

GABRIELLA VALERA

Fra tradizione e carisma: le tragiche certezze del disincanto" incompiuto. (Riflessioni su modernità e stato in Jacob Burckhardt e Max Weber)

1. *La modernità incompiuta di Jurgen Habermas*

In un saggio del 1980, che portava il significativo titolo *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Jurgen Habermas tentava una definizione della "modernità" in termini di "modernità culturale", mettendo per qualche verso in parentesi uno degli aspetti più sistematicamente rilevanti nella categorizzazione del Moderno: quello delle modificazioni della *forma stato*, intese come la cartina di tornasole sulla quale misurare tutta una serie di passaggi caratterizzanti con interna coerenza la modernità, come forma storica e come epoca¹.

La modernità "culturale" di Jurgen Habermas è una categoria complessa, in cui il rapporto fra il "Nuovo" e il "Tradizionale" ha una valenza normativa: "die Moderne" è la rielaborazione di epoche del passato in modo tale da attribuire loro una forma di "classicità" che non implica "autorità" ma "durata" oltre il tempo e (quasi mitica) presenza.

L'autore mutua questa concezione normativa del "Moderno" dal dibattito storico-artistico. Non tralascia però di evidenziare alcune implicazioni descrittive del problema. Si richiama a Max Weber per ricordare che i processi di razionalizzazione hanno specializzato i contenuti della tradizione, hanno dissolto la razionalità sostanziale, contenuta nelle immagini religiose e metafisiche del mondo, distribuito i problemi traditi sotto gli specifici punti di vista della verità, della cor-

¹ J. Habermas, *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Leipzig, Reclam, 1990, pp. 32-55.

rettezza normativa e della bellezza, trattandoli rispettivamente come questioni della *conoscenza*, della *giustizia*, del *gusto* e costituendo i complessi specializzati dei saperi cognitivo-strumentale, pratico-morale ed estetico-espressivo. Questa Modernità storica, oggettivizzazione razionalizzata di saperi, specializzazione tecnicizzata di pratiche, contraddice, però, la percezione *normativa* della Modernità e del suo rapporto con la tradizione. Il progetto della modernità formulato dagli intellettuali del diciottesimo secolo, che costitutivamente mirava a rendere disponibile e “pubblico” un vasto potenziale cognitivo in funzione antiautoritaria, rimane incompiuto. Il vivere e l’agire quotidiani, dice Habermas, sono impoveriti; la loro sostanza *tradizionale*, non fruibile “pubblicamente”, ha perso ogni valore. Un rimedio potrebbe venire dalla riappropriazione della cultura degli esperti dal punto di vista molteplice e atecnico del “mondo della vita” se esso potesse “sviluppare da se stesso” le istituzioni che delimitano la dinamica interna del sistema d’azione amministrativo ed economico; ma questo non può darsi nell’ambito di una società capitalistica: quell’ermeneutica della prassi quotidiana che potrebbe produrre una corrente vitale di tradizioni non si realizza; ciò che resta è un patrimonio tradizionale cieco.

È noto che J. Habermas ha dedicato e dedica il suo impegno di studioso e d’intellettuale alle questioni poste dalla realizzazione di una concreta sfera pubblica come spazio di “agire comunicativo”². Le tesi proposte nel 1980 (e riproposte senza ritocchi nell’antologia del 1990), sono però particolarmente significative per quel potere ermeneutico della tradizione messo al centro della definizione stessa della modernità, invocato come mediazione fra un passato

² Nella notoriamente ricchissima bibliografia di Habermas, dopo il risalente *Teoria dell’agire comunicativo* (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, voll. 1-2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, tr. it. *Teoria dell’agire comunicativo*, voll. 1-2, Bologna, il Mulino, 1986) il secondo momento di maturazione forte è costituito da *Fatti e Norme* (J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di Leonardo Ceppa, Milano, Guerini Associati Editori, 1996), in cui l’autore si confronta anche con le prospettive di area anglosassone. Per il nostro interesse si vedano particolarmente le pagine 55-103 e 391-459.

fatto di “oggetti” e vivo presente, che rivela tuttavia, nello spostamento dell'accento dalla forma stato alla cultura, un deficit di soggettività, nel quale precipita la modernità come “progetto incompiuto”³.

Il deficit rilevato da Habermas ha alcune sue radici nelle origini stesse della percezione del soggetto moderno. Nelle pagine che seguono ne esaminerò due formulazioni emblematiche (di Jacob Burckhardt e di Max Weber), che gettano a mio avviso una singolare luce sulla fallacia della soluzione ermeneutica e sugli inganni della “cultura”.

2. *Stabilità, instabilità, potere: il soggetto onnipotente di Jacob Burckhardt*

A Burckhardt analista dello sviluppo dell'“individualità” nella “Cultura del Rinascimento in Italia” non a caso attribuiamo una delle più intense e paradigmatiche definizioni della “soggettività” moderna. La pagina, con cui nel libro si apre il relativo capitolo, è meritatamente famosa:

Nell'indole degli stati delle repubbliche e dei principati [...] sta, se non l'unica, certo la più potente causa, per cui gl'italiani prima di ogni altro popolo si trasformarono in uomini moderni e meritavano per questo di essere detti i figli primogeniti della presente Europa. Nel Medioevo i due lati della coscienza – quello che riflette in sé il mondo esterno e quello che rende l'immagine della vita interna dell'uomo – se ne stavano come avvolti in un velo comune, come in sogno o in dormiveglia. Il velo era tessuto di fede, d'ignoranza infantile di vane illusioni: veduti attraverso di esso il mondo e la storia apparivano rivestiti di colori fantastici ma l'uomo non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di una razza o di un'altra qualsiasi collettività. L'Italia è la prima a squarciare questo velo e a considerare lo Stato, e in genere tutte le cose terrene, da un punto di vista oggettivo, ma al tempo stesso si risveglia potente nell'italiano il sentimento del soggettivo: l'uomo si trasforma nell'individuo spirituale e come tale si afferma⁴.

³ Habermas, *Die Moderne* cit., pp. 49-51

⁴ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, tr. it. di Diego Valbusa, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1972 (da cui sono tratti i testi in traduzione), p. 125. I rimandi ai testi di seguito riportati si riferiscono solo ai passi da cui sono precisamente tratti i termini chiave dell'argomentazione. Si è rinunciato alla

L'individuo si afferma da un lato liberandosi dai vincoli d'appartenenza a una comunità che ne determina i valori; dall'altro squarciando il velo della fede, dell'ignoranza e dell'illusione che ha falsato il suo rapporto con la realtà interna ed esterna. L'individuo liberato dai vincoli d'appartenenza è dunque immediatamente il soggetto che si rivolge ad un mondo da plasmare.

Che l'uomo moderno di Burckhardt sia nello stesso tempo individuo (egoista, tolto alla comunità di valori traditi) e soggetto che si confronta con l'oggettivo mondo dell'incipiente "razionalizzazione" politica è più volte sottolineato dallo stesso linguaggio burckhardtiano, ma più ancora dal contesto di definizione.

Una volta che il processo di centralizzazione dell'amministrazione e del potere giudiziario ebbe distrutto il sistema feudale trasformando il popolo in "una moltitudine indifferente" di sudditi (il processo era cominciato secondo l'autore già con le ordinanze di Federico II nel 1231)⁵ appare chiara la correlazione fra il dispiegarsi dell'individualità come energia soggettiva e lo Stato, artificiale "oggettivo", intessuto di fatti, prodotto e conservato dal calcolo razionale.

Nella storia d'Italia fra quattordicesimo e quindicesimo secolo, raccontata come un succedersi di nefandezze efferate, dove tutto è illegittimo, si vede "lo spirito dello stato europeo moderno" per la prima volta abbandonarsi ai suoi impulsi conculcando ogni diritto e soffocando il germe di ogni più sana cultura. Ma tutto ciò corrisponde ad una necessità storica: da rapporti di fatto difficilmente, sottolinea Burckhardt, possono nascere rapporti di diritto se non attraverso la stabilizzazione del fatto stesso mediante atti di forza, esercizio di Gewalt (potere/violenza)⁶.

Ed ecco allora emergere la cultura e la politica moderne nella loro irriducibile contraddittorietà: lo stato, la guerra, la vita come opere d'arte ne sono la

fitta rete dei possibili confronti interni preferendo concentrare l'attenzione sulle strutture dei contesti. I singoli temi sono a più volte ripresi e riproposti, a volte con formulazioni identiche, nelle *Lezioni* talora con efficacia anche maggiore rispetto ai testi da lui stesso pubblicati. Nessuna singola citazione riesce a rendere la forza interpretativa del prolungato e insistente lavoro in esse testimoniato. Una analoga osservazione può essere fatta per i testi sotto citati di Weber e per la sua opera.

⁵ Burckhardt, *Civiltà* cit., p. 7.

⁶ Ivi, particolarmente pp. 10-12, 18, 21.

caratteristica. Unico il principio: la convinzione che tutto possa “farsi e rifarsi mediante il calcolo delle forze” (il grande errore moderno che Burckhardt non si stanca di deplorare nell’agire costituzione della lunga età della rivoluzione), da cui le conoscenze “statistiche”, per modellare la politica interna, e le negoziazioni “oggettive”, che caratterizzano la politica estera, così legata al “bisogno d’ingrandirsi e in generale di muoversi che suol essere proprio di ogni signoria illegittima”; unica la forma dell’azione: soggettiva, affidata alle individualità, da cui i soprusi, le violenze, le tirannidi; ma innegabilmente “politica”, a suo modo (già) tragicamente razionale nella sua capacità di farsi sovrana di tutto ciò che *oggettivamente* le resiste⁷.

Dice Burckhardt a proposito dell’irreligiosità di questo uomo moderno del Rinascimento:

Ma finalmente questi atleti del pensiero, questi rappresentanti del Rinascimento, mostrano sotto il punto di vista religioso una qualità che è frequente nelle nature giovanili, distinguono cioè con grande sagacia il bene dal male, ma non ammettono il peccato: ogni turbamento dell’armonia interna *sperano di poterlo ricomporre con la propria forza ricostruttrice*⁸.

E a proposito della sua generale immoralità:

Il vizio fondamentale del suo carattere fu la condizione stessa della sua grandezza: lo sviluppo dell’individualismo [...] *Di fronte ad ogni obiettività e ad ostacoli e a leggi di ogni tipo, esso ha il sentimento della propria sovranità* e si decide con autonomia in ogni singolo caso⁹.

Le tante figure dei tiranni e dei condottieri, di cui Burckhardt parla, si trovano appunto all’incrocio fra stato ed individuo, fra sovranità e pretesa capacità ricostruttrice. Individuo e stato sono le categorie storiografiche fondamentali attraverso cui Burckhardt discute la modernità come tensione fra ‘soggettività’ ed ‘oggettività’: l’individuo non sarebbe senza lo stato.

⁷ Ivi, cfr. in generale tutto il capitolo su “Lo stato come opera d’arte”, in particolare le pagine relative a Firenze, pp. 73-85 e sulla politica estera, pp. 87.

⁸ Ivi, p. 455, corsivo mio.

⁹ Ivi, p. 418, corsivo mio.

Certo, quest'uomo moderno è desideroso di gloria, versatile, ricco di fantasia anche nello spazio sociale e privato; ma del privato Burckhardt sottolinea anche la funzione di rifugio rispetto allo strapotere del soggetto politico: oltre a coloro che consumarono la loro vita in congiure segrete e tentativi di resistenza "vi furono coloro che si rassegnarono a rimaner chiusi nella vita privata, forse come la maggior parte degli abitanti delle città nell'Impero bizantino o negli stati maomettani"¹⁰. La socialità e la cultura veramente alte del Rinascimento italiano percorrono una fase storica brevissima¹¹, circa un quarantennio. La cultura che esprime il vero potenziale d'azione del singolo e che dovrebbe determinare l'insieme dei valori etici in armonia con la sua libertà di autodeterminazione e con i suoi interessi ("nel senso più alto", aggiunge l'autore quasi intimorito dal suo stesso tendenziale liberalismo) è sopraffatta in genere da forze diverse: lo stato, la religione¹². L'uomo moderno che Burckhardt impone all'attenzione non è né l'uomo "classico" né l'individuo svincolato dalle sue appartenenze e depauperato dai valori che quelle gli preconstituivano, bensì il soggetto che calca la scena pubblica. La sua sostanza è politica, la sua realizzazione è lo stato. È allo stato che bisogna guardare per conoscere il tipo della soggettività moderna che Burckhardt propone e rappresenta.

¹⁰ Ivi, p. 127.

¹¹ Questo aspetto è trattato con grande approfondimento di fonti anche inedite in M. Ghelardi, *La scoperta del Rinascimento. L'"età di Raffaello" di Jacob Burckhardt*, Torino, Einaudi, 1991. Del resto vedi anche J. Burckhardt, *Civiltà* cit., p. 247, le considerazioni sulla parabola discendente dell'Umanesimo e del Rinascimento, e J. Burckhardt, *Lezioni*, p. 110 che si trovano ora pubblicate in J. Burckhardt, *Historische Fragmente, aus dem Nachlass*, raccolti da E. Duerr, con un'introduzione di W. Kaegi, Stuttgart, K. F. Koeler Verlag, 1957, tr. it. di Mario Carpitella con il titolo *Lezioni sulla storia d'Europa*, Torino, Boringhieri, 1959 da cui sono tratti i riferimenti.

¹² J. Burckhardt, *Ueber das Studium der Geschichte: Der Text der "Weltgeschichtlichen Betrachtungen" auf Grund der Vorarbeiten von E. Ziegler nach den Handschriften*, a cura di P. Ganz, München, 1982, p. 124. La traduzione italiana di D. Cantimori (J. Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, tr. it e introduzione di Delio Cantimori, Firenze, Sansoni, 1959 è condotta sulla edizione J. Oeri del 1902). I riferimenti nel testo sono dalla edizione Ganz.

Nella concezione burckhardtiana dello stato il processo di mondanizzazione in cui sono coinvolte moralità e religiosità dell'uomo moderno appare singolarmente inquinato da permanenze di tipo etico-religioso¹³.

Nelle *Lezioni sullo studio della storia*, dove troviamo organizzati in modo più o meno sistematico secondo uno schema concettuale definito i complessi tematici relativi allo stato, alla religione e alla cultura, stato e religione sono accomunati da una caratteristica importante che li divora: la loro caratteristica di essere potenze "stabili"¹⁴ che si risolve in pretesa di universalità.

Un rapporto fra stato e religione, le due potenze conservatrici, è evidente già nelle formazioni politiche arcaiche, in cui vige il "diritto sacro", negatore di ogni libertà individuale nel conoscere, nel comunicare e nel fare: esso racchiude in sé tutto ciò che è lecito, avoca ai sacerdoti ogni forma di comunicazione, considera sacrilegio ogni rottura dello status quo. Burckhardt sottolinea la connessione di questo diritto sacro con il dispotismo politico, che non è il frutto di una contingente e opportunistica alleanza: consegue piuttosto alla natura stessa dello stato in generale, il quale nasce direttamente dal diritto di punire (lo *Strafrecht*) coesistente al principio di conservazione che lo fonda¹⁵. La ragione ultima dell'alleanza fra lo Stato, come istituzione, e la Chiesa come realizzazione esterna della religione, sia pure con alterna prevalenza delle due 'potenze' l'una sull'altra, sta dunque in questa analogia strutturale che in un certo senso annulla, dal punto di vista della cultura, e dell'individuo in essa, gli effetti della loro competizione: entrambe fondano le loro pretese sulla asse-

¹³ Sul ruolo della religione nella formazione e nell'opera di J. Burckhardt, oltre al risalente A. von Martin, *Die Religion Jacob Burckhardts*, München, Erasmus-Verlag, 1947, ha insistito Th. A. Howard, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, che riporta alla giovanile crisi religiosa dello storico la scelta dei successivi temi di ricerca e l'elaborazione del concetto di "crisi", mentre W. Hardtwig, *Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeitsobjektivität: Der Historismus in neuer Sicht*, in "Historische Zeitschrift", 252, 1991, pp. 1-32, insiste sull'implicazione religiosa del *Beruf*. Cfr. anche J. Ruesen, *Jacob Burckhardt: Political Standpoint and Historical Insight on the Border of Post-Modernism*, in "History and Theory", XXIV, 1985, pp. 235-46.

¹⁴ Burckhardt, *Ueber das Studium* cit., p. 173.

¹⁵ Ivi, pp. 124-25.

rita universalità del loro principio, perché, nota Burckhardt a proposito dell'uso del braccio secolare contro gli eretici durante la Riforma e la Controriforma (ma ciò vale anche per altre epoche, altre eresie ed altri turbamenti dello status quo) "dall'affermazione che una sola cosa è necessaria si passa facilmente all'affermazione che una sola cosa è permessa"¹⁶.

Le grandi alleanze e i grandi scontri fra le due potenze della conservazione nascono dunque sul crinale del necessario e del lecito, dove si decidono le pretese dell'etica contro il diritto. Di qui "la terribilità delle lotte religiose proprio presso i popoli civilizzati: i mezzi dell'attacco e della difesa non hanno limiti, la moralità comune, il diritto vengono del tutto sospesi a favore del fine più alto"¹⁷.

Vi corrisponde l'altrettanto terribile potere statale. Esso si manifesta nella rivoluzione francese, ma deriva dalla storia stessa dell'affermarsi dello stato moderno:

In tutta la rivoluzione francese, una cosa rimane ferma e non vacilla: l'antico concetto ereditato dello stato. Anzi la sua onnipotenza è accresciuta teoreticamente e apparentemente moralizzata affermando il sacrificio dei singoli in favore del generale, fino alla più assoluta cancellazione del diritto¹⁸.

Ciò che accomuna stato e religione nella loro pretesa di universalità e di assolutezza è proprio l'intolleranza:

la religione è nei suoi periodi ingenui così intollerante come lo stato e considera l'annientamento del suo avversario come un diritto e una legittima difesa. [...] La religione Zenda perseguita, l'Islam uccide con disprezzo e maltrattamento, ma non si immischia nella coscienza dei singoli come il cristianesimo che è la religione persecutrice per antonomasia¹⁹.

E non potrebbe essere diversamente: pretesa universale è anche pretesa "totalitaria"²⁰ e dunque

¹⁶ Burckhardt, *Ueber das Studium* cit., pp. 275.

¹⁷ Ivi, p. 139.

¹⁸ Ivi, p. 135.

¹⁹ Ivi, p. 173.

²⁰ È chiaro che qui l'aggettivo viene usato in senso atecnico per indicare la tendenza autoritaria di un mondo ancora "incantato". Rimando sul punto al libro recente di E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

ogni religione se fossa lasciata nella sua forma pura asservirebbe completamente stato e cultura cioè le ridurrebbe a opere esterne di se stessa e riformerebbe completamente la intera società a partire da sé²¹.

Da questa prospettiva dell'insana competizione nelle pretese totalitarie di stato e chiesa Burckhardt esamina la storia moderna dalla Riforma in poi²².

Le ragioni per cui la Riforma riesce ad imporsi sono da ricercarsi secondo Burckhardt da un lato nell'appoggio che le venne dallo Stato, dall'altro nel suo principio, che si afferma *in positivo*, come nuovamente fondato progetto religioso e morale piuttosto che come *puramente negativo* atteggiamento antiautoritario, quale avrebbe potuto muovere il mondo cattolico ad una riforma interna della Chiesa. Proprio per questo motivo però la Riforma non fu meno illiberale della Controriforma²³. Il suo stesso rapporto con lo stato esprime una situazione paradossale: *secolarizzazione* di beni ecclesiastici e *confessionalizzazione* dello stato ne sono le due facce. Il tipo di alleanza instaurato lascia già intravedere le possibilità della sua crisi. Il protestantesimo, costretto a mostrarsi tollerante dalla situazione e dalla pretesa statale, cadrà sotto la fortissima influenza della cultura generale quando il cattolicesimo, rimasto stazionario nella forma assunta nel sedicesimo secolo come controriforma, rappresenterà l'unico e il più forte "elemento di pura autorità dall'alto" che dovrà confrontarsi con l'autorità statale.

Questa a sua volta finisce con l'adottare un atteggiamento di indifferenza "burocratica" (passata per tolleranza) anche di fronte al protestantesimo, con l'affermarsi del quale, confessionalizzando lo stato e costituendo le chiese ter-

²¹ Burckhardt, *Ueber das Studium* cit., p. 180.

²² Sull'imprinting religioso della ricerca burckhardiana cfr. W. Hardtwig, *Geschichtskultur und Wissenschaft*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1990, nel capitolo *Wissenschaft als Macht oder Ascese: Jacob Burckhardt*, pp. 161-189 e *Jacob Burckhardt und Max Weber. Zur Genese und Pathologie der modernen Welt*, pp. 189-224; J. Ruesen, *Die Uhr, der die Stunde schlägt. Geschichte als Prozess der Kultur bei Jacob Burckhardt*, in *Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik*, II. *Historische Prozesse*, a cura di K. G. Faber e C. Maier, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, pp. 186-217, esprime sul punto del rapporto (secondo lui dialettico alla maniera della dialettica hegeliana) fra le tre potenze, una interpretazione diametralmente opposta a quella in questo saggio argomentata.

²³ Cfr. tutta la trattazione della riforma in *Lezioni* cit., pp. 145-172.

ritoriali, si era compiuto "il passo più gigantesco verso l'onnipotenza statale, verso il cesaropapismo".

Motivo profondo di tale sedicente tolleranza era, in realtà, la "gelosia[...] con cui [lo stato] difende il suo potere esclusivo"²⁴:

Se c'è qualcosa che caratterizza lo stato moderno è la sua animosità e la sua preoccupazione appena debba tollerare una religione collegata con qualcosa *trascendente i suoi confini e appartenente a un insieme che esso non domina*. Pure fino al diciottesimo secolo esso finse di professare la religione la cui chiesa aveva assunto ai suoi servigi. Ma da allora le cose sono mutate.

In principio era stato suo privilegio il far tutt'uno dell'ortodossia luterana, del possesso dei beni ecclesiastici e dell'onnipotenza politica. Se una cosa doveva crollare per prima essa fu naturalmente col tempo l'ortodossia luterana. [...] Il protestantesimo è nato come Chiesa di stato e quando lo stato diventa indifferente esso si trova in una posizione precaria. È il più grande passo verso l'onnipotenza che lo stato abbia compiuto nel passato. Poi da parte cattolica venne Luigi XIV. Il futuro perfezionamento dell'onnipotenza statale grazie alle teorie della rivoluzione non sarebbe stato così facile senza il precedente di questo cesaropapismo²⁵.

Il lavoro compiuto dalla rivoluzione francese è dunque un portato congiunto dell'alleanza delle due 'potenze', lo stato e la religione, filtrato attraverso la monarchia di Luigi XIV. La sua forza quasi magica (*Zauber Macht*)²⁶ veniva esercitata sugli spiriti da un potere centrale, per il cui rafforzamento la confessionalizzazione dello stato aveva costituito quasi la precondizione.

Attraverso la confessionalizzazione dello stato, infatti, sottolinea Burckhardt citando Döllinger

la Chiesa venne inserita nello stato e considerata come una ruota nella grande macchina statale. Chi disponeva con onnipotenza assoluta delle cose più nobili e per solito intoccabili della religione e della coscienza doveva a poco a poco se era disposto a intervenire impadronirsi di ogni altro campo nello Stato e nel popolo. In conseguenza con l'istituzione dei Concistori come autorità dei sovrani con dominio sulla Chiesa ebbe inizio lo sviluppo della burocrazia dell'onnipotenza del sovrano e dello Stato, dell'accentramento amministrativo²⁷.

²⁴ Ivi, p. 103.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ivi, p. 180.

²⁷ Ivi, p. 162.

Luigi XIV non nasce direttamente dalla Riforma, perché la Francia gallicana non aveva avuto bisogno del processo di secolarizzazione che ad essa si lega²⁸. Eppure la sua politica e ciò che vi succedette rappresenta come una sintesi di tutta la grande tendenza dell'epoca che sembra prendere l'avvio congiuntamente dalla Riforma e dal Rinascimento investendo tutta l'Europa.

Così Burckhardt:

Der Staat-Louis XIV = Luigi XIV lo stato sono io. I re francesi, già a partire da Filippo IV alleati al diritto romano, lottando contro gli elementi locali e provinciali, tentavano di affermare un nuovo tipo di sovranità. La Renaissance con le sue norme tratte dall'antichità fece il resto e proclamò uno stato di potenza (uno stato forte) o come utopia democratica o come rafforzamento dell'assolutismo. Di qui la tendenza francese all'uniformità ed all'alleanza con la chiesa. Così sorse alla fine il monstrum Luigi XIV. *Il medioevo avrebbe scomunicato questo despota orientale che voleva essere proprietario esclusivo dei corpi e delle anime e voleva avere giurisdizione unica.* [...] ormai lo stato forte era stato fatto e non si piegò più; solo che dopo ottanta anni lo stato non si chiamò più Luigi XIV ma repubblica²⁹.

Burckhardt non potrebbe essere più chiaro sulla linea che sembra congiungere il Medioevo alla sua contemporaneità: l'alleanza fra potere dello stato e "religione" (dal punto di vista della loro pretesa di giurisdizione totale) pur attraverso gli scontri irrimediabili fra istituzioni statali ed istituzioni ecclesiastiche, passa attraverso il Rinascimento, in cui "antichi e modernissimi" rinnovano le forme dello stato forte, e la Riforma, che ne istituisce nuove concrete modalità per giungere fino alla rivoluzione. Dopo la rivoluzione, le cose diventano meno chiare ma il senso di quella linea, soprattutto le aporie che essa implica, non cambiano.

Burckhardt non trascura di ricordare che l'assolutismo fondato sulla volontà dei regnanti si è tramutato nel principio della grande nazionalità, "l'interesse dei popoli o delle classi che guidano l'opinione pubblica si sostituisce alla volontà dei gabinetti", mentre

²⁸ Ivi, p. 189.

²⁹ Burckhardt, *Ueber das Studium* cit., p. 186, corsivo mio.

tra i singoli popoli e sopra di essi si leva, impulso oscuro, la democrazia universale sorta dalla rivoluzione francese con la sua fede nella bontà e nell'uguaglianza degli uomini. Il suo tratto fondamentale è riconosciuto dagli stessi governanti sotto l'aspetto del suffragio universale che può essere ampliato in referendum universale sopra ogni e qualunque argomento³⁰.

È evidente qui il riferimento a Luigi Napoleone e al "cesarismo", alle cui implicazioni nel mondo antico e nel mondo moderno già Burckhardt aveva fatto un cenno nel "Costantino"³¹. Ciò che il fenomeno evidenzia non è il molteplice e positivo movimento dei singoli dentro la dinamica culturale. A questa, secondo la teoria burckhardtiana delle tre potenze, spetta il compito di indurre al cambiamento le due potenze stabili, stato e chiesa, quando la forma non è adeguata al contenuto³². Emerge ora invece l'inquieta ed "oscura" spinta delle masse. Per il periodo che va dal 1830 fino agli anni caldi della questione sociale, cui Burckhardt si riferisce, non si può quindi parlare di una per quanto intensa transizione dalla modernità alla contemporaneità; si deve invece riconoscere a quel periodo il carattere di "crisi", una di quelle crisi che sembrano nella storia preludere a nuove "fondazioni". Com'è proprio delle crisi esso è segnato da un vasto coinvolgimento delle masse nel cambiamento³³. Il limite fra stato e società

³⁰ J. Burckhardt, *Lezioni*, cit. p.107.

³¹ J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen, Gesammelte Werke*, I, Basel, Schwabe, 1970, p. 40. Sul rapporto fra il *Costantino* e la *Civiltà del Rinascimento* insiste particolarmente P. Ganz, *Jacob Burckhardts Kultur der Renaissance in Italien: Handwerk und Methode*, in "Deutsche Vierteljahresschrift fuer Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", LXII, 1988, pp. 24-59. Sul tema del Cesarismo vedi I. Cervelli, *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, in "Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento", XXII, 1996, pp. 61-197, che sceglie come motto del suo saggio l'affermazione di J. Burckhardt "Der neuere Staat hat [...] einen Vater und eine Mutter: der Vater ist der Cesarismus, die Mutter die Revolution" (J. Burckhardt, corso del semestre invernale 1869/70, trascrizione di J. A. Herzog). Naturalmente Cervelli si confronta con tutta la bibliografia precedente tra cui particolarmente A. Momigliano, *J. Burckhardt e la parola "Cesarismo"* (1962), ora in A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, pp. 389-392. Il riferimento in Burckhardt, *Die Zeit* cit., p. 32.

³² Burckhardt, *Ueber das Studium*, cit. p.193; 201.

³³ Tra le pagine più intense sul concetto di crisi (dal punto di vista che stiamo trattando) vedi ivi, pp. 206 207; estremamente importanti le lezioni relative al periodo contemporaneo e le relative pagine: vedi nota seguente. Sul concetto di crisi in

(nella terminologia delle “tre potenze” fra stato e cultura) scompare. Tutto è messo in discussione. Ogni movimento vuole essere “ecumenico”. Si vuole uno stato *onnipotente*, ma soltanto come espressione e realizzazione delle idee culturali di ciascun partito, soltanto come rivestimento visibile della vita civile.

Stando così le cose, Napoleone trova una nazione “mortalmente stanca” ed ha buon gioco nel chiudere definitivamente la rivoluzione e nel servirsene per promuovere un livellamento dispotico che i suoi imitatori tedeschi hanno voluto riprodurre.

L'epoca costituzionale esprime ora una lotta per la partecipazione al potere. Nel frattempo però l'avanzante rivoluzione industriale sul modello inglese modifica ulteriormente i rapporti fra stato e società. Oltre agli aspetti più strettamente economici che rendono la politica oscillante fra protezionismo e liberismo emergono i tratti più propriamente “culturali” della nuova società industriale di massa: si vuole uno stato che tutto garantisce, uno stato *onnipotente* per quanto poliziesco (che i socialisti intendono affiancare con una “società onnipotente”); la richiesta potenza verso l'esterno entra in contraddizione con la libertà all'interno e deve trovare il suo fondamento passionale e legittimante negli interessi e nelle inimicizie radicate fra i popoli; ma soprattutto vengono ancor più smarriti i confini fra la società e lo stato. Questo tende ad appropriarsi del compito di quella, presentandosi come realizzazione dell'eticità sulla terra, là dove esso dovrebbe accontentarsi tutt'al più di conservare il diritto convenzionale³⁴.

Burckhardt, oltre che Th. A. Howard, *Historicist Thought* cit. e lo stesso I. Cervelli, *Cesarismo* cit. è da vedersi M. Ghelardi, *I corsi introduttivi allo studio della storia di J. Burckhardt. Una rilettura delle Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, in “Atti e Memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere La Colombaria”, LI, NS, n. 37, 1986, particolarmente pp. 355-56.

³⁴ Burckhardt riconosce con acume sorprendente le implicazioni delle pretese dello stato sociale per quanto riguarda il futuro dei rapporti fra stato e diritto, stato ed etica (strutturalmente analoghi a quelli fra stato e religione) e, correlativamente, con la realtà del conflitto interno e della guerra. Cfr. particolarmente le lezioni del 1869 sulla Storia dei secoli diciassettesimo e diciottesimo (*Lezioni*, cit. pp.220-229), nonché le riflessioni sul grande stato e la grande industria (ivi, p. 240 e ss.) che culminano nell'affermazione che lo stato ha imparato dai commercianti e dagli industriali a sfruttare il credito: “accanto a tutti gli impostori lo stato si pone come impostore principe” (p. 241). Per il nesso guerra/crisi come momento dello sviluppo cf. *Weber das Studium*, cit., p. 343. La questione del rapporto fra stato e diritto e correlativamente fra stato ed etica, con lo

Ancora una volta pretesa etica e tendenza “totalitaria” si coprono l’una con l’altra. La socialità attiva, caratteristica del diciannovesimo secolo, non vale a controbilanciare l’onnipotenza statale, perché anzi tende ad assimilarne il principio.

Burckhardt è tendenzialmente liberale nelle sue opzioni politiche³⁵, certamente contrario al cesarismo plebiscitario, che gli rappresenta l’estremo limite di una già per lui pericolosa democrazia di massa. Da un punto di vista teori-

sguardo rivolto al conflitto interno ed internazionale, è presente in tutte le discipline del mondo storico-sociale che confrontano i propri ‘linguaggi’ (giuridico, politico, economico, sociale, sempre in tensione con una problematica “eticità”) e la propria funzionalità performativa in rapporto con le pratiche sociali, a loro volta da definirsi in una complessiva teoria dell’azione che eccede lo statuto epistemologico della contrapposizione fra teorico/ pratico e tecnico/prudenziale. Sulle ‘scienze dello stato’ e la complessità del loro statuto epistemologico, già classico il libro di P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1987, che tuttavia, concentrandosi sul tema delle ‘politiche’ e delle scienze sociali come loro correlato costituzionale, sottovaluta le questioni che ritengo cruciali relative al rapporto fra potere, statuto disciplinare dell’etica e del diritto (non risolte e non risolvibili neppure nella dimensione dell’etica pubblica’ come etica delle istituzioni: su cui S. Maffettone, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, Milano, il Saggiatore, 2001), che devono essere anche collegate con i problemi del nesso fra storiografia e cultura. Il complesso percorso di ricerca di P. Schiera si può seguire ora in P. Schiera, *Lo stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, CLUEB, 2004. Tra i miei contributi, con successive approssimazioni, segnalo soltanto: G. Valera, *Coercizione e potere. Storia diritti pubblici soggettivi e poteri dello stato nel pensiero di G. Jellinek*, in *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, a cura di Raffaella Gherardi e Gustavo Gozzi, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 53-118; Idem, *Costruire la storia, costruire lo stato: Le mediazioni della scienza e gli inganni della “cultura” nel dibattito sul metodo della fine dell'Ottocento* in, *Costruire lo stato, costruire la storia*, a cura di Angela De Benedictis, Bologna, CLUEB, pp. 249-293, con la relativa “discussione”, pp. 297-312; Idem, *Historicismo y teoria pura de la economia: El debate metodologico aleman de fines del 800 y sus implicaciones epistemologicas*, in *Jornadas de epistemologia de las ciencias economicas*, a cura di P. Garcia, G. Marques, E.R. Scarano, Buenos Aires, 1996, pp. 38-46; Idem, *Il repubblicanesimo di area kantiana e il linguaggio giuridico-costituzionale tedesco*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, XXX, n. 1, 2000, pp. 31-70.

³⁵ La biografia di Burckhardt è da questo punto di vista complessa e particolarmente significativa. Da vedersi naturalmente la monumentale biografia di W. Kaegi, *Jacob Burckhardt: Eine Biographie*, Basel, Benno Schwabe, 1947 e le intense riflessioni di D. Cantimori ora in D. Cantimori, *Storici e storia*, Torino, Einaudi 1971, pp. 99-110.

co riconosce che lo stato degli uomini è una "società", non un organismo; esso è fatto di relazioni interindividuali e intersoggettive, non di appartenenze³⁶. Ma proprio questa società fatta di relazioni intersoggettive egli non trova concretamente realizzata nella storia moderna, che avrebbe voluto veder nascere dalla cultura del Rinascimento. Quella teoria di una società costituita dalle relazioni interindividuali avrebbe potuto essere coerente con un'ipotetica genesi contrattuale dello stato; proprio questa genesi lo storico Burckhardt si sente costretto a rifiutare drasticamente. Il prius è sempre la violenza, dalla violenza nasce lo stato³⁷ il quale si legittima trasformando la violenza in forza. La forza è riconosciuta e legittimata solo perché è dato nome di necessità a quanto avviene, il diritto viene adeguato al fatto, con la relativa autopercezione di sé e della storia condivisa dai soggetti sociali e culturali: "l'umanità ha accostato le sue forze sane all'atto di violenza e si è regolata bene o male su di esso"³⁸. Quanto gravi, ma anche "fruttuose", crisi debbano avere generato lo stato, è manifesto se solo si pensa all'enorme assoluto diritto di precedenza che esso ha sempre conservato per sé come riflesso di quelle crisi³⁹. Infine, si domanda Burckhardt, chi può dire "quale processo è più grande, se quello del sorgere di uno stato o quello del sorgere di una religione?"⁴⁰.

Si tratta di una piccola notazione che ci riporta al punto di partenza: a quell'analogia strutturale fra religione e stato, le due potenze "stabili", che trova la sua sintesi storica e logica nella pretesa di universalità che entrambe le caratterizza, in un rapporto competitivo che talora si appiana nella omogeneità degli interessi, talora esplose nello scontro senza esclusione di colpi. Anche le religioni non possono nascere gradatamente altrimenti non potrebbero conservare così a lungo lo splendore vittorioso del loro momento di fioritura. Esse sono essenzialmente creazioni di singoli o almeno di una particolare contingenza, che si eleva sopra il fondo opaco della storia. Caratteristica delle religioni è un nucleo che s'irradia con effetto di trascinamento rispetto alla massa popolare.

³⁶ Burckhardt, *Ueber das Studium* cit., p.124.

³⁷ Ivi, p.176.

³⁸ Burckhardt, *Lezioni* cit., p. 116.

³⁹ J. Burckhardt, *Ueber das Studium* cit., p. 175.

⁴⁰ Ivi, p. 138-139.

Ci si può domandare, dice Burckhardt, perché le masse aderiscano: la risposta sta, secondo lui, in una sorta di diritto sovrano (*Koenigsrecht*) di ciò che è più determinato rispetto a ciò che è indeterminato. Lo aveva mostrato il “profeta” Maometto, con il suo discorso religioso caratterizzato dalla semplificazione; poi l’affermarsi del cristianesimo rispetto al paganesimo. Lo mostra e *contrario* anche il sostanziale scacco, dal punto di vista dell’impatto religioso, del protestantesimo, con la sua teologia troppo complessa per diventare nocciolo di fede⁴¹.

E forse anche per una religione, come per lo stato, si può dire che all’inizio è la *Gewalt*. Burckhardt aveva scritto già nel 1845: “la storia mostra che ogni fede fino a quando è titolare del dominio del mondo giunge sopra gli uomini come una *Gewalt*”. Per questo, dirà nelle *Lezioni*, “la chiesa non ama lo stato e tende verso quel sistema statale che è più pronto e capace di eseguire persecuzioni in suo nome”⁴², cioè l’assolutismo.

Personalità che esprimono i picchi della storia, masse trascinate, principi ‘positivi’ e illiberali, profezie. La storia “culturale” di Jacob Burckhardt rivela infine il suo nucleo centrale: questo è il potere, quale si manifesta storicamente nell’affermarsi degli stati e delle religioni. La “moderna” soggettività esprime nel modo più puro ciò che ne costituisce l’essenza già le figure antiche di un Cesare, di un Costantino, e quelle dei fondatori di religione, giù giù fino ai condottieri e ai tiranni del Rinascimento per riproporsi nelle figure del moderno cesarismo: la pretesa ad un potere onnipotente, che diventa pretesa “sovrana” dell’autorità statale, analoga, e per ciò stesso contrapposta, alla pretesa di autorità pura che è propria della religione (e della chiesa che se ne fa portatrice). Nel passato come nel presente, da parte della religione come da parte dello stato, quella pretesa si fa scudo del principio etico.

Io partendo dal mare di Britannia e dai paesi dove al sole è prescritto di tramontare, sgretolando e distruggendo con un potere superiore tutto il male che in quei paesi regnava affinché il genere umano educato mediante il mio aiuto venisse richiamato al culto della più nobile legge etc. etc. – io dunque sono giunto fino ai

⁴¹ Ivi, p. 265

⁴² Ivi, p.314 e J. Burckhardt, *Briefe*, a cura di Max Burckhardt, Basel, Benno Schwabe, II, 1974: *an Gottfried Kinkel*, 28 giugno 1845, pp.171-72.

paesi d'oriente, che quanto più si trovavano in uno stato di profonda infelicità tanto più mi chiamavano perché portassi il più grande degli aiuti etc. – Voi vedete quale grande potere e quale grande grazia è quella che l'intera stirpe degli uomini più privi di dio e più pericolosi ha cancellato e fatto tramontare etc. etc. ⁴³.

Così Burckhardt trascrive stralciando alcuni passi dell'editto di tolleranza di Costantino. E commenta: "Cose che anche un Califfo conquistatore avrebbe potuto sottoscrivere E decisamente allo stesso modo si è espresso anche Napoleone nelle sue proclamazioni in Egitto"⁴⁴.

Novatore per sua natura, questo soggetto moderno che costruisce e ricostruisce, che fonda e rifonda, necessitato a muoversi con rapidità, ma anche a stabilizzare le pretese del potere, ha come suo destino, nello stato e nella chiesa, l'irrigidimento, la dogmatizzazione e la burocratizzazione. Le religioni devono necessariamente trasformarsi in chiese, la *Gewalt* in *Macht*, lo stato, come condizione di potere, in apparato. L'habitat di questo uomo moderno continua comunque ad essere un mondo "incantato", che persegue, e crede di poter perseguire valori universali e fondanti.

E la cultura? Incapace di una riappropriazione "classica" del passato, incapace di farsi soggetto se non attraverso l'omologazione della società alle pretese di onnipotenza statale, è anche incapace di governare il cambiamento. Confusa nelle sue aspirazioni si lascia trascinare da processi di semplificazione che facilitano, nei momenti di crisi, l'adesione fideistica a un capo. Il cesarismo in agguato è la necessaria conseguenza di un rapporto fra storia e cambiamento che riesce ad esprimere soltanto dinamiche di potere.

⁴³ Burckhardt, *Die Zeit* cit., p. 277. L'interpretazione di un Burckhardt che originalmente insiste sul Rinascimento come autonomizzazione della politica dall'etica va a questo punto ripensata alla luce di una più complessa considerazione del rapporto fra etica e religione attraverso il medium della politica nella fase storica aperta dalla restaurazione. Per la tesi dell'autonomia fra etica e politica in Burckhardt vedi C. Vasoli, *Introduzione a Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e in Germania*, a cura di A. Buck, C. Vasoli, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, 1989, pp. 9-21.

⁴⁴ Burckhardt, *Die Zeit* cit., p. 277.

3. *Dinamiche di potere e forme del diritto: il soggetto improprio di Max Weber*

Il fulcro del pensiero weberiano è stato più volte riconosciuto nell'analisi dei processi di razionalizzazione e di *Entzauberung* del mondo occidentale: proprio la razionalizzazione del potere attraverso la sua istituzionalizzazione nell'impresa politico-statuale, ne rappresenterebbe uno degli aspetti più importanti⁴⁵. Questo nucleo forte mostra in effetti il complessivo carattere di una sistemazione dei materiali empirici che affida alla coppia categoriale *potere (vs. stato)/cultura* la comprensione ultima della dinamica fra *agire sociale* (da cui propriamente Max Weber parte) e *agire politico* (cui Weber sostanzialmente approda); ma la costruzione/rappresentazione dei processi logici e storici nella formazione dello stato moderno come espressione del tipo di potere razionale-legale, rivela, in realtà, del potere, l'eccedenza irriducibile rispetto alla legalità, gettando nere ombre sulla conseguente definizione della politica moderna.

Si può prendere la trattazione di *Economia e società* come testo di riferimento. I problemi di organizzazione della materia nell'opera, lasciata incompiuta e pubblicata postuma, non intaccano la possibilità della sua utilizzazione dal punto di vista che stiamo trattando. Le sue parti dedicate rispettivamente a *Teoria delle categorie sociologiche*, *Economia e Tipi di comunità*, *Sociologia del diritto*, *Sociologia politica* (con l'aggiunta della *Sociologia della musica*), rimandano chiaramente le tensioni fra livello analitico ed ermeneutico, riflettono la separazione fra discipline rese autonome dalla considerazione scientifica (la sociologia, il diritto, la scienza della politica e dello stato, l'economia) ma anche le questioni aperte dall'applicazione del metodo delle scienze della cultura⁴⁶.

⁴⁵ Ancora utile per i problemi trattati con bilancio della più risalente e classica bibliografia la sintesi *Per leggere Max Weber nelle prospettive della sociologia tedesca contemporanea*, a cura di H. Treiber, Padova, Cedam, 1993, particolarmente i testi di J. Weiss, *Max Weber, Il disincanto del mondo*, pp. 16-65; F. H. Tennbruck, *L'opera di Max Weber*, pp. 66-141 e W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra "etica" e "mondo" in Max Weber*, pp. 142-196. Mi ricollego anche a G. Valera, *Regole vs. metodo vs. scienza: la "professione" fra impegno tecnico ed agire scientifico*, in *La forma della libertà. Categorie della razionalizzazione e storiografia*, a cura di G. Valera, London, Lothian Foundation Press, 2000, pp. 104-133.

⁴⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, a cura di J. Winckelmann, 5. Rev Auflage, Studienausgabe, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, tr. it. *Economia e società* di T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Milano,

Non ci si soffermerà qui su questi aspetti. Apparirà invece necessario mostrare come nell'intelaiatura dei concetti fondamentali che l'autore definisce minuziosamente con una fitta rete di rimandi, sia proprio il 'potere' quello a cui viene in ultima analisi affidata la funzione connettiva del sistema entro cui si distendono i diversi livelli di organizzazione dell'agire sociale, che è inizialmente l'oggetto principe della considerazione.

La riflessione weberiana è forse concettualmente più raffinata di quella burckhardtiana. Non semplicemente la *Gewalt*, potere sconfinante nella violenza, lo interessa, ma la *Herrschaft*, la signoria, relazione di comando e obbedienza, che, a partire dall'affermarsi del moderno concetto di sovranità e di quello coesenziale di irrisitibilità, necessita di legittimarsi nella volontà e nella ragione di coloro che si intendono nello stesso tempo come suoi soggetti e come suoi autori: soggetti in quanto sottoposti e autori in quanto titolari della capacità di legittimarlo.

Dice Weber nella sezione sui concetti sociologici fondamentali:

Potere (*Herrschaft*) deve significare la possibilità che un comando con un determinato contenuto trovi obbedienza presso un certo tipo dato di persone; disciplina deve significare la possibilità che si abbia da parte di una determinata maggioranza di uomini una ubbidienza pronta, automatica e schematica in virtù di un'attitudine esercitata⁴⁷.

Scrive poi nella sezione specificamente dedicata alla definizione di *potenza* e *potere* (*Macht* e *Herrschaft*) nella sociologia del potere:

Sotto potere si deve qui intendere il dato di fatto che una volontà dichiarata pubblicamente ("comando") del detentore o dei detentori dell'esercizio del potere

Edizioni di comunità, Volumi 1-5, 1980. I testi anche quando sono in traduzione italiana sono tratti dall'edizione tedesca. Sulla tensione fra livello ermeneutico e analitico G. Duso, *Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber*, in *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, a cura di M. Losito e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 481-512 e in generale G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale e filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999. Sul problema anche L. Manfrin, *Max Weber: tra legittimità e complessità sociale*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Roma, Carocci, 1999, pp. 393-408.

⁴⁷ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p. 28.

vuole influenzare l'agire di altre persone (la persona o le persone dei soggetti al potere) e lo influenza realmente, in un modo tale che questo agire, si svolga, in misura socialmente rilevante, come se coloro che sono sottomessi al potere avessero fatto del contenuto del comando una massima del proprio agire corrispondente alla propria volontà (obbedienza)⁴⁸.

Torneremo in seguito a riconoscere il peso che ciascuno dei termini ha in questa definizione. Ora notiamo soltanto l'accentuazione del taglio sociologico rispetto al taglio giuridico conformemente all'opzione scientifica di fondo del discorso weberiano, la quale, però, non può sottrarsi al riconoscimento di un'altrettanto empiricamente accertata ambiguità del concetto. Anche in questo, come in altri casi, egli la 'riduce' nella fluidità dei processi storici a forma di transizione da un "tipo" ad un altro delle realtà di volta in volta prese in considerazione.

A commento di una casistica dei diversi livelli di rapporto fra diritto e potere Weber infatti scrive:

Si comprende da sé che per la considerazione sociologica non è determinante la sussistenza "ideale" di un tale potere (*Gewalt*), deducibile in modo giuridico-dogmatico da una norma, ma quella fattuale: dunque è determinante che un'autorità che pretende di dare determinati ordini, abbia effettivamente seguito in un ambito socialmente rilevante. Tuttavia, secondo la natura della cosa, la considerazione sociologica prende le mosse dal dato di fatto che i poteri di comando fattuali di solito pretendono d'avere il *Superadditum* di un "ordinamento" normativo che sussiste "in forza di diritto" e opera dunque necessariamente con l'apparato concettuale giuridico⁴⁹.

Terminologia e concettualizzazione si complicano, *Gewalt*, e più precisamente *Gewalten* specificano *Herrschaft* (altrove si tratta invece della delimitazione delle "competenze"), questi si confrontano con "ordinamento" e "diritto", mentre "dogmatico-giuridico" rileva più specifici valori rispetto a "legale" e "legittimo" ricorrenti in altri contesti. Noi dobbiamo allora domandarci se la riduzione sociologica realizzi l'esito perseguito di rappresentare il processo di

⁴⁸ Ivi, p. 544.

⁴⁹ Ivi, p. 545.

rationalizzazione nel suo livello più alto, lo stato moderno, chiarendo i limiti ermeneutici in cui la tipologia weberiana funziona.

‘Ordinamento’ e ‘legittimità’ sono chiavi di volta nell’architettura del pensiero weberiano.

La catena concettuale va dalla definizione dell’‘agire’ sociale (come agire “riferito *secondo il suo senso intenzionato* dall’agente o dagli agenti all’atteggiamento di altri individui”) alla ‘relazione’ sociale (come “comportamento di più individui instaurato reciprocamente *secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità*”), per giungere all’ordinamento⁵⁰. Infatti può essere definito ordinamento il ‘contenuto di senso’ di quella relazione sociale in cui gli attori orientano il loro agire “in media e approssimativamente” secondo determinate “massime”. Le componenti essenziali dell’ordinamento, come sistema sensato di relazioni sociali, sono dunque le “massime”, che esprimono il contenuto di senso dato, e l’orientamento medio degli attori sociali, che ne misura la reale efficacia.

Un passaggio fondamentale del ragionamento weberiano consiste nella considerazione che il concetto di ordinamento non implica una validità normativa, nel significato tecnico-giuridico del termine. Siamo, si potrebbe dire, nell’ordine della filosofia pratica e non in quello della filosofia teoretica, al cui ambito potrebbe essere riportata la dogmatica giuridica nella sua qualità di sapere tecnico. L’ordinamento non deve essere considerato “come *una forma dell’agire sociale*” nello stesso senso in cui il pensiero scientifico riconosce un rapporto tra forma e contenuto. Affinché un ordinamento sia valido basta che sia sufficientemente diffusa (“in media e approssimativamente”) la “rappresentazione” della sua validità e quindi la “possibilità” di orientarsi su tale rappresentazione⁵¹.

Si tratta per Max Weber di rendere conto del concreto funzionamento degli ordinamenti, qualunque sia il contenuto di senso espresso, su un piano analitico ma in modo euristicamente pertinente e fruttuoso. L’attenzione si concentra pertanto sui motivi dell’adesione alle “massime” in cui il contenuto di senso

⁵⁰ Tutto il capitolo sui *Soziologische Grundbegriffe* pp. 1-30, particolarmente pp. 11-17.

⁵¹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p. 17.

si articola e, in ultima analisi, sui fondamenti di quella “rappresentazione” di validità che motiva l’adesione in forma di disciplina.

Il dispositivo concettuale adottato è tale da potersi riutilizzare a diversi livelli. Se si prescinde da qualche differenza d’accento, analoghe appaiono le motivazioni dell’agire sociale⁵² e quelle della credenza di validità, analoghi i fondamenti della disciplina (come adesione alle massime) e le forme della garanzia: si tratta pur sempre degli ‘interessi’ o della ‘razionalità orientata allo scopo’, come base di relazioni e ordinamenti piuttosto labili; oppure della ‘credenza (*Glaube*) di *legittimità*’. Questa, a sua volta, può rappresentarsi come credenza di validità della tradizione, come adesione affettiva o emotiva, come fede in qualche nuova rivelazione, come razionalità orientata a valori, infine come ‘fede’ nella ‘legalità’ dell’ordinamento derivante da ‘stipulazione legittima’ o ‘imposizione’ ad opera di un ‘potere legittimo’. Al tipo di credenza (*Glaube*) nella legittimità degli ordinamenti corrisponde poi un genere di “garanzia” del loro rispetto: questa può essere interna (motivi emozionali, motivi religiosi, razionalità orientata ai valori o fede in valori ultimi obbliganti), oppure esterna, costituita quest’ultima dalla convenzione (che implica disapprovazione sociale in caso di deroga) o, finalmente, da norme giuridiche coercitive⁵³.

Non è qui il luogo di seguire ancor più dettagliatamente le distinzioni e le sottodistinzioni operate dall’autore e commentate sulla base dei dati storici e del dibattito contemporaneo. Interessa piuttosto rimarcare che un *Glauben* si trova alla base della soggettiva “rappresentazione di validità” dell’ordinamento: è ciò che rende l’obbedienza “schematica”, “automatica” e “pronta”⁵⁴. Interessa inoltre evidenziare il modo in cui Max Weber risolve il rapporto fra legalità e legittimità.

Il tipo dell’ordinamento legale (come possiamo chiamarlo in analogia con il tipo di potere razionale-legale, di cui si parlerà fra breve) è l’unico nel quale la ‘credenza di legittimità’ è fondata sulla fede nella ‘legalità’ della stipulazione

⁵² Ivi, p. 12.

⁵³ Ivi, pp. 19-20.

⁵⁴ Questo aspetto è particolarmente analizzato da G. Duso che mette in evidenza le conseguenti ambiguità nella distinzione in particolare fra potere legale e carismatico, citando i passi in cui lo stesso M. Weber rileva le commistioni di fatto fra tipi di potere per

o del potere d'imposizione. Ci aspetteremmo subito una trattazione dei problemi relativi a queste fonti *legittime* di legalità. L'autore sposta invece ora la sua attenzione dall'ordinamento alla tipologia delle relazioni sociali. L'ordinamento, infatti, è costitutivo di ogni relazione sociale, qualunque ne sia il contenuto di senso (unione, associazione etc.) e qualunque sia la forma della relazione: si tratti delle relazioni aperte o di quelle chiuse, quale è il *Verband* (*Verband* sociale, politico, di potere, impresa, istituzione), che è il caso che ci interessa direttamente perché sotto il concetto di *Verband* si trova lo Stato, che è impresa istituzionale razionale per eccellenza⁵⁵.

A questo punto i nodi si stringono. Nel *Verband*, dove le relazioni sociali si chiudono entro un certo "territorio" la conservazione dell'ordinamento è garantita da uomini preposti: un capo (*Leiter*) e un apparato amministrativo. Qui si annunzia la definizione dei tipi di potere con le relative forme di legittimazione. Si elencano infatti i modi di attribuzione dei poteri di governo (*Regierungsgewalten*), sia al capo sia ai membri dell'apparato amministrativo. A meno che essi, dice Weber, non siano il frutto di un'appropriazione, possono essere attribuiti da "ordinamenti validi nel *Verband* in questione; oppure a singole persone in modo permanente o temporaneo, secondo gli scopi perseguiti, oppure tenendo conto 'delle loro caratteristiche', oppure rispettando 'determinate regole di selezione', previste dall'ordinamento stesso". Qui si annunzia la distinzione fra ordinamenti regolativi e amministrativi, corrispondente a quella fra diritto privato e diritto pubblico, diritto attributivo di pretese soggettive e diritto oggettivo. Qui infine Weber dichiara a quale concetto di costituzione

rimarcare il carattere puramente tipico-ideale della rappresentazione sociologica (G. Duso, *Tipi del potere* cit., p. 81). Bisogna ricordare il rilievo avuto nella riflessione su Modernità e Stato dal grande tema del 'Disciplinamento', per cui rimando a P. Schiera, che ha insistito sul rapporto disciplina/dottrina, oltre che sul rapporto obbedienza/comando, mettendo in rilievo complesse implicazioni "culturali": particolarmente ora P. Schiera, *Lo stato moderno* cit., pp. 231-257 (che riproduce un saggio del 1994).

⁵⁵ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 25-27. Per la definizione del *Verband*/istituzione' e dello stato cfr. pp. 28-30. La traduzione italiana di *Economia e società* sopra citata traduce il termine *Verband* con 'gruppo'; questo però non contiene il riferimento forte al "vincolo" presente nel termine tedesco *Verband*, che viene pertanto conservato.

(*Verfassung*) egli faccia riferimento, quando vuole definire l'intera struttura conservativa del *Verband* (e di conseguenza dello stato) includendo ogni tipo di cambiamento e di razionalizzazione entro la dinamica del potere:

gli ordinamenti statuiti di un'associazione possono sorgere mediante a) libero consenso o b) imposizione e obbedienza. Un potere di governo in un *Verband* può pretendere la forza (*Macht*) d'imposizione di nuovi ordinamenti. Costituzione di un *Verband* deve qui significare la reale possibilità di ottenere l'obbedienza di fronte alla forza di imposizione dei poteri di governo vigenti secondo una determinata misura, un determinato modo e determinati presupposti. Fra questi presupposti possono in particolare annoverarsi secondo gli ordinamenti vigenti il parere o l'approvazione di determinati gruppi o segmenti nell'insieme di coloro che partecipano al *Verband*, oltre che, naturalmente, le più diverse condizioni particolari⁵⁶.

Secondo questa definizione, nota Weber, anche ordinamenti apparentemente concordati o approvati dalla maggioranza sono, in realtà, imposti; la costituzione di cui qui si parla non ha nulla a che vedere con quella di cui scrivono i giuristi.

Occorre allora domandarsi: in che termini si pone la questione del rapporto fra legalità e legittimità nell'ambito del *Verband* (quindi dello stato)?

Nella struttura argomentativa per gradi, adottata da Max Weber, il primo punto sopra indicato (relativo ai modi di attribuzione del potere) corrisponde alla definizione dei *tipi* di potere. Dopo il riferimento alla razionalità tendente allo scopo (le specifiche finalità che determinano l'attribuzione dei poteri), le altre condizioni menzionate sono le 'particolari caratteristiche delle persone' (allusi sono i valori su base tradizionale e carismatica) o le 'regole specifiche già previste da un ordinamento vigente' (chiaro rimando ad un fondamento legale).

La tipologia weberiana del potere (carismatico, tradizionale, e razionale legale) con i rispettivi fondamenti di legittimità, in effetti, evidenzia nel modo più chiaro il corto circuito fra "legale" e "legittimo" lasciandone intendere l'intera logica. Dei tre tipi di potere, infatti, il tipo legale razionale, specifico del

⁵⁶ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p.27.

Verband "stato moderno", nasce dalla "fede (*Glaube*) nella legalità degli ordinamenti statuiti e del diritto ad essere designati spettante a coloro che, mediante quegli ordinamenti, sono chiamati (*Berufenen*) all'esercizio del potere"⁵⁷. Weber declina tali regole in un modo che mostra la diametrica opposizione del potere legale razionale rispetto a quello tradizionale⁵⁸. Eppure, come si è visto, la rappresentazione di *legalità* dell'ordinamento ha bisogno di una credenza di *legittimità* del potere (di stipulazione o di imposizione). Su questo arretramento dalla *legalità* alla *legittimità* si regge tutto il sistema della *Verfassung*, così come Weber la definisce. Se un estremo della catena logica dei tipi di legittimità è costituito dalla legittimità legale/razionale, questa, per sussistere, ha bisogno di risalire gli anelli della catena, di retrocedere (sia qui usato il termine in senso logico) verso altri tipi di legittimità: la distinzione fra legittimità di tipo legale, a cui Weber attribuisce il particolare carattere della razionalità formale, e "legittimità" d'altro tipo non è soltanto una distinzione che tende a coprire la casistica empirica⁵⁹; è intrinseca alla logica della costruzione weberiana che costringe in ultima istanza a ricercare la fonte dalla legalità razionale nella forza di imposizione prelegale di ordinamenti il cui contenuto di senso è tradizionale o razionale orientato ai valori; costringe in altri termini a risalire dallo Stato, istituzione massimamente razionale, alle relazioni sociali di potere ordinate in base a credenze, massime e orientamenti diversi da quelle razionali-legali.

Non c'è da meravigliarsi di ciò. Max Weber adotta nel suo lavoro sociologico in pieno e completamente i criteri presentati nei saggi metodologici. La specifica oggettività delle scienze culturali è garantita esclusivamente dalle regole oggettive del pensiero secondo le quali i quadri concettuali idealtipici vengono di volta in volta applicati alla materia presa in esame, ma i valori, i punti di vista che ne conseguono e dunque gli stessi quadri concettuali che ne sono permeati (in altri termini le tradizioni, i valori ultimi o le stesse razionalità orientate al valore che fondano le legittimità non legali) sono del tutto soggettivi: da quelli dipende in verità anche la formazione dei concetti e degli ordinamenti concettuali. La riflessione weberiana sul rapporto fra giudizi di valore e giudizi teoretici costruiti mediante lo strumento idealtipico, la sussun-

⁵⁷ Ivi, p. 124 sgg.

⁵⁸ Ivi, cfr. particolarmente pp. 125 e 131.

⁵⁹ Ivi, p. 124.

zione della legalità nella legittimità, che in ultima istanza rimanda a contenuti di senso tradizionali e/o etico-religiosi, la riduzione dell'ordinamento a contenuto di senso, soggettivamente interiorizzato in forma di massima o imposto dall'esterno con mezzi coercitivi, comunque depauperato da ogni implicazione teoretica e affidato alla credenza, sono altrettanti aspetti di un pensiero che svaluta la scienza, il suo potere analitico, la sua forza chiarificatrice e, non ultima, la sua capacità performativa, per subordinarla alla questione del senso; di una concezione del mondo storico (e delle scienze culturali che lo costituiscono come loro oggetto formale), fondata sull'ontologia del *Kultur Mensch*, il cui mondo di valori è puramente soggettivo di fronte a un mondo di fatti puramente oggettivo, ciò che apre la strada alla prospettiva dogmatica della incondizionatezza delle scelte di valore⁶⁰.

A quest'ispirazione di fondo del pensiero di Max Weber, che fa capo al paradigma antropologico del *Kultur Mensch* si deve quel parallelismo concettuale che troviamo nei diversi campi della sua sistemazione.

È noto che alla svalutazione della scienza fa da contrappunto in Max Weber una svalutazione della scienza della politica. Come la *scienza* nulla può dire sul senso della vita e sui valori ultimi, conseguentemente cedendo il passo alla filosofia della cultura che fa appello alla lotta irrimediabile fra visioni del mondo, così anche la scienza della politica può funzionare solo nelle aule delle università dove vige lo specialismo professionale della dedizione esclusiva ad un oggetto di ricerca: lì può rinunciare in modo provvisorio alle scelte di valore; ma quando essa esce dall'aula smette d'essere scienza, è "profezia" o "demagogia", voce che 'chiama', si potrebbe dire, con la forza di valori ultimi che presiedono agli ordinamenti *culturali* del mondo⁶¹. Questa politica "moderna", che vede nell'intellettuale e nel politico di professione figure scisse fra la vocazione intima alla "profezia" del comando e quella altrettanto imprescindibile alla dedizione dell'obbedienza, si realizza pienamente nello Stato.

Lo stato moderno è nella sua essenza un'associazione istituzionale di detentori, scelti secondo regole determinate, di determinati *imperia*, parimenti deli-

⁶⁰ Valera, *Metodo vs scienza* cit., p. 123-127.

⁶¹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/19*, a cura di W. J. Mommsen, W. Schluchter, Tübingen, 1994; cfr. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 128-29.

mitati all'esterno da regole generali di divisione dei poteri, i quali nello stesso tempo incontrano limiti interni alla legittimità del potere di comando per effetto di statuizione⁶².

L'insistenza sui limiti d'imperio fa la differenza fra il potere dentro lo stato e il potere di signoria in generale. Si tratta anche del carattere specifico dello Stato così come esso si sviluppa nell'ambito della razionalità occidentale, dove "il gruppo politico ha compiutamente i caratteri di un'istituzione con competenze razionalmente articolate". Qui governo ed apparato amministrativo, di cui ha comunemente bisogno ogni tipo di Signoria (*Herrschaft*), dispiegano la propria attività in virtù di una chiara divisione di *competenze*, definite dagli oggetti e dai fini specifici dell'agire, dalla gerarchia degli uffici che, in forza della divisione delle prestazioni, attribuisce poteri di comando "all'incirca" finalizzati agli scopi, in base ad una rigorosa separazione dai mezzi dell'amministrazione, senza diritto di appropriazione dell'ufficio, che richiede sempre la preparazione tecnica corrispondente. Limitazione e divisione, nella loro combinazione, sono la base dell'istituzione statale moderna⁶³. Tutto ciò, però, non toglie alla *Herrschaft* il suo carattere di fondo, come rapporto di comando/obbedienza. All'interno di tale rapporto anche l'apparato amministrativo è costituito da uomini che *obbediscono*: per motivi diversi, fra i quali, normalmente, si trova una qualche forma di *Legitimitätsglaube*.

Sarebbe facile a questo punto applicare anche al rapporto fra amministratori e capo lo schema di analisi già utilizzato per svelare il rapporto intercorrente fra legalità e legittimità. Infatti la competenza legittima in virtù della quale amministrazione e governo dispiegano la loro attività in ultima analisi viene sempre concepita dal punto di vista tecnico-giuridico come derivante dall'autorizzazione delle norme costituzionali dell'istituzione statale. Tutti i poteri fanno capo al concetto sopra definito di "costituzione", come possibilità 'oggettiva' di esercizio del potere.

La differenza fra potere tradizionale, carismatico e legale, in particolare legale razionale con apparato amministrativo burocratico, consiste nel fatto che quest'ultimo poggia su una serie di presupposti i quali tutti "oggettivizzano" la

⁶² Ivi, p. 393.

⁶³ Ivi, p. 389.

condizione del comando e dell'obbedienza, "oggettivizzano" i motivi della credenza di legittimità. L'insieme delle regole costituisce un sistema astratto, tendenzialmente senza lacune, e i membri del gruppo (e fra questi il personale burocratico) obbediscono non alla persona del detentore del potere ma a ordinamenti impersonali, cui sono vincolati soltanto nei limiti della competenza oggettiva razionalmente delimitata che viene loro attribuita in base agli stessi ordinamenti⁶⁴. Entro questo limite la disciplina resta però imprescindibile. La "*Herrschaft* burocratica", è realizzata nel suo tipo più puro quando domina il principio della nomina dei funzionari perché il rigore disciplinare soffrirebbe, là dove il funzionario fosse elettivo e non vedesse dipendere le sue possibilità dal giudizio del superiore⁶⁵.

Proprio l'oggettività e l'impersonalità delle norme che regolano il rapporto di comando/obbedienza all'interno dell'apparato amministrativo e caratterizzando l'istituzione politica statale nella sua forma legale-razionale rivelano gli aspetti di maggiore criticità. Esse trovano riscontro nella già accennata distinzione fra ordinamento amministrativo e ordinamento regolativo. Il primo (corrispondente al diritto pubblico) determina la condotta del *Verband* in quanto tale, conformemente ai suoi scopi di *Verband*, il secondo la condotta dei partecipanti nella loro libera individualità, nell'"agire di altro genere" (e si tratta del diritto privato). Il proprium dello Stato nella sua essenza conservativa è costituito dal diritto pubblico, quindi dall'ordinamento amministrativo, il cui oggetto non è il rispetto o la realizzazione di un diritto vigente bensì la realizzazione di 'altri scopi' materiali (politici, etici, utilitaristici). Nei regolamenti amministrativi e per il diritto pubblico l'individuo e i suoi interessi sono "secondo il senso giuridico" *oggetto* e non *soggetto* di diritto. Rispetto allo Stato, come impresa istituzionale che anche attraverso il suo apparato amministrativo avanza pretesa al monopolio dell'esercizio legittimo della coercizione fisica in vista dell'attuazione dell'ordinamento, i diritti soggettivi degli individui (i cosiddetti diritti di libertà) vengono depotenziati nella loro qualità di diritti, ridotti come diritti "negativi" ad una funzione politicamente rilevante solo entro un ingranaggio impegnato a conservare se stesso perseguendo i suoi

⁶⁴ Ivi, p. 125.

⁶⁵ Ivi, p.127.

scopi⁶⁶. Ciò è vero per i “consociati” titolari soltanto di diritti privati che non incidono nel funzionamento della macchina, e vale per i funzionari che compongono il personale burocratico. Questi, pur obbedendo all’ordinamento impersonale e non alla persona del superiore, solo apparentemente sono dotati di diritti pubblici soggettivi; i loro diritti sono in realtà solo un riflesso dell’ordinamento stesso, funzionali al suo scopo, ai suoi contenuti di senso e alla struttura della *Herrschaft*.⁶⁷ Anche il “detentore tipico del potere legale”, il “superiore”, legittimato da scopi e valori culturalmente selezionati, coperto dalla credenza di legalità degli ordinamenti, obbedisce “all’ordinamento impersonale in base al quale orienta le sue prescrizioni” e, “mentre dispone”, “insieme comanda”⁶⁸, così che la vicenda storicistica di un soggetto che “mentre conosce fa”, che con tutti i necessari distinguo potremmo emblematicamente far risalire a Gianbattista Vico⁶⁹, sembra risolversi in questo stato moderno razionalizzato e sedicentemente “disincantato” sul piano etico dell’auto-obbligazione, unico baluardo di una razionalità smarrita nelle maglie del potere, il cui detentore, comunque selezionato⁷⁰, è l’unico soggetto abilitato a conservare e cambiare gli ordinamenti cui gli attori sociali si adattano *come se fossero la loro stessa volontà*. Necessario l’appello al principio etico dell’interiorizzazione del comando: perché la politica moderna, qualunque sia il soggetto che la agisce, si trova di fronte ai valori come protagonista di una lotta razionalmente irriducibile fra visioni del mondo.

Fra i presupposti della legalità razionale-formale Max Weber inserisce la clausola che qualsiasi diritto possa essere statuito “razionalmente rispetto al valore o

⁶⁶ Ivi, pp. 387-389; 397-398.

⁶⁷ Ivi, pp. 387.

⁶⁸ Ivi, p. 125.

⁶⁹ G. Vico, *L’antichissima sapienza degli italici* (1710), Libro I, cap. I, in *La scienza nuova e altri scritti di Gianbattista Vico*, a cura di N. Abbagnano, Torino, UTET, 1976, p. 195.

⁷⁰ Alla questione della selezione delle classi dirigenti e del personale burocratico di governo Max Weber dedica notoriamente le riflessioni di *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur Politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens* (1919), tr. it. *Parlamento e governo. Per la critica della burocrazia e del sistema dei partiti*, a cura di F. Fusillo, con una premessa di F. Ferrarotti, Roma-Bari, Laterza, 1993.

rispetto allo scopo”⁷¹. La burocrazia stessa gli appare nell’ambito delle sue competenze scissa fra formalismo (impersonalità dell’ordinamento) e utilitarismo, tanto che il suo potere deve essere circoscritto in modo “*all’incirca*” corrispondente alle necessità degli scopi selezionati⁷². La razionalità orientata ai valori ha in comune con la razionalità orientata allo scopo un dato: tutto l’agire secondo ragione è costituito, secondo Max Weber, dal *sensu*, dalla *direzione*, dall’*orientamento*. La ragione non è il carattere fondamentale di un soggetto che conosce e ordina i campi dell’agire sociale secondo il limite obiettivo imposto dalle interazioni, ma fa dipendere il suo lavoro da fini, speciali o ultimi, politici o etici, con costante potenziale sovrapposizione degli uni sugli altri.

Il soggetto della politica moderna risulta a questo punto scisso, esso è in un certo senso un “soggetto improprio”: dovrebbe poter scegliere fini ultimi, ma non ha gli strumenti per procedere con la conoscenza oltre la strettissima delimitazione dei campi speciali. Quella dicotomia tra la scienza accademica senza presupposti (cieca alle visioni del mondo) e il campo aperto della lotta politica (dove le *Weltanschauungen*, come moderne divinità, si scontrano con le armi della “profezia”), si ripropone, nella “riduzione” sociologica weberiana, al livello della struttura della *Herrschaft*: qui essa diventa la dicotomia fra un’amministrazione burocratizzata e il capo⁷³, funzionale all’esercizio incontrastato del potere e fallisce il compito fondamentale di neutralizzare i conflitti intorno ai sistemi di valori, che il contenuto di senso degli ordinamenti esprime e potenzialmente attua.

Il processo di razionalizzazione del potere, come processo di oggettivizzazione delle sue procedure, si svolge a scapito del soggetto, del riconoscimento dei suoi diritti ‘positivi’. Come il moderno individuo burckhardiano, anche il soggetto weberiano è ridotto all’autopercezione della propria sovranità

⁷¹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p. 125.

⁷² Ivi, p. 124.

⁷³ Si deve notare che un *Verband*, “in virtù della presenza di un apparato amministrativo è sempre almeno in qualche misura un *Verband* di potere (*Herrschaftsverband*)” (Ivi, p. 29). D’altra parte alla struttura del potere non si sottrae neppure il rappresentante. Anzi proprio l’affermarsi della rappresentanza parlamentare, con i suoi progressi che precedono la rivoluzione francese, si sintetizza secondo Max Weber nella teoria che “il deputato parlamentare è rappresentante di tutto il popolo, cioè non vincolato a un mandato (non servitore, ma, senza mezzi termini, *Herr*)”: ivi, p. 173.

morale, appena coperta dal concetto di responsabilità⁷⁴. Tra il soggetto onnipotente di J. Burckhardt e il 'soggetto improprio' di M. Weber c'è una obiettiva connivenza di fronte all'ambiguità del processo di razionalizzazione che non dipende soltanto dalle necessarie complessità della storia, ma anche dalla natura stessa della "ratio" cui è affidato il "disincanto" del mondo.

Scriva Max Weber:

Il carisma è la grande forza rivoluzionaria nelle epoche in cui vige il vincolo della tradizione. A differenza dell'altrettanto rivoluzionaria forza della "ratio" che o agisce dall'esterno con il mutamento delle condizioni di vita e dei problemi della vita, e con ciò in modo mediato del modo di porsi soggettivo di fronte a questi, oppure attraverso un processo di intellettualizzazione, il carisma può rappresentare una trasformazione dall'interno, che, nata dalla necessità o dall'entusiasmo, significa un mutamento dell'indirizzo fondamentale nei sentimenti e nelle azioni prodotto da un totale riorientamento del complessivo modo di porsi di fronte a tutte le singole forme di vita e di fronte al "mondo" in generale⁷⁵.

È significativo che al carisma ed alla *ratio* venga attribuita un'analoga funzione, tendenzialmente rivoluzionaria, di riorientamento globale dei sentimenti del mondo e degli stili di vita. Nelle epoche prerazionali spetta al carisma il compito di spezzare la continuità delle tradizioni. L'intera opera di Max Weber, la sua "riduzione" sociologica del rapporto fra legalità e legittimità all'interno della struttura del potere, mostra che la "ratio", così come egli la pensa e la categorizza, divisa come essa è fra interessi e valori, fra tecniche e scelte prudenziali⁷⁶, fra obbedienza e comando, non è in grado di configurare una com-

⁷⁴ Ho trattato il problema del rapporto fra etica, diritto e politica in *Coercizione e potere* cit.; *Il repubblicanesimo* cit. e in *Metodo vs. scienza* cit. Sulla interpretazione dell'etica della responsabilità in Max Weber rimando a W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione* cit., particolarmente pp. 191-196.

⁷⁵ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p.142.

⁷⁶ I "linguaggi" utilizzati nella rappresentazione delle dinamiche del potere o nelle ricostruzioni delle storie culturali e delle pratiche di cui sono intessute sono parte di storie disciplinari dentro cui si sono formati come linguaggi tecnici relativamente codificati. La loro dimensione storica profonda si risolve nella tensione fra il piano analitico e quello ermeneutico della loro utilizzazione. Per quanto riguarda le tradizioni disciplinari della politica con le relative definizioni "prudenziali" rimando a M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003, particolarmente pp. 493-423.

piuta razionalità che unifichi forma e contenuto nel segno della conoscenza. Essa sembra piuttosto caratterizzare una soggettività politica oscillante fra moderne tradizioni (le tradizioni tecnico-disciplinari della professione, per esempio, o quelle comunitarie della cultura) e moderno carisma⁷⁷.

4. Conclusioni

La storia si sarebbe ben presto incaricata di mostrare quanto fragile potesse essere una simile *ratio*, risolta nella dinamica del potere, dispiegata in un mondo forse secolarizzato ma non disincantato, nel quale la 'cultura'/ordinamento, come insieme di valori per l'attribuzione di senso, prende il ruolo già sostenuto della religione, e il *Kultur Mensch*, obbediente, esecutore o profeta, esprime una soggettività amputata ed impropria, persino nel suo delirio di onnipotenza. Scriveva lo storico cattolico Christopher Dawson nel 1934:

oggi il conflitto è più profondo e vasto, perché investe le radici stesse della vita e dell'azione umana [...] perché ci si trova di fronte a chi ritiene che la religione non possa più essere identificata con la Cristianità e con le altre religioni storiche, ma afferma che la religione trova oggi nuova espressione nei movimenti sociali che creano nuovi Stati: Comunismo, Nazionalsocialismo e Umanitarismo liberale. [...] Il conflitto incombente non è più *fra la religione e il secolarismo* ma piuttosto fra "la religione di Dio e la religione della società", in altre parole fra il culto di Dio e il culto dello Stato o della razza o dell'umanità⁷⁸.

Il "principio essenziale dello stato totalitario – egli sosteneva – era stato affermato di fatto dal liberalismo, prima ancora che si sentisse parlare del fascismo". E nel 1938 il gesuita Angelo Brucculeri su "Civiltà Cattolica" sosteneva che il panstatismo traeva origine dal "letale umanesimo" del Rinascimento⁷⁹.

È impressionante il numero di testi prodotti durante gli anni Trenta con la piena consapevolezza dei caratteri intrinseci alle religioni della politica. Ancora

⁷⁷ Il tema della *Führerdemokratie* è trattato dall'autore sia in *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., particolarmente p. 56-57, sia in *Politik als Beruf* cit.

⁷⁸ Il testo è citato in Gentile, *Religioni della politica* cit., p. 110.

⁷⁹ Ivi.

più impressionante che si fosse incapaci di andare oltre uno scontro che riguardava due religioni opposte, due visioni del mondo e dei valori concorrenti incorporate ancora una volta dalle due 'potenze', stato e chiesa.

Il mio ragionamento finisce qui.

La 'crisi', con i suoi caratteri intrinsecamente religiosi, già individuati da Burckhardt, con i suoi effetti di semplificazione e di trascinarsi delle masse, non poteva (non può) essere più grave. Il *Kulturmensch*, bisognoso di fede e di orientamento (secondo i canoni stessi dell'antropologia cristiana), non è in grado di governare il cambiamento con la sua debole ragione ambigua; resta ridotto nella libertà privata, 'negativa', residuale e completamente subordinata alla 'positività' del potere; né la responsabilità dell'auto-obbligazione è in grado di porre limiti al mito. Il processo di secolarizzazione rappresentato da J. Burckhardt e ridotto sociologicamente da Max Weber non era stato accompagnato da un altrettanto impegnativo e complessivo processo di laicizzazione.

Dal punto di vista degli statuti scientifici che accompagnano l'affermarsi della razionalità moderna ciò si rende visibile proprio in quell'accorpamento del campo etico-giuridico all'interno della "pratica", ancora rilevato da Habermas mentre si confronta con le tesi di Max Weber. Di fronte a questo accorpamento, però, la soluzione non può essere affidata alla rielaborazione "atecnica" dei saperi da parte di un indistinto "mondo della vita"⁸⁰.

La specializzazione dei saperi (e delle razionalità relative) con il limite connesso è un dato necessario e ineliminabile.

È dunque dalla struttura del limite che si deve partire, come lo stesso Max Weber, o meglio la modernità che egli ci rappresenta, ha indicato: rivista la natura semplicemente 'negativa' dei diritti di libertà, deve essere rafforzata la razionalità non semplicemente formale dei *diritti soggettivi* 'pubblici' e 'positivi'; si deve provvedere alla costruzione di soggetti *giuridicamente* definiti nel

⁸⁰ Cfr. d'altra parte la complessa elaborazione di Habermas in *Fatti e Norme*, cit., dove la risalente questione dell'autonomia del diritto (e/o della politica) dall'etica (che si risolve poi tradizionalmente nella gerarchica superiorità dell'etica rispetto al diritto e della politica e nella "specializzata" e legittimata detenzione dei mezzi dell'esercizio del potere coercitivo da parte dello stato) viene elaborata nella forma della "complementarietà" del diritto e dell'etica, che si rispecchia nella "relazione interna fra stato di diritto e democrazia" (particolarmente p. 536).

limite delle forme storiche e delle loro interazioni, obiettivamente riconoscibili nella loro sostanza pratica; deve essere perseguita una 'ragione giuridica' totalmente laica, 'disincantata' che non si acquieta nella buona coscienza dell'auto-obbligazione etica, ma avoca a sé, alla propria laicità pregna di conoscenza e indipendente da ogni fede e credenza (ivi compresa la "credenza di legittimità"), la funzione 'positiva' del 'riconoscimento' dovuto a 'valori' senza pretesa di universalità, essi stessi sottoposti al vaglio pubblico della conoscenza piuttosto che selezionati in base al momento privato o culturale dell'adesione. Solo così (questo l'insegnamento che viene dall'esito della vicenda moderna), sembrano potersi porre le premesse di un tempo fatto di mediazioni e *transfer*, non più imprigionato fra rivoluzione e tradizione, non più affidato alla "volontà" dei profeti o dei loro seguaci.

Burckhardt ha rappresentato con estrema drammaticità il processo in fieri di una società che non riusciva a riconoscere nel diritto il suo carattere più proprio. Weber ha razionalizzato quel processo, nel senso che lo ha reso leggibile, chiudendo nella logica idealtipica un intero ciclo storico⁸¹. Da questo ciclo storico della modernità, dalla sua logica, abbiamo il compito di uscire, con altrettanta forza di conoscenza, se non vogliamo che il 'soggetto onnipotente' di J. Burckhardt e il 'soggetto improprio' di Max Weber diventino ancora una volta 'soggetto assente' di più o meno camuffate religioni politiche.

⁸¹ La logica idealtipica weberiana può essere interpretata come una razionalizzazione che riflette l'estenuazione o forse l'esaurimento della moderna ragion di stato. Vanno ricordate anche più recenti "riduzioni sociologiche" del potere che lo collocano nella serie dei "beni sociali" e instaurano un inquietante rapporto critico con il liberalismo: sul punto cfr. G. Valera, *Etica, Retorica e Storia politica. Le tesi di M. Walzer per una critica del liberalismo*, in "Materiali per la storia della cultura giuridica", XXXII, n. 1 2002, pp. 219-244.