazione tra fatti e valori, molto prima che da una qualsivoglia teoria, è imposta dall'*Entsauberung*, dal disincanto cioè della realtà tutta determinata dalla scienza.

L'attenzione esclusiva ai fatti definisce appunto l'approccio al reale che oggi viene solitamente qualificato come "scientifico". Nelle società premoderne al fondamento della vita comune erano approcci non scientifici, ma connotati dalla percezione significativa del reale propria della coscienza comune; approcci dunque di carattere anche religioso; gli approcci attuali sono invece rigorosamente positivi, e dunque positivistici. «La scienza regna su di noi», come scriveva R. Musil<sup>14</sup>, già all'inizio degli anni '30; essa regna non subito e solo in forza della sua persuasività teorica; regna prima di tutto in forza del crescente rilievo che hanno nella vita quotidiana mille cose nate "scientifiche", concepite cioè a procedere da un approccio al reale di tipo tecnologico, attento al *facere* e non all'*agere*. Tale approccio sospende ogni domanda relativa al senso di tutte le cose, dunque alla loro ragione di pertinenza rispetto alla nostra vita, e dunque anche alle ragioni di bene e di male che il nostro rapporto con le cose comporta. Il nuovo approccio si interroga solo e subito a proposito del come si fa – s'intende, come si fa per servirsi delle cose. Il rapporto con le cose sempre si colloca nel genere dell'uso.

Dal momento in cui la scienza comincia a regnare su di noi, plasma una visione del mondo assolutamente senza senso – se pure può essere ancora qualificata come "visione"; essa riduce pregiudizialmente il mondo alla figura di repertorio di utilità, o di materiali che servono, quanto meno che possono servire. A che cosa? Gli obiettivi degni della vita non sono oggetto di un sapere pubblico;

---

<sup>14</sup> Citiamo dalla trad. it. di A. Rho, R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Milano <sup>2</sup>1972, vol. 1, p. 291; il primo volume del romanzo è uscito nel 1930, la prima parte del secondo volume è uscita nel 1933; esso è rimasto incompiuto; in ogni caso la parte del secondo volume redatta dall'autore è stata pubblicata postuma nel 1945; il ritratto caricaturale della scienza e della sua incidenza decisiva sulla nuova qualità della vita comune è tratto nel paragrafo «La scienza ride sotto i baffi ovvero primo incontro esauriente con il male» . .

sono assegnati alla competenza esclusiva della coscienza privata. In tal senso non sorprende troppo che le mete degne del vivere siano rappresentate in termini di *valori*; quel che vale avrebbe dunque la consistenza dell'idea, e non invece della cosa, di una forma cioè della vita comune, la quale per sua natura è messa in gioco dai comportamenti di tutti.

La crescente secolarizzazione civile, o – per usare il lessico di Weber – il disincanto (*Entsauberung*) del mondo, conferisce alle forme della vita sociale effettiva il tratto dell'assoluta immunità rispetto ad ogni referenza a pretesi criteri celesti, religiosi, o morali, o in ogni caso sacri. La secolarizzazione, che connota le forme dello scambio sociale, pare escludere pregiudizialmente la pertinenza di ogni criterio di valore incondizionato per giudicare dei fatti. L'evidenza propria della coscienza soggettiva continua tuttavia ad attestare il debito dell'agire umano nei confronti di criteri incondizionati; questi non possono essere pensati se non nella forma dei *valori*, appunto, determinati a prescindere da ogni attestazione empirica.

La distinzione tra fatti e valori è ricorrente, nella letteratura specialistica (filosofica o delle scienze umane) così come nelle forme della comunicazione pubblica. Ricorrente è quindi anche la distinzione connessa tra agire razionale rispetto allo scopo e agire razionale rispetto ai valori; oppure tra le due etiche, della convinzione e della responsabilità. Le diffuse riprese della distinzione sono troppo facili; corrispondono – così ci sembra di poter interpretare – assai più alla persistenza obiettiva di un problema che alla sua soluzione.

Il problema di cui si dice è quello posto dalla sconnessione che tra fatti e valori che si produce di fatto nelle forme della società secolare o “disincantata”. I criteri sottesi alla vita comune, i criteri dunque ai quali si riferisce in maniera scontata l'agire sociale (inteso nella precisa accezione di Weber, dunque come agire connotato dalle attese di altri nei nostri confronti), hanno sempre la consistenza di criteri razionali rispetto allo scopo; non fa grande differenza, sotto tale profilo, che essi siano criteri di carattere burocratico, mercantile o tecnico. Sempre si tratta di criteri che coinvolgono soltanto l'*opus operatum*, la consistenza materiale dell'agire del singolo, e non invece la sua intenzione soggettiva.

L'intenzione soggettiva rimane in tal senso sempre e soltanto soggettiva. Appunto questa circostanza genera un problema. Anche a livello di discorsi riflessi l'intenzione soggettiva è pensata quasi essa potesse e dovesse sussistere a monte rispetto all'agire stesso e senza alcuna necessità di riferirsi ad esso. Si realizza in tal senso la medesima aporia, che già nel XII e XIII secolo era, giustamente, contestata ad Abelardo; e tuttavia con argomenti assai poco persuasivi. Come già sopra abbiamo ricordato (vedi n. 10), Abelardo diceva che Dio guarda al cuore e non all'aspetto esteriore; dunque considera e valuta *non tam quae fiunt, quam quo animo fiant*. I maestri ortodossi contestavano la sua riduzione dell'azione esteriore all'irrilevanza; la tesi comune, progressivamente elaborata appunto per confutare Abelardo, è che la prima fonte di moralità o rispettivamente di immoralità dell'atto è proprio il suo oggetto. E cioè?

Non è facile definire che cosa sia l'oggetto; esso è in ogni caso distinto dalla figura di un fine che possa essere pensato come solo soggettivo; l'oggetto non è da equiparare alla consistenza esteriore dell'atto; è invece la *species actus*, dunque – così possiamo precisare – il suo significato; il senso da esso espresso –

per riferimento, s'intende, ad un contesto sociale e culturale determinato, entro il quale l'atto è prodotto. L'agire umano ha infatti questo di proprio, che esprime un senso; lo esprime sempre, anche prima e anche oltre la consapevolezza e la deliberata intenzione espressa dal soggetto. L'attitudine dell'atto ad esprimere un senso per un primo aspetto è naturale o spontanea, scaturisce cioè dall'atto stesso senza necessità che il soggetto ne sia consapevole e la faccia propria; per un secondo aspetto invece quell'attitudine passa attraverso la consapevolezza del soggetto, propiziata dalla lingua e dalla cultura sociale in genere.

Appunto la relazione tra prima attitudine dell'atto ad esprimere un messaggio e seconda attitudine ha da essere approfondita. Quel senso, di cui il comportamento spontaneo è già gravido, nel caso lo stesso comportamento infantile, deve diventare consapevole e scelto: le condizioni perché questo possa accadere sono disposte soltanto grazie alle evidenze dischiuse da un agire disteso nel tempo; in tal senso, si potrebbe e dovrebbe mostrare come l'azione diventi libera soltanto nel tempo pieno. Non basta ovviamente la distensione cronologica del tempo, occorre che il tempo sia riempito da eventi appropriati, perché diventi possibile accedere all'oggetto, dunque al valore oggettivo dei propri comportamenti. In ogni caso, il senso dell'agire e quindi il suo valore sono espressi da un dramma, e non da un'idea o da un valore, che sarebbe un'ipotesi noto a monte rispetto all'agire.

Il processo di disincanto civile, che caratterizza la vicenda moderna dell'Occidente, e quella dell'Occidente protestante in specie, rende proporzionalmente più arduo realizzare il processo di oggettivazione sociale dei significati espressi dai comportamenti individuali. Da sempre sussisteva obiettivamente il problema teorico di chiarire che, e di chiarire come, gli atti del singolo di fatto esprimano sempre un messaggio, una promessa, un impegno del soggetto singolo nei confronti di ogni altro; ma quel problema acquista oggi consistenza di problema anche pratico e urgente. Sempre più facilmente il soggetto individuale contemporaneo resiste all'interpretazione che altri danno dei suoi atti, quasi si trattasse di interpretazione arbitraria. Il proporzionale difetto di costume fa mancare le condizioni necessarie perché si realizzi un consenso spontaneo sul senso delle azioni; le rappresentazioni riflesse dell'agire, d'altra parte, rimuovono l'evidenza elementare: il singolo facendo quello che fa difatto sempre si lega ai suoi simili. Detto in termini convenzionali, che l'agire del singolo abbia un *oggetto* – oggi si direbbe un senso – e quale questo sia, appare sempre meno chiaro. Proprio in conseguenza di questa circostanza appare sempre meno chiaro anche l'altra circostanza, che mediante l'agire il singolo stringe un'alleanza con i suoi simili.

Quando si stia al lessico e all'apparato concettuale posto in essere da Weber, occorre concludere che il senso dell'agire è costituito dal suo riferimento al valore, o meglio ai valori; separati dal riferimento alla storia, infatti, i valori sono sempre e di necessità plurali; non a caso Weber parla a tale proposito di un «politeismo dei valori»<sup>15</sup>. Il significato dunque dell'agire sarebbe costituito dalla

---

<sup>15</sup> Così nella sua conferenza *La scienza come professione*, del 1919; sono disponibili molteplici edizioni in traduzione italiana: M. WEBER, *La scienza come professione*; introduzione, traduzione, note e apparati di P. Volontè, Bompiani Milano; M. WEBER, *La scienza come professione ; La politica come professione*, introduzione di W. Schluchter, Einaudi, Torino 2004; è stata recentemente pubblicata a cura di F. Ghia un'antologia di scritti di M. Weber, intitolata appunto *Politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010; nella sua *Introduzione*, pp. 5-30, il curatore

sua attitudine ad attestare un valore; appunto dal riferimento al valore sarebbe definita l'intenzionalità dell'agire.

Per inciso, merita rilevare come questa figura dell'attestazione del valore rimanga assai imprecisa e poco determinata; certo il valore che motiva l'agire, non ha la figura di un fine da realizzare<sup>16</sup>; o di uno scopo, e dunque uno stato di cose concreto da realizzare; quale altra figura esso poi abbia, non appare subito chiaro, né pare essere in alcun modo approfondito da Weber sotto il profilo teorico.

In ogni caso, l'alternativa tra le due forme dell'agire – quella che persegue scopi e quella attesta valori – pare decisamente peccare per *defectus elenchi*. Le *intenzioni*, che il singolo persegue mediante il proprio agire, trovavano un tempo più facile oggettivazione sociale attraverso le forme immediate dello scambio sociale; nella società disincantata occorre invece accertare quelle intenzioni in maniera riflessa; a tal fine diventa necessario un apparato teorico che di fatto appare per la gran parte ancora mancante. L'elaborazione di tale apparato concettuale mette in questione la teoria generale dell'agire, e più radicalmente la teoria generale dell'umano.

Determinazione ulteriore del medesimo problema è il rapporto reciproco tra le forme morali dell'agire e le sue forme sociali in senso stretto, e cioè le forme dell'agire che il singolo pone in essere nell'adempimento di una funzione sociale. Tra forme sociali del comportamento e forme morali sussiste un intervallo, che certo rischia di diventare incongrua separazione, e tuttavia è comunque un dato di fatto, che non può essere semplicemente cancellato.

Le forme sociali dell'agire possono essere ricondotte a queste due fondamentali: il diritto e la burocrazia. Accomuna le due forme questa circostanza: entrambe considerano l'agire del singolo con attenzione esclusiva all'*opus operatum*, all'azione cioè considerata nella sua consistenza a tutti accessibile; non appare in tal senso rilevante l'intenzione soggettiva del soggetto agente.

Quell'intenzione è considerata da Weber rilevante soltanto in ottica morale; nell'ottica dunque dell'agire del singolo motivato moralmente. Vige a questo riguardo appunto la *Gesinnungsethik*; essa sarebbe l'etica che prescrive comandamenti che non hanno altra istanza assiologica che quella proposta da una norma ideale, nota alla coscienza del soggetto a prescindere da ogni mediazione empirica. La figura della *Gesinnungsethik* corrisponde alla concezione della forma morale dell'agire che appare assolutamente prevalente nella tradizione dottrinale dell'Occidente.

Sotto il profilo della storia delle dottrine tale concezione potrà certo essere attribuita al pensiero di Platone per differenza rispetto a quello di Aristotele. Certo

---

intende raccomandare la tesi secondo la quale proprio la fine del monoteismo costituirebbe il significato sintetico della lettura che Weber propone della modernità.

<sup>16</sup> Accade talora che gli studiosi parlino di fatto dei valori come si dovrebbe parlare invece di fini: «Chi agisce secondo la *Gesinnungsethik* mira soltanto al raggiungimento del valore, senza riguardo ai mezzi appropriati e ai costi necessari, e il suo agire è una specifica forma di agire razionale (*wertrational*)», così G. MARINI, *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*; in *Filosofia, religione, nichilismo*, Studi in onore di Alberto Caracciolo, Morano, Napoli 1988, pp. 511-533, alla p. 515; poco perspicuo è anche il senso di ragione sotteso all'espressione razionalità rispetto al valore.

però che responsabilità assolutamente non minori, e anzi maggiori, rispetto al pensiero di Platone è la ripresa che del modello platonico è stata fatta dalla tradizione cristiana. Pensiamo alla definizione di Nietzsche, del cristianesimo quale platonismo per il popolo; essa ha avuto grande fortuna, certamente eccessiva e troppo indiscriminata; e tuttavia essa deve essere riconosciuta come connessa ad una questione obiettiva.

La verità professata dalla fede cristiana comporta il riconoscimento della norma morale quale comandamento di Dio; proprio perché *di Dio* anche *comandamento*. Alla norma morale può essere riconosciuto valore di imperativo categorico, e dunque valore qualitativamente diverso rispetto a quello che si può riconoscere ad un consiglio di sapienza, unicamente a condizione di riconoscere che appunto *di Dio* si tratta, dunque di un'istanza più che umana, più che terrena, addirittura celeste.

La concezione di Dio propria della tradizione protestante ha un fondamentale tratto "tragico"; con quest'aggettivo intendo riferirmi al tratto per il quale "Dio" è considerato subito e solo *altro* rispetto al mondo. I teorici del sacro del Novecento conieranno la definizione del sacro stesso per opposizione al profano, al complesso delle forme simboliche dunque mediante le quali trovano oggettivazione sociale i significati elementari del vivere comune<sup>17</sup>. La teologia dialettica, istruita dalla reazione polemica all'interpretazione umanistica della religione proposta dalla cultura liberale, proporrà la definizione di Dio come il totalmente altro, *ganz anderes*<sup>18</sup>. La reazione dialettica alla teologia liberale assume i tratti del ritorno al radicalismo escatologico già proprio della riforma di Lutero, che per molti aspetti sta all'origine del cristianesimo moderno. Ernst Troeltsch propone espressamente la tesi nel suo noto saggio del 1906, *Il significato del protestantesimo per la formazione del mondo moderno*<sup>19</sup>.

La distinzione weberiana tra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* segnala un problema reale; anzi, segnala due problemi distinti: il primo è di sempre, il secondo invece è caratteristico della società secolare. Tra i due problemi o le due determinazioni del problema occorre distinguere, certo senza separare; piuttosto per mettere a frutto il vantaggio che dall'una determinazione viene al chiarimento dell'altra. Il problema di sempre è quello dello scarto che in ogni caso sussiste tra intenzione dell'agente e significato obiettivo dell'azione. Il problema ca-

---

<sup>17</sup> Mi riferisco in specie alla famosa monografia di Rudolph Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, del 1917, trad. it. *Il sacro*, di E. Buonaiuti presso Feltrinelli, Milano, più volte riedita; il numinoso sarebbe oggetto di intuizione ad opera dell'uomo grazie a quattro vissuti: il sentimento di inferiorità, la fascinazione e terrore (*fascinans et tremendum*), al quale corrisponde la percezione del sacro come il «totalmente Altro» (Karl Barth); il rapimento mistico; e finalmente il *sanctum* inteso come percezione del valore del numinoso.

<sup>18</sup> Si veda il breve saggio di Dick BOER, *Ein ganz anderer Gott. Das Lebenswerk Karl Barths (1886-1968)*, (Erev-Rav-Hefte Glaubenszeugnisse unserer Zeit Nr. 7),

<sup>19</sup> La traduzione italiana di G. Sanna è edita da La nuova Italia, Scandicci 1998; sul pensiero socioreligioso di Troeltsch in genere si può vedere J. SEGUY, *Cristianesimo e società. La sociologia di Ernst Troeltsch*, Morcelliana, Brescia, 1994; una tesi analoga a quella di Troeltsch è proposta anche dal saggio ancor più noto e discusso di M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (vedi tre molte traduzioni quella introdotta da G. Galli; traduzione e con appendici di A. M. Marietti e con *La storia di una controversia* di E. Fischhoff, Fabbri, Milano 1998); appunto l'etica del protestantesimo, e più precisamente del calvinismo, alimenterebbe il capitalismo, e dunque la forma economica tipica dell'Europa moderna.

ratteristico della società contemporanea è quello della distanza sistemica che tra intenzione soggettiva e significato obiettivo dell'azione alimenta il carattere per così dire "privato" e clandestino della coscienza.

Il problema è di sempre, nel senso che sempre e da mettere in conto uno scarto tra intenzione soggettiva e significato obiettivo dell'azione. Qualifichiamo come obiettivo quel significato dell'azione singola che essa di fatto esprime soltanto in quanto iscritta in un determinato contesto sociale. Di contro a quanto comunemente ritenuto a procedere dalla tradizionale e ingenua antropologia delle facoltà, non è affatto vero che il significato vero dell'azione sia quello ad essa assegnato dall'intenzione del soggetto. Quale sia la propria vera intenzione, d'altra parte, spesso neppure il soggetto sa a priori; lo apprende invece attraverso le evidenze dischiuse appunto attraverso le forme effettive dell'azione; mi riferisco tipicamente alla risposta che gli altri danno al comportamento del singolo. Soltanto sullo sfondo di una certa esperienza effettiva, di una certa consuetudine pratica con gli altri, il singolo matura una proporzionale capacità di sapere quello che fa, di governare dunque sia sotto il profilo della consapevolezza che sotto il profilo della libertà il messaggio espresso dai propri comportamenti. In ogni caso, la corrispondenza perfetta e infallibile tra intenzione soggettiva e il significato obiettivo dei comportamenti mai sarà garantita. La ragione di proporzionale univocità dell'agire è garantita per un lato dalle forme della cultura, e per altro lato dalla vicenda biografica e quindi dalle ragioni di conoscenza reciproca che essa consente tra singoli.

Le forme della cultura costituiscono le forme attraverso le quali trova oggettivazione sociale i significati fondamentali del vivere comune. A dire il vero, neppure si può distinguere tra significati del vivere personale e significati del vivere comune; i significati del vivere sono sempre legati all'esperienza della prossimità reciproca, o diciamo più francamente dell'alleanza reciproca. Appunto questo è il senso della legge morale: essa è la legge che sta a fondamento dell'alleanza umana; i comportamenti spontanei, attraverso i quali la prossimità reciproca trova le sue prime realizzazioni, sono gravidi di una promessa che appunto la legge formalizza. Il *per sempre* del legame non è garantito da un presunto per sempre dell'idea, o del *logos*, o della ragione; il *per sempre* è garantito da una speranza istituita appunto attraverso le forme della vicenda effettiva. Il costume (*ethos*), che è fondamento della legge, raccoglie appunto la promessa espressa dalla storia comune.

L'effettiva appropriazione alla coscienza del singolo delle leggi dell'*ethos* è realizzato attraverso una vicenda biografica, anzi tutto dalla vicenda del rapporto tra le generazioni, che è istituito nel suo nucleo fondamentale dal rapporto di generazione.

Sotto entrambi i profili – e cioè dell'effettiva oggettivazione sociale dei significati elementari dell'alleanza umana e rispettivamente della tradizione del costume da una generazione all'altra – viviamo oggi in una stagione civile problematica. Mi riferisco al fatto che essa alimenta una sistematica separazione tra legami umani arcaici e legami sociali, che è come dire tra famiglia e società. la separazione opera nei due sensi insieme: di pregiudicare la tradizione del costume da una generazione all'altra, di pregiudicare quella continua rigenerazione del costume che si produce tipicamente appunto nel quadro del rapporto tra le generazioni. In tali condizioni stenta a rendersi accessibile quel codice dell'alleanza con-

diviso, che solo può assicurare la proporzionale sintonia tra intenzioni soggettive e significati obiettivi dell'agire.

In questa situazione nasce la cosiddetta *filosofia dei valori*, e più in generale quell'indirizzo di pensiero pubblico che interpreta la forma morale dell'agire come forma che sarebbe garantita dal riferimento della coscienza ai cosiddetti valori.

Dal carattere ideale dei *valori*, che sanziona il loro sequestro dalla memoria e quindi da ciò che obiettivamente dispone le ragioni di alleanza, scaturisce anche il necessario *politeismo* a cui essi approdano; la pluralità di valori irrelati conferisce a ciascuno di essi una sorta di sovranità intrattabile, che ha carattere appunto religioso; in tal senso si parla di politeismo dei valori. Il politeismo è legato da un nesso stretto al loro *dispotismo*. Riprendi Schmitt e spiega esemplificando con riferimenti al massimalismo ideologico. Lenin scrisse nel 1920 un saggio che bolla *L'estremismo come malattia infantile del comunismo*; appunto un estremismo come quello denunciato da Lenin affligge sempre e di necessità una concezione della morale che definisce l'istanza assiologica in termini di *valori*.

La contestazione di idealismo o ideologismo, che Györgi Lukács oppone alla sociologia di Weber<sup>20</sup>, è certo espressa in maniera incongrua e grezza; e tuttavia contiene un aspetto di verità; per certo aspetto converge con quella che qui noi opponiamo al dispotismo che i valori esercitano per rapporto all'agire del singolo, e quindi di riflesso per rapporto alle forme del rapporto sociale nella prospettiva di Weber. Nell'ottica di Lukács l'accusa di idealismo a Weber è correlativa al privilegio che secondo lui dovrebbe invece essere riconosciuto, per rapporto alle forme della relazione sociale, ai fattori materiali, e dunque economici. Il rilievo della cultura, e in tal senso dei fattori di ordine ideale, è indubbio. E tuttavia il riconoscimento dell'essenziale mediazione culturale dei rapporti sociali deve accompagnarsi a un'elaborazione teorica a proposito della categoria di cultura, che di fatto in Weber manca. La risoluzione dei criteri di assiologici di carattere ideale in termini di *valori* rimuove il nesso, viceversa essenziale, che obiettivamente lega i cosiddetti *valori* alle forme effettive della relazione umana. Inoltre, quella risoluzione si arrende in maniera intempestiva alla consistenza puramente funzionale e non simbolica dei vincoli sociali stabiliti a procedere dal lavoro e dall'economia in genere. In realtà, i fattori ideali – o meglio culturali – della relazione sociale si sottraggono all'alternativa secca tra fatti e valori.

Appunto l'approfondimento concettuale della categoria di cultura consentirebbe di illuminare il nesso tra esperienza pratica e dispiegamento dell'evidenza morale presso la coscienza del soggetto; consentirebbe dunque di correggere quel difetto idealistico delle teorie morali, che pregiudicano la stessa comprensione della crisi che le evidenze morali conoscono nella società complessa. La consapevolezza culturale proporzionalmente alta di Weber consente a lui produrre una comprensione del rilievo che i fattori culturali hanno per rapporto alla dinamica sociale anche in assenza di una precisa teoria della

---

<sup>20</sup> Vedi in particolare G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino 1959, in specie il c. IV. "La sociologia tedesca del periodo gllielmino (Max Weber)", pp. 610ss.

cultura; ma certo il modello teorico riconducibile all'etica dei valori pregiudica per sé pregiudica la comprensione di quella dinamica.