

Guest Editor's Preface

[Furio Ferraresi](#)

[Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia](#)
[Università di Bologna](#)

1. This special number of *Etica & Politica / Ethics & Politics* devoted to Max Weber (1864-1920) faces a challenging question: how much of his thought and work is alive today? The occasion is the centenary of the publication of Weber's best-known work, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-05). The essays presented here, all by major Weber specialists, demonstrate that many important aspects of his thought are still at the centre of scholarly attention.

Needless to say, the historical and social context in which Weber's ideas developed is profoundly different from ours, but the basic issues which occupied him are still very much with us. This makes Max Weber a "contemporary classic" in every sense. Here I shall list just a few of his more fertile themes, with a view to suggesting some further possible lines of investigation.

2. As a whole, Weber's work can be seen as a grand attempt to fashion a sociology of Western culture and of the meaning structures underpinning the social orders in which individuals live. This problematic is also the context of his interpretative sociology, which aims to trace collective concepts back to the meanings that individuals ascribe to their own actions in relation to those of other individuals. Once he has set up these terms of reference, Weber is able to take account of both the structural coercion exerted on individuals by the autonomous legality of social orders, and the source of such orders in the individual. This basic feature of Weber's thinking has important consequences for his theory of knowledge in the historical-cultural sciences, where truth is never seen as a matter of adapting the mind to an supposedly external object but of constructing a possible object of knowledge. It is thus a matter of interpretation, in which the object is determined by a subjective value-relation that is constitutive of its very reality. The "ideal type" itself, through a process of idealization, makes it possible to identify an object of knowledge which, by reflecting the subjective perspective of its construction, testifies to the possibility of breaking down the objective into set of perspectives (see the essays by Stephen Turner and Ola Agevall). The ultimate source of this possibility is located by Weber in anthropology, in the fact that we are "cultural beings" given to taking positions and

ascribing meaning to the world on the basis of ideas of value: culture itself is a value concept. Any possibility of cultural essentialism or of reducing cultures to supposed biological or racial substrata is ruled out. At the same time Weber precludes the possibility of totalizing historical-cultural sciences and thereby denying their anthropological premises.

3. The genealogy of the West is traced by Weber to the logic of the relationship between ideas and interests: «Not ideas, but material and ideal interests, directly govern men's conduct. Yet very frequently the "world images" that have been created by "ideas" have, like switchmen, determined the tracks along which action has been pushed by the dynamic of interest». The cultural significance of modern capitalism as «the most fateful force in our modern life» becomes the primary object of Weber's inquiry. The West is thereby seen as an epistemic and systemic space capable of defining the criteria of capitalist rationalization itself. In this respect, Weber's American experience – his ambivalent fascination with Taylorist capitalism – was of great importance. As a preliminary, however, it must be stressed that Weber is concerned to bring out the peculiar features of the Western experience (*nur im Okzident...*) from the vantage point of cultural comparativism. This means that for Weber the concept of "the West" is more the expression of the failure and impossibility of cultural universalism than of hegemonic universalism (see the essays by R.A. Antonio and Sven Eliaeson).

Two things need to be emphasized here: on the one hand the West has its roots in a process of religious rationalization of world images that derives from an experience of the ethical irrationality of the world, and hence from the idea of conferring meaning on that which lacks it, from a theocentric, dualistic standpoint (the "rejection of the world"). On the other hand the life orders stemming from the "disenchantment of the world" then develop autonomous norms (political, economic, aesthetic, scientific) that bring them into collision with the unitary rational ethic from which they arose, confining religion to the irrational and imprisoning individuals in the "iron cage" of a new servitude. The unifying vector of this process is technical-scientific rationalization, which – above and beyond the specific normative features of each order – permeates every aspect of society. This sequence is clearly traced by Weber in the *Ethic*, where he writes that «the Puritan *wanted* to work in a vocation; we *must* do so». But it is also clearly shown in his sociology of power, which starts from the link between the duty of free obedience to a personal command (*Gehorsampflicht*) and discipline as the blind acceptance of an impersonal commanding apparatus. The problem is thus the ethical and cognitive dispossession of individuals (the "savage" knows more of his environment than civilized man) that is final outcome of the intellectualizing of the world and the disciplining of society by a capitalist domination capable of working even in the absence of "spirit".

The central issue in Weber's thinking is thus how to preserve the unity between vocation and the ethical core of the personality, a unity which, under the conditions of modern life, is rent between the fossilizing specialisation of social roles and the irrational cultivation of personal experience, especially in the artistic sphere (see the essays by L.A. Scaff and Claudio Tommasi). Stated in more general terms, what most concerns Weber is the anthropological issue of the link between social orders and the conduct of life (*Lebensführung*) – in other words, the “human type” with the best chance of survival in a world where the rational conduct of life has filled every interstice of social space while being experienced as passive adaptation to an inert mechanism. Weber insists that the crucial question for cultural sciences and social policy is not how human beings will live in the future but what they will be like. The key issue is the shaping of an autonomous personality: in other words, the problem of the *Beruf* and the “daemon” which hold the fibers of our life in a radically pluralistic horizon of norms. It is not only a question of ethical and rational clarity about the ultimate convictions an individual must obey, but also a question of “strong relativism” in an age of “polytheism of values” (see the essay by Peter Lassman).

4. These topics are also relevant to the political sphere, especially to Weber's project for the bourgeois and industrial modernization of German society (see the essay by Maurizio Ricciardi). Weber's is a thoroughgoing “microphysics of power” according to which power (along with struggle) is seen as the pervasive feature of all social relations. It is a concept that can by no means be reduced to a definition of the state as a “compulsory association which organizes domination” and which holds a monopoly of legitimate force. Weber's analysis of power goes beyond the paradigm of sovereignty, contract, constitution and legal obligation with which modern political thought has theorized the legitimation of power. The converging processes of universal bureaucratization and democratization (the factory as model for the whole of society) leads Weber to redefine the criteria for the legitimation of political authority on the basis of the link between personal leader and apparatus of command. Again his aim is to combine the personal roots and the charismatic matrix of legitimation (conceived as “faith” and the duty to acknowledge the extraordinary qualities of a person) with the coercion of bureaucracy characterized as the objectification of charisma itself, and to lay bare the contradictions of legitimation reduced to merely procedural legality. But for Weber it is also important to take cognizance of the mutual implication and the fluidity of the three types of power rather than their distinctness: the processes of institutionalization, traditionalization and legalization of charisma, as well as the drift of rational-legal power into traditional or automatic forms of obedience. This also means acknowledging that there exists a plurality of normative factors, regularities and empirical uniformities of social action: custom, consent, convention, law. Weber's underlying anthropological-political aim is to retrieve forms of personal, conscious devotion, an ethics of intention capa-

ble of endowing empty discipline with meaning; but, in the terms of his bourgeois political realism, this also means establishing a criterion for the personal political management of bureaucratic apparatuses in both political and capitalist enterprises. In this way Weber tests the validity of the categories of interpretative sociology in the political sphere, thereby bringing together science and politics (see the essay by Kari Palonen).

There is no doubt that Weber shared one thing with us: the obsession that Nietzsche's vision of the "last men", «specialists without spirit, hedonists without hearts» might turn out to be the epitome of the anthropological make-up of *homo democraticus*.

The Continued Relevance of Weber's Philosophy of Social Science

[Stephen Turner](#)

[Center for Social and Political Thought](#)
[University of South Florida](#)

ABSTRACT

Only a few writers have attempted to construct a comprehensive philosophy of social science, and of these Weber is the most relevant to the present. The structure of his conception places him in a close relationship to Donald Davidson. The basic reasoning of Davidson on action explanation, anomalous monism, and the impossibility of a “serious science” of psychology is paralleled in Weber. There are apparent differences with respect to their treatment of the status of the model of rational action and the problem of other cultures, as well as the problem of the objectivity of values, but on examination, these turn out to be less dramatic. Weber’s use of the notion of ideal-types, though it is not paralleled as directly in Davidson, allows him to make parallel conclusions about the relation of truth and interpretation: both make the problem of intelligibility rather than correspondence with some sort of external reality central, and each addresses, though in different ways, the dependence of considerations of intelligibility on normativity and the impossibility of a theory of meaning without idealization.

Methodological and philosophical writings about the social sciences are plagued by the eternal recurrence, typically in slightly different guises, of the same issues: abstraction, rationality and its relevance to causal explanation, the problem of cultural and historically specific perspectives as a condition for constituting and defining topics and the problem of reconciling this with claims to universality of knowledge, and various other problems relating to the question of the *a priori* conditions of knowledge itself, which in the social sciences often involves conflicting choices between possible starting points. Dealing with any of these complex issues as they relate to the polymorphous and pluralized disciplinary and subject-matter worlds of the humanities and human sciences is difficult. But attaining some sort of reasonable perspective on the relations of these problems to one another, and in addition to the problem of the relations between the human sciences and such related

enterprises as the natural sciences and the normative disciplines, for example law, is overwhelmingly difficult.

The thinkers who have attempted to deal with these problems by reductive simplifications are numerous. The thinkers who have seriously attempted to deal with all of them are few. One of them was John Stuart Mill, and the tremendous influence of his major work on the philosophy of social science, his *System of Logic*, (1) testifies both to the difficulty of the task, with which he only partially succeeded, and the rarity with which it is attempted. Weber is perhaps the only other thinker who has left a coherent response to these issues which deals with the relations between these issues. Weber's competitors in his own time, such as Durkheim, Pareto and Karl Pearson, whose methodological ideas were transmitted and refined for social science by Franklin Giddings in the United States, each dealt with some of these issues but ignored, dismissed, or made arbitrary choices with respect to others.

In what follows I will explain Weber's views on each of these issues and the ways he put them together. In my conclusion, I will indicate some ways in which these issues remain live problems and also why some of the favored present day solutions to these problems in contemporary philosophy are inadequate or at least problematic. My stalking horse in this discussion will be, perhaps surprisingly, Donald Davidson, who is among the few contemporary philosophers to attempt to deal with what is roughly the same range of problems, especially problems of the nature of rationality as a model, the role of the normative in the constitution of problems, including the problem of rationality, and the dubiousness of such collective concepts as language. Davidson contrasts to Weber on these key issues, issues which are important to present philosophy, and are especially important in the interface between contemporary philosophy and the philosophy of social science.

What may seem odd about this discussion is that Davidson is an "analytic" philosopher, while Weber is and has usually been understood in terms of continental philosophy. The great works on Weber as a philosopher, such as Bruun's *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology* (1971), (2) Leo Strauss's treatment of Weber in *Natural Right and History* (1953), (3) or Schutz's *Phenomenology of the Social World* (1932), (4) have generally taken Weber as a part of this tradition. But today, especially in the light of Michael Friedman's work on the origins of Logical Positivism and on the parting of the ways between what became "Continental" and "analytic" philosophy, (5) which occurred for the most part after Weber wrote, these contrasts no longer have the categorical meaning they once did. And the rise of rational-choice theorizing and its application to Weber has closed the gap further: Richard von Mises' "Austrian Economics" critique of Weber, (6) as we shall see, is

as relevant today as ever— and the issues over the status of the model of rational choice that arise with Mises are also issues that are at the heart of the comparison to Davidson.

1. *Reasons and Causes*

Weber understood at the outset that there was a fundamental conflict between the task of understanding action and the task of causal explanation, but he also understood that the conflict could not be resolved by collapsing one into the other. Reasons were not causes, at least in the sense of cause as governed by scientific laws, if these were understood on analogy with laws of chemistry, physics, or astronomy. The concepts we employ in the natural sciences, are, so to speak, developed to fit and explain the irregularities that science discovers. In social science, in contrast, the terms in which we describe the things we wish to explain are given for us in what Weber characterizes as the language of life.⁽⁷⁾ There is no *a priori* reason that this is true, but it nevertheless is true: there are no nomic regularities that correspond to the facts that can be described in the language of life.

Nevertheless, causal explanation is part and parcel to some extent of all of the human sciences, or as Weber typically calls them, the historical sciences, even where these sciences are constituted and define themselves in such a way as to minimize the significance of causality. Weber resolves this conflict by arguing that there is a different relevant notion of causality, which he identifies with a very specific legal theory of causal explanation developed by his Freiburg colleague, Johannes von Kries.⁽⁸⁾

This account defines “adequate causation” as an increase in the probability of an event if we compares the probability of the event given the cause in question together with a selected set of background causes and the probability of the event given the background causes on their own.

Von Kries provides him with a plausible and easily generalized notion of causality that does not depend on the existence of genuine regularities and is entirely consistent with the formulation of both input and output causes and outcomes in “the language of life.” It is a method that allows us to speak of causes of the kind familiar to the historian, such as the causes of World War I, but also allows us to speak of the causal contribution of such things as the reasons that a given person had which contributed to an action, such as the elements of a decision. The notion of cause here is not an experimental notion but rather one based on expectations derived from

the ordinary course of events which are then applied to particular actions in order to make sense of them both “causally” and “rationally.”

Weber’s solution in principle to the problem of reasons and causes, then, is to require that an explanation of an action be “adequate” both at the level of understanding or interpretation, which is to say that it makes the action within its circumstances intelligible in terms of a type concept that is already understood, and adequate at the level of cause, which is to say, consistent with our expectations about the contribution of a particular reason as a cause in a set against the background of a similar set of circumstances or causal conditions.

Is this an adequate conception of action in contemporary terms? It compares to the writings of Donald Davidson on anomalous monism,⁽⁹⁾ though there are significant differences. Like Weber, Davidson argues that actions can be understood causally in terms of reasons together with what he calls pro-attitudes, which are motivational sources of varying strength. He says also that “reasons explanations...are in some sense low-grade; they explain less than the best explanations in the hard sciences because of their reliance on propensities.”⁽¹⁰⁾ Davidson also acknowledges that the genuinely nomic causes of human action cannot be articulated within the language of life.⁽¹¹⁾ But unlike Weber, for whom the typification of rationality with respect to action is one, though the most useful and powerful, of a myriad of intelligibility producing typifications, such as the typification of actions done out of emotions (in which, for example, the evidence of an angry face, together with sufficient motivating circumstances, justifies the application of the typification “done out of anger”). For Weber, these various typifications are in effect on equal footing as intelligibility producers and potential causes, though obviously some will be more useful than others in particular contexts.

Weber does not deny that such things as biological causes are causal contributors to human action even when they are not part of the language of life or a typification of the kind that renders an action intelligible. When he comments that the facts described by the concept of charisma seem to fade off from the intelligible into the unintelligible, where they can best be accounted for as biologically caused phenomena, he acknowledges the limitations of the understanding of actions as actions, that is to say as fully intelligible, and he freely concedes that large areas of even intelligible action are co-produced by reasons or causes construed in the language of life and biological causes.

Davidson, in contrast, is committed to the indispensability of the paradigm of rational choice or decision theory treating it as inseparable from the notion of intelligibility and reasons with respect to human actions. This is to say that Weber accepts what

we might call piecemeal intelligibility, intelligibility in terms of a variety of distinct typifications, while Davidson believes that the wholesale conception of rationality is necessary to the understanding of action. It should be noted that Davidson's account, unlike Weber's, forces him into a series of questions about the status of decision theory as, so to speak, an *a priori* psychology and leads him to claim that it is both *a priori* and "empirical."

It also leaves Davidson, unlike Weber, with the problem of *akrasia* or weakness of will, a problem that arises from the ubiquitous gaps between the possession of reasons and actions. *Akrasia* is not a problem for Weber, for two reasons. Because Weber considers typifications of actions to be ideal-typical in character and therefore holds that the extent to which an apparent action is in fact an action is a matter of degree and fact rather than a matter that can be settled *a priori*. Moreover, *akrasia* is a familiar and intelligible phenomenon, which, in Weber's terms, we can typify.

But in the end, the differences are limited. Davidson in his own way acknowledges the co-production of action by biology and reasons.⁽¹²⁾ He argues that his own account of the logic of action explanation, in which reasons together with a "pro-attitude" constitute the kind of "cause" appropriate to human action, is connected to the brain, which processes information and desire in two different places. Thus like Weber he grants that having a reason is not enough, and that the kind of cause appropriate to human action is not the same as that in the nomic sciences. But where Weber takes the view that in interpreting action, reasons and pro-attitudes are packaged together in typifications which make action intelligible, and that the probability of action outcomes is a separate issue, Davidson takes the view that the two elements of action— reasons and pro-attitudes— have distinct biological sources. Yet for both of them, these biological sources are unusable *as action explanations* because they are not in the language of life, and thus there is no possibility of reduction or "explanation" in the nomic sense. And for Weber, the probabilities of outcomes are potentially influenced by co-producers, such as the biological causes that contribute to charisma.

Whether one prefers to accept Weber's difficulties or Davidson's on this matter, it is relevant to note that the dispute over the status of what Weber thinks of as the ideal type of total rationality was well developed in Weber's own lifetime, and a contrast between the two was discussed by Alfred Schutz, who adhered to the position of von Mises, who identified action by definition with rational action and thus, like Davidson, denied that actions which could not be made intelligible in terms of rationality were, properly speaking, actions at all. Unlike Davidson, for Weber intelligibility in terms of typifications is not limited to what he treats as the

“typification” of rational action, and the characteristic of “being an action” is a matter of degree.

One final similarity is in Davidson’s and Weber’s views of the empirical status of the model of rational choice. Davidson was involved in the continued discussion in the psychological field of decision science of the status of decision theory as a model of human decision-making, a literature faced with the problem that actual human decisions systematically vary from the “normative” model, which nevertheless seems to be *a priori* valid. Davidson presents the issue in this way:

«It may seem that I want to insist that decision theory, like the simple postulate that people tend to do what they believe will promote their ends, is necessarily true, or perhaps analytic, or that it states part of what we mean by saying someone prefers one alternative to another. But in fact I want to say none of these things, if only because I understand none of them. My point is skeptical, and relative. I am skeptical that we have a clear idea of what would, or should, show that decision theory is false; and I think that compared to attributions of desires, preferences or beliefs, the axioms of decision theory lend little empirical force to explanations of action».(13)

Weber expressed this same sense that “rationality” was neither *a priori* nor empirical with his notion that rationality was an ideal-type. To put the problem in Weber’s terms, the question is whether the ideal type “rationality” is merely a typification or is genuinely explanatory, in spite of its lack of correspondence to actual human decision making. It is notorious that Weber’s uses of the term rationality were various, shifting, and irreducible to a single sense.

Davidson makes a related point when he says “The issue is not whether we all agree exactly on what the norms of rationality are; the point is rather that we all have such norms, and that we cannot recognize as thought phenomena that are too far out of the line. Better say: what is too far out of line is not thought”. (14) Weber would reach the same conclusion by way of typification: action we cannot typify as action (including rational action) is, for us, not action.

2. *Models and Ideal-types*

Weber’s use of the term ideal type and typification may appear to place him in the epistemic dark ages. Not only is this language no longer current, the neo-Kantian notions of concept and conceptualization from which it derives, such as Rickert’s idea of the *hiatus irrationalis* between concept and reality, is no longer current.

Nevertheless, the issues that Weber sought to address by the use of these terms are alive in contemporary philosophy. In the case of rationality, as we have seen, the issue is phrased in terms of normativity.

Decision theory is a “normative” conception whose empirical significance and thus its explanatory power is problematic. The question is whether the normative conception is in some sense indispensable or necessary for the constitution of the subject matter, for example, for the intelligible interpretation of the beliefs of other people, as Davidson suggests in “The very idea of a conceptual scheme”.⁽¹⁵⁾ Weber in his discussion of ideal types faced the problem of normativity in almost the same form, since he was compelled to distinguish the explanatory from the “dogmatic” uses of the same concept, and to explain that the unique ideal of rationality was abstract and therefore ideal in the sense of ideational rather than “normatively preferable.” Weber gives, as an example, the problem of explaining the blunders made by a general in the battlefield, something that requires a model of correct decision making against which actual conduct could be compared to identify the blunder to be explained.

This approach was the one taken up by Popper in *The Poverty of Historicism* under the label of “the logic of the situation”: that the normative conception can serve as a baseline for asking questions about the influences on action by allowing the analyst to see what produced deviations from “rationality”.⁽¹⁶⁾ This is an approach totally consistent with psychological decision theory, which treats deviations from the normative as “biases.” But for Weber (unlike Popper), there is a rationale for treating the normative model (understood as an ideal-type), as a baseline: it is, as he argues, the most intelligible ideal-type, for us. Thus the justification for its use is purpose-relative rather than *a priori*, and the purpose is central to the aims of historical science as an “understanding” discipline.

In this form, the consideration of normativity is irrelevant. Instead, the notion of ideal type compares closely to contemporary philosophy of science discussions of models, which similarly are both idealizations rather than law-like statements and useful both to make simplifications of complex situations in order to make predictions and to use these simplifications to identify sources of interference that may themselves have important, even overwhelming predictive significance.

As a construction (of such things as the patrimonial state, Cadi justice, or charismatic authority), an ideal-type implies nothing about their correspondence to reality, their actual predictive power, or their desirability as a state of affairs. The term “ideal” here implied merely that the type could be fully articulated as an idea and thus be able to be used to contrast to a complex and messy reality for various explanatory

purposes. Deviations from the ideal might be as useful in defining explanatory issues as informative to an ideal.

The present relevance of Weber views on ideal types or models is, ironically, perhaps greater today than it has been for the rest of the intervening century, where social scientists, under the influence of the model of physical law and logical positivism, sought to construct “general theories” of societies as systems, or obsessed about the differences between reasons and causes. The notion of models or ideal types in Weber’s hands cuts across these distinctions by, in the first place, treating reasons of particular types, typifications, which are usually mini-models, and by treating rationality itself as a model. This means that a model can be constructed of some phenomena, such as the disappearance of a type of money in a two currency system, the case covered by Gresham’s law.

This is a model rather than a law. It predicts what will happen if people reasoned about the value of currency in particular ways and act on those reasons without interference by other reasons or causes. Here the explanatory part of the model is rationality, but rationality applied in a very specific setting, reduced to a very small number of rational considerations. But other models may be constructed that do not get organized around this element. Weber’s model of the ancient city as discussed by M. I. Finley is such a model.⁽¹⁷⁾ It is essentially a model of an ancient economy in terms of its inputs/outputs and the social and political structures that enable the economy to function.

The uses of such a model are multiple. It predicts, enables interpretation, enables comparisons that point to explanations of differences, and so forth, but it is explicitly a simplification, or abstraction, and thus not “true” but rather applicable to rich and complex situations where the richness is an unusable distraction which needs to be reduced, but which cannot be usefully reduced to scientific (or for that matter economic) “laws.”

It was formerly thought that the sciences which were in a position to reduce the richness or complexity of the subject matter by constructing artificial experiments had the advantage over the social sciences, because experiments in a very simplified set of circumstances could be constructed to match up with the issues in crucial experiments between theories or for producing direct confirmation of theories. But generalizing from experiment is a problem that requires the richness of cases to be taken into account, and the only means for doing this is the construction of an intermediate abstraction, a model, for this purpose. These models may be made up of theoretical principles but they also (and often) involve interactions between variables whose properties are unpredicted by the theory but which can be estimated

from the data itself. This puts social science and natural science on something closer to an equal epistemic footing, and at the same time rescues Weber's usage from the antique language in which it is presented.

3. *Cultural Categories*

Perhaps the most relevant of Weber's core ideas, which we have already alluded to, concerns the cultural constitution of the objects of social science.(18) Weber's methodological enemies divide into roughly two groups. One group believes that the cultural constitution of the subject matter is irrelevant as long as we can identify data points and treat these as facts which can be related statistically or in some other quantitative way. Durkheim's famous slogan, "treat social facts as things," is an expression of this impulse, but it appears in an even more unmediated form in standard social science methodology where any quantifiable material becomes, by virtue of its quantifiability, a potential subject of statistical analysis and "theory."

The second group of Weber's enemies are what I will dub apriorist. The paradigm case of apriorism in the philosophy of social science is the distinction between reasons and causes itself, which grants *a priori* status of irreducibility, correctness, and descriptive validity to those descriptions of conduct or action which correspond to the reasons of the agent or of the agent's linguistic community, represented especially by Peter Winch.(19) There are however, many other *a priori* starting points. Von Mises' equation of rationality and action is one of them-- all actions are by definition rational and nothing that is not rational is properly speaking an action. Here we see the *a priori* structure in a particularly naked form.

But many other thinkers such as George Herbert Mead have constructed the problem of explaining human activity in terms of considerations that are also *a priori*. For Mead, the problem of priority is one in which particular features of human activity, such as symbol use, are taken for granted as valid descriptors and subjects to be explained, and the problem becomes to account for the conditions for the intelligible use of these concepts in analysis. Thus Mead criticized the *a priori* notion of the self by showing that others were a condition for the construction of the self. This style of analysis works fundamentally by taking some particular fact in the human realm as given, as Mead does, and inquiring into its conditions. Alfred Schutz, similarly, took human understanding of the other as the thing to be accounted for and inquired into the phenomenological conditions for such understanding.

Weber's response to all of this is to collapse the problem of the *a priori* into the

problem of the arbitrariness of categories of, as he puts it, selection from the meaningless chaos of existential judgments that would face us if we approached reality “without presuppositions.”(20) His argument is that the social sciences have already had the selection made for them, in the first instance, by the constitution of the subject matter in the language of life. For him, the problem of understanding is a matter of our interest. We choose to be concerned with human things described in human language. Terms like “action” or “the city” are, initially at least, simply terms of common usage which constitute our subject matter for us. We then make further conceptual refinements in our selections from reality based on our specific explanatory interests.

For Weber, sociology itself is not, so to speak, a subject matter grounded in the nature of the universe but is rather grounded in the choices that we make to define the subject. His definition of sociology, as the study of meaningful social action, has no special status as a definition. It is not further grounded in an *a priori*, philosophically groundable ontology or epistemology which selects it as the only possible definition— something that many of his critics and interpreters, such as Schutz found to be a failing. Like the conceptual categories that Weber deploys, its only claim on us is the claim of utility, and utility is utility in reference to culturally generated and fundamentally ordinary kinds of purposes of understanding, such as the purpose of understanding the historical causes of present day capitalism, rather than, so to speak, universal epistemic goals, such as the final truth about the nature of society.

This is an important move because it temporalizes, historicizes, and makes culturally relative all of the problematic philosophical distinctions, even including the distinction between reasons and causes, which have been the subject of aprioristic philosophizing during the 20th century. The significance of doing this is that it undermines any sort of absolutization of particular concepts. The notion of the self, for example, becomes available to us as a theoretical or conceptual term which we can use to define problems, but our use of it always comes with the implicit qualification that the term may be historically rooted in the language of life of a very specific historical community, ours, and that its applicability elsewhere cannot be taken for granted, and indeed that the applicability and historical origins and development of such concepts becomes fair game for sociological analysis itself. Thus the modern notion of the self is, as Weber implicitly treats it, the product of a particular theodicy that is part of the theology of reformation Protestantism, without which there would not be the concept of “the self” in its present form.

Philosophers have come very slowly to this appreciation of the pervasiveness of the

problem of the historicity of concepts, in spite of the early recognition, at least within the Continental tradition, of the historical mutability even of such basic concepts as Being. More recently, philosophers such as Charles Taylor have developed philosophical analogues to the sociological stories that Weber tells, both with respect to the self, and with respect to modernity (21) in his book on modernity. It is evident that the same kinds of methodological issues, especially issues of differences in epistemic purposes, bear on the claims of these books and on their claim to improve upon and supplant Weber himself.

This strategy of historicization, applied reflexively, raises a question for Weber that was pointed out repeatedly by his critics in the twenties. Is Weber's own conception of social science transhistorical, and if so, how can the idea of a transhistorical conception of social science be understood within the framework of the purpose-relative conception of social science in which fundamental conceptual schemes and categories are understood to be historical. His admirers, notably Karl Jaspers, argued that his conception of social science was itself purpose-relative, an instrument or a probe, which was itself subject to revision and which made no claim to finality or absoluteness.

Understanding the arguments in this way brings Weber very close to the Heideggerian notion of every form of knowledge being a form of concealment, because Weber himself suggested that the content of social science changed as "the light of the great cultural concerns moves on".(22) This is a perfectly reasonable reconstruction of Weber which places it in the general framework of recent Continental philosophy. Weber himself, I would suggest, would not have argued in quite this way, and his strategy in relation to the causal character of historical sciences provides a model that is useful for understanding how he might have responded differently to these issues.

Weber argued that all historical sciences are concerned, at least in some minimal respect, with causal questions, and are thus compelled to deal with the issues that arise out of the problems of applying the notion of causality in the human realm, including the notion of the need for a selection of categories with which to define the causal questions, a problem that cannot be answered in terms of nature and cannot be separated from the language of life.(23) In relation to the question of the grounding of his own methodological conception, I suspect that the most "Weberian" response that could be constructed it would be along the same lines: one which focused on the notion of intelligibility as the common element of the human sciences. The Weberian approach to the problem of collective concepts provides a useful illustration of this kind of reasoning. Weber famously proclaimed himself an enemy

of collective concepts, but did not do so on metaphysical grounds, either on the grounds of an ontological individualism, or for that matter on the grounds that Popper would later construct as methodological individualism. Instead he argued that collective concepts were explanatorily dispensable for the particular purposes of sociology *as he defined them*, i.e in terms of “the interpretive understanding of social action and thereby with the causal explanation of its course and consequence”, (24) and that from this point of view they were fictions– useful and even, for the practical purposes of such sciences as legal science, necessary, but fictions for sociology. The thrust of his study on the categories of interpretive sociology was to show how one could understand these concepts without claiming they represent realities.

This is not, as in Popper, the result of a methodological decision to see how far one can go in explanation without appealing to collective concepts. But what does it establish? And how? What it seems to establish is the interest-relative character of such concepts- their dependence on special disciplines, such as the presupposition of the notion of legality for dogmatic legal science, or the presupposition of the notion of the state for political science. purpose-relative justifications of the use of collective concepts, rather than ontological or generic “methodological” justifications. This is a conclusion that theorists in these fields have typically attempted to avoid. Philosophers of law in the tradition of Kelsen and Hart, for example, have insisted that certain features of the law, such as the notion of obligation, is factual rather than fictional or “dogmatic” (and that they cannot without circularity be understood as “merely legal”) and thus that the subject matter of the law cannot be explained without “changing the subject” if such notions as legal obligation are not recognized as genuine in a non-purpose relative sense.

The contemporary literature on collective intentionality is parallel in structure.(25) One line of argument, which Weber did not address, is that an individualist ontology has no more claim than on our intelligence than a collectivist one, and that any preference for individual over collective ontologies is groundless. How could he have responded? Weber, like some contemporary philosophers, such as Susan Hurley,(26) could have argued that the preference need not be ontological and need not be groundless. Our understanding of individual action and the beliefs of individuals as well as their intentions is for Weber and Hurley clearly superior to our capacity to understand “collective intentions.” Thus if a preference for greater degrees of intelligibility, which Weber could argue (parallel to his argument that all of the historical sciences are in some respect concerned with causal relations) is central to the shared purposes of disciplines concerned with human action, is a common ground, then preferring explanations in terms of the beliefs, intentions, and actions of

individuals, to the extent that it is sufficient for the explanatory purposes in question, is justified by this more basic preference.

When Weber wrote, the situation of the social sciences was such that it might reasonably have been supposed that the various approaches of the social sciences could be integrated, but that one or another of these approaches would prove overwhelmingly more fruitful than the others, and that the methodology of the social sciences could be reduced to the methodology of the most successful approach. It could reasonably have been supposed that some version of the model of natural science could successfully be applied to the social sciences raising the successful application to the status of science, thus freeing it from the limitations which Weber stressed as characteristic of the historical sciences.

Much of social science writing and methodology in the 20th century reflected this idea of integration. But what transpired, despite the aggressive attempts of writers such as Talcott Parsons to prevent it, was a radical fragmentation of approaches, especially in sociology, but to some extent the other social sciences as well, in which different forms of problem constitution generated significant bodies of research scholarship, and constituted their problems in such a way that they could not easily be dismissed as non-scientific, irrelevant, and so forth. In short, methodological and theoretical pluralism established itself in practice, rather than merely in theory.

Nevertheless these approaches were partially circular in just the way that Weber expected. The problems of an empirical nature that arose within them were problems that arose because they were constructed in particular conceptual terms, and there could be no argument of a convincing kind for the exclusive relevance of those particular terms. The social sciences thus became, in the language of the sixties and seventies, following Kuhn, multi-paradigm sciences in which diversity was irremediable and the dream of a single unified science of society or social life receded even in the writings of philosophers of social science themselves.

4. Normativity and Intelligibility

The apparent, and partial, exception to this is economics, and the model of rational choice. This model presents today, as it did in Weber's time, a series of puzzles about the fundamental character and logical status of decision theory. And it is in the tangle of issues that arise in the characterization of rationality, with "problems of rationality" as a recent volume of the collected essays of Davidson is entitled,⁽²⁷⁾ that Weber's present relevance becomes especially apparent. The problems of

rationality are inter-related, and, for Weber as with Davidson, it is the connectors which link the parts of their thought that are most puzzling and problematic. And it is in comparing the two in this respect that one can see most clearly the coherence of Weber's position, and its distinctiveness.

Begin with some common thoughts between Davidson and Weber: that there is an unbridgeable divide between the language of intentional action, that is to say the language of belief, and the language of scientific law. This means that there can be no "serious science of psychology," as Davidson puts it, meaning a science that actually explains actions, or the rest of the "psychological" domain, in anything like the language of intention and belief. Davidson puts this point in terms of the propositional attitudes (believes that, knows that, fears that, and the like), and says "that there is an irreducible difference between psychological explanations that involve the propositional attitudes and explanations in sciences like physics and physiology."⁽²⁸⁾ Weber puts this contrast in terms of "subjective meaning," which amounts to essentially the same point: for something to have subjective meaning for someone is to have a propositional attitude toward that thing. They agree as well that action explanation is nevertheless, that is despite not being transformable into the sorts of things that can be explained by laws, as discussed above.

What is not in common is the way they characterize the difference. For Davidson, "the concepts we use to explain and describe thought, speech, and action, are irreducibly normative" ⁽²⁹⁾ Weber of course held the same view, but under the heading of "value-relatedness." For Weber "values" already enter into the descriptions one makes in the language of life.⁽³⁰⁾ Moreover, Weber thought of ordinary language as the expression of a valuative world outlook, and thus distinctive to the epoch. Thus they agree on the normativity of descriptions of intentional action, but seem to disagree on the reasons for it. Davidson, in "The Very Idea of a Conceptual Scheme," dismisses the idea of distinct conceptual schemes on which Weber appears to rely, and indeed he might have listed Weber, along with Kuhn, as an example of the kind of thinker who, like Kuhn, "is brilliant at saying what things were like before the revolution using— what else— our post-revolutionary idiom."⁽³¹⁾ Against this Davidson argues that we could not understand another culture if we do not assume that many of the beliefs of the speakers in another culture are true and like our own, without which we would have no basis for translating and interpreting their beliefs, or even understanding them as beliefs and actions. This would seem to rule out genuinely distinctive *Weltanschauungen* based on different normativities or values, and indeed, Davidson, in a discussion of the problem of the objectivity of values, embraces the objectivity of values.

But here the differences are not so great as they initially appear. Weber uses the term *Weltanschauung*, but he also emphasizes that it is an abstraction, an ideal-type construction of a more complex set of individual beliefs and ideas. And although I have loosely used the term “culture” here to characterize his views, he does nothing to ontologize any of these collective mental concepts, or make them into fixed units, such as paradigms. He does not suppose that the thoughts (including the typifications and schemes of significance) of other people in other eras is always accessible to us, but does take the view that to the extent that they are, they must be accessible through our typifications, though of course these typifications may be refined and abstracted to be made more useful for the purpose of making sense of these other eras. For Weber we are condemned to the scheme of significance of our present, but we can extend it through abstraction.

Where does this leave us with the normativity of rationality, and normativity generally? With respect to the normativity of decision theory, they appear have different views. Weber takes “rationality” to be an ideal-type among others, but *primus inter pares* with respect to its power to produce intelligibility. Davidson seems to be close to Mises, in making rationality inseparable from action. But there are some ambiguities in each of their formulations that parallel one another and bring them closer together. There is an ambiguity in common, between rationality as something more or less fixed and something more or less local and “ours.” For Weber, “logic,” which might be taken for him to include calculation and decision-theory, was non-valuative, in contrast to the domain of described facts of the historical sciences, in which a “valuative” element entered. What is valuative is, for Weber, what is ours: logic is everyone’s.

The dilemma is this. For Weber, to acknowledge that the typifications we use in interpretation are not necessarily valid transhistorically is to acknowledge an element of historical relativism. But to acknowledge that what counts as explanation or science for us is also not necessarily valid transhistorically seems to amount to making the methodological or second order claims also historically relative. And this is indeed what the critics of the fact value distinction, such as Strauss, did argue. Davidson’s parallel problem is this: if psychology cannot be a “serious science” like physics, is it not merely a restatement of (local) folk psychology with no autonomous claim to empirical validity?

Davidson has a famous answer in general to such concerns which applies to folk psychology: we simply cannot understand the claim that our beliefs might be massively wrong. We can make sense of the claim that one or another of our beliefs is wrong. But we cannot as an interpreter “correctly interpret another speaker [such

as one from another culture] in such a way that the speaker's beliefs come out massively false in the interpreter's opinion".(32) Folk psychology forms such a large part of our beliefs that it cannot be as a whole massively false. If we meet up with a people whose language appears to lack terms corresponding to our fears that, wants that, and so forth and we could not translate what they do say to mean something that produces more or less similar results, we would simply be unable to translate them at all.

The sceptic who questions whether we might after all be massively wrong is claiming that there could indeed be such a culture. Davidson's point here is similar to his point about rationality. We simply cannot make sense of the claim that the ordinary notion of rationality is false. As with the interpreter of another culture, we cannot even attribute intelligible error to another speaker without relying on it, without assuming that the other speaker is largely in conformity with it.

Weber does not make this claim. As an interpreter, he treated "rationality" as an ideal-type, as something that belongs to us, as part of our language of life and historical period, and for which there are no guarantees that it is transhistorically applicable or applicable to other cultures. But this is not as different a claim than Davidson's as it might appear, despite the fact that Davidson cuts the basic distinctions in a different way. For Weber, the difference is between non-normative logic and values. For Davidson, logic and rationality are "normative" concepts.

But even this distinction turns out to be less significant than it first appears. For Davidson, as a Quinean, even something that we can have no clear idea of what it would be show them to be false, such as the principles of logic or decision-theory, cannot be *a priori* truths for us as theorists about the world. In theory at least, something can come along that could compel us to abandon them. But for interpretation, including the interpretation of other cultures, we need less than this notion of rationality: a set of sentences that we can determine to be true, and some inferential connections between them, will enable us to construct a translation manual that allows us to show that the members of the other culture for the most part reason as we do and inhabit the same world.

Davidson, however, sees the problem of values in terms of degrees of dispensability rather than categorical differences. He acknowledges that there are genuine moral conflicts,(33) which of course are the centerpiece of Weber's "relativistic" discussion of values, and these seem to include Weber's own cases. But he also notes that evaluative attitudes have as their objects propositions that have truth value,(34) and argues that the issues of intelligibility that constrain our interpretations of other cultures arise here as well, so that "the more basic a norm is to our making sense of

an agent, the less content we can give to the idea that we disagree with respect to that norm.” (35) This means that the norms of basic logic don’t lend themselves to “disagreement” claims, while the cases of value choice cited by Weber do.

For Davidson, the problem of understanding other cultures is one of understanding their sentences. To understand is to construct a translation manual, something that is not possible unless many of the sentences that are true for them are true for us. But this is a conception that does not require a “theory of meaning” and indeed, as we shall see, precludes an ordinary theory of meaning. Our access to the meaning of their sentences through translation is through determining what sentences they take to be true. But true for Davidson here is true in a Tarskian sense. Thus understanding, more generally, is a matter of triangulation, in which we check utterances against both the conditions we take to be the truth conditions of the sentence and also against the truth conditions that others take to be their truth conditions. This is meaning in a surface sense, and there is no more meaning to be had.

For Weber, the corresponding steps are made in terms of typifications. There is no direct comparison between some sort of independent “reality” and our “typifications,” because the objects we are inquired into are already partly conceptualized or typified. But for Weber, the elements of triangulation are implicit in the task, which he stressed, of making sense to a particular historically located audience of intelligibility seeking hearers. Similarly, when in ordinary life we typify the behavior of others, there is a human check on our typifications in the actions that follow from the typification. If we mis-typify in ordinary life, we are likely to discover that our expectations are wrong, and our actions in the rest of the web of typifications based on these wrong expectations will lead to difficulties with others. But for Weber as for Davidson there is no getting beyond useful typifications to essences, or to a “reality” that can serve as a standard. For both of them, the indispensable starting point is with us, and the standards of adequacy of interpretation are necessarily ours. We can refine them, but there is no God’s eye view which our refinements will reach.

Notes

(1) J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*, Collected works of John Stuart Mill ; v. 7-8 (Toronto: University of Toronto Press, 1973-4).

(2) H. H. Bruun, *Science, Values, and Politics in Max Weber’s Methodology*,

Copenhagen, Munksgaard, 1971.

(3) Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953).

(4) Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston, IL: Northwestern University Press, [1932]1967).

(5) Michael Friedman, *Reconsidering Logical Positivism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) and Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Chicago: Open Court Publishing Company, 2000).

(6) Ludwig von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, trans. George Reisman (Princeton, NJ: D. Van Nostrand Company, Inc., 1960).

(7) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988), p. 209.

(8) The connection has been discussed elsewhere, particularly in Stephen Turner, *The Search for a Methodology of Social Science in Durkheim, Weber, and the Nineteenth Century Problem of Cause, Probability, and Action*, Boston Studies in the Philosophy of Science, 92. (Dordrecht, Holland: Reidel) and Stephen Turner and Regis Factor, *Max Weber and the Dispute Over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd, 1984).

(9) Donald Davidson, Mental Events (1970) in his *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 207-228.

(10) Donald Davidson, Problems in the Explanation of Action (1987) in his *Problems of Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 109.

(11) Davidson, Mental Events, p 225.

(12) Cf. his discussion of emotion and analysis, the two elements of his “causes” of human action, as arising from different parts of the brain, in Donald Davidson, Objectivity and Practical Reason (2000) in his *Problems of Rationality* (Oxford: Clarendon Press, 2004), pp. 52-57.

(13) Donald Davidson, Hempel on Explaining Action (1976) in his *Essays on Actions and Events*, p. 273.

(14) Donald Davidson, quoted in Pascal Engel, The Norms of the Mental, in Lewis Hahnd, ed. *The Philosophy of Donald Davidson* (Peru. Illinois: Open Court Publishing, 1999), p. 448.

(15) Donald Davidson, “The Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974) in his *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, [1974]1984), pp. 183-98.

(16) Karl Popper, *The Poverty of Historicism* 3rd edn. (New York: Harper and Row [1957]1961).

(17) M. I. Finley, *Ancient History: Evidence and Models* (New York: Viking Press, 1986).

(18) The term cultural is not Weber's and is used here as a simplification. As Weber himself says "those 'ideas' that govern the behavior of the population of a given epoch, i.e., which are concretely influential in determining their conduct, can, if a somewhat complicated construct is involved, be formulated precisely only in the form of an ideal-type, *since empirically it exists in the minds of an indefinite and constantly changing mass of individuals and assumes in their minds the most multifarious nuances of form, and content, clarity and meaning,*" Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, trans. Edward Shils and Henry A. Finch (Glencoe, IL: Free Press, 1949), pp. 95-96.

(19) Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (New York: Humanities Press, 1958).

(20) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p. 78.

(21) Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2004).

(22) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, pp. 112.

(23) Davidson, as it happens, makes a very similar point about "the dependence of the concept of cause on our interests" He observes that "Science, it is true, strives to overcome the interest relativity of ordinary causality." But goes on to say that "science may without prejudice or circularity note the facts about human nature that reflect interests: the facts about salience, attention,, and tendencies to generalize in some ways rather than others," ie. the common features of our interest in causality". In "Meaning, Truth and Evidence" (1990) in *Truth, Language, and History* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 61.

(24) Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 3 vols., Guenther Roth and Claus Wittich eds. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press[1968]1978), p. 4.

(25) Raimo Tuomela, *The Philosophy of Social Practices : A Collective Acceptance View* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ; John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995); Margaret Gilbert, "Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon" in *Midwest Studies in Philosophy VI* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1996), pp. 1-14; cf. Stephen Turner, *What Do We Mean by We?*, "Proto Sociology" 18-19 (2003): 139-62.

(26) Susan Hurley, *Natural Reasons* (New York: Oxford University Press, 1989), p.

157-8.

(27) Donald Davidson, *Problems of Rationality* (Oxford: Clarendon Press, 2004).

(28) Donald Davidson, Problems in the Explanation of Action (1987) in his *Problems of Rationality*, p.101.

(29) Donald Davidson, Reply to Pascal Engel, Lewis Hahn, ed. *The Philosophy of Donald Davidson*, p. 460.

(30) A good guess as to what Weber thought about the relation of value and description is to be gained by comparing his to his personal philosophical interlocutor Emil Lask, who struggled with the notion of concept formation, and argued that objects were already partly conceptually constituted for us by the time we could treat them as objects of thought.

(31) Donald Davidson, The Very Idea of a Conceptual Scheme (1974) in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 184.

(32) The quotation is from an explication by Ernest Sosa, Knowledge of Self, Others, World, in Kirk Ludwig, ed. *Donald Davidson* (Cambridge:Cambridge University Press, 2003), p. 168.

(33) Donald Davidson, The Objectivity of Values (1995) in his *Problems of Rationality*, p. 41.

(34) Ibid., p. 55.

(35) Ibid., p. 50.

Thinking about configurations: Max Weber and modern social science

[Ola Agevall](#) (1)

[School of Social Sciences](#)
[Växjö Universitet](#)

ABSTRACT

The article addresses Max Weber's relevance for modern social science. The first part is a quantitative assessment of Weber's fate in mainstream sociology; the second part presents an argument that Weber's work contains elements of combinatorial thinking which makes it suitable for analysis in terms of the methodological apparatus developed by Charles Ragin. On the one hand, it is shown that Ragin's notation and concepts are useful in bringing out some important features in Weber's methodology and substantive writings. On the other hand, it is suggested that Weber's use of configurations extend into areas that have received little attention in mainstream sociology.

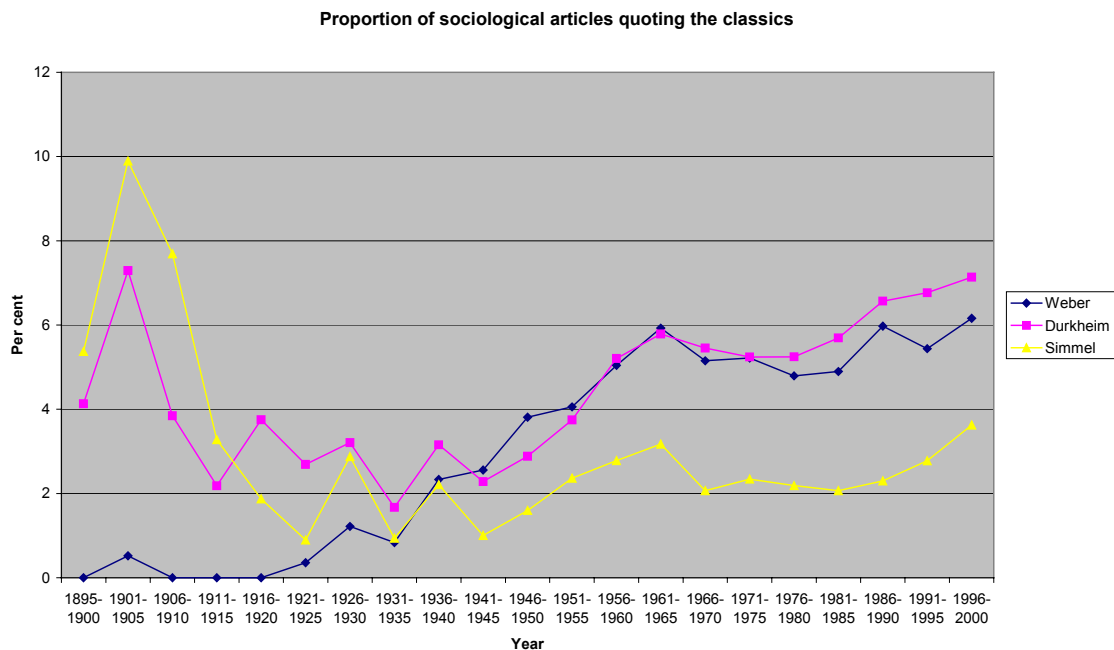
1. Introduction

The ambition of this special issue of *Etica & politica / Ethics & Politics* is to assess Max Weber's relevance for contemporary social science at the beginning of the third millennium. That is a warranted question, but it is too vast in scope to be addressed in one piece. It needs to be sliced up into more manageable chunks. And the question is how. For my part, I would like to begin by taking my cue from Weber's *Science as a Vocation*, and indulge in that pedantic custom, peculiar to the empirical scientist, of "always beginning with the external conditions". (2) That is to say, we start out by treating the question as an empirical matter, and ask to what extent elements of weberian thought are present in contemporary social science. This exposition is followed by a discussion where we take leave of the "is" and enter the "ought".

In purely empirical terms, Max Weber has an impressive record. He is rarely absent from sociology textbooks, and there is a bewildering amount of specialist literature on different facets of his work. These categories of writings are no doubt important in their own right. The first provides an index of transmission to future generations of scholars; the second points to the evolution of a separate field of

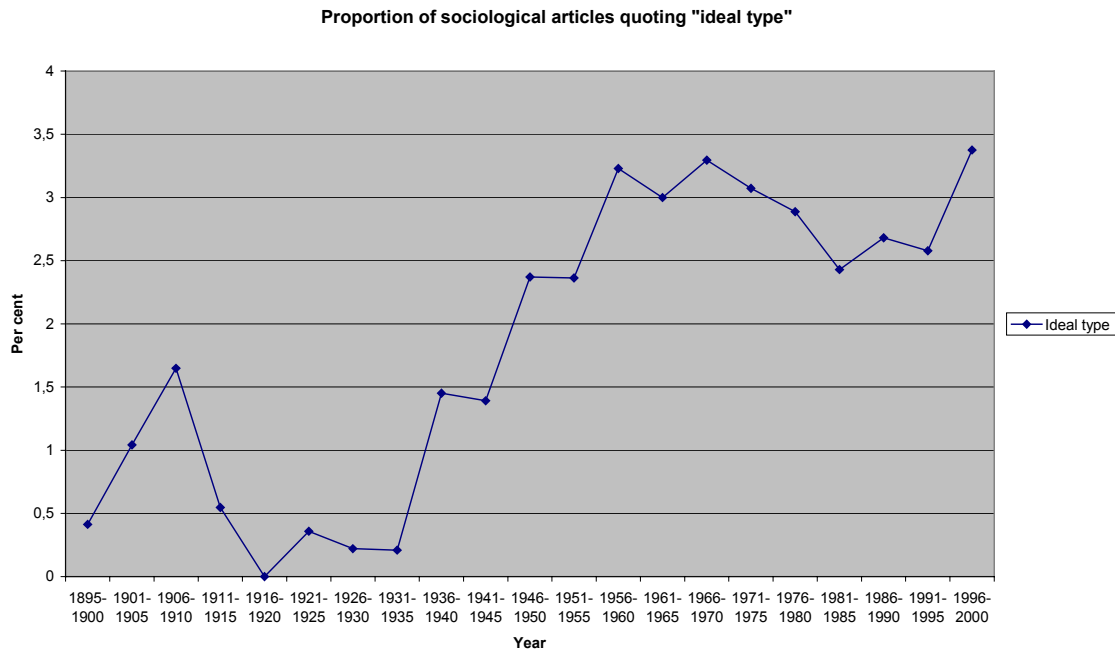
research, halfway between philology and the scientific disciplines it feeds on and recruits scholars from. Yet, important as these two areas are, they give little information about Max Weber's position in mainstream social scientific research. To this end, we must turn to other sources. I am not so much concerned here with citation frequencies, as measured through the Social Sciences Citation Index. These figures do tell us something about Weber's current popularity, and they reveal a lot about co-citation patterns. But to the extent that Weber's concepts have become so commonplace that references are thought to be superfluous, they pass through the loopholes of the SSCI. Moreover, the SSCI only takes us back to 1986.

From this point of view it seems appropriate to use JSTOR as a data source. It allows us to perform Boolean searches in a full-text archive that covers the major Anglophone sociological journals from 1895 onwards. (3) Let us see, first, how often Max Weber is mentioned in sociological journals from 1895 to 2000, and how the number of articles mentioning varies from one period to the next. (4) One complication with this procedure is that the number of journals increases over time. But this problem is circumvented by reporting ratios, i.e. the number of articles quoting Max Weber over the total number of articles, instead of absolute numbers. The corresponding figures for Durkheim and Simmel serve as points of comparison:

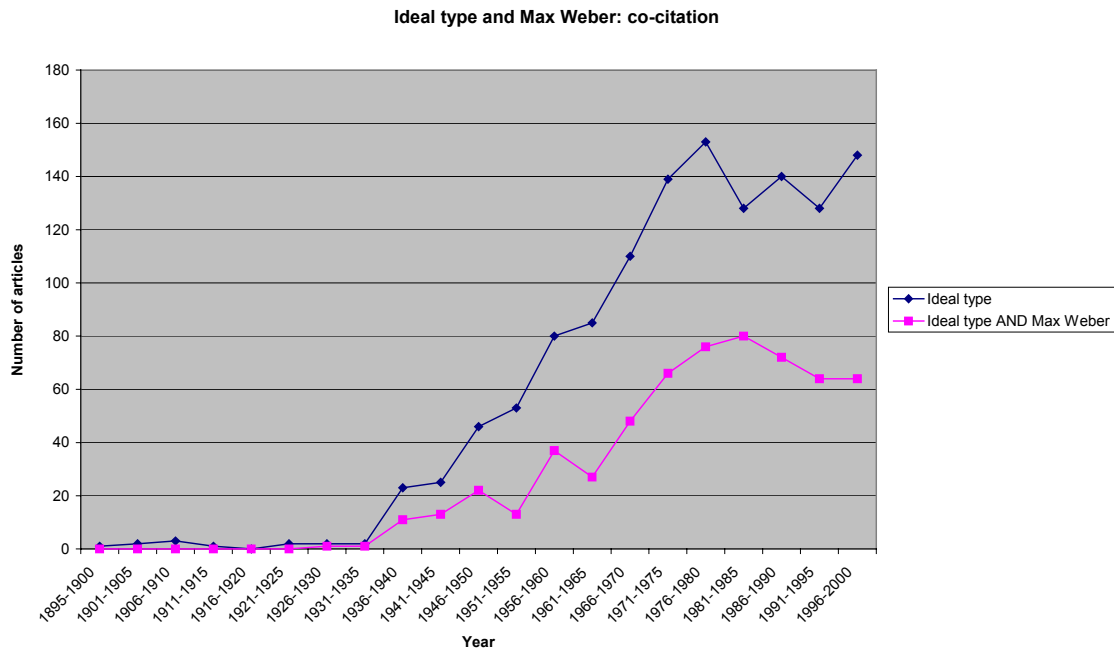


The figures show, unsurprisingly, that Max Weber's popularity with the sociologists began to rise in the second half of the 1930s, i.e. immediately after the publication of Talcott Parsons' *The Structure of Social Action* (1937). From the mid 1960s, Max Weber is mentioned in approximately every twentieth sociological article. By any standard, that is a high proportion. The comparison with the fate of other sociological classics reveals that Weber is not the only one who receives massive attention from the sociological community.

But JSTOR searches need not be limited to persons. Let us therefore employ the same material to charter the uses of a couple of concepts and notions with a weberian pedigree. Consider first the concept “ideal type” and its derivatives. (5) A JSTOR-search in sociological articles yields a total of 1271 entries for the period 1895-2000, roughly 12 articles per year. As we would expect, they are not evenly distributed. If we transform the absolute numbers into ratios, in the same way as we did above, we get the following picture:



The early peak should be interpreted with care, as should all figures from the early years. The number of items is low up until the 1920s, varying between 23 and 48 articles annually, which means that percentage levels are sensitive to very small variations even as we compound the figures into five-year periods. We are on safer ground from 1925 onwards, for the average number of articles per annum takes a leap to 180 and continues to rise. (6) But the early years are interesting from another perspective. It is not until 1930 that “ideal type” becomes associated with Max Weber. Until then, the terms have no relation to the German economist, at least not in the sociological articles archived with JSTOR. As used then, the concept “ideal type” is used in another sense, and is grafted upon other sources. (7) The next chart portrays the number of articles that mention “ideal type”, and the corresponding number of articles belonging to the sub-class of articles quoting both “ideal type” and “Max Weber”.

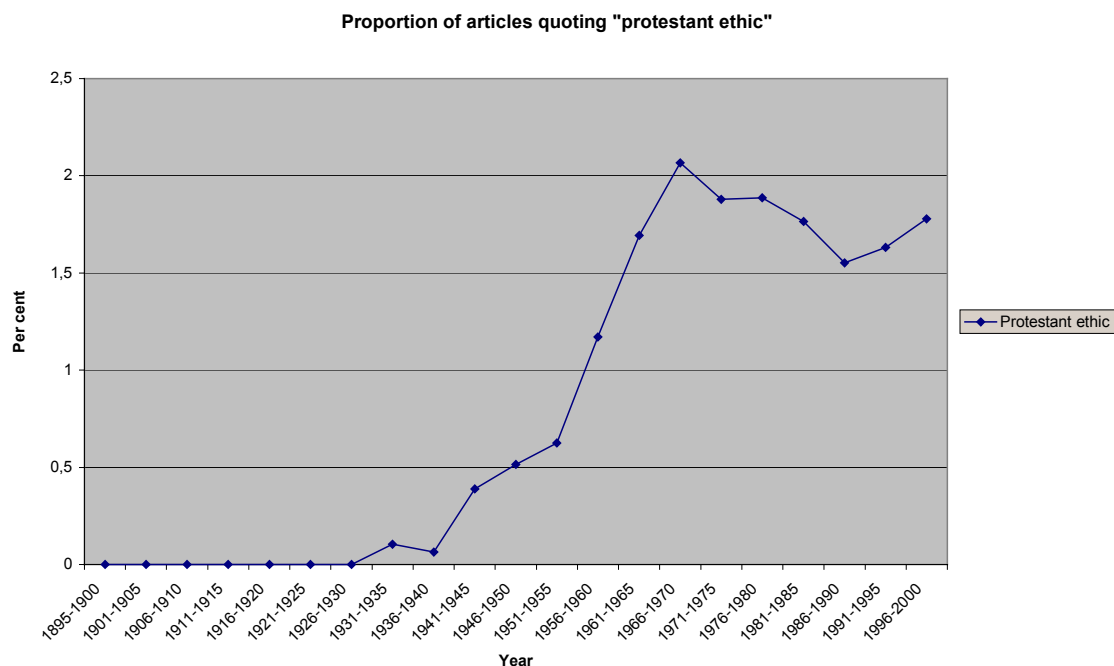


The figures show that the take-off for the concept coincides with the upsurge for Weber’s popularity. It came in the second half of the 1930s. From this point onwards, the concept becomes increasingly entrenched in sociology. The rise is broken in the 1980s, and quotation frequencies oscillate within the interval 128 and 148 articles per five-year period (between 2.4 and 3.4 per cent of the total number of sociological articles). (8)

What is of particular interest here is that, from the mid 1930s to the 1980s, frequencies for the sub-class dovetail at half distance with those for the super-ordinate class. Approximately half of the articles that quote “ideal type” also mention Max Weber. One obvious consequence of the fact that the correspondence between the two classes has never been perfect is that there are many “hidden” references to Weber that cannot be detected by citation frequencies. We can safely assume that the lion’s share of the sociologists who mention the phrase have a weberian version in mind. They may have quoted it from secondary sources, or they may have assumed that the origin and meaning of the concept is so well known that they could safely go on with their business without making references to Max Weber. The concept is thus de-coupled from its inventor and leads a life of its own. At the same time, there is a very good correlation between the two classes up until 1980. Within a certain interval, information about how many articles belong to the sub-class allows us to infer the number of articles in the super-ordinate class, and vice versa. That neat correspondence seems to be broken after the 1980s, a sign that the de-coupling process has evolved further.

The analysis of the fate of “ideal types” in mainstream sociology could be taken further, e.g. by asking questions about which journals serve as niches for the

concept or by inquiring into its different uses. Such inquiries, however, would take us too far from our present concerns. We shall instead move on to consider a second weberian concept, namely “protestant ethic”. Again, the focus is on the reception in mainstream sociology, rather than on the voluminous specialist literature. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* became available in English in 1930, through Talcott Parsons’ translation. This was also the decade when “protestant ethic” made its debut in sociological journal articles. But as the next chart shows, the real take-off came later.



The phrase “protestant ethic” never quite reaches the same level of popularity enjoyed by “ideal type” but their trajectories are nevertheless similar in shape: a sharp rise immediately before or during the Second World War, a long period of escalation in the Post-War period, and a subsequent stabilisation at fairly high levels. The patterns for the individual concepts recapitulate the pattern for references to “Max Weber”.

An argument could be made that what we see in these figures is the making of a classic. They tell the story of sociology’s emerging reliance on a corpus of 19th and early 20th century greats. It is indeed a curious fact that the first crystallisation of the classics coincides with sociology’s scientific era, i.e. with the attempt to rid the discipline from historical ballast and fashion it after the natural sciences. It is the same period when variable-oriented analysis became the preferred mode of analysis. Our present concern, however, is not with the general development of the discipline but with the fate of Max Weber in mainstream sociology. From this point

of view, the data quoted above gives ample evidence that Weber and his conceptual constructs are thoroughly entrenched in sociological discourse.

2. *Beyond the empirical pattern*

These few empirical facts about Max Weber's reception in the sociological community do not exhaust the discussion of Weber's relevance for contemporary social science. By this I do not mean that a larger set of weberian concepts should be made objects empirical analysis in the same vein as we have done with "ideal type" and "protestant ethic". To be sure, a host of candidate concepts queue up were we to go down that road. What are the fates of, for example, "charisma", "value-freedom", "Zweckrational", "Wertrational", "bureaucracy", "status", or "legitimacy"? Each of these concepts are amenable to empirical inquiry, even if some of them pose technical difficulties. "Zweckrational" has been translated differently by different authors, as has "Wertfreiheit". And apart from parallel renderings of the same concept, we also have to grapple with the fact that Weber has no monopoly on everyday words such as "bureaucracy", "legitimacy", and "status", so that measuring the "weberness" of their uses would require extensive reading of the texts.

These are formidable problems, but they are not insurmountable and they are not the reason we stop short of further empirical analysis. The reason is that we want to pose a question of a different order. Granted that at least part of Weber's work has in fact trickled into mainstream sociology, we are still entitled to ask whether his continued influence is justified. Should sociologists devote so much attention to him? Should they use his conceptual apparatus, reiterate and adapt his arguments, follow his methodological advice? As long as we remain on the level of general references to Max Weber, there is only one way of answering these questions. Yes, sociologists should still read Weber, *provided* that doing so helps them formulate, clarify, or solve the problems at hand. This attitude is truly weberian. It is nevertheless far from clear that sociologists have always heeded to this rule. I am not convinced, for example, that the analysis of social action has benefitted from repeatedly returning to Max Weber's typology of action. In the end, the value of weberian notions must be assessed by those who do work in the respective research fields.

Now consider a complication. Some of Weber's concepts and ideas have been torn from the vast edifice and are disposed of freely among modern social scientists. As Peter Baehr has shown,⁽⁹⁾ the "iron cage" – surely the emblem of Max Weber's thought as represented in textbooks – is Talcott Parsons' invention. Weber's original metaphor, "stahlhartes Gehäuse", evokes a quite different image. But as Baehr himself recognises, the vivid parsonian metaphor has become canonical in

the social sciences.⁽¹⁰⁾ This is exactly the point. Even if Baehr's own translation returns to the original metaphor, it is far from likely that the "iron cage" will go away. The example is admittedly somewhat inconsequential, but it clarifies a general principle: as the specialist literature revises old conceptions, the new Max Weber will still be in the company of some old Webers. Which of these *Doppelgänger* should we opt for? In view of what was said above, there is a sound argument for preferring the fertile-and-incorrect interpretation over the barren-and-correct one. This being said, however, I would also argue that the Weber of the modern specialist literature has more interesting things to say than the blander duplicates who inhabit mainstream sociology. It is perhaps significant that economic sociology, a field where some leading scholars are also intimately familiar with the specialist literature on Weber, is one area where Weber's thought is put to creative use.

Cross-fertilisation between these literatures would thus appear to be a means of extracting interesting research problems and avoiding analytical cul-de-sac. In fact, the entire argument so far has been a prelude to a concrete suggestion in that direction. To introduce it, we return to the concepts analysed above. Considering that the concept "ideal type" is used in roughly three per cent of the articles in sociological journals, this particular innovation must clearly be perceived to be a valuable instrument for the researcher. The concept has also been subject to extensive treatment in the Weber literature. If the frequent use in mainstream sociology signal a self-contained and self-explanatory concept, the specialist literature is hard pressed to determine its meaning, uses, and theoretical functions. Specialists are concerned with how ideal types relate to adequate cause theory. They worry whether the model for Weber's ideal type concept is found in Georg Simmel's, Heinrich Rickert's, or someone else's writings. They follow the different formulations of the concept, and confront it with its uses in Weber's substantive writings. In short, they attempt to specify the concept by aligning it to proper contexts.

What shall we make of this picture? Mainstream sociologists use "ideal types" so frequently that it must be perceived to be an analytical prêt-à-porter, but when Weber specialists get their hands on it, the clarity of the procedure seems to evaporate. The uncertainty is easy to explain. Max Weber's famous formulations basically describe the outer contours of a procedure, coupled with a list of specifications of what the ideal type is not. To give a flavour of how he delimits the concept, it is useful to quote from the entry in Richard Swedberg's Max Weber dictionary:

Ideal type (Idealtypus) This is one of Weber's most celebrated concepts, and it can in all brevity be described as an attempt to capture what is essential about a social phenomenon through an analytical exaggeration of some of its aspects. What

is at the heart of an ideal type, according to Weber's famous formulation, is an 'analytical accentuation (*Steigerung*) of certain elements of reality'. [...] An ideal type is a conceptual tool with which to approach reality; and in this sense it is a 'conceptual construct' (Gedankenbild; MSS: 93). When confronted with an empirical situation, it is often helpful to introduce a series of ideal types. In doing so, Weber argues, it is more important to capture what is essential about a phenomenon than to merely reproduce the often confusing empirical situation: 'sharp differentiation in concrete fact is often impossible, but this makes clarity in the analytical distinctions all the more important' (ES: 214). In this sense, the introduction of an ideal type serves as a first step in analysis. The ideal type 'serves as a harbor until one has learned to navigate safely in the vast sea of empirical facts' (MSS: 104). Once some order has been brought into an analysis through the introduction of ideal types, however, it may be important for the sociologist to decide why and how empirical reality deviates from these. ([11](#))

Thus, unless Weber's formulations are inserted into a theoretical context, we have very little to go on. We have known for a long time what the ideal type is not. But it is a long step from there to a conception of the operations involved that is sufficiently clear to allow the empirical scientists to proceed with their business. From the practicing scientists' point of view, the key issue is obviously *how* this analytical accentuation should be done. They presumably need to know how to go about selecting what is "essential" about their phenomenon, and how to distinguish a good ideal type from a bad one. So there is good reason for mainstream sociologists to consult the specialist literature on Weber. But this still leaves us with the question why the "ideal type" is one of Weber's most celebrated concepts. I have a few suggestions, and they will point the way for the argument in the remainder of the article.

The first reason is that, even in this muddled state, the concept names a common practice. After all, Max Weber's intention with coining it was not to create a new practice but to codify and explicate an existing one. Consciously, or (more often) unconsciously, social scientists deal in ideal typical constructs: they engage in abstraction, accentuate parts of empirical reality, and form heuristic concepts from the elements so extracted. Surely there is some comfort in having a name for what you are doing.

Second, the concept may have been appealing precisely because its construction principles are not written in stone. Its very indeterminacy made it adaptable and possible to accommodate within diverse research traditions. Nascent scientific sociology could conceive of it in terms of property spaces, case study researchers could incorporate it into their work, as could their comparativist colleagues. Hence, even when the rift between different emerging research strands widened, the ideal

type could continue to have a habitat in several traditions. It remains an open question, of course, just how weberian these various uses are.

The third reason provides a link between the first two. There is one aspect of Max Weber's "ideal type" that makes it savoury for empirical scientists who are not content to limit their research repertoire to regression analysis: it is combinatorial by design. It encourages the researcher to think in terms of configurations, rather than in terms of a bundle of separate variables. Charles Ragin has argued, and I believe correctly, that combinatorial reasoning in this sense is both central to the understanding of social phenomena and a constitutive part of the language of sociological theorising. (12)

The crux, in Ragin's view, is that sociological methods have evolved in ways which tend to obstruct the dialogue between ideas and evidence. A methodological divide has developed, where one part of the scholarly community favours variable-oriented studies and another part involves in case-oriented research. Both strands of research has its merits. Variable-oriented studies are powerful vehicles of generalisation, case-oriented studies are good at capturing complexity and diversity. The former uses individual cases to work out general explanations, the latter use the theoretical apparatus to interpret the case(s) at hand. On the other hand, both has its limitations. The homogenising assumptions of variable-oriented techniques, and their tendency to dissolve cases into single variables, blocks their ability to test the kind of configurational ideas which are part and parcel of sociological theory. And they give little guidance for the interpretation of specific cases, considered as wholes. Case-oriented studies, suitable for interpreting cases as wholes, are ill-equipped to assess the generality and scope conditions of their conclusions. Ragin has made an elaborate attempt to combine the virtues of both strands of research, i.e. to preserve the focus on complexity, diversity, and interpretation, while at the same time allowing the researcher to make generalisations in a structured and orderly fashion. But Charles Ragin's qualitative comparative analysis and fuzzy-set social science are recent innovations, and they are not embraced by everyone. The ideal type has long served as a justification for the case-oriented researcher. Vagueness apart, it had the promising feature of being a *methodological* concept which encouraged *configurational* thinking and had an air of *generality*.

This leads up to the "ought" I promised at the outset. Case-oriented researchers who sensed that there was something useful – for their purposes – about the concept "ideal type" were not barking up the wrong tree. It is counter-productive, however, to restrict vision to this one concept. We should rather take a broader sweep over Max Weber's methodology and see how his deliberations are shaped and channelled by a configurational thinking that is very much akin to that which has been developed by Charles Ragin. By doing so, we get to see Max Weber as a precursor to recent developments in sociological methods. Conversely, Charles Ragin's elaboration of the logic of configurational analysis provides clues to the

interpretation of some features of Max Weber's methodology. There is an elective affinity between Max Weber's *Problemlage* and that of modern sociology, and it warrants renewed attention to Weber's methodology, from mainstream sociologists as well as from Weber specialists.

3. *Concepts, combinations, configurations*

How do we preserve a configurational view of cases without sacrificing generality, and vice versa? How does the task of explaining unique events square with that of developing new theories? These questions are at the heart of Charles Ragin's qualitative comparative analysis. They were no less important for Max Weber. In the introduction to *Economy and Society*, Günther Roth remarks that "...sociologists live, and suffer, from their dual task: to develop generalizations and to explain particular cases." (13) The formulation captures a key concern in Max Weber's work, but it could equally well serve as a motto for one of Charles Ragin's books.

Max Weber was above all concerned with interpreting and explaining particular events in the social world. This follows directly from the concept of value-relation. This concept, which Weber borrows from Heinrich Rickert, names the governing point of view which sets the cultural sciences apart from the natural sciences. To illustrate the logic peculiar to the latter category of sciences, we do best to consider how they go about transforming a certain sense datum into a scientific datum. Assume that we try to test a hypothesis, or work out a theory, by way of experiment. It is clear, then, that each observation, every single datum, can be substituted for any other datum in the relevant class. What is important is not that it is *this* drop of chemical solution that reacts in this way. Any other drop from the sample could do. Indeed, if a drop of chemical solution does not behave the same way as other drops of the same kind, our first guess would be that it has been contaminated. To be sure, an alternative possibility is that we are on the track of a scientific discovery, but the drop is nevertheless useless in *this* particular experiment. In other words: the natural sciences homogenise data, and only take an interest in those features which all instances have in common.

All this does of course make perfectly good sense. The problem is that the cultural sciences operate differently. We are not interested in the unification of Germany, the French revolution, or the rise of capitalism *merely* because they are instances of some general classes. They are interesting to us in their own right – because of their cultural significance, because they have a relation to values. Consequently, we are not only interested in those traits which the French revolution have in common with all other revolutions, but are rather anxious to capture its distinguishing features and to describe it in such a way that relevant complexity is preserved.

It has been pointed out by several Weber scholars that Max Weber failed to provide definite criteria for when a phenomenon is value-relevant. But perhaps this was not quite the point. As it stands, the notion that the cultural sciences have value-relations as their governing point of view ascribes a peculiar dynamics to these sciences. The natural sciences are piecing together a giant jigsaw-puzzle. Their findings can be valuable either because they provide new applications of established theoretical knowledge, or because they contribute to the overall theoretical picture. In both cases, the dynamics of scientific evolution is intimately linked to the stock of established knowledge: a problem is taken up *because* it has a meaningful relation to theory. This is not necessarily so in the cultural sciences. We expect the cultural sciences to take an interest in the fall of the Soviet Union, or the attack on September 11, regardless of whether these events would help formulate a new general theory or are suitable applications of some preconceived theory. We want to explain them because they matter. And if this is the case, then the dynamics of the cultural sciences will often be driven by extra-theoretical concerns. This, at any rate, was Max Weber's position. He placed heavy emphasis on the understanding and explanation of unique events. But this is not to say that he neglected, or could avoid, the issue of generalisation. I am not thinking here of the fact that Weber must establish and make reference to "empirical regularities". This goes without saying. He needs such regularities both to create an object of inquiry – as he does, for example, in the first section of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* – and to anchor his causal claims. His adaptation of adequate cause theory to the cultural sciences, and his frequent allusions to probabilistic formulations in *Economy and Society*, make it clear that empirical regularities play an important role in his work. Yet there is another reason why issues of generalisation are unavoidable for Weber. Generalisation is in fact a constitutive part of his endeavour to explain unique events. To see why this is so, it is instructive to use *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* as an example, and read it through the lenses provided by Charles Ragin. In Weber's famous essay, configurational thinking enters the argument at two junctures. The first is in the conceptualisation of the explanandum, i.e. the "spirit" of capitalism: «If any object can be found for which the use of this term can have any meaning, then it can only be a "historical individual," that is, a complex of configurations [*Zusammenhänge*] in historical reality which we group together conceptually from the point of view of their *cultural significance* to form a single whole.

A historical concept like this, however, as it relates to a phenomenon which is significant in terms of its *individual characteristics*, cannot be defined or demarcated according to the schema: "genus proximum, differentia specifica". It must be composed from its individual elements, taken from historical reality. It will not be possible to arrive at the ultimate *definition* of the concept at the outset but only at the *conclusion* of the investigation». (14)

The passage is filled with *termini technici* – e.g. “historical individual”, “cultural significance”, and the allusion to the impossibility of demarcating such objects of inquiry along the lines of aristotelian definition – derived from Heinrich Rickert’s work. They have no doubt contributed to shaking off a few readers, in our day as well as in his own time. Be that as it may: Weber wants to identify and explain what he has chosen to term the “spirit” of capitalism. But he wants to extract it from the empirical material rather than postulate it. The object of explanation is thus to be pieced together as we go along, from those individual elements which actually turn up in the data. By the end of the inquiry, he will thus have amassed an array of individual elements (a, b, c, ..., n) which, taken as an ensemble, constitute the concept of this “spirit”.

Note, however, that when a series of elements are added together in this fashion to form a configuration, the result – indeed the aim – is a highly individualising concept. Think of each “element” as a dichotomous variable, which can be either present or absent. With two requisite elements, the concept in question represents one of four possible combinations. Three constitutive elements yield eight combinations, four yield sixteen, five yield thirty-two, etc. With a dichotomous variable, the number of possible combinations are given by the formula 2^n . Thus, if Weber identifies 10 elements as constitutive for his concept of the “spirit” of capitalism, it will represent one out of 1024 logically possible combinations. We can compare it to Alphonse Bertillon’s attempt to construct a procedure for identifying criminals: describe eleven measures on the body of the suspect, and you will get a description that is virtually as individualising as the fingerprint.

What sets “historical individuals” apart from the individuality of the fingerprint is that the capacity to individualise is a necessary but not sufficient criterion. The construct formed out of these elements must also be endowed with cultural significance. In the essay, this is achieved by an argument that the “spirit” of capitalism is tantamount to a rational *Lebensführung* adequate for the forms of organisation peculiar to modern capitalism. To relieve possible doubts that Max Weber thinks of “historical individuals” in this combinatorial fashion, as configurations of an array of elements, it suffices to quote the following passage from another of his works: «Religions cannot ... simply be inserted into a chain of types, each constituting a new “stage” in relation to the others. Rather, they are all historical individuals of a very complex kind, and the sum total of existing religions only exhaust a fraction of those possible combinations, which could imaginably be formed from the relevant factors. Thus, the following exposition is in no way conceived as a *systematic* “typology” over religions». (15)

That is to say: each religion must be perceived as a historical individual, composed of a series of individual elements. But as noted above, it suffices that we assemble ten element, or presence/absence-conditions, to get a sum total of over a thousand logically possible combinations. Even with this very modest number of elements,

there simply are not enough religions to populate each combination. This is the reason why Max Weber would never aspire to a systematic typology over the world religions.

Yet Max Weber's configurational thinking is not confined to the construction of the explanandum. It is also at the heart of his explanation, which is – to use Charles Ragin's terminology – a specimen of conjunctural and multiple causation. This feature makes it clear why the problem of generalisation is already contained in Weber's quest to understand and explain unique events. As we will see, there is also reason to believe that the same feature accounts for some of the difficulties which his contemporaries, and modern commentators, have had in interpreting his argument. To bring these aspects out, we must first introduce some of Charles Ragin's terminology and notation. "Multiple causation", in Ragin's terminology, is when there are several causal paths to the same outcome. "Conjunctural causation", on the other hand, is when a particular condition A is not sufficient to produce the outcome Y, but will produce it if it appears in conjunction with B. What Ragin has done is to use Boolean algebra, truth tables, and truth functions to create a way of representing and investigating multiple and conjunctural causation. In Ragin's notation, the presence of a condition is written in capital letters, e.g. "A", while the absence of that condition is represented as "a". This way of writing corresponds to the ones and zeros of Boolean algebra. The logical "AND" is written the same way as multiplication in standard mathematics, while the logical "OR" is written as addition. Thus, the equation " $Y=A+B$ " tells us that the outcome Y will result if condition A is present or if condition B is present. This is multiple causation: there are more than one causal path to the same outcome. The equation " $Y=A*B$ " – or " $Y=AB$ " for short – tells us that Y will happen if and only if conditions A and B are simultaneously present. That is to say, the causal relation is conjunctural.

Charles Ragin's presence/absence-conditions should have a familiar ring. They correspond to the "elements" that make up "historical individuals" in Max Weber's terminology. The key difference is that Ragin is concerned here with the explanans, Weber with the explanandum. But the effect of adding more "conditions" to the explanatory model is the same as that of adding more "elements" to the historical individual: for each added condition, the number of logically possible combinations doubles. Ragin's technical achievement is that of implementing a set of algorithms that allows us to summarise and minimise boolean equations in such a way that the researcher can determine which combination of conditions are responsible for a particular effect. In this context, however, I would rather like to emphasise how his contribution adds to the language of theory and methodology. Using his notation, we get the following interpretation of the much more familiar notions of "necessary" and "sufficient" conditions.

		C is necessary	
		Yes	No
C is sufficient	Yes	$Y = C$	$Y = C + B$
	No	$Y = Ca + CB$	$Y = aC + AB$

The first cell in the property space portrays a situation where the presence of condition C is both necessary and sufficient for the outcome Y. The second cell describes C as a sufficient condition. This is a case of simple multiple causation: the outcome Y results if C is present, but it can also come about in other ways. In the third cell, the presence of C is required if Y is to result, but it will not yield this result unless it is combined either with the absence of A or with the presence of B. Scholars in Weber's day knew very well how to conceive of causes in terms of conditions that are "necessary and sufficient", "sufficient", or "necessary". But what about the fourth cell? The condition C is not necessary, for there is a causal path which does not contain this condition, and it is not sufficient, for it will not produce the outcome unless it is combined with the absence of condition A. Yet it is clear from Ragin's exposition that the condition C should be seen as causally important for the outcome Y in this case as well. It may be that the path containing condition C is particularly important, and that C is of particular importance for this path. It is an explanation of exactly this type which Max Weber had in mind in *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism*. In Charles Ragin's terms, it is an explanation which posits a multiple and conjunctural causal bond between the explanandum and a set of conditions.

This terminology was not available in Max Weber's day. No wonder, then, that his contemporary and latter-day critics have been consternated. What was Weber actually saying? Did he think that puritanism was a necessary condition for the rise of capitalism? In that case he could easily be rebutted. One need only find instances of capitalism before, or otherwise unrelated to, the puritans. Or did he think that the puritan sects were somehow sufficient conditions for capitalism? That claim could also be shown false, this time by pointing to cases where we have a lot of puritanism but no capitalism. And the task of refuting Weber would, of course, be all the more facile if he was arguing that puritanism was both a necessary and a sufficient condition for capitalism. There was no category and no name for the kind of argument Weber was pursuing, and it was consequently difficult for his critics to

assess the causal claims involved. Indeed, want of terminology created difficulties for Max Weber himself. This is evident from Weber's frustrated replies to his critics: «Furthermore, I described as “foolish” the attempt to trace the derivation not only of the capitalist *system* but specifically also of the capitalist “*spirit*” (in my sense of word, be it noted – a matter to which I shall return) back to the Reformation *alone*. Additionally, I explicitly asserted that it was obvious that those religious and psychological conditions could only bring about the development of capitalism in conjunction with numerous other “conditions,” especially those of nature and geography». (16)

The first sentence makes it clear that we are dealing with multiple causation, the second that we are dealing with conjunctural causation. Throughout the reply, which is addressed to Felix Rachfahl, Weber complains that he had pointed out these caveats already in his essay, and accuses his opponent of deliberately misconstruing his argument. His reaction is more than a bit high-strung. A more plausible explanation for the lack of communication is that Rachfahl and other critics tried to make sense out of Weber's argument by fitting it into recognisable explanatory categories.

When Max Weber declared that he did not take puritanism to be a necessary or sufficient condition for the rise of capitalism, and denied that he saw the first as the sole cause of the latter, his critics perceived him to be retreating. That insinuation made Weber even more furious, which is why his replies are filled with quotations from and references to the original essay. But what should the critics think? From their horizon, it surely looked like Max Weber was stepping back from a position they had shown to be untenable, to embrace instead a vague claim that puritanism can have some sort of undefined link to the rise of capitalism, which was perhaps not as important as he had first claimed. Unless you have embraced the idea that multiple and conjunctural causation can also be a specimen of causation, Weber's replies will only appear as desperate scholastic manœuvres to avoid the critic *cum* bird of prey.

To be sure, Max Weber's polemic with his critics contains many other elements – a long list of invectives, squibbles over terminology, and disputes over facts. Nevertheless, I do think that the configurational nature of explanandum and explanans is one of the main reasons for the breakdown in communication between Max Weber and his critics. The methodological structure of *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism* is in fact even more complicated than I have been able to show in these few pages. Even if the historical individual Max Weber construes from the “spirit” of capitalism is ultimately the explanandum, his essay does not deal with it in its entirety:

«The task which I set myself was to reveal *one* (particularly important) series of causes which determined the formation of *one* (again, particularly important) constituent component of the spirit of modern capitalism: that is, a variety of this

spirit which differed in specific important ways from that of either the classical period or of the Middle Ages». (17)

The first part of the quote recapitulates Weber's insistence that he had all along recognised several paths to the outcome he is interested in. In the second part of the quote, he states that he does not not claim to have covered all the elements of the historical individual. What he also claims, however, is that the causal path containing the condition he investigates is particularly important, and that it is a particularly important part of that configuration. Moreover, he holds that the portion of the historical individual he is investigating is one of its particularly important elements. He regards the attitudes he has investigated as a synecdoche for the complex historical individual of the "spirit" of capitalism, and he does so precisely because they are 'adequate' to those forms of organisation which are peculiar to modern capitalism and set it apart from its predecessors.

A full assessment of Weber's argument would have to relate what we have just said to his use of adequate cause theory. That inquiry will have to be postponed to some other occasion. Instead, we should return to the question why Max Weber's preoccupation with explaining unique events also entails the task of developing generalisations. Let us, for the sake of simplicity, say that Weber's image of the rise of modern capitalism has the form " $Y = aC + AB$ ", where C stands for the specific *Lebensführung* described in *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism*. The equation points the way to other inquiries. First, it presents Weber with the task of investigating the second causal path. Second, it requires him to make additional inquiries to ascertain that the causal conditions of the first path does not pertain to a great amount of cases without producing the outcome. Third, Weber is obliged to investigate just how individualised is the explanandum. The equation creates a perfectly general reference class. Thus, even if the explanandum is designed to be radically individualised, and even if the explanation is derived from and tailored for one particular case, the suggested explanation is general in scope and it has to be checked against comparative data. The *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, in which the essay on the protestant ethic is also inserted, is an attempt to do just that. This description is, admittedly, artificially simplified, for what Weber also does throughout these essays is to specify the scope conditions for his thesis. But this is all the more in line with our general argument.

4. Conclusion

This article is an attempt addressed Max Weber's relevance for modern social science. In the empirical part, I have tried to charter to what extent modern sociology makes use of weberian concepts. The results show that Weber figures prominently in mainstream sociological discourse. It is another matter, however,

whether this continued influence is justified. The second part of the article argues that there is one particular area where closer inspection of Max Weber's work would benefit both mainstream sociology and the specialist literature on Weber, and where cross-fertilisation between these literatures promise to yield interesting results, namely configurations. Recent developments in sociological methodology has revitalised a concern for combinatorial thinking that was central to Max Weber. And as a result of these modern efforts we are in a better position to grasp what Weber was trying to do, why he sometimes failed to be understood, and what other explanatory tasks his configurational thinking imposed on him. I have used Weber's essay on the protestant ethic and the "spirit" of capitalism as an illustration, but the list of interesting applications can easily be extended. The often quoted concept "ideal type" – a construct that is combinatorial by design – is one obvious example where some Ragin-therapy could contribute to clarification and novel insights. Nor do the benefits flow one way only, from mainstream sociology to the specialist literature. Max Weber's works gain new relevance once we recognise him as a precursor to these modern methodological developments. His works are waiting to be plundered and used as vast granaries full of neatly packed empirical grain. Moreover, it would be worthwhile to see if his theoretical vocabulary, which was shaped by a concern for preserving a configurational view of cases, contains useful elements which the modern literature has overlooked. Insofar as the construction of the explanandum is concerned, Weber's conception of "historical individuals" still stand out as an original contribution to complexity-oriented social science. Now, constructing historical individuals is one way of arriving at an ideal type. Other principles are involved in the construction of genetic ideal types, and they too should be of interest to those who are engaged in qualitative comparative analysis. In conclusion, then, Max Weber should not be quoted and used because he is a classic. He should be used wherever and whenever his ideas and concepts aid the formulation and solution of concrete research problems, otherwise not. On the other hand, important aspects of his work are still awaiting treatment, and precisely these aspects appear to be important from the point of view of modern social science.

References

Agevall, O. (1999) *A Science of Unique Events: Max Weber's Methodology of the Cultural Sciences*, Uppsala: Uppsala University.

Baehr, P. (2001) "The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel': Parsons, Weber, and the stahlhartes Gehäuse Metaphor in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", *History and Theory* 40: 153-69.

Baehr, P. (2002) "Note on the translation", in: Max Weber, *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*.

Gerhardt, U. (2001) *Idealtypus: Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ragin, C. (1987) *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, Berkeley: University of California Press.

Swedberg, R, with the assistance of O. Agevall (2005) *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Weber, M. (1970 [1917]) 'Politics as a Vocation', in: *From Max Weber*, edited by H.H. Gerth and C.W. Mills, London: Routledge.

Weber, M. (1989 [1920]) *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, MWG I/19, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Weber, M. (2002 [1905]) *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, edited and translated by Peter Baehr and Gordon Wells, New York: Penguin.

Notes

(1) Ola Agevall is post-doc fellow at Växjö University. He is the author of *A Science of Unique Events: Max Weber's Methodology of the Cultural Sciences* (1999), and collaborator in Richard Swedberg's *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (2005). The author thanks Katarina Friberg for helpful comments on early versions of this article. The study is funded by a grant from the Swedish Research Council.

(2) Max Weber (1970 [1917]) 'Politics as a Vocation', in: *From Max Weber*, p.129.

(3) The sociology section of JSTOR currently contains the following journals: The Academy of Management Journal, The Journal of the Academy of Management, The Academy of Management Review, Administrative Science Quarterly, The American Journal of Sociology, American Sociological Review, Annual Review of Sociology, The British Journal of Sociology, Comparative Studies in Society and History, Contemporary Sociology, European Sociological Review, Family Relations, The Family Coordinator, The Family Life Coordinator, The Coordinator, Gender and Society, Industrial and Labor Relations Review, Journal of Black Studies, Journal of Health and Social Behavior, Journal of Health and Human Behavior, The Journal of Human Resources, Journal of Marriage and the Family, Marriage

and Family Living, Living, The Journal of Modern African Studies, Journal of Palestine Studies, Middle East Report, MERIP Middle East Report, MERIP Reports, Political Behavior, The Public Opinion Quarterly, Social Forces, Journal of Social Forces, Social Psychology Quarterly, Social Psychology, Sociometry, Sociological Forum, Sociological Methodology, Sociological Theory, Sociology of Education, Journal of Educational Sociology, Theory and Society

(4) The search has been limited to articles; no review essays or other items have been included. Since Weber is a too common name to allow precise measurement, I have used the search string ["Max Weber" OR "Weber, Max"]. Considering that this is a more restrictive function, the figures for Max Weber may well be underestimated, as compared to the other authors, where only one term was employed in the search.

(5) Included in the search are such variations as "ideal typic", "ideal-type", and "ideal typical". The formulation "pure type" has not been included in the search.

(6) The number of articles in sociological journals archived by JSTOR roughly fits a logistic curve, doubling every ten years. There is one slight deviation, for the total number of articles in JSTOR declines somewhat from the 1980s.

(7) In this respect, too, the figures confirm what we would expect on other grounds. We know, for example, that Auguste Comte and Émile Durkheim used the term and that "types" of various orders were in vogue in social scientific parlance in the late 18th and early 19th centuries. For a lengthier discussion, see Ola Agevall (1999) *A Science of Unique Events: Max Weber's Methodology of the Cultural Sciences*, pp. 166ff.

(8) These facts should also serve as a corrective to Uta Gerhardt's assertions in her book on the ideal type: "Die soziologische Theorie, die heute Max Weber einen ihrer zwei unbestrittenen Klassiker nennt, verwendet keine Idealtypen. Nicht einmal interpretierende ‚Weberian Sociology‘, die Webers Denken nachkonstruiert, plädiert für den Primat idealtypischer Verstehens. Zwar umfasst die Sozialforschung heute idealtypische Analysen. Doch der Idealtypus zur dateninterpretation ist eher ein Außenseiter im Methodenwettbewerb empirischer Gesellschaftsanalysen." Uta Gerhardt (2001) *Idealtypus: Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*, p.11. It may well be the case that modern sociologists are guilty of clumsy and erroneous interpretations of Weber's concept. Yet in purely empirical terms, the concept does enjoy a fair and stable popularity in the sociological community.

(9) Cf. Peter Baehr (2001) "The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel': Parsons, Weber, and the stahlhartes Gehäuse Metaphor in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", *History and theory* 40: 153-69.

(10) Peter Baehr (2002) "Note on the translation", in: Max Weber (2002) *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, p.lxx.

- (11) Richard Swedberg, with the assistance of Ola Agevall (2005) *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*, pp.119-20.
- (12) Cf. Charles Ragin (1989) *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*; Charles Ragin (2000) *Fuzzy-Set Social Science*.
- (13) Günther Roth (1978) "Introduction", in: Max Weber, *Economy and Society*, p.XXXVII.
- (14) Max Weber (2002 [1905]) *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, pp.8-9.
- (15) Max Weber (1989 [1920]) *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, MWG I/19, p.116.
- (16) Max Weber (2002 [1905]) *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, p.285.
- (17) Max Weber (2002 [1905]) *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, p.284.

Pluralism without Illusions

[Peter Lassman](#)

[Department of Political Sciences and International Studies](#)
[University of Birmingham](#)

ABSTRACT

Much of contemporary Anglo-American Liberal political theory is still living under the shadow of Max Weber. In particular, it seems to accept the idea of disenchantment and has more recently discovered the problem value pluralism. Max Weber's idea of the political still serves as an antidote to the prevalence in much of this kind of theory of the priority of the moral over the political. Unfortunately, Weber's own theory is incomplete and needs to be supplemented.

«If one accepts Weber's premises, it is easy to be imprisoned by them».(1)

It is a striking feature of much contemporary political theorising that it seems to be living in the shadow of Max Weber without, with a few notable exceptions, recognising or admitting that fact. The nature of the answer to the question of what is still alive in Weber's thought will naturally depend upon the interest of the questioner. The main claim being made here is that Max Weber is still our contemporary with respect to the problem of value pluralism. He is also, or ought to be, our contemporary, with regard to his insistence upon the hard and tragic realities of political life. Much contemporary political theorising, especially in the Anglo-American world, has become divided between those who see it as being essentially normative and a branch of moral philosophy and those who insist on the autonomy of the political in such a way that denies the value of that kind of work.

The problem of value pluralism has become a central topic in modern political and moral philosophy. This, in turn, is linked to the persistence of the idea of 'disenchantment'. The deeper the disenchantment the more intense the effects of value pluralism become.

Most modern Anglo-American political theory is written in an analytical style that seems to discount any reference to and, hence, recognition of the presence of an implicit historical interpretation. Political philosophy, even in its most analytical form always presupposes or works within the framework of an implicit historical story.(2)

The 'historical story' that pervades modern political thought is the account of 'disenchantment' and the 'war of gods and demons' that Max Weber so forcefully

proposed. An interesting example of this can be found in the recognition of this fact by John Rawls in his account of his own version of 'political liberalism'. Rawls argues that in «political philosophy the work of abstraction is set in motion by deep political conflicts».(3) These conflicts are deepened by the special nature of modern democratic political culture. This particular modern culture is ascribed to a historical context that differentiates the ancients from the moderns. In brief, Rawls advances a historical sketch that in pointing to the influence of the Reformation, the development of the modern state and modern science, closely resembles the Weberian account of disenchantment and its accompanying endemic value pluralism. Similarly, Michael Sandel in his critique of Rawls argues that this particular kind of liberalism presupposes 'a vision of the moral universe' as a place devoid of inherent meaning, a world "disenchanted" in Max Weber's phrase, a world without an objective moral order.(4) Bernard Williams takes it as a given that in order to understand the legitimation of the modern state we must take account of the nature of modernity as described by social theorists such as Weber. In particular, he refers to pluralism and disenchantment.(5)

Modern moral and political theory, or, at least the Anglo-American variety, has witnessed the emergence of a so-called 'value -pluralist movement'. (6) What is value pluralism? Richard Flathman has stated that in significant respects 'we are all pluralists' in the modern world. He sees the core of pluralism in a broad sense as 'the recognition of a multiplicity of persons and groups.....A commitment to pluralism, however transitory or transitional, as a descriptive /analytic theory involves the belief that, here and now, such a multiplicity cannot be explained away'.(7)

In his discussion of pluralism Flathman claims that there is no one who is not a pluralist to some degree although he admits that there are clearly many philosophers who argue that this view of pluralism is superficial and hides a deeper monistic universalism. Flathman discusses the work of William James, Hannah Arendt, Stuart Hampshire, and Michael Oakeshott as significant thinkers who have attempted to make sense of 'the fact of pluralism'.

Although the concept of pluralism can be used in this broad sense the most significant and puzzling aspect from the standpoint of political thought is that of value pluralism. To a large degree the modern idea of value pluralism restates in more analytical terms an idea that is clearly expressed in Weber's work and, of course, earlier by Friedrich Nietzsche. This has been recognised in an interesting way, for example, by Charles Larmore. He points out that the problem of moral conflict and the fragmentation of moral value is at the centre of the work of moral philosophers such as Stuart Hampshire, Thomas Nagel, and Bernard Williams. (8) Larmore refers here to the 'outstanding example of Max Weber who insisted upon the irreducible plurality of "value spheres"'. Indeed, Larmore expresses the central idea here very clearly when he states, in criticising Alasdair MacIntyre's diagnosis

of the modern condition, that no «mature view of morality can fail to acknowledge the existence of rationally unresolvable moral conflicts. Pluralism is a truth, not only about conceptions of the good life, but also about that dimension of the good life that is morality itself».(9) It is important to note here that despite their reputation for clarity many of the political and moral philosophers who discuss pluralism do not always make it as clear as they might whether they are talking about a ‘fact’ or a theory. In other words, there is more at stake than the simple observation that there is as a contingent fact a plurality and diversity of beliefs, values, and doctrines. Furthermore, whether the ‘fact of pluralism’ supports any particular normative principles is itself a controversial question.(10)

William Galston has conveniently summarised the main claims of the theory of value pluralism. The most important of these are that value pluralism ought not to be confused with relativism; that there is no available measure for the ranking of value and that there is no common measure nor *summum bonum* that is the good for all persons; that, nevertheless, there are some goods that are basic in the sense that they must form part of any reasonable human life; beyond this there exists a wide range of a legitimate diversity of goods, purposes, and cultures; and that value pluralism must be strongly contrasted with all forms of monism in the sense of theories that reduce all values to either a common measure or attempt to create a comprehensive hierarchy.(11) Galston states that the foundational text for the modern value pluralist trend in political and moral philosophy is Isaiah Berlin’s ‘Two Concepts of Liberty’.(12)

It is true to say that it was Berlin who was responsible more than anyone else for the emergence of this theme as a central preoccupation of modern Anglo-American political thought. However, Berlin’s voice was not the only voice and the distinct contribution of his colleague Stuart Hampshire ought not to be overlooked.(13) Berlin’s lecture ‘Two Concepts of Liberty’, subsequently published as an essay, was, at first, read primarily as a provocative discussion of the distinction, held to be fundamental in modern European political thought, between ‘positive’ and ‘negative’ liberty. Interest has slowly shifted away from the overworked and problematic nature of that distinction towards an examination of the thesis of value pluralism that underlies it. For example, in the concluding section of that essay with the title ‘The One and the Many’, Berlin criticises «the belief that somewhere, in the past or in the future, in divine revelation or in the mind of an individual thinker, in the pronouncements of history or science, or in the simple heart of an uncorrupted good man, there is a final solution. This ancient faith rests on the conviction that all the positive values in which men have believed must, in the end, be compatible, and perhaps even entail one another». (14)

In many ways Berlin’s vision of pluralism is similar to that of Weber. However, although Berlin possessed an encyclopaedic knowledge of the history of European political thought it is strange that he makes very little reference to Weber’s writings.

One possible reason is that in the time when Berlin was formulating his ideas Weber was primarily classified by British intellectuals as a ‘founding father’ of the suspect new discipline of sociology. Berlin, although when he does mention Weber does exempt him from the general deficiencies of this new academic discipline, was still, nevertheless, influenced by this prejudice. In this respect, it is interesting to contrast Berlin with Raymond Aron, his contemporary, who shared many of his political views but who was deeply influenced by Weber. When pressed on this topic Berlin stated that when «I first formulated this idea, which is a long time ago, I’d never read a page of Weber. I had no idea that he said these things. People often ask me, but surely Weber was the first person to say this. I answer that I am sure he is, but I had no idea of it».(15)

In Weber’s account the modern disenchanted world is a world that experiences an acute ‘polytheism of values’. As far as Weber was concerned «the different value systems of the world stand in conflict with one another...the different gods struggle with each other and will do for all time. It is just like in the ancient world, which was not yet disenchanted with its gods and demons, but in another sense. Just as Hellenic man sacrificed on this occasion to Aphrodite and on another to Apollo, and above all as everybody sacrificed to the gods of his city-things are still the same today, but disenchanted and divested of the mythical but inwardly genuine flexibility of those customs».(16) Furthermore, we must recognise that «the highest ideals, which move us most forcefully, are always formed only in struggle with other ideals which are just as sacred to others as ours are to us».(17)

Max Weber clearly struggled with the problem of value pluralism. His vision of the ‘war of the gods’ clearly justifies the label of ‘tragic pluralism’. He states clearly that «unsettled *conflict*, and therefore the necessity for constant *compromises*, dominates the sphere of values. No one knows *how* compromises should be made, unless a ‘revealed’ *religion* will forcibly decide.» (18) The problem that arises here is how political institutions and actions can be made legitimate. In Weber’s opinion the fact that in the course of our lives we have to make compromises and that it is generally difficult to individuate particular values ought not to deflect us from the realisation that the at its deepest level the human world is characterised by an ‘irreconcilable death-struggle like that between “God” and “Devil”».(19)

It has been argued that there we can discern two distinct versions of pluralism at work in much contemporary political theory. Raymond Geuss has made the claim that we can distinguish between a generally moderate and a more radical and, in a sense, ‘existentialist’, version of the thesis of value pluralism.(20) The more moderate version of pluralism is consistent with or, at least, made to appear to be consistent with liberalism. A major difficulty arises if the claims of value pluralism are correct, that not only does it not offer support for liberalism but, rather, its main effect is to undermine it. Geuss argues that if we accept that ‘the conceptual framework of contemporary politics’ is ‘a highly complex abstract object’ then both

versions of pluralism are important. The problem, however, is that much theorising has either avoided the implications of the more radical version of value pluralism or has oscillated between these two versions in a generally unsatisfactory manner. Putting it crudely, one could argue that while Berlin generally represents the moderate version Max Weber, in contrast, represents the more radical and generally pessimistic view.

If it is true that the theory of value pluralism is a thesis about values and not itself a political or ethical ideal it does remain true that value pluralism does have political implications.⁽²¹⁾ The problem is to decide just what those implications are. Isaiah Berlin attempted to argue that pluralism implies liberalism. However, when challenged to explicate this relationship he moderated his claim. It would appear that, contrary to Berlin's intentions a reasonable case can be made for the compatibility of value pluralism and political doctrines other than liberalism. John Kekes, for example, has argued that conservatism is the most plausible political response to value pluralism. Similarly, John Gray has forcibly argued for a conception of 'agonistic liberalism' as the best response to the reality of value pluralism. Gray's argument, similar to that put forward by Sandel, is that if the thesis of pluralism is true it implies that liberal values are just one set of values among many. As such Liberal values can claim no special foundation or support from value pluralism. If the problem of value pluralism and its relationship to political doctrines such as Liberalism is such a central topic for contemporary political theorists is there anything to be learned from a consideration of Max Weber's political thought?

The question of the relationship between pluralism and liberalism in Weber's thought runs up against one major problem. While it is fairly clear that Weber was committed to the truth of value pluralism to describe him as a 'liberal' in a straightforward sense is more controversial. Wilhelm Hennis has criticised the idea that Weber's political ideas can be safely be defined as belonging to the liberal camp. The idea of Weber as 'a liberal in despair' popularised by Wolfgang Mommsen among others gets no support here.⁽²²⁾ Hennis's argument begins by pointing out that apart from two instances Weber never referred to himself using this term. On the other hand, it is also true that Weber, apart from one brief encounter, never allied himself with political forces that could be called 'illiberal'. Weber wrote for a liberal newspaper, the *Frankfurter Zeitung*. However, these remarks presuppose an answer to the question of what we mean by Liberalism.

Hennis defines Liberalism in curiously un-Weberian terms of an 'ideal-typical essence'. The first central idea that Hennis identifies with the core of Liberalism is that of 'abolition, the removal of limitations, setting free, *combined with hope*'.⁽²³⁾

The theme of 'abolition' refers primarily to the idea of economic liberalism understood as the freeing of economic life from state control in order to increase welfare. Hennis argues that there is no evidence for such a belief in Weber's work.

As far as Weber was concerned the modern liberal form of economic life is simply our 'fate'. It was not to be welcomed nor deplored in any kind of utopian sense.

On the other hand, while it is true that Weber was a passionate defender of intellectual freedom and of the freedom of the press there is no sense in which his defence rested upon a belief that such freedoms would lead either towards a deeper understanding of the truth or towards greater discrimination and judgement. Modern science has the effect of deepening the disenchantment of the world. It does not deepen our understanding of it.

Hennis points out that Weber's appreciation of the development of the struggle for the rights of the individual against the state owed much to the work of his colleague Georg Jellinek who had shown how its origins were, to a large degree, to be found in an earlier religious and sectarian struggle. The key point here is that the Enlightenment ideal of a resolution of conflict by means of free rational debate that is central for most varieties of Liberalism was no longer, if it ever was, credible. This consideration alone separates Weber from the claims made by Jürgen Habermas on behalf of his version of discourse theory and the related claims made by various 'deliberative democrats'.

It is also clear that Weber's thought is distanced from other familiar central Liberal ideas. In particular, Weber was deeply sceptical of all those attempts, typical of the nineteenth century, to produce theories of social development or of social evolution that were, in effect, theories of progress. Hennis is correct in pointing out that Weber was completely opposed to use of the ideas of 'progress' and 'happiness' as suitable concepts for social and political theory. However, while it might be said that these ideas were central for nineteenth century Liberal thought it is not so clear that they must be essential elements for all forms of Liberalism.

In Hennis's account Weber's distance from Liberalism is grounded in his commitment to the 'heteronomy of ideals'. Weber could not accept the idea, which Hennis sees as central for Liberalism, that 'compromise, parliamentary discussion, or rational discourse' could serve as solutions to the problem created by the modern recognition of the depth of the persistence of plural and conflicting values. In Hennis's view, the attempt to characterise Weber's political ideas as 'tragic' or 'pessimistic' Liberalism are a contradiction in terms. Deeply embedded in Weber's view of the world is the belief that in all forms of social relations the most fundamental processes are those produced by the inevitable 'struggle of man against man'. This alone would appear to separate Weber's political thought from the basic ideas of Liberalism. Furthermore, the centrality of the question of rule (Herrschaft) would also seem to rule out a favourable response to the fundamental ideas of Liberalism.

While all of these comments on Weber's political thought are true a question still remains to be answered. If Weber's political thought does not fit in to the conventional mould of Liberalism nor of any other doctrine where does it fit? One

answer is to say that this is not a problem and that there is nothing unusual in this. The thought of all great political thinkers transcends the political ideologies of their time. This is what, to a large degree, makes their thought important. Nevertheless, in whatever way we draw the line between political theory and partisan politics the question of the nature of Weber's response to value pluralism requires further explication.

Hennis himself admits that there is still something of a puzzle in Weber's political stance which he accounts for in terms of his personality. Despite Weber's scepticism towards the dominant and prevailing ideas of nineteenth century Liberalism he was deeply committed to the ideal of individual liberty. In other words, Weber is our contemporary insofar as he remained deeply committed to the ideal of individual liberty that is central for modern Liberalism but recognised, at the same time, that this political value can no longer gain the support that it has received in the past from such doctrines as natural law and natural rights. The liberty of the individual as a fact and as an ideal can only be understood as a product of a unique line of Western historical development. But in so doing Weber points to the fragility of this achievement. There is nothing inevitable about it nor ought we to be sanguine about its future prospects. It is in this light that we can appreciate Weber's concerns about the future prospects of a 'new serfdom'. Taking these considerations into account we can, as Hennis concedes, say that if Weber was a Liberal, then he was a 'strange kind of Liberal'. In this sense Weber can be compared with Tocqueville, also characterised as a Liberal of a 'strange kind'. It can also be argued that Weber's significance also rests upon the fact that what we find reflected in his work is the crisis of Liberalism itself. Weber's political thought is the most significant example of the problem that Liberalism faces when «it becomes divorced from the egalitarian thrust of the natural rights tradition, and its universalist justification of tradition».(24) Weber's Liberalism is then the Liberalism of a political thinker who also argued that it was the moral duty of the genuine political thinker to 'swim against the current'.(25)

The argument being put forward here is that looking from the standpoint of contemporary political and moral theory Weber's significance rests upon his recognition of the problem of value pluralism. Liberalism and pluralism are often seen as being closely related. Charles Larmore, for example, has pointed out that they are «both distinctively modern in that they have something to do with the metaphysical-religious disenchantment of the world»(26). However, it can be argued that pluralism understood as a doctrine about the nature of value must be distinguished from another idea that lies at the heart of modern Liberal thought. This is the idea of the inevitability of reasonable disagreement about values or the good. Larmore has argued that there is an important distinction to be drawn here. What some political philosophers, such as John Rawls, call pluralism is, in fact, the inability of reasonable people to agree upon what he calls 'comprehensive

conceptions of the good'. What Isaiah Berlin, on the other hand, is talking about is itself a controversial doctrine about the nature of the good, one according to which objective value is ultimately not of a single kind but of many kinds. Doctrine and reasonable disagreement about doctrine can hardly be the same thing. Although it is important to be clear about these two aspects of pluralism it would appear that it is a mistake to argue that they can be separated in this manner. It is not at all clear that we can argue that moral disagreement is inevitable among reasonable persons without accepting some version of pluralism.(27) This seems to be right and also to be consistent with Max Weber's views.

Although, Weber clearly lacked the apparatus and terminology of contemporary political and moral theory it seems that the account that he offered of pluralism as a doctrine about plural and conflicting values is still of immense significance. In fact, it could be argued that it is superior in many ways to the accounts offered in the mainstream of modern Liberal political philosophy for many of the reasons that Wilhelm Hennis alluded to in his discussion of Weber's Liberalism. In particular, it is Weber's sense of the significance of 'the political'. This is not meant in the friend/enemy sense of Carl Schmitt, although there is a connection between their ideas, but in a more general idea of the inadequacy of all attempts to reduce specifically political questions and problems to moral or technical questions that admit of a universal solution. In some ways Weber's understanding of the nature of 'the political' can be compared to Paul Ricoeur's idea of 'the political paradox'.(28)The basic idea here is that the political domain can be described in terms of an autonomy that is marked by possession of a unique rationality that can, at the same time, be a unique source of evil.

The distinct character of Weber's political thought rests upon its recognition that the modern, in reality post-Nietzschean and post-Marxist world, has created the challenge of a new reality that cannot rely upon traditional formulas. It is also true that «all ultimate questions without exception are touched by politics.....».(29) At the heart of Weber's vision of modern political reality is a view of value pluralism and of the permanence of political disagreement that can serve as an antidote to the abstractness and formalism of much contemporary political theorising. The problem that arises is one of defending the core values and institutions of Liberalism, individual liberty and its protective institutions, while at the same time recognising the demise of the traditional forms of Liberalism as a family of coherent philosophical and political doctrines.

The value of Weber's approach, if not of his actual institutional recommendations, rests upon the way in which his recognition of the challenge of pluralism in the modern world did not lead him to attempt to 'bracket' or marginalise the activity of politics. A steady stream of criticism has emerged in recent years of the tendency, it is argued, of much contemporary political theory and political philosophy to 'neutralise' their account of the world of politics. For example, it has been claimed

that the dominant style of modern political philosophy is guilty of applying inappropriate theoretical models and the ‘supersession of the ostensible subject-matter’ –politics. Most modern political philosophers, it is argued, are guilty of aiming for a ‘post-political order’.(30) One response to this perceived problem has been the revival of interest in the political thought of Carl Schmitt.(31) While it is true that there are deep connections linking the work of Schmitt and Weber it is a great mistake to ignore the deep differences that undoubtedly exist between them. The argument here is that Weber’s account of pluralism and disenchantment does still describe in a significant manner the contemporary political predicament certainly as it exists in Western liberal democratic states.

The problem is just that: Weber’s political thought serves as a reliable guide and diagnosis but its weakness, it can be argued, lies in its inability to offer anything other than an incomplete image of a plebiscitary democracy as a possible institutional response to the pluralist predicament. This emphasis remains, however, too close to the surface of Weber’s thought. It is clear that Weber struggled during the aftermath of the First World War to produce an appropriate institutional response to the political crisis in Germany but it would be a mistake to interpret these proposals as the necessary outcome of his political thought.

There is a response to the pluralist predicament that is consistent with the important insight that Weber has given us concerning the difficulty that the condition of modernity presents us in our attempts to think politically. The challenge, it is argued here, is to think politically in the context of a recognition of a pervasive value pluralism without recourse to an abstract formalism that too often seems to ignore the harsh and tragic realities of the political world without moving to the other extreme of an overly histrionic existentialism.

If we agree that Weber presents us with an exceptionally intense example of an attempt to combine a deep understanding of the modern recognition of the challenge of pluralism with a defense of the value of ‘expressive liberty’ (32) then it is worth considering the response to this predicament initially put forward by Judith Shklar and recently developed by Bernard Williams. In her essay ‘The Liberalism of Fear’ Shklar identifies Liberalism as a political doctrine, not as a philosophy of life as it is often taken to be, that has one overriding aim. This is ‘to secure the political conditions that are necessary for the exercise of personal freedom’.(33)The ‘Liberalism of Fear’ does not appeal to any of the traditional supports such as ideas of natural rights or of personal development. In essence this version of Liberalism simply recognises those unpleasant but inevitable features of the political world that arise from struggle, rule and ‘the extremity of institutionalized violence’ that Weber was so keen to highlight. In addition, however, because it recognises these dangers the Liberalism of Fear takes a stand against all forms of the abuse of public power. One important reason for this is that systematic fear makes freedom impossible. Shklar goes one step further, however, in arguing that as the theory of moral or

value pluralism is a controversial theory it ought not to be understood as a foundation for this form of Liberalism. It accepts with Weber and Berlin a general scepticism about the concept of a common good (*summum bonum*) but, in contrast, it does rely upon an idea of a *summum malum*. This is cruelty and the fear of cruelty. In contrast with the general tenor of Weber's political ideas Shklar takes this recognition of the 'fear of fear' as implying a universal or cosmopolitan interpretation. Weber is generally understood to be highly suspicious of cosmopolitan claims in political thought and it is here that a genuine tension between his ideas and those of Shklar and others like her cannot be denied. It is here, perhaps, that we capture a sense of the deep influence of Nietzsche's philosophy upon Weber. Nevertheless, as Bernard Williams has pointed out this particular version of Liberalism has the merit of not displacing politics in the sense of retaining the strong sense of political contest and conflict that is often absent in much contemporary Liberal academic political theorising.⁽³⁴⁾ This form of political theorising does not displace politics because it can only be understood by presupposing politics.

In summary: Max Weber's vision of the nature of the political in which value pluralism plays a central role is an indispensable component for modern theory. Unfortunately, Weber's account is incomplete. In part, this is a consequence of his ambivalent attitude towards normative theorising. Nevertheless, Weber's understanding of the problem of the political finds an echo in some recent versions of political philosophy which do not attempt to downplay the problems presented by value pluralism under conditions of disenchantment.

Notes

(1) Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920*, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 446.

(2) Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed*, (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 53.

(3) John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1996), p. 44.

(4) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 175.

(5) Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed*, (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 9.

(6) See, for example, William A. Galston, *Liberal Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

(7) Richard E. Flathman, *Pluralism and Liberal Democracy* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 2005), p. 1.

- (8) Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. xiii.
- (9) Larmore, op cit., p 38.
- (10) G.A.Cohen, 'Facts and Principles', *Philosophy and Public Affairs*, vol 31 no 3 2003, pp. 211-245.
- (11) Galston, op cit., pp. 4-6.
- (12) Isaiah Berlin, *Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- (13) Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, (London: Allen Lane, 1989); *Justice is Conflict*, (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- (14) Isaiah Berlin, *Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 212.
- (15) 'Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes', *Salmagundi* 120, (1998), p.102.
- (16) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, (Studienausgabe; Tubingen: J.C.B. Mohr, 1994, p. 16at.
- (17) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, (New York: Free Press, 1949), p. 57.
- (18) Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920* (Chicago: Chicago University Press, 1990) p. 44 footnote 37.
- (19) Max Weber, op cit., pp. 17-18.
- (20) Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) p.155.
- (21) Bernard Williams, 'Relativism, History, and the Existence of Values', in Joseph Raz, *The Practice of Value*, (Oxford: Clarendon Press, 2003), p.117.
- (22) Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford: Basil Blackwell, 1974, pp. 95-115.
- (23) Wilhelm Hennis, *Max Weber: Essays in Reconstruction*, (London: Allen and Unwin, 1988), p 167.
- (24) David Beetham, 'Max Weber and the Liberal Political Tradition', in *Archives Europeenes de Sociologie*, vol 30, no 2, 1989, p 322.
- (25) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, (New York: Free Press, 1949), p. 47 (altered translation).
- (26) Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 167.
- (27) William A. Galston, *Liberal Pluralism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 46-7.
- (28) Paul Ricoeur, 'Le paradoxe politique', *Esprit*, no. 250, 1957, pp. 721-745.
- (29) Max Weber, letter to Erich Trummler, *Gesammelte Politische Schriften*, (Munich: Drei Masken, 1921), p. 474.
- (30) Glen Newey, *After Politics*, (London: Palgrave, 2001), p. 2.
- (31) For example, Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, (London:Verso, 1993).

- (32) This term is taken from Wiliam A. Galston, *Liberal Pluralism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- (33) Judith N.Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 3-20.
- (34) Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed*, (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Max Weber als Begriffspolitiker

[Kari Palonen](#)

[Department of Social Science and Philosophy](#)
[University of Jyväskylä](#)

ABSTRACT

Max Weber's well-known distinction between science and politics should not prevent us from recognising that his view of scholarly activity has resemblance to politics in several respects. Both refer to forms of contingent and controversial striving for power shares and their redistribution, and in so far as is the scholarly activity part of politics. This does not hold only for the struggles for academic power shares but also for the contest between theories and approaches among scholars. Weber's own use of concepts for contesting or legitimising standpoints or perspectives is worth discussing. Weber uses different rhetorical strategies. Occasionally he refers to a seemingly shared sense of a concept but subverts the apparent consensus and advocates an entirely different view. For example when Weber defends 'objectivity' this does not refer to the object-dependency of research but to the fair competition between different perspectives of interpreting the object. He also uses rhetoric of provocative laughter, for example against the politically dilettantish "ink bottle" literati. Demagogy is a concept that Weber uses in depreciating, neutral or appreciating tone depending on the context. Also in his academic politics Weber prefers the politician to the official.

Es ist ein Gemeinplatz, dass Max Weber zwischen Wissenschaft und Politik streng unterscheidet. Die Grundidee seiner Wertfreiheitsthese ist, dass unter Berufung auf Wissenschaft keine Politik betrieben werden, von ihr „abgeleitet“ oder auch nur in deren Namen legitimiert werden kann. „Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er soll, sondern nur, was er kann und – unter Umständen was er will“, heißt es im Objektivitätsaufsatz (Weber 1904, 151). Dies bedeutet vor allem die Autonomie der Politiker hinsichtlich einer Bevormundung durch die Wissenschaft, deren Autonomie Weber wiederum gegen Eingriffe der Regierung und anderer Mächte verteidigt.

1. Politik und Wissenschaft treiben

Das Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Weber kann man jedoch auch von der performativen Seite der Tätigkeiten aus analysieren. Studiert man die Art der Handlungen der Akteure, dann werden weder Wissenschaft noch Politik als Lebenssphären verstanden. Vielmehr fragt man: was tut dann jemand, der Politik bzw. Wissenschaft treibt?

Weber hat die performative Seite der Wissenschaftler nie eigenständig behandelt, während er dies hinsichtlich der Politiker explizit tat. Meiner These nach bildet der Webersche Idealtypus des Politikers auch ein Modell für die Tätigkeiten des Wissenschaftlers. Auch in der Wissenschaft geht es – um nur die berühmtesten der Weberschen Politik-Formeln zu notieren – zumindest bis zu einem gewissen Grade um das "Streben nach Machtanteilen und nach Beeinflussung der Machtverteilung" (Weber 1919, 36), um "langsames Bohren harter Bretter mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich" (ebenda, 88), um "Parteinahme, Kampf, Leidenschaft" (ebenda, 53) oder um "Kampf, Werbung von Bundesgenossen und von freiwilliger Gefolgschaft"(1918a, 232),.

Gegen den weit verbreiteten akademischen Anspruch, unpolitisch zu sein, kann man folgende Einsicht Carl Schmitt zitieren: "In Wahrheit ist es ... eine typische und besonders intensive Art und Weise, Politik zu treiben, dass man den Gegner als politisch, sich selbst als unpolitisch (d.h. hier wissenschaftlich, gerecht, objektiv, unparteiisch usw.) hinstellt" (Schmitt 1932, 21). Unabhängig davon, dass Schmitts Entpolitisierung für Weber eine Politisierung ist (s. Palonen 1998, 226-229), lohnt es sich, das Politikum auch in den Praktiken des Wissenschaftsbetriebes aufzusuchen.

Entsprechend kann man den akademischen Betrieb als ein Spielfeld der Theoriepolitik verstehen (zu diesem Begriff s. Palonen 2003a, 68-69). Im Streit unter Gelehrten geht es nicht nur um Stellen, Gehaltsgrade, Forschungsgelder, Mitarbeiter, Lehr- und Lernfreiheit, Zeit für Forschung, Publikationen, akademische Prestige u.a. äußere Aspekte des Betriebs, die unter Professoren seit jeher zu leidenschaftlichen Kämpfen geführt haben. Es geht vielmehr auch um den akademischen Inhalt, um die Ansätze, Theorien und Begriffe, um ihre Konstruktion und Revision, Auf- und Abwertung, Legitimation und Delegitimation usw. Ohne Politik und damit verbundene Rhetorik kommt keine Theorie auf und kann auch keine bekämpft werden.

Das Politikum des akademischen Betriebs ist in der perspektivistisch-nominalistischen Wissenschaftskonzeption Max Weber schon eingebaut. Der Streit um die grundlegenden Bewertungen und Annahmen, die immer einen Bezug zur Politik haben, gehört zum Kern der Kulturwissenschaften selbst. „Das Kennzeichen des sozialpolitischen Charakters eines Problems ist es ja geradezu, daß es nicht auf Grund bloß technischer Erwägungen aus feststehenden Zwecken heraus zu erledigen ist, daß um die regulativen Wertmaßstäbe selbst gestritten werden kann und muß, weil das Problem in die Region der allgemeinen Kulturfragen hineinragt", heißt es schon im Objektivitätsaufsatz (Weber 1904, 153).

Wenn ich Weber als eine Art frühen Vertreter der Begriffsgeschichte identifiziere (Palonen 2000 und 2004), dann stellt sich die Frage, wie Max Weber selbst mit Begriffen Politik betreibt? Gelten seine für Politiker präsentierten Kriterien auch für seine eigene Begriffspolitik? War er als Begriffspolitiker erfolgreich? Welche rhetorische Strategien und Taktiken (im Sinne von Skinner 1974, revidiert in 2002)

benutzt er für die eigene Begriffsbildung? Wie sieht man das Politikerparadigma des Wissenschaftlers in Webers eigenem Begriffsgebrauch?

2. Webers akademischer Pyrrhussieg

Max Weber war ein akademischer Mehrkämpfer, der in der heutigen akademischen Welt fast undenkbar geworden ist. Mag sein, dass dies auch ein Grund dafür war, dass sein Werk unter den schon zunehmend spezialisierten Zeitgenossen zwar Anerkennung genoss, aber weder ordentlich rezipiert noch gut verstanden wurde. Insofern fragt man sich, in wieweit der spätere weltweite akademische Erfolg und die dementsprechende Kanonisierung zum Klassiker dem Weberschen Streben nach akademischen Machtanteilen entspricht.

Insofern Weber nach dem Zweiten Weltkrieg zu den meist zitierten Klassikern gehört, dann kann man mit guten Gründen von einem posthumen Pyrrhussieg Webers in der anglophonen Soziologie und Politikwissenschaft sowie in ihrer europäischen Rezeption sprechen. In dem was Soziologen (von Talcott Parsons bis C.Wright Mills) und Politologen (z.B. David Easton und Robert Dahl) etwa von Politik, Macht und Herrschaft sagen, sind durchaus Spuren von Weber zu finden, aber derart verwässert, dass man von einem Vulgär-Weber sprechen muss. In den „Definitionen“ dieser Begriffe sieht man Formeln, die entweder explizit auf Weber bezogen sind oder Weber-Spezialisten bekannt vorkommen. Trotzdem enthalten die Sprechakte, in denen die Begriffe verwendet werden, einen Ton, der Weber fremd ist, der ihn vereinfacht und verflacht.

Wenn etwa Politik als „Streben nach der Macht“ in irgendeiner englischer Formulierung auftaucht, vergisst man entweder den Chancencharakter der Macht oder gibt dafür eine Übersetzung – etwa *probability, ability or capacity* –, die sowohl die radikale Kontingenz als auch das Politikum des Weberschen Chancenbegriffs verschwinden oder harmlos erscheinen lassen.

Wenn man die Rezensionen von *Politik als Beruf* nach der ersten (1919) und der zweiten, posthumen (1926) Auflage liest, wird klar, dass die Rezensenten kein Verständnis für die Außerordentlichkeit der kleinen Schrift zeigen. In dieser Hinsicht besteht ein deutlicher Kontrast zu Carl Schmitts *Begriff des Politischen* (Artikelversion 1927, Buchversion 1932), der sofort eine breite, hauptsächlich kritische aber teilweise auch enthusiastische Resonanz erhielt.

Man kann darüber streiten, ob schon *Politik als Beruf* oder erst *Der Begriff des Politischen* einen Wendepunkt in der Begriffsgeschichte der Politik bezeichnen (s. Palonen 2002, 19-21). Ich und andere, die auf Weber setzen, nehmen fast immer auch auf Schmitt Bezug, die heutigen Schmitt-Zitierter – etwa Chantal Mouffe in ihrer jüngsten Schrift *On the Political* (2005) – erwähnen dagegen Weber überhaupt nicht. Offenbar bleibt die Webersche Orientierung auf die Praxis der Politik aus ihrer Sicht trivial, während die Freund-Feind-Unterscheidung Schmitts, wie es bei Mouffe (2005, 8) heißt, auf die „Ontologie“ des Politischen verweist. Ein

Grund dürfte auch darin liegen, dass die Schmitt-Rezeptionen nur den *textbook-Weber* kennen und keinen Bezug auf die Weberologie der letzten zwanzig Jahre nehmen.

Sowohl der vulgäre Weber der Sozialwissenschaftler als auch der triviale Weber der Schmittianer verweisen auf die Erfolglosigkeit Webers als akademischer Begriffspolitiker. Seine Stichworte sind Gemeinplätze geworden, die innovativen Aspekte seiner Begriffe sind in der breiteren Rezeption aber verloren gegangen. Dies erinnert fast an Webers Kandidatur für die Weimarer Nationalversammlung im Wahlkreis Hessen-Nassau, bei der er auf einen hinteren Listenplatz gesetzt wurde. Insofern ist es notwendig, die impliziteren Dimensionen der Weberschen Begriffspolitik auch für die heutigen Leser sichtbar zu machen.

Denken wir nur an folgende Kurzformel in *Politik als Beruf*: „Wer Politik treibt, erstrebt Macht“ (Weber 1919, 36). Ist dies nicht eine Allerweltsbehauptung? Vor Weber haben auch andere Ähnliches gesagt, der Rechtsphilosoph Fritz Berolzheimer etwa schrieb: „Der Wesenszug aller Politik ist Streben nach Macht durch Gestaltung des Rechts.“ (Berolzheimer 1907/08, 243). Sagt Weber, obgleich er auf das „Wesen“ verzichtet, etwas Anderes?

Wieder geht es darum, dass Weber – und nicht andere – mit „Macht“ gerade auf bestimmte Art von Chancen verweist. „*Macht* bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“, lautet seine berühmte Formel (Weber 1922, 28). Wenn statt Macht Machtchancen angesprochen werden, wird deutlicher, dass „Macht“ bei Weber auf keine Totalität, sondern auf Handlungen bezogen ist, und „Chancen“ – wie Weber in seiner längeren Politikformel sagt – aus bestimmten einzelnen Machtanteilen und ihrer „Verteilung“ bestehen. Mit anderen Worten: „Macht“ ist kein Besitz und auch keine bloße asymmetrische Relation von Über- und Unterordnung, sondern alle politischen Akteure haben irgendwelche Machtanteile, und es kommt auf die situationelle Bedeutung dieser verschiedenen Machtanteile an. Dies fehlt beim *textbook-Weber* gänzlich.

Nun kann man das oben zitierte Schmitt-Diktum mit Weber präzisieren. Wenn eine Person sagt, dass sie nicht nach Macht strebe, kann dies aus Webers Sicht zweierlei bedeuten: Entweder hat sich die Person eben von der Politik verabschiedet, d.h. sie ist vom Gelegenheitspolitiker zum freiwilligen Untertanen übergegangen, oder sie versucht den Sprechakt „Ich strebe nicht nach Macht“ gerade in einen Machtanteil der eigenen Politik zu verwandeln, d.h. die bekannte Rolle des Antipolitikerpolitikers zu spielen.

Mit den neueren Übersetzungen haben auch die anglo- und frankophonen Weberologen jetzt bessere rhetorische Mittel als Weber selbst, die Weberschen Begriffe – und nicht nur seine Stichworte – in der akademischen Welt detailliert und historisch genug auszulegen. Vielleicht kann man hier von einem „langsamen Bohren harter Bretter“ sprechen.

3. Die Umformulierung der Begriffe

Um die Webersche Begriffspolitik zu verstehen, sollte man auf die Rezeptionsgeschichte lieber verzichten und Webers Begriffsbestimmungen als politische Sprechakte oder rhetorische Schachzüge in ihrem zeitgenössischen Kontext verstehen. Dieser Kontext kann nie bloß akademisch sein, vielmehr spielt dabei Webers Haltung zum deutschen Kaiserreich und zur jeweils aktuellen politischen Situation durchaus mit.

Das Beispiel des Machtstrebens verweist schon auf eine bestimmte rhetorische Strategie Webers. Mit Absicht erweckt er Eindruck einer breiten Zustimmung, und zwar zu einem Standpunkt, der keineswegs selbstverständlich ist, und bringt dadurch ein eigenes Profil ins Detail der Formulierung. In Politik als Beruf fragt Weber anfangs: „Was verstehen wir unter Politik?“ (Weber 1919, 35). Wer bildet in diesem Satz das ‚Wir‘? Weber verweist dann auf einige alltägliche Gebrauchsweisen des Begriffs: „Der Begriff ist außerordentlich weit und umfasst jede Art selbständig leitender Tätigkeit. Man spricht von der Devisenpolitik der Banken, von der Diskontpolitik der Reichsbank, von der Politik einer Gewerkschaft in einem Streik...“ (Weber 1919, 35). Trotzdem liegt seine Pointe eben in der eigenständigen Umprägung des Begriffs.

Mit anderen Worten, das „Wir“ bei Weber ist ein Pluralis majestatis in einem spezifischen Sinn (s. auch Palonen 2002, 25-26). Die Berufung auf das „Wir“ dient Weber dazu, seine Konzeption durch eine Anknüpfung an den Alltagsgebrauch stärker zu legitimieren (s. Skinner 1974 über den innovativen Ideologen). Bei einem Vergleich mit der zeitgenössischen Diskussion des Politikbegriffs wird klar, dass gerade Weber sich mit dem Begriff viel ausführlicher als andere seiner Zeitgenossen befasst und mit den unterschiedlichen Nuancen der Formulierung gerade ein eigenständiges Profil schafft. Man fragt sich jedoch, ob er die Singularität sowohl seiner Fragestellung als auch seiner Antworten selbst unterschätzte? Oder geht es vielmehr darum, dass Weber in seinem eigenen Werk Eitelkeit, die „Todessünde“ des Politikers und die „Berufskrankheit“ des Akademikers (Weber 1919, 74), streng vermeiden wollte?

Noch deutlicher kann man diese Fragen hinsichtlich der „Vorbemerkung“ zu seinen Soziologischen Grundbegriffen stellen. Weber schreibt nämlich: « Vorbemerkung. Die Methode dieser einleitenden, nicht gut zu entbehrenden, aber unvermeidlich abstrakt und wirklichkeitsfremd wirkenden Begriffsdefinitionen beansprucht in keiner Art: neu zu sein. Im Gegenteil wünscht sie nur, in – wie gehofft wird – zweckmäßigerer und etwas korrekterer (eben deshalb freilich vielleicht pedantisch wirkender) Ausdrucksweise zu formulieren, was jede empirische Soziologie tatsächlich meint, wenn sie von den gleichen Dingen spricht. Dies auch da, wo scheinbar ungewohnte oder neue Ausdrücke verwendet werden. Gegenüber dem Aufsatz S. 427 ff. dieses Bandes ist die Terminologie tunlichst vereinfacht und daher auch mehrfach verändert, um möglichst leicht verständlich zu sein. Das

Bedürfnis nach unbedingter Popularisierung freilich wäre mit dem Bedürfnis nach größtmöglicher Begriffsschärfe nicht immer vereinbar und muß diesem gegebenenfalls weichen. (Weber 1922, 1)

Wenn man die „Grundbegriffe“ dann liest, erscheint die zitierte Formel als ein extremes *Understatement*, das rhetorisch auf eine höhere Akzeptanz der Weberschen Begriffsumbildungen zielt. Gewissermaßen gegen die lexikalischen Traditionen der Reihe *Grundrisse der Sozialökonomik*, unternimmt Weber bewusste Umprägungen der Begriffe. Er analysiert „die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte“, wie es im Untertitel heißt, nicht als „Fakten“, nicht als „Gesetzmäßigkeiten“ oder auch nicht als normative Forderungen, sondern strikt nominalistisch, als Komplexe von „Chancen“. Heute würde man diesen Unterschied vielleicht als Anspruch auf einen Paradigmenwechsel bezeichnen.

Die Chancen, das heißt: das Mögliche, das Kontingente, das Erwartbare, das Realisierbare, die Gelegenheiten, das Beispielbare – wie immer man die unterschiedlichen Facetten dieses mehrschichtigen Schlüsselbegriffs bei Weber auslegt (s. Palonen 1998) – sind nach Weber für die handelnden Akteure etwas Reales. Dass er etwa den Staat als einen bestimmten Komplex von Herrschaftschancen bestimmt, enthält schon eine Absage an die personifizierende Fiktion – „General Doktor vom Staat“, wie es bei Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* heißt (Mann 1918). Der Staat bei Weber verweist auf die Handlungen der Personen, die im seinem Namen bzw. gegen die im Namen des Staates tätigen Personen agieren: „Ein »Staat« hört z.B. soziologisch zu »existieren« dann auf, sobald die Chance, daß bestimmte Arten von sinnhaft orientiertem sozialem Handeln ablaufen, geschwunden ist“ (Weber 1922, 13).

Wenn Weber etwa Herrschaft – „*Herrschaft* soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“ (ebenda, 28) – als Chance bestimmt, dann ist dies eben keine bloße Umformulierung der Alltagssprache. Vielmehr betreibt Weber damit eine absichtliche Auflösung der alltäglichen Kollektivbegriffe (s. Weber 1904, 210-212). „Herrschaft“ ist für Weber nie ein faktischer Tatbestand, sondern verweist auf das Mögliche, dessen „Realisierungsgrad“ von den Handlungsmöglichkeiten und der Wahl zwischen diesen unter den zum Gehorsam Bestimmten abhängig ist. Chancen zur Verweigerung des Gehorsams, die unterschiedliche Arten und Grade von abschätzbaren Risiken enthalten, gibt es jederzeit. Die Frage ist vielmehr: welche Arten von Chancen vorliegen, mit welchen erwartbaren und denkbaren Folgen in ihrem Zusammenhang zu rechnen ist. Es steht den zum Gehorsam Bestimmten frei, die Chancen und die damit immer verbundenen Nebenfolgen – d.h. diejenigen Chancen, die im Augenblick des Handelns nicht thematisiert wurden – des Gehorsams bzw. der Verweigerung desselben selbständig abzuschätzen und zwischen ihnen zu wählen.

Webers Umdeutung der aus „sozialem Handeln“ und „sozialen Beziehungen“ entstehenden „Ordnungen und Mächte“ aus der Sicht der „Chancen“ bedeutet die Anerkennung der Omnipräsenz der Kontingenz. Damit ist natürlich nicht eine Welt

ohne Zwänge, Bedrängnisse u.a. gemeint, sondern eben eine, in denen diese als absichtliche Resultate bzw. als Nebenfolgen kontingenter Handlungen entstehen und wieder aufgelöst werden können. Für eine derartige Welt braucht man nicht nur eine andere Politikwissenschaft als die der Vulgär-Weberianer, sondern auch die Einsicht in das Politikum der Wissenschaft im Allgemeinen.

Der Personentypus, der den Chancencharakter der menschlichen Beziehungen und die aus ihnen entstehenden „Ordnungen und Mächte“ am ehesten versteht, ist es eben der Politiker. Im letzten Abschnitt von *Politik als Beruf* wird dieser Art von ‚Möglichkeitsmensch‘ als einer beschrieben, der eine Kombination von entgegengesetzten Anforderungen beherrschen kann: „Es ist ja durchaus richtig, und alle geschichtliche Erfahrung bestätigt es, daß man das Mögliche nicht erreichte, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre. Aber der, der das tun kann, muß ein Führer und nicht nur das, sondern auch – in einem sehr schlichten Wortsinn – ein Held sein“ (Weber 1919, 88; auch Weber 1917a, 514). In einem ähnlichen Sinn sagt Weber schon 1906 in einer Polemik gegen Eduard Meyers Kritik an Spekulationen in der Geschichtswissenschaft, dass der Historiker die Geschichte wie der handelnde Mensch – d.h. wie ein Politiker – behandeln sollte, d.h. er sollte mit offenen Möglichkeiten operieren (s. Weber 1906, 267).

4. Die Umprägung der ‘Objektivität’

Neben dem Chancencharakter der Begriffe zeigt sich in der kompromisslosen Anerkennung der Perspektivität jeder Erkenntnis die zweite Leitidee der Weberschen Wissenschaftstheorie: „Es gibt keine schlechthin »objektive« wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder ... der »sozialen Erscheinungen« unabhängig von speziellen und »einseitigen« Gesichtspunkten, nach denen sie – ausdrücklich oder stillschweigend, bewußt oder unbewußt – als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gegliedert werden.“ (Weber 1904, 170). Diese Sicht verweist durch Nietzsche historisch auf die klassische Einsicht der antiken Rhetoriker und Sophisten, dass nämlich Phänomene nicht von den Perspektiven der Interpretation loszulösen sind, dass die sprachliche Formulierung der Perspektive vielmehr zum Verständnis des Phänomens gehört.

Weber spricht immer von der Pluralität und Konkurrenz der Perspektiven, und zwar nicht im Sinne eines Residuums, sondern eben als Voraussetzung der Erkenntnis überhaupt: « Alle Erkenntnis der Kulturwirklichkeit ist, wie sich daraus ergibt, stets eine Erkenntnis unter spezifisch besonders en *Gesichtspunkten*. Wenn wir von dem Historiker und Sozialforscher als elementare Voraussetzung verlangen, daß er Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden könne, und daß er für diese Unterscheidung die erforderlichen »Gesichtspunkte« habe, so heißt das lediglich, daß er verstehen müsse, die Vorgänge der Wirklichkeit – bewußt oder unbewußt – auf universelle »Kulturwerte« zu beziehen und danach die Zusammenhänge

herauszuheben, welche für uns bedeutsam sind. Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem »Stoff selbst entnommen« werden, so entspringt das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen Bestandteil als das herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein ankommt (ebenda, 180).»

Gerade hier liegt auch der Grund dafür, dass die 'Objektivität' bei Weber gerade und 'bloß' in der möglichst scharfen Konkurrenz der Perspektiven besteht. Nur deswegen ist es möglich, naive alltägliche Ansichten durch Konfrontation mit anderen zu revidieren.

Ein starker begriffspolitischer Schachzug Webers besteht also darin, etwas – in Anführungszeichen – als Objektivität zu bezeichnen, was von der gesamten akademischen Tradition explizit abweicht. Nicht nur die Zeitgenossen, sondern das gesamte Pathos der Wissenschaftsapologeten oder besser: -theologen aller Zeiten pflegten die Objektivität ja als den größten Vorzug der Wissenschaft zu predigen. Webers Politik der Umdeutung des Begriffs – anstatt Objektivität durch einen anderen Begriff zu ersetzen oder ihn zu entwerten – ist eine Folge seines Nominalismus und Perspektivismus. Das Objektive kann nicht das Objektgemäße sein, weil die Objekte „an sich“ nichts „sind“, sondern erst im Zusammenhang der sie deutenden Perspektiven als etwas erscheinen.

Mit dem Festhalten am Titel Objektivität verweist Weber auf ein anderes Problem als die Objektivisten. Es geht nicht um die Selbstauflösung der Akteure unter dem Objekt: gegen diese Forderung richtet sich seine Berufung auf die „einseitige Steigerung“ der Perspektiven und der damit verbundenen Begriffsapparatur des Idealtypus. Es geht Weber vielmehr darum, die Objektivität als regulatives Prinzip hinsichtlich der Chancen in der Konkurrenz zwischen den Perspektiven zu präsentieren. Wenn es keine zureichenden Gründe gibt, das Objekt selbst zum sprechen zu bringen, muss der Streit der Perspektiven so geregelt werden, dass alle Perspektiven – ob alt oder neu, ob etabliert oder marginal usw. – möglichst gleiche Chancen haben, sich zu bewähren. Wenn man also das Objekt nicht erschöpfend kennen kann, muss man sich stattdessen um die Vielseitigkeit und Erneuerungsfähigkeit der Interpretationen kümmern.

Die Konkurrenz der Perspektiven steht auch hinter zwei Aspekten der Begriffsbildung bei Max Weber, nämlich hinter der heuristische Rolle der Umstrittenheit der Begriffe (s. Palonen 2000) sowie der Ersetzung der quasi-dinghaften Deutung der Begriffe durch temporale, verzeitlichte Begriffe (s. Palonen 2003b). Für diese Konkurrenz der Perspektiven gibt es bei Weber auch ein klares politisches Modell, nämlich der Parlamentarismus englischer Prägung, der sowohl konzeptionell als auch historisch auf das rhetorische Prinzip des Wechsel von Rede und Widerrede zurückkehrt (s. z.B. Redlich 1905). Diese „parlamentarische“ Theorie des Wissens stellt Weber explizit gegen das bürokratische Modell des

„Sachwissens“, „Dienstwissens“ und „Geheimwissens“ (besonders Weber 1917b und 1918a, dazu s. Palonen 2004).

5. Die Rhetorik der Provokation

Die Pointe der Weberschen Berufung auf das Gängige liegt also darin, dass sie der Eigenständigkeit weite Randzonen eröffnet. Die „zweckmäßige und korrekte Ausdrucksweise“ verweist darauf, dass „Sachen“ für Weber von ihrer sprachlichen Formulierung abhängig sind, dass die Phänomene als solche sprachlich mitkonstruiert werden. Die Berufung auf das Gängige zielt auf die Überredung derjenigen, die zwischen Worten und Dingen streng unterscheiden und für die „bloße Worte“ nur die Oberfläche der Dinge sind. Mit anderen Worten, Weber nutzt die zeitgenössische Wissenschaftsgläubigkeit bzw. den Alltagsrealismus der Öffentlichkeit geschickt, um eine eigene Profilierung bei seiner Begriffsbildung zu betreiben.

In anderen Kontexten ist seine Profilierung viel offener, er spielt sogar mit einer klar provozierenden Rhetorik. Die akademischen Kritiker haben die Webersche Pointe vielfach missverstanden bzw. seine Distanzierung vom etablierten Wortgebrauch nicht beachtet. In seltenen Fällen antwortet Weber den Kritikern: Dann veranschaulicht er die Pointe so deutlich, dass die Kritiker zugleich als Dilettanten denunziert werden. Der Paradefall hierfür stammt aus seiner Antwort an Felix Rachfahl im Jahre 1910: „Was der ‘übliche Sinn’ des ‘kapitalistischen Geistes’ ist, kümmert mich nicht, auch nicht ob das ‘Tiergartenviertel’ oder ‘Agrarier’ oder Leutnants mit üppigem Geldbeutel die meisten Aystern konsumieren“ (Weber 1910, 170). Weber zu beschuldigen, sich nicht an den gängigen Wortgebrauch zu halten, ist also gerade deswegen Unsinn, weil er explizit ausgedrückt hat, in welchem spezifischen Sinn er vom „kapitalistischen Geist“ spricht.

Um den Dilettantismus des Kritikers nochmals hervorzuheben, erklärt er, was er mit dem angesprochenen Begriff meint: „Sondern es kam mir bei jenem... Beispiel auf die Illustration einer sehr spezifischen innerlichen Beziehung zum Erwerb und Besitz: des Gefühls der ‘Verantwortung’ gegenüber dem eigenen Vermögen, welches ‘irrationale’ Ausgaben nicht nur ablehnt, sondern wie eine eigentümliche Art von ‘Versündigung’ ansieht (was mit dem gewöhnlichen Geiz, von dem Rachfahl an anderer Stelle redet, nichts zu schaffen hat). Es ist ein asketisches Bedenken gegen den Genuß als solchen.“ (ebenda). Eine derartige Erläuterung mag insofern selbstkritisch sein, als Weber damit zugesteht, dass vielleicht auch andere seine Pointe übersehen haben. Darüber hinaus betont Weber mit Nachdruck, dass es dann, wenn jemand wie er von einem Thema spricht, immer notwendig ist, die Fragestellungen und Formulierungen des Autors sehr genau zu beachten.

In seinen politischen Interventionen ist Weber in seinem Begriffsgebrauch viel freier, und gerade deswegen sind diese Schriften für Webers Begriffspolitik höchst

anregend. Mein Lieblingsbeispiel für die Rhetorik der offenen Provokation ist sein Aufsatz *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland* (1917), in dem er die Gegner im klassischen rhetorischen Sinn als lächerlich erscheinen lässt (s. Skinner 2001). Hier begrenze ich mich auf die Art, mit der er die zeitgenössischen akademischen und literarischen Gegner der Demokratisierung und der Parlamentarisierung in Deutschland provoziert. Sein erstes Beispiel gilt dem Pluralwahlrecht, mit dem er einleitend wie folgt zu Gericht geht: «Welches andere Wahlrecht könnte an seine Stelle treten? Bei den Literaten erfreuen sich allerhand Pluralwahlssysteme großer Beliebtheit. Welche aber? Soll der Familienstand, etwa durch Zusatzstimmen, privilegiert werden? Die Unterschichten des Proletariats und die Bauern auf den ärmsten Böden, überhaupt aber alle Schichten mit der geringsten ökonomischen Voraussicht, heiraten am frühesten und haben die meisten Kinder. Oder – der Lieblingstraum der Literaten – die “Bildung”? Unterschiede der “Bildung” sind heute, gegenüber dem klassenbildenden Element der Besitz- und ökonomischen Funktionsgliederung, zweifellos der wichtigste eigentlich ständebildende Unterschied» (Weber 1917b, 156-157).

Damit deutet Weber schon eine Schwachstelle der im Laufe des 19. Jahrhunderts eifrig geführten Debatte der politischen „Kapazität“ oder „Kompetenz“ an. Jede Gruppierung will die Zusatzstimmen in einer Weise bestimmen, die dem eigenen Standpunkt nutzt und dem gegnerischen schadet. Weber zeigt mit einfachen Beispielen die politisch unerwünschten Folgen derartigen Vorschläge sowie die Unmöglichkeit, sich neutrale Gründe für derartige Entscheidung auszudenken. Auch das Bildungskriterium, das seine akademischen Kollegen vor allem bevorzugen, ist, wie Weber weiter ausführt, sowohl beliebig als auch grenzenlos interpretierbar: « Soll wirklich das Examensdiplom, welchem schon die Masse aller Ämter ausgeliefert ist, und die dadurch privilegierte Schicht mit ihren sozialen Präntensionen noch weiter privilegiert werden? Soll dem Pfründen hunger der examinierten Amtsanwärter – deren Zahl durch die Frequenzkonkurrenz der Hochschulen und den sozialen Ehrgeiz der Eltern für ihre Kinder ungeheuer über den Bedarf gesteigert ist – die Macht über den Staat zugewendet werden? Und was hat eigentlich der Doktor der Physik oder der Philosophie oder Philologie mit politischer “Reife” zu tun? Jeder Unternehmer und jeder Gewerkschaftsführer, der, im freien Kampf um das ökonomische Dasein stehend, die Struktur des Staates täglich am eigenen Leibe spürt, weiß mehr von Politik als derjenige, dem der Staat nur die Kasse ist, aus der er kraft Bildungspatentes eine standesgemäße, sichere, pensionsfähige Einnahme erhält» (ebenda, 157).

Hier zeigen sich nicht nur Webers zentrale politische Anliegen, nämlich die Bekämpfung der neuen feudalen Tendenzen (auf akademischer oder kapitalistischer Grundlage) sowie der auf diplomiertem Sachwissen basierte Beamtenherrschaft. Vor allem richtet sich seine Polemik gegen den politischen Dilettantismus deutscher Akademiker, die – anders als Unternehmer oder Gewerkschaftler – mit der Praxis des Kampfs persönlich nicht vertraut sind. Die Hobbypolitik der Honoratioren bleibt für Weber notwendigerweise dilettantisch, auch die der Beamten. „Das sind

Schmarotzerideale einer Pfründner- und Rentnerschicht, welche den schweren Alltag der geistig und körperlich arbeitenden Mitbürger an ihrem Tintenfaßhorizont messen zu wollen sich erdreistet.“ (ebenda). Die erste Bedingung für die „politische Reife“ besteht bei Weber in der Absage an die ständisch-korporativen Sonderinteressen der Akademiker.

Das „Tintenfaß“ ist heute etwas Anachronistisches, das wir, die in den fünfziger und sechziger Jahren in die Schule gingen, noch kennen, das aber längst durch Kugelschreiber u.a. abgelöst wurde. Es ist eine von Weber bevorzugte Metonymie für die Enge des politischen Horizonts der deutschen Akademiker.

Die „Tintenfaßromantiker“ erkennen den freiwilligen Charakter der Parteien und Organisationen nicht an (ebenda, 168), die „Tintenfaß-Ideologen“ sprechen von „Gemeinwirtschaft“ wenn es um kapitalistische Kartelle geht (ebenda, 171). Die These, dass „(d)as deutsche Parlament bisher große politische Talente nicht hervorzubringen vermocht (habe)“, ist nach Weber ein weiterer Ausdruck dafür, dass sie das Werk der Paulskirchenparlamentarier nicht verstanden haben und „deutscher Geist“ dort besser lebte als „als in den Tintenfassern dieser Herren“ (1918a, 207).

Trotzdem soll das nicht als Diskreditierung des Worts als Medium verstanden werden. Vielmehr benutzt Weber die Metonymie auch für die Betonung der Rolle der Rhetorik im politischen Handeln: „Heute ist nun einmal nicht das eigene Dreinschlagen mit dem Schwert, sondern sind ganz prosaischen Schallwellen und Tintentropfen: geschriebene und gesprochene Worte, die physischen Träger des leitenden (politischen und: militärischen!) Handelns. Es kommt nur darauf an, daß Geist und Kenntnisse, starker Wille und besonnene Erfahrung diese Worte: Befehle oder werbende Rede, diplomatische Noten oder amtliche Erklärungen im eigenen Parlament formen.“ (ebenda, 237).

Diese Provokationen Webers, sich also vom unpolitischen deutschen Akademiker- und Literatentum zu distanzieren, sind mit Warnungen im „Wie ich schon damals sagte“-Stil verbunden. Mit der Schärfe des Ausdrucks, der Betonung der Lächerlichkeiten der Vorschläge und der ins Extreme getriebenen Karikatur der Ansichten versucht Weber, zumindest einige der Betroffenen selbst zum Umdenken zu bringen. Die „einseitige Steigerung“ ist nicht nur ein methodisches Prinzip seiner akademischen Schriften, sondern zugleich ein Instrument seiner Rhetorik der Provokation.

6. Die Neutralisierung eines Schimpfworts: Demagogie

Die Webersche Praxis, denselben Begriff gelegentlich mit unterschiedlicher normativer Konnotation zu verwenden, macht dem Leser oft Kopfzerbrechen. Die jeweils gemeinte Färbung muss durch den und im jeweiligen Text ausgelegt werden, ohne sicher sein zu können, dass kein ironischer Ton mitschwingt. In einigen Fällen mag es auch so sein, dass Weber erst nach einem abwertenden

umgangssprachlichen Gebrauch zu einem neutralisierten bzw. aufwertenden Sinn eines Begriffs gelangt.

Dies ist bei der Demagogie bzw. beim Demagogen der Fall. Ich nutze hier die Möglichkeit, mit einer Internetsuche den Gebrauch dieser Ausdrücke systematisch durchzusehen. In der sog. Potsdamer Internetausgabe sind die Sammelbände der „Mariannenausgabe“ der zwanziger Jahre auffindbar (<http://www.unipotsdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/index.htm>). Um die Webersche Begriffspolitik am Beispiel des Demagogen und der Demagogie zu illustrieren und zu spezifizieren, nehme ich die Gesammelten Politischen Schriften als Textbasis.

In dieser Ausgabe verwendet Weber den Ausdruck „Demagog-“ 83-mal. Dabei entspricht der Gebrauch oft – besonders in seiner Parlamentsschrift – dem alltäglichen pejorativen Wortsinn. Charakteristisch für diesen unreflektierten Gebrauch ist jedoch das Auftreten der Demagogie in Komposita – „Admiralsdemagogie“, „Vaterlands'-Demagogie“, „alldutsche Demagogie“, „Massendemagogie“, „Straßendemagogie“, „Boulevard-Demagogie“ – um nur die auffälligsten Beispiele zu erwähnen.

Diese Ausdrücke sind politisch nach zwei Seiten gerichtet. Die drei letzten Beispiele entsprechen dem alltäglichen Ton, der sich – was Weber angesichts der russischen Revolution bis zu einem gewissen Grad als berechtigt ansieht – gegen die Gefahren der Demokratisierung richtet. Aber er parodiert diese Haltung in seiner Parlamentsschrift auch: „Die bei uns populäre Literatenauffassung ist mit der Frage der Wirkung der ‚Demokratisierung‘ schnell fertig: der Demagoge kommt oben auf, und der erfolgreiche Demagoge ist der Mann, der in den Mitteln der Umwerbung der Massen am unbedenklichsten ist.“ (1918a, 264)

Es ist aber durchaus interessant zu notieren, wie Weber den Vorwurf der Demagogie gegen diejenigen richtet, die eine Polemik gegen die „Massendemagogie“ am eifrigsten betrieben: die Admirale, die sog. Vaterlandspartei und die Alldutschen, nicht zuletzt Wilhelm II selbst (ebenda, bes 249). Demagogie können auch diejenigen betreiben, die am meisten vor Demagogen warnen.

Mehrfach benutzt Weber den Ausdruck Demagoge auch für Bismarck, und hier ist sicherlich der pejorative Wortsinn mitgemeint. Trotzdem geht es nach Weber bei Bismarck auch um eine bestimmte Machttechnik, die – wie sich etwa an folgender Stelle zeigt – an den Demos appelliert: „Demagogie, und zwar eine sehr schlechte Demagogie, wurde in Bismarcks Händen auch die soziale Gesetzgebung des Reiches, so wertvoll man sie rein sachlich finden mag“ (ebenda, 210). Die Qualifizierung der Demagogie als „schlecht“ verweist schon darauf, dass der Begriff bei Weber durchaus formal verwendbar ist. Ähnliches kann man vom Ausdruck „bloße Demagogie“ sagen, der auch auf einen angemessenen Gebrauch des Mittels hinweist, wenn es nicht zur Alleinherrschaft gelangt.

Bei Bismarck bezeichnet Demagogie um einen plebiszitären Politikstil, den man auch aus der amerikanischen Präsidentschaft kennt: „Insbesondere natürlich die

durch (formell) ‘demokratische’ Nomination und Wahl legitimierte Machtstellung des Präsidenten der Vereinigten Staaten, dessen Überlegenheit gegenüber dem Parlament eben hierauf beruht. Die Hoffnungen, welche eine so cäsarische Gestalt wie Bismarck an das gleiche Wahlrecht knüpfte, und die Art seiner antiparlamentarischen Demagogie lagen, nur in ihrer Formulierung und Phrase den nun einmal legitimistischen Bedingungen seiner Ministerstellung angepaßt, in der gleichen Richtung ” (ebenda, 266). In einem weiten Sinn sind Demokratie und Demagogie für Weber miteinander verbunden: „Demokratisierung und Demagogie gehören zusammen. Aber: ganz unabhängig – das sei wiederholt – von der Art der Staatsverfassung, sofern nur die Massen nicht mehr rein als passives Verwaltungsobjekt behandelt werden können, sondern in ihrer Stellungnahme aktiv irgendwie ins Gewicht fallen.” (ebenda, 265).

Aus dieser Sicht wertet Weber den demagogischen Politikstil auf, in dem er eine in Massendemokratien in Frage kommende Alternative zur universellen Tendenz der Bürokratisierung sieht. Demagogie ist für den Politiker im Kampf gegen die Bürokratie notwendig: ”(D)aß für die politische Führerschaft jedenfalls nur Persönlichkeiten geschult sind, welche im politischen Kampf ausgelesen sind, weil alle Politik dem Wesen nach Kampf ist. Das leistet nun einmal das vielgeschmähte ‘Demagogenhandwerk’ im Durchschnitt besser als die Aktenstube, die freilich für sachliche Verwaltung die unendlich überlegene Schulung bietet.” (ebenda).

In *Politik als Beruf*, in dem sein Hauptinteresse auf den Typus des Politikers gerichtet ist, formalisiert Weber seinen Begriffsgebrauch. Der ‘große Demagoge’ ist ein Typus, für den charismatische Legitimität möglich ist (Weber 1919, 37). Zu den Sondermerkmalen des Okzidents gehört auch der Politiker, dessen Ursprung in den „freien ‘Demagogen’” der Antike liegt (ebenda, 38). Den Demagogen Perikles nimmt Weber als Ausgangspunkt seiner Darstellung der historischen Typen des Berufspolitikers: „Der ‘Demagoge’ ist seit dem Verfassungsstaat und vollends seit der Demokratie der Typus des führenden Politikers im Okzident. Der unangenehme Beigeschmack des Wortes darf nicht vergessen lassen, daß nicht Kleon, sondern Perikles der erste war, der diesen Namen trug.” (ebenda, 54).

Im diesem neutralisierten oder gar aufgewerteten Sinn bezeichnet der Demagoge im Allgemeinen einen rhetorischen Politikertypus, den Weber gegen den Beamtentypus stellt. Die Demagogie ist hier insofern wichtig, als die Rede für den Politiker in unterschiedlichen Regimes unverzichtbar ist: „(D)ie Macht der demagogischen Rede (ist) vor allem maßgebend” (ebenda, 65). Der Zusammenhang zwischen Demokratie und Demagogie wird letztlich durch die Rhetorik vermittelt: „Denn die heutige Politik wird nun einmal in hervorragendem Maße in der Öffentlichkeit mit den Mitteln des gesprochenen oder geschriebenen Wortes geführt” (ebenda, 53).

Das Beispiel der Demagogie deutet an, wie Max Weber mit den Bedeutungen von Begriffen spielt. Er schließt sich dem alltäglichen Wortgebrauch an, wenn es seinen eigenen Zwecken dient, tut dies aber so, dass er für die naiven und eifrigen Anhänger eines Begriffs Gebrauchsweisen andeutet, die diesen keineswegs einen

Gefallen tun. Der Demagoge ist auch ein Begriff, mit dem Weber normative Dimensionen öffnet, d.h. die ausschließlich pejorative Verwendung ins Neutrale oder gar ins Lobende umkehrt. Die Neutralisierung ist vor allen ein Medium der Akademisierung der Alltagsbegriffe, und – anstatt neue Termini technici zu konstruieren – eine Erfindung des Potentials dazu. Zwischen dem alltäglichen und dem akademischen Wortgebrauch gibt es bei Weber jedoch keine eindeutige Wasserscheide, sondern eine „range of variation“, wie Quentin Skinner (1979) sagt. In der Sprache Skinners kann man Webers Begriff des Demagogen auch als Modellbeispiel der rhetorischen Umschreibung von Begriffen begreifen (s. Skinner 1996, 2002).

7. Die Anarchie der Produktion

Die entscheidende Bedeutung Nietzsches – nicht nur für Webers Religionsanalysen, sondern auch für seine perspektivistische Wissenschaftstheorie – wird in der neueren Literatur (etwa seit Peukert 1989) weitgehend anerkannt. Eines der Schlagwörter Nietzsches, das aus der antiken Rhetorik stammt, ist die Formel der Umwertung der Werte (vgl. Skinner 1996 und 1999 für die Rolle des Schemas paradiastole in der rhetorischen Umwertung der Begriffe).

Diese Strategie gehört explizit zu Webers begriffspolitischem Instrumentarium. Gegen Ende seiner Analyse der Lage der „bürgerlichen Demokratie in Russland“ heißt es zum Beispiel: „Was jetzt..., solange die ökonomische und geistige „Revolution“, die vielgeschmähte ‘Anarchie’ der Produktion und der ebenso vielgeschmähte ‘Subjektivismus’ noch ungebrochen bestehen, dem durch sie, und nur durch sie, auf sich selbst gestellten Individuum der breiten Massen nicht als ‘unveräußerliche’ Persönlichkeits- und Freiheitssphäre gewonnen wird, das wird ihm ... vielleicht niemals erobert werden...“ (Weber 1906b, 101). Zu beachten ist hier die gegen Marx und die zeitgenössischen Sozialisten gerichtete Aufwertung der „Anarchie der Produktion“. Damit lobt Weber – was zeitgenössische Apologeten des Kapitalismus kaum hätten leisten können – zugleich die Konkurrenzwirtschaft. Wie Weber kurz zuvor sagt: „‘Wider dem Strom’ der materiellen Konstellation sind wir ‘Individualisten’ und Parteigänger ‘demokratischer’ Institutionen“ (ebenda 99-100).

Man merkt überall die Führungszeichen. Es ist eben nicht der ‘übliche Sinn’ der Anarchie, des Individualismus und der Demokratie, den Weber verteidigt. Vielmehr greift er Schimpfworte auf, um sie in seinem eigenen Sinne aufzuwerten und zugleich eine Distanz zu den bekennenden Anarchisten aufzuzeigen, die ja kaum Anhänger einer „Anarchie der Produktion“ waren. Noch in der Parlamentsschrift von 1918 wird diese Aufwertung von Anarchie, Individualismus und Demokratie von Weber explizit gegen die Kritik der „Literaten“ aufrechterhalten: «Eine „organische“, d. h. eine orientalisch-ägyptische Gesellschaftsgliederung, aber im Gegensatz zu dieser so streng rational wie eine

Maschine es ist, würde dann heraufdämmern. Wer wollte leugnen, daß derartiges als eine Möglichkeit im Schoße der Zukunft liegt? Es ist das schon oft gesagt worden, und die verworrene Vorstellung dieser Möglichkeiten zieht ihre Schatten in die Produktionen unserer Literaten. Nehmen wir nun einmal an: gerade diese Möglichkeit wäre ein unentrinnbares Schicksal, – wer möchte dann nicht lächeln über die Angst unserer Literaten davor, daß die politische und soziale Entwicklung uns künftig zuviel “Individualismus” oder “Demokratie” oder dergleichen bescheren könnte und daß die “wahre Freiheit” erst aufleuchten werde, wenn die jetzige “Anarchie” unserer wirtschaftlichen Produktion und das “Parteigetriebe” unserer Parlamente beseitigt sein werden zugunsten “sozialer Ordnung” und “organischer Gliederung” – das heißt: des Pazifismus der sozialen Ohnmacht unter den Fittichen der einzigen ganz sicher unentfliehbar Macht: der Bureaucratie in Staat und Wirtschaft! (1918a, 221-222)».

An dieser Stelle deutet Weber die Ähnlichkeiten zwischen dem vorkapitalistischen und dem sozialistischen Gemeinschaftsdenken an. Seine Pointe liegt darin, dass die Denunziation der „Anarchie der Produktion“ zugleich den „Individualismus“ und die „Demokratie“ bedrohen, was zwar viele, nicht aber alle ihrer Gegner auch befürworten.

Im *Sozialismus*-Aufsatz, als Vortrag 1918 vor Offizieren in Wien gehalten, kommt Weber auf das Schlagwort zurück. Hier legt er den Begriff etwas detaillierter aus: „Diese Privatwirtschaftsordnung hat die sozialistische Theorie mit dem Schlagworte von der »Anarchie der Produktion« belegt, weil sie es darauf ankommen läßt, ob das Eigeninteresse der einzelnen Unternehmer an dem Absatze ihrer Produkte: das Interesse daran, Gewinn zu machen, so funktioniert, daß dadurch eine Versorgung derjenigen, die dieser Güter bedürfen, gewährleistet ist.“ (Weber 1918b, 310). Zur Erläuterung dessen, was im Sozialismus fehlt, heißt es bei Weber: „(D)ie sogenannte Anarchie der Produktion, d.h. die Konkurrenz der Unternehmer untereinander“ (ebenda, 312). Den Offizieren versucht Weber also sichtbar zu machen, dass „Anarchie“ nicht immer schlimm sein muss, obwohl man vermuten kann, dass Anarchie für viele Militärs schlimmer war als Sozialismus.

Eine andere Formel Webers, die eine im Vergleich zum bisherigen Gebrauch noch stärkere Degradierung eines Begriffs betreibt, findet man im selben Vortrag. Er bezeichnet die bolschewistische Praxis der Soldatenräte als „eine Militärdiktatur, zwar nicht der Generäle, aber der Korporäle“ (ebenda, 323). Zugleich wird die Formel der Diktatur des Proletariats mit dem Begriff der Militärdiktatur verbunden: „Es ist das einzige ganz große Experiment einer »Diktatur des Proletariats«, das bisher gemacht wurde“ (ebenda). Mit dieser Zusammenführung zweier Begriffe der Diktatur werden beide nicht nur gegeneinander ausgespielt, sondern auch weiter degradiert.

8. Politik der Auflösung

Max Weber widerstrebte schon der Gedanke eines kohärenten Denksystems: „Ein System der Kulturwissenschaften auch nur in dem Sinne einer definitiven, objektiv gültigen, systematisierenden Fixierung der Fragen und Gebiete, von denen sie zu handeln berufen sein sollen, wäre ein Unsinn in sich“ (Weber 1904, 184). In diesem Sinne greift er der späteren Begriffsgeschichte vor: „Stets wiederholen sich die Versuche, den »eigentlichen«, »wahren« Sinn historischer Begriffe festzustellen, und niemals gelangen sie zu Ende“. (ebenda, 206, s. Palonen 2000, 2003b) Insofern sollen die lexikalischen Quasi-Definitionen der *Soziologischen Grundbegriffe* auch primär als Instrumente der Kritik im Zeichen der beispielhaften Einführung der Begriffsbildung unter Präsentation alternativer „reinen Typen“ verstanden werden.

Es ist auch deutlich, dass Max Weber beansprucht, zentrale Teile des zeitgenössischen Begriffsapparats aufzulösen. Viele seiner wissenschafts- und begriffsgeschichtlichen Bemerkungen – die folgende Charakterisierung der Nationalökonomie etwa – dienen der Auflösung des betreffenden Begriffsapparats: „Aber die Eigenart jener Weltanschauung mit ihrem optimistischen Glauben an die theoretische und praktische Rationalisierbarkeit des Wirklichen wirkte wesentlich insofern, als sie hinderte, daß der problematische Charakter jenes als selbstverständlich vorausgesetzten Gesichtspunktes entdeckt wurde“ (Weber 1904, 185).

Nun konnte Weber aber nicht alles gleichzeitig über Bord werfen. Insofern benutzte er intellektuelle Instrumente mehrerer zeitgenössischer Denkrichtungen, etwa der historischen Schule und der ihr traditionell entgegengesetzten marginalistischen Theorie in der Nationalökonomie oder des Neukantianismus, der Phänomenologie und vor allem das Werk Nietzsches mit seiner Wissenschaftstheorie. Dieser Bezug war jedoch thematisch spezifisch und diente den besonderen Zwecken Webers. Aus dieser Sicht sind seine Zustimmungen eher verdächtig und die direkten Konfrontationen in seinen Pamphleten durchaus deutlich, obwohl er gegenüber seinen Freunden, wie zum Beispiel Naumann, auch dort gelegentlich Höflichkeitsfloskeln prägt.

Aber nach welcher Art von akademischen Machtanteilen strebte Weber mit seinem eigenen Werk? Offensichtlich gab für eine akademische Hegemonie einer neuen Sichtweise à la Weber höchstens marginale Chancen. Ebenso klar ist, dass Weber kaum ein akademischer Mandarin sein wollte. Dagegen zeigen mehrere seiner Polemiken, dass es ihm recht gewesen wäre, bestimmte Ansätze aus dem akademischen Wettbewerb überhaupt auszuschließen. Man denke etwa nur seine Auseinandersetzung mit Wilhelm Ostwalds „energetischen Kulturtheorien“, die Weber aus politischen Gründen gern aus der Diskussion ausschalten wollte: «Denn ein Apostel der »Ordnung« und der Vermeidung »energievergeudenden« Echauffements für andere als technologische Ideale, wie es Ostwald ist und konsequenterweise sein muß, verbreitet – ob er will oder nicht (und wahrscheinlich geschähe dies sehr gegen Ostwalds Willen) – unvermeidlich eine Gesinnung der Fügsamkeit und Anpassung gegenüber den gegebenen sozialen Machtverhältnissen,

wie sie den matter-of-fact-men aller Epochen gleichmäßig eigentümlich war. Freiheit der Gesinnung ist nun einmal sicherlich kein technologisch oder utilitarisch wertvolles Ideal und »energetisch« nicht begründbar». (Weber 1909, 422-423)

Hier geht es eben nicht um Webers mangelndes Vertrauen in die akademischen Chancen Oswalds, einen eigenen Beitrag zur akademischen Theoriepolitik zu liefern. Vielmehr sind die philosophischen Annahmen Ostwalds nach Webers Ansicht für die politische Freiheit überhaupt katastrophal. Deswegen möchte er ihn aus dem akademischen Betrieb fernhalten. Die Regelung des Theoriestreits enthält auch die Möglichkeit, diejenigen Spieler auszuschließen, die mit unfairen Mitteln spielen, und bei Ostwald ist dies für Weber gerade der Fall. Deswegen ist die Ablehnung auch kategorischer als in seinen sonstigen Polemiken.

Die eigene Perspektive als akademischen Machtanteil kann Weber nur als berechtigte Teilnahme am Theorienstreit behaupten. Das Beispiel Ostwalds verweist darauf, dass dies auch das Recht enthält, zu sagen, wer aus der Konkurrenz ausgeschlossen werden sollte. Ein eigenes Profil zu schaffen, darf nicht zu einer Wissenschaftsauffassung führen, die zur Beendigung jedes Theorienstreits führt, ebenso wie es dem Parlamentarismus nicht erlaubt ist, den Parlamentarismus durch Mehrheitsbeschlüsse abzuschaffen.

9. Der Wissenschaftler: Beamter oder Politiker?

Nach konventioneller Ansicht steht der Wissenschaftler für *vita contemplativa*. Wenn es um die Begriffsbildung geht, ist eine rein kontemplative Haltung für den Wissenschaftler jedoch praktisch unmöglich. Aus der Sicht Webers können Begriffe nie aus dem Gegenstand der Untersuchung entnommen werden: „Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem »Stoff selbst entnommen« werden, so entspringt das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen Bestandteil als das herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein ankommt“ (Weber 1904, 181).

Wie aber soll sich der Forscher zu diesem Zwang der Stoffauswahl und der Perspektivenbildung verhalten. Meiner These nach hat gibt es zwei historische Idealtypen, die auch als Paradigmen der Forschungspraktiken dienen, nämlich den Beamten und den Politiker: « Der echte Beamte – das ist für die Beurteilung unseres früheren Regimes entscheidend – soll seinem eigentlichen Beruf nach nicht Politik treiben, sondern: “verwalten”, unparteiisch vor allem, – auch für die sogenannten “politischen” Verwaltungsbeamten gilt das, offiziell wenigstens, soweit nicht die “Staatsräson”, d. h. die Lebensinteressen der herrschenden Ordnung, in Frage stehen. *Sine ira et studio*, “ohne Zorn und Eingenommenheit” soll er seines Amtes walten. Er soll also gerade das nicht tun, was der Politiker, der Führer sowohl wie seine Gefolgschaft, immer und notwendig tun muß: kämpfen. Denn

Parteinahme, Kampf, Leidenschaft – ira et studium – sind das Element des Politikers» (Weber 1919, 53).

Mit einer einseitigen Steigerung kann man diese Gegenüberstellung durchaus auf die Forschungspraktiken anwenden. So kann man die Webersche Pointe zu der These ausweiten, dass auch unter den Wissenschaftlern zwei entgegengesetzte Menschentypen zu finden sind, nämlich den Beamtentypus und den Politikertypus.

Für Weber sind beide Typen legitim. So wie für ihn die kontinentalen Beamten der Dilettantenverwaltung des amerikanischen spoils system an Effektivität überlegen ist, sind die Normalwissenschaftler in bestimmten spezialisierten akademischen Bereichen den politischen Dilettanten des akademischen Betriebes durchaus überlegen, da diese das Handwerk der Wissenschaften nicht beherrschen. Dagegen reicht der Beamtentypus dort nicht aus, wo die Normen und Kriterien der „Wissenschaft“ selbst umstritten sind, wie es für die historischen Wissenschaften typisch ist: "(E)s gibt Wissenschaften, denen ewige Jugendlichkeit beschieden ist, und das sind alle historischen Disziplinen, alle die, denen der ewig fortschreitende Fluß der Kultur stets neue Problemstellungen zuführt. Bei ihnen liegt die Vergänglichkeit aller, aber zugleich die Unvermeidlichkeit immer neuer idealtypischer Konstruktionen im Wesen der Aufgabe." (Weber 1904, 206).

In den historischen Wissenschaften benötigt man eben die Bereitschaft zum Neuen und zur Auflösung des Alten, wie sie dem Politikertypus des Wissenschaftlers eigen ist. Die ewige Jugendlichkeit ist etwas, was dem Beamten verdächtig erscheint, dem Politiker durchaus verständlich und aus eigener Erfahrung, etwa im Sinne des Wiederaufstiegs nach bitteren Niederlagen, durchaus bekannt ist (s. auch Palonen 2005). In diesem Sinne bietet der Politiker durchaus ein Paradigma für einen innovativen Wissenschaftler.

Literaturverzeichnis

Berolzheimer, Fritz (1907/08): *Politik als Wissenschaft. Ihr Wesen und ihre Grenzen*. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1, 1907/08, 210-218

Mann, Thomas (1918): *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt/M: Fischer 1988.

Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*. London: Routledge.

Palonen, Kari (1998): *Das 'Webersche Moment'. Zur Kontingenz des Politischen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Palonen, Kari (2000): *Die Umstrittenheit der Begriffe bei Max Weber*. Archiv für Begriffsgeschichte-Sonderheft: Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, hg. Gunter Scholz. Hamburg: Meiner, 145-158.

- Palonen, Kari (2002): *Eine Lobrede für Politiker*. Opladen: Leske + Budrich.
- Palonen, Kari (2003a): *Quentin Skinner. History, Politics. Rhetoric*. Cambridge: Polity.
- Palonen, Kari (2003b): *Die Verzeitlichung der Begriffe bei Max Weber*. In: Jussi Kurunmäki & Kari Palonen (Hg./eds): *Zeit, Geschichte und Politik/Time, History and Politik*. Jyväskylä: Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 223, 85-103.
- Palonen, Kari (2004): *Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*. Münster: LIT.
- Palonen, Kari (2005): *Political Theorizing as a Dimension of Political Life*. *European Journal of Political Theory* 4, 351-366.
- Peukert, Detlef (1989): *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Redlich, Josef (1905): *Recht und Technik des Englischen Parlamentarismus*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1932): *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker&Humblot 1979.
- Skinner, Quentin (1974): *Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action*. *Political Theory* 2, 277–303.
- Skinner, Quentin (1979): *The Idea of a Cultural Lexicon*. *Essays in Criticism* 29, 205–224.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: CUP.
- Skinner, Quentin (1999): *Rhetoric and Conceptual Change*. *Finnish Yearbook of Political Thought* 3, 60–73.
- Skinner, Quentin (2001): *Why Laughing Mattered in the Renaissance?*, *History of Political Thought* 22, 418-447.
- Skinner, Quentin (2002): *Visions of Politics 1-3*. Cambridge: CUP.

Weber, Max (1904): *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr 1973, 146-214)

Weber, Max (1906a): *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr 1973, 215-290.

Weber, Max (1906b): *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*. Max-Weber-Studienausgabe I/10, Tübingen: Mohr 1994, 1-104.

Weber, Max (1909): *"Energetische" Kulturtheorien*. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr 1973, 400-426.

Weber, Max (1910): *Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus*. Protestantische Ethik II. Gütersloh: Siebenstern 1978, 149-187.

Weber, Max (1917a): *Der Sinn der 'Wertfreiheit' in den sozialen und ökonomischen Wissenschaften*. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr 1973, 489-540.

Weber, Max (1917b): *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*. Max-Weber-Studienausgabe I/15. Tübingen: Mohr 1988, 155-189

Weber, Max (1918a): *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*. Max-Weber-Studienausgabe I/15. Tübingen: Mohr 1988, 202-302.

Weber, Max (1918b): *Der Sozialismus*. Max-Weber-Studienausgabe I/15. Tübingen: Mohr 1988, 303-326.

Weber, Max (1919): *Politik als Beruf*. Max-Weber-Studienausgabe I/17. Tübingen: Mohr 1994, 35-88.

Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Hg. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr 1980.

Weber, Max, Potsdamer Internetausgabe, <http://www.uni-potsdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/index.htm>

Il lavoro come professione: macchine umane, ontologia e politica in Max Weber

[Maurizio Ricciardi](#)

[Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia](#)
[Università di Bologna](#)

ABSTRACT

Analysing two quite rarely considered Max Weber's essays on social inquiry and on the problems of social psychology the Author places them within the coordinates of weberian historical research about ethics and the spirit of capitalism. These two essays of 1908-09 anticipate many of the principal themes emerging in the successive methodological and political writings of Max Weber. At first Weber discusses the bias between qualitative and quantitative sociological research in order to determinate the role of subjective motivations inside the objective conditions of capitalist domination. The analysis of the relationship between entrepreneur and workers becomes consequently an important pointer to understand in which way Weber concretely intends the social relationship and the sources of power and authority. The weberian reconstruction of social life in the factory meets in fact the possibility of the interruption of the association based on a disciplined obedience. As registered by Weber in the two categories of *Macht* and *Herrschaft* in this situation changes the perception to be submitted to an anonymous power and emerges the presence of a personal domination.

1. *L'etica sotto inchiesta*

Andare in fabbrica fece bene a Max Weber. Almeno così assicura sua moglie Marianne: «lavora al mattino e detta al pomeriggio, in breve “vive” come se la malattia lo avesse abbandonato». (1) È un lavoro intenso quello che per alcune settimane, nell'estate del 1908, lo scienziato sociale conduce nella fabbrica tessile di Oerlinghausen, un'azienda alla quale Max e suo fratello Alfred sono peraltro legati da una vicenda ereditaria che il primo aveva avviato a soluzione per entrambi con grande soddisfazione e ottime previsioni di rendita. (2) Oltre che la fonte di questi benefici, per così dire, privati, la fabbrica è però anche il luogo di un approfondito lavoro scientifico. Max Weber «si immerge nell'esame dei libri paga e dei registri orari del telaio, calcola con alacrità le curve delle prestazioni orarie, giornaliere e settimanali dei tessitori, allo scopo di sondare le cause psicofisiche delle variazioni di produttività». (3)

L'interesse weberiano per l'organizzazione del lavoro all'interno di una grande impresa capitalistica ha doppia matrice. La prima è intimamente collegata ai suoi studi sulle peripezie dello spirito del capitalismo, mentre la seconda è la grande inchiesta promossa dal *Verein für Sozialpolitik* sulle condizioni del lavoro industriale dentro e fuori

la fabbrica. La fabbrica di Oerlinghausen gli offre la possibilità di coniugare i suoi interessi scientifici con i progetti del *Verein*, non sempre condivisi nella loro impostazione. E si tratta di un luogo particolarmente favorevole. L'imprenditore che vi organizza la produzione e il lavoro, dedicando parte «della sua vita laboriosa all'educazione e al benessere dei propri operai», come annota sempre Marianne Weber, è «un uomo sinceramente giusto, formato all'etica puritana». (4) Almeno inizialmente è questa figura soggettiva il centro dell'interesse weberiano. Come aveva chiarito pochi anni prima, questo tipo di imprenditore aveva scelto l'ascesi intramondana, divenendo all'alba della modernità il testimone e promotore di una condotta di vita (5) alla quale, invece, i poveri erano obbligati, non solo dalle condizioni materiali in cui vivevano, ma anche dalle convinzioni e dalle attività dei ricchi calvinisti puritani. Già Calvino, infatti, aveva stabilito una cogente simmetria tra povertà e obbedienza a Dio, mentre gli «Olandesi (Pieter de la Court e altri) avevano secolarizzato questo concetto nel senso che la massa degli uomini *lavorerebbe* soltanto se a ciò li costringe la necessità, e questa formulazione di un motivo ispiratore dell'economia capitalista sfociò poi ulteriormente nella corrente della teoria della "produttività" dei bassi salari». (6) Avviene così, secondo Weber, la transizione da un'etica che riconosce il proprio fondamento religioso a quell'etica utilitarista che diviene il principio motore dell'economia capitalista e della sua società. Non cambia molto, tuttavia, se mercanti e imprenditori calvinisti hanno potuto rispondere 'liberamente' alla loro vocazione, mentre i lavoratori sono stati costretti a un ascetismo involontario dalle coazioni della loro condizione. Alla fine l'opera di disciplinamento esterno ottiene gli stessi risultati dell'autodisciplinamento. (7)

«La considerazione del lavoro come "professione" diventò per l'operaio moderno altrettanto caratteristica quanto per l'imprenditore la corrispondente concezione del profitto». (8) Non esiste dunque una differenza di destino tra operai e imprenditori, anche se la simmetria che Weber stabilisce tra capitalisti e operai nella comprensione delle loro differenti professioni si fonda su un'altrettanto esplicita asimmetria, dato che lo stile di vita che pone in diretta relazione *azione* e *rinuncia* è per lui fondato su un «motivo ascetico fondamentale dello stile di vita borghese». (9) D'altra parte già la «limitazione al lavoro qualificato», che dovrebbe rendere evidente la rinuncia quale tratto specificamente moderno della soggettività borghese, non è una scelta che ogni operaio può compiere solo sulla base delle proprie capacità e inclinazioni.

Siamo così di fronte a un campo di tensione che da una parte congiunge precariamente l'originaria etica protocapitalistica dei protestanti puritani con gli sviluppi utilitaristici del capitalismo stesso, mentre dall'altra pone la diversità strutturale dei soggetti che abitano l'universo capitalista, interrogandosi tanto sulle loro concrete occupazioni quanto sul loro attuale stile di vita. (10) Se nei confronti dell'etica protocapitalistica non è possibile alcuna nostalgia, ma piuttosto un interesse presente a riattivarla, nei confronti dell'utilitarismo contemporaneo non è pensabile alcuna condanna, perché esso descrive realisticamente, e in maniera in definitiva inconfutabile, la smania acquisitiva e senza rinunce che definisce ogni individuo. Questa polarità stabilisce così da una parte l'internità critica e sempre problematica di Weber al modo di intendere l'economia proprio della Scuola storica che faceva capo a Gustav Schmoller, dall'altra l'attenzione, sebbene a distanza, all'affermarsi definitivo della rivoluzione marginalista.

Schmoller e in definitiva lo stesso *Verein für Sozialpolitik* rischiavano sempre di sovra-determinare l'agire economico individuale a partire da un'etica dell'agire collettivo che culminava nella valorizzazione storicamente determinata della capacità di mediazione burocratica e statale. D'altra parte i marginalisti, e in particolare Carl Menger, esercitano un'attrazione scientifica notevole su Weber. Loro è, infatti, la teorizzazione di un soggetto idealtipico, le cui scelte non sono interpretate naturalisticamente secondo una psicologia e tanto meno sulla scorta di un'etica, ma come calcolo razionale dei costi e dei benefici che ogni scelta comporta. L'astrazione scientifica di un *homo oeconomicus*, costantemente alla ricerca razionale del proprio massimo utile, consente di interpretare *oggettivamente* il soggetto necessario del capitalismo contemporaneo. (11) A questa posizione scientifica, tuttavia, per quanto più logicamente coerente di quella schmolle-riana, nella quale in continuazione i giudizi di valore s'incaricano di collegare e legittimare proposizioni altrimenti contraddittorie, manca quel «fondamento decisivo nella vita *personale*» (12) che Weber aveva cercato di rintracciare nella sua ricerca sul *Lebensstil* che aveva improntato il nascente capitalismo. Il campo di tensione è così definito dalla polarità tra una scienza economica, quella marginalista, secondo Weber assolutamente in grado di dare conto della realtà acquisitiva del suo tempo, e un'altra, quella storica, che riconosce la necessità di un'etica, ma, ignorando la centralità, per Weber inderogabile, dell'individuo, finisce per produrre un discorso scientifico continuamente sovradeterminato politicamente. (13)

Questo campo di tensione attraversa tutta l'opera weberiana e di esso fa parte anche la frattura tra chi ha scelto il *Beruf* e chi vi è stato obbligato, che evidentemente rappresenta allo stesso tempo una cesura interna al *Geist* capitalistico e che motiva invece l'interesse di Weber verso il ceto imprenditoriale del suo tempo. In questo senso, quando l'inchiesta del *Verein* è ancora in fase di gestazione, Weber scrive al fratello dichiarando quali sono le sue priorità nella ricerca. La sua idea è di proporre un'inchiesta sulla situazione del lavoro intellettuale nella grande industria moderna (*Lage der geistigen Arbeit in der modernen Großindustrie*). Questa «etichetta popolare» dovrebbe, però, coprire un'indagine che si rivolge in primo luogo alla «struttura interna e alle *chance* di vita che la grande industria chiusa forma ovvero crea», e ai «più diversi strati superiori del personale complessivo della grande industria: *inclusi* gli *stessi imprenditori* secondo la misura e il tipo delle esigenze spirituali [*geistig*] che affrontano, le loro necessità di formazione ecc.». Il termine *geistig* è utilizzato qui da Weber in riferimento al lavoro specificamente intellettuale all'interno della grande impresa, per cui per la stessa preparazione del questionario sono già rilevanti «chimici, ingegneri ecc. e "impiegati" con mansioni direttive», ma lo stesso termine lascia trapelare l'altra sua connotazione semantica che rimanda a quel *Geist* storicamente specifico e determinato di cui Weber vuole ostinatamente rintracciare la storia. Siamo così di fronte al doppio registro che stabilisce il tono di tutta la ricerca weberiana. Da una parte, ma con un'ineluttabile priorità alla quale non si può sfuggire, la struttura oggettiva dei rapporti sociali moderni, quella struttura che, divenuta «la gabbia d'acciaio», racchiude e obbliga ogni tipo di agire che non miri a estraniarsi totalmente dalle sue regole, dall'altra la vicenda soggettiva degli individui che hanno ampiamente contribuito a costruire questa struttura, ma che, allo stesso tempo, forse, conservano una traccia dello

spirito originario e della corrispondente etica che li ha spinti all'azione. Già gli impiegati rientrano in questa ricerca in maniera più obbligata che necessaria, data non solo la difficoltà di occuparsi delle loro richieste e rivendicazioni, ma anche il fatto che il lasciarli da parte farebbe mancare «l'olio lubrificante per tenere la cosa in moto all'interno del *Verein*, per come è ora». (14)

In questo quadro generale per Weber dovrebbe collocarsi l'inchiesta. Il suo impegno si limita in realtà alla redazione di un promemoria per i ricercatori sul campo e a un lungo saggio, nel quale, discutendo i risultati della psicologia del lavoro contemporanea, riporta anche gli esiti delle sue ricerche nella fabbrica di Oerlinghausen. Rispetto alle sue intenzioni iniziali l'inchiesta finisce perciò per battere altre strade, al punto che egli non sarà tra i curatori dei volumi frutto dell'indagine, né sarà presente alla loro presentazione e discussione. (15) D'altra parte anche il suo specifico lavoro d'inchiesta non si muove lungo le direttrici che quella lettera esplicitava. Come scriveva Marianne Weber, si trattò di una lunga e attenta analisi del lavoro di fabbrica, sebbene nella sua ricerca sul campo Weber non abbia intervistato direttamente i lavoratori della grande impresa. A questa scelta contribuiscono diversi fattori. In primo luogo si deve notare che essa si discosta dal precedente più prossimo della ricerca sociologica tedesca che aveva trovato voce anche all'interno del *Verein*. Pochi anni prima, nel 1903, infatti, Ferdinand Tönnies nel suo contributo all'inchiesta sulla gente di mare aveva sostenuto che «la fonte principale per una ricerca sulla condizione sociale di un determinato gruppo o classe è tuttavia necessariamente quella stessa classe». (16) È evidente che le situazioni e le posizioni sono assolutamente diverse. Nel 1896/97 Tönnies si era buttato nella mischia dello sciopero di Amburgo mettendo a repentaglio, nelle condizioni stabilite dalle leggi antisocialiste, e soprattutto dalla *Umsturzvorlage* del 17 dicembre 1894, non solo la sua carriera accademica, ma anche la sua più generica accettabilità nei circoli scientifici. Già all'epoca aveva prodotto una serie di saggi che rompevano con la tradizione di studi sulla condizione della classe operaia costituita da narrazioni delle privazioni e dello sfruttamento di cui era oggetto, per cercare di mostrare lo stesso punto di vista operaio così come emergeva da una durissima lotta. (17) Weber non disconosce la necessità di ricostruire il punto di vista soggettivo di parte operaia. Anzi insiste affinché i ricercatori del *Verein* producano interviste strutturate che raccolgano la voce dei lavoratori, ma è soprattutto convinto che a essere restituito deve essere il quadro oggettivo dei rapporti. Il ricercatore non dovrà interrogarsi sulla legittimità di eventuali rivendicazioni degli operai, ma cercare di ricostruire la loro genesi e il loro rapporto con l'organizzazione complessiva dell'impresa, così come la vicenda individuale del singolo operaio. Esse dovranno in definitiva essere considerate e analizzate come «*sintomi* di attriti insiti nel processo di sviluppo», (18) dovranno cioè essere inquadrare sullo sfondo di un movimento oggettivo di razionalizzazione dei rapporti di lavoro che non potranno in nessun caso trascendere.

D'altra parte Weber è consapevole sia delle difficoltà che porrebbe a lui il rapporto con gli operai, sia degli ostacoli che porrebbero gli imprenditori. Quest'ultimo impedimento gli era già stato chiaro in occasione della sua precedente inchiesta sui lavoratori agricoli a est dell'Elba. Già allora, infatti, aveva dovuto accontentarsi del «punto di vista che datori di lavoro agricoli capaci e senza dubbio benevoli danno riguardo alla

condizione dei loro lavoratori», affidandosi ai pastori e alla fiducia di cui godevano all'interno delle comunità per ricostruire il «punto di vista *soggettivo* dei lavoratori». (19) Accanto all'atteggiamento diffidente degli imprenditori, che si ripeterà anche in questa occasione, determinando il sostanziale fallimento dell'inchiesta del *Verein*, (20) vi sono tuttavia motivazioni legate allo stesso rapporto tra il ricercatore sociale e i soggetti da intervistare, dal momento che la distanza *politica* tra le due figure finisce per influenzare in maniera determinante non solo le risposte, ma anche la loro successiva interpretazione da parte del ricercatore. In questo senso, parlando del volume di interviste di Adolf Levenstein, ricercatore sociale e militante socialdemocratico, Weber rileva che quest'ultimo «in quanto “compagno” può utilizzare il “tu”», stabilendo una vicinanza altrimenti impossibile per il ricercatore esterno. Le conseguenze di questa distanza emergono sul piano dell'interpretazione dei dati raccolti, nel momento in cui le aspirazioni, i desideri, le rappresentazioni degli operai appaiono talmente diversi dalle dottrine ufficiali anche socialiste «che si può correre il pericolo di vedere nel proletario [...] solo il “piccolo-borghese” in una situazione di interessi modificata quasi casualmente». (21) Ancora una volta è sul terreno dello *stile di vita* che si giocano le affinità e le differenze. E questa sarà anche l'ultima indicazione data da Weber ai ricercatori del *Verein*, ricordando loro che lo sviluppo della grande fabbrica induce mutamenti in larga misura indifferenti all'organizzazione capitalistica o socialista della produzione: «essa esercita sugli uomini e sul loro “stile di vita” degli effetti di vasta portata che le sono specificamente propri». Essa impone, e qui affiora tutta l'insoddisfazione weberiana per la soluzione marginalista e, allo stesso tempo, la sua ricetta senza prescrizioni di un possibile diverso sviluppo, forme di agire fondate esclusivamente sul calcolo razionale e la riduzione di ogni relazione politica al suo interno al «calcolo privato dei costi e dei profitti dell'imprenditore», al punto che l'introduzione di una «qualsiasi forma di “solidarietà” economica comunitaria, modificherebbe radicalmente lo spirito che regna in questa mostruosa gabbia, e nessuno può nemmeno sospettarne le conseguenze». Come abbiamo detto, tuttavia, il versante soggettivo che può provocare eventuali deviazioni dagli sviluppi in atto rimane costantemente subordinato all'indagine sull'affermazione oggettiva del capitalismo di fabbrica. L'inchiesta deve quindi accontentarsi della consapevolezza che l'apparato di fabbrica «ha trasformato il volto spirituale del genere umano sì da renderlo irriconoscibile e lo trasformerà ancora ulteriormente». (22)

2. *Psicofisica del lavoro quotidiano*

Indagare il lavoro industriale ha avuto per lo sviluppo dell'opera weberiana un significato politico complessivo che va oltre il chiaro intento metodologico che caratterizza gli interventi specifici. Esplicitamente, nel pieno della disputa sui giudizi di valore, Weber sottolinea, infatti, che «il *Verein für Sozialpolitik* entra con questa ricerca nel campo dei lavori utili a scopi esclusivamente scientifici». (23) I contributi che verranno pubblicati dovranno quindi avere uno scopo esclusivamente inerente alla scienza sociale, restando lontani da ogni possibile tendenza della politica sociale. Accanto a questa battaglia

interna al *Verein* gli scritti weberiani contengono una seconda intenzione metodologica. Il loro fine, infatti, è esplicitamente quello di verificare da un lato le ipotesi collegate in gradi diversi all'evoluzionismo sociale di derivazione più o meno darwiniana, mentre dall'altro lato si tratta di segnare i confini con una scienza sperimentale come la psicologia e, più in generale, fare i conti con il necessario carattere quantitativo delle scienze sociali moderne.

I dubbi di Weber sulla possibilità di trovare riscontri positivi alle ipotesi evoluzioniste sono molto espliciti. In ogni caso per lui è necessario riconoscere che il "sociale" in quanto terreno di indagine si configura come un campo chiuso, i cui rapporti interni possono avere eventuali cause di ordine storico che devono essere considerate prioritariamente rispetto a nebulose ipotesi biologiche legate alla ereditarietà del carattere e delle inclinazioni. L'indicazione ai ricercatori è di conseguenza «di non partire da ipotesi intorno all'ereditarietà nell'analizzare i fondamenti delle differenze nell'idoneità del lavoro [...] è opportuno invece incominciare sempre con un'indagine volta ad accertare gli influssi dell'origine sociale e culturale, dell'educazione e della tradizione e di procedere fin dove è possibile con questo principio esplicativo». (24)

Weber si allontana così decisamente dal sostanzialismo che sta alla base di quelle ipotesi, giungendo in tal modo anche a prendere le distanze dal fratello, che era invece assai più sensibile tanto all'evoluzionismo sociologico quanto al vitalismo che caratterizzava la cultura non solo tedesca dell'epoca.

Weber prende molto più sul serio il confronto con la psicologia sperimentale che produce dati con una pretesa di oggettività e quindi comparabili con quelli della ricerca economica. Il serrato confronto avviene in particolare con le opere di Emil Kraepelin e con quelle più significative della sua scuola. Le indagini di Kraepelin, verso il quale Weber mostra a più riprese il massimo rispetto scientifico, approdano alla costruzione di una *Arbeitskurve* che dovrebbe rappresentare il rapporto tra tempo di lavoro e affaticamento. L'idea che la fonda è quella del lavoro come mera fatica fisica, rispetto alla quale si può stabilire in quale periodo della giornata, della settimana, del mese viene concentrato il massimo sforzo. In modo complementare si possono così stabilire, secondo Kraepelin, i tempi e i modi necessari affinché le energie fisiche e psichiche impiegate possano essere reintegrate. (25) Il dispendio di energia viene allo stesso tempo collegato tanto alla capacità di apprendimento delle mansioni quanto all'addestramento del singolo operaio, quanto infine alla possibilità di avere un tempo sufficiente di non lavoro e di sonno. L'obiezione generale, per così dire economica, opposta da Weber a questo approccio è che l'impresa moderna non punta al risparmio di energia, ma a risparmiare sui costi. La fatica fisica non è quindi un problema prioritario nel calcolo della redditività. Anche sul terreno della costruzione dell'ipotesi scientifica vi è un'altra obiezione che vale la pena sottolineare, perché sottintende una presa di posizione sulla misurazione della qualità dell'individuo al lavoro che emerge in tutta chiarezza come vedremo a proposito delle medie statistiche. Articolare l'indagine psicologica attorno ai criteri della durata e dell'intensità dello sforzo emotivo impedisce l'accesso alla dimensione specificamente individuale della ricerca che, come vedremo, è invece una preoccupazione fondamentale dell'intervento weberiano: «è vero che i vecchi "quattro temperamenti" oggi sono stati perlomeno sostituiti dalle quattro possi-

bili combinazioni di intensità e durata della “situazione emotiva” presente di volta in volta. Tuttavia il contenuto qualitativo insito nei vecchi concetti va in questo modo perso». (26) Percorsa da questa tensione quantitativa per stabilire una base oggettiva delle sue ricerche, la psichiatria finisce per considerare il proprio oggetto di studio come secondario e derivato, inclinando sempre più a considerare « “reali” i processi somatici e [ritenendo] quelli psichici “modi fenomenici” accidentali». (27) In questo modo essa evita di interrogarsi sulle motivazioni stesse della scelta lavorativa, come pure sull'accettazione dell'intero destino lavorativo, considerandole come presupposti indiscussi perché indiscutibili di tutto il suo discorso. Weber, al contrario, pur consapevole della difficoltà di una regressione causale che giunga fino alle basi motivazionali delle azioni, le considera un dato irrinunciabile quando si voglia risalire ai motivi che hanno prodotto per esempio un accordo sul cottimo. La distanza che Weber stabilisce tra il suo metodo individualizzante e le regolarità presupposte dalla psicologia sperimentale si rispecchia peraltro nella critica puntigliosa all'utilizzazione delle medie statistiche per descrivere i fenomeni di massa. Vi è infatti per lui una relazione non scontata tra le ricerche sui casi singoli e le emergenze di massa. Quando Weber afferma che è necessario «orientarsi costantemente verso le medie», per distinguere «ciò che è totalmente singolare da ciò che è generalmente eccezionale», annuncia in modo chiarissimo la sua attenzione per la singolarità, per quella espressione individuale che deve servire da fondamento di ogni esemplificazione dei fenomeni collettivi. Per Weber è assodato che «l'indagine sul caso singolo ha principalmente, allo stato attuale dei problemi, un valore e un senso di “critica dei numeri”». (28) L'analisi dei rapporti di fabbrica mostra in modo assolutamente chiaro che i metodi esclusivamente quantitativi della psicologia sperimentale non possono divenire patrimonio di tutte le scienze sociali anche perché essa opera all'interno di laboratori, nei quali riesce a controllare pienamente i propri esperimenti, mentre le seconde devono fare i conti con la dimensione immediatamente di massa dei fenomeni. Affermare questa dimensione non significa tanto per Weber contestare la validità dei risultati ottenuti sperimentalmente; non significa cioè negare in assoluto l'attendibilità scientifica delle prove sperimentali; significa piuttosto sottolineare la specificità dei rapporti di fabbrica. Qui, infatti, la dimensione di massa esprime una serie di variabili sul piano delle motivazioni, dell'organizzazione e dei rapporti di potere che non solo sono difficilmente misurabili, ma che rimandano anche al carattere immediatamente politico del rapporto di lavoro. La psicologia sperimentale paradossalmente assume una prospettiva eccessivamente individualizzate. (29) Essa riduce ogni singolo alla dimensione naturalistica dell'animale da lavoro o, per meglio dire, a quello artificiale della macchina umana e ignora non solo le motivazioni che fanno di ogni singolo un individuo, ma anche il quadro complessivo nel quale si inseriscono dando loro senso. (30) Essa così si sottrae alla comprensione di quelle individualità storiche che, senza avere una costituzione organicamente stabile e definita, sono tuttavia presenti come fenomeni di massa che raccolgono una pluralità per quanto disomogenea di individui attorno a un'unica e determinata azione storica che rimane comunque per Weber attribuibile agli individui che la compongono. (31) Per restare all'interno di quella che sarà la sistemazione complessiva delle categorie weberiane, si potrebbe dire che, se da un lato la fabbrica non è un laboratorio, dall'altro essa non è

nemmeno una comunità di produzione, ma un processo di messa in società che può conoscere solo una istituzionalizzazione economica e giuridica, ma non una composizione di interessi individuali presenti. (32)

Un esito di questo confronto è dunque l'affinamento della metodologia weberiana, che annuncia il passaggio dalla *Nationalökonomie* alla sociologia. Vi sono tuttavia altri percorsi dell'analisi weberiana che aprono direttamente il discorso sul rapporto politico che si instaura all'interno della fabbrica e che, come vedremo, rimarranno come costanti negli stessi interventi pubblici di Max Weber. Si deve perciò tornare all'analisi delle motivazioni che portano ad accettare il destino di fabbrica, perché essa si presenta in prima battuta come snodo tra le diverse esigenze disciplinari e quindi come punto di partenza per considerazioni di più immediata portata politica.

Scriva dunque Weber che, accanto alle discipline fisiologiche, psicologiche e igieniche, ci sono le discipline economiche. Esse considerano il lavoratore da diversi punti di vista, ma la prospettiva privilegiata è pur sempre quella della «redditività economica privata», in forza della quale il lavoratore non è nient'altro «che un mezzo di produzione redditizio, delle cui qualità e “capricci” bisogna “tener conto”, come di un qualsiasi strumento di lavoro meccanico» (33). Lo strumento umano non è tuttavia utilizzabile al di fuori di quelle forme di coazione e di scambio che sfuggono al metodo della psicologia sperimentale con il suo intendere il lavoro *à la* Rousseau, ovvero come mera fatica, poi misurabile semplicemente in base a calcoli ergonomici. La stessa meccanizzazione della produzione non è avvenuta per Weber sulla spinta del progredire autonomo dello sviluppo tecnico, ma piuttosto con lo scopo e la necessità di dare ritmo al lavoro, «perché essa rende notevolmente più facile la produzione delle reazioni tipiche, *senza* che siano necessari impulsi articolati della volontà e ciò sia in prestazioni “fisiche” che “intellettuali”». (34) Coerentemente con il suo discorso, tuttavia, Weber non riduce il lavoro di fabbrica alla sua meccanicità, delineando un quadro assai più complesso, nel quale all'interno delle reali condizioni lavorative non è sempre semplice distinguere sia tra lavoro qualificato e non qualificato sia tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. (35) Per tutti questi motivi la selezione della manodopera più adatta non avviene secondo le modalità previste dalle teorie evoluzioniste. L'adattamento non è naturale, ma disciplinato e selettivo, così come l'aumento delle prestazioni non dipende esclusivamente dalle condizioni di erogazione della forza lavoro, ma da ciò che le stabilisce e dalle loro conseguenze: «la *possibilità* d'impiegare il mezzo estremo, la frusta – sempre minacciosa – della disoccupazione, contribuisce al dispiegamento dell'efficienza delle maestranze *almeno* nella stessa misura della dipendenza diretta del guadagno dalla prestazione, stabilita nel sistema di salario a cottimo». (36) La figura del salario, che nella fabbrica di Oerlinghausen è calcolato appunto a cottimo, con la sua necessità e il suo ammontare, con il suo essere l'espressione formale di una simmetria mercantile, coagula dunque più contraddizioni di quanto il semplice calcolo possa rilevare. Si può dire che, se dal punto di vista del calcolo del capitale il salario è la forma conclusiva del rapporto di lavoro, da quello dei lavoratori essa è invece una figura non statica ma aperta che, dato il carattere fisso del salario nominale, impone di agire sulla qualità del tempo di lavoro che viene ceduta. In questo senso esso non è solo la registrazione contabile di una compravendita, ma l'espressione dinamica di un rapporto per il quale si

rivelano insufficienti i criteri dell'economia politica e diviene una volta di più necessario rivolgersi alla storia e alla sociologia: «in primo luogo, sul piano delle considerazioni razionali, ci scontreremo sempre e comunque con il fatto che i lavoratori regolano sistematicamente la misura e il tipo delle loro prestazioni per scopi materiali (cioè di guadagno), la aumentano e la diminuiscono o, coesistendo più prestazioni, cambiano tipo di combinazione». (37) La segmentazione della mansione lavorativa, la ricerca di mezzi tecnici per conoscere la produttività di ogni singolo addetto, l'imputazione delle quote di salario a ogni frazione di prodotto, tutta questa serie di calcoli non è sufficiente a dare conto dell'agire complessivo dei lavoratori. L'arcano della cooperazione non è risolvibile a partire dal singolo lavoro e tanto meno frazionandolo. Il salario, in particolare nella sua forma monetaria, e ancor più di quando non segue criteri tradizionali ma razionali e fondati sulla contabilità, è per Weber una figura della razionalizzazione capitalistica del rapporto di produzione; il suo studio rivela però che all'interno della fabbrica non si incontrano solo contraenti, ma si contrappongono due *Mächte* con le loro diverse strategie. Ciò che lo studio del salario rivela, infatti, è che le necessità capitalistiche di controllo e di accrescimento della produttività sono contrastate giorno per giorno, incidendo in maniera consistente sulla cooperazione che produce i profitti. In questo senso si è parlato di politicità del rapporto di lavoro, perché controllo sulla produzione e dominio del tempo si rivelano non essere nella piena disponibilità della decisione imprenditoriale. Non solo il materiale scientifico utilizzato da Weber si riferisce a industrie «nelle quali esiste una notevole influenza dei lavoratori sui ritmi e la qualità della produzione», (38) ma anche, per quanto riguarda il suo studio specifico sulla fabbrica di Oerlinghausen, egli deve registrare che «d'altro canto, il tempo di lavoro dipende in misura tuttavia considerevole non dalla particolare capacità, bensì anche dalla volontà dell'operaio, che può lasciare fermo il telaio, per accomodare un filo rotto o per rimediare a un groviglio nel filo dell'ordito, tanto a lungo quanto vuole o abbisogna per riposarsi». (39) Il susseguirsi dei numeri e delle tabelle puntigliosamente approntate da Weber, i controlli numerici più moderni, le innovazioni tecniche e organizzative, lasciano emergere quello che si profila come un scacco dell'opera di disciplinamento e selezione della forza lavoro.

All'interno dell'innovazione costante dei mezzi di controllo della produttività, che d'altra parte gli operai «se ne avessero il potere [*Macht*]» rifiuterebbero, sopravvivono forme di resistenza al lavoro sia esso monotono sia che necessiti di impegno intellettuale. I calcoli weberiani, confermati dalle «opinioni dei direttori», mostrano che «la peggiore giornata lavorativa è il lunedì». (40) Weber scopre così che persistenza di quel San Lunedì che è stato uno dei costumi più diffusi tra i lavoratori europei nella prima fase dell'industrializzazione. (41) Ma altri comportamenti soggettivi anche più significativi sono registrati dallo sguardo oggettivo di Weber. Il tempo di lavoro non scorre più omogeneo all'interno della fabbrica, ma è caratterizzato da rallentamenti e da sottrazioni, è improntato da uno scontro di potere all'interno del quale, come ora vedremo, Weber cerca di rinvenire gli elementi etici che mostrino la continuità con lo spirito originario del capitalismo. Il punto è che all'interno dell'azienda i rischi si dispongono asimmetricamente, al punto da impedire che si stabilisca un'unità complessiva di intenti e di interessi. Come abbiamo detto, la fabbrica non è una comunità di produzione. Da

un lato, infatti, i lavoratori non dipendono interamente dalle loro scelte né per quanto riguarda la produttività né per quanto concerne la qualità della produzione. L'agire dell'imprenditore è il presupposto indiscutibile di ogni effetto che loro possono produrre ed è tale non solo in fabbrica, ma per l'esistenza complessiva dei lavoratori: «la tanto diffusa affermazione secondo la quale “è l'imprenditore” a correre il rischio dell'impresa è, anche solo in un'accezione strettamente economica, totalmente falsa». (42) Il rischio dei lavoratori non solo il fallimento dell'azienda, con il loro conseguente licenziamento, ma anche di trovarsi a lavorare con macchine inadeguate o con materia prima scadente. Ma il rischio principale è che il processo lavorativo sia completamente sottratto al loro controllo e la risposta non viene data in termini individuali, ma costruendo strategie solidali, per quanto non necessariamente politicamente strutturate, di controllo sul ciclo di lavorazione: «il “frenare”, non solo quello involontario, conforme allo stato d'animo, bensì quello consapevole e intenzionale, si riscontra anche in assenza di qualsiasi forma di organizzazione sindacale, ovunque si stabilisca una certa solidarietà tra i lavoratori o tra una parte significativa di essi. Parlando in termini molto generali, questa è, molto spesso, la forma con cui i lavoratori – coscienti e tenaci, ma muti – mercanteggiano e lottano per ottenere un prezzo di vendita più alto per la propria prestazione». (43)

3. *Unter der Herrschaft des Kapitalismus*

Siamo così nuovamente di fronte al problema delle motivazioni. Se esso non è risolvibile con gli strumenti della psicologia, le sue soluzioni sembrano essere solamente due. La prima è la sempre presente frustra della minaccia della disoccupazione, accompagnata dalla disciplina di fabbrica che si incarica di stabilire delle motivazioni che, per quanto meccaniche e per nulla interiorizzate, sono assolutamente efficaci dal punto di vista della produttività. La seconda soluzione è un'etica della responsabilità del lavoro che s'incarichi di razionalizzare quei comportamenti, certamente non irrazionali dal punto di vista soggettivo ma incompatibili con la prospettiva della redditività aziendale. Queste due soluzioni non si presentano come alternative. Esse convivono nello stesso spazio, al punto che ognuna tende sempre a mostrare anche la possibilità dell'altra, come pure l'eventualità, compresa da Weber, ma che rimane da lui impensata e impensabile, che, come abbiamo visto, la solidarietà tra i lavoratori modifichi «radicalmente lo spirito che regna in questa mostruosa gabbia».

Sottrarsi alla disciplina di fabbrica non stabilisce per Weber un agire irrazionale o tradizionalistico, ma contiene una tensione razionale a voler partecipare alla determinazione del salario. Questa tensione si esprime in una «forma di lotta», che non ha bisogno di un apparato organizzativo e, proprio per questo, per Weber è più immediata, diffusa, incisiva dello stesso sciopero. Anzi, nell'asimmetria costitutiva tra imprenditore e lavoratori che essa evidenzia, nel mostrare la possibilità di una rottura del nesso tra autorità e obbedienza, cioè del rapporto sociale in fabbrica, si dà la possibilità di una rottura anche di quella tensione partecipativa che essa contiene ed esprime: «il licenziamento, senza motivi validi, di un lavoratore non noto come incapace, per una pre-

sunta opera di “frenaggio”, in una situazione in cui i lavoratori non fossero del tutto privi di potere [*machtlos*], comporterebbe il sorgere di un odio [*Odium*], nei confronti dell’imprenditore, non facile da reggere» (44). E l’odio è qualcosa di più della generica conflittualità. Cancella la tensione a partecipare perché l’eventuale sanzione è oggettivamente impossibile da ricondurre al comportamento di un singolo lavoratore: «l’avversario non è in alcun modo in grado di dimostrare al singolo che e con quanta forza egli ha effettivamente frenato». (45) Prodromo dell’individualismo metodologico che in seguito Weber notoriamente sistematizza con tanta incisività, (46) questa affermazione ne lascia intravedere il senso politico profondo. La sospensione della possibilità di imputare al singolo un agire determinato contiene in sé l’impossibilità stessa di continuare a definire la relazione nei termini di quel rapporto sociale che sta alla base dell’intera sociologia weberiana. L’imputazione al singolo non è solo un criterio metodologico; o meglio, quest’ultimo schiude anche la possibilità di tipizzare i comportamenti oggettivamente, sfuggendo alla loro coniugazione meramente soggettiva. Ciò non vale per Weber solamente di fronte all’indisciplina operaia, ma anche di fronte alle modalità di costruzione del discorso scientifico. Nel corso della ricerca sul campo delle prestazioni lavorative si è continuamente imbattuto «nel significato delle caratteristiche individuali», verificando come «non tutti ma moltissimi operai mostrano in modo evidente qualità “tipiche”, che cioè si ripetono in maniera simile nella maggioranza dei loro rendimenti lavorativi». (47) L’individualizzazione non è per Weber la valorizzazione della singolarità, ma il presupposto della tipizzazione. E si tratta di un procedimento tanto più necessario, nel momento in cui la stessa scienza sociale indulge alla costruzione di “oggetti scientifici” ambigui quando non confusi. Su questo terreno, si potrebbe dire, emerge il passaggio dalla *Nationalökonomie* alla sociologia in forza di una critica diretta che è allo stesso tempo una presa di posizione all’interno del dibattito sul metodo sociologico. Categorie come *milieu* o anche predisposizione – ma si dovrebbe aggiungere su di un piano solo apparentemente eterogeneo la distanza di Weber dalla categoria simmeliana di interazione – grazie alla quale «i sociologi suddividono tutte le (ipotetiche) determinanti della qualità concreta di individuo», (48) finiscono per lasciare indeterminati i caratteri dell’individuo stesso e precludono la via di ogni possibile tipizzazione.

D’altra parte la stessa tipizzazione delle forme di agire individuale non è pensabile naturalisticamente, ma essa è possibile solo se è frutto di una disciplina o di un’etica razionalmente ricostruibili, altrimenti il deprecato ricorso alle predisposizioni tornerebbe ad avere validità ed efficacia. Weber è talmente colpito dall’impatto politico che la sottrazione alla disciplina di fabbrica evidenza da prevedere che essa diverrà la forma di lotta predominante nel futuro: «con l’aumento del potere delle associazioni operaie, questa forma di lotta è destinata a divenire predominante, a spese dello sciopero, privo, al confronto, di grandi prospettive». (49) Se ci si attiene agli eventi storici dei decenni successivi, mai previsione fu più improbabile e disattesa. Se si guarda alla grande stagione europea di scioperi tra il 1905 e il 1907, cioè all’immediata vigilia del saggio weberiano, l’affermazione appare ancora più incredibile. (50) È davvero difficile dare ragione di una simile previsione. Se si esclude la possibile rivolta del “borghe- se” Weber contro quanto era successo nel biennio precedente, rimane la sua ricerca

delle modalità che anche in fabbrica riescono a stabilire un «fondamento decisivo nella vita *personale*» a partire dal lavoro stesso. Il sottrarsi alla disciplina di fabbrica sembra essere colto nel suo rovescio, nel suo essere comunque legato alla prestazione lavorativa, mentre lo sciopero allude a una rottura esplicita del rapporto sociale, a una sottrazione che nega il rapporto formale di lavoro. D'altra parte proprio la centralità riconosciuta alla categoria di rapporto spiega perché, a differenza di quanto accaduto nella ricerca sui lavoratori agricoli, il riferimento alla *Arbeitsverfassung* non giochi qui alcun ruolo. (51) Qui non è questione di comunità di interessi o di produzione; se è rinvenibile un contenuto etico nelle diverse forme di agire, esso si colloca nella posizione e nei comportamenti che le differenti individualità assumono all'interno dell'azienda. Non è probabilmente casuale da questo punto di vista che Weber evidenziasse subito il contenuto etico che motiva l'agire dei sindacalisti socialdemocratici all'interno delle fabbriche. Quel contenuto etico ha due conseguenze: da una parte una produttività superiore a quella di tutti gli altri operai, dall'altra parte una maggiore combattività per vedere riconosciuto il valore del loro lavoro. È invece certamente significativo che Weber individui lo stesso atteggiamento nelle operaie che, provenendo da conventicole pietiste, mostrano nei fatti la stessa intransigenza nel difendere le proprie pretese, sebbene con un «senso di giustizia estremamente individualistico», cioè non inserito in progetti collettivi e per di più con una ostilità manifesta verso ogni forma di sindacalizzazione. Questi sono i due poli etici che emergono dalla ricerca weberiana: il «tipo» del sindacalista socialdemocratico, del quale gli imprenditori dovrebbero secondo Weber riconoscere l'utilità più di quanto ne biasimino e temano la combattività, e l'operaia di ambiente pietistico, i cui comportamenti vengono letti «alla luce dell'abitudine dei pietisti di disprezzare luoghi di piacere (come i locali da ballo) come conseguenze dell' «asceti protestante», in altre parole, della conseguente disposizione interiore nei confronti della propria professione «voluta da Dio»». (52)

Nella loro polarizzazione queste due figure «etiche» sembrano rappresentare il riconoscimento del lavoro come professione «sotto il dominio del capitalismo». (53) Entrambe mostrano, per così dire, un'eccedenza etica rispetto al loro essere semplicemente delle macchine da lavoro. Entrambe contribuiscono a porre il problema che d'ora in avanti Weber avrà sempre presente. Esse mostrano che non è possibile ridurre gli individui al ruolo di macchine umane, mentre allo stesso tempo incarnano i tipi umani che più di tutti gli altri sono disponibili a spingere in avanti il processo di universale burocratizzazione, di calcolabilità, di razionalizzazione costante dell'economia capitalistica. Il *Mensch*, che parte dalla più recente e interessante letteratura ha individuato quale oggetto centrale della scienza weberiana, (54) si trova catturato in questo doppio movimento: da una parte l'agire motivato dalla consapevolezza etica della sua individualità, dall'altra l'adesione quasi paradossale al meccanismo che nega ogni individualità. L'impossibile ontologia weberiana finisce così per essere presa nello scacco del suo soggetto, cioè del tipo di individuo che, al momento della genesi del capitalismo, è stato il portatore dello spirito capitalistico e ora si trova a doverlo riaffermare dentro le condizioni che egli stesso ha generato, ma che gli sono completamente sfuggite di mano. A più riprese Weber nega che si possa oltrepassare l'orizzonte stabilito dalla razionale calcolabilità della burocratizzazione universale; non è possibile sottrarsi a questo

destino riattivando lo spirito originario, perché la macchina universale è esattamente l'incarnazione di quello spirito. La burocrazia è la vera macchina umana: «di fatto non esiste niente al mondo, nessun macchinario al mondo, che lavori con tanta precisione come fa questa macchina umana [*Menschenmaschine*] –e per di più: così a buon mercato!» (55) Si dovrebbe dire che proprio perché l'uomo è nella macchina non è possibile mutare nulla di ciò che sta accadendo. «La domanda che ci occupa non è: come si può cambiare qualcosa in questo sviluppo? Infatti non si può farlo. Bensì: che cosa consegue da esso?» (56) Queste domande riecheggiano le indicazioni ultime che, come abbiamo visto, Weber aveva dato ai ricercatori che si sarebbero impegnati nell'inchiesta del *Verein*. A esse tuttavia si aggiunge una preoccupazione, che ritornerà sempre più spesso anche negli anni successivi, sulla necessità di sottrarsi al modello d'ordine, che sembra replicare quello dell'antico Egitto, nel quale ognuno cerca solo il posto migliore da occupare: «che il mondo non conosca oggi altro che tali uomini d'ordine [*Ordnungsmenschen*], è lo sviluppo nel quale siamo in ogni caso coinvolti; e la questione di fondo quindi non sta nel chiedersi come possiamo promuovere e accelerare questo sviluppo, ma nel sapere che cosa abbiamo *da opporre* a un tale meccanismo per conservare un resto di umanità [*Menschentum*] in questa parcellizzazione dell'anima, in questo dominio assoluto dell'ideale burocratico». (57) Chi è allora il perfetto *Ordnungsmensch*? Il tipo burocratico che è sempre alla ricerca del giusto posto da occupare, oppure il sindacalista socialdemocratico o l'operaia di ambiente pietistico, che con i loro comportamenti rivendicano giustizia e contemporaneamente affermano il proprio lavoro come professione? In verità, i lavoratori come tali esprimono per Weber entrambe le facce di questo problema. Essi sono i portatori di quelle pretese di giustizia materiale che continuamente rischiano di mettere in crisi il carattere formale del diritto moderno, mentre il loro lavoro è a pieno titolo uno dei caratteri costitutivi dello stesso dominio capitalistico.

Nella *Vorbemerkung* alla *Religionssoziologie*, scritta poco prima della morte, Weber salda il debito che lo studio del 1905 lasciava scoperto. Nell'*Etica protestante* i lavoratori, come abbiamo visto, ricoprivano un ruolo quasi residuale rispetto alla genesi e al dispiegarsi dell'individualità imprenditoriale capitalista. Se è vero che il «nostro problema» rimane «la genesi del capitalismo d'*impresa borghese* con la sua organizzazione del *lavoro libero*», è anche vero che, con frasi che “imitano” la prosa del *Manifesto* di Marx ed Engels, Weber afferma che un carattere peculiare dell'Occidente è «l'antitesi [*Gegensatz*] moderna tra imprenditore della grande industria e libero lavoratore salariato». (58) Nel carattere formale di questa libertà Weber tuttavia vede un elemento di garanzia dell'indipendenza individuale, non una diminuzione della libertà stessa. (59) La formalità assoluta del diritto è ciò che dovrebbe rendere accettabile quel «contratto unilaterale di sottomissione» (60) che è il contratto di lavoro. Su questo terreno, tuttavia, risulta assai complesso riconoscere solo una *Herrschaft* impersonale come quella del capitalismo. In altri termini la presenza della *Herrschaft* non appare solo come «un caso speciale della *Macht*» (61), cioè di una relazione la cui forma può essere decisa nel corso della lotta; essa appare piuttosto come un'eccedenza politica che verifica praticamente l'asimmetria costitutiva del rapporto sociale. Se la *Macht*, infatti, è, in termini weberiani, l'espressione di una relazione che si forma grazie alla lotta tra le parti,

alla *Herrschaft*, costituita in una situazione di monopolio, corrisponde la tendenza a trasformarsi in dominio autoritario, riducendo quel «minimo di interesse personale da parte di colui che obbedisce [che] rimane normalmente come indispensabile molla della obbedienza». (62) Su questo terreno, sul quale il bisogno di obbedire non è solo precario e disciplinato, (63) ma anche personalmente rischioso, risulta assai complesso riferirsi al *Mensch*, cioè a un tipo unitario di individualità; e il rapporto sociale rischia sempre di essere restituito alla possibilità di una tensione «assai difficile da reggere».

Note

(1) Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, München 1989, p. 399 (tr. it. *Max Weber. Una biografia*, Bologna 1995, p. 473)

(2) Cfr. la lettera di Max a Alfred Weber del 3 settembre 1907, in M. Weber, *Briefe 1906-1908*, hrsg. von M. R. Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Rudhard und M. Schon, Tübingen 1990, p. 381. Sui rapporti personali, scientifici e politici tra i due fratelli cfr. E. Demm, *Alfred Weber und sein Bruder Max. Zum 25. Todestag Alfred Webers am 2. mai 1983*, in “Kölner Zeitschrift für Soziologie”, 35, 1983, pp. 1-28.

(3) Marianne Weber, *Max Weber*, cit., p. 345 (tr. it. cit., p. 414).

(4) *Ibidem*, p. 398 (tr. it. cit., p. 472).

(5) Cfr. P. Schiera, *La conception weberienne de la discipline et le thème de la “Lebensführung”*, in “Scienza & Politica”, 8, 1993, pp. 73-91.

(6) M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, in Id. *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie*, Tübingen, 1988, p. 199 (tr. it. *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, vol. I, Milano, 1982, pp. 187-188).

(7) Sul significato storico-costituzionale del processo moderno di disciplinamento cfr. P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell’Occidente moderno*, Bologna 1999.

(8) M. Weber, *Die protestantische Ethik*, cit., p. 201 (tr. it. cit., p. 189)

(9) *Ibidem*, p. 203 (tr. it. cit., p. 191)

(10) Sulla concettualizzazione weberiana del capitalismo mi permetto il rimando a M. Ricciardi, *Modelli capitali. Note su alcune ricostruzioni storico-concettuali del capitalismo*, in *I confini della globalizzazione. Lavoro, culture, cittadinanza*, a cura di S. Mezzadra e A. Petrillo, Roma 2000, pp. 39-66.

(11) Questa tensione weberiana emerge molto chiaramente in *La legge dell’utilità marginale e la «legge fondamentale della psicofisica»* (1908), tr. it. in M. Weber, *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari 1980, pp. 143-159. Cfr. anche M. Zafirovski, *Max Weber’s Analysis of Marginal Utility Theory and Psychology Revisited: Latent Propositions in Economic Sociology and the Sociology of Economics*, in “History of Political Economy”, 33, 2001, pp. 437-458.

(12) M. Weber, *Antikritisches Schlußwort zum «Geist des Kapitalismus»* in Id., *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh 1987, pp. 283-345, p. 296.

- (13) Cfr. W. Hennis, *Max Weber Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987, pp. 117-166 e Id., «Die volle Nüchternheit des Urteils». *Max Weber zwischen Carl Menger und Gustav Schmoller. Zum hochschulpolitischen Hintergrund des Wertfreiheitstheoriepostulats*, in *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, hrsg. von G. Wagner und H. Zipprian, Frankfurt a. M. 1994, pp. 105-145; K. Tribe, *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse 1750-1950*, Cambridge-New York 1995, pp. 66-94.
- (14) Max ad Alfred Weber, 3 settembre 1907, in M. Weber, *Briefe 1906-1908*, cit., p. 383.
- (15) Cfr. da punti di vista differenti N. M. De Feo, *Riformismo Razionalizzazione Autonomia operaia. Il Verein für Sozialpolitik 1872-1933*, Manduria-Bari-Roma 1992, pp. 199-219; I. Gorges, *Sozialforschung in Deutschland 1872-1914. Gesellschaftliche Einflüsse auf Themen- und Methodenwahl des Vereins für Sozialpolitik*, Königstein/Ts. 1980, pp. 457-470; D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik im Kaiserreich vornehmlich vom Beginn des 'neuen Kurses' bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges, 1890-1914*, Wiesbaden 1967, pp. 137 ss.
- (16) Cfr. F. Tönnies, *Die Ostseehäfen Flensburg, Kiel, Lübeck*, in *Die Lage der in der Seeschifffahrt beschäftigten Arbeiter*, (Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Bd. 104, I Abt., T. 1), Leipzig 1903, pp. 509-614, p. 515. Per la ricostruzione delle diverse stagioni della "sociologia del lavoro" tedesca rimane fondamentale H. Schuster, *Industrie und Sozialwissenschaften. Eine Praxisgeschichte der Arbeits- und Industrieforschung in Deutschland*, Opladen 1987.
- (17) Cfr. F. Tönnies, *Der Hamburger Strike von 1896/97*, in "Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik", 10, 1897, pp. 173-238; F. Tönnies, *Die Enquête über Zustände der Arbeit im Hamburger Hafen*, in "Archiv für Gesetzgebung und Statistik", 12, 1898, pp. 303-348. Complessivamente sull'opera di Tönnies rimando a M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento*, Bologna 1997.
- (18) M. Weber, *Erhebungen über Auslese und Anpassung (Berufwahl und Berufschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie*, in M. Weber, *Gesamtausgabe*, Abt. 1: *Schriften und Reden*, vol. 11: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908-1912*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit Sabine Frommer, Tübingen 1995, pp. 78-149, p. 82 (tr. it. in M. Weber, *Metodo e ricerca nella grande industria*, Milano 1983, pp. 67-119, p. 69. La traduzione italiana è stata in alcuni casi modificata.
- (19) M. Weber, *Dalla terra alla fabbrica. Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892-1897)*, Roma 2005, p. 39.
- (20) Cfr. H. Schuster, *Industrie und Sozialwissenschaft*, cit., pp. 213-230.
- (21) La consapevolezza di queste difficoltà emerge esplicitamente in M. Weber, *Zur Methodik sozialpsychologischer Enquêtes und ihrer Bearbeitung* (1909), ora in M. Weber, *Gesamtausgabe*, Abt. 1: *Schriften und Reden*, vol. 11: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, cit., pp. 388-398.
- (22) M. Weber, *Erhebungen über Auslese und Anpassung*, cit., p. 149 (tr. it. cit., p. 119).

- (23) M. Weber, *Erhebungen über Auslese und Anpassung*, cit., p. 81 (tr. it. cit. p. 67).
- (24) *Ibidem*, p. 116 (tr. it. cit., p. 93). Su questo terreno è d'altra parte massima la distanza dell'impostazione di Weber rispetto a quella di suo fratello Alfred. Sull'impegno di entrambi all'interno del *Verein* cfr. E. Demm, *Max und Alfred Weber im Verein für Sozialpolitik*, in *Max Weber und seine Zeitgenossen*, hrsg. von W. J. Mommsen und W. Schwentiker, Zürich 1988, pp. 137-136.
- (25) Cfr. E. Kraepelin, *Die Arbeitskurve*, Leipzig 1902. Sulle ricerche di Kraepelin cfr. A. Ebbinghaus, *Arbeiter und Arbeitswissenschaft: Zur Entstehung der "wissenschaftlichen Betriebsführung"*, Opladen 1984, pp. 183-187.
- (26) M. Weber, *Erhebungen über Auslese und Anpassung*, cit., p. 108 (tr. it. cit., p. 188).
- (27) M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, in M. Weber, *Gesamtausgabe*, Abt. 1: *Schriften und Reden*, cit., pp. 162-380, p. 226 (tr. it. cit., pp. 121-297, p. 168). Nonostante questa pregnante critica un discorso a parte meriterebbe il rapporto specifico di Weber con la psicologia e, soprattutto, con la psicanalisi così come per esempio emerge nella celebre lettera a Else Jaffé del 13 settembre 1907 (cfr. M. Weber, *Briefe 1906-1908*, cit., pp. 393-403). Cfr. anche Sabine Frommen, *Bezüge zu experimenteller Psychologie, Psychiatrie und Psychopathologie in Max Webers methodologischen Schriften*, in *Max Weber Wissenschaftslehre*, cit., pp. 239-258.
- (28) M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, cit., p. 249 (tr. it. cit., p. 185).
- (29) «Qui, tuttavia, non ci interessa ancora il problema della misurazione delle differenze individuali delle persone, ma il problema della misurazione di massa degli effetti dei lavori differenti e di differenti condizioni di lavoro», *ibidem*, p. 220 (tr. it. cit., p. 164). Cfr. anche P. F. Lazarsfeld, - A. R. Oberschall, *Max Weber and Empirical Social Research*, in "American Sociological Review", 30, 1965, pp. 185-199.
- (30) «Alla fine, comunque, il punto decisivo è che la storia non opera in alcun modo solo nell'ambito di quell' "aspetto interiore", ma "concepisce" l'intera costellazione del mondo "esterno", da un lato, come motivo e, dall'altro, come risultato dei "processi interni" dei soggetti dell'azione storica – cose che nella loro molteplicità concreta, niente hanno a che fare con i laboratori di psicologia o con le espressioni puramente "psicologiche", comunque si voglia definire il concetto di psicologia», M. Weber, *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in Id., *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari 1980, p. 75.
- (31) «Il fatto che ciò che è in generale *uguale* in una pluralità disomogenea di *individui* costituisca un "fenomeno di massa" non impedisce che il suo significato *storico* stia nel contenuto *individuale*, nella causa individuale, negli effetti individuali di ciò che è comune a questa pluralità (ad esempio: una concreta idea religiosa o una costellazione concreta di interessi economici)», *ibidem*, p. 49. Non si deve dimenticare che questo è anche il momento storico della sistematizzazione delle masse e dei fenomeni di massa all'interno del discorso politico e delle scienze sociali. Cfr. a questo proposito S. Cavazza, *Dimensione massa. Individui, folle, consumi 1830-1945*, Bologna 2004.
- (32) Si veda quanto scrive successivamente Max Weber sulla fabbrica: «Il tratto caratteristico veramente decisivo della fabbrica moderna non è però, in generale, né lo

strumento usato né il tipo di processo lavorativo, bensì l'appropriazione nelle stesse mani – quelle dell'imprenditore – di officina, strumenti, fonti di energia e materie prime», M. Weber, *Storia economica. Linea di una storia universale dell'economia e della società* (1923), trad. it. Roma 1993, p. 265.

(33) M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, cit., p. 240 (tr. it. cit., p. 178).

(34) *Ibidem*, p. 178 (tr. it. cit. p. 132).

(35) M. Weber, *Erhebungen über Auslese und Anpassung*, cit., pp. 92-93 (tr. it. cit., pp. 102-103).

(36) M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, cit., p. 241 (tr. it. cit., p. 179).

(37) *Ibidem*, p. 246 (tr. it. cit., p. 183).

(38) *Ibidem*, p. 256 (tr. it. cit., pp. 190-191).

(39) *Ibidem*, p. 263 (tr. it. cit., p. 196).

(40) *Ibidem*, p. 264 (tr. it. cit., p. 197).

(41) Cfr. a questo riguardo E. P. Thompson, *Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale*, in Id., *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Torino 1981, pp. 3-55.

(42) M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, cit., p. 272 (tr. it. cit., p. 205).

(43) *Ibidem*, p. 273 (tr. it. cit., pp. 205-206).

(44) *Ibidem*, p. 275 (tr. it. cit., p. 207)

(45) *Ibidem*.

(46) «Per l'interpretazione intelligibile dell'agire, a cui la sociologia aspira, queste formazioni sono invece semplicemente processi o connessioni dell'agire specifico di singoli uomini, poiché questi soltanto costituiscono per noi il sostegno intelligibile di un agire orientato in base al senso», M. Weber, *Economia e società*, Milano 1980, vol. I, p. 12.

(47) M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, cit., p. 364 (tr. it. cit. p. 279).

(48) *Ibidem*, p. 365 (tr. it. cit., p. 280).

(49) *Ibidem*, p. 275 (tr. it. cit., p. 207).

(50) Cfr. per la Germania D. Groh, *Intensification of Work and Industrial Conflict in Germany 1896-1914*, in "Politics and Society", 8, 1978, pp. 350-397.

(51) Cfr. l'introduzione F. Ferraresi e S. Mezzadra a M. Weber, *Dalla terra alla fabbrica*, cit., pp. XVII-XXIII.

(52) M. Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, cit., p. 279 (tr. it. cit., p. 211).

(53) M. Weber, *Erhebungen über Auslese und Anpassung*, cit., p. 133 (tr. it. cit., p. 107). Cfr. S. Seidman – M. Gruber, *Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber*, in "The British Journal of Sociology", 28, 1977, pp. 498-508.

(54) A partire dai contributi di W. Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, cit., e *Max Webers Wissenschaft von Menschen: neue Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1996; ma cfr. anche H. H. Nau, *Eine "Wissenschaft*

vom Menschen”: *Max Weber und die Begründung der Sozialökonomik in der deutschsprachigen Ökonomie 1871 bis 1914*, Berlin 1997; L. A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, Los Angeles, London 1989; e, con specifico riferimento agli scritti finora analizzati, R. M. Brain, *The Ontology of the Questionnaire: Max Weber on Measurement and Mass Investigation*, in “*Studies in History and Philosophy of Science*”, 32, 2001, pp. 647-684.

(55) M. Weber, *Debatterede auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über «Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden»*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1988², pp. 412-416, p. 413.

(56) *Ibidem*, p. 414. Weber riprende i termini di questo discorso, con incisività forse ancora maggiore, nel 1918 scrivendo: «Una macchina inanimata è *spirito rappreso*. Solo questo dà ad essa il potere di costringere gli uomini al suo servizio e di determinare in maniera tanto imperativa il ritmo quotidiano della loro vita lavorativa, come avviene effettivamente in fabbrica. *Spirito rappreso* è anche quella *macchina vivente* che è rappresentata dall’organizzazione burocratica con la sua specializzazione del lavoro professionale, la sua delimitazione delle competenze, i supi regolamenti e i suoi rapporti di subordinazione ordinati gerarchicamente», cfr. *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania e altri scritti politici*, tr. it. Torino 1982, p. 93.

(57) M. Weber, *Debatterede auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909*, cit., p. 414. Ma si veda l’ottimo lavoro di F. Ferraresi, *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano 2003, specialmente pp. 228-234 e pp. 377 ss.

(58) M. Weber, *Die protestantische Ethik*, cit., p. 9 (tr. it. cit., p. 11). Scrive Weber: «“Lotte di classe” tra strati di creditori e strati di debitori, tra proprietari fondiari e nullatenenti o servi della gleba o affittuari, tra soggetti interessati al commercio e consumatori o proprietari fondiari, si sono sempre avute ovunque diverse costellazioni. Ma già le lotte del Medioevo occidentale tra datori di lavoro a domicilio e lavoratori a domicilio si rinvengono altrove soltanto in forma iniziale». La differenza specifica con Marx è che per Weber il problema non è tanto il carattere storicamente costitutivo di queste lotte, ma la peculiarità di quello spazio fisico e concettuale che viene nominato come Occidente, cioè tra ciò che avviene al suo interno e ciò che non si è verificato nel resto del mondo. Per un’analisi del concetto weberiano di lavoro cfr. G. Schöllgen, *Max Webers Anliegen*, Darmstadt 1985, pp. 46-61.

(59) Esempio a questo proposito è la lunga recensione a P. Lotmar, *Der Arbeitsvertrag*, ora in M. Weber, *Gesamtausgabe*, Abt. 1: *Schriften und Reden*, vol. 8: *Wirtschaft, Staat und Politik. Schriften und Reden 1900-1912*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit P. Kurth und B. Morgenbrod, Tübingen 1998, pp. 37-61, che culmina con la citazione di Jhering «La forma è la nemica giurata dell’arbitrio, la gemella della libertà».

(60) M. Weber, *Debatterede zu den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Mannheim 1905 über das Arbeitsverhältnis in den privaten Reisenbetrieben*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, cit., pp. 394-399, p. 394.

(61) M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. IV: *Sociologia politica*, p. 44.

(62) *Ibidem*, p. 47.

(63) Cfr. A. D'Attorre, *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della società umana*, Napoli 2004.

Max Weber in the Post-World War II US and After

[Robert J. Antonio](#)

[Department of Sociology](#)
[University of Kansas \(1\)](#)

ABSTRACT

This essay analyzes Max Weber's place in post-World War II US social thought, when English-language translations, interpretations, and applications of his work proliferated and it became widely known in American sociology and related fields. The focus is on shifting interpretations and meanings of Weber's work in different phases of postwar American culture, society, and politics from the Cold War era through the post-9/11 years. Weber's ideas have been fused with those of diverse thinkers and traditions and have been applied in ways that he likely would have rejected and that stricter Weberians castigate. The various Weber fusions engage modernization theory - arguably the postwar era's primary metanarrative for legitimating and challenging the liberal democratic policy regime. The historical discussion provides context for later sections on Weber's salience in the US today and for a possible Weber fusion after postwar modernization.

Max Weber has been understood and constructed in divergent ways in different historical moments and contexts. His rich, multisided corpus is open to diverse interpretations, and, thus, arguments about its overall shape or main thrust have varied widely. And just when he seems to have lost relevance, like a phoenix he appears again on the horizon. This essay analyzes his place in post-World War II US social thought, when English-language translations, interpretations, and applications of his work proliferated and it became widely known in American sociology and related fields. (2) His ideas have been fused with those of other thinkers and applied in ways that he likely would have rejected and that stricter Weberians castigate. Even Weber's hostile critics often have employed facets of his thought (often unknowingly) against him. Like Nietzsche's views, Weber's ideas have been "in the air," and much of his impact has been tacit. His concepts and vocabulary have been embedded in wider rationalization and modernization discourses. This essay focuses on shifting interpretations and meanings of Weber's

work in different phases of postwar American culture, society, and politics. The divergent readings have been entwined with broader debates over modernization, arguably a master discourse of postwar US politics. The historical discussion is context for later sections on Weber's salience in the US today. Although referring often to Weber specialists, the main focus is on a wider array of thinkers who deployed his ideas to engage wider cultural, political, and theoretical issues. (3)

1. *Weber in the Early Post-World War II Conjuncture: Modernization For and Against*

1.1. *Parsons' Weber: Modernization as American-led, Evolutionary Progress*

Weber's work became widely known in the US, during the post-World War II era, when American higher education expanded massively and sociology was institutionalized as part of the core college and university curriculum. Leading sociological theorist, Talcott Parsons initiated the reception of Weber among North American sociologists in the 1930s. His translation of Weber's *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, published in 1930, has been read by several generations of sociologists. (4) In an influential interpretive work, Parsons portrayed Weber as a pivotal figure in a fundamental progressive turn in modern social thought toward the (Parsonsian) "voluntaristic theory of action" (Parsons [1937] 1968). After the war, Parsons exerted enormous influence on US sociology, stimulating increased interest in Weber. (5) Parsons (1971, pp. 144) held that Weber's work, especially his studies of world religions and ascetic Protestantism, constitute the "most important single reference for interpretation of modern society..." He reinterpreted and integrated into his own theory facets of Weber's views about the formative impact of religious ideas on modern cultural rationalization. Criticizing Marxian and libertarian economism, Parsons implied that Weber converged with the Durkheimian emphasis on the overarching importance of shared social values and social integration. Although acknowledging Marx's influence on Weber, Parsons pitted the two theorists against each other. (6)

Parsons did not emphasize Weber's ideas about value conflict, coercion, and hierarchy. Stressing societal consensus, he translated Weber's concept of *Herrschaft* as "leadership," "authority," or "imperative control," rather than as "domination." (7) Parsons conceived of power as a collective resource to achieve social system imperatives, providing a functionalist twist that was absent in Weber. Parsons

argued that postwar US professionalization reduced sharply line-authority, forged post-bureaucratic “collegial” authority, and democratized corporations. (8) He held that his structural-functionalist views of professional authority and complex organization and of the overall social system and evolutionary progress merely updated Weber’s thought. (9) A central facet of American sociological theory for over twenty years, Parsons’ Weber legitimated the early postwar era’s “liberal consensus,” or the view that US capitalism’s secularized Protestantism, managerial firms, advanced technology, and modest Keynesian regulatory and welfare-state policies unlocked the secret of continuous growth, ended class warfare, and increased substantially the opportunities and participation of disadvantaged minorities. (10) Parsons’ Weber was woven into the fabric of Cold-War era modernization theory, attributing universal significance to American values and institutions. Parsonsian theory portrayed the US as a substantively rational society that reached heretofore unimaginable heights of social integration, equal opportunity, and democracy. Equating unabashedly postwar modernization with “Americanization,” Parsons held that the process was an “irreversible” evolutionary trend in the west and that the US was modernity’s “new lead society.” He argued that an Americanized “New Europe” already was emergent and that all nations that wanted to be modern, even the state socialist bloc, would converge eventually with the US model (i.e., a just meritocracy that balances the market and state and efficiency and social justice) (Parsons 1971, pp. 86, 128-9).

1.2. *Critical Weber: Modernization as Domination*

The introduction, translation, and selection of essays in Hans H. Gerth’s and C. Wright Mills’ Weber (1946a) collection, which is still widely used today, countered Parsons’ Weber. Comparing their translation of a section of Weber’s work to that of Parsons, Mills declared: “The son of bitch [Parsons] translated it so as to take all the guts, the radical guts, out of it, whereas our translation doesn’t do that!” (11) Rather than opposing Weber to Marx, Gerth and Mills saw the two theorists to converge at key points and to offer supplements to each other’s theories at other important junctures. In Gerth’s and Mills’ (1946, p. 73) view, Weber “incorporated” into his own theory so much of Marx’s critique of capitalism that he too saw “the economic system as a compulsive apparatus rather than as the locus of freedom.” This coercive view of capitalism was the crux of their disagreement with

Parsons. Gerth's and Mills' Critical Weber helped stir wider opposition to Parsons' structural-functionalism and consensus theories of postwar-US capitalism.

Translating Weber's bureaucracy essay, Gerth and Mills used the term "domination" at important junctures. In the translations and introductory essay, they drew out Weber's emphases on hierarchical subordination, impersonal discipline, monopolies of resources and information, and mass democracy, which limits participation and levels the masses below the top. (12) They also translated Weber's essays on politics and science as vocations, which stressed Enlightenment rationality's limits, criticized claims about progress, and warned about political demagoguery and the total state. Holding that Weber acknowledged American capitalism's material and human waste and racial problems, they wove his ideas into a formally rational vision of the postwar US, efficient in domination, but limited in democracy. Conversely to Parsons' autonomous view of culture and linkage of Weberian theory to German Idealism, they held that Weber saw ideas to be entwined with material and ideal interests and to be mediated by groups that seek to realize them. Gerth and Mills also published Weber's arguments about religion's tensions with politics, art, sexuality, and science and about how modern cultural rationalization multiplies conflictive value spheres. Rather than stressing convergence with Durkheim, they noted Weber's engagement with Nietzsche as well as with Marx and his affinities with John Dewey's and George Herbert Mead's pragmatism. They rejected Parsons' functionalist, evolutionist reading of Weber, which implied that value consensus and normative integration were "in between the lines" of Weber's work. Contra Parsons' effusive cultural optimism, Gerth and Mills stressed Weber's fears about the possible fate of modernity (e.g., "Egyptification" or the total state) and impassioned warnings about the possible eclipse of the autonomous individual that he valued so dearly. (13)

Parsons' Weber amplified sensibilities accompanying the early postwar era's long economic boom, major technological advances, and increased inclusion. Parsons' believed that US dominance served progressive global trends. By contrast, Gerth and Mills stressed American society's technocratic features, political and cultural regimentation, and forms of exclusion. They had highly ambivalent views about the US' leading role in the world. (14) The divergent approaches are transparent in Parsons' and Mills' respective stances about postmodernity. Concluding *The System of Modern Societies*, Parsons dismissed "ideological pessimism," asserting that the distinctly American, "culminating" phase of modernization would continue for another century or more and that claims about a dawning "'postmodern' society"

were “decidedly premature” (1971, pp. 142-3). By contrast, Mills warned about “the ending of the modern age” and a “postmodern” terminus of the Enlightenment dream of fusing rationality and freedom. He decried mass society’s “cheerful robots,” enthralled by “accumulation of gadgets,” compliant to elite demands, blind to injustices, and politically irresponsible (Mills 1961, pp. 165-76).

Speaking of “pretentious triviality,” Mills charged that US social science marginalized public intellectuals and disparaged “big discourses,” or social theories of classical breadth, which can offer tools for democratic publics to identify themselves and reclaim the values of freedom and rationality (1961, 182-4). He charged that Parsons’ “Grand Theory” epitomizes sociological theorists’ tendency to withdraw from addressing history, power, and public issues. Mills engaged diverse theorists, but his theoretical ideas and critiques of American culture included a strong Weberian thread. Mills was very critical of Marxism and communism, but his support for radical democratic politics and politically-organized workers was animated, at least, partially, by his engagement with Marx. Mills held that the enduring, culturally significant work of Weber and other classical theorists was, in part, due to their “dialogue with Karl Marx,” a thinker that the vast majority of postwar American sociologists either ignored or dismissed (Mills 1961, p. 48). Mills had a strong affinity for the spirit of Marx, if not the letter of his work. While almost all Marxist and leftist theorists still saw Weber strictly as a bourgeois anti-Marxist, Gerth and Mills began a Marx-Weber fusion that was carried further by the coming generation. (15)

1.3. *Anti-Liberal Weber: Modernization as Descent*

Anti-liberal “Weberians” are sharply critical of Weber. They turn his Nietzschean side against his liberalism. (16) In a more singular way than Gerth and Mills, they stress his views about the leveling and disciplining force of instrumental rationalization. Weber sometimes implied that the process operated like a locomotive flattening everything in its path and creating an all-encompassing “steel-hard casing,” “cage of bondage,” or “iron cage.” For example, following glowing comments about his experience of local culture in Oklahoma Territory, he declared: “Too bad; in a year this place will look like Oklahoma [City], that is, like any other American city. With almost lightening speed everything that stands in the way of capitalistic culture is being crushed.” (17) Weber elaborated this process in his

arguments about bureaucratic structure, calculation, and routine and about intellectualization and disenchantment. He saw instrumental rationalization and related cultural differentiation to multiply cultural spheres, rationalize them in accord with their own internal logics, sharpen value conflicts, and render culture incoherent and individuals deracinated and homeless. Weber affirmed the value of science, but held that it cannot answer questions of value or create meaning. (18) In his view, this fragmentation is made more problematic by rampant demagoguery, plebiscitarian dictators, corrupt media, poorly-informed, manipulable publics, and short-sighted bureaucrats. I call this dark side of Weber's account of rationalization, in isolation from other parts of his work that affirm modernity, the "homogenization-regimentation thesis." Theorists have expressed it in diverse forms, as a single thread in broader arguments or, especially, as a main theme in critiques of "mass society." (19)

Anti-liberal Weberians imply that cultural erosion and loss of collective agency, arising from instrumental rationalization, are so great that they make a mockery of liberal democracy. (20) They ignore, diminish, or reject Weber's arguments about individual autonomy and freedom of conscience, bureaucratic accountability and limited authority, scientific culture and political responsibility, cultural freedom and value pluralism, countervailing power, and other affirmative facets of his account of liberal-democratic culture. Anti-liberal versions of the homogenization-regimentation thesis decouple liberalism from democracy and, thus, split sharply from Parsons' Weber and from Critical Weber, which occupy divergent points on a liberal-democratic continuum. Although converging with Critical Weber's pessimistic themes, anti-liberals would never accept Gerth's and Mills' liberal-democratic reformism or fusion of Weber with Marx, American pragmatism, and Mannheimian sociology of knowledge. Anti-liberals see US-led, liberal-democratic modernization and individualist, consumer freedom to be a descent. They imply that liberal democracy's fragmentation and moral corrosion create the cultural conditions for totalitarianism. In their view, this liberal regime cries out for fundamental socio-political and cultural transformation. However, anti-liberals usually leave vague the legal, institutional, and political changes called for by their divergent politics (e.g., populism, aristocracy, theocracy). Thus, the meaning of their anti-liberalism for actually-existing democracy is an open question.

During World War II and in the early postwar period, a diverse group of mostly émigré scholars decried "relativistic" American liberalism. (21) Their anti-liberalism has roots in Weimar-era thought. Having wide impact on later generations, Marxist

Georg Lukács and proto-Nazi Carl Schmitt attacked Weber, but they deployed facets of his vision of instrumental rationalization in their dismissive critiques of capitalism and liberalism.(22) Influenced by Weber and other Weimar theorists, postwar émigré scholars posed parallel homogenization-regimentation theses, which portrayed Western modernity to have lost its moral compass and to be in profound crisis. They contended that liberalism subverts the firmly held values needed to resist totalitarianism and to provide an alternative to consumer culture's mediocrity and excess. Anti-liberals saw American sociology's postwar ascendance and, especially, its positivism to manifest a leveled, degraded culture. Few of these thinkers knew much about the discipline, but they all had some knowledge of Weber's social thought and its wide impact on Weimar era culture and politics. Many of them viewed him to be the greatest social scientist (Strauss [1950] 1965, pp. 36-37, Gunnell 2004, pp. 151-52). However, they argued that his ideas about value neutrality and value pluralism manifest the type of relativistic, nihilistic liberalism that they believed to be rampant in postwar, US sociology and culture. They saw American interest in Weber to be a destructive influence. As Allan Bloom later claimed, Weber's "sociological terminology" spread "German Pathos" in the postwar US.(23) The émigré scholars attacked John Dewey's pragmatism for its parallel affirmation of liberal pluralism and social science. Like Weber, Dewey rejected moral absolutes, but he had higher hopes about social science's possible contribution to public life and democracy. Max Horkheimer charged that Dewey's "optimism... conceals a greater political defeatism than the pessimism of Weber." (24) Émigré scholars thought that Weber's tragic view of modernity's profound ambiguities and unresolvable problems to be more penetrating and revealing about the depth of liberalism's crisis.(25) Although attacking Weber, they viewed him and American culture through lenses colored by his ideas, especially those that reflected his pessimistic side and were influenced by his engagement with Nietzsche. Countering Weber's liberalism, émigré political theorists, Leo Strauss ([1950] 1965 pp. 35-80) and Eric Voegelin ([1952] 1966 pp. 13-26) advocated "natural right" theory or the establishment of a regime based on objectively true, absolute values. Both theorists attacked Weber's arguments about the separation of facts and values in scientific practices and about the inevitable conflict of values in the wider culture. In their view, his nihilistic "historicism" or "Gnostic immanentism" favors a culture of lost souls who cannot grasp the good and for whom nothing is forbidden.(26) They saw Weber's views to cultivate individualism and egalitarianism, which they argued undermine moral authority and genuine culture. They held that his rejection

of a higher rationality that can identify true values from the vortex of incommensurable, conflictive opinions and his limitation of social knowledge of normative matters to hermeneutic clarification of conflictive values and sociological analysis of value-oriented action's consequences abandon truth and good to individual whim. They wanted cultural leadership by philosophical or religious elites, capable of exercising reason, forging political rule based on true values, and insuring that people know the good and observe the duties it commands. They attacked Weber's alleged nihilism, but their view of the US as an ethically flattened, instrumentalized, philistine culture bore the imprint of the Nietzschean-Weberian homogenization-regimentation thesis. Strauss and Voeglin held that Marxism and communism culminate monstrously liberal historicist or gnostic immanentist tendencies and threaten permanent neutralization of genuine culture. (27) Seeing the US to be *the* global bulwark against communism, however, they did not reject American culture entirely and made concessions to its liberal-democratic institutions with the hope of defeating communism and igniting reform based on a recovery of the West's religious and classical philosophical roots. Both theorists were vague about their precise political intentions, but their emphatic arguments about the need for an absolute order of value imply a hierarchical political order converse to liberal-democratic conceptions of discursive democracy.

Herbert Marcuse argued that Weber's type of value relativism and positivism undercuts the will and imagination to forge a liberated society and, thus, consecrates the existent liberal order as substantively rational. Although rejecting Weber more emphatically than either Strauss or Voegelin, Marcuse deployed the Nietzschean-Weberian homogenization-regimentation thesis more transparently and sweepingly. He portrayed relentless instrumental rationalization and bureaucratization constructing an "ever more solid shell of bondage." (28) Other Frankfurt School theorists made parallel moves. Their original Hegelian-Marxian roots typified the historicism that Strauss and Voegelin deplored. Rejecting absolute truths, they claimed to derive their normative standpoints from analyzing emancipatory possibilities embedded in existing culture and social institutions. (29) However, Nazism, Fascism, Hiroshima, the Holocaust, Stalinism, and consumer capitalism dimmed their hopes about "finding the ideal in the real," or identifying, radicalizing, and realizing historical, emancipatory ideals. Their views about "one-dimensional culture," "dialectic of enlightenment," "eclipse of reason," "total administration," and "culture industry" portrayed a culture devoid of opposition and resources to even envision transcendence of alienated social relations. Their

immanent critique or ideology critique came up empty; the emancipatory working class failed to appear and they could not detect an alternative collective subject on the horizon. They held that propaganda and mass culture blurred the line between ideology and reality, foreclosing possibilities for liberation, and shifted to an entirely negative critique or sought a nonhistorical basis for critical theory. (30) Describing liberal-democratic capitalism as an “open-air prison,” Adorno argued that there: “are no more ideologies in the authentic sense of false consciousness, only advertisements for the world through its duplication and the provocative lie which does not seek belief but commands silence.” He concluded that “phenomena rigidify, become insignias of the absolute rule of that which is” and that the “immanent method.... is dragged into the abyss by its object” (1981, p. 34). Similarly, Marcuse (1964, p. 257) ended his *One-Dimensional Man* with the declaration that critical theory offers no hope about a “good end” to postwar culture and that the theory “remains negative” - loyal to the hopeless ones, who dedicate their lives to the “Great Refusal.” Some Frankfurt School theorists did not give into this pessimism, and those who embraced the regimentation-homogenization thesis did not always do so consistently. However, pessimistic Frankfurt School theorists, although not attacking liberalism as fundamentally as Strauss and Voegelin, implied such a low estimation of its existent forms that they left vague needed institutional and political changes. (31)

These types of early postwar era, anti-liberalism reappeared with later shifts in American politics and culture. The Frankfurt School, especially Marcuse, had impact on the New Left, while Natural Right thinkers, especially Strauss, helped shape the intellectual and political backlash to New Deal liberalism, the New Left, and 1960s youth culture. As stated above, Carl Schmitt exerted major influence on émigré scholars. (32) However, Heidegger may have had even wider impact on many of these thinkers. Karl Löwith provided a moving description of Weber’s “Science as Vocation” speech that portrayed him as the prototype anti-Nazi spirit. Löwith followed this portrayal with a chilling portrait of his former teacher Heidegger, during his Nazi phase, as the opposite type of character. (33) Heidegger’s view of cultural leveling, which had little to do with Weber, had a much greater affinity for Nazism than the Weber-infused version of the homogenization-regimentation thesis. Heidegger exerted an independent influence on the anti-liberal émigré scholars. (34) However, many “Weberians,” who engaged seriously Heidegger’s work (including the émigré scholars), likely read Weber through a Heideggerian lens, or the converse, and, thus, fused themes from both theorists. A

later 20th century revival of interest in Schmitt and Heidegger helped stir renewed anti-liberalism on the left as well as on the right.

2. *The Postwar Era Winding Down: Vicissitudes of Modernization and Postmodernization*

2.1. *New Sociology and Marx-Weber Fusions: Rethinking Modernization*

By 1970, the idea of progressive modernization was superseded by concern over fractious splits, crises, and decline. In the preface of a much debated book, Alvin Gouldner declared that:

Social theorists today work within a crumbling social matrix of paralyzed urban centers and battered campuses. Some may put cotton in their ears, but their bodies still feel the shock waves. It is no exaggeration to say that we theorize today within the sound of guns. The old order has the picks of hundred rebellions thrust into its hide. (35)

Gouldner held that social theory is needed to address these crises. This sense of rupture spurred renewed interest in classical social theory, which, as C. Wright Mills argued, offered the “big discourse” and sufficient purview to generate critical thought and debate over the historical directions and normative foundations of socio-political life. Theorists began to employ the classics in critiques of postwar capitalism and of modernization theories. Anthony Giddens (1971, p. vii) opened his highly influential study of classical theory with the assertion that many sociologists believe that: “contemporary social theory stands in need of radical revision,” which demands reconsidering sociology’s founding theorists. (36) Seeing social theory to be historically rooted and embedded in the wider culture, Gouldner and Giddens thought that re-engaging the classics would encourage critical rethinking of the present. Like Mills, they held that the rejection of normatively-oriented, broad-scope *social theory*, or classical-type theory, leaves sociology without systematic means to illuminate and debate its normative and empirical directions and relations to wider culture and public life. (37) They hoped that attending to the best work in classical theory would generate fresh social theory of similar breadth and stir reflexivity and critical discourse about the bearings of specialized sociological research and *sociological theory*. This view of the classics was a driving force in the new phase of the Weber revival. Social critics’ and social theorists’

strong normative emphasis was, however, in tension with Weber's thought, and this same tension, although usually overlooked, characterized Marx-Weber fusions.

Parsons' Weber dominated the early postwar era, but as the liberal consensus eroded in the national political culture, many theorists attacked structural-functionalism for being too static, ideological, and blind to fragmentation and conflict. Expanding upon Gerth's and Mills' Critical Weber, social theorists developed "conflict theories" or "critical sociologies," which attacked Parsonsian theory and other mainstream sociological views. Marx-Weber fusions abounded. (38) However, they were part of a much broader, second postwar wave of Weber scholarship and Weberian sociology. More English-language translations of Weber's original work appeared. (39) The appearance of the full translation of *Economy and Society* ([1921] 1968) was an especially important event, helping fuel debate over Weber's relationship to Marx. (40) However, co-editor and one of the work's leading translators, Guenther Roth held that its nonpartisan, sociological thrust illustrated the divergence of Weber from Marx. In the introduction to a new edition of Reinhard Bendix's *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Roth implied that his mentor's emphasis on Weber's comparative-historical studies was a much needed corrective to Parsons' Weber and antiliberal Weber as well as to Critical Weber. (41) Contributing substantially to the academic side of the Weber renaissance on both sides of the Atlantic, Roth criticized what he saw as politicized interpretations of Weber's work. Many secondary works on Weber were translated, and many books and journal articles by younger and mid-career English-language Weber scholars appeared. By the 1980s, Weber scholarship became a cottage industry in Anglo-American sociology. (42) His ideas were also applied in diverse sociological subareas (e.g., comparative-historical sociology, the sociology of work, organizations, and economy, political sociology, rural sociology, sociology of religion). While having an increased presence in disciplinary work, social theory was emerging, as well as an independent practice. (43) Thus, Weber was inserted into important interdisciplinary theory debates over epistemological, cultural, and political issues. Marx-Weber fusions resonated with the times, stirred debate, and helped animate the wider Weber revival.

Alvin Gouldner was a leading figure in the 1960s "new sociology," which championed the type of theoretically guided and historically and politically engaged critical sociology that C. Wright Mills advocated. (44) According to *Time Magazine* (1970), new sociology overthrew the US "public image" of the sociologist as an irrelevant, obscurantist "pedant." Marx-Weber fusions proliferated in the new

sociology. After youthful engagement with Marxism, Gouldner applied Weberian ideas centrally in his work. He deployed them to address the sociological deficit he saw in Marx's thought.⁽⁴⁵⁾ Gouldner criticized overly partisan positions and appreciated empirical-historical sociology, but his widely-read "Anti-Minotaur" (1962) essay on Weber helped inspire new sociology critiques of scientism, technocracy, and militarism. Gouldner composed his major Marx-Weber fusion, during the 1970s (the last decade of his life). His massive, multiple volume project was arguably the broadest study of social theory by a later 20th century sociologist. He analyzed the historical roots of western social theory, framed an original theory of ideology and civil society, employed a linguistic turn to rethink contemporary class relations, provided a normative standard to guide social criticism, and created a basis for post-Marxist critical theory. His main contribution, however, was development of a theory of "social theory" (distinguished from middle-range theory and empirical sociological theory). He portrayed it as a primarily normatively-oriented practice that justifies values, social movements, and socio-political regimes on the basis of their actual or possible social consequences. ⁽⁴⁶⁾ In his view, social theory provides a post-traditional alternative to transcendental and absolutist ethics, opening normative matters to discussion and contestation and coming to terms with modern civil society's pluralistic culture. Gouldner saw social theory as a potential language to debate the normative directions of social science and public life and to link the two realms. He engaged Marx and Weber throughout the project. Perhaps telling, he chose the title "Max Weber Research Professor of Social Theory" for his Distinguished Chair. However, Gouldner employed Weberian ideas to criticize Marxism, with the aim of reconstructing and reviving Marx's vision of normatively-driven critical social theory and, therefore, of going beyond what Weber believed was prudent and possible.

In the 1970s, English-language translations of Frankfurt School and Western Marxist works proliferated, and interest in the topics grew explosively in North American, social theory circles. Most theorists, identified with these traditions, considered Weber to be the leading bourgeois theorist and rejected him on that basis. However, they often drew substantially, albeit usually tacitly, from his work on rationalization and bureaucratization and applied the ideas in critiques of orthodox Marxism, communism, sociology, and capitalism. By contrast, the leading second generation, Frankfurt School theorist, Jürgen Habermas employed Weber's ideas much more directly and affirmatively than his critical theory predecessors. ⁽⁴⁷⁾ As Parsons had done earlier, Habermas criticized and reconstructed Weber.

He meshed his Marx-Weber fusion with ideas from Durkheim, Mead, Parsons, and other theorists. Like Gouldner, he made a linguistic turn in an effort to fashion post-Marxist critical theory. Habermas has refined his project for more than four decades, exerting enormous influence on interdisciplinary social theory. He has been a central figure in the era's great debates over critical theory, liberalism, postmodernism, feminism, communitarianism, citizenship, and human rights. His ideas have been a major force in North American social theory. If Gouldner had not died suddenly and prematurely in 1980, before his project was complete, he might have had wider impact on social theory. Gouldner and Habermas framed their own approaches, engaged many thinkers, and left tacit part of what they borrowed Marx and Weber. However, Marx-Weber fusions provided their works a critical thrust stressing the need to theorize democratic alternatives to existing socialism and capitalism.

In the 1970s, *Telos* was the leading North American outlet for Frankfurt School and Western Marxist thought. The *Telos* circle debated and published diverse types of earlier 20th century and contemporary work, with the aim of reconstructing critical theory and providing an alternative to the old left and the New Left. Lukács' Marx-Weber fusion and homogenization-regimentation thesis were discussed widely in the early years of the journal. Gouldner and Habermas later published in *Telos*. (48) However, chief editor, Paul Piccone believed that they did not break sharply enough from Marxism or from conventional philosophy and sociology and, thus, failed to grasp the depth of the exhaustion of leftist thought and of the wider culture. Declaring a "crisis of one-dimensionality," Piccone portrayed total instrumental rationalization and bureaucratization, which annihilated otherness, liquidated cultural particularity, eliminated political opposition, and foreclosed democratic change. According to his "artificial negativity" thesis, the welfare state and left-liberal activism and reform simulate progressive change, tame radical impulses, and empower "New-Class" *apparachnicks*, who impose total administration. (49) Such extreme versions of the homogenization-regimentation thesis can lead, as they did in the Weimar era, to radical turns left or right. Piccone's search for "organic negativity" led *Telos*, in the 1980s and 1990s, to engage Carl Schmitt, Italy's Northern League, and the French New Right in a friendly manner and to embark on a politically ambiguous "postmodern populist" path. Piccone scathingly dismissed Marx and Weber as obsolete thinkers, but he engaged their ideas and employed them centrally, although tacitly, in his own theory. (50)

Pierre Bourdieu's views on "cultural capital" focused on the intersection of class and status, borrowed heavily from Marx and Weber, and framed a cultural turn in critical theory.⁽⁵¹⁾ English-language translations of his works and commentaries about them helped stimulate the rise of a new, North American sociology of culture and contributed to interdisciplinary cultural studies. Other thinkers employed Weber against Marx-Weber fusions and critical theory. Jeffery Alexander's (1982-83) multi-volume tome revived the Parsons-Weber fusion. He stimulated neofunctionalist work, which drew criticism from the left and from Weberians. Convergent with Habermas, he opposed the homogenization-regimentation thesis, and affirmed progressive liberalism. Other theorists attacked progressive liberals and post-1960s liberalized American culture. For example, conservative, social theorist, Robert Nisbet deployed a Durkheim-Weber fusion against the liberal-left. Peter L. Berger's work on modernity, religion, and disenchantment fused Weberian themes with ideas from Alfred Schutz, Mannheim, Marx, Durkheim, and others. Berger was always ambivalent about modernity and opposed to the left, but his *Invitation to Sociology* (1963) and co-authored study on the sociology of knowledge were widely-read nonpartisan works. By the mid-1970s, however, he made his strenuous opposition to Marxism, critical theory, and the New Left clearly evident. He castigated new sociologists' value-laden ways as part of his own emphatic political and normative arguments for religion, tradition, and capitalism. Former new sociologist, turned neoconservative, Irving Louis Horowitz also applied Weberian ideas against Marxism, the left, and progressive liberalism. Like Berger, he invoked value freedom against their partisanship in the same pages that he posed his own strongly partisan arguments. ⁽⁵²⁾ Former leftist, Christopher Lasch and left-leaning Richard Sennett also deployed Weberian themes to challenge liberal modernization theories. Lasch's and Sennett's politics and normative views diverged from Nisbet, Berger, and Horowitz, but they all framed homogenization-regimentation theses, portraying erosion of the Protestant work ethic, exhaustion of the postwar liberal-left, and depletion of wider American culture. They also criticized liberal views of secularization and de-traditionalization. However, they did not break as radically with liberalism as Piccone. ⁽⁵³⁾ Gouldner also turned pessimistic. He ended the last work completed during his lifetime with the chapter, "Nightmare Marxism," holding that late-1970s events upheld Weber's views about the failure of socialism, triumph of capitalism, and tenuous nature of liberal democracy (Gouldner [1980] 1982c, pp. 380-89). By the mid-1980s, Marx-Weber fusions faded in the face rightward social and political trends and new forms of

cultural and political opposition. (54) Weber's Nietzschean threads took on increased importance.

2.2. *Postmodern Weber: Nietzsche-Weber Syntheses*

In the 1980s, interdisciplinary debates about modernity and postmodernity intensified in response to major socio-political and technical shifts (e.g., withered communism and national liberation movements, ascendent Thatcherism-Reaganism, deregulation, deindustrialization, new information-communication technologies, and struggles over national and cultural identity). Postmodernists held that entirely new theoretical and political practices were needed to come to terms with the nascent postmodern order. Their claims about the "end of modernity" expressed, in an exaggerated way, erosion of the postwar system and, specifically, decline of its chief mode of legitimation - progress through modernization. Postmodernism subsumed diverse approaches with varying relations to modern social theory (Antonio 1998). Postmodernists usually operated in the tracks of modernity discourse; their views of technocracy, discipline, cultural exhaustion, and negative critique or "deconstruction" were reminiscent of the Frankfurt School. Milder versions of their critical views about representation, objectivity, and perspectivism had affinity for Weber's methodological essays. But radical postmodernists attributed a sweepingly deterministic primacy to language (often detached from history and society), embraced irrationalism, and quit modern social theory. Yet even moderate postmodernists rejected Marx-Weber syntheses; they attacked materialism and scientism and portrayed Marxists as retrograde "totalizers," who justified technocracy, ignored noneconomic oppression, trivialized culture, and legitimated bloody revolutions and authoritarianism. Giving voice to a new "cultural left" embracing flourishing, "post-Marxist," "new social movements" (e.g., feminist, gay/lesbian, and racial/ethnic politics), postmodernists argued that Marxism's labor-centered, class politics were obsolescent and had been superceded by struggles for recognition. (55) Cultural theorists, mostly from the humanities, engaged a flood of translations of French poststructuralist and deconstructionist works and related postmodern commentaries and critiques. North American versions of postmodernism and deconstruction were deployed in culture wars over multiculturalism and were the focus of intense generational battles in Philosophy, English, and Comparative Literature Departments. In related sociological circles,

enthusiasm for classical theory dimmed, and sociological theory's Marx-Weber-Durkheim canon was attacked by feminist, minority, and other, usually younger, sociologists for being Eurocentric and phallogocentric, perpetuating the discipline's old guard, and suppressing fresh thought and new thinkers. This "holy trinity" became the "dead white males," later emblazoned on T-shirts at the annual American Sociological Association meetings. Still Nietzsche-Weber fusions proliferated in the new political and cultural context. However, the social science side of postmodernist discourse took place mostly outside the mainstream journals and on the margins of formal disciplinary circles or beyond them. Debates over postmodernism extended beyond academe, and furthered social theory's emergence as an independent discipline.

Postmodernist arguments about rationalization's homogenizing and regimenting force were influenced heavily by the postwar, French reception of Heidegger's thought, especially his critique of technology and interpretation of Nietzsche. Nietzsche is the most important forerunner of postmodernism; he raged against western rationality's excesses and declared that the end of modernity was at hand. Postmodernists often acknowledged passingly his influence on them, but he usually had a larger tacit presence in their works. Frankfurt School-like, Weberian themes also suffused postmodernism, although they usually were left implicit, mentioned passingly, or mixed with other thinkers' views. (56) For example, the homogenization-regimentation thesis had a central place in Michel Foucault's work; his "carceral system" and "normalization" paralleled Marcuse's "repressive administration of society" (Foucault 1978, Marcuse 1964). Dreyfus and Rabinow (1983, p. 166) contended that Foucault took up Weber's "concern with rationalization and objectification as the essential trend of our culture and the most important problem of our time." Foucault acknowledged his affinity with Weber and the Frankfurt School, but he asserted that his generation of French theorists, as younger scholars, did not read these thinkers and that any influence was indirect (Foucault 1989, pp. 241-43). Foucault stressed Heidegger's major impact on his thought, saying that he "probably wouldn't have read Nietzsche if... [he] hadn't read Heidegger." Concluding that "Nietzsche prevailed," Foucault declared that he was "simply a Nietzschean" (1989, pp. 326-27). However, Foucault (1989, p. 239) also acknowledged Georges Bataille as a major influence on his thought and another important source of his Nietzscheanism. Bataille read Nietzsche and Weber and blended their ideas with his own in the 1930s. The extent of the Nietzsche-Weber fusion in the thought of postmodernism's French founders is an open

question and a detective story. Their 1970s and 1980s, English-speaking interpreters and appropriators, however, had been exposed to the fusion, especially via the Frankfurt School, and often read postmodernism through that lens. (57)

Mike Gane (2002, p. 4) described an “implicit dialogue” between Weber and postmodern theory (i.e., Lyotard, Foucault, and Baudrillard), and offered detailed analyses of multiple points of convergence, including prominent Nietzschean threads. Paralleling Weber’s views, Gane argued, postmodernists addressed centrally rationalization’s leveling and regimenting tendencies. However, he held that their “transgressive,” antirationalist moves resisted processes that Weber deemed inevitable and legitimated. Gane deployed a Nietzschean-Weberian, homogenization-regimentation thesis to argue that postmodernists superceded Weber’s views.(58) William Bogart’s (1996) Baudrillardian-Foucaultian description of “telematic” surveillance provided a grim, wired vision of total administration in which efforts to reform or resist it politically simply enhance its power. He claimed to have updated Weber’s argument about instrumental rationalization, but his portrayal of postmodern “hypercontrol” is more reminiscent of Piccone’s “artificial negativity” thesis. By contrast to Piccone’s “organic negativity” and populist politics, however, Bogart advocated political indifference.(59) Gane’s and Bogart’s Nietzschean-Weberian, homogenization-regimentation theses heralded postwar modernization theory’s exhaustion, but they exemplify divergent threads of postmodernism. Gane considered postmodernist theory to be a method and language to resist homogenization-regimentation and advance postmodern politics. Treating postmodernism as a progressive advance over modernization theory, he retained ties to critical theory and liberal-democratic politics. By contrast, Bogart’s description of terminal evaporation of modernity’s socio-cultural bases and of its liberal-democratic potentials and his endorsement of extreme ennui open the way to anti-modern and anti-liberal countermoves. Taking a very different direction, postmodernist, Zygmunt Bauman employed a Weberian homogenization-regimentation thesis to theorize the roots of the Holocaust. He held that modern bureaucracy’s instrumentally rationalized power, dutiful officials, and amoral functionality opened the way for genocide - i.e., the Holocaust was a “hidden possibility” of modernity. (60)

Critics also deployed Weber’s ideas against postmodernism; they held that his scaled-down views of rationality and science offer a desirable alternative to its relativist irrationalism (e.g., Raynaud 1997, pp. 148-52). Daniel Bell’s (1976) trenchant critique of postmodern culture bore a clear imprint of Marx and Weber,

but it also expressed a strong Nietzschean side. Bell's Marxian-Weberian themes are clearly visible in his arguments about capitalism's rationalized, disenchanted, bureaucratized features, while Nietzschean elements are just as apparent in his portrayal of postmodern culture's asceticism, fragmentation, and immediacy. Similar themes appear throughout Fredric Jameson's (1984) and in David Harvey's (1989) influential analyses of postmodern culture. They engaged postmodernism more affirmatively than Bell, but they neither celebrated it nor treated it as a finality. They believed that Marxist theory could be revised to address postmodern tendencies and that it was, in fact, needed to grasp them and overcome their contradictions. Like Bell, they articulated postmodernism's Nietzschean sensibilities in a largely Marx-Weber synthesis that remained within orbit of modern social theory and retained, at least, modest hopes to revive the progressive side of postwar modernization. (61)

Alan Bloom's best seller, *Closing of the American Mind* (1987) was a major broadside in the neoconservative attack on postmodern culture and on the ascendant cultural left. (62) He held that rampant postmodern sensibilities manifest America's "worst instincts" and hasten a cultural crisis (Bloom 1987, p. 379). Bloom argued that French deconstructionism's heavy influence on the 1980s, US left caused them to drop Marx for Heidegger and Nietzsche and, consequently, embrace extreme cultural relativism and nihilism (Bloom 1987, pp. 217-26). Like Bell, Bloom believed that postmodernism justified postwar consumer culture's release from normative constraint and fanned already excessive carnal appetites and philistine individualism. He argued that the postwar US reception of Weber made him the "intermediary between Nietzsche and us Americans" and ultimate source of the receptivity to European Heideggerianism and extremism left and right (Bloom 1987, pp. 195). He claimed that Weber's "dogmatic atheism," expressed in his analysis of the Protestant ethic, injected Nietzscheanism into the "American Bloodstream." Although implying that the late-1960s shift from Parsons' Weber to Critical Weber was also an important step, Bloom contended that post-Marxist, Nietzsche-Weber syntheses made the US receptive to postmodernism (Bloom 1987, pp. 147- 151, 208-16). However, Bloom's portrayal of leveled values and extreme cultural exhaustion converged with the so-called Heideggerian left's views. (63) His argument parallels his mentor Leo Strauss' earlier critique of Weber and anti-liberal Nietzsche-Weber synthesis. Bloom and other late 20th century Straussians helped shape the cultural right and neoconservative versions of the homogenization-

regimentation thesis that later had greater force and blossomed politically, during the George W. Bush presidency.

2.3. Weber's Shadow in the Age of Globalization: Modernization Theory Redux and its Critics

By the early-1990s, postmodernist works sold briskly at Borders and Barnes and Noble bookstores. Postmodernism had become a “cultural dominant” in the humanities and specialty niche in sociological theory. However, the freer movement of goods, capital, images, and people across national borders, neoliberal restructuring, and geopolitical realignment (following the collapse of the Soviet Bloc and first Gulf War) helped stir a shift in interdisciplinary social theory discourse to US-led “globalization.” Francis Fukuyama’s much publicized “end of history” thesis appeared at the moment that the Soviet Bloc was collapsing and pro-democracy protest was raging in China (Fukuyama 1989). He charged that procapitalist, modernization theory, fashioned by postwar US Weberians, crashed after relativist, leftist, social scientists lambasted its alleged Eurocentric bias. However, Fukuyama declared that modernization theory was more convincing in 1990 than it was twenty years before, when it came under attack (Fukuyama 1992, pp. 68-9, 133-134). He vindicated the Parsonsian equation of Americanization and modernization, but stripped of its postwar, liberal emphases on regulation and redistribution. (64) He held that this leaner, neoliberal vision of modernization now rules among all people who want to be modern; they cannot imagine an alternative regime that would “represent a fundamental improvement over our current order” (Fukuyama 1992, p. 51). Qualifying his optimism, however, Fukuyama warned that neoliberalism’s prosaic economism could not satisfy humanity’s Nietzschean desire for glory or to be recognized as superior. He held that a modest revival of religious and patriotic sentiments could infuse the neoliberal world with meaning and civic spirit and defuse neopopulist and neofascist threats. His Nietzsche-Weber synthesis justified the neoconservative alliance between economic and cultural conservatives and their shared view that American New Deal liberalism and European-style Social Democracy are exhausted. (65)

Endings discourses proliferated in Fukuyama’s wake - diverse social theorists praised or bemoaned the neoliberal “end of alternatives,” “end of left and right,” or “end of politics” (66). “Third Way” theorists, like Anthony Giddens, held that free-

market reform streamlines social democracy to better accommodate to globalization and its more interdependent, cosmopolitan, and democratic “reflexive modernity” or “second modernity” (67) They retained Weberian ideas, but their enthusiasm for the free-market severed ties to Nietzsche and suggested a nascent Smith-Weber fusion (68). In unabashed, effusive celebration of deregulated capitalism, Third Way or Clinton “New Democrat,” Thomas L. Friedman (2000) argued that neoliberal globalization’s “Golden Straightjacket” enriches societies by strictly subordinating politics to markets or, in his words, by reducing political options to choices between “Pepsi and Coke.” Like homogenization-regimentation theorists, he described neoliberal globalization’s all-encompassing instrumental rationalization, but he consecrated the process as revolutionary progress. Like Parsons, Friedman declared the US to be lead-society of modernization’s new phase. In his view, US neoliberalism’s on-line, de-regulated, stockholders’ democracy “blew away all the major ideological alternatives to free-market capitalism” (Friedman, pp. 103, 106). Friedman’s best-seller mirrored the soaring optimism of the enlarged, affluent, “roaring 90s,” US “investor class.” Modernization theory and end of ideology discourse ruled again, but the neoliberal versions diverged from postwar modernization theories’ emphases on planning, welfare, and *just* meritocracy (69). Although “globalization” became the master discourse of interdisciplinary social theory, the shift did not diminish the importance of postmodern cultural representation, hybridization, fragmentation, homogenization, and retribalization. George Ritzer’s highly accessible works on global consumer culture have been among the best selling sociology books in the US and around the globe. Employing directly Weber’s theories of bureaucratization and rationalization, his “McDonaldization” thesis portrayed hyper-rationalization of the global consumer sector and consequent homogenization and regimentation. Ritzer fused threads from Marx and critical theory with Weberian themes. Postmodern culture and postmodernist theory have a substantial presence in his work, but he implied that these tendencies and globalization constitute a fresh phase of modernization. (70) Benjamin Barber’s (1996) widely-read study about the entwinement of globalized, US popular culture (“McWorld”) with “retribalized” nationalist, populist, and traditionalist movements (“Jihad”) made only passing references to Weber or Marx, but themes from the two theorists’ are visible in the work. (71) Like Ritzer, Barber deployed a moderate liberal-democratic version of the homogenization-regimentation thesis to criticize US “monoculture’s” neutralization of particularity. Both theorists, however, acknowledged that key facets of local culture survive and

leave strong imprints in hybridized cultural products. The two theorists engage globalization's culturally progressive features and postmodern facets. However, Ritzer focused mainly on consumption and related cultural matters, and did not address closely the neoliberal policy regime. By contrast, Barber framed his analysis of postmodern images and consumption as part of a critique of neoliberalism calling for increased regulation by nation states and by transnational civil society. Barber meshed his Weberian vision of cultural rationalization with a Deweyan emphasis on democratic publics and socially and culturally embedded markets.

Theorists have debated heatedly the degree to which globalization weakens the state's regulatory powers and the consequences and inevitability of the alleged erosion. Even scholars, who counter excessive claims about the state's eclipse, concede that globalization has reduced its capacity to control its internal and external environments. For example, Bauman (1998) and Giddens (2000) have argued that global markets and global production limit substantially and make much more problematic state sovereignty. However, Bauman's description of consequent polarized economies and criminalized underclasses offers a much darker vision of globalization than Giddens' cheery, albeit qualified, portrayal of the rise of a detraditionalized, democratized "global cosmopolitan society." Both theorists agreed, however, that neoliberal globalization's beneficial or desired consequences make it "unstoppable." By contrast John Gray (1999) and Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant (1999) held that globalization advocates attribute universal significance to a parochial process that has US origins and that depends on, for its reproduction, American cultural, economic, and political imperialism. They portrayed neoliberal globalization as a US state project that has largely destructive consequences and that should be resisted. Manuel Castells' sweeping portrayal of the postmodern "informational economy," "network organization" and "virtual culture" acknowledges that globalization has eroded some facets of postwar political regulation, but explains that states execute neoliberal policy, coordinate and provide infrastructure for global interchanges, and subsidize capitalism. In his view, neoliberal globalization builds on the logic and institutional matrix of earlier modernization and the new order is "more" capitalist than ever before. (72) Presuming this continuity, Castells argued that Weber's "theoretical principles" are still excellent tools to engage the changes and new regime.(73) Regardless of disagreements over globalization's nature and consequences, the various theorists, discussed in this paragraph, imply that capitalism drives globalization. Continuing

capitalism-centered modernization discourse, they still operate in the shadow of Marx-Weber fusions.

Other theorists decouple globalization and modernization and decenter the relationship between globalization and capitalism. (74) For example, Weber scholar, Martin Albrow (1997) portrayed “globality.” as an epochal rupture from “modernity.” He contended that an entirely new global cultural, political, and social complex is emergent and that modern social theories, with their bankrupt Eurocentric presuppositions, obscure vision of it and blunt imagination about its possibilities. Albrow argued that capitalist economic change does not drive globalization, but is a subordinate part of a much more “comprehensive social transformation.” Rejecting claims about capitalism’s axial status, he aimed to move beyond Marx and Weber (Albrow 1997, pp. 4-6, 85-90, 168-83, and passim). Yet Albrow’s repeated dismissals of modernity and modern social theory preserve them as a backdrop and illustrate their embeddedness in globalization discourse and how difficult they are to break from entirely. Like extreme market-centered globalization analysts, however, he held that globality terminally weakens all states, even that of the US. Consequently, he contended that theorists should scuttle classical theory’s core concept of “nation-state society,” which Weber framed and justified. Such claims about severe erosion of state power confronted new, unanticipated conditions after 9/11.

2.4. *The Age of Tribalism: Schmitt-Weber Syntheses and Friend-Enemy Politics*

In the early postwar era, Wolfgang Mommsen charged that Weber’s ideas of plebiscitary leadership and legal-rational legitimacy helped inspire Carl Schmitt’s antiparliamentary and anti-liberal views, which justified Nazi dictatorship. During the postwar de-Nazification, Mommsen charged, German scholars ignored this connection because they did not want to address Weber’s nationalist or elitist themes. He also implied that Parsons’ influence on postwar German thought helped cultivate a one-sided, liberal-democratic view of Weber. Although Mommsen’s position has been contested, Weberian facets are transparent in Schmitt’s work. (75) Stressing liberalism’s exhaustion, Schmitt’s version of the Weber-influenced homogenization-regimentation thesis has had major impact on several generations of diverse thinkers. International interest in Schmitt has grown substantially in recent decades, stirred by globalization and erosion of postwar geopolitical arrangements,

which also helped generate Nietzsche-Weber fusions. Thinkers from right and left have combined Schmittian-Weberian themes with ideas from Nietzsche, Marx, and other theorists. They hold that Schmitt was prescient about today's ongoing geopolitical changes - porous territorial borders, weakened nation-states, and global US dominance - and that he provided unique analytical resources to criticize outmoded postwar modernization theories, address fundamental socio-cultural changes still in motion, and imagine new forms of theory and politics (e.g., Mouffe 1999). Resonating with today's intense neotribal politics, Schmitt's "friend and enemy" dichotomy has become especially poignant after 9/11 (76).

Schmitt held that political community and collective identity necessitate shared culture, which binds most powerfully when it is experienced against the backdrop of an "other" or "stranger" who personifies "evil"- a "public enemy" who represents an opposed culture and threat to one's way of life. Schmitt held that: "high points of politics are simultaneously the moments in which the enemy is, in concrete clarity, recognized as the enemy" (1996, p.67). Seeing liberal pluralism to preclude such clarity and unity, he rejected liberalism's conflictive values, market-centeredness, deracinated individuals, and multicultural citizenship, or, in his words, its "entire system of demilitarized and depoliticized concepts" (Schmitt 1996, p 71). He considered the friend-enemy dichotomy's "grand politics" to be the bulwark against globalizing Anglo-American capitalism and its "possessive individualism," which he thought neutralize particularity, fragment culture, and shatter community. He unhinged liberalism from democracy. However, Schmitt considered democracy to be simply "an identity of governed and governing" based on shared culture and, therefore, compatible with Fascist or Bolshevik dictatorship (Schmitt 1988b, pp. 10-17, 90, notes 26 and 28, 91 note 32). He contended that liberal-democratic pluralism must be defeated at the national level to preserve a "pluriverse" of culturally distinct nations. He also held that universalistic claims about spreading democracy and extending human rights justify cultural homogenization and Anglo-American imperialism. Arguing that divergent national cultures are incommensurable, Schmitt held that cross-cultural communication and cooperation are limited to closely related peoples. Although dismissing Weber's liberalism and warnings about mass politics, Schmitt's skepticism about the creation of transnational cultural consensus and his warnings about the cultural consequences of capitalism's instrumental rationality and technical rationality draw on Weberian themes.

Starting in the late-1980s, the *Telos* Circle turned to Schmitt, deploying his concepts

in acid critiques of liberalism and in support of neopopulism and federalism (e.g., *Telos* 72 (Summer 1987), 83 (Spring 1990); 85 (Fall 1990); 102 (Winter 1995); 109 (Fall 1996); 122 (Winter 2002); Wolin 1990b; Strong 1996; Müller 2003). They held that his ideas can be used to formulate alternatives to the failed left and failed right. Regular *Telos* author and leading French New Right theorist, Alain de Benoist posed a Schmittian-Weberian homogenization-regimentation thesis that declared liberalism and the entire liberal-democratic nation-state system to be moribund. Drawing on the ancient idea of “empire,” he advocated replacing the European state system with a loosely-coupled federated regime of self-governing units in which full citizenship would be based on shared culture and common identity. He embraced Schmitt’s argument that culturally homogenous communitarian regimes favor a “democratic” unity of leader and mass. He held that local participation and direct democracy, anchored in community, would replace liberal-democratic politics. Benoist did not articulate the political and legal institutions of the new regime. However, Benoist argued that the imperial regime would put Europe on a new path that escapes cultural and political fragmentation and consequent subordination to the “American superpower” (1993-4).

Telos associate editor, paleoconservative Schmittian, Paul Gottfried argued that a progressive-liberal “New Class,” operating in US government offices, higher education, corporations, and social movement organizations, wield “political correctness” as a weapon, manipulating welfare, human rights, and multicultural ideas and policies to eliminate enemies and exert overarching cultural and political hegemony. He held that left-leaning public intellectuals created a house of bondage based on therapeutic justifications. Converging with Piccone’s vision of total administration, Gottfried’s paleoconservative critique of the “managerial state” employed an extreme homogenization-regimentation thesis that constructed liberals as the internal enemy. Although warning that this liberal regime could be further consolidated and even extended into a global domination system, Gottfried declared that it is unleashing severe disintegrative forces and is stirring populist resistance, which could forge a post-liberal Schmittian scenario (1999b, p 140).

Schmitt-Weber fusions stress limits to communication and to diffusion of knowledge, which preclude wider or more participatory democracy. Such views counter Albrow’s vision of emergent global democracy and Barber’s argument about development of global civil society. Samuel Huntington’s best-seller, *The Clash of Civilizations* expresses a strong Schmittian-Weberian current. Like Weber, Huntington saw religion to be a root of enduring civilizational differences (77). He

held that incommensurate cultures prevent universalization of western democracy and generate friend-enemy dynamics. Although acknowledging that commonalities ought to be sought, Huntington contended that it “is human to hate” and that “people need enemies” to define and motivate themselves (1997, p. 130). He implied that Chinese authoritarianism and Islamic antimodernism are the West’s chief enemies. (78) To maintain global leadership and defend the West’s unique democratic culture, he argued, the US must dispense with multiculturalism at home and build cultural unity around its democratic institutions (Huntington 1997, pp. 125-30, 218-38, 304-08, 318).

Stephen Turner (2003) employed a self-identified Schmittian-Weberian fusion to explore knowledge-based limits to democratization. He concurred with Schmitt’s views that rational persuasion and discussion are central to liberal-democratic ideals, but are not realized in liberal democracies. Turner countered Habermas and other left-liberal theorists who advocate creating stronger democracy by building vibrant civil societies, which improve the quality and reach of cultural and political communication. Besides the demagogic facets of mass democracies stressed by Weber and Schmitt, Turner held that the preeminent role of scientific expertise and highly specialized technical knowledge, today, effectively precludes average citizens from ever grasping sufficiently complex public problems (e.g., global warming) and competently communicating about them and judging them. In his view, expert-based “knowledge organizations” or “commissions” now set policy in government, business, and social movement organizations and, thus, expert discourse supplants public dialogue, bankrupting progressive liberal notions of popular sovereignty and discursive democracy. Arguably, Turner updated Walter Lippmann’s elite theory of liberal democracy.(79) However, Turner did not say if his vision of commission-dominated “democracy” calls for “democratic” reform, points to a fundamental crisis that demands regime change, or suggests a condition impervious to change.

As should be apparent from the discussion above, Schmitt-Weber fusions diverged in their evaluations of existent liberal democratic politics and regimes. Still Schmittian-Weberian homogenization-regimentation theses posed major questions about the vitality of liberal-democracy and, especially, about neoliberal globalization. In particular, New Right, paleoconservative, and conservative Schmittians rejected deregulated global markets and transnational regulatory, redistributive, or human rights regimes. They dismissed hopes that increased global economic intercourse would lead to socio-cultural and political interdependence. These Schmittians held that globalization deepened liberal democracy’s already

profound contradictions or exhausted the regime and called for a regime change. But nearly all Schmitt-Weber fusions suggested a severe erosion and legitimacy crisis of postwar liberal democracies.

2.5. Twilight of the Postwar Era; Post-9/11 Schmitteanism, Terror, and the Camps

The bitterly contested presidential race between George W. Bush and Al Gore, decided ultimately by the Supreme Court, polarized the nation and intensified friend-enemy dichotomies among party members and among politically interested segments of the US populace, who knew nothing about Schmitt. However, the Bush Administration's dominant neoconservative activists and intellectuals often have been exposed to Strauss and his students. Weberian threads are interwoven with Straussian and Schmittean currents in their thought, deriving sometimes from direct knowledge of the two theorists, but likely more often from readings of writers influenced by them (e.g., such as Morgenthau, Huntington, and Fukuyama). The degree of Schmittean influence is a matter of debate, but the Bush administration has employed friend-enemy strategies at home and abroad. (80) It first positioned China as the chief US enemy. Tensions between the two nations were obvious after a collision between a Chinese fighter jet and a US spy plane (on what some policymakers saw as a provocative mission on the edge of China's airspace). But after 9/11, Islamist radicals became the main US enemy. The Bush Administration characterized its "War on Terror" and "Iraq War" as major beachheads in a US-led struggle of the "civilized world" against "rogue states" and, especially, against the "axis of evil" (i.e., Iran, Iraq, and North Korea). However, the US' European allies and core western states were split over the policies. Secretary of State Donald Rumsfeld's inflammatory comments about "New Europe" (i.e., supporters of US Iraq policy) versus "Old Europe" (i.e., France and Germany, who opposed the war) and Donald Kegan's widely-read, provocative justification of US unilateralism and pre-emptive strikes (i.e., American power and European weakness necessitate the policies) intensified the split. Invoking former Secretary of State, Madeline Albright's claim that the US is the "indispensable nation," Kegan declared that the US aspiration "to play a grand role in the world" is merited because it is the lone superpower and because Americans' believe (i.e., with good cause) that their founding principles are "unquestionably superior" to those of all other nations throughout history (2003, pp. 85-103). Seeking mass support for military

interventions, the Bush administration and its supporters also have invoked the old rhetoric of “American Exceptionalism”; US global leadership derives from its covenant with God and consequent moral leadership. They deploy claims about seeking God’s counsel and serving his will especially to mobilize the evangelical “base” of the Republican Party and to consecrate friend-enemy dichotomies applied at home and abroad.

Before 9/11, Chalmers Johnson (2000) argued presciently that “American Empire” has generated global hostility and violent counter-responses. (81) He and other Bush Administration critics now hold that US-led globalization, combined with post-9/11 unilateralism, militarism, and torture scandals, have helped generate anti-American, friend-enemy binaries that construct Americans as the unwelcome Other and the US as the “Evil Empire.” (See Bull 2005; Johnson 2004; Chua 2004, and Pew Center “Global Attitudes Surveys”, <http://pewresearch.org/trends>). During and after the bitterly fought 2004 Bush-Kerry presidential election, which hardened the divide of the year 2000 election, the US media reported a sharp cultural and political polarization between the so-called “red states and blue states,” implying that friend-enemy dichotomies divide Americans as well as the US and the rest of the world. For over two decades “liberals” have been attacked incessantly by very well funded right-wing foundations representing neoconservative, conservative, and religious-right interests (e.g., The Heritage Foundation). Their well-publicized broadsides have been so successful that even the progressive wing of the Democratic Party has shed the liberal label. Although the right has had the upper hand, bitter opposition has been building among liberals and Democrats since the Reagan Administration and is being intensified in opposition to George W. Bush’s policies. After 9/11, right-wing critics charged that liberals and especially the “liberal press” forged the “permissive” climate that made the US vulnerable to the terrorist attacks and that liberal criticism of the Iraq War and War on Terror undermined support for and morale of the troops. Right-wing Americans treat “liberals” as *the* internal enemy, while liberal-left Americans (and even many centrist Democrats) see the Bush Administration and its hard-right Republican base, in a similar light, as a sort of domestic “Evil Empire”.(82) The influence of Schmitt is debatable, but the affinity of his ideas for the current climate is hard to dispute.

The 9/11 events brought another Schmittian dichotomy to the foreground - the normal situation versus the “state of emergency” or “state of exception.” Defining the sovereign as the person who is able to declare a state of emergency and exercise total power, Schmitt argued that state power is rooted in decision not in legal norms.

He held that the state of exception, becomes the rule.⁽⁸³⁾ After 9/11, President Bush asserted his role as “Commander in Chief” in the “War on Terror,” holding that he would employ any measures necessary to catch or kill terrorists. The tragic images of the attack on the World Trade Center, replayed repeatedly on TV, the Anthrax scare, and a media saturated with flag lapels and talk of terrorism affirmed to most Americans a borderless war that threatened the “homeland” (a new term in US political discourse). In this climate, the Bush Administration was able to pass the US Patriot Act, suspend rule of law for undocumented aliens and suspected terrorists, put aside Geneva Convention rules for accused enemy combatants, transfer detainees to the Guantánamo camp, where they could be held indefinitely without recourse to US law and constitutional rights, and send others to undisclosed locations around the globe (i.e., “extraordinary rendition”) with lax human rights policies and experienced torturers. The crisis mentality was perpetuated by the brutal Iraq War, images of beheadings on Internet, repeated terror warnings from the new Office of Homeland Security, and constant media attention about the US at war and possible attacks at home, looming on the horizon. Many of the policies passed with bipartisan support. The summer 2005, London terrorist bombings helped sustain the US sense of vulnerability. Americans have had polarized views of President Bush and the Iraq War, but elected officials and ordinary citizens have not mounted sustained resistance to extralegal measures. American criticism of the Guantánamo internment camp and torture at Abu Ghraib and elsewhere has been tame and countered by assertions that the abuses have been trivial or even justified. The lawyer Alberto Gonzales, who provided the Bush Administration possible legal justifications favoring relaxed rules against torture, was appointed US Attorney General! (Whitlock 2005, on rendition; Sengupta and Masood 2005, on how Muslims’ have come to perceive the US through the Guantánamo internment camp; White 2005, on new “Human Rights Watch” charges of abuse). As I write, pent up progressive liberal and minority group hostility is being expressed openly and emphatically against Bush Administration’s slow initial response to the victims of Hurricane Katrina. They accuse the President of failing to act like a Commander in Chief, in a State of Emergency that imperiled the poor, infirm, and black. ⁽⁸⁴⁾ Paleoconservative and left-leaning Schmitteans have attacked the Bush Administration and neoconservatives for employing universal claims about spreading democracy and protecting human rights to justify imperialist interventions, neoliberal globalization, and US-imprinted cultural homogenization. Left-Schmittean, Giorgio Agamben employed the idea of a state of exception to

criticize the concentration of state power, rather than to affirm it in the fashion of Schmitt.(85) Agamben's fusion of Schmitt with Benjamin, Foucault, Arendt, and others manifests threads of a Weberian homogenization-regimentation thesis (likely derived from the theories he appropriated). (86) Posing the argument before 9/11, Agamben (1998) held that the growth of government power over the individual and its extralegal mechanisms and violence make the state of exception the normal state of affairs today and that the concentration camp is the dominant political model. His recent work situates Bush Administration policy in the long-term development of this repressive regime (Agamben 2005). Critics argue that Agamben does not provide sufficient evidence to support his sweeping equation of modernity with the camps, but it is hard to deny that his left-Schmittian argument poses probing questions about the much increased emphasis on state security and extralegal measures that has followed 9/11. His views converge with fears expressed by others on the anti-Bush left and even by some critics on the right; that the US may be in a transition to a garrison state or, paralleling ancient Rome, is at the "end of the republic." However, Agamben's vision of the camp as the essence of political modernity expresses a characteristic problem of extreme versions of the homogenization-regimentation thesis.(87) If historical resources for democracy are neutralized, must it be recreated de novo, and, if so, what insures against a simulated totalitarian version? The estimation of liberal democracy is so low that it is hard to imagine the institutional complex that would come after the current one. Such analyses may contribute to the very erosion of legal rights and democracy that they criticize. Still Schmitt-Weber syntheses suggest a deepening legitimacy crisis of liberal democracy and, perhaps, even a postmodern evaporation of the very idea of democracy or blurring of its borders with autocracy that should be addressed.

3. Conclusion: Weber in the US After Postwar Modernization

3.1. Searching for Justice: Is the Normative Project of Modernization Reawakening?

By the late 1980s, even left-leaning thinkers held that a "post-Marxist" era had dawned and that new social movements, failed communism, and triumphant neoliberalism had relegated Marx permanently to the "dustbin of history." Thus, pundits were caught by surprise when Marx recently won a second straight BBC Radio 4 poll as history's greatest philosopher. The survey aside, interest in Marx

has been growing for over a decade. (88) His return comes after the postwar era when memory of communist regimes and insurgencies is less vivid and contradictions of the dominant free-market ideology are felt increasingly in daily life. Marx's writings offer analytical tools and research questions pertinent to the current historical moment. However, the revived interest in his thought likely is animated more by his normative arguments for just distribution of the material means for relieving unnecessary suffering and for activating individual rights and powers. In these neoliberal times, Marx is once again emblematic of a yearning for social justice.

Achieving liberty and equality has been long a central issue in modernization debates, and, for liberal democrats, a normative project of the process. Balancing the two ideals always has been problematic and contested by right and left. In US history, liberty has usually held the upper hand. At certain historical moments, however, equality has been brought to the foreground by left-leaning social movements and reform politics. (89) The Neoliberal policy regime was posed against 1960s, Johnsonian, "Great Society," social legislation, and was aimed to reverse the long wave of "New Deal," progressive-liberal, welfare-state social and labor policies. The neoliberal view that economic costs and negative social outcomes of regulation, redistribution, and other social programs outweigh their benefits has been ascendent for nearly three decades. Neoliberals hold that welfare dependence is the main cause of intergenerational poverty. In their view, liberty trumps equality. Neoliberal policymaking and consequent declining unions, falling wages and benefits, increasing job insecurity, eroding social safety-nets, and growing economic inequality and plutocracy manifest the socially disembedded capitalism Marx described. Hurricane Katrina suddenly made the grinding poverty of the poorest people in the richest country visible. Critics of neoliberalism argue that the normative project to secure social justice has been neutralized and that neoliberal globalization exports American-style Social Darwinism to the entire globe.

In the 1980s and early 1990s, post-Marxists attacked Marx's limited view of civil society and Marxism's one-sided emphasis on labor movements. However, their celebratory view of the triumph of cultural politics over class politics and new social movements over labor movements were shortsighted at a moment when neoliberal hegemony and economic inequality were rapidly on the rise. Today, antiglobalization politics link culture and class and revive a concern for labor issues. (90) Still sensitized to the importance of civil society and generally adverse to authoritarian centralism, left-leaning movements now operate under the flag of

“democracy” (Claus Offe 1996, pp. 260-61). Democratic aspirations animated the peaceful revolutions in the former communist regimes. Today, they oppose fundamentalist absolutism, sectarian terror, authoritarian security procedures, and cruelty (e.g., children’s rights and animal rights). Democracy discourses suffuse campaigns for minority recognition (e.g., of women, gay and lesbian people, first peoples, ethnic/religious minorities), environmental justice, and economic justice. However, a vague, contested referent, “democracy” also has been deployed to justify neoliberal deregulation, pre-emptive war, torture, and terror.

At the end of the postwar era, capitalist development and modernization continue in a more extensive, rapid, disjunctive fashion than ever before; local and regional variants multiply. Complexly entwined with these processes, the future of democracy is hard to envision in a neatly bounded alternative regime. However, the desire for substantive freedom, or real liberty and real equality, is as central as ever to aspirations for progress. Polestars of the past debates, Marx and Weber are themselves embedded in the modernization process and, thus, continue to be a lingua franca for engaging it. However, their deficits with regard to theorizing democracy preclude them from being *the* guide for this vital facet of the next phase of the big discourse.⁽⁹¹⁾ Neopragmatists hold that neoliberal individualism, postmodernist deconstruction, anti-liberal absolutism cannot come to terms with increased social inequality and eroded social integration from globalization, tribalism, and the post-9/11 climate. ⁽⁹²⁾ They argue that John Dewey’s thought contains vital resources for rethinking democracy, absent in Marx’s and Weber’s’ views, and offers a deeper, wider vision of the cultural problem of democratization than other theories of the process. Dewey contended that the “*human* meaning of democracy” is the “realization of human equality and freedom” (Dewey [1934]1989c, p.103). His democratic vision resonates with today’s nascent sensibilities that link economic justice to cultural justice and that counter claims that liberty and equality cannot be meshed.

Below I fuse Dewey’s ideas with themes from the progressive-liberal side of Weber’s thought. Antiliberals usually have seen Dewey to be a counterpoint to their positions and, thus, rejected his ideas more emphatically than they did Weber’s thought. Arguing that the problem of democracy cannot be resolved on an abstract level, Dewey aimed to draw attention to the depth of the crisis of democracy and articulate a starting point for thinking critically about alternatives to free-market liberalism and authoritarian centralism. The fusion below is posed in the same spirit, and counters to the already emergent Schmitt-Weber alternative. By contrast

to the other Weber fusions discussed above, the Dewey-Weber fusion is a product of theoretical imagination and speculation about the future, rather than an analysis of neo-Weberian trends.(93)

3.2. *The Communication Model Contra Schmitt: A Dewey-Weber Synthesis* (94)

In Weber's lectures on economic history, delivered during his last year and framed in the context of the post-World War I economic crisis, he warned that capitalist society could now be held accountable by the "poorest laborer." He argued that Smithean arguments about capitalism's natural harmony of interest, which replaced the Protestant work ethic, were embraced mainly by writers who romanticized the free-market and by economic elites who it justified. He held that the working class lack religious consolation for their lowly material station and the misery they suffer in economic crises. Weber said that they see economic inequality through a this-worldly lens, as a condition "that must be changed" (giving rise to the idea of "rational socialism"), (Weber [1927] 1981, pp. 291-92, 369). Although stressing the growing desire for economic justice, Weber did not believe that it could be achieved or, at least, not without great economic costs, much instrumental irrationality, and political repression. In his view, equality would trump liberty. Thus, he stressed, with regret, the triumph of efficiency over substantive freedom and liberty over equality. By contrast, Dewey implied that the tension Weber saw between formal rationality and substantive rationality could be resolved in ways that favor increased substantive freedom and equality. In the midst of the Great Depression, Dewey held that free-market liberty masked unfreedom (e.g., Dewey [1934] 1989b; [1939] 1988e). He rejected the Lockean view of property as a natural right, arguing that it is a social compact that could and should be altered to avert sharp inequalities. Dewey embraced Jefferson's view that relative economic equality is needed for intelligent citizenship and active political participation.(95) Most importantly, Dewey's ideal of radical democracy stresses extending, as widely as possible, the distribution of the cultural and material means for achieving substantive cultural freedom and political freedom as well as economic justice. Following Jefferson, Dewey saw democracy as a "social idea" or a cultural project to create a just and participatory private life and civil society as well as responsive political institutions. For Dewey, democracy must be nurtured in local spaces (e.g., families, schools, workplaces) to cultivate the type of social selves capable of

democratic participation in national and global affairs. He held that Fascism's, Nazism's, and Stalinism's garnering of working class support called for fundamental rethinking of democracy. In his view, liberal political institutions would not survive if they remained demagogic and merely formal.

In the unstable aftermath of World War I, Weber warned about demagogues' bloody absolute ethics and "psychic proletarianization" of the masses. By contrast, he advocated that leaders take responsibility for outcomes and, in that light, consider means as seriously as ends, evaluate soberly as possible consequences of their rhetoric and policy, and adjust their action accordingly. His ideas of "value neutrality" and "objectivity" call for similar realism and prudence in scientific practices.⁽⁹⁶⁾ Weber denied vehemently charges that his views about separation of factual arguments and normative claims endorse relativism and that value freedom means ethical disengagement. His "objectivity" essay portrayed science's perspectival, value-rooted nature and fluid borders between fact and value (Weber [1904] 1949c, pp. 80-82, 94, 107-12). Conversely to sterile scientism, his position on values and science manifested, at least, in part, his Nietzschean sensibilities about living "without illusions" and facing obdurate realities. ⁽⁹⁷⁾ He thought that inquiry about factual matters clarifies questions of value and identifies "inconvenient facts," which, when engaged honestly, generate critical reflexivity about normative aims. He believed that highly differentiated cultural spheres, each rationalized according to its own internal logic, and culturally diverse citizenry preclude ethical consensus in the public sphere. Weber embraced pluralism, however, seeing liberal diversity and value conflict to provide cultural space for autonomous individuality or critical deliberation about one's life-course and socio-political participation. And he equated absolutist belief with "intellectual sacrifice" or a suspension of critical faculties. Rather than leveling values, Weber held that "scientific" or "objective" standpoints provide means to inform difficult normative choices and are essential to the "trained relentlessness in viewing the realities of life" that he declared to be "decisive" in politics. ⁽⁹⁸⁾ He stressed science's ethical meaning as much as its instrumental powers. Weber was aware that science serves diverse and sometimes destructive ends, but he still saw it as a vital post-traditional, cultural resource that can provide tools for living, illuminate and moderate political actions, and counter absolutist illiberality. ⁽⁹⁹⁾

Paralleling Weber, Dewey held that socio-cultural differentiation forbids a return to traditional authority, except in simulated, authoritarian form. Like Weber, he spoke primarily about the public sphere and civil society. Both theorists acknowledged

that traditional authority is not extinguished in modernity and that it may thrive in domains of private and associational life. Neither theorist treated rationalization and disenchantment as a total leveling process. Dewey saw plural values and value conflicts to generate splits and tensions, but he also held that they can nurture ethical reflexivity and enhanced ability to engage difference (Dewey and Tufts [1932] 1985, pp.162-310). He argued that absolutist normative beliefs preclude deliberation and justify elitism and autocracy. Cold-War era, anti-liberal attacks on his alleged naive optimism and scientism paid little attention to his texts. Dewey declared bankrupt the Enlightenment equation of technical progress with social and political progress, and warned emphatically about democratic institutions' fragility, authoritarian threats, media propaganda, and failed political vision at home and abroad (Dewey [1939] 1988e, p. 156. See Dewey [1935] 1987; [1927] 1988b; [1929] 1988c; [1929] 1988d; [1939] 1988e; [1939] 1988f). He railed against science's service to war machines and corporate advertisers, but he held that it is still needed to make complex policy judgments more intelligent and responsible. Engaging Lippmann's critique of popular sovereignty, he acknowledged the suffusion of expert knowledge and information and rampant media manipulation, but he denied that active citizenship required "omnicompetence." He held that technical modernity's expertise and related complexities call forth the need to cultivate critical capacities and intelligent citizenry. (100) Like Weber, Dewey embraced a post-Enlightenment conception of science; its knowledge is uncertain, incomplete, and temporal and thus, is necessarily open to dialogue, contestation, and revision. Both theorists saw consequential knowledge and awareness of science's limits to be essential facets of a post-traditional ethic of responsibility. By contrast to automatic obedience to tradition or authority, they held that post-Enlightenment science's uncertainty, discursively-mediated nature, and ideal of open, honest, systematic, uncoerced inquiry has "integrity" in culturally-diverse, post-traditional settings and provides a fundamental resource for liberal-democratic culture and deliberative democracy. From their vantage points, democracy and science are imperfect, convergent historical projects. That these ideals are not often realized in practice, they held, is all the more reason for affirming them.

However, Dewey saw value conflict to be less pervasive, intense, and intractable than Weber, and had much higher hopes about creation of collective understandings and substantive democracy. Weber did not theorize the social psychological processes by which people reach normative understandings or forge social integration and, thus, in regard to ultimate values, he does not escape the

“philosophy of the subject.” By contrast, the Dewey-Mead communication model focuses on just these issues. (101) This approach contends that reflexive social integration is rooted in people “taking the attitude of the other” (i.e., “sympathetic placing of themselves in each others roles”), rather than in simple adherence to shared norms or values per se (Mead [1934] 1964 passim; [1922] 1963c , p. 246). Dewey and Mead held that individuals reach understandings and cooperate by imagining themselves in the place of the other emotionally as well as instrumentally, meshing their action accordingly, and modifying it through reciprocal communicative acts. They considered this process to be a matrix from which values and norms originate.(102) They did not equate value judgment and normatively-guided action with application of a norm per se. In their view, values and norms employed reflexively are *not* commands that orchestrate action, but are cultural means to orient to divergent social situations and share attitudes with diverse others. Rather than mechanical compliance to norms, Dewey and Mead held that reflexive ethical decisions depend on engaging specific conditions of particular situations and choosing and interpreting norms accordingly. By contrast, they considered fundamentalist adherence to norms and rigid application of them to be ethically irresponsible. Finally, their communication model does *not* presume that social integration requires consensus or shared identity. For example, taking the attitude of others with divergent sexual orientations or ethnicity can forge understandings that resolve conflicts, express respect, and build friendships, while they increase awareness of difference. According to Dewey and Mead, one does not have to embrace the sexual activities, food traditions, or religious beliefs of the other to understand, respect, or cooperate with her or him. They embraced a pluralistic or multicultural vision of democracy in which different ways of life coexist and thrive. Creating and reproducing this type of order, they held, requires effective attitude-sharing, or communication.

Dewey and Mead were cognizant, however, that social conflict is sometimes extremely destructive, mean spirited, and enduring and, thus, is often the source of one-sided, hostile, or even hateful attitude-sharing, which undermines communicative mediation. Moreover, they acknowledged that even effective, fairminded communication cannot resolve all problems and that habit, reification, and coercion will likely endure in cultural reproduction. However, against conservative anti-liberals, they contended that friend-enemy dynamics do not inhere in difference per se. In their view, presupposing that peoples sharing sharply divergent cultures have inherent animosity toward the other and that all bitter

conflicts between them are immune to discursive mediation erects a massive self-fulfilling, culturally-constructed barrier to communication and peaceful, cooperative coexistence. It also denies the empirical reality of the historical settings where diverse cultures have coexisted peacefully. Mead and Dewey held that communicative capacities make possible extension of deliberative democratic processes in local settings, wider voluntary associations, and corporate and public institutions. They also argued that even apparently intractable civilizational barriers are sometimes bridged by communication. They saw modern socio-cultural differentiation and ever wider extension of technical and social means of interchange to multiply differences, erode normative justifications based purely on tradition or authority, and make possible much wider attitude-sharing capacities. Yet they stressed emphatically that attainment of such powers and peaceful cooperation is *not* automatic and must be cultivated consciously against myriad forms of cultural manipulation, distortion, and conflict. In this light, they would have viewed today's globalization, with all its contradictory features, to be both a major problem and great opportunity for building communicative capacities.

Against absolutism, Dewey held that shutting down deliberation about norms and values formalizes them, undermining their "spirit" and legitimacy, depleting resources for attitude-sharing, and opening the way for friend-enemy politics. (103) From this perspective, absolutist normative claims are a subterfuge for top-down control favoring authoritarianism, rather than being a prophylactic against it. Dewey held that natural rights theory is a fiction erected originally to support individual autonomy against the tyranny of traditionalist compulsory association and the early-modern absolutist state. He held that laissez-faire individualism had the same root. However, he contended that, today, the two theories justify respectively autocratic state power and unchecked corporate power. Dewey decried demagogic exploitation of friend-enemy dichotomies, which mask an escape from responsibility and favor authoritarianism (1988e, pp. 88-89). By contrast to Schmittean contentions about the incommensurability of culture, futility of dialogue, and need for national homogeneity, Dewey held that a society rich in difference has a larger cultural toolbox of resources for sharing attitudes and, thus, for living, coping with problems, and creating new culture. He thought that promoting openness and even receptivity to difference can forge multicultural social integration. The fragmentation decried by antiliberals, he argued, derives not from diversity per se, but primarily from the failure to achieve substantive equal opportunity and extend substantive liberty widely enough. Building on Jefferson, Dewey held that the fate of democratic

political and legal institutions depend on building a democratic culture that provides individuals cultural acceptance and economic and social means for participation. (104) He argued that the lack of cultural freedom weakens the vitality of political democracy and paves the way for autocracy. In his view, democratization of local social relations and civil society - the space where people lead their daily lives - is essential to substantive democratization and active citizenship. Dewey and Mead stressed the importance of voluntary association; they saw its patterns to be a formative force in constituting the self and linking the individual and society and citizen and state. (105) This theme builds on ideas that go back to Jefferson and Tocqueville, were stressed by Durkheim (“professional” or “intermediate” groups), later became a central focus of American sociology (studies of “secondary groups” or “voluntary associations”), and are still central to current debates over the state of American democracy. (106)

Dewey and Weber diverged on many points. Referring to democratic citizenry, they employed the same metaphor; that “one does not have to be a shoemaker to know if the shoe fits” (Weber [1921] 1968, pp. 1456-7; Dewey [1927] 1968, p. 364-65). Weber applied the phrase to qualify his warnings about abuses of plebiscitary politics, while Dewey used it to call on theorists to engage “*the* problem of the public”- to improve or democratize “the methods and conditions of debate, discussion, and persuasion” and fashion a more participatory, inclusive democracy. Weber expressed grave doubts about the prospects for establishment of sufficient agreement and mediation of conflictive interests to advance social justice, but, like Dewey, he embraced liberal democracy and warned that it would be in peril if such progress is not achieved. A Dewey-Weber fusion would address this unresolved tension in Weber’s thought. Weber’s work has more sociological depth than Dewey’s corpus, offering better tools to detect structural and institutional blockages to democratization and distinguish plausible possibilities for stronger democratization from wistful hopes about it. However, Dewey saw democracy as a work in progress with no endpoint, dependent on variable cultural conditions and historical contingencies. He implied that the democratization process needs to be informed by the types of tough-minded cultural science and policy analysis that Weber called for. In Dewey’s view, treating democracy as a utopian endpoint sets an impossible standard that denies democratic ideals incremental advancement and that creates fertile conditions for claims about exhaustion and autocratic solutions. Dewey and Weber embraced convergent historicist views, which antiliberal, natural rights theorists and pessimistic critical theorists assert pave the way for nihilism,

fascism, and communism. From a Dewey-Weber standpoint, antiliberal critics' absolutist, formalist, and decisionist "alternatives" cultivate the very problems that they attribute to historicism and their homogenization-regimentation theses reflect distorted political vision, rooted in their "quest for certainty," rather than actual exhaustion of the historical process.

4. *Postscript: Rupture, Theory, and Reconstruction*

It will not be long before *new peoples* shall arise and new springs rush down into the depths... The earthquake reveals new springs. Nietzsche (*Thus Spoke Zarathustra*)

Dewey feared that liberal democracy was too thinly institutionalized, or not yet embedded deeply enough in people's beliefs and habits, to withstand the global economic crisis and grave authoritarian threats of the 1930s. He warned that liberal institutions were unsustainable if they were reduced to formal legal rights, occasional votes, and consumer freedom for those who could afford it. Liberal democracy's survival, he held, depends on forging a "fighting liberalism" that embraces and extends substantive freedom (Dewey [1927]1988b; [1929] 1988d; [1935] 1987; [1939] 1988e). He saw the project of democratization to be a matter of practical politics and active agency. But he held that such efforts must be "intelligent" and, therefore, include a theoretical moment. He stressed especially the need to engage and debunk self-fulfilling ideological assumptions and claims, which block cultural and political vision or the ability to formulate democratic alternatives and to steel the will to pursue them against tough opposition. Dewey believed that the deep crises of his time made people receptive to new political visions. He advocated a fundamental rethinking of democracy, or what he saw as an effort to recover and reconstruct the suppressed "spiritual" side of the American tradition. (107)

We likely live on the verge of a moment of rupture. The return of Schmitt and antiliberal politics already suggest the start of a seismic shift in cultural and political vision. Today, the range of new cultural and political alternatives is not yet clear in the postwar era's fading twilight, but its sharper outline may be a crisis away. Dark possibilities already loom on the American horizon in the wake of several decades of neoliberal policy, the Iraq War and War on Terror, and Hurricane Katrina's human and material wreckage. Dewey's type of radical democratic sensibilities are embedded in US political culture and have erupted, in times past, into social

movements and policy regimes, which have made American democracy more inclusive (Dewey 1988e and Foner 1998). While interest in Dewey has grown, it is an open question whether his vision will return to US politics. A key facet of his thought has strong affinity for views manifested in the aforementioned “return of Marx” and other signs of a revived search for justice. In the shadow of the Great Depression and Nazi and Fascist threat, Dewey attacked the Liberty League’s reduction of democracy to capitalism and liberty to free-markets and property rights, He declared:

Let radicals make clear that an infinitely greater amount of real liberty is possible than our present system provides for. Let them make clear that *they* are the ones who would extend the liberties that our forefathers fought till they include all members of society and until every normal human being has the opportunity to develop to the full, in peace and security, the capacities with which [she and] he is naturally endowed. Regiment *things* and free human beings. Regiment machines and money and other inanimate things, and give liberty to human beings (Dewey [1934] 1989b, p 90).

This ideal of substantive equal opportunity has deep historical roots and lives in American self-identity; most middle-class Americans like to think that it has already been realized. We want to believe that our culture is just and that personal success and status are earned through our own individual efforts in fair competition (108). However, this cherished ideal has long been in conflict with the society’s chief ideological and lived forms of liberty and consequent inequalities. Equality remains an unfulfilled project of American modernization. Will its time ever come?

Concluding the “objectivity” essay, Weber held that in an “age of specialization” social researchers would focus on routine work and be oblivious to its “rootedness” in “ultimate value ideas.” He said that the “analysis of the data” would become an “end in itself.” “But,” he added: there comes a moment when the atmosphere changes. The significance of the unreflectively utilized viewpoints becomes uncertain and the road is lost in the twilight. The light of the great cultural problems moves on. Then science too prepares to change its standpoint and its analytical apparatus and to view the streams of events from the heights of thought”(Weber [1904] 1949, p. 112). Weber implied that sweeping social change makes problematic the normative and analytical presuppositions of taken for granted routine in science and the broader culture. He was likely pondering the motivation of his own query into “objectivity.” His generation reformulated social thought in response to the sudden rise of mechanized, urban, secular capitalism and, later, to

World War I, when modernization went awry. Dewey, Mills, Gouldner, and others have since held that “social theorists” should reflect on the directions of science and society in stable times as well as in moments of rupture. The various Weber fusions, discussed above, engaged modernization theory - arguably the postwar era’s primary metanarrative for legitimating and challenging liberal democracy. Multiple waves of homogenization-regimentation theses express uncertainties inhering in modernization theorists’ hopes and fears about progress. Long-term concerns aside, however, global economic, geopolitical, and cultural changes and catastrophic threats or risks (e.g., global warming, resource depletion, and terror) have ended the postwar conjuncture and might call forth the type of fundamental critical reflection of which Weber spoke and, perhaps, a day of reckoning that will reawaken more broadly the sense of justice.

References

Abel, Theodore. 1929. *Systematic Sociology In Germany*. New York: Columbia University Press.

Abraham, Gary A. 1992. *Max Weber and the Jewish Question: A Study of the Social Outlook of His Work*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Abulafia, Mitchell, Myra Bookman, and Catherine Kemp (eds.). 2002. *Habermas and Pragmatism*. London and New York: Routledge.

Adorno, Theodor W. 1981. *Prisms*, translated by Samuel and Shierry Weber. Cambridge MA: The MIT Press.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 2005. *State of Exception*, translated Kevin Attell. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Albrow, Martin. 1997. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*.

Stanford, CA.: Stanford University Press.

Alexander, Jeffery C. 1982-1983. *Theoretical Logic In Sociology*. 4 vols. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Anderson, Charles H. 1971. *Toward A New Sociology: A Critical View*. Homewood, IL: The Dorsey Press.

Anderson, Charles W. 1990. *Pragmatic Liberalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Anderson, Perry. 1983. *In the Tracks of Historical Materialism*. London. Verso.

_____. 1998. *The Origins of Postmodernity*. London and New York: Verso.

_____. 2000. "Renewals." *New Left Review* (Second Series) 1:5-24.

Anderson, P. William. 2004. "Mises Versus Weber on Bureaucracy and Sociological Method." *Journal of Libertarian Studies* 18(1): 1-29.

Antonio, Robert J. 1981. "Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins in Hegel, Marx and Contemporary Thought." *British Journal of Sociology* 32: 330-45.

_____. 1989. "The Normative Foundations of Emancipatory Theory: Evolutionary Versus Pragmatic Perspectives." *American Journal of Sociology*. 94:721-48.

_____. 1984. "Weber vs. Parsons: Domination or Technocratic Models of Social Organization. Pp. 155-74 in *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, edited by Ronald M. Glassman and Vatro Murvar. Westport, CT and London: Greenwood Press.

_____. 1995. "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History." *American Journal of Sociology* 101: 1-43.

_____. 1998. "Mapping Postmodern Social Theory." Pp. 22-75 in *What is Social Theory? The Philosophical Debates*, edited by Alan Sica. Malden, MA and Oxford,

UK: Blackwell.

_____. 2000. "After Postmodernism: Reactionary Tribalism." *American Journal of Sociology* 106: 40-87.

_____. 2005a.. "Remembering Derrida." *Fast Capitalism* 1(1) (<http://w.w.w.fastcapitalism.com>).

_____. 2005b (forthcoming). "For Social Theory: Gouldner's Last Project." Pp. 71-129 in *Questioning Contemporary Social Change: Current Perspectives in Social Theory*, vol. 23, edited by Jennifer M. Lehmann. Greenwich, CT & London: Elsevier.

Antonio, Robert J. and Alessandro Bonanno. 2000. "A New Global Capitalism?: From 'Americanism and Fordism' to 'Americanization-Globalization.'" *American Studies* 41 (2/3): 33-77.

Antonio, Robert J. and Ronald M. Glassman (eds). 1985. *A Weber-Marx Dialogue*. Lawrence: University Press of Kansas.

Antonio, Robert J. and Douglas Kellner. 1992a. "Communication, Modernity, and Democracy in Habermas and Dewey." *Symbolic Interaction* 15: 277-97.

Antonio, Robert J. and Douglas Kellner. 1992b. "Metatheorizing Historical Rupture: Classical Theory and Modernity." Pp. 88-106 in *Metatheorizing*, edited by George Ritzer. Newbury Park, CA: Sage Publications

Arac, Jonathan (ed). 1986. *Postmodernism and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aronowitz, Stanley. 2003. "A Mills Revival?" *Logos* 2(3) (<http://www.logosjournal.com>).

Baehr, Peter. 2002. "Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology." *American Sociological Review* 67:804-31.

Barber, Benjamin R. 1996. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.

Baudrillard, Jean. 1983. *In the Shadow of the Silent Majorities or, The End of the Social and Other Essays*, translated by Paul Foss, John Johnston, and Paul Patton. New York: Semiotext(e).

_____. 1988. *The Ecstasy of Communication*, translated by Bernard and Caroline Schutze, and edited by Slyvere Lotringer. New York: Semiotext(e).

Bauman, Zygmunt. 1998. *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.

_____. ([1989] 2000). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards A New Modernity*, translated by Mark Ritter. London and Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens, and Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford CA: Stanford University Press.

Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.

_____. [1960] 1988. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Bendersky, Joseph. 1979. "The Expendable Kronjurist: Carl Schmitt and National Socialism, 1933-36." *Journal of Contemporary History*. 14(2): 309-28.

_____. 2002. "The Definite and the Dubious: Carl Schmitt's Influence on Conservative Political and Legal Theory in the US." *Telos* 122: 33-47.

Bendix, Reinhard. 1960. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

Benhabib, Selya. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study in the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

_____. 1996. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Benoist, Alain de. 1993-94. "The Idea of Empire." *Telos* 98-99:81-98.

_____. 1996. "Confronting Globalization." *Telos* 108: 117-37.

Berger, Peter L. 1963. *Invitation to Sociology*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

_____. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociology of Religion*. Garden City, NY: Anchor Books.

_____. 1970. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, NY: Anchor Books.

_____. 1977. *Facing Up To Modernity*. New York: Basic Books.

_____. 1986. *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality, and Liberty*. New York, Basic Books.

_____. 1990. *The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*. Lanham, MD: ICS Press.

_____. 1992a. *For Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press.

_____. 1992b. "Sociology: A Disinvitation." *Society* November-December:12-18.

_____. 2004. *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*. Malden,

MA and Oxford, UK: Blackwell.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.

Berger, Peter L., Brigitte Berger, and Hansfried Kellner. 1974. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York:: Vintage Books.

Best, Stephen and Douglass Kellner. 1991. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. London: MacMillan.

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Touchstone Books.

Bobbio, Norberto. 1996. *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*, translated by Allan Cameron. Chicago: The University of Chicago Press.

Bogart, William.1996. *The Simulation of Surveillance: Hypercontrol in Telematic Societies*. Cambridge, UK and New York: Cambridge University Press.

Bologh, Roslyn W. 1990. *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking-A Feminist Inquiry*. London: Unwin Hyman.

Bourdieu, Pierre. 1973. "Cultural Production and Social Reproduction." Pp. 71-112 in *Knowledge, Education, and Cultural Change*, edited by Richard Brown. London: Tavistock.

_____. 1987. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion." Pp 119-36 in *Max Weber, Rationality and Modernity*, edited by Sam Whimster and Scott Lash. London: Allen and Unwin.

_____.1993. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, edited by Randal Johnson. New York: Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre and Loïc Waquant. 1999. "On the Cunning of Imperialist Reason." *Theory, Culture & Society* 16(1): 41-58.

Brawer, Peggy and Sergio Benvenuto. 1993. "An Interview with Christopher Lasch." *Telos* 97: 124-35.

Breiner, Peter. 1996. *Max Weber and Democratic Politics*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

_____. 2004. "Translating Max Weber: Exile Attempts to Forge a New Political Science." *European Journal of Political Theory* 3(2): 133-49.

Bruun, H. H. 1972. *Science, Values, and Politics in Weber's Methodology*. Copenhagen. Munksgaard.

Bull, Malcolm. 2005. "Review of *State of Exception*." *London Review of Books* (<http://www.generation-online.org/p/fpagamben2.htm>).

Cassidy, John. 1997. "The Return of Karl Marx." *The New Yorker* October 20 and 27: 248-52, 254-6, 259.

Castells, Manuel. 1996. *The Information Age: Economy, Society, and Culture, Volume 1: The Rise of the Network Society*. Malden, MA. and Oxford U.K.: Blackwell Publishers.

_____. 1997. *The Information Age: Economy, Society, and Culture, Volume 2: The Power of Identity*. Malden, MA. and Oxford U.K.: Blackwell Publishers.

_____. 1998. *The Information Age: Economy, Society, and Culture, Volume 3: End of Millennium*. Malden, MA. and Oxford U.K.: Blackwell Publishers.

Chua, Amy. 2004. *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Hatred and Global Instability*. New York: Anchor Books.

Cohen, Ira. 1985. "The Underemphasis on Democracy in Marx and Weber." Pp. 274-95 in *A Weber-Marx Dialogue*, edited by Robert J. Antonio, and Ronald M. Glassman. Lawrence: University Press of Kansas.

Cohen, Jere, Lawrence Hazelrigg, and Whitney Pope. 1975. "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology." *American Sociological Review* 40: 229-41.

Collins, Randall. 1975. *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. New York: Academic Press.

_____. 1979. *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. New York: Academic Press.

_____. 1985. *Weberian Sociological Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Demerath, N.J. III and Richard A. Peterson (eds.). 1967. *System, Change and Conflict: A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate Over Functionalism*. New York: The Free Press.

Derrida, Jaques. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, translated by Peggy Kamuf. New York and London: Routledge.

Dewey, John. [1935] 1987. *Liberalism and Social Action*. Pp.1-65 in Vol. 11, 1935-37 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press

_____. [1925] 1988a. *Experience and Nature*. Vol. 1, 1925 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1927] 1988b. *The Public and Its Problems*. Pp.235-372 in Vol. 2, 1925-1927 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1929] 1988c. *The Quest for Certainty*. Vol. 4, 1929 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1929] 1988d. *Individualism, Old and New*. Pp.41-123 in Vol. 5, 1929-1930 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1939] 1988e. *Freedom and Culture*. Pp.63-188 in Vol. 13, 1938-1939 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1939] 1988f. "The Economic Basis of the New Society." Pp. 309-22 in Vol. 13, 1938-1939 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1931] 1989a. "George Herbert Mead as I Knew Him." Pp. 22-8 in Vol. 6, 1931-1932 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1934] 1989b. "The Theory of Liberty vs. the Fact of Regimentation." Pp. 87-90 in Vol. 9, 1933-1934 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

_____. [1934] 1989c. "A Great American Prophet." Pp. 102-06 in Vol. 9, 1933-1934 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

John Dewey and James Hayden Tufts. [1932] 1985. *Ethics*. Vol. 7, 1932 of *John Dewey: The Later Works 1925-1953*, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, IL.: Southern Illinois University Press.

Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. 1983. *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Second Edition). Chicago: The University of Chicago Press.

Drury, Shadia B. 1997. *Leo Strauss and the American Right*. New York: St. Martins Press.

The Economist. 2005. "Proles and Polls" June 23 (<http://ww.economist.com>).

Eden, Robert. 1982. "Doing Without Liberalism: Weber's Regime Politics." *Political Theory* 10:379-407.

_____. 1983. *Political Leadership and Nihilism: A Study of Nietzsche and Weber*. Tampa: University of South Florida Press.

_____. 1987. "Weber and Nietzsche: Questioning the Liberation of Social Science from Historicism." Pp. 405-21 in *Max Weber and his Contemporaries*, edited by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel. London: Unwin Hyman.

Edsall, Thomas. 2005. "Liberals Vow to Fund Think Tanks." *The Washington Post* August 7 (<http://www.washingtonpost.com>).

Eliaeson, Sven. 2002. *Max Weber's Methodologies: Interpretation and Critique*. Cambridge, UK: Polity.

Ehrenreich, Barbara. 1990. *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*. New York: Harper Perennial.

Ferry, Luc and Alain Renaut. 1990. *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, translated by Mary Schnackenberg Cattani. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Foner, Eric. 1998. *The Story of American Freedom*. New York and London: W. W. Norton and Company.

Foucault, Michel. 1978. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.

_____. 1989. *Foucault Live (Interviews, 1966-84)*, Translated by John Johnston and edited by Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e).

Friedman, Thomas L. 2000. *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Anchor Books.

Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *National Interest* 16:3-18.

_____. 1992. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books.

_____. 1996. *Trust: The Social Virtues of Prosperity*. New York: Free Press Paperbacks.

Galston, William and Elaine Kamarck. 1989: "The Politics of Evasion: Democrats and the Presidency" (<http://www.ppionline.org>).

Gane, Nicholas. 2002. *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. New York: Palgrave.

Gerth, Hans H. and C. Wright Mills. 1946. "Introduction: The Man and His Work." Pp. 1-74 in Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated and edited by Hans. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____. 1953. *Character and Social Structure: The Psychology of Social Institutions*. New York: Harcourt, Brace, and Jovanovich.

Giddens, Anthony. 1971. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim, and Max Weber*. Cambridge, UK and New York: Cambridge University Press.

_____. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 1994. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Stanford, CA: Stanford University Press.

_____. 1998. *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge, UK: Polity Press.

_____. 2000. *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*. New

York: Roulledge.

Glassman, Ronald M. and Vatro Murvar. 1983. *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*. Westport, CT and London: Greenwood Press.

Goldman, Harvey. 1988. *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.

Gordon, Colin. 1987. "The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government." Pp. 293-316 in *Max Weber, Rationality and Modernity*, edited by Sam Whimster and Scott Lash. London: Allen and Unwin.

Gottfried, Paul Edward. 1999a. "A Sensitized World Order." *Telos* 117: 43-59.

_____. 1999b. *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_____. 2005. "Carl Schmitt and Democracy." *The Scorpion* 18 (<http://thescorp.multics.org/18schmitt.html>).

Gouldner, Alvin, W. (ed.). 1950. *Studies in Leadership: Leadership and Democratic Action*. New York: Harper and Brothers.

_____. 1962. "Anti-Minotaur: The Myth of a Value Free Sociology." *Social Problems* 9:199-213.

_____. 1965. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. New York: Basic Books.

_____. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Avon.

_____. [1976]. 1982a. *The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Future, and Grammar of Ideology*. New York: Oxford University Press.

_____. [1979] 1982b. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Oxford University Press.

_____. [1980]. 1982c. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York: Oxford University Press.

_____. 1985. *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. New York: Oxford University Press.

Gray, John. 1998. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. New York: The New Press.

Gross, Oren. 2000. "The Normless and Exceptionless Exception: Carl Schmitt's Theory of Emergency Powers and the "Norm-Exception" Dichotomy." *Cardozo Law Review*. 21:1825-67.

Grossberg, Lawrence, Cary Nelson, Paula A. Treichler (eds.). 1991. *Cultural Studies*. New York and London: Routledge.

Gunnell, John. 1978. "The Myth of Tradition." *The American Political Science Review* 17: 122-34.

_____. 1982. "The Technocratic Image and the Theory of Technocracy." *Technology and Culture* 23:392-416.

_____. 1988. "American Political Science, Liberalism, and the Invention of Political Theory." *The American Review of Political Science* 82:71-8.

_____. 1993. *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____. 2004. "Reading Max Weber: Leo Strauss and Eric Voegelin." *European Journal of Political Theory* 3(2): 151-66.

Guttmann, Amy (ed.). 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen. 1970. *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

_____. 1971. *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

_____. 1973. *Theory and Practice*, translated by John Viertel. Boston: Beacon Press.

_____. 1979. *Communication and Evolution of Society*, translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

_____. 1984. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1., translated by Thomas McCarthy. Boston. Beacon Press.

_____. 1987a. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2., translated by Thomas McCarthy. Boston. Beacon Press.

_____. 1987b. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, translated by Frederick Lawrence. Cambridge, MA: The MIT Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge MA and London: Harvard University Press.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

_____. 2000. *Spaces of Hope*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 2003. *The New Imperialism*. Oxford, UK and New York: Oxford University Press.

Hekman, Susan. 1983. *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton. 1999. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford, CA.: Stanford

University Press.

Hennis, Wilhelm. 1988. *Max Weber: Essays in Reconstruction*, translated by Keith Tribe. London: Allen and Unwin.

Hetherington, Kevin. 1998. *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. London and Thousand Oaks CA: SAGE Publications.

Hodgson, Godfrey. 1978. *America in Our Time*. New York: Vintage Books.

Horkheimer, Max. [1947] 1974. *Eclipse of Reason*. New York: Seabury Press.

Horkheimer, Max and Theodore W. Adorno. [1944] 1972. *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming. New York: Seabury Press.

Horowitz, Asher and Terry Maley. 1994. *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*. Toronto: University of Toronto Press.

Horowitz, Irving Louis (ed.). 1964. *The New Sociology: Essays in Social Science and Social Theory in Honor of C. Wright Mills*. New York: Oxford University Press.

_____. 1994. *The Decomposition of Sociology*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.

Huff, Toby E. 1984. *Max Weber and the Methodology of the Social Sciences*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Books.

Hughes, H. Stuart. [1958] 1977. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930* (Revised edition). New York: Vintage Books.

Hughey, Michael W. (ed). 1998. *New Tribalisms: The Resurgence of Race and Ethnicity*. New York: New York University Press.

Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.

Jacoby, Russell. 1993. "Christopher Lasch (1932-1994)." *Telos* 97:120-23.

Jameson, Fredric. 1984. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146:53-92.

_____. 2002. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London and New York: Verso.

Jaspers, Karl. 1989. *Karl Jaspers on Max Weber*, edited by John Dreijmanis and translated by Robert J. Whelan. New York: Paragon House.

Johnson, Chalmers. 2000. *Blowback: The Costs and Consequences of American Empire*. New York: Owl Books.

_____. 2004. *The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic*. New York: Metropolitan Books.

Kagan, Robert. 2003. *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*. New York: Alfred A. Knopf.

Kalberg, Stephen. 1980. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes." *American Journal of Sociology* 85:1145-79.

_____. 1994. *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1996. "On the Neglect of Weber's *Protestant Ethic* as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Postwar American Sociological Theory." *Sociological Theory* 14:49-70.

_____. 1997. "Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: The Political Culture of American Democracy." *Citizenship Studies* 1(2): 199-222,

_____. 2001a. "The Spirit of Capitalism Revisited: On the New Translation of the Protestant Ethic." *Max Weber Studies* 2:41-58.

_____. 2001b. "The Modern World as a Monolithic Iron Cage: Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of American Political Culture Today." *Max Weber Studies* 2: 178-95.

_____. 2005. "Utilizing Max Weber's 'Iron Cage' to Define the Past, Present, and Future of American Political Culture." Pp. 191-208 in William H. Swatos, Jr. And Lutz Kaebler. Boulder and London: Paradigm Publishers.

Käsler, Dirk. 1988. *Max Weber: An Introduction to his Life and Work*, translated by Phillippa Hurd. Chicago: The University of Chicago Press.

Kellner, Douglas. 1985. "Critical Theory, Max Weber, and the Dialectics of Domination." Pp. 89-116 in *A Weber-Marx Dialogue*, edited by Robert J. Antonio and Ronald M. Glassman. Lawrence: University Press of Kansas.

Kloppenber, James T. 1986. *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*. New York: Oxford University Press.

_____. 1998. *The Virtues of Liberalism*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Kozol, Jonathan. 2005a. *The Shame of the Nation: The Restoration of Apartheid Schooling in America*. New York. Crown Publishers.

_____. 2005b. "Still Separate, Still Unequal: America's Educational Apartheid." *Harpers Magazine*. September, 311(1864):41-54.

Lehmann, Hartmut and Guenther Roth (eds.). 1987. *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge UK and New York: Cambridge University Press.

Lasch, Christopher. 1977. *Heaven in a Heartless World: The Family Besieged*. New

York and London: W. W. Norton.

_____. 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York and London: W. W. Norton.

_____. 1984. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York and London: W. W. Norton.

_____. 1991. *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*. New York and London: W. W. Norton.

_____. 1996. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York and London: W. W. Norton.

Lippmann, Walter. [1922] 1997. *Public Opinion*. New York: Free Press Paperbacks.

Löwith, Karl. [1960] 1982. *Max Weber and Karl Marx*, translated by Hans Fantel. London: George Allen and Unwin.

_____. [1933] 1986. *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*, translated by Elizabeth King. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Luke, Tim. 1978. "Culture and Politics in the Age of Artificial Negativity." *Telos* 35:55-72.

McCarthy, Thomas. 1978. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA and London: The MIT Press.

McCormick, John P. 1997. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

_____. 1998. "Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English." *Political Theory* 26:830-54.

McDaniel, Robb A. 1998. "The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in

Leo Strauss's Idealist Ethics." *Political Theory* 26: 317-45.

Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Mannheim, Karl. 1950. *Man and Society in an Age of Reconstruction*. New York: Harcourt, Brace, and Company.

_____. [1936] 1955. *Ideology and Utopia*, translated by Louis Worth and Edward Shils. New York: Harvest Books.

Marcuse, Herbert. 1964. *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.

_____. [1955] 1966. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.

_____. 1968. *Negations: Essays In Critical Theory*, translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

_____. 1969. *From Luther to Popper*, translated by Joris De Bres. London and New York: Verso.

Martindale, Don. 1960. *The Nature and Types of Sociological Theory*. Cambridge, MA: The Riverside Press.

Mead, George H. [1908] 1964a. "The Philosophical Basis of Ethics." Pp. 82-93 in *Selected Writings*, edited by Andrew J. Reck. Indianapolis and New York. Bobbs-Merrill.

_____. [1917-1918] 1964b. "The Psychology of Punitive Justice." Pp. 211-39 in *Selected Writings*, edited by Andrew J. Reck. Indianapolis and New York. Bobbs-Merrill.

_____. [1922] 1964c. "A Behavioristic Account of the Significant Symbol." Pp. 240-7 in *Selected Writings*, edited by Andrew J. Reck. Indianapolis and New York.

Bobbs-Merrill.

_____. [1924-1925] 1964d. "The Genesis of the Self and Social Control." Pp. 267-93 in *Selected Writings*, edited by Andrew J. Reck. Indianapolis and New York. Bobbs-Merrill.

_____. [1927] 1964e. "The Objective reality of Perspectives." Pp. 306-19 in *Selected Writings*, edited by Andrew J. Reck. Indianapolis and New York. Bobbs-Merrill.

_____. [1929] 1964f. "National-Mindedness and International Mindedness." Pp. 355-70 in *Selected Writings*, edited by Andrew J. Reck. Indianapolis and New York. Bobbs-Merrill.

_____. [1934] 1967. *Mind, Self, and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Melucci, Alberto 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge UK and New York: Cambridge University Press.

Merton, Robert K. 1957. *Social Theory and Social Structure* (Revised and Enlarged Edition). Glencoe, IL: The Free Press.

Midgley, E. B. F. 1983. *The Ideology of Max Weber: A Thomist Critique*. Totowa, NJ: Barnes and Noble Books.

Mills, C. Wright.. 1951. *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press.

_____. 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.

_____. 1958. *The Causes of World War Three*. New York: Simon and Schuster.

_____. 1960. *Listen Yankee: The Revolution in Cuba*. New York: McGraw-Hill.

_____. 1961. *The Sociological Imagination*. New York: Grove Press.

_____. 1963. *The Marxists*. New York: Delta Books.

_____. [1943] 2000a. "To Dwight Macdonald." Pp. 51-3 *C. Wright Mills: Letters and Autobiographical Writings*, edited by Kathryn Mills with Pamela Mills. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. [1944] 2000b. "To the John Simon Guggenheim Memorial Foundation." Pp. 79-81 in *C. Wright Mills: Letters and Autobiographical Writings*, edited by Kathryn Mills with Pamela Mills. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. [1957] 2000c. "To the editor of *Commentary*." Pp. 235-37 in *C. Wright Mills: Letters and Autobiographical Writings*, edited by Kathryn Mills with Pamela Mills. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Mommsen, Wolfgang J. 1974. *The Age of Bureaucracy*. New York: Harper Torchbooks.

_____. (1959) 1984. *Max Weber and German Politics 1890-1920*, translated by Michael S. Steinberg. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____. 1989. *The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays*. Cambridge UK: Polity Press.

Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London and New York: Verso.

Mouffe, Chantal (ed.). 1999. *The Challenge of Carl Schmitt*. London and New York: Verso.

Müller, Jan-Werner. 2003. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Nietzsche, Friedrich.[1888] 1968. *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, translated by R.J. Hollingdale. London: Penguin.

Nisbet, Robert. 1966. *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.

_____. 1975. *Twilight of Authority*. New York: Oxford University Press.

Norton, Anne. 2004. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Oakes, Guy. 1988. *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge, MA and London: The MIT Press.

Offe, Claus. 1996. *Modernity and the State*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Parsons, Talcott. [1937] 1968. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent Writers*, two vols. New York: The Free Press.

_____. 1947. "Introduction." Pp. 3-86 in Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Oxford University Press.

_____. 1948. "Max Weber's Sociological Analysis of Capitalism and Modern Institutions." Pp. 287-308 in *An Introduction to the History of Sociology*, edited by Harry Elmer Barnes. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1951. *The Social System*. New York: The Free Press.

_____. 1960a. "Max Weber." *American Sociological Review* 25:750-52.

_____. 1960b. *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe, IL: Free Press.

_____. 1964. "Evolutionary Universals in Society." *American Sociological Review* 9: 339-57.

_____. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

_____. 1980. "The Circumstances of My Encounter with Max Weber." Pp. 37-43

in *Sociological Traditions From Generation to Generation*, edited by Robert K. Merton and Matilda White Riley: Norwood, NJ: Ablex Press.

_____. [1923-1937] 1991. *Talcott Parsons: The Early Essays*, edited by Charles Camic. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Parvikko, Tuija. 2004. "A Note on Max Weber's Impact on Hannah Arendt's Thought." *Max Weber Studies* 4:233-50.

Pellicani, Luciano. 1994. *The Genesis of Capitalism and the Origins of Modernity*, translated by James G. Colbert. New York: Telos Press.

Perucci, Robert and Marc Pilisuk. 1968. *The Triple Revolution: Social Problems in Depth*. Boston: Little, Brown, and Company.

Pew Center. 2005. *Trends 2005* (<http://pewresearch.org/trends/>).

Piccone, Paul. 1977. "The Changing Function of Critical Theory." *New German Critique* 12:29-37.

_____. 1978. "The Crisis of One-Dimensionality." *Telos* 35:43-54.

_____. 1993. "Introduction." *Telos* 97:5-8.

Piccone, Paul and Gary Ulmen. 2002. "Uses and Abuses of Carl Schmitt." *Telos* 122: 3-32.

Poggi, Gianfranco. 1983. *Calvinism and the Capitalist Spirit: Marx Weber's Protestant Ethic*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster

Raynaud, Philippe. 1997. "Nietzsche as Educator." Pp. 141-157 in *Why We Are not Nietzscheans*, edited by Luc Ferry and Alain Renaut and translated by Robert de Loaza. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Ritzer, George. 1975. *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. Boston: Allyn and Boston, Inc.

_____. 1995. *Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

_____. [1993] 2004a. *The McDonaldization of Society* (Fourth Edition). Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

_____. 2004b. *The Globalization of Nothing*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

_____. [1999] 2005. *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Rorty, Richard. 1998. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

_____. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London and New York. Penguin Books.

Roth, Guenther. 1965. "Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology." *American Sociological Review*: 30:213-23.

_____. 1968. "Introduction." Pp. xxvii-civ in *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.

_____. 1975. "Survey Review." *Contemporary Sociology* 4:366-73.

_____. 1977. "Introduction to the New Edition." Pp. xv-xxxviii in *Max Weber: An Intellectual Portrait*, by Reinhard Bendix. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 1984. "Max Weber's Ethics Today." *Theory and Society* 14:494-511.

_____. 1992. "Interpreting and Translating Max Weber." *International Sociology* 7: 449-59.

Roth, Guenther and Wolfgang Schluchter. 1979. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Roth, Guenther and Claus Wittich. 1968. "Preface." Pp. xxv-xxvi in *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.

Safranski, Rüdiger. 1998. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, translated by Ewald Osers. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. 2002. *Nietzsche: A Philosophical Biography*, translated by Shelly Frisch. New York: W.W. Norton & Company.

Sayer, Derek. 1991. *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*. London and New York: Routledge.

Scaff, Lawrence A. 1989. *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 1998. "The 'Cool Objectivity of Sociation': Max Weber and Marianne Weber in America." *History of the Human Sciences* 11(2) : 61-82.

_____. 2004. "Max Weber and the Social Sciences in America." *European Journal of Political Theory* 3(2): 121-32.

_____. 2005a. "The Creation of a Sacred Text: Talcott Parsons Translates 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.'" *Max Weber Studies* (Forthcoming).

_____. 2005b. "Remnants of Romanticism: Max Weber in Oklahoma and Indian Territory." *Journal of Classical Sociology* 5: 53-72.

Schluchter, Wolfgang. 1979. "Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility,"

translated by Guenther Roth. Pp. 65-116 in Guenther Roth and Wolfgang Schluchter. 1979. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 1981. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, translated by Guenther Roth. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 1989. *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, translated by Neil Solomon. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Schmitt, Carl [1922] 1988a. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab. Cambridge, MA and London: The MIT Press.

_____. [1926] 1988b. *The Crisis of Parliamentary Democracy*, translated by Ellen Kennedy. Cambridge, MA and London: The MIT Press.

_____. [1932] 1996. *The Concept of the Political*, translated by George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____. [1950] 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europæum*, translated by G. L. Ulmen New York: Telos Press Ltd.

Schroeder, Ralph. 1987. "Nietzsche and Weber: Two 'Prophets' of the Modern World." Pp. 207- 221 in *Max Weber, Rationality and Modernity*, edited by Sam Whimster and Scott Lash (eds.). London: Allen and Unwin.

Schroeter, Gerd. 1980. "Max Weber as Outsider: His Nominal Influence on German Sociology in the Twenties." *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16:317-32.

_____. 1985. "Exploring the Marx-Weber Nexus." *Canadian Journal of Sociology* 10:69-89.

Selznick, Philip. 1992. *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Sengupta, Somini and Salman Masood. 2005. "Guantánamo Comes to define US to Muslims." *The New York Times* May 21 (<http://www.nytimes.com>).

Sennett, Richard. [1974] 1992. *The Fall of Public Man*. New York and London: W. W. Norton.

Sica, Alan. 1988. *Weber, Irrationality, and Social Order*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____. 2004a. *Max Weber and the New Century*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers.

_____. 2004b. *Max Weber: A Comprehensive Bibliography*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers.

Singer, Beth J. 1999. *Pragmatism, Rights, and Democracy*. New York: Fordham University Press.

Skolnick, Jerome H. and Elliot Currie. 1970. *Crisis In American Institutions*. Boston: Little, Brown and Company.

Sorokin, Pitirim. 1928. *Contemporary Social Theories*. New York and London: Harper and Brothers.

Strauss, Leo. [1950] 1965. *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____. [1952] 1988. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____. 1989a. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, edited by Hilail Gildin; Detroit, MI.:Wayne State University.

_____. 1989b. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, edited by Thomas L. Pangle. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____. [1968] 1995 . *Liberalism: Ancient and Modern*: Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____. [1932] 1996. "Notes on Carl Schmitt," translated by J. Harvey Lomax. Pp 81-107 in *The Concept of the Political*, by Carl Schmitt. Chicago and London. The University of Chicago Press.

Stephens, Julie. 1996. *Anti-Disciplinary Protest: Sixties Radicalism and Postmodernism*. Cambridge, UK and New York: Cambridge University Press.

Strong, Tracy. 1996. "Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt." Pp. ix-xxvii in Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, translated by George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Swedberg, Richard. 1998. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_____. 2003. "The Changing Picture of Max Weber's Sociology." *Annual Review of Sociology* 29: 283-206

Tawney, R.H. [1926] 1954. *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Mentor Books.

Tilman, Rick. 1984. *C. Wright Mills: A Native Radical and His American Intellectual Roots*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press.

Timasheff, Nicholas S. 1955. *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. Garden City, NY: Doubleday & Company.

Time Magazine.1970. "The New Sociology" January 5, 1970.

Titunik, Regina. 1997. "A Continuation of History; Max Weber on the Advent of a New Aristocracy." *The Journal of Politics* 59: 680-700.

Treiber, Hubert. 1995. "Nietzsche's Monestary fro Free Spirits and Weber's Sect. Pp. 133-59 in Lehmann, Hartmut and Guenther Roth (eds.). 1987. *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge UK and New York: Cambridge University Press.

Turner, Bryan S (ed.). 1981. *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*. Boston and London: Routledge and Kegan Paul.

_____. 2002. "Sovereignty and Emergency: Political Theology, Islam, and American Conservatism." *Theory, Culture, and Society* 19(4):103-19.

Turner, Stephen 2000. *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge, UK and New York: Cambridge University Press.

_____. 2003. *Liberal Democracy 3.0: Civil Society in an Age of Experts*. London and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

_____. 2004. "The Maturity of Social Theory." Pp. 141-170 in *The Dialogical Turn in Social Theory: New Roles for Sociology in the Postdisciplinary Age*, edited by Charles Camic and Hans Joas. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Turner, Stephen and Regis Factor. 1994. *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*. London and New York: Routledge.

Voegelin, Eric. [1952] 1966. *The New Science of Politics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Warren, Mark. 1988. "Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World." *The American Political Science Review* 82 (1) 31-50.

Weber, Marianne. [1926] 1975. *Max Weber: A Biography*, translated by Harry Zohn. New York and London: John Wiley and Sons.

Weber, Max. [1921] 1944. "Class, Status, and Party," translated by H.H. Gerth and C. Wright Mills. *Politics* 1 (9): 272-78.

_____. 1946a. *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____. [1919] 1946b. "Politics as a Vocation." Pp. 77-128 in Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____. [1919] 1946c. "Science as a Vocation." Pp. 129-56 in Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____. [1919] 1946d. "Bureaucracy." Pp. 196-244 in Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____. [1906] 1946e. "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism." Pp. 302-22 in Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____. [1915] 1946f. "Religious Rejections of the World and their Directions." Pp. 323-59 in Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited and translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

_____. [1921] 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Oxford University Press.

_____. 1949a. *The Methodology of the Social Sciences*, translated by Edward A Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press.

_____. [1917] 1949b. "The Meaning of Ethical Neutrality in Sociology and Economics." Pp. 1-47 *The Methodology of the Social Sciences*, translated by Edward A Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press.

_____. [1904] 1949c. “‘Objectivity’ in the Social Sciences.” Pp. 49-112 in *The Methodology of the Social Sciences*, translated by Edward A Shils and Henry A. Finch. New York: The Free Press.

_____. [1920] 1951. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, translated by H. H. Gerth. The Free Press: New York

_____. [1917-1919]. 1952. *Ancient Judaism*, translated by H. H. Gerth and Don Martindale. New York: The Free Press.

_____. [1904-05] 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

_____. [1921] 1958a. *The City*, translated and edited by Don Martindale and Gertrude Neuwirth. New York: The Free Press.

_____. [1921] 1958b. *The Rational and Social Foundations of Music*, translated by Don Martindale, Johannes Riedel, and Gertrude Neuwirth. London and Amsterdam: Feffer and Simons.

_____. [1922] 1963. *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fishoff. Boston: Beacon Press.

_____. [1921] 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, three vols., edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.

_____. [1922] 1975. *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, translated by Guy Oakes. New York: The Free Press.

_____. [1924] 1976. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, translated by R. I. Frank. London: NLB.

_____. [1907] 1977. *Critique of Stammler*, translated by Guy Oakes. New York: The Free Press.

_____. [1927] 1981. *General Economic History*, translated by Frank Knight. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

_____. [1904-05] 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons. New York and London: Routledge.

_____. [1920] 2002a. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Sephen Kalberg. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

_____. [1904-05] 2002b. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism and Other Writings*, translated by Peter Baehr and Gordon C. Wells. Penguin: New York and London.

Weiss, Johannes. 1986. *Weber and the Marxist World*, translated by Elizabeth King-Uz and Michel King. London and New York: Routledge and Kegan Paul.

_____. 1987. "On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism." Pp. 154- 63 in *Max Weber, Rationality and Modernity*, edited by Sam Whimster and Scott Lash. London: Allen and Unwin.

Wheen, Francis. 2005. "Why Marx is the Man of the Moment." *Guardian Unlimited* July 17. (<http://observer.guardian.co.uk/>)

Whimster, Sam. 1995. "Max Weber on the Erotic and Some Comparisons with the Work of Foucault." *International Sociology* 10: 447-62.

Whimster, Sam and Scott Lash (eds.).1987. *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin.

Whitlock, Craig. 2005. "New Swedish Documents Illuminate CIA Action." *The New York Times* May 21 (<http://www.nytimes.com>).

White, Josh. 2005. "New Reports Surface About Detainee Abuse." *Washington Post* September 24 (<http://www.washingtonpost.com>).

Wiley, Norbert (ed.). 1987. *The Marx-Weber Debate*. Newbury Park, CA: Sage

Publications.

Williams, Michael C. 2005. "What is the National Interest? The Neoconservative Challenge to IR Theory." *European Journal of International Relations* 11(3): 307-37

Wolin, Richard. 1990a. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.

_____. 1990b. "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State." *Theory and Society* 19: 389-416.

Zeitlin, Irving M. 1968. *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Notes

(1) Thanks to Ira Cohen, Steve Kalberg, Bob Kent, Hal Orbach, Larry Scaff, Sandro Segre, and David Smith for their critical readings and good suggestions. Thanks to Pasquale Carraciolo for instruction on things Nietzschean. While their criticism helped the essay, it would have been stronger had I been able to carry out all their suggestions. Any mistakes are mine.

(2) This essay focuses on Weber in the postwar US, but national borders and intellectual boundaries are fluid. Shifts in Weber interpretation, originating in non-English speaking parts of the world, often reach the US, where they are interpreted through an American lens. Also, some of the shifts discussed below originated from other English speaking countries, especially the United Kingdom. Emphasis will be on their meaning in the American context. Occasionally, "North American" is used to remind readers that these trends often spread across the continent.

(3) Sica (2004a, pp. 75-104) covers parallel ground in a somewhat different manner. See Kalberg 1996 and Swedberg 2003 for other periodizations of Weber interpretation; see Scaff 2004 on Weber's impact on US social science, and Breiner 2004 on Weber translations. Stephen Turner's 2000a edited volume provides a good example of recent work by Weber specialists, and Sven Eliaeson 2002: pp. 97-117 offers a brief account of recent "'state of the art' Weberology."

(4) Since the initial publication, Parsons' translation of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* has been standard, assigned reading in many sociological theory classes. The accuracy of the translation has been contested (e.g., see Scaff 2005a; Kalberg 2001a), but it is still in print, with an introduction by Anthony Giddens (Weber 2001). Two new translations, based on different versions of the German original, have been published (Weber 2002a and 2002b). On the relevance of the work and long debate over it, see Lehmann and Roth 1995

(5) R.H. Tawney's ([1926] 1954) critical commentary about Weber's Protestant ethic thesis was one of the earliest English-language treatments of his ideas. In 1927, Economist Frank Knight's translation of Weber's (1981) economic history lectures appeared. Pitirim Sorokin (1928, pp. 673-96) and Theodore Abel (1929, pp. 116-59) provided early, brief accounts of Weber's ideas in their theory books. Parsons ([1923-1937] 1991) mentioned Weber in many of his early writings, but his translation of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* ([1904-05] 1930) and extensive analysis of Weber's thought in *The Structure of Social Action* ([1937] 1968) had widest impact. After the war, Parsons (1947) published a long introductory essay to his edited volume of selections from Weber's *Economy and Society*. The next year Parsons (1948) published another essay on Weber's views of capitalism and modern institutions. In the early postwar era, Weber's work on the world religions, the city, and methodology were also translated in to English ([1921] 1947; 1949a: [1920] 1951; [1917-1919] 1952; [1921] 1958a; [1921] 1958b; 1963). Postwar sociological theory texts included substantial sections on Weber (e.g., Timasheff 1955, pp. 167-83; Martindale 1960, pp. 376-93). Reinhard Bendix (1960) wrote the first English-language treatise on Weber's overall corpus. Until publication of this study, Guenther Roth (1977) argued, English speakers lacked the comprehensive overview of Weber's work needed to see his portrayal of the Protestant ethic in the wider context of his comparative studies of religion and his conception of bureaucracy in relation to his related typologies of domination structures. Roth held that Bendix's work demonstrated the limitations of Parsons' Weber and helped stimulate the rise of a Weberian comparative-historical sociology that countered structural-functionalism. Yet even Roth conceded that Parsons exerted the widest influence on the early postwar, American vision of Weber (Roth and Wittich 1968, p. xxvi). Special sections in the *American Sociological Review* on Parsons' thought (June 1964, vol 29) and in honor of the hundredth anniversary of Weber's birth (April 1965, vol. 30) provide insight into

the postwar view of Weber. See Parsons 1980, on his encounter with Weber's thought.

(6) See e.g., Parsons 1951, p. 368. Parsons (e.g., 1971, p. 7) expressed his debt to Weber in quasi-Durkheimian arguments about "pattern maintenance" and normative integration. Parsons argued that Weber started out as a materialist, convergent with Marx, But after Weber's nervous breakdown and at the start of his work on ascetic Protestantism, Parsons held, he forged an "anti-Marxian interpretation" of modern capitalism. Parsons claimed that Weber's methodological shift to explaining capitalism by its "system of values and value attitudes," was "a direct polemical challenge to the Marxian type of explanation" ([1937] 1968 pp. 503, 510). He held that Weber's mature work and bulk of his corpus was inspired by this "Parsonsian" turn.

(7) See Reinhard Bendix's (1960, pp. 481-82) translation of Weber's concept of *Herrschaft* as domination and Parsons' (1960a, p. 752) critique. On translating Weber, see Roth 1992.

(8) Parsons held that postwar US leaders deployed power to serve system integration and its functional operation, rather than to exert "power *over*" others. Although overstating coercion in modern organizations, Parsons held, Weber recognized the fundamental role of technical competence and professional expertise and, thus, anticipated the ascendancy of collegial decision-making over top-down operations. See Parsons 1947, pp 58-60, note 4; 1947, pp. 131, note 59,152, note 83; 1960b, pp. 41-44, 182, 219-21; 1971, 116-21. See Cohen, Hazelrigg, and Pope, on "De-Parsonizing Weber." In these organizations, Parsons held, professionals were the hardest workers and the working class was the "leisure class." See Parsons 1971, pp. 105-6, 112, 133; Antonio 1984.

(9) Favorable references to Weber are scattered throughout Parsons (1951) postwar tome, *The Social System*, which is the most comprehensive statement of his structural-functionalism. Parsons (1964) also claimed that his later "evolutionary universals" argument was inspired by Weber. Parsons was aware of Weber's scathing criticism of theories of evolutionary progress. However, Parsons held that Weber leaned toward a systemic or organicist theory of society even though he objected strenuously to this view on methodological grounds (Parsons 1947, pp. 18-25). Parsons argued that his own evolutionary views were consistent with the "spirit" of Weber's work; i.e., following in the tracks of his alleged belief in the "universal significance" of Western civilization and "general pattern of human social evolution" (Parsons 1971, pp. 2-3, 139).

- (10) See Godfrey Hodgson's (1978, pp. 67-98) succinct yet comprehensive portrayal of the of "the ideology of liberal consensus" and its key proponents.
- (11) See Mills [1943] 2000a, p 53. He was referring to a section from Weber's *Economy and Society* ([1921] 1968) on Class and Status-Groups. Gerth's and Mills' translation appeared first in the journal *Politics* ([1921] 1944) and later in their collection (Weber 1946a, pp. 180-95).
- (12) Compare Gerth's and Mills' (1946, pp. 61-65) argument about the role of ideas and interests in Weber's thought with Parsons' autonomous view of culture (e.g., 1971, pp. 1-28)
- (13) Gerth's and Mills' interpretation was a more accurate rendering of Weber than Parsons' views, but it also a selective or one-sided view and was not free of translation problems. By the 1950s other English-language works offered different alternatives to the Parsons' Weber (e.g., see Hughes [1958] 1977, passim). On translation problems, see Roth 1992.
- (14) Mills was critical of the US and USSR. See especially, his *The Causes of World War Three* (1958), where he discussed the rise of the "permanent war economy," and *Listen Yankee: The Revolution in Cuba* (1960).
- (15) In a Guggenheim Fellowship application, Mills (2000b, p. 79) portrayed his intellectual roots: "In sociology my main impulse has been taken from German developments, especially the traditions stemming from Max Weber and, to a lesser degree, Karl Mannheim." Mills' analytical separation of political power and class converged with Weberian sociology, but, in a critical exchange, he explained his admiration for Marx: "I happen never to have been what is called 'a Marxist,' but I believe Karl Marx one of the most astute students of society modern civilization has ever produced; his work is now essential equipment of any adequately trained social scientist as well as any properly educated person. Those who say they hear Marxian echoes in my work are saying that I have trained myself well. That they do not intend this testifies to their own lack of proper education" (Mills [1957] 2000c, p. 237) See e.g., Mills 1951; 1956; 1958; 1963; and Gerth and Mills 1953. On Mills and Weber, see Tillman 1984, pp. 42-50; Aronowitz 2003.
- (16) Weber's so-called "despairing liberalism" is often associated with Nietzschean facets of his work. Poignant references to Nietzsche are scattered in his corpus. He is supposed to have said that the "honesty of a contemporary scholar" can be judged by his or her "stand in relation to Nietzsche and Marx." (Scaff 1989, p. 6). On Nietzsche and Weber, see e.g., Eden 1982; 1983; 1987; Schroeder 1987; Warren 1988; Hennis 1988; Mommsen 1989; Scaff 1989; Treiber, 1995.

(17) Quoted in Marianne Weber [1926] 1975, p. 293. Lawrence Scaff (2005b, p. 64) explains that the meaning of the quote is blurred a bit by lines that she omitted. He holds that Max Weber's point was more subtle and qualified than the antimodern or anticapitalist tone of this fragment. However, homogenization-regimentation theorists also tend to see Weber's comments about the leveling force of instrumental rationalization in isolation from other facets of his work or to ignore qualifications, which moderate or condition his views about the process. See Kalberg 1980; 2001b; 2005, for a balanced view of the complexities of Weber's theory of rationalization and bureaucratization and his related conception of "iron cage."

(18) According to Weber, "monocratic" or "fully developed" bureaucracy is modern capitalism's dominant, formal organizational type. He stressed its machine-like character, dehumanized activity, calculative emphasis, narrow specialization, and top-down domination. In his view, the single head fixes ultimate responsibility at the top, and makes possible quick, unambiguous, decisive moves with regard to important matters and crises ([1921] 1946d). Weber saw science to be a legitimate, major arbiter of modern public culture, but he also held that it contributes to "devastating senselessness"- it cannot answer fundamental normative questions about the direction of individual life or social policy or "Which of the warring gods shall we serve." See Weber [1919] 1946b; [1919], 1946c; [1915] 1946f, pp. 350-57.

(19) The homogenization-regimentation thesis has been expressed by diverse thinkers, including liberals. For example, compare the accounts of American "mass society" by Weber-influenced Daniel Bell, a culturally-conservative liberal ([1960] 1988, pp. 21-38) and by anti-liberal Weber critic Leo Strauss' ([1968] 1995, pp. 260-72). For criticism of one-sided views of Weber, including the anti-liberal versions, see e.g., Roth 1965; 1975; Weiss 1987.

(20) Not all facets of "anti-liberal" theorists' social thought and political views are anti-liberal. Different theorists stress the exhaustion of liberalism in varying degrees, and their theories and overall corpora often combine anti-liberal with liberal elements.

(21) Gunnell (1988, p. 73) held that these anti-liberal critics (e.g., Leo Strauss, Eric Voegelin, Hans Morgenthau, Hannah Arendt, Theodor Adorno, Franz Neumann, Arnold Brecht, Max Horkheimer, and Herbert Marcuse) posed "the thesis that liberalism, either inherently or because of its degenerate condition, was at the core of a modern crisis and implicated in the rise of totalitarianism." See also Gunnell

1993. Recall, however, my qualification that *not* all facets these thinkers' thought and political views were anti-liberal. My focus is on the homogenization-regimentation thesis, which the theorists employed in varying degrees.

(22) Earlier German speaking thinkers also contributed substantially to anti-liberal currents. For example, Nietzsche had an enormous, multisided impact on them, and Simmel's arguments about the leveling and relativizing force of money and consequent growing "tragedy of culture" influenced younger scholars (e.g., Lukács). Weimar era thinkers, such as Oswald Spengler, Ernst Jünger, and Martin Heidegger, contributed directly and substantially to anti-liberal views.

(23) Bloom's view of Weber was likely influenced heavily by his antiliberal, émigré mentor Leo Strauss's critique. See Bloom 1987, pp. 147-51 and Horkheimer [1947] 1974, p. 81.

(24) Some of these thinkers saw Weber-influenced Karl Mannheim's views about ideology, scientific politics and planning and, especially, his relativistic sociology of knowledge to be an influential carrier of these Weberian themes (e.g., Adorno 1981, pp. 37-49). See Mannheim [1936] 1955. Mannheim's optimistic views about postwar reconstruction paralleled those of Dewey, but tended to be more socially conservative. See Mannheim 1950, especially footnotes on pp. 52, 206, 222; Gunnell 1982, pp. 395-96. See Baehr 2002, for commentary on Hannah Arendt's critical analysis of relativistic sociology and totalitarianism, and Parvikko 2004, for discussion of Max Weber's impact on her thought.

(25) Strauss ([1950] 1965, p.48) criticized Weber's "noble nihilism," or allegedly misguided belief that "intellectual honesty" and preference for "human freedom" dictate acknowledgment of the "baseless character" of noble ideals or "objective norms" (i.e., absolute truths).

(26) Strauss's and Voegelin's approaches have some affinity for Thomist philosophy, which admonishes ethical individualism and calls for strict adherence to Catholic dogma. Thomists usually do not embrace Strauss and Voegelin, but they see them as allies in the fight against relativism and share their critical view of Weber as a leveler of values. See e.g., Midgley 1983. On Strauss' and Voegelin's reading of Weber, see Gunnell 2004. See McDaniel 1998, for analysis of Strauss' view of inequality and an argument that he stops short of anti-liberalism. Like Weber, Strauss argued that modern secular people try to "escape into the self and art." However, Strauss held that such flight is a denial or flight from true values and from legitimate moral authority. He declared that "the self... does not defer to anything higher" and its autonomy today is a source confusion and

despair”(Strauss1968, p. 261).

(27) Nietzsche also had a relatively independent influence on Strauss and Voegelin. They criticized Nietzsche as the master philosopher of nihilism, but they lauded his recognition of it as a profound crisis of modernity and converged with his view that philosophical leadership was needed to fashion a new civilization. Voegelin’s Platonist quasi-Catholic thrust otherwise departed Nietzsche. By contrast, strong Nietzschean taints are manifested in Strauss’ points about “exoteric writing” (or “writing in between the lines”) and the “noble lie,” which imply that his embrace of objective value was strategic; aimed at empowering the “wise” or a philosophic elite capable of grasping the dangers of liberalism, cultivating belief and obedience among the “vulgar,” and, thus, securing and perpetuating western culture’s highest values. However, Strauss’ hoped-for disciplinary regime contradicted Nietzsche’s vision of a post-traditional, aesthetic-centered culture. See Strauss [1952] 1988, pp. 22-37; Gunnell 1978. Strauss spoke of Nietzsche and Marx, exemplar figures of modernity’s “third wave,” as the culmination of its nihilistic tendencies and root of fascism and communism. Strauss held that the triumph of Marxist egalitarianism would produce a future characterized by the well-fed, comfortable, Nietzschean “last-man” - “the lowest and most decayed man, the herd man without any ideals or aspirations...” A defense of the superiority of liberal democracy, Strauss held, requires support from “the premodern thought of our western tradition.” See e.g., Strauss 1989a, pp. 97; [1968] 1995, pp. 270-72; 1989b, pp. 3-26; Voegelin [1952] 1966, pp. 162-89.

(28) See Marcuse 1968, pp. 201-26; 1964.

(29) On the Frankfurt School’s fusion of Nietzschean and Weberian themes, see e.g., Horkheimer and Adorno [1944] 1972; Marcuse [1955] 1966; Kellner 1985. Critical theorists believed that these normative resources could be derived by analyzing capitalism’s structural contradictions, its unfulfilled, universal ideological claims (e.g., about freedom, equality, justice, and plenty), and possible, nascent, or existent social movements that seek to realize such claims. See Benhabib 1986; Antonio 1981.

(30) For example, Marcuse ([1955] 1966) made a Nietzschean-Weberian aesthetic turn to the body and sexuality. Favoring utopian vision, he countered his pessimism and encouraged left radicalism. He had a formative influence on 1960s and 1970s alternative culture and antiwar politics (i.e., thinkers who proposed new political alliances between alienated youth, people of color, and the Third World poor). However, Nietzsche-Weber fusions and their homogenization-regimentation theses

had divergent liberal directions as well. For example, second-generation Frankfurt theorist, Jürgen Habermas stressed cultural exhaustion; he stated: “bourgeois ideals have gone into retirement, there are no norms and values to which an immanent critique might appeal [with the expectation of] agreement. On the other hand, the melodies of ethical socialism have been played through without result” (1979, p. 97). However, his doubts about historicism did not cause him to embrace purely negative criticism or abandon liberalism. Rather, he framed a quasitranscendental or nonhistorical “communicative ethics,” which he employed to defend aggressively liberal democracy. The pessimistic threads in his thought were countered by his engagement with liberals, such as Mead, Parsons, and Durkheim.

(31) For example, Eric Fromm did not stress the homogenization-regimentation thesis nearly as strongly as Horkheimer and Adorno. Also, Horkheimer and Adorno contributed to the Frankfurt School studies on authority, anti-Semitism, and authoritarianism, which had a liberal-democratic thrust and were criticized later for their “liberal bias.” Frankfurt School theorists were repulsed by many important features of existent liberal democracies, but they did not reject its institutions in principle or in toto. By contrast to Strauss and Voegelin, they did not take anti-modern stances, which broke with the modern ideals of liberty, equality, and democracy. Most of them remained left-leaning, modern social theorists.

(32) Schmitt exerted substantial influence on Strauss and on various other major postwar thinkers (e.g., Hans Morgenthau and Samuel Huntington). See McCormick 1998. Schmitt’s Nietzsche-Weber fusion and “friend-enemy” dichotomy, which will be discussed below, provided a theoretical basis for convergent anti-communism and anti-liberalism.

(33) Compare Löwith’s [1933] 1986, pp. 16-19, 27-61 portrayal of the two men with that of Strauss’s 1989b, pp. 27-46.

(34) Strauss’ (1989b, pp. 41-46) discussion of Heidegger’s fears about the possible rise of US- and Russian-led global technocracy, or “night of the world,” offers insight into the extreme Heideggerian regimentation-homogenization thesis. Strauss said that he was first impressed with Weber. However, after engaging Heidegger, he declared, “Weber appeared to me as an ‘orphan child’ in regard to precision and probing and competence” (Strauss 1988, pp. 27-8). Strauss drew inspiration from Heidegger, but Weberian threads are still evident in Straussian thought.

(35) See Gouldner 1970, pp. vii. The antiwar movement, campus revolts, counterculture, assassinations of Martin Luther King and Robert Kennedy, street

protests and police violence at the Chicago Democratic Convention, and New-Left revolutionary rhetoric neutralized what remained of the early postwar, liberal consensus. Centrist and right-wing politicians spoke of a breakdown of “law and order,” and left-liberal sociologists stressed major structural crises and fundamental social and political shifts (e.g., Perrucci and Pilisuk 1968; Skolnick and Currie 1970). Divisions over race, the Vietnam War, and counterculture animated generational and ideological splits in US sociology. Sociologists pitted scientific sociology against politically engaged sociology. They also began to envision a multiperspectival or multiparadigm discipline; a Weber-influenced view that different theories have divergent normative content and distinctive lenses, which illuminate different facets of a pluralistic, conflictive social order. See Ritzer 1975.

(36) Giddens’ contended that Marx, Durkheim, and Weber engaged incisively capitalist modernity, framing issues and formulating concepts that are still relevant for today’s capitalism. In the 1970s, many theorists argued that the work of these three classical theorists illuminate the roots of contemporary theoretical splits and the historical contexts that generated them. This alleged “holy trinity” became the core theoretical canon of 1970s American sociological theory. Even introductory textbooks often began with brief portraits of them, holding that their ideas were a major source of contemporary paradigmatic and ideological splits.

(37) By the early-1950s, mainstream, American sociologists had rejected the idea of using the classics to analyze contemporary society and, especially, of treating them as a model for creation of new theory. The dominant view was that the classics are a good source of hypotheses and ideas, but that the style of work (i.e., “armchair” speculation) is passé and its decline as a practice marks sociology’s scientific progress. “Scientific” theorists wanted broader theories to be “objective” or be based strictly on empirical “middle-range” theories and related sociological research. See Merton 1957, pp. 3-16, 85-117. For an opposing view that inspired the critics, see Mills 1961, pp. 143-76. During the 1970s classical theory revival, however, the majority and, perhaps, even the vast majority of American sociologists (e.g., specialized researchers and scientific theorists) still saw classical theory to be moribund and ignored it in their work.

(38) Weberian-influenced theories contributed substantially to the functionalism-conflict debate, which raged in American sociology from the mid-1960s to the early-1970s. See e.g., Demerath and Peterson 1967. On Weberian conflict theory, see Collins 1975; 1979. Irving Zeitlin’s (1968) theory textbook, which interpreted classical theory as a debate with “Marx’s ghost” was widely read by sociologists. On

the Marx-Weber connection see e.g., Bryan Turner 1981; Antonio and Glassman 1985; Weiss 1986; Wiley 1987. See Löwith's ([1960] 1982) classic essay on Marx and Weber, and Schroeter's (1985) review of the German literature on the Marx-Weber relation. On Weber and critical theory, see Kellner 1985.

(39) See e.g., *Roscher and Knies* ([1922] 1975); *Critique of Stammler* ([1907] 1977); *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* ([1924] 1976). The earlier translation of Weber's *General Economic History* (1981) was republished with a new lengthy introduction, and Marianne Weber's ([1926] 1975) biography of Weber was translated.

(40) This extremely important translation was republished again in 1978 by the University of California Press. The two volume paperback version was acquired by many .

(41) Roth (1977) held that Bendix's work expressed Weber's approach comprehensively and accurately and, therefore, demonstrating shortcomings of Parsons' Weber and of the various political readings of Weber. See also Roth's (1968) lengthy introduction to *Economy and Society*, where he asserted that he intended simply to supplement Bendix's work.

(42) Translations, commentaries, and applications following in the wake of the second wave, English-language Weber revival are too massive to summarize here. These still flow profusely. For examples of diverse types of work, see Poggi, 1983; Glassman and Murvar 1983; Hekman 1983; Eden 1983; Midgley 1983; Huff 1984; Collins 1985; Lehmann and Roth 1987; Whimster and Lash 1987; Käsler 1988; Oakes 1988; Goldman 1988; Sica 1988; Jaspers 1989; Bologh 1990; Sayer 1991; Abraham 1992; Horowitz and Maley. 1994; Pellicani 1994; Turner and Factor 1994; Kalberg 1994; Breiner 1996; Swedberg 1998; Stephen Turner 2000; Eliaeson 2002; Sica 2004a. See Sica's (2004b) comprehensive English-language Weber bibliography.

(43) Increasingly, social theorists operated at the margins of the disciplines in which they earned their degrees and were employed. Rather than focusing on specialized work in their disciplinary fields, they read and engaged largely the work of other similarly located social theorists. On social theory's independence from disciplinary work, see Stephen Turner 2004.

(44) Mills died of a heart attack at the age of 45 in 1962. On Mills and "New Sociology," see Horowitz 1964; Anderson 1971.

(45) The seeds of this approach are visible in his early work; see Gouldner 1950, pp. 6-9, 53-66, 644-59. Gouldner cited, and likely was influenced by Gerth's and

Mills' Weber collection.

(46) Gouldner's project included his trilogy, or *The Dark Side of the Dialectic*, - *The Dialectic of Ideology and Technology* ([1976] 1982a); *The Future of Intellectuals and The Rise of the New Class* ([1979] 1982b); and *The Two Marxisms* ([1980] 1982c) and his posthumously published *Against Fragmentation* (1985). His earlier *Enter Plato* (1965) and *The Coming Crisis of Sociology* (1970) set the stage for this project. A final volume was said to be ready for publication, but did not appear. For analysis of Gouldner's project, see Antonio 2005b.

¹ Gouldner implied that post-traditional normative arguments should have a sociological moment, deploying empirical-historical knowledge in claims about the consequences of value-oriented positions and actions. Moral principle does not disappear from such arguments, but it is historicized and emphasis on consequences replaces justification on the basis of authority per se.

(47) See e.g. Habermas 1970, pp. 81-122; 1984; 1987a. On 1970s Habermas discourse, see e.g., Habermas 1970; 1971; 1973; 1979; McCarthy 1978; and *Telos* 39 (Spring 1979).

(48) Gouldner was loosely associated with *Telos*. He was not officially part of the staff, but he interacted with the editors and was friendly with chief editor, Piccone. Gouldner taught at Washington University (St. Louis), where the journal was housed and where Piccone taught, until he was denied tenure. Piccone criticized Gouldner (especially his positive view of sociology), but considered him an ally. However, Habermas had a much greater presence than Gouldner in the pages of the journal and in debates among its editors and regular contributors. Habermas stopped publishing in *Telos* after a nasty exchange with Piccone over the disposition of an article that he submitted to the journal. Yet the source of the split between the two theorists was their sharp intellectual and political differences. Piccone and his inner circle held that Habermas' linguistic turn to "discourse ethics" departed critical theory for conformist, neo-Kantian liberalism.

(49) See especially, Piccone 1977; 1978; Luke 1978. However, the same currents could be found easily in a perusal of *Telos* throughout the middle and later 1970s. Piccone claimed that liberal-left Democratic Party officials, welfare-state functionaries, educators, social movement leaders, and their professional-class allies were an hegemonic elite that shaped US social and political policy. The New Class thesis was shared by neoconservatives, was deployed centrally by right-wing think tanks, and became a mantra of the Republican Party. By contrast, Gouldner employed the same concept, but held that this stratum, regardless of its

contradictory facets, had emancipatory potential and is the last best hope for the left.

(50) The ascendance of Piccone's views, sharp attacks on Habermas, and drift toward populism led *Telos*' Habermasian wing to break with the journal in the early-1980s. However, Weber still had an obvious, albeit usually tacit, presence in *Telos*' pervasive debates over rationalization, disenchantment, and bureaucratization, which remained central even after the journal staff severed its ties with critical theory and veered toward anti-liberal populism. See *Telos* 78 (Winter 1988-89) for a symposium and special section on Weber.

(51) Ferry and Renaut (1990, pp. 168) stated: "Bourdieu's position still explicitly calls for a 'generalized materialism,' which it is true, he defines by bringing together both Marx and Weber." See e.g., Bourdieu 1993, pp. 176-191; 1973; 1987.

(52) Berger's and Luckmann's (1966) analysis of reality construction processes employed analytical themes from Marx's thought and was later embraced, to Berger's displeasure, by some left-leaning social constructionists. Horowitz's Transaction Publishers remains a leading outlet for Weberian works.

(53) David Smith suggested that I address these thinkers, and they deserve more thorough attention than can be provided here. See Nisbet, e.g., 1966; 1975; Berger, e.g. 1967; 1970; 1977; 1986; 1990; 1992a; 2004; Berger, Berger, and Kellner 1974; See Berger 1992b and Horowitz 1993, on the decomposition of sociology and of progressive liberalism. See Lasch e.g., 1977; 1979; 1984; 1991; 1996; and Sennett [1974] 1992. Daniel Bell (1976) also contributed centrally to this stream of criticism, but his work will be discussed in the next section. These thinkers contributed to a broader wave of cultural criticism, stressing the eroded American work ethic, depleted Puritan character, and overall US cultural and political exhaustion. They resurrected parallel Cold War era cultural insecurities in a new historical context (see Ehrenreich 1990). In Lasch's later works, his positions on populism, tradition, political exhaustion, and the New Class converged with Piccone's views. Piccone dedicated an issue of *Telos* to Lasch's passing (Piccone 1993; Jacoby 1993). Lasch (1991) attacked the liberal ideal of progress and cultural-left elitism, and analyzed sympathetically works of the conservative critics discussed in this section. However, he maintained that he remained on the left in regard to economic issues (i.e., holding that democracy requires "equal access to the means of competence") and that he did not gravitate to the New Right (Lasch 1995, p. 88; Brawer and Benvenuto 1993).

(54) Many sociological works on the Marx-Weber connection were published in the mid- and late-1980s, but the peak, critical intellectual force of this theme had already passed.

(55) Postmodernism included conflictive political and antipolitical threads. Thinkers who advocated “postmodern politics” retained ties to modern social theory. See e.g., Arac 1986; Giddens 1991; 1992; Grossberg, Nelson, and Treichler 1992; Guttman 1994; Melucci 1996; Benhabib 1996; 1998; Hetherington 1998; for Marxist critique, see e.g., Perry Anderson 1983, 1998; Best and Kellner 1991; see Stephens 1996, on the roots of postmodern politics in 1960s “antidisciplinary” politics. By contrast, radical postmodernists, declaring an “end to politics,” broke much more sharply with modern social theory. See e.g., Baudillard 1983; 1988.

(56) Nietzsche’s ideas had a formative impact on the Weimar era cultural climate; often they were not cited or mentioned directly, but they were “in the air” and exerted a major influence on the new wave of modernization critics and later theorists who followed in their tracks. Similarly, Weber’s ideas have been so central to the modernization debate and so culturally diffused that they too have exerted major tacit influence on modernity-postmodernity discourses. See Hughes [1958] 1977, p. 34 and passim; Habermas 1987b, pp. 1-4 and passim; on Nietzsche and Weber, see Schroeder 1987; on the roots of the Nietzsche-Weber fusion and on its original intellectual and cultural contexts, see Scaff 1989; Antonio 1995; Safranski 1998; 2002.

(57) Habermas (1987b, pp. 211-42) held that Bataille’s earlier engagement of Weber and deployment of Weberian ideas in radical cultural criticism, likely influenced Foucault’s generation. On Weber and Foucault, see Gordon 1987; Whimster 1995. Depending on the disciplinary background, some North American postmodernists read directly Nietzsche and Weber. However, they seldom addressed their texts closely.

(58) However, Gane presented Weber’s views carefully and mostly sympathetically, and supported continued engagement between Weberian theory and postmodernist thought.

(59) Following Baudrillard, Bogart held that, in the absence of its simulated opposition, the postmodern system of control would implode from indifference and boredom. Bogart 1996, pp 179-83 and passim; Baudrillard 1983, pp. 77-104 and passim; 1987, pp. 97-101 and passim.

(60) Bauman ([1989] 2000) made many direct references to Weber as the theorist who expressed most compellingly modernity’s bureaucratic formalism and, to some

degree, justified it. Bauman's argument countered Daniel J. Goldhagen's much debated view that the Holocaust originated strictly from widespread German hatred of Jews (Bauman 2000, pp. 222-50). Ira Cohen drew my attention to Weber's role in the ongoing Holocaust debate. However, this important matter deserves more attention than can be given it here.

(61) On the need to reconstruct Marxist theory to take account of postmodern culture, see Harvey 1989, pp. 343-59; Jameson 1984, pp. 77-92. Harvey held that Weber and Nietzsche anticipated postmodernism. He stated: "If Weber's 'sober warning' reads like the epitaph of Enlightenment reason, then Nietzsche's earlier attack upon its very premises must surely be regarded as its nemesis" (1989, p. 15). See Jameson 2002, pp. 31-2.

(62) Postmodernism's "antidisciplinary" or "multicultural" politics helped fuel the intense culture war between the cultural left and neoconservatives, manifested recently in heated battles over Jacques Derrida's legacy in the media reportage of his death. His supporters portrayed him as a cultural genius, while critics described him as a culture destroyer. See Antonio 2005a.

(63) This type of tacit convergence also appears in Bell's critique of postmodernism. Both theorists deploy Nietzschean themes against what they portray as Nietzschean cultural trends.

(64) Fukuyama saw Weber's rationalization theory to be "despairing and pessimistic" - a "nightmare of a rational and bureaucratized tyranny." He implied that Parsons' Weber fit better postwar, liberal society than Weber's original theory. See Fukuyama 1992, pp. 68-70, 90.

(65) Fukuyama saw economically-centered modernization theory to be incomplete and in need of cultural support. Although highly optimistic about US neoliberalism, he still subscribed, in part, to homogenization-regimentation theory. Although more moderately than Bell and Strauss, he acknowledged the limits of consumerism and economic individualism. Fukuyama held that Weber's work on Protestantism confirms that religion can be harmonized with capitalism (1992, 226-34). Broader Nietzschean-Weberian themes inform Fukuyama's overall discussion, bearing the imprint of his engagement with Strauss (and Strauss's friend Alexandre Kojève). On the Nietzschean elements, see Fukuyama 1992, pp. 211-34, 287-339. See Fukuyama 1996, for extended discussion of neoliberalism's need for cultural support or embeddedness.

(66) See Titunik 1997 for a critique of this type of Weber application; See Bobbio 1996 and Antonio 1998 on 1990s "endings discourses."

(67) See e.g., Giddens 1990; 1994; 1998; Beck 1992; Beck, Giddens, and Lash 1994. On US Third Way, “New Democrats, see Galston and Kamarck 1989

(68) In the later 20th century US, Adam Smith, has tended to be reinterpreted and radicalized through the lens of Austrian economic theory. Ludwig von Mises and F. A. Hayek’s work has had major influence in neoconservative circles and on broader arguments about the need to roll back state regulation. Milton Friedman has also shaped these views. But Weber was a critic of Austrian economics and libertarianism. For a libertarian critique of Weber, see Anderson 2004.

Full citizenship in Friedman’s deregulated, market-dominated democracy requires participation in stock-market and financial trading. The extent of participation depends on how much an individual owns and invests. Friedman held that the neoliberal regime accelerates vastly the creation of wealth and that its benefits, although very highly concentrated, trickle down to almost everyone. On the 1990s phase of globalization, see Antonio and Bonanno 2000.

(69) Full citizenship in Friedman’s deregulated, market-dominated democracy requires participation in stock-market and financial trading. The extent of participation depends on how much an individual owns and invests. Friedman held that the neoliberal regime accelerates vastly the creation of wealth and that its benefits, although very highly concentrated, trickle down to almost everyone. On the 1990s phase of globalization, see Antonio and Bonanno 2000. Marxist, Perry Anderson declared that “the virtually uncontested consolidation, and universal diffusion, of neoliberalism” was the most distinctive feature of the 1990s (2000, p. 10).

(70) Ritzer’s postmodern points about re-enchantment, simulation, hybridity are developed more comprehensively in the later versions of his McDonaldisation thesis and in his works on consumption and globalization. See Ritzer 1995; [1993] 2004a; 2004b; [1999] 2005.

(71) As stated above, however, Weber’s ideas are embedded in modernization discourses and are often implicit in globalization debates, especially in arguments about its continuities with and departures from modernity. Yet Weber’s impact should not be exaggerated. It is often indirect and hard to trace, and it is not present in all globalization discourse.

(72) Castells (1996; 1997; 1998) mapped technical-economic, organizational, political, and cultural transformations, and addressed regional differences as well as overall trends. His hefty three volume work has affinity for Harvey’s (1989) earlier globalization study and Marx-Weber synthesis. By contrast to Harvey, however

Castells leaned more toward Weber than toward Marx. Castells stated: “The rule is still production for the sake of profit, and for private appropriation of profit on the basis of property rights - which is the essence of capitalism.” (1998, p. 342; 1996, passim; 1997 pp. 242-308).

(73) On Weber, see Castells 1996: 195-200. Castells engaged Marxism seriously in his earlier work, and traces of Marx’s ideas appear in his discussion of globalization. For example, Castells’ vision of “information capitalism” parallels Marx’s view that science and technology would reduce greatly “living labor’s” role and drive overall development in advanced capitalism.

(74) For a discussion of the varieties of globalization discourses and divergent stances over the role of capitalism and the state, see e.g., Held et al 1999, pp. 1-31 and passim.

(75) Schmitt criticized Weber, and claimed to go beyond his thought (e.g., Schmitt 1988b, p. 7-8). As Mommsen acknowledged, Schmitt put aside the liberal democratic side of Weber’s thought. On Schmitt and Weber, see Mommsen [1959] 1984, pp. 381-89, 404-5, 448-51; 1989, pp. 171, 190-92. For criticism of Mommsen’s views on this matter and related approaches, see Roth 1965. Also, see Bryan Turner 2002.

(76) On the weakened European nation-state system, see Schmitt [1950] 2003. For critiques of neoliberalism and globalization influenced by Schmittian ideas, see e.g., Mouffe 1993; 1999; Benoist 1996; Gottfried 1999a; Hardt and Negri 2000; Müller 2003, pp. 229-43. On the “friend and enemy” dichotomy, see Schmitt [1932] 1996. On neotribalism, see, e.g., Barber 1996; Maffesoli 1996; Hughey 1998; Antonio 2000.

(77) However, Huntington implied that the religious roots of divergent civilizations exert a more singular causal force than Weber ever suggested. Moreover, Huntington did not execute Weber’s type of detailed historical analysis of the various religious threads that traced their connections to divergent causal factors.

(78) Huntington implied that China is becoming the US’ main enemy; he claimed that its leadership already views the US as its principal enemy, it has the economic and military power to resist US aims, and it will likely be the world’s top economy in fifty years. By contrast, he held that relations between the West and the Muslim would become less conflictive, as the population ages and other demographic pressures diminish, in the long term [1997, pp. 118-21, 232]).

(79) Turner does not mention Lippmann. Schmitt ([1926] 1988, pp. 6) admired Lippmann’s *Public Opinion* ([1922] 1997), which held that democratic participation

is limited and distorted by symbolic politics and “manufactured consent” and that elite decision-making is inevitable. Lippmann advocated the increased role of experts, which parallels Turner’s rule by commission.

(80) Some and perhaps many persons in the Republican foreign policy network, especially those associated with neoconservative think tanks and organizations, such as the “Project for a New American Century,” have, at least, some knowledge of Strauss and Schmitt and express themes rooted in their theories. However, these threads are often hard to trace. On Schmitt and Strauss, see Strauss [1932] 1996; Drury 1997, pp. 65-96; On Schmitt’s and Strauss’ relation to US neoconservatism, see Drury 1997; McCormick 1997; and Norton 2004. For criticisms of left-leaning claims about Schmitt’s impact on American conservatism and neoconservatism, see Piccone and Ulmen 2002 and Bendersky 2002. On the neoconservative critique of liberal modernity and consequent vision of international relations, see Williams 2005.

(81) Taints of this dynamic appear in popular works such as Barber’s *Jihad versus McWorld* (1996) and Friedman’s *Lexus and the Olive Tree* (2000).

(82) A group of wealthy liberals announced recently that they will fund development of opposition Democratic think tanks to counter the Republican attacks (Edsall 2005).

(83) Schmitt ([1922] 1988a) justified full executive control of the state apparatus in a crisis, neutralizing the role of parliament and the courts. Article 48 of the Weimar Constitution already allowed the president unlimited power in a state of emergency. However, Schmitt’s argument about the state of exception, combined with his friend-enemy politics (which envisioned the liberal world to be in perpetual crisis), provided grounds for a permanent state of exception and authoritarian concentration of power. Schmitt did not only analyze the state of exception, but he embraced it normatively. Moreover, his actions as a star Weimar era, lawyer and legal theorist helped bring the Nazi regime to power. His argument about the state of exception was “initially part of a volume dedicated to the memory of Max Weber”(Müller 2003, p. 22) Mommsen held that Weber, who helped draft the Weimar constitution, expressed “no interest” in article 48. However, he also claimed that Weber anticipated and influenced Schmitt’s ideas about the state of exception (Mommsen 1984, pp. 377-78, 382). For divergent views on this matter, see Bendersky 1979; Wolin 1990b; Gross 2000; Gottfried 2005 .

(84) CNN employed the term “State of Emergency” as the lead to its TV reports on the Hurricane Katrina crisis and especially on the slow response to get food and

water and help rescue the mostly poor, Afro-American citizens of flooded and devastated New Orleans.

(85) Few contemporary Schmitteans dwell on the issue of the state of exception or its connections to fascism. Rather they usually deploy Schmitt's ideas to attack liberal democracy's shortcomings, defend the need rein in or institutionally embed neoliberalism's hegemonic economism, or criticize US imperialism. Even *Telos'* 9/11 symposium did not draw directly on the concept. See *Telos* 120 (Summer 2001; Fall 2001), pp 129-85. By contrast, the liberal editors of *Theory, Culture and Society's* 19[4] (August 2002) called their special 9/11 section "State of Emergency." Schmitt is discussed, but not extensively.

(86) He and Negri express a related variant of homogenization-regimentation theory, expressing a growing Italian, left-Schmittean influence on US social theory.

(87) His equation of modernity with the camps converges with Bauman's ([1989] 2000) view of the holocaust as inhering in the structure of modernity.

(88) Wittgenstein was a distant second in the 2005 vote. Marx also won the *BBC* 1999 poll - Einstein was second! Caught by surprise and very disappointed by the outcome, the liberal *Economist* (2005) magazine charged that the vote must have been rigged. See also, Wheen 2005; and (http://www.bbc.co.uk/radio4/history/inourtime/greatest_philosopher_vote.shtml).

See e.g., John Cassidy's (1997) *New Yorker* article about how the consequences of neoliberalism are bringing about a "return of Marx." Certain left-leaning, cultural theorists and social theorists moved from postmodernism back toward Marx or stressed the need to address the issues of economic inequality and social justice. For example, Derrida's *Specters of Marx* (1994) broke with the anti-Marxist left-Heideggerianism portrayed by Bloom. Jameson and Harvey also shifted back toward Marx. Jameson (2002, p 215.) concludes a recent work on modernism with the argument that theorists should substitute the term capitalism for modernity, and Harvey (2003) takes an emphatic Marxist stance against neoliberalism and imperialism. In another work, Harvey (2000, pp. 3-18) explains that his current undergraduates, regardless of political views, are engaged by *Capital* and easily connect its themes to current events. He says that teaching this text is much easier in today's neoliberal context than in the early-1970s, when political interest in Marx peaked. He argues that it was harder then, at the height of the postwar welfare state and ascendent social democracy, for students to see the connection of Marx's economic ideas to advanced capitalist societies. The anti-Marxist, postmodernist, pragmatist Richard Rorty also exhorts the US, cultural left to take up the issue of

economic injustice (1998; 1999, pp. 223-61).

(89) The American idea of liberty is multi-sided, but it has stressed especially strongly property rights, free markets, and consumer freedom. On the historical development of the US conceptions of liberty and equality, see Foner 1998; Dewey [1935] 1987. On the relation of liberty and equality in late 19th and early 20th modernization theories and in comparative perspective (US and Europe), see Kloppenberg 1986

(90) New political forces are stirring. For example, diverse international groups supported the July 2005 “Live 8” concerts, rally and protests at the Gleneagles, Scotland, G8 meeting of economic ministers and movement to “make poverty history.” The earlier electoral victory of the left-wing, Venezuelan populist, Hugo Chavez took US pundits by surprise. His anti-neoliberal stances have made him an example to other Latin American groups wanting to seek alternative policy regimes. Chavez’s use of oil revenues to pay for programs for the poor helped inspire the 2005 peasant and worker uprising in Bolivia calling for nationalization of natural-gas preserves and bringing down the old leadership. Center-left and left parties have been making gains in much of the region and challenging neoliberal, free-trade policies. In the US, “living wage” campaigns, opposition to the superstore, Wal-Mart’s labor policies and local retail monopolies, and other local, regional, and national efforts to regulate and socially embed capitalism run against the neoliberal consensus that rules in official American political circles.

(91) Ira Cohen (1985) posed a similar argument years ago. I have much more appreciation for his prescient theoretical insights now than I did then.

(92) The later 20th century pragmatism revival (e.g., Richard Rorty, Nancy Fraser, Cornell West, Benjamin Barber) fuse cultural politics with class politics and oppose neoliberalism’s minimalist vision of democracy and antiliberal homogenization-regimentation theses.

(93) Like other theorists discussed above, neopragmatists have sometimes absorbed themes from Weber via arguments about modernization, rationalization, and bureaucratization (e.g., in the Habermas debate; see Aboulafia, Bookman, and Kemp 2002). Indirect fusions also appear in their theories of “deliberative,” “pragmatic,” or “communitarian” democracy (e.g., Anderson 1990; Kloppenberg 1998, pp. 82-89; Selznick 1992). Kloppenberg (1986) engaged Dewey and Weber directly at key junctures in his intellectual history. However, the Dewey-Weber fusion here is my own effort to trace convergences and mesh differences between the two theorists.

(94) Although I speak of a Dewey-Weber fusion to be succinct and for ease of expression, George Herbert Mead contributed substantially to the “Deweyan” position and is also discussed below. Dewey and Mead were colleagues early in their careers, and developed their basic views of pragmatism together. Dewey was a much more prolific writer than Mead, and developed a much larger corpus of social theory and political theory. However, Mead developed the social psychology presumed by Dewey’s theories of communication, society, and politics. Dewey asserted that Mead’s social psychology “worked a revolution” in his thought, after he grasped its “full implications.” He saw Mead to be the most “original mind” of his generation in American philosophy. On Mead’s seminal contribution, see Dewey 1989a. However, most of the theory of democracy and science that I link to Weber comes from Dewey.

(95) Jefferson called for periodic land redistribution and for landless white-males to be given fifty acres. On Jefferson, see Dewey [1939] 1988e, pp. 172-88. On the economy and cultural and political participation, also see Dewey [1929] 1988d, pp. 90-98; [1939] 1988f.

(96) Weber saw value judgements and empirical-historical judgments to be based on fundamentally different types of discourse, and argument. Ignoring the difference, he held, abjures “responsibility” and “the *elementary duty of scientific self-control*” ([1904] 1949c, p. 98).

(97) Like Nietzsche, Weber stressed that science in the broad sense, or systematic inquiry, has a usually tacit, normative basis that makes the knowledge “worth knowing” and that directs inquirers’ attention to a finite portion of experience. Although not free of values per se, Weber argued that “cultural science” demands highly disciplined restraint, or a focused effort to hold back from snap judgements; inquirers must be open to the world’s obdurate facets to engage “inconvenient facts,” which contradict their cherished values, firm expectations, pet theories, linguistic conventions, and moral beliefs. Marianne Weber’s ([1926] 1975, pp. 684) reference to Max Weber’s “illusion-free illumination of the various roots of existence” referred to his storied capacity for this type of restraint or, in his words, “objectivity.” This theme converges with Nietzsche’s views about overcoming moral illusions. He called for an education that teaches us “to *see* - habituating the eye to repose, to patience, to letting things come to it; learning to defer judgment, to investigate and comprehend the individual case in all of its aspects. This is the *first* preliminary schooling in spirituality: *not* to react immediately to a stimulus, but to have the restraining, stock-taking instincts in ones control” (Nietzsche [1888] 1968,

p. 65). Mead ([1934] 1967, pp. 98-9) also saw this “delayed reaction” as a fundamental feature of intelligence.

(98) Describing hearing Weber’s “science as a vocation” speech, Karl Löwith ([1960] 1982, p. 17) stated: “The acuteness of the questions he posed corresponded with his refusal to offer any cheap solutions. He tore down all the veils from desirable objects, yet everyone none the less sensed that the heart of this clear thinking intellect was profoundly humane. After innumerable revolutionary speeches by literary activists, Weber’s words were like a salvation.”

(99) See Weber 1949b, p 18; 1946b, pp. 126-27; 1946c, pp. 154-56. Marianne Weber’s ([1926] 1975, pp. 659-84) discussion of his heroic realism implies that Max Weber saw science as a post-traditional normative ethic as well as an instrumental tool. Löwith’s ([1933] 1986, p. 17) portrayal of Weber’s “Science as a Vocation” speech implies the same type of normative vision of science. On Weber’s ethics and science, see Bruun 1972; Schluchter 1979; 1981; 1989; Roth and Schluchter 1979; Roth 1984; Breiner 1996.

(100) Regardless of the extension of expert knowledge production and decision-making, Dewey held that educated citizens can still make informed choices between conflictive positions, detect and resist forms of manipulation, and distinguish democrats from demagogues. He stressed that these capacities are always imperfect among the masses, but that the same holds for judgment of technical and political elites.

(101) Fusing threads from Mead and Dewey with those from Durkheim and other classical and contemporary theorists, Habermas also aimed to forge a communication model that escapes western epistemology’s dualistic subject-object split and consequent contradictions. By giving privilege to the normative realm of “symbolic interaction” over the instrumental realm of social organization and holding that they are in inherent tension, however, he splits entwined social processes into separate domains and, thus, continues the subject-centered, epistemological dualism he claims to overcome. This split or dualism inheres in his self-described “quasi-transcendental” move to communicative ethics. Like Weber, Habermas does not escape from the philosophy of the subject or philosophy of consciousness (Antonio 1989). By contrast, Mead and Dewey saw the domains of symbolic interchange and social organization to be co-present in the social process; they treated communication as an embodied practice entwined with cooperative activity and associational and organizational life. Mead stated that: “Communication is a social process whose natural history shows that it arises out of cooperative

activities... in which some phase of the act of one form, which may be called a gesture, acts as a stimulus to others to carry on their parts of the social act” ([1927] 1964e, p. 312). See Mead [1934] 1967, for a detailed account of “taking the attitude of the other” and other social psychological aspects of the communication model. See also Mead [1908] 1964a; [1917-1918] 1964b; [1922] 1964c; [1924-1925] 1964d; [1927] 1964e; [1929]1964f. See Dewey [1925] 1988a, pp. 132-61, for a brief account of his view of meaning and communication.

(102) Like Jefferson, Dewey and Mead held that the “moral sense” arises from cooperative social intercourse. Dewey and Mead argued that cooperation and moral judgment require “taking the attitude of others.” In their view, this capacity is forged in face-to-face social relationships, beginning in parent-child relations and extending into informal play groups, schools, and other local associations). Participating in wider networks of local cooperative activities (e.g., a sports team), they held, gives rise to the “generalized other” or, the ability to share attitudes, though abstraction, with distant others (e.g., a particular manager) and collective others (e.g., district managers or the firm) and, thereby, grasp one’s location and duties in relation to complex sets of related, impersonal roles. On the generalized other, see Mead [1934] 1967, pp. 151-63.

(103) For an earlier version of the argument above, see Antonio and Kellner 1992a. See e.g., Dewey and Tufts [1932] 1985, pp. 275-84. See Beth Singer 1999, for a contemporary Mead- Dewey theory of rights and related critique of natural rights theory.

(104) Dewey’s conception of the rise of democratic government counters libertarian claims about split between public and private. See Dewey 1988b, pp. 238-58 1988e, pp. 173-88.

(105) These links have to be rethought in today’s global context, but Dewey and Mead imagined already the development of transnational “generalized others” and the formation of larger international connections and forms of cultural integration. In their view, wider attitude sharing in a regional or national cultures favor transnational connections and the converse.

(106) See e.g., Putnam 2000. Bob Kent reminded me of convergence between Dewey and Weber on the importance of voluntary association in American democracy. This issue deserves more attention than I can give it here. See Weber [1906]1946e.

(107) Dewey argued that this task requires re-embracing and broadening a tradition that originated with Jefferson. Dewey claimed that it is still alive, though dormant,

within American culture ([1939] 1988e, pp. 187, 173-188 passim). He held that capitalist “pecuniary culture” suppresses the democratic aspects of the US tradition; i.e. “equal opportunity and free association and intercommunication” are “obscured and crowded out” by a free-market individualism that has “become the source of inequalities and oppressions”(Dewey ([1929] 1988d, p. 49). Dewey saw social and political ideals to be rooted in historical social relations and social processes and often to be in direct contradiction to existent social realities. Like the early Frankfurt School, he held that critique should build on historical tensions between democratic claims and institutional social realities. Dewey argued that: “Ideals express possibilities; but they are genuine ideals only so far as they are possibilities of what is now moving. Imagination can set them free from their encumbrances and protect them as a guide in attention to what now exists. But save as they are related to actualities, they are pictures in a dream”([1929] 1988d, p. 122).

(108) In a survey of people from forty-five nations (worldwide), Americans disagreed most strongly with the question that their “success is determined by forces outside their control,” and, in a survey of twelve western nations, Americans expressed the least support for state-supported, social welfare, safety-nets. See Pew Center 2005.

Max Weber: made in the USA?

[Sven Eliaeson](#)

[The Centre for Social Studies](#)
[Polish Academy of Sciences](#)

ABSTRACT

There is a reciprocity over the Atlantic Ocean since centuries. Sociology almost appears as an American-German joint venture. The USA have served as an identity giving other to several classic authors in social thought, only to mention de Tocqueville, Max Weber and Gunnar Myrdal. In the case of Weber his months in the USA were obviously formative, to judge from all American examples in especially his political sociology. Moreover, especially Weber's methodology was developed in the USA, in the form of creative extensions by paradigm founding immigrants, such as Schutz, Lazarsfeld, and Parsons, whose Phd was from Heidelberg, while Weber's methodological legacy was only retarded in Germany, where his political aspects and life and work were more in focus. Probably Arnold Brecht's interpretation of Weber's is the most sophisticated and also sticks out as being "above the battle of paradigms". In addition more American thinkers such as C. Wright Mills pay tribute to Weber, whose influence also is omnipresent in political analyses (e.g. Robert Dahl).

Max Weber is often seen as a personification of the German spirit, imprinted by *deutscher Sonderweg* and delayed nation-building. In general that is a fair description, of Weber's context. However, ideas should not be interpreted merely on the basis of context. Formative influences and experiences must be taken into account.

Weber is indeed shaped by a context lost and gone that has to be retrieved, in an attempt at bridging the gap between present and past. His philosophy of science is imprinted by German historicism and a response to its problems. His synthesis of neo-Kantianism and Austrian marginalism is more majestic than innovation. This is relatively well-known. Less well-known is that Weber to quite some extent is a produce of the USA.

This goes for his status as a classic author, which is a retrospective construction that mainly took place in the USA. Even if Weber was a legendary figure in his contemporary Germany it is in the USA he is elevated to the Parnassus, to become the scholarly most important of the "three wise men", Marx, Weber and Durkheim. But it also goes for Weber's original *oeuvre*, inspired as it was by his almost three months American sojourn 1904.

In Germany the memory of Max Weber is cultivated not that much as a live classic author but more as a nostalgic act of reverence for a better and alternative Germany. This is true of the so called Weber-circle after the death of Weber himself. Not only Weber's widow Marianne but in particular Karl Jaspers had a sort of "Lazarus-approach" to Max, in that sense Weber remained alive, rather than as a methodological pioneer. Rather existential and political topics were at the core in Germany. Despite the Weber-circle, which in fact lingered on into the early 1950s, the reception of Weber was delayed, because of a number of reasons, some of them rather obvious.

Weber's life coincided with the Second Reich, Wilhelmine Germany. He was born in Erfurt in Thuringia (although Erfurt politically at the time was a sort of Prussian enclave), in 1864 and died in Munich in 1920. His father was a rather important administrator and also politician, member of both the German and Prussian diets. Max sr was in charge of Berlin's communication system, after the family had moved there when Max jr was age five. So Max grew up in Berlin-Charlottenburg, in Leibnizstraße, close to Savignyplatz, in a house that no longer stands. He early on came to know many important figures from the scholarly and public spheres. These spheres coincided to quite some extent. Professors were state officials as well as public intellectuals, with a significant voice in public affairs.

1. *Weber in the USA*

That Weber became a big name in the USA while being more put *ad acta* in Germany is thanks to a number of migrants that brought him in their luggage in their *diaspora*. The Finnish-Russian refugee Pitirim Sorokin is one early example of "Weber migration". Weber actually came to be hailed as a founding father of all major social science paradigms, with the notable exception of the Chicago school (for various reasons I don't go deeper into, see Platt 1985).

The Austrian-Jewish Banker Alfred Schütz developed his phenomenological variation of hermeneutics, taking his departure in Weber's ideal-type. He taught at the New School for Social Research in New York, an institution created by the Danish-American Alvin Johnson, as a sanctuary and "transit station" for European refugee scholars, pre-dominantly from the German cultural realm. Arnold Brecht was affiliated with the same institution. He had a career as important German official and experienced a lot of momentous events as an "observing participant", in for instance famous *Preussenschlag* 1932, which was really the end of the Weimar era, when the red Prussian government was unconstitutionally unseated by von Papen. Brecht at a close distance also witnessed Hitler's access to power one year later. Brecht's magisterial *Political Theory* (1959) is not only a very reliable handbook in the research process as a whole but the perhaps best following-up of Weber's methodological intentions, codification of Weber's canon, with its account

of so called *scientific value relativism*. Objectivity and avoidance of uncontrolled value intrusion by making value premises explicit is an often misunderstood qualification of value-neutrality to value-relation, with intersubjectivity. This Weber-Rickert solution is further refined by Gunnar Myrdal, in his *An American Dilemma* and other works.

In addition Talcott Parsons had his PhD-degree from Heidelberg in the mid 1920s, and had actually once met Weber in Munich, in the company of his father, shortly before Weber's death. This is documented by Uta Gerhardt (2001, p 402), although indirectly, referring to a letter from Horst-Jürgen Helle to Uta Gerhardt of 6 April 1994. Parsons represents the other side of trans-Atlantic reciprocity. There are a number of American scholars who have their degrees from Germany before launching an academic career in the USA. So Parsons's functionalistic social action theory has deep German roots early on. Social action as formulated in the early paragraphs of *Wirtschaft und Gesellschaft* is the cornerstone for the perhaps most influential theoretical social science paradigm.

When Paul F. Lazarsfeld developed his modern unified science inspired survey research paradigm at the Bureau for Applied Social Research at Columbia University in New York Weber became a pivotal figure here too, although PFL could build on his own previous investigations of attitudes at *Österreichische wirtschaftspsychologische Forschungsstelle* in Vienna as a proto-type. The Weber he could relate to was the interview designs that Weber was involved in from around 1908, in for instance industrial sociology (but not only, see chap 4 in my *Max Weber's Methodologies* from 2002). For PFL electoral behaviour became *Schwerpunkt* (in Vienna milk consumption etc had been more in focus). PFL developed large scale surveys as teamwork. This was not really Weber's "cup of tea" but there are more than embryonic elements in Weber's *oeuvre* only to mention the *Pressenquete* that Wilhelm Hennis finds important. Electoral studies and the role of media in politics became central in PFL's research agenda.

Within various approaches in the sociology of organizations Weber has been the master; both human relation and scientific management schools regard themselves as Weberian, and a balanced judgement might be that the theory of organization has developed in a sort of interplay between the two.

The flamboyant *enfant terrible* of American sociology, C. Wright Mills, also regarded himself as Weberian, which evidently is a label for quite different content. In contrast to for instance the case of Schütz, where the cultivation of the *Nachlass* early on was monopolized (by Berger and Luckmann in Konstanz), controversies over matters of interpretation arouse in Weber's case. C. Wright Mills had a close cooperation with H. H. Gerth and their *From Max Weber* (1946) is still dominating the market (who wrote the "Introduction" remains a matter of controversy). Today we have more recent translations of for instance the famous so called twin lectures. C. Wright Mills was from Texas but Madison, Wisconsin, became his academic Alma Mater. There is a Swedish connection, due to the "Swedish corridor" at the

sociological department. C. Wright Mills's visit to Scandinavia was more a Danish affair; he spent a sojourn lecturing in Copenhagen.

We have not exhausted the account of the migrants with a live Weberian – of sort – legacy. We could include Herbert Marcuse, who challenged Weber's views on formal rationality at the Heidelberg centennial (1964) – but in a mode of ambiguity that reveals a Weberian influence (“heute sieht es aus als ob er recht hatte”). Leo Strauss had Weber as posthumous “sparring partner” in his book *Natural Right and History* (1953), in particular the chapter on “Natural Rights and the Distinction Between Facts and Values”. Strauss was as so many migrants a German Jew but his value objectivism has a lot in common with Catholic philosophy (Robert Spaemann). Natural law and value objectivism are common traits. Leo Strauss has many followers in the USA, also among politicians, and even within the present administration. Also the prematurely deceased Allan Bloom carried a Weberian legacy, or in his case rather burden. According to his *The Closing of the American Mind* (1987) Weber has a significant responsibility for the erosion of moral and civic values and virtues in America, together with Nietzsche and other European relativists and – in Bloom's view - amoral classical authors.

It is a perennial and crucial problem that we need firm norms, to create a civilized society with a sense of community. But we cannot prove the validity of those norms; they are useful social fictions. Human rights are easy to accept but hard to prove.

Even if it seems clear that American social science in the 20s century is “Weberian” it seems to be no unity about what that is supposed to mean. It is almost easier to say what is *not* Weberian. We have mentioned Chicago style sociology, even if Edward Shils was much Weberian and did a lot for the diffusion of Weber's methodology. Shils also carried on the legacy from Karl Mannheim; otherwise he is known for the centre-periphery dichotomy, which became popular in for instance Norway (Rokkan, Österud). Shils had experiences from being a social worker among the coloured people. He later was a collaborator of Gunnar Myrdal in the big “Negro-investigation”. (1) Although Shils was a Jew his career pattern is rather typical also of what we might label Protestant reform creed. Many American sociologists are often priests (or children of priests) or have this vocation as their second choice, if they were not sociologists. This marks a difference to Europe and in particular to the UK, where sociology is more “underground” and a typical sociologist has Manchester jeans and play snooker and watch soccer; does not necessarily have to be a Bohemian but had better cultivate such an image not to stick out.

There is a lot in common to Christian and Jewish culture, and in fact many parents sent their offspring to Shils, who was supposed to give them a good Christian education.

One might add that the religious background of sociology is relevant also in the European context, since vicars in the countryside were pioneering in gathering information about how people lived, social statistics about pauperism. Shils was a

teacher of many in several later generations, including S.N. Eisenstadt. His Swedish contacts also included Torgny T. Segerstedt and Martin P:son Nilsson. Shils had good contacts also in India and he was much engaged in intellectual freedom; for decades the leading figure in *Minerva*, a journal in which also the threats against the autonomy of scholarship in Sweden was under scrutiny. He was not happy about the Jacob Sundberg case at Stockholm University, and he also published two Swedish reports on higher education in the early 1990s.

Max Weber has not come to play the role in *political science* that one might have expected. Naturally his definitions of the state, with its monopoly of legal violence and his types of legitimate rule (*Herrschaft*) is recurring food for students. However, there are in addition some obvious “affinities” between Weber’s (and Michels’s, his young protégée) way to conceive of democracy *vs* efficiency and later theories in the USA. Robert Dahl’s reformulation of democracy to “polyarchy”, competition for power between elites, is quite Weberian, and the same goes today also for Stephen Turner’s recent *Liberal Democracy 3.0*. In general “Norwegian” so called iron triangles also have a Weberian imprint (corporatism in the form of “Kameraderei” between experts, lobbyists and politicians); actually clearly reminds us about Michels’s analysis about iron law of oligarchy, with its goal-shift, from original purpose to maintenance of the organization itself as main goal, a process in which prophets become popes and revolutionaries administrators. This can also be discussed in terms of “routinization of charisma”.

In foreign policy both Morgenthau and Kissinger appear as quite Weberian but they are not exactly ostentatiously so (see Mazur 2004 and Smith 1996).

One might further add that Wilhelm Hennis’s attempt at a “Greek” Weber, regaining him for a classical political philosophical discourse relating to Plato and Thucydides, has a great following in the USA, in contrast. One reason for this might be the strong legacy in the USA from city state “republicanism”, the Greek strand mediated via Switzerland. If one sees somebody reading Plato or Aristotle in an airport one can bet on it, it is an American.

Weber has, moreover, a role to play also within anthropology. Here one might recall Donald N. Levine’s investigations of the Amhara people in Ethiopia, and their non-Western concept of rationality. Levine is specialized on Simmel and his Weberian link is well worth mentioning since his book does not mention Weber in the title (*The Flight from Ambiguity*), which is a bibliographical mishap. Levine has also written one of the very best essays on Weber’s concept of rationality, in *Sociological Inquiry* (1981).

One might, however, say that Talcott Parsons is the pivotal figure, the by far most momentous one for the American reception of Weber’s ideas. The paradox is that his flawed or at least extended and/or “creative” Weber-interpretation secured Weber his position on the Parnassus of classic authors; simultaneously to some extent impeded his reception in political science.

It is thanks to Parsons that Weber becomes “Weber” and that a habit to read Weber through Durkheimian spectacles is established, while Weber’s own identity as a sociologist is pretty weak, one might almost say a retrospective construction. Of course Weber is a sociologist, of sort. But he is even more a law scholar, historian and economist. Both Durkheim and Simmel are more sociological in a genuine sense of the term, dealing with cultural phenomena and phenomena under the surface, while Weber basically is a rationalist, or even arguably sort of rational choice theorist. Weber is less sophisticated than his protégée Simmel, but more testable and in that sense more “scientific”.

Weber has inspired political analysis and perhaps in particular Hans Morgenthau. The school of power realism depends on Weber – and Hobbes. Weber evidently plays a role for Francis Fukuyama, also in his recent books on economic development. This might be less noticed in Weberian circles. Weber is almost inevitably an inspiring source for theories about The End of Ideology and various convergence theories, through his Dystopia about the human being as caught in a disenchanted and dull “iron cage of rationality”, a metaphor which is really an erroneous albeit fortuitous translation and with roots in Bunyan’s *Pilgrim’s Progress*. However, Weber also emphasizes the role of ideas, the unintended role of religious belief structures for material wealth and prosperity and revolutionary technical innovations that transforms also our everyday life and are universal and irreversible in character (Schroeder and Swedberg 2002 and Robert K. Merton 1938). While Fukuyama’s famous work on *The End of History* has the “rational” Weber as a source it is more the sociologist of religion that inspires the later works on *Trust* and *The Great Disruption*. In both cases it really is about history of religion and economic history, albeit with different time horizons. It is also a typical Weberian antinomian structure – one out of many - that he simultaneously manifests the death of ideas and the momentous role of ideas.

Above does not exhaust the topic. The reception history also includes for instance a couple of colloquia, with Bob Antonio (Kansas), Ronald Glassman (New York) and Vatro Murvar (Wisconsin) as driving forces. It includes the research done in Florida, by Stephen Turner and Regis Factor, underpinning the role of jurisprudence for Weber’s views on explanation. Weber plays a role for Randall Collin’s conflict theory. Reinhard Bendix at Berkeley has influenced several Californian Weber scholars, including Collins, but also Guenther Roth. Werner Cahnman and Leo Löwenthal also deserve mentioning. They had both in their youth experienced Weber’s ambience, in Munich and Heidelberg. They contributed to the diffusion of knowledge of his work. Lawrence A Scaff (Detroit) has played a significant role in both America and Europe and has done research on Weber’s political sociology and Weber’s American travels. He has inspired some of Hennis’s works. This list can be prolonged a whole lot. Jeffrey C Alexander’s neo-functionalism builds on Weber, in the wake of Parsons. Leo Strauss of course had a

(negative) relation to Weber, as had Allan Bloom, who saw the European classics as the root of demoralization and “relativism”.

Stephen Kalberg has recently translated Weber’s classic work on the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, which was much needed since Parsons’s old translation was not top quality. It is odd that it survived as long as it did (see Kalberg 2001). (2)

We must not forget that Gunnar Myrdal’s *An American Dilemma* is a Weberian application. He has a whole chapter on value premises and the method is really a *politruk* (political commissar) variation of Weber-Rickert value orientation. Values should be relevant and significant to serve as points of departure for policy analyses – and have to be made explicit in order to avoid uncontrolled value intrusion. Although Gunnar Myrdal is a very well known public intellectual and still today has a considerable omnipresence in the American scene, it is less noticed that his Carnegie book actually is an elaboration of Weber-Rickert and their view on objectivity in social research, *Wertbeziehung* (value orientation) as a qualification of value freedom. Explicit points of departure should help us avoid uncontrolled value-intrusion and provide a starting point for rationalization of value-hierarchies. Weber saw culture as the norm-sender while Myrdal had a more “social movement” attuned solution, rather typical of social engineering in the 20th century, with its close connections between political power and intellectuals. (3)

2. American influences on Max Weber

The role of religion brings us over to the other, and somewhat neglected, aspect of Weber and America, namely his journey to the USA, with all ensuing formative influences.

2.1 Protestantism and Capitalism

Already at age eleven little Maximilian had received as a gift Benjamin Franklin’s autobiography. “Advice to a young tradesman” is part of this book. The book was a gift from Friedrich Kapp, according to Guenther Roth (2000: 119). Roth is a German-American scholar from Darmstadt who once published the classical work *The Social Democrats in Imperial Germany* (1963) and in recent years has dedicated most of his time to write Weber’s family-history (see also Roth 1987 and 1995). Franklin’s text is very illustrative to how originally otherworldly goals are transformed into routines and with momentous inner-worldly consequences. What originally was a form of “religious book-keeping”, to collect credits for the day of judgement, becomes a good method to obtain bank credits. Religious people are believed to be reliable and trustworthy. Why pay back a loan if you don’t believe in

honesty and good virtues? Trust is a presupposition for a functioning banking system, and for commercial life in general. In Asia there is a deficit of individualism and little respect for private property – and the idea of corporate firms came late. Business relations tend to be more personal.

America is the *Schlaraffenland* of religious (Protestant) sects. The very origin of the first states was small-scale religious communities, such as the Commonwealth of Massachusetts or Utah. The pioneers landing at Plymouth Rock in the 1620s were refugees from the UK, trying to find a place for religious freedom. Swedes might recall the Bishop Hill colony that was a kind of “communist” Protestant Utopian community in Western Illinois. Some of the sect-communities still survive, for instance a number of Amish communities in predominantly Pennsylvania, Ohio and Indiana. The Amish are Mennonites trying to resist Modernity, making them an oddity, still dressing like farmers used to 200 years ago, not using TV, radio, telephones, etc.

There are many indications that seemingly confirm Weber’s Calvinist thesis, about a link between the Protestantism Ethic and the Spirit of Capitalism. John D. Rockefeller was keeping book over his expenditures and his warm religiosity had several manifestations. His favourite hobby – expect for philanthropy – was to be a Sunday school teacher for children.

“Weber’s thesis” has been much debated. There are numerous alternative explanations to the Breakthrough to Modern capitalism. Weber’s views were controversial from the very beginning and competed with Karl Marx’s and Werner Sombart’s. Marx thought that the enclosure movement in the UK, when the land was cleared from “squatters” to allow for more rational agriculture was the momentous “kick” that brought events forward, also creating the recruitment groups for the new industrial proletarians. Sombart in his huge *Der Moderne Kapitalismus* (six volumes) gave an account of many contributing factors, such as the Jews as “proto-capitalists” in basically barter economy. In Weber’s *oeuvre* we find the idea about the Medieval city as a sort of pre-capitalism, a market starting to flower in late medieval days, after having gone lost in late Antiquity, which is the topic for Weber’s famous and quite materialistic essay on the social basis for the demise of Roman culture, which he explains with small scale family farms taking over after latifundias based on a fresh inflow of war prisoners to become slaves, as a precondition for the city market culture, getting back to barter economy (Weber 1896).

The original accumulation of capital could also perhaps be the result of monasteries combined with celibacy, leaving a lot of legacies to the Catholic Church. Some of that took place in Inner Asia and not merely Europe. This less ethnocentric “take” is also manifest in Andre Gunder Frank’s (1998) ideas about a “communicating bowl”-situation between Europe and the Far East that resulted in a take-off in Europe, instead of for instance China. We also have the Papal revolution in the 12th and 13th centuries, with its rationalization of Roman law, increasing calculability in

law enforcement. The strong Gregorian popes have their part in the Modernity-process (Harold Berman 1983).

These examples of course by no means exhaust the topic of capitalist take off into early Modernity, triggering off the irreversible process of rationalization that Weber had such an ambiguous attitude towards. There might be multiple routes to Modernity, but it was in Western Europe it indeed did happen, even if the finer details could be discussed, such as the relative importance of the capitalist “rehearsal” in Northern Italy or the importance of The Netherlands compared to England, etc.

Weber’s thesis is quite simple: *Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein*. Through an ascetic life-style, saving money for the future, and hard work, etc, in short the petit bourgeois virtues Franklin pleads for in his “Advice to a young Tradesman”, we honour God and have a good position on the day of judgment, to be sorted among the white sheep getting to heaven instead of hell. The Puritan striving for eternal life unintentionally triggers off an inner-worldly process of rationalization and Modernization, bringing about the squirrel’s wheel Modern man can hardly escape. One might say that Weber just like Marx appears as very ethnocentric. However, Weber dedicates most of his research from 1906 onwards to underpin his Calvinist thesis, by use of comparative method, the logic of which is visible for instance in Weber’s famous letter to von Below (June 1914, see Weber 1988, pp 21-2). Weber’s two essays on *PESC* from 1904/05 is part one of his three volume *GARS* (Collected essays on the sociology of religion). However, undoubtedly Weber’s main problem is to find out about and explain the peculiarities of the Occident. (4)

Many preconditions for a breakthrough existed in several places. It is a fascinating problem in history to explain how small fractured Europe with so many religious “civil wars” could become so dominant in such a short period of time, to dominate the whole world. Modernity knows no limits and this has been even more recognized in post-Modernity debate. McDonaldization and www and e-mail are merely indications. There is nothing un-inevitable in what happened.

To Weber there is no causal orthodoxy involved. There are many pre-conditions required, only to mention the availability of energy resources. In addition a combination of individualism and security is required (rational calculations, individual self-interest without asocial egoism) and facilitates a capitalist take-off. These virtues are only to some extent cultivated in the East. But where they are cultivated the result is often striking, such as in the Japanese case. The USA is also a very useful “control group” due to the importance of the Protestant sects, escaping suppression in Europe.

2.2 *The Trip to St. Louis*

Weber saw the role of the belief in pre-destination more clearly in the USA than in Europe. Success in business is a sign of being among the selected. Weber visited St Louis – and several other places in the USA – in 1904. Hugo Münsterberg and Albion Small had invited many German scholars to a conference (World Congress of Arts and Sciences) coinciding with the World exhibition 1904, which took place in St Louis (Louisiana Purchase Exposition). Münsterberg was a German-American psychologist and the latter one of the original founders of the Chicago school. A lot of reunions took place, between former teachers and pupils. Several of the American pioneers in sociology had their degrees from German universities, in particular from the Berlin university, where they had attended Gustav von Schmoller's lectures in political economy (*Wirtschaftslehre, Nationalökonomie*). In *St. Louis Monthly Republican* it was reported that “the World's greatest thinkers, philosophers and masters of industry” gathered “to discuss plans for advancement of mankind”, and in *St. Louis Dispatch* one could read that “Wise men at World's fair, Solomon and Socrates could get many valuable tips by attending” (quoted from Rollmann 1987, p 376).

Weber travelled with his wife Marianne and Ernst Troeltsch, who was his neighbour at the shores of Neckar in Heidelberger Ziegelhäuser Landstrasse, in a villa that now belongs to a local Weber society. Troeltsch and Weber were close friends and in fact Troeltsch's works on the crises of historicism retrospectively defines Weber's methodological problem agenda, of value polytheism in post-Enlightenment. Weber experienced New York, and hit Chicago after a tourist excursion to Niagara Falls and Buffalo. The American big cities made quite an impression on Weber, with their hectic, vitality and steaming energy. In New York he was impressed by the skyscrapers and the Brooklyn-bridge at rush hour, and the German-Jewish culture (see e.g. Roth 2005). In Chicago he is caught by the “melting pot” and multiculturalism, with Greeks as shoeshine boys, Germans as waiters to Yankees, Irish in charge of city politics, and newly arrived Italians, Poles and Swedes doing the dirty jobs, as bricklayers, digging ditches, etc. He visits the stockyards and witnesses pigs becoming sausages and canned pork in few minutes. He is impressed by the elevated train around “The Loop” in downtown Chicago. The youthful optimism and the high pace in the - for better and worse – human jungle of American big cities has an imprint on Weber. Weber's reactions are known. Marianne Weber's biography has an account. There are in addition a huge number of letters, to Mother Helene and others. (5)

Weber travelled all the way to the frontier out West, to Guthrie in Oklahoma, where he must have been just as displaced as an Indian chief in a Heidelberg seminar. Weber's Western visit was brief; he felt uneasy when his host (a local newspaper man) challenged a political opponent to a revolver duel. Weber had little fear for duels, he had himself twice almost got into duels in Germany, once in defence of his wife's honour, and he was proud of being *satisfaktionsfähig* (on Weber's attitudes, see e.g. Sam Whimster 2000). Weber was by no means a coward. He

was evidently sad when he was not accepted as an officer at the front in the Great War; instead had to run war hospitals close to Heidelberg. But for some reason Weber found the “climate” in Oklahoma City less appealing and left, resulting in some headlines in American newspapers: “‘Gun play’ scared German professor. Leaves Oklahoma City instantly when editors drop words for weapons”, as *St. Louis Dispatch* wrote. My hypothesis is that Weber simply did not like to be associated with such a trigger-happy person, as his host turned out to be.

Weber also travelled the South. He visited Booker T Washington’s college for coloured people in Tuskegee. He also visited relatives in Mount Airy, in the borderlands between North Carolina and Virginia, close to the Blue Ridge Mountains, not that far away from Asheville and the hillbillie boondocks we associate with Dolly Parton and movies such as “Deliverance”, and places such as Obergatlinburg, in the vicinity of Smoky Mountains. Weber’s relatives had changed their names, from Fallenstein to Miller. This visit is important and has attracted considerable attention among Weber scholars. (6)

Weber had recently recovered from a long and very inhibiting period of illness, a nervous breakdown that started back in 1897 and made him a “tourist in life” for about half a decade, with numerous sojourns at Italian resorts, etc. Actually Weber’s lecture in St Louis was his first appearance before a larger audience in seven years. His lecture was on “German agricultural policy now and then”, a topic more intriguing than it perhaps sounds; also a continuation of his empirical research in the mid 1890s.

Weber was now ready to start out on new projects, and in fact 1903-05 is the time when Weber initiates both *GARS* (with *PESC* as first part), his methodological essays and his writings on Russian affairs as well. 1905 his famous work on *PESC* appears, as two texts in *Archiv für Sozialwissenschaft* (Bd 20 and 21) and this turns out to be the beginning of his whole comparative sociology of religion, which to the rest of it only appears posthumously. One year later Weber’s publishes an essay on the Protestant sects, drawing on his American experiences and in particular his encounters with his own relatives in Mount Airy. The essay is a shortcut to Weber’s Calvinist-thesis, more down to earth and sort of anthropological “participant observation” than *PESC* which is hard reading, with all notes. The routinization of original religious motives into something more instrumental is indicated when Weber witnesses a baptizing ceremony for grown-ups. A younger relative tells Weber that it is more a wish to collect credits in the local bank in order to get married and start a firm that dictates the ceremony than religious belief. It illustrates precisely the gradual change of goals that we learn already from Ben. Franklin. Weber also notes how clubs and other civil associations play an important role for the sort of “networking” that the sects used to monopolize. This retrospectively makes Weber a classic author also for “civil society” (*Vereinswesen*).

I should add that Weber’s impressions are very similar to my own, when I visited American relatives in Boynton Beach, FL, and LaPorte, IN. The Presbyterian

Sunday school for grown-ups somehow seemed to have a role for the cohesiveness of the WASPish community and their businesses. The Kiwani lunch with speech on some social topic was quite overlapping, and the social exchange seemingly filled pretty much the same function.

Even if everyday experiences are telling and seminal for the creation of hypotheses it might nevertheless be the case that Weber was misinformed about Mount Airy, the meaning of the baptizing ceremony misinterpreted by the younger relative. Bill Swatos jr, a priest in East Moline and sociologist at Augustana College in Rock Island, Illinois, has done field research with his students. They found out that relatives were still alive – and that they could tell that envy dictated the interpretation by the young relative, who made it more profane than it really was (Swatos 1982). However, it is a congenial misunderstanding, “improved truth”. The Sect-essay is a very good shortcut to the early parts of Weber’s *GARS*.

Webers also visited New Orleans where they find the heat hard to take (in October!). They also toured Washington DC and George Washington’s home Mount Vernon. They went to Boston and Harvard, which is a national institution with roots back to 17th century.

Weber enjoyed America and the Americans. He found them naïve as children but also able to tackle any up-coming problem. The Americans in their turn liked Weber, whom they regarded as a “jolly good fellow”, as one of the younger relatives said. Weber himself said that he had not received as much stimuli since his student days.

3. *The American Influences*

It could be questioned how deep the US-influences on Weber really were. Judgements vary. There are strong echoes of Ferdinand Kürnberger’s *Der Amerikamüde* in Weber’s depictions of the noisy hectic in American life – and they also have central sources in common (Ben. Franklin). In addition Weber returns to real life – after a handful of years when he merely existed – already around 1902 and the plans to take over *Archiv...* together with Sombart and Jaffe are taking shape already then.

It is nevertheless obviously the case that Weber was very fond of American examples, both in his scholarly and political writings. Weber’s “political sociology” (a somewhat amorphous term) about religion, transformation and social stratification is quite “American”. Party system and political leadership are also areas where Weber takes impression from the USA, as well as the role of the university and its organisation. America has a high degree of omnipresence in both so called twin-lectures from 1917-1919, Weber’s “swan songs”. The notion of “machine politics” as well as modern mass democracy employs American examples. Just like his predecessor de Tocqueville also Weber combines his

interest for US affairs with an interest in Russian affairs and they both deal with associational life, what is today mentioned as “civil society”, a re-born concept from Scottish Enlightenment. I don’t go into details here but even from a “scanning reading” of the famous twin lecture on “Politik als Beruf” and “Wissenschaft als Beruf” the American impressions should be manifest, only to mention the example of Andy Jackson as the first plebiscitary leader in a modern mass democracy and the contrasts between the American and the German university systems. Influences have become easier to measure in recent years, when we can use the find-function on full text downloads, such as Weber’s collected works from Potsdam (they are not complete, but include *GPS*, *GAW* and *GARS*). But also without such a systematic search it is clear that the USA serve Weber as an “identity giving other” in a positive sense. This is a common phenomenon, the same goes for de Tocqueville, Myrdal, and many others.

Of course Weber is “made in Germany” and he is very German, yet very American, in the sense that he incorporates the American influences in his analyses. There are also British influences. The UK had for long also been an “identity-giving other” in German self-understanding. Weber’s French Huguenot legacy plays a role. So do his contacts with Schwabing Bohemians in München and Ascona, as documented by Ulrich Linse and Sam Whimster. So do his contacts with young Russian refugee intellectuals in Heidelberg. Etc. But I would suggest that America compete with Mother Helene as a major formative experience, alongside work-life experiences as a lawyer and a teacher in commercial law. We, moreover, have the personal British link, the family connections laid bare by Guenther Roth in his magisterial book on Weberian family history (Roth 2001). Weber here appears as more of a “Would-be Englishman” and a representative of “kosmopolitanisches Bürgertum”, rather than a German patriot. True is that the British experiences, for instance the travels, are significantly underplayed in Marianne’s biography.

4. *USA and Europe: Communicating Bowls?*

But what can we learn from Weber’s American connections? I think the basic observation is the mutual reciprocity, which is a long story with deep roots. The *Auseinandersetzung* some years ago between Jeffrey Alexander and Richard Münch appears as exaggerated. (7) American social science had a life of its own but all the time European influences, for very natural reasons, had a major impact. Sociology in general was highly stimulated by the discovery of new continents and civilizations. In the case of America we also had an experimental situation, in so far that the USA in short time repeated the various sociological stages in the development to what the Scottish Enlightenment thinkers would call “polished” or “commercial society”. “Out West” trappers were followed by ranch owners and cowboys, who in their turn were followed by homesteaders, followed by “Fordism”

and the society of mass production and mass consumption. In addition a lot of ethnic tensions in new cities among immigrants provided an object of research with later relevance for a still more static old Europe, where people were born into a place in society and did not create anything new. The communicating bowl situation is today gradually changing, when the USA become more Asian and less WASPish, in the wake of LBJ's new immigration laws and the NAFTA-agreement. One might say that Ben. Franklin was a great "European" and the USA formed the first European union. This will not lose relevance immediately – but California is looking West and Texas south, and these states are increasingly important within the union. Tampa Bay area in Florida was always part of Havana's hinterland.

In intellectual history questions such as "Why is Swedish – and European - social science so American?" are very well motivated. The immigration laws from the 1920s maintained the USA as the New World, Europe and in particular its religious non-conformist sects moved to the New side. "Non-Caucasians" had a lower acceptance level. I think most WASPish European visitors (Scandinavians and Germans included) have experienced how welcome and popular we are in America. However, I don't think this applies any longer to Los Angeles and Miami, places where the minorities now form the majority. In the dark visions of Samuel P Huntington this change might become momentous, when Europe becomes one power with a stronger (united) voice in international politics, perhaps with its own secretary for foreign affairs. In the clash between civilisations the USA and Europe may no longer remain allies. Antagonism over the Atlantic Ocean perhaps will though very likely be restricted to the usual wars of trade, only intensified.

There is, for instance, no department for the study of European Affairs at University of Florida in Gainesville, but huge departments for both Latin American affairs and African studies. Europeans have a strange ethnocentric bias, to take it for granted that Europe is in the middle of World map and that everything good and important comes from Europe and Western civilization. There might be some good historical arguments for this (Charles Murray 2003) – but also some good counterarguments (A G Frank 1998, more moderate S N Eisenstadt, Wittrock and Arnason, see for instance Wittrock, 1999). Moreover, it is changing in any case. Modernity certainly did arise in Europe and counterfactuals about where it might alternatively have happened, "hadn't it been for..."...have restricted relevance. But already in the European Renaissance we find American influences; from the conquistadors impressions from Tenochtitlan (in today's Mexico), which was a neat and well-organized place until it was destroyed by Spanish Barbarians In particular in social science it would be erroneous to believe that it is a European legacy, despite that all major classic authors are Europeans. For sure, Samuel Pufendorf, Thomas Paine, John Locke and J J Rousseau influence the fathers of the American constitution. Both Jefferson and Franklin took impression from European sojourns. Many European intellectuals took part in the liberation war against the UK and in particular French and US-American developments are mutually dependent. Saint-

Simon was an active participant in the American Revolution, just to mention one prominent example. However, many experiences, of modern mass democracy, party life and professional politicians, migration, ethnic tensions in cities, etc, etc, are phenomena the Americans experience before the Europeans. This is partly due to the Metternich system as a successful containment of new social movements in Europe, where four empires imploded only after WW1. Until then feudal forms of government dominate. Andy Jackson who gained power in 1829 was a de Gaulle, a “Caesaristic” leader whose popularity among the masses rested on military success. Today’s communitarian wave in the USA (Sandel, Etzioni, Putnam, etc) is really a re-export of originally Greek ideas practised also in Switzerland; and in Straussian circles in today’s Chicago virtues from Antiquity are very much alive, for instance at the Olin center where Allan Bloom was active, and Nathan Tarcov still is. To a certain extent the Americans have – also in their self-perception – been the better Europeans.

The interdependence between Berlin and Chicago is a well research phenomenon. Again, most pioneers in the Chicago school of sociology had German degrees. Since the scholars within the German younger historical school pioneered the discourse on the public sector we here also find an explanation why Chicago sociology somehow is more state attuned than the general American creed would make us expect.

Despite Europe and the USA having common roots, such as Western Christianity and Enlightenment reason, the political culture is otherwise very different, with regard to propensity to risk taking, mobility, paying taxes, etc, etc. Already in the Western world we find multiple routes to Modernity and secularisation/rationalization. The state has decisively a more dominant role in nation building and Modernization, in particular in the North-Western European welfare states of today, where taxation, wars, national Bible translations and state churches were the driving forces, combined with the rise of a national administration, a civil service tradition originally of domesticated middle level nobility background, as a tool of state power against feudalism. In the USA legitimacy is based in the rights of the individuals and the colt revolver and the barbed wire, together with the hanging oak, built civilization “Out West”. California is a good example, with its rather extreme direct democracy (see Boorstin 1967).

Visiting Europeans, such as Bryce, de Tocqueville and Gunnar Myrdal, also Adorno & Horkheimer, often provided the problem formulations while the Americans were good at finding the solutions. Already the first pilgrims to Massachusetts actually wrote a contract for their commonwealth. The pilgrims were pioneers also in Modern constitutionalism, even before Hobbes and Locke had formulated their ideas and Napoleon had modernized European constitutions and saved to posterity the liberal constitutional legacy from the French revolution. But the American success relates to small-scale communities, local civil societies, while the national level is not really supposed to function that well. (8) A personal

reflection is that the fact that the system is dysfunctional on the national level in “New Rome” is probably something we citizens in smaller countries only should feel happy about. The factors increasing the credibility of the USA as Leviathan in a still basically Hobbesian world order are roughly the same as cripple the USA in dealing with some huge domestic problems. No centralized and ethnically relatively more homogeneous state, let’s say France or China, could play the same role on the world scene.

The many affinities between Weber and Tocqueville have not gained the notice they deserve among scholars of intellectual history, although this is changing. (9) Weber’s concept Caesarism has several roots, and also some in Tocqueville’s writings, less noticed by posterity. Caesarism is a variation of plebiscitary leadership and refers to a technique to appeal directly to the masses, above the head of the legislature.

Weber was no “religious” – value-rational - democrat but nevertheless a pioneer for parliamentarianism and democratisation, promoting the development from an *Obrigkeitsstaat* to a *Volksstaat*. His democratic creed is very explicit, in particular in “Wahlrecht und Demokratie”. But his correspondence with for instance Michels also indicates that it is a functional *Vernunftsdemokratie*, related to the options of human kind to remain an autonomous cultural being, rather than any Lockean principles. There is of course something puzzling with a scholar whose positions make him simultaneously a forerunner of Nazism and a pioneer of modern democracy. But there is no necessary contradiction involved. Weber’s “decisionism” and retrospective democracy with its stress on accountability – pretty well caught in the famous conversation with Ludendorff after the war – could be extended in various directions (pp 146-7 in Eliaeson 2000).

Weber did not really see Western rationalization as a precondition for modern democracy, but rather as a threat. It is somewhat difficult to understand how various evolutionist convergence theorists, such as W W Rostow, can invoke the authority of Weber, whose dark visions have rather little in common with Condorcean optimism, the idea of progress.

However, Weber saw socialist planning in what we later labelled command economies as a greater threat. His quarrel with Schumpeter in Landtman’s café in Vienna indicates this. (as witnessed by the diplomat and banker Felix Somary p in his autobiography). They were pretty much like of one mind, cognitively, but with different evaluation of the impending Soviet full-scale experiment of expert rule and social engineering. To “Schumpy” it was an interesting full scale experiment and comparative case while Weber more carried the burden of hardship on his shoulders. His ideas are explicit in the speech “Socialism”, delivered to Austrian officers after the war, with its warnings for a monopoly of both the means of administration and the means of production in the same hands. (10)

Returning to the topic of social science: American social science is leading and ahead of the crowd. Going through the history of various disciplines, such as sociology and political science, the general picture is that what happens in America is repeated in Europe with a certain time-lag, and with a certain adjustment to the European context.

Of course there are a number of differences to take into account, such as the role of social movements, which never got that strong in the USA. There was little need for a strong labour movement since the Americans from the very beginning got for free what the Europeans had to fight for, in the struggle for modern mass democracy. European class society also made it less natural for a poor but gifted young man to go for a corporate career, since it could well happen that the newly arrived immigrant boy rose to the top to become CEO, while in Europe it was easy to realize that such appointments were made behind locked door and based on family connections, which made a career in state agencies and trade unions more attractive and natural.

The leading role of America depends not only upon meeting some problems first but also has to do with resources, that Rockefeller and other philanthropists invested money in new universities and sponsored empirical survey research, about what was going on “under the surface” in modern industrial society. The university of Chicago was founded 1893 with money from the Laura Spellman-Rockefeller foundation. Gunnar Myrdal’s Negro-investigation was financed by Carnegie. Etc.

American money also is poured into Swedish social science. Gösta Bagge’s professor chair in Stockholm in social policy was financed by Rockefeller. (11) Kaiser Wilhelm institute in Germany (later renamed after Max Planck) was also supported by American money.

Reversed American social science is shaped by immigrants, often diaspora scholars. Relatively few leading sociologists are of old American origin. Homans is one exception. Otherwise first or second generation immigrants are dominant, only to mention the examples of Shils, Merton, Coser, etc, etc.

Znaniecki’s role for the Chicago school is well-known. Ever since the failed revolution of 1848 there have been several waves of intellectual refugees coming into the USA. Almost the whole Frankfurt school moved over. H H Gerth played a significant role for the diffusion of Weberianism and many American scholars I meet claim they are pupils of H H Gerth, whose relation to C Wright Mills was complex.. (12)

Often The New School for Social Research in New York served as a transit station for all refugee and their faculty was almost exclusively of foreign and mostly German stock, not only Jews but also for instance Arnold Brecht, a state official who elaborated “scientific value relativism”. (13)

Alvin Johnson (see his autobiography from 1952) was industrious and had rich friends and could create an independent institution that has meant a lot for the USA-European contacts, still today.

Probably a certain distance (detachment and secularised perspective) is only good for the study of society for the purpose of explanation, to be able to watch one's surrounding social reality with the innocent eye of a child or a visitor from outer space. This seems to be confirmed by several indications. In the German cultural realm the Germans in Bismarck's Germany were more synthesizers, while their colleagues in Vienna were more innovative. The reason is that the German historicists took part in nation building while the Viennese situation was different in that regard and it did not seem natural to identify with the power. In Austria the intellectuals were often Jewish and with a background in for instance Moravia (Freud, Popper, etc) and also novelists like Robert Musil typically had a certain distance to the worldly powers. The Jews were in a double marginalized position, which might explain their success in social science. In Wilhelmine Germany with its Bismarckian *kleindeutsche Lösung* the intellectuals and in particular the historians were part of nation building and imprinted by *deutscher Sonderweg*, in so far as historicist romantic reaction against Enlightenment rationality is part of German peculiarities, including a considerable imprint upon Weber's problem agenda. Weber himself is also more of a sponge and "mediator" (Cf. Kaesler 1988, pp. 213-216) than an innovator. He is, moreover, no genuine classic author in the sense that could be said about for instance Hobbes, the "Newton" of social science. He is a mediator, with a central position "at the crossroads" on both sides of the Atlantic, although his original context is more of majeutics, to release a nation, into its "imagined community". It is no surprise then that the modern discourse on the welfare state and its institutions arose in Germany, as a part of nation building (Zuckerbrot und Peitsche). This harmonizes quite well with Robert Wuthnow's (1989) ideas about creative ambiances.

We here touch upon the proper pursuit of intellectual history, how to approach and understand the classic authors, and how to make use of them. (14) We cannot go into any detail here, but evidently that context and formative experiences also matter, as do origin and context. It also seems clear that American trips give European scholars an energizing "kick".

Literature

Abel, Theodore: "The Operation called Verstehen", in *American Journal of Sociology*, 1948, s. 211-218.

Albrow, M: *Bureaucracy*. London: Macmillan, 1970.

-: *Max Weber's Construction of Social Theory*. London: Macmillan, 1990.

Alexander, J: -: "The Centrality of the Classics", pp 11-57, in A Giddens & J H Turner

(eds.): *Social Theory Today*. Cambridge: UK. Policy Press 1987.

- Andreen, Per G: *Bagge får tacka Rockefeller* (Bagge thanks Rockefeller). Sthlm: Univ. Socialhögskolan, 1987. ISSN 0281-6288; 3.0.
- Antonio, Robert & Glassman, Ronald (eds): *A Weber-Marx Dialogue*. Lawrence, KA, University Press of Kansas, 1985.
- Baier, H: "Friedrich Nietzsche und Max Weber in Amerika", in *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd 16 (1987), pp 430-36. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1987.
- : "Friedrich Nietzsches 'neue Aufklärung' – oder: Das 'metaphysische Bedürfnis' im Traumschatten der Vernunft", s. 263-94, in *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Darmstadt: Luchterhand 1985.
- : *Von der Erkenntnistheorie zur Wirklichkeitswissenschaft. Eine Studie über die Begründung der Soziologie bei Max Weber*. Mimeo. Münster. 1969. (available at the *Arbeitsstelle und Archiv der Max Weber-Gesamtausgabe, Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*).
- Becker, Howard: "Cultural Case Study and Ideal-Typical Method", in *Social Forces*, 1934, pp 399-405.
- Bellah, R: *Tokugawa Religion*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.
- : (with R Madsen, W Sullivan, A Swidler, and S Tipton): *Habits of the Heart*. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1985.
- Bloom, A: *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster 1987.
- Boorstin, Daniel: *The Americans: the national experience*. New York: Vintage, 1967.
- Bostaph, Samuel: "The Methodological Debate Between Carl Menger and the German Historicists", in *Atlantic Economic Journal*, vol VI (Sep 1978), no 3, pp 3-17.
- Brecht, A: *Political Theory*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1959.
- : *The Political Education of Arnold Brecht. An Autobiography 1884-1970*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1970.
- Breuer, Stefan: *Max Weber's Herrschaftssoziologie*. Frankfurt: Campus, 1991.
- Brubaker, Rogers: *The Limits of Rationality*. London: Allen & Unwin, 1984.
- Bruun, H H: *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen: Munksgaard, 1972.
- : "Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type", pp 93-105, in Janus Mucha, Dirk Kaesler and Wlodzimierz Winclawski (eds): *Mirror and Windows. Essays in the History of Sociology*. Torun: Nicholas Copernicus University Press, 2001.
- Cohen, Jere; Hazelrigg, Lawrence E; Pope, Whitney: "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology", in *American Sociological Review*, Vol 40, no 2, April 1975.

Collins, Randall: "Toward a Theory of Intellectual Change: The Social Causes of Philosophies", in *Science, Technology, & Human Values*, Vol 14, no 2, Spring 1989, pp 107-140.

-: Reassessments of Sociological History: the Empirical Validity of the Conflict Tradition", in *Theory and Society*, 1975, pp 147-78.

Coser, Lewis, A: *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*. New York, Chicago, San Francisco, Atlanta: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

Dahrendorf, Ralf: "Max Weber and Modern Social Science", pp 574-80 in Mommsen & Osterhammel (Eds): *Max Weber and His Contemporaries*. London: Unwin Hyman, 1987.

Eden, Robert: *Political Leadership and Nihilism*. Tampa, FL: Univ. Press of Florida, 1984.

Eldridge, J E T (ed): *Max Weber*. London: Michael Joseph, 1971.

Eliaeson, Sven: *Max Weber's Methodologies. Interpretation and Critique*. Cambridge, UK: Polity Press, 2002.

-:- "Max Weber and his Critics", in *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 3. No. 4. 1990, pp 513-37.

-:- "Between Ratio and Charisma. Max Weber's views on plebiscitary leadership democracy", in *Statsvetenskaplig Tidskrift*, no 4, 1991, pp 317-339.

-:- "Max Weber and Plebiscitary Democracy", pp 47-60, in Schroeder, Ralph (ed.): *Max Weber, Democracy and Modernization*. London: Macmillan, 1998.

-:- "Constitutional Caesarism: Weber's politics in their German Context", pp 131-48, in Turner, Stephen (ed.): *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge, UK : CUP, 2000.

Erdelyi, Agnes: *Max Weber in Amerika*. Wien: Passagen, 1992.

Frank, Andre Gunder: *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: Univ. of California Press, 1998. (Also available electronically).

Freund, Dorrit: "Max Weber und Alex de Tocqueville", pp 457-64, in *Archiv für Kulturgeschichte*, Köln and Wien: Böhlau, 1974.

Gerhardt, Uta: *Idealtypus. Zur methodologischen Begründung der modernen Soziologie*.

Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

Gerth, H H; Mills, C Wright (eds, transl, introd): *From Max Weber*. London: Free Press, 1948.

Giddens, Anthony: *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. London: Macmillan, 1972.

-: *Studies in Social and Political Theory* . London: Hutchinson, 1977.

-: *Profiles and Critiques in Social Theory*. Berkeley & Los Angeles: Univ. of Calif. Press, 1982.

- : "Schutz and Parsons: Problems of Meaning and Subjectivity", in *Contemporary Sociology*, 1979, pp 682-685.
- : "Introduction" to the English transl. of *The Protestant Ethic*. (1976).
- Glassman, Ronald M & Murvar, Vatro (eds): *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*. Westport, Conn. & London: Greenwood Press, 1984.
- Glassman, R M & Swatos, W H (eds): *Charisma, History, and Social Structure*. New York: Greenwood, 1986.
- Gouldner, Alvin: "Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology", in *Social Problems*, Vol IX (Winter 1972).
- : *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books: 1970.
- Green, Martin: *The von Richthofen Sisters: The Triumphant and the Tragic Modes of Love*. New York: Basic Books, 1974.
- : *The Mountain of Truth. The Counterculture Begins, Ascona, 1900-1920*. Hanover & London: Univ. Press of New England, 1986.
- Green, Robert W (ed): *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics*. Boston: Heath, 1959.
- Heckmann, Friedrich: *Max Weber als empirischer Sozialforscher*, i *ZfS*, Jg 8, Heft 1, 1979.
- Hennis, Wilhelm: *Max Weber. Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin, 1988.
- Henrich, Dieter: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen: Mohr, 1952.
- : "Einführung", in Jaspers (1988).
- Hoch, Paul: "Migration and the Generation of New Scientific Ideas", pp 209-37, in *Minerva*, 2000.
- Honigsheim, Paul: *On Max Weber*. New York & London: Free Press & Macmillan, 1968.
- Hughes, H Stuart: *The Sea Change*. New York: Harper & Row, 1975.
- : Review of Bendix: Max Weber. An Intellectual Portrait, in *American Historical Review*, Vol. LXVI (1960).
- : *Consciousness and Society*. New York: Alfred A Knopf, 1958.
- Hübinger, G; Osterhammel, J; Welz, W: "Max Weber und die Wissenschaftliche Politik nach 1945. Aspekte einer Theoriegeschichtlicher Nicht-Rezeption", in *ZfP*, 37 Jg, 2, 1990, pp 181-204.
- Iggers, Georg: *The German Conception of History*. Middletown, Conn.: Wesleyan Univ. Press, 1968.

Jaspers, Karl: *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph.* Bremen: Johs Storm, 1946, orig. 1932, även i Karl Jaspers: *Max Weber.* München: Piper. 1988 (mit Einführung von Dieter Henrich).

Johnson, Alvin: *Pioneer's Progress.* New York: The Viking Press, 1952.

Kaesler, Dirk: *Einführung in das Studium Max Webers.* München, 1979.

-, -: "Max Weber", in Käsler (Hrsg): *Klassiker des soziologischen Denkens, Band II, Von Weber bis Mannheim.* München: Beck, 1978.

-, -: Max Weber-Bibliographie, in *KZfSS*, Vol 27 (1975), no 4 (unter mitarbeit von Helmut Fogt).

-, -: Max Weber. *Sein Werk und seine Wirkung.* München, 1972.

-“-: *Bilder von Amerika.* (unpublished manuscript).

Kaesler, Dirk: *Einführung in das Studium Max Webers.* München, 1979.

-, -: *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung.* 3. aktualisierte Auflage.

Frankfurt am Main / New York: Campus 2003.

-, -: "Max Weber", in Käsler (Hrsg): *Klassiker des soziologischen Denkens, Band II, Von*

Weber bis Mannheim. München: Beck, 1978, and in *Klassiker der Soziologie, Bd. 1.* 4. Aufl. München: Beck 2003, pp. 190-212.)

-, -: „Max Weber-Bibliographie“, in *KZfSS*, Vol 27 (1975), no 4 (unter Mitarbeit von

Helmut Fogt).

-“-: *Max Weber. An Introduction to his Life and Work.* Translated by Philippa Hurd.

Cambridge: Polity / Chicago: U of Chicago Press 1988.

-“-: *Die Amerika-Reise 1904*, 4 chapters, unpubl. Ms. 2004.

Kalberg, Stephen: "The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: the Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature", in *Sociology*

, vol 13, 1979, no 1.

-“-: "Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: the Political Culture of American Democracy", pp 199-222, in *Citizenship Studies*, Vol. 1 (1997): also pp 93-112, in Schroeder, Ralph (ed.): *Max Weber, Democracy and Modernization.* London: Macmillan, 1998.

-“-: "The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the

Internal Dynamics of American Political Culture Today", pp 178-95, in *Max Weber Studies*, Vol. 1, Issue 2, May 2001a.

-“-: "The *Spirit of Capitalism* Revisited: On the New Translation of Weber's *Protestant*

Ethic (1920)", pp 41-58 in *Max Weber Studies*, Vol. 2, Issue 1, November 2001b.

- Kocka, H Jürgen: "Karl Marx und Max Weber. Ein methodologischer Vergleich", in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1966 (vol 122).
- Kocka, Jürgen & Gneuss, Chr. (Hrsg): *Max Weber. Ein Symposion*. München: DTV, 1968.
- Kürnberger, Ferdinand: *Der Amerikamüde*. Leipzig: Reclam, 1889 [1855]).
- Käsler, Dirk: See above "Kaesler".
- Lash, Scott & Whimster, Sam (eds): *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, 1987.
- Lassman & Velody (eds): *Max Weber's "Science as a Vocation"*. London: Unwin Hyman, 1989.
- Lazarsfeld, P & Oberschall, A: "Max Weber and Empirical Social Research", in *American Sociological Review*, Vol 30, 1965.
- Lehmann, Hartmut and Guenther Roth (eds): *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge, UK: CUP, 1993.
- Lepsius, Rainer, M: "Max Weber in München. Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel", in *ZfS*, Jg. 6, Heft 1, Januar 1977.
- Levine, Donald N: "Rationality and Freedom: Weber and Beyond", in *Sociological Inquiry*, 51 (1), 1981, s. 5-25.
- : *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1985.
- Lipset, S M: *American Exceptionalism*. New York & London: Norton & Company, 1996.
- Loader, Colin and Alexander, Jeffrey C: "Max Weber on Churches and **Sects** in North America: An Alternative Path Toward Rationalization", *Sociological Theory*, V. 3, n. 1. 1985: pp 1-6.
- Lukács, G: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau Verlag, 1953.
- Martindale, Don: *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston: Houghton Mifflin, 1960.
- Mazur, G O (ed): *One Hundred Year Commemoration to the Life of Hans Morgenthau (1904-2004)*. New York: Semenenko Foundation, 2004.
- Merton, Robert K: *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: 1970, orig. published in 1938, also in *Osiris*, 1949.
- : *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.
- Mill, J S: *A System of Logic*. Toronto & Buffalo: 1973. Vol VII i *Collected Works*.
- Mitzman, Arthur: *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*. New York: 1970.
- Mommsen, W: *The Age of Bureaucracy*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- : *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. Tübingen: Mohr, 1974, 2nd ed., orig. publ. 1959. English translation. 1984, Univ. of Chicago Press.
- : "Max Weber und die historiographische Methode in seiner Zeit", in *Storia della Storiografia/History of Historiography*, 1983:3, pp 28-42.

- : "The antinomian Structure of Max Weber's Political Thought", in *Current Perspectives in Social Theory*, Vol. 4, (1983) pp 289-311.
- : *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago & Cambridge: Univ. of Chicago Press & Polity Press, 1989.
- Mommsen, W & Osterhammel, J (eds.): *Max Weber and his Contemporaries*. London: Allen & Unwin, 1987.
- Murray, Charles: "Measuring achievement: the West and the rest", pp 65-80, in *The Public Interest*, Summer 2003, no 152. The essay "adapted" from Murray's *Human Accomplishment: The Pursuit of Excellence in the Arts and Sciences, 800 BC to 1950*. HarperCollins, 2003.
- Münch, Richard: "Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpretation", *ZfS*, Jg 9, Heft 1, Januar 1980.
- Myrdal, Gunnar: *Value in Social Theory*. London: RKP, 1958.
- Oberschall, Anthony: "Paul F. Lazarsfeld and the History of Empirical Social Research",
in *The Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 14 (1978), pp 199-206.
- Offe, Claus: *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004.
- Palyi, Melchior (Hrsg): *Erinnerungsgabe für Max Weber*, I-II. München & Leipzig: 1923.
- Parsons, Talcott: *Essays in Sociological Theory. Pure and Applied*. Glencoe, Ill., 1949.
- : "On building Social System Theory: A personal History", in *Dædalus*, Fall 1970 (vol 99).
- : Review of v Schelting: *Max Webers Wissenschaftslehre (1934)*, in *ASR*, 1936 (vol 1).
- : *The Structure of Social Action*, vol I & II. New York & London: 1968, orig published 1937.
- : *The Social System*. New York: 1950.
- . "Wertfreiheit und Objektivität", in Stammer, Otto (Hrsg): *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen: Mohr, 1965.
- : "Rationalität und der Prozeß der Rationalisierung im Denken Max Webers", in Sprondel & Seyfarth (Hrsg, 1981): *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*.
- : "On Theory and Metatheory", in *Humboldt Journal of Social Relations* 7:1 - Fall/Winter 1979/80.
- Platt, Jennifer: *Weber's Verstehen and the History of Qualitative Research. The Missing Link*", pp 448-66, in *British Journal of Sociology*, 1985.
- Popper, Karl: *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Ringer, Fritz K: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1969.

- Roth, Guenther: *The Social Democrats in Imperial Germany*, Totowa, NJ: Bedminster, 1963.
- : "History and Sociology in the Work of Max Weber", in *The British Journal of Sociology*, Vol. XXVII, No. 3 (Sep. 1976).
- : "Weber the Would-Be Englishman: Anglophilia and Family History", in Hartmut Lehmann and Guenther Roth (eds): *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge, UK: CUP, 1993.
- : "Heidelberg – London – Manchester. Zu Max Webers deutsch-englischer Familiengeschichte", pp 184-209, in Treiber, Hubert & Sauerland, Karol (Hrsg): *Heidelberg in Schnittpunkt intellektueller Kreise*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
- : "Global Capitalism and Multi-Ethnicity: Max Weber then and now", pp 117-130, in Turner, Stephen (ed.): *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge, UK: CUP, 2000.
- : "Transatlantic Connections: A Cosmopolitan Context for Max and Marianne Weber's New York Visit 1904", pp 81-112, in *Max Weber Studies*, Vol. 5 , Issue 1, January 2005.
- : *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950. Mit Briefen und Dokumenten*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2001.
- Roth, G & Schluchter, W: *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*. Berkeley: Univ. of California, 1979.
- Scaff, Lawrence A: *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity, in the Thought of Max Weber*. Berkeley & Los Angeles & London: Univ. of Calif. Press, 1989.
- : "The 'Cool Subjectivity of Sociation': Max Weber and Marianne Weber in America", pp 61-82 in *History of the Human Sciences*, Vol. 11 (1998).
- : "Max Weber's Politics and Political Education", in *APSR*, 1973.
- Schluchter, W: *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1981.
- : *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*. Berkeley & Los Angeles & Oxford: Univ of Calif Press, 1988.
- Schmidt, Gert: "Max Weber and Modern Industrial Sociology: A Comment on Some Recent Anglo-Saxon Interpretations", in *Sociological Analysis & Theory*, vol VI, no 1, 1976.
- : "Max Webers Beitrag zur empirischen Industrieforschung", in *KZfSS*, Jg 32 (1980).
- Schroeder, Ralph: "Weber, Pynchon and the American Prospect", pp 161-77, in *Max Weber Studies*, Vol. 1, Issue 2, May 2001.
- Schroeder, Ralph and Swedberg, Richard: "Weberian Perspectives on Science,

- Technology and the Economy", in *British Journal of Sociology*, 53 (2002), pp 383-401.
- Schroeter, Gert: "The Marx-Weber Nexus Revisited", in *Canadian Journal of Sociology*, 1985.
- : "Max Weber as an outsider: His nominal influence on German Sociology in the Twenties", in *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, Vol 16 (1980): pp 317-32.
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Orig. Wien: 1932, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974.
- Sheehan, J: *German Liberalism in the Nineteenth Century*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978.
- Shils, Edward: "Tradition, Ecology, and Insitution in the History of Sociology", in *Dædalus*, Vol 99 (1970).
- : "Max Weber and the World since 1920", in Mommsen & Osterhammel (Eds, 1987), pp 547-73.
- Sica, A: *Weber, Irrationality, and Social Order*. Berkeley & Los Angeles: Univ. of Calif. Press, 1988.
- Skinner, Q: "Meaning and Understanding in the History of Ideas", in *History and Theory*, Vol 8 (1969).
- Smelser, Neil & Warner, R Stephen: *Sociological Theory: Historical and Formal*. Morristown, N J: General Learning Press, 1976.
- Smith, Michael Joseph: *Realist Thought from Weber to Kissinger*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986.
- Somary, Felix: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Zürich, 1959.
- Strauss, Leo: *Natural Right and History*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1953.
- Swatos, Jr. William H: "Sects and success: Missverstehen in Mt. Airy", in *Sociological Analysis*, 1982, 43, 4: pp 375-80.
- Swedberg, Richard: "Introduction" to Gunnar Myrdal: *The Political Element*. New Brunswick, N J: Transaction, 1990.
- : *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton: Princeton, Univ. Press, 1998.
- Tarcov, Natan: "Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince", in *Ethics*, 1982, pp 693-709.
- Tiryakian, E: "The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Sources of Max Weber's 'Iron Cage'", pp 27-33, in *Sociological Inquiry* 51 (1), 1981.
- Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: Mohr, 1922.
- Tully, J (Ed): *Context and Meaning. Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, N J: Princeton Univ. Press, 1988.
- Turner, S P: "Explaining Capitalism: Weber on and Against Marx", pp 167-88 in Antonio & Glassman (eds): *A Weber-Marx Dialogue*, 1985.

- : "Bunyan 's case and Weber 's casing", pp 84-87 in *Sociological Inquiry*, Vol 52, no 1 (winter 1982).
- “-: “The Significance of Shils”, pp 125-45, in *Sociological Theory*, 2000 (17: 2).
- “-: “Charisma Reconsidered”, in *Journal of Classical Sociology*, pp 5-26, Vol 3, Issue 1, March 2003.
- Turner, Stephen (ed.): *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge, UK: CUP, 2000.
- Turner, Stephen P & Factor, Regis: *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- : "Weber, the Germans, and 'Anglo-Saxon Convention': Liberalism as a Technique and Form of Life", in Glassman, Ronald M & Murvar, Vatro (Eds): *Max Weber's Political Sociology*. Westport, CT: Greenwood, 1984.
- : "Decisionism and Politics: Weber as Constitutional Theorist", in Whimster and Lash (Eds.): *Max Weber, Rationality and Modernity*, London: Allen & Unwin, 1987.
- Vidich, Arthur and Lyman, Stanford: *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and their Directions*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1985.
- Voegelin, Eric: *The New Science of Politics*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1952.
- Weber, Marianne. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Heidelberg: Mohr, 1950, *Nachdruck* of orig. ed. 1926. Engl. transl. by Harry Zohm (New Yoek, London, Sidney, Toronto: Wiley and Sons, 1975).
- Weber, Max: *GARS, GAW, GPS, MWG, WuG*, etc. (See list of abbreviations).
- “-: “Kirchen und Sekten in Nordamerika, *Die Christliche Welt* 20 (1906), pp 558-62 and pp 577-83.
- “-: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. Transl. By F I Frank. London: Verso, 1988.
- “-: *Max Weber. Readings and Commentary on Modernity*, ed. by Stephen Kalberg. Oxford: Blackwell, 2005.
- “-: Max Weber. *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism and Other Writings*. Ed., translated, and with an introduction an notes by Peter Baehr and Gordon C Wells. Penguin Books, 2002.
- “-: “‘Churches’ and ‘Sects’ in North America; An Ecclesiastical Socio-political Sketch”, transl. By Colin Loader, *Sociological Theory*, Vol. 3 (1985), pp 7-13.
- Whimster, Sam: "The Secular Ethic and the Culture of Modernism", in Lash & Whimster (Eds.): *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, 1987, pp 259-90.

-“-: Review Essay: “Sado-masochism in the Archives: Max Weber Gesamtausgabe II.7: *Max Weber Briefe* 1911-1912”, pp 115-24 in *Max Weber Studies*, Vol 1, Issues 1, November 2000.

Whimster, Sam (ed.): *The Essential Weber. A Reader*. London: Routledge, 2004.

-“- (ed.): *Max Weber and the Culture of Anarchy*. London: Macmillan, 1999.

Wiley, Norbert (ed): *The Marx-Weber Debate*. Beverly Hills & London: Sage, 1987.

Willer, David: "Max Weber´s Missing Authority Type", *Sociological Inquiry*, 37 (1967), pp 231-239.

Willey, Thomas E: *Back to Kant*. Detroit: Wayne State Univ. Press, 1978.

Wittrock, Björn: “History, Theory, and Transitions of Modernity”, pp 303-324, in Bo Stråth and Nina Witoszek (eds): *The Postmodern Challenge: Perspectives East and West*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi, 1999.

Wright, Erik Olin: "To Control or to Smash Bureaucracy: Weber and Lenin on Politics, the State and Bureaucracy", in *Berkeley Journal of Sociology*, Vol XIX, 1974-75.

Wuthnow, R: *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1989.

Zaret, David: "From Weber to Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory, in *AJS*, vol 85, no 5, March 1980

Zingerle, Arnold: *Max Webers historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

-: "Die verspätete Rezeption. Neuere Literatur zu Max Weber," in *Der Staat*, 13. Band, 1974, Heft 4.

List of abbreviations

Weber's work:

GARS = Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.

GAW = Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.

GPS = Gesammelte politische Schriften.

MWG = Max Weber-Gesamtausgabe.

PEKA = The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.

WuG = Wirtschaft und Gesellschaft.

"Einleitung" = "Einleitung" till "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen" (ingår i *GARS*).

"Vorbemerkung" = The first pages in *GARS*, vol 1.

"Zwischenbetrachtung" = "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", part of *GARS*.

"Freiburger Antrittsrede" = "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede. Freiburg i. Br.", part of *GPS*.

Other abbreviations

<i>AJS</i>	= <i>American Journal of Sociology</i>
<i>APSR</i>	= <i>American Political Science Review</i> .
<i>ASR</i>	= <i>American Sociological Review</i>
<i>FAZ</i>	= <i>Frankfurter Allgemeine Zeitung</i>
<i>FZ</i>	= <i>Frankfurter Zeitung</i>
<i>IJPCS</i>	= <i>International Journal of Politics, Culture and Society</i> .
<i>KZfSS</i>	= <i>Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie</i> .
<i>TdKH</i>	= <i>Theorie des Kommunikativen Handelns</i>
<i>ZfP</i>	= <i>Zeitschrift für Politik</i>
<i>ZfS</i>	= <i>Zeitschrift für Soziologie</i>
<i>Archiv</i>	= <i>Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik</i> .
<i>Verein</i>	= <i>Verein für Sozialpolitik</i> .

Good bibliographies over Weber's oeuvre has been done by Käsler (orig. published in *KZfSS* 1975) and Riesebrodt (in *Prospekt to MWG*).

For a good bibliography over the secondary literature, see Seyfarth, Constance & Schmidt, Gert: *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*. Stuttgart: Enke, 1977. It is based on the collections at the Weber archives in Munich.

For a documentation of the Anglo-Saxon secondary literature, see Kivisto, Peter & Swatos Jr, William H: *Max Weber. A Bio-Bibliography*. New York; Westport, Conn., London: Greenwood Press, 1988. This is a very useful source, since it contains short, *abstracts* over the contributions and also an overview of the various German collections of sources and their availability.

Notes

(1) He remembered young Jan G Myrdal quite well, "that dreadful kid, they should, have beaten him more when he was young", as Shils said to me (conversation in Chicago 1987) in what is a typical "shilsism".

(2) There is also a new British translation Max Weber. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*. Ed., translated, and with an introduction and notes by Peter Baehr and Gordon C Wells. Penguin Books, 2002.

(3) See Sven Eliaeson: "Gunnar Myrdal as a Weberian Public Intellectual" (unpublished manuscript), and E Stina Lyon: *Researching Race Relations: Myrdal's American Dilemma from a Human Rights Perspective*. London: South Bank University: 2002. ISBN: 0 946786 35 6.

- (4) The main theme in Stephen Kalberg's recent edited Weber-volume (Weber 2005).
- (5) The originals are in Berlin-Dahlem, in Weber's *Nachlass* at Geheime Preussische Staatsarchiv, in Archivstrasse. Copies are kept at STABI (Bayerische Staatsbibliothek) in Munich. The copies are machine written and served as source material for Marianne's Weber-biography. This rich material has not yet been fully utilized.
- (6) The sect-essay is translated into English (Loader and Alexander 1985).
- (7) Here I abstain from details, since it was an exchange over time in the Newsletters from ISAs RC16, Theory Research Group.
- (8) This is a point in Lipset (1996) and I recall Sam Erwin saying precisely this in a seminar in Upsala in the mid 70s.
- (9) Main references are Dorrit Freund (1974), Kalberg (1997), Offe (2004) and Kaesler (2004).
- (10) Weber's lecture on Socialism was held twice, since it was repeated in München. English translation in for instance J E T Eldridge (ed): 1971, pp 191-219.
- (11) See Andreen, Per G: *Bagge får tacka Rockefeller* (Bagge thanks Rockefeller). Sthlm: Univ. Socialhögskolan, 1987. ISSN 0281-6288; 3.0.
- (12) This was a feuilleton in *International Journal of Politics, Culture and Society* a handful of years ago; I abstain from detailed references.
- (13) Arnold Brecht is most well-known for his *Political Theory* (1959) but also wrote an autobiography, full version in two German volumes and a condensed English one volume version (1970).
- (14) "Quentin Skinner and his Critics" could be a headline for this nexus. There are lots of references. I abstain from details.

Etica & Politica / Ethics & Politics, 2005, 2
http://www.units.it/etica/2005_2/TOMMASI.htm

Max Weber: il valore dell'armonia tonale

[Claudio Tommasi](#)

[Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia](#)
[Università di Bologna](#)

ABSTRACT

The key-principle is the main pillar of the theory and the practice of musical composition, as developed by the Western culture from the Renaissance up to the end of XIXth century. Its crisis and refusal by the theorists and composers of the “modern music” (Arnold Schönberg, Igor Stravinski, Ferruccio Busoni and their followers) inaugurate a period of intense experimentation and research, lasting until today. Opposite to this loss of centre, Weber’s attitude is twofold. From the one side he cannot accept it quietly, because of the danger of an irrationalistic decay, while, from the other, he recognizes in the modern music the signs of a deep distress, which pervades the “civilization” at all and not only single personalities. So in his *Rational and sociological foundations of music* Weber defends the key-principle and the tonal harmony, as a value that conveniently reflects the character and the historical dignity of Western culture and music. But at the same time he doesn’t condemn the modern music as anarchical or degenerate, because of the rationalistic rigour, mastering the efforts of its conceivers.

I. Nel lessico elementare della musica, la “tonalità” è un principio compositivo che organizza i suoni in relazione a una nota di riferimento, detta “tonica”. Tale principio si afferma in Europa agli albori dell’Età Moderna, dapprima come portato della prassi compositiva ed esecutiva, e poi come esito di più mature elaborazioni teoriche.(1) La

sua adozione, appagando il crescente desiderio di conferire all'opera un senso e un carattere unitari, spiana alla musica dell'Occidente la via di uno sviluppo originale, che condurrà, nel corso del tempo, ad ulteriori innovazioni tecniche, organologiche e sintattiche. Così, fra i primi del Seicento e la fine dell'Ottocento, l'intera arte dei suoni farà capo a un "sistema tonale", al cui interno confluiranno esperienze ed elementi diversi, in una sintesi artificiosa e non sempre coerente.(2) Esso sarà un sistema di funzioni, composto da 24 "tonalità" (12 maggiori e 12 minori) e fondato su tre accordi principali (di I, IV e V grado, ossia di tonica, sottodominante e dominante), intorno ai quali, in posizione gerarchicamente subalterna, graviteranno tutti gli altri.(3)

Il "sistema tonale", delineando una serie di percorsi armonici (concatenazione di accordi, modulazione, integrazione o trattamento delle dissonanze), manterrà sempre, come suoi tratti peculiari, un'apertura sufficiente a favorire la pluralità degli stili (4) e una misura di rigore tale per cui, nell'ambito d'una composizione, la tensione fra le parti si esaurirà solo con la riaffermazione dell'accordo di tonica [cfr. però O. ALAIN, 1965, p. 39]. Con facile analogia si può dire che, fin dal suo sorgere, esso individua uno spazio musicale "eliocentrico", percorso da due linee-forza (la verticale o armonica e l'orizzontale o melodica) e dominato dalla funzione del tono fondamentale, che disciplina i rapporti fra gli altri suoni per "attrazione" o per maggiore o minore distanza intervallare.(5) Ciò ha fatto sì che, come vedremo, non poche volte si sia tentato, dal Settecento in poi, di forzare l'analogia e di asserire, su basi "scientifiche", la "naturalità" del "sistema tonale", col chiaro scopo di assolutizzarlo. Né sorprende che, di conseguenza, solo negli ultimi cinquant'anni sia maturato, fra gli studiosi, un interesse precipuo per gli aspetti semantici, sociologici e comunicativi della musica, quale prodotto "culturale". (6)

Proprio da quest'ultima prospettiva, lo scritto weberiano su *I fondamenti razionali e sociologici della musica* possiede ancor oggi un particolare significato. Esso è poco più che una raccolta d'appunti, comparsa postuma nel 1921 e resa leggibile dal lavoro di interpolazione e riordino a cui si accinse il curatore, Theodor Kroyer. Ciò nondimeno se ne può parlare come di uno studio pionieristico, che, in senso lato, concerne il rapporto arte-società, ma che, nello specifico, esamina alcuni elementi del "sistema tonale", ne approfondisce il retroterra storico e infine cerca di presentarli come un portato della "progrediente razionalità" occidentale. (7) Se infatti è vero che in tutte le culture affiora, prima o poi, la necessità di selezionare e ordinare il materiale acustico (onde i prodotti musicali abbiano un senso socialmente riconoscibile), è pure indubbio che solo qui, in Occidente, lo sforzo di razionalizzazione a) si è compiuto tanto sull'asse melodico (della successione dei suoni), quanto e soprattutto su quello armonico (della loro sovrapposizione); b) si è avvalso di innovazioni esterne alla pura prassi compositiva (ad es. la notazione diastematica e il perfezionamento tecnico degli strumenti);(8) c) ha emancipato dalle abitudini d'ascolto la definizione di scale e intervalli consonanti; d) ha favorito uno sviluppo geometrico (e non solo lineare) dello spazio musicale, tanto da rendere concepibili anche le forme e i generi più complessi (dalla cantata al concerto, dalla sonata al grande melodramma lirico).

Il saggio di Weber, benché non sempre recepito secondo i meriti, ha ispirato indagini sia sulla tipologia dei sistemi musicali,(9) sia sulle proprietà comunicative della musica. (10)

Esso è stato inoltre già oggetto di approfonditi studi storico-critici,⁽¹¹⁾ i cui argomenti non saranno qui replicati. Restano così alcune domande, che una lettura non distratta fa sorgere quasi inevitabilmente. Tanto sul piano sociologico, quanto su quello musicologico, l'approccio weberiano si segnala per la nettezza delle scelte, delle cesure e delle esclusioni a cui procede, in relazione all'ampio materiale (artistico e scientifico) già disponibile all'epoca. Che ciò possa giustificarsi con opzioni di metodo, è tesi ammissibile solo in parte. Che invece all'origine di tali interventi ci sia anche un qualche movente "valutativo", è cosa che, nei limiti del possibile, il presente articolo cercherà di appurare.

II. Quella in cui Weber vive e lavora è, nella storia della musica, una straordinaria età di passaggio, che si protrae fino ai primi anni Venti e al termine della quale nulla (o quasi) sarà più come prima. Rivoluzionaria negli esiti assai più che negli intenti, quest'epoca vede assurgere a dignità istituzionale parole d'ordine dapprima deprecate, come "dissoluzione della tonalità", "emancipazione della dissonanza" o "composizione per serie di note". La catastrofe che, con la Prima Guerra mondiale, travolge la vecchia Europa, accelera fatalmente anche il declino delle sue tradizioni artistiche e culturali. Ora le porte dei loro santuari si aprono a "novità" un tempo bandite: a esperienze e idee maturate in ambienti "d'avanguardia" o sviluppatesi furtivamente nel seno di vetuste accademie. A Vienna, dal 1919, la Universal-Edition pubblica e distribuisce su scala internazionale le opere di autori moderni, quali Arnold Schönberg, Franz Schreker, Béla Bartók, Leoš Janáček e Alfredo Casella. Ognuno di loro collabora al periodico "Musikblätter des Anbruch", che lo stesso editore dà alle stampe a partire dal medesimo anno. A Berlino invece, nel 1920, l'Accademia Prussiana delle Arti assegna a Ferruccio Busoni la cattedra di composizione, mentre l'austero Allgemeiner Deutscher Musikverein (fondato nel 1861 da Franz Liszt e da Franz Brendel), dapprima accoglie nel proprio direttivo il musicista Heinz Tiessen (già allievo di Richard Strauss) e poi organizza a Weimar un festival memorabile, nel cui programma figurano brani come i *Fünf Orchesterstücke op. 16* di Schönberg e il *Quintetto per archi op. 1* di Hermann Scherchen.

Simili eventi provvedono di sanzione ufficiale un mutamento compiutosi per gradi, nell'arco di circa un quarantennio: un'evoluzione lenta nei tempi, ma ampia e capillare come non mai quanto alle dimensioni e agli effetti. Durante l'Ottocento l'armonia tonale è giunta al culmine del proprio sviluppo. La scuola romantica, sensibile alle sfumature più sottili della "vita interiore", le ha messe in musica per tramite di un raffinato cromatismo, che per un verso ha esteso il dominio della "tonalità", ma per l'altro ha palesato l'angustia delle regole che l'assicurano. Da Schumann a Chopin, da Brahms a Wagner, le partiture per piano e per orchestra si son così "arricchite" di elementi anomali: in special modo, di accordi alterati o "vaganti",⁽¹²⁾ utili ad assestare idee melodiche non più trattabili con le formule convenzionali. Un passo oltre ed ecco che l'accordo singolo, valorizzato per le sue proprietà timbriche ed "emotive", diviene il nucleo di cellule melodiche ristrette, a sé stanti, ma collegabili fra loro in base a un nuovo paradigma sintattico. E' quanto accade nel *Pelléas et Mélisande* di Claude Debussy, ove l'impiego della scala esatonale (o a toni interi) accentua l'impressione

d'una perdita del centro tonale unico; (13) oppure nel *Prometeo* e nella *Settima sonata per pianoforte op. 64* di Aleksandr Nicolaevič Skrjabin, ove la gravitazione verso la “tonica” è impedita dall'azione centrifuga dell'accordo principale.(14)

Ai primi del Novecento, mentre qualcuno inneggia alla “libertà della musica”,(15) altri provvede a sciogliere ogni residuo vincolo, che unisca e reciprocamente limiti, in senso “conservatore”, gli sviluppi della melodia, dell'armonia, del ritmo e della forma. Schönberg dichiara che la “tonalità” non è “una legge di natura”, né una “legge eterna”, ma solo “una possibilità formale – che sprigiona dalla natura del materiale sonoro – di raggiungere, nell'unità, una certa compattezza”.(16) Egli dunque non la ripudia in via pregiudiziale: anzi, raccomanda agli allievi lo studio delle sue regole e potenzialità. E tuttavia ritiene che, quale catena “di un'estetica dei tempi passati”,(17) essa vada spezzata, onde si concretizzi (ad es. nei *Sechs Klavierstücke op. 19*) un ideale formale ed espressivo, improntato a una condensazione massima degli elementi compositivi. Tale ideale comporta anche il ricorso a ritmi asimmetrici o sincopati, in luogo delle “tradizionali” battute di 2/4, 3/4 o 4/4. Essi permettono di accentuare la nuova funzione che l'accordo è chiamato a svolgere e che consiste nel mantenere distinte (anziché nel connettere) le superfici sonore sovrapposte, così alludendo a una pluralità di centri tonali. E' quanto accade, fra gli altri, ne *Les noces* di Igor Strawinskij o nel terzo e nel quarto dei *Quartetti per archi* di Béla Bartók.

A voler ora riassumere in poche frasi il senso e la portata di tutte queste trasformazioni, si può dire che, mentre la musica tonale si connota per una chiara convergenza fra strutture profonde (o “grammaticali”) e strutture di superficie (“morfologiche” e “stilistiche”), la “nuova musica” separa, in via preliminare, il materiale acustico dalle regole con le quali ordinarlo: ed è perciò suo impegno precipuo la selezione di suoni e la definizione di criteri sintattici, che permettano all'idea di articolarsi e di rendersi percettibile nella propria unicità. La musica tonale è un prodotto estetico, modellato su concetti standard di armonia e bellezza. La “nuova musica” è invece anzitutto un prodotto linguistico, che trae origine da uno sforzo inesausto di oggettivazione e razionalizzazione, e che consiste di una sequenza di “intuizioni, controllate da una logica indispensabile alla loro omogeneità”.(18) Il musicista “classico” compone in base a regole “impersonali”, dalle quali si scosta solo per piccoli episodi giustificati dallo sviluppo dell'opera. Il musicista “contemporaneo”, intento a definire previamente il “proprio” linguaggio, tende invece a “personalizzare” *in toto* gli elementi della musica,(19) a esaltare “la bellezza del suono in piena autonomia” (20) e a ricavare la forma da un'unica serie di proporzioni sonore, scelte in base alle altezze, alle durate e alle intensità. (21)

III. Data la situazione non sorprende che, fra le accuse rivolte più spesso alla “nuova musica”, ci sia quella di “intellettualismo”. L'ascoltatore stenta a percepire un senso e una forma, in un composto sonoro di cui non riconosce subito i principî ordinatori. L'“io empirico”, con la sua scorta di nozioni ingenite o acquisite, se da un lato soccombe, nell'atto creativo, a un'esigenza strenua di selettività e rigore, dall'altro si dibatte, al momento della fruizione, in una trama di segni che fatica a decifrare. Oltre a non procurare il piacere estetico, che i fautori della “tonalità” attribuiscono al gioco di

pause e sussulti, “attese deluse e ricompensate”, a cui il musicista sottopone l’ascoltatore “sulla scorta di un progetto” che quest’ultimo “crede di indovinare”,(22) la “nuova musica” difetta sul piano comunicativo. I suoi significati intrinseci – ossia scaturenti dall’interconnessione delle parti e dalla loro integrazione nel “tutto compositivo”(23) – prevalgono di gran lunga su quelli estrinseci o riferibili, in qualche modo, a un universo semantico non musicale.(24) E l’efficacia espressiva, anche laddove il compositore non la identifichi, formalisticamente, nella sola “presentazione” delle proprie idee, (25) è impoverita da una “competenza” comune (26) che non va oltre la cerchia ristretta degli specialisti e dei cultori.

Anche in Weber gli “sviluppi recenti della musica” destano un chiaro imbarazzo. Egli non li rigetta come “aberrazioni del gusto” o come “prodromi d’anarchia” (quanta critica stroncò in questi termini beceri il *Pierrot lunaire* di Schönberg o *La sagra di primavera* di Strawinskij!), né farnetica di una loro origine da illuminazioni mistiche, da patti col diavolo o da altre scempiaggini più o meno letterarie. Avendo letto la *Harmonielehre* schönberghiana, Weber sa bene che la via qui indicata porta al “dissolvimento della tonalità”: e che non pochi musicisti vi si prodigano in modo consapevole, con competenza e metodica disciplina. Ma è pure convinto che la “ratio tonale” sia radicata a fondo nelle abitudini d’ascolto, tanto da mantenere comunque un primato nella composizione e nelle preferenze del pubblico. Perciò, dinanzi alla “nuova musica” il suo contegno ostenta pacatezza. Egli evita di pronunciarsi nel merito e, quanto ai fattori d’origine, si limita a chiamare in causa la “caratteristica svolta, in senso romantico-intellettualistico, del nostro gusto verso ciò che è ‘interessante’”. (27)

Che però il suo sia un distacco solo apparente, è cosa non difficile da accertare. Parlando di “intellettualismo romantico”, Weber allude alla spiccata curiosità che molta arte contemporanea manifesta per gli aspetti più torbidi e irrazionali della vita psichica.(28) Nel celebre *Referat* sulla “scienza come professione”, egli introduce poi il concetto di “intellettualismo scientifico”, con ciò intendendo il dominio che la ragione e i mezzi tecnici hanno via via acquisito, in Occidente, sulle più varie espressioni del pensiero magico. Tale dominio, corroborando la “fede” o la “coscienza” che basti solo “volere, per potere ogni cosa”, ha dato (e continua a dare) come esito il “disincantamento del mondo”.(29) Ma fatalmente lascia senza risposta le grandi questioni etico-trascendentali circa il significato e il fine dell’esistenza. Le costruzioni scientifiche, poiché incapaci di penetrare “la linfa e il sangue della vita reale”, destano, soprattutto fra i giovani, un’avversione crescente: un’insofferenza che sfocia nel ripudio del pensiero astratto, dell’artificio tecnico, del formalismo rigido e coattivo.

È dunque logico ritenere che l’“intellettualismo romantico” sia una delle vie, attraverso le quali si palesa un desiderio strenuo di emancipazione dai vincoli della ragione scientifica. Tale desiderio, a cui rinviano molte scelte o “vocazioni” religiose (quale “presupposto fondamentale della vita in comunione con la divinità”), è lo stesso che ormai pervade gran parte dell’“esperienza in generale”. Esso denota, nell’uomo contemporaneo, un preoccupante disagio: un’incapacità di accettare il destino che “gli impone di vivere in un’epoca senza Dio e senza profeti” [ivi, p. 38]. (30) Di qui la fuga nel subliminale, nel “totalmente altro”; di qui l’evocazione e trasfigurazione “artistica” di elementi irrazionali apprezzati come “autentici”. Di qui infine il proliferare degli “dèi in lotta”, da servire o combattere (31), e la protervia dei “falsi profeti in cattedra”, che

inondano di ciarpame ideologico i loro allievi, “condannati al silenzio”. (32)

Anche se mai formulato *expressis verbis*, il giudizio di Weber circa la “nuova musica” non può scostarsi granché da questo ritratto d’epoca a tinte fosche. E tuttavia le sparse affermazioni, dalle quali desumerlo, non sono univoche, né sempre combaciano. Weber è consapevole che l’“intellettualismo romantico” conduce, nella pratica, a “un risultato esattamente opposto alla meta immaginata” dai fautori.(33) Anziché “liberare l’irrazionale”, permettendogli l’accesso alla coscienza, esso esaspera, sulla vita reale, il peso degli artifici tecnici e delle regole desunte da principî astratti. Tale è per certo il caso della “nuova musica”, il cui proposito di dar voce all’inesprimibile mette capo a una sorta di “iperrazionalismo” che, sul piano del metodo, date le restrizioni che comporta, “non regala nulla: anzi, priva di molte cose”.(34) A ciò si aggiunga che, ricusando ogni convenzione estetica “per ordine di una verità che non può più tollerare compromessi”, (35) il musicista antepone, al successo e alle ambizioni di carriera, il valore della propria testimonianza. Egli può dunque atteggiarsi a profeta, a latore di ineffabili messaggi: ma nulla avrà mai a che fare col demagogo, col ciarlatano, col mestatore d’opinione e con chiunque aspiri a procurarsi un consenso pel tramite di un linguaggio corvivo o di “emozioni” facili a comunicarsi.

La “nuova musica” è socialmente innocua. Le smanie irrazionalistiche a cui soggiace vengono via via disciplinate e costrette all’ordine, con l’ausilio di strutture ideate all’uopo e a tal punto raffinate da risultare quasi impercettibili.(36) Che essa assuma su di sé “tutta la tenebra e la colpa del mondo”, sì da esibire una bellezza che rifugge “all’apparenza del bello”, (37) è un giudizio forse eccessivo e vanamente ampolloso. Ma non c’è dubbio che, più che ad intrattenere e a divertire, la “nuova musica” ambisca e far riflettere. E proprio questo, in Weber, è fonte di perplessità. Nei tempi più remoti, la musica e l’arte in generale erano unite alla religione. Il loro fine consisteva nel plasmare miti e nel propagarne l’influenza. L’affermarsi dell’“intellettualismo scientifico” ha dato luogo a una crescente separazione fra religione ed “estetica”, tanto da farne due sfere di valori autonome e distinte. E in età cristiana, mentre la prima ha sviluppato al proprio interno un’etica razionale della salvezza, (38) la seconda è venuta concentrandosi attorno a un valore “fondante” qual è il puro godimento estetico. Cosicché l’arte, se per un verso si serve di mezzi tecnici razionalmente evoluti, per l’altro adempie a una funzione sociale che di etico e di razionale (in senso stretto) non ha nulla, ma consiste piuttosto nell’alleviar la mente dalla pressione “del razionalismo tecnico e pratico”. (39)

Volendo farsi carico di una verità, che la ragione tecnico-scientifica non può attingere e che è perciò “deferita” alla sola fede, la “nuova musica” incorre, agli occhi di Weber, in una sorta di penoso autoequivoco. Essa non solo si nega alla comunicazione e al “diletto dei sensi”, ma tende pure a invadere la sfera religiosa e ad appropriarsi di valori non suoi. Ciò in ragione del fatto che il suono, non “rappresentando” nulla,(40) si presta meglio delle parole e delle immagini a evocarli nella loro purezza. E tuttavia “evocare” può voler dire almeno due cose, ossia a) richiamare ciò che già fa parte di una tradizione (ad es. quella cristiana), e b) rendere attuale un contenuto inedito. Nel primo caso trattasi di musica sacra o liturgica, che emana da un’esperienza di fede e ne solennizza singoli aspetti o momenti. Nel secondo caso è invece l’esperienza musicale che, totalmente piegata su di sé, diviene il nucleo di una religiosità “profana” e

refrattaria ai “legami esteriori”.(41) Qui l’atto creativo sprigiona dalla concomitanza di due opposti, quali un rigore ascetico e una *hybris* prometeica. Ma anziché sciogliere questa contraddizione, esso ne cade vittima: poiché il frammento di verità, sottratto a Dio, non è traducibile in alcun linguaggio umano, né può servire a erigere, sulle macerie del vecchio, un nuovo ordine di consuetudini e valori.

L’*Angelus Novus* di Klee è, secondo Benjamin, l’emblema della tragedia del moderno. Lo stesso forse può dirsi per il *Mosé e Aronne* di Schönberg. La parola divina è proferita sul Sinai da un coro, nel quale echeggiano confusamente tutte le voci del mondo. Mosé la recepisce come idea, ma non è in grado di comunicarla agli uomini. Aronne invece, immune da balbuzie, può tradurla in formule, ma solo al prezzo di falsarla. Tale è il dilemma della “nuova musica” e di colui che, anima e corpo, vi si dedica. Egli risponde all’“intimo appello” di una verità che, “dapprima inconsapevolmente”, lo scuote col suo rumore indistinto. (42) L’intento di conferirle una forma lo porta a infrangere le regole della comunicazione e del bello, e a dotarsi di un “proprio” linguaggio. Ma in tal modo l’umanità che danza intorno al vitello d’oro lo prenderà più spesso per “un truffatore o un pazzo”, (43) né il suo messaggio avrà di che giovare dell’opera di interpreti e divulgatori d’occasione. Come pretendere infatti di divulgare la verità? Non è già arduo e inesplicabile il silenzio, col quale essa si annuncia fra le pieghe dei nostri tanti dubbi.

Iperrazionalistica e iperspecializzata, la “nuova musica” concorre, suo malgrado, al “disincantamento del mondo”. Se da un lato sovverte (e radicalmente modifica) la teoria e la prassi compositive, dall’altro non le riesce di indicare all’umanità la “forma di vita più elevata”,(44) della quale vagheggia. I contenuti che vorrebbe diffondere, tramite idiomi all’uopo predisposti (quelli cromatico-integrali dell’atonalità e della dodecafonìa, e quelli modali del neoclassicismo), restano perlopiù lettera morta, senza mai tramutarsi in valori socialmente condivisi. Né basta a trarla dall’*impasse* il cauto favore che ottiene, a partire dagli anni Venti, presso talune istituzioni. I suoi fautori sapranno accreditarla, soprattutto sul piano didattico: e qualche critico, all’ascolto di certe esecuzioni, ne farà pure l’elogio. Ma la distanza da un pubblico, che poco o nulla si interessa ai suoi “misteri”, permarrà invariata, e non solo per mancanza di comprensione.

Weber si duole “che la nostra arte migliore sia intima e non monumentale, e che oggi soltanto in seno alle più ristrette comunità, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, palpiti quell’indefinibile che un tempo pervadeva e rinsaldava come un soffio profetico e una fiamma imperitura le grandi comunità”.(45) La civiltà dell’Occidente europeo si va via via sfaldando. I suoi valori “supremi e sublimi” sono ormai divenuti estranei al “grande pubblico” e sopravvivono solo entro circoli ristretti. Proprio perciò, nell’arte e nella musica a lui contemporanee, Weber non vede nulla di “aberrante” o di “degenerato”. Dal punto di vista morale, egli non ha alcun rimprovero da muovere alle “avanguardie”, che anzi si segnalano per l’onestà e la coerenza estrema dell’impegno. Nate dalla crisi, esse ne illustrano esemplarmente gli aspetti più gravi, a cominciare dalle tensioni che lacerano fin nel profondo la “soggettività borghese”. E tuttavia ciò che le nobilita le rende anche impotenti: poiché l’anelito a una razionalità superiore è di continuo frustrato, sia dall’indifferenza che suscita, sia dal suo stesso carattere utopico ed elitario.

Non sorprende che già nel periodo fra le due guerre la “nuova musica” declini certe pretese “autonomistiche”, per ricercare un senso e una capacità di dialogo più consistenti nella condivisione di valori diffusi. Una forte passione politica e civile permea tanto l’intera opera di autori come Tiessen, Kurt Weil e Hanns Eisler, quanto talune gemme di Paul Hindemith (l’oratorio *Das Unaufhörliche*, del 1931), Luigi Dallapiccola (i *Canti di prigionia*, del 1938-40), Benjamin Britten (la *Ballad of heroes*, del 1939) e Vladimir Vogel (il *Thyl Claes*, del 1938-45). La devozione ingenua e talvolta struggente di Anton von Webern (quale affiora già nei *Fünf Geistliche op. 15*, del 1917, e poi nei dodecafonici *Drei geistliche Volkslieder*, del 1924, e infine in *Das Augenlicht*, del 1935) ispira splendide pagine di musica sacra a Stravinskij (ad es. la *Symphonie de Psaumes*, del 1930, o la *Messa*, del 1947), a Dallapiccola (le *Tre laudi*, del 1937), a Olivier Messiaen (le *Offrandes oubliées*, del 1931, o il *Quatuor pour la fin du temps*, composto nel 1941, durante la prigionia in un lager tedesco) e, in anni più recenti, a Ernst Křenek (lo *Spiritus intelligentiae sanctus*, del 1956), a Karlheinz Stockhausen (il *Gesang der Jünglinge*, del 1956) e a Krzysztof Penderecki (i *Salmi di David*, del 1958, e la *Passione secondo San Luca*, del 1963).

Mentre l’impegno politico e civile trae soprattutto alimento dalla lotta contro il nazifascismo, il riavvicinamento alla tradizione giudaico-cristiana ha all’origine sia la ricerca di una più intima “comunione col prossimo e con l’Essere”,⁽⁴⁶⁾ sia un desiderio profondo di “spiritualità”,⁽⁴⁷⁾ sia un interesse affatto “laico” per l’“immenso pianeta Bibbia”, dagli enigmatici e inesauribili significati.⁽⁴⁸⁾ Weber non fa in tempo ad assistere a tutti questi sviluppi. E d’altra parte l’epoca, alla quale appartengono, ormai non è più la sua. Da intellettuale *fin du siècle* (o da “borghese con coscienza di classe”), egli considera l’arte e la musica portatrici di una “redenzione intramondana e irrazionale”:⁽⁴⁹⁾ ed è convinto che in ciò risieda la loro ragion d’essere. Viceversa, durante il Novecento, esse antepongono, alla ricerca dei puri contenuti estetici, una vocazione nuova alla testimonianza, alla denuncia e alla critica sociale. Che poi lo facciano per libera scelta o per sottrarsi al rischio dell’estinzione, è un quesito che, almeno in questa sede, non può ricevere un’adeguata risposta.

In compenso, vale la pena insistere sull’importanza che Weber assegna all’armonia tonale. Già si è detto come essa gli appaia, a giusto titolo, una conquista tecnico-razionale dell’Occidente. Ma c’è di più. Nello studio della “realtà artistica”, egli distingue tre diversi approcci, e cioè a) la pura considerazione estetico-valutativa, b) la pura considerazione empirico-causale, e c) l’interpretazione di valore.⁽⁵⁰⁾ Mentre gli approcci a) e c) consentono di comparare le epoche e gli stili, in relazione ad aspetti quali la forma, il significato, la nozione del “bello” ecc., l’approccio b) è il solo che, separando la “realtà empirica” dalla “sfera dei valori”, permetta di appurare l’esistenza di un oggettivo “progresso”. L’indagine empirico-causale verte sui presupposti tecnici, sociali e psicologici della creazione artistica, in ciò ravvisando i fattori più importanti del suo sviluppo storico. Se è vero che non sempre (e non necessariamente) il loro affinamento migliora la qualità delle opere, è tuttavia innegabile che, risolvendo all’artista certi problemi posti dal suo lavoro, esso offra almeno “la possibilità di una crescente ‘ricchezza’, nel senso di un avanzamento di valore”.⁽⁵¹⁾ Così, ciò che distingue l’arte “primitiva” da quella tecnicamente “evoluta” non è la dignità estetica

dei prodotti (che a seconda dei casi può essere in entrambe ugualmente elevata), ma è la quantità dei mezzi disponibili alla “volontà artistica”, nonché la loro adeguatezza allo scopo a cui quest’ultima propende.

Da storico e da sociologo “empirico”, Weber considera l’armonia tonale il “mezzo” che rende unica ed “evoluta” la musica dell’Occidente. L’“uomo moderno”, a suo dire, ha tutto l’interesse a chiedersi perché mai “la musica armonica si sia sviluppata, sulla base della polifonia affermata quasi ovunque tra i popoli, soltanto in Europa e in un determinato spazio di tempo, mentre altrove la razionalizzazione della musica si è incamminata per un’altra strada, il più delle volte precisamente opposta”. (52) La scienza già fornisce utili informazioni. Weber dimostra di ben conoscere i manuali di storia della musica in auge ai primi del Novecento, (53) tanto da replicarne anche gli errori. Non è infatti corretta la tesi che fa della polifonia il terreno unico di coltura dell’armonia tonale. La tecnica del contrappunto vocale, perfezionata dal Palestrina a metà Cinquecento, segnò senz’altro un “progresso” rispetto agli *organa* medievali e alle formule in uso, nella prima Età Moderna, per la condotta delle voci, per la gestione “alternata” di consonanze e dissonanze e per l’organizzazione ritmico-metrica dei brani.(54) Essa inoltre orientò lo sviluppo che la musica strumentale conobbe in Germania, durante il Settecento, per opera soprattutto di Bach e di Händel. (55) Ma il moderno “sistema tonale”, retto da una sintassi di accordi, ebbe la sua prima teorizzazione da Jean-Philippe Rameau. E a istruire quest’ultimo fu soprattutto la tecnica del basso continuo, i cui esordi risalgono alla fine del Cinquecento, al recupero della monodia greca da parte degli esponenti della Camerata Fiorentina (Giovanni Bardi, Vincenzo Galilei, Jacopo Peri, Ottavio Rinuccini ecc.), e al conseguente ripudio della “barbarica” (poiché fiamminga) polifonia. (56)

Un’altra fonte, alla quale Weber attinge a piene mani, consiste nei contributi della nascente disciplina etnomusicologica. Nota in Germania come “musicologia comparata” (*vergleichende Musikwissenschaft*), essa ha il proprio centro principale a Berlino, ove Carl Stumpf, ai primi del Novecento, fonda dapprima un archivio di registrazioni fonografiche (il Phonogramme-Archiv) e poi dà vita, insieme agli allievi Erich Maria von Hornbostel e Otto Abraham, a una vera e propria scuola. (57) Il fonografo Edison, già usato da studiosi statunitensi in alcune indagini sul campo, (58) è qui innalzato a strumento principe della ricerca. Il suo impiego procura ampio materiale empirico a un’elaborazione teorica, che ha alla base sia la stumpfiana “psicologia dei suoni” – in special modo la tesi per cui il senso della consonanza e della distanza intervallare dipende, in ciascuna cultura, da una capacità cerebrale, più o meno evoluta, di sintesi o “fusione” acustica –, (59) sia il concetto di “area di diffusione culturale”, formulato dagli antropologi Fritz Groebner e Wilhelm Schmidt.

Gli esponenti della Scuola di Berlino pubblicano raccolte di musica etnica extra-europea, studiano l’origine e la propagazione geografica di singoli strumenti,(60) elaborano metodi matematici per la misurazione degli intervalli inferiori al semitono.(61) Le loro ricerche, diversamente da quelle che a partire dal 1912, Béla Bartók e Zoltán Kodály condurranno nelle campagne ungheresi e transilvane,(62) si rivolgono più agli scienziati che ai compositori: e comunque non puntano a “rinnovare” la musica per iniezione di elementi “popolari”. Inoltre, dato l’orientamento prettamente

evoluzionistico, la Scuola indulgerà, fino agli anni Sessanta, a una visione “per stadi” dello sviluppo storico-musicale, (63) sempre asserendo, in accordo col fondatore, che la musica europeo-occidentale è la più elevata “anche dal punto di vista socio-psicologico”.(64) Essa infatti si situa a una maggior distanza dalla musica arcaica o “primitiva”, che, concependo il suono come sostanza dell’universo, tende a esaurirsi nella ripetizione rituale di formule melodiche invariabili.(65) I suoi elementi strutturali (la scala eptatonica e i due “modi”) sono il prodotto di una mente, capace di sottoporre l’esperienza acustica a processi superiori d’astrazione: e di ottenerne un materiale sonoro tanto selezionato da prestarsi alle più raffinate creazioni.

Weber non è un evoluzionista, e poco gli importa stabilire se ci sia una musica “più elevata” delle altre. Dai lavori della Scuola di Berlino – e soprattutto dall’ampia documentazione empirica che li accredita – egli trae argomenti a sostegno della *propria* tesi, circa l’unicità e l’intrinseca razionalità dell’armonia tonale. Essa è un prodotto autentico della civiltà dell’Occidente: *e dunque un valore* che, data la sciagura incombente su quest’ultima, l’“uomo moderno” deve saper apprezzare e difendere. Nulla vieta di credere che, col suo dissolvimento, la musica possa arricchirsi di mezzi ancor più duttili e sofisticati. Ma intanto, l’unità di senso e di linguaggio, che le è conferita dal principio di “tonalità”, resta preclusa agli idiomi sperimentali delle “avanguardie”. E la comunicazione che assicura, almeno sul piano “estetico”, è una risorsa sociale indispensabile, che si può perdere ma non rigenerare con pari facilità.

IV. La crisi dell’armonia classico-romantica, così come si delinea già alla fine dell’Ottocento, “è in realtà una crisi della teoria dell’armonia”: e proprio per questo “esige una critica sistematica dei suoi metodi e concetti”.(66) Nel campo della musica, ove tutto è artificiale, i fenomeni armonici esistono e hanno un senso in ragione a) di un processo di simbolizzazione che li organizza, rendendoli intelligibili, e b) di un paradigma teorico (e “meta-linguistico”) che tale processo giustifichi nelle sue singole fasi. La presenza di queste due condizioni consente sia di definire, sul piano analitico, cosa sia un accordo e quale rapporto gerarchico sussista fra un accordo e l’altro; sia di decidere, sul piano pratico, quale successione d’accordi sia più adatta a stabilire o a contraddire una “tonalità”. La crescita del materiale sonoro (ad es. a seguito di innovazioni tecnico-strumentali) o l’acquisizione di nuovi concetti estetici o, infine, la cogenza di idealità e valori socialmente emergenti, possono far sì che l’intero edificio si dimostri vieto e inadeguato. In tal caso, come le teorie scientifiche, che “muoiono di ciò di cui non hanno parlato”, (67) anche la teoria musicale va messa in discussione e convenientemente rimpiazzata, onde i costrutti simbolici di nuovo conio non sembrino insensati, “irrazionali” e arbitrari.

L’indagine fin qui condotta ha mostrato come Weber, nella sua “apologia” dell’armonia tonale, sia mosso più da preoccupazioni etiche che estetiche in senso stretto. Se è vero che egli ne apprezza anche le qualità espressive e comunicative, è tuttavia innegabile che, a interessarlo di più, siano quelle assiologiche: e che il suo intento consista principalmente nella tutela di uno dei prodotti “nobili” di una civiltà prossima al tramonto. Già questo potrebbe forse bastare a revocare in dubbio la tesi, secondo cui lo

zelo weberiano sarebbe indotto dalla convinzione che “l’idioma tonale degli ultimi trecentocinquat’anni” sia “natura”.(68)

Ciò anche in aggiunta al fatto che la musica, per Weber, è sempre e comunque “cultura”, ovvero artificio tecnico. Si pensi solo all’importanza che, per lo sviluppo dell’armonia tonale, egli attribuisce a un fattore eteronomo come il “temperamento equabile”.(69) A fine Seicento, la suddivisione dell’ottava in 12 semitoni uguali rispose alla necessità di sopprimere le distanze irregolari, risultanti sia dalla scala di Pitagora (il “comma” *si diesis-do*, pari a circa 1/4 di semitono), sia dalla scala “armonica” di Gioseffo Zarlino (il “comma sintonico”, fra terza maggiore e minore, pari a circa 1/5 di semitono). La scala temperata e cromatica fu ricavata dall’equiparazione artificiale di due macrointervalli (7 ottave = 12 quinte) e dalla loro suddivisione matematico-sperimentale. Ma se da un lato favorì la “libera successione degli accordi” (senza l’intralcio di microintervalli “irrazionali” o “impuri”), dall’altro, uniformando la misura dei semitoni all’irrazionale $12\sqrt{2}$, essa non permette neanche oggi l’intonazione univoca degli strumenti ad accordatura mobile (dai cordofoni alla voce umana).

Ciò detto, va altresì rilevato che la “teoria dell’armonia”, in auge al tempo di Weber, non esita a proclamarsi “eterna” e “fondata in natura”. Pur contemplando aspetti “costruttivi e speculativi”, assai più che “empirici”, (70) essa pretende di derivare i propri concetti base (consonanza, dissonanza, accordo, cadenza, modulazione ecc.) dalla struttura fisica del suono e dell’udito. Il suo antesignano, Rameau, nell’opera più matura dichiara che i “rapporti fra le sensazioni, suscitate dai suoni nella nostra anima, corrispondono ai rapporti esistenti fra le cause che tali suoni producono”. (71) Come a dire che il piacere estetico (ossia il fine del comporre musica) deriva da un perfetto incontro fra psiche e natura: e che a tale incontro l’armonia provvede con regole utili a uniformare, su base matematica, le leggi fisiche e i moti dell’anima.(72) Gli studi di Joseph Sauveur sulla risonanza, dimostrando come la nota sia un suono composto da varie frequenze (gli “armonici”) in successione ordinata (la più bassa, o “fondamentale”, e le altre più acute), (73) permettono a Rameau di ottenere la “triade naturale” (ossia l’accordo maggiore, ricavato, per trasporto d’ottava, dall’unione della “fondamentale”, della dodicesima e della diciassettesima, fino a comprendere, sullo schema *do-mi-sol*, un intervallo di terza maggiore e uno di terza minore), e di indicare, come essenziali per l’armonia, le cadenze “dominante-tonica” (gradi V-I) e “sottodominante-tonica” (gradi IV-I; la “sottodominante” è qui fatta coincidere con la “dominante” nell’ottava inferiore).

Su queste basi, Rameau sviluppa una dottrina che, semplificata e ridotta in pillole da illustri epigoni, (74) diverrà il nucleo dell’insegnamento accademico dell’armonia fino ai primi vent’anni del Novecento. Le conseguenze, sul piano sia teorico che pratico, saranno incalcolabili. Il primato, conferito all’armonia sulla melodia,(75) diverrà un dogma che solo Wagner, per primo, avrà il coraggio di sconfessare.(76) L’accordo, concepito come agglomerato statico e a sè stante di note, sarà sottoposto a regole di concatenazione, le quali, poiché desunte presuntivamente dalla “natura dei suoni”, provvederanno più a condizionare dall’alto la prassi compositiva che non a promuoverne ed accompagnarne lo sviluppo. Infine, la “cadenza mista” (gradi I-IV-V-I), ricavata “per interazione” dalle due cadenze essenziali di Rameau, verrà eletta a modello

della “tonalità”,⁽⁷⁷⁾ il suo pregio maggiore consistendo nel rafforzare il carattere della tonica come centro tonale e nel condurre il periodo musicale verso il punto di riposo conclusivo.

Durante l'Ottocento qualcuno dimostra, in contrasto con Sauveur, come nel fenomeno della risonanza affiori, dall'insieme delle frequenze, una gamma di suoni assai più vasta di quella compresa entro la scala cromatico-temperata.⁽⁷⁸⁾ Ciò implica che a) non esistono accordi naturali, dato che la differenza di altezza fra due suoni è sempre suddivisibile per frequenze intermedie; b) la consonanza e la dissonanza sono termini relativi, atti a indicare il maggiore o minor grado di percezione degli armonici appartenenti a due suoni distinti; e c) l'armonia non riposa su immutabili leggi di natura, ma “in parte è anche conseguenza di principî estetici, che nello sviluppo progressivo dell'umanità sono stati soggetti a mutamento e lo saranno ancora”.⁽⁷⁹⁾ Solo Schönberg trarrà più tardi, da tutto questo, la conclusione estrema che non esistono suoni estranei all'armonia, poiché l'armonia è fondata da qualsiasi sonorità simultanea di più suoni”.⁽⁸⁰⁾ Dato l'accordo di tonica, i rapporti di prossimità o distanza che lo legano agli altri accordi permettono di usare, senza alcun bisogno di modulazione (ovvero di passaggio a nuovo centro tonale), anche le note non appartenenti alla sua scala.⁽⁸¹⁾

Nella prima metà del Novecento qualcun altro, in parallelo con Schönberg, approderà a una concezione dinamica dell'accordo, quale aggregato di suoni scaturente, in seno alla composizione, dal moto combinato delle parti. ⁽⁸²⁾ L'“elaborazione compositiva” (*Auskomponieren*), modificando via via un'unità singola di suono e interponendo nuovi elementi, dà luogo a un'opera articolata su più livelli, ove la funzione della tonica (al livello profondo) non è evidenziata dalle concatenazioni armoniche (ai livelli intermedio e superficiale), ma è piuttosto definita dal senso che l'ascolto percepisce in taluni momenti o nell'interesse del brano. L'ascolto, a seconda dell'andamento imposto dal compositore alle parti, tende a trattare ciascuna come unità di senso e a gerarchizzarla per importanza. Così, come “ascolto strutturato” o “distanza”,⁽⁸³⁾ esso svolge un compito di “valorizzazione” che è essenziale per l'economia dell'opera, individuando certi accordi e assegnando loro la preminenza in ampie aree tonali.

Non sorprende che in anni recenti, dinanzi alla crisi in cui la “teoria dell'armonia” continua a dibattersi, ⁽⁸⁴⁾ si sia parlato, da un lato, di “relatività del linguaggio sonoro” e di “indefinite possibilità di adattamento dell'orecchio”, ⁽⁸⁵⁾ e si sia pure tentato, dall'altro, di riannodare i vecchi fili pendenti, proponendo ora la “consonanza”, ⁽⁸⁶⁾ ora il “ciclo delle quinte”,⁽⁸⁷⁾ quali principî trascendenti d'unità. Accanto alle perduranti ricerche sulla materia e sulla struttura del suono, è inoltre maturata, in campo analitico, la consapevolezza di una terza dimensione del “fatto musicale”: quella cioè dei significati che l'ascolto può conferire a costrutti armonici e melodici determinati.⁽⁸⁸⁾

A fine Ottocento, invece, persasi la certezza delle basi fisico-acustiche, la “teoria dell'armonia” ricava dalla *Gestaltpsychologie* nuovi argomenti a sostegno della sua pretesa “naturalità”. Ciò che le è d'aiuto è la tesi secondo cui, a rendere riconoscibile una struttura percettiva (ad es. una frase melodica), non sono le sue qualità fisiche, ma quelle formali.⁽⁸⁹⁾ La mente umana, obbedendo a un'ingenita “legge di natura”, non trattiene i suoni, ma lo “schema” nel quale le si presentano (ossia i loro reciproci rapporti intervallari): e può pertanto riconoscere un brano, anche se accennato o

eseguito in diversa tonalità. Lo stesso principio vale per gli accordi, il cui “schema”, anziché da una sequenza, è dato da una sovrapposizione d’intervalli.

La mente umana, elaborando l’esperienza, non si limita ad “associare” le percezioni, ma le ordina in base a un criterio formale costante. Quel che si deve intendere per “consonanza”, “scala” o “accordo”, può dunque dedursi dalla sua “natura” e non più da quella del suono. La diversa accezione, che a questi termini compete a seconda delle culture, è poi riducibile all’unità di un modello evolucionistico, che proceda dal semplice al complesso: e che da ultimo, supponendole un cervello “più sviluppato”, proclami la musica d’Occidente “superiore” alle musiche “altre”. Tale è, come già detto, il caso di Stumpf, i cui scritti più tardi testimoniano un vivo interesse per la *Gestaltpsychologie*.(90) E tale è, pur con molte differenze, il caso di Hugo Riemann, che, dopo Rameau, può ritenersi il secondo padre della “teoria (classica) dell’armonia”. Tipica del suo approccio è infatti l’aspirazione a far dell’armonia una “scienza pura”, che individui le leggi, mediante le quali “la mente concepisce i rapporti fra i diversi suoni”.(91) Né meno rimarchevole è la tesi che, nella storia della “teoria musicale”, vede realizzarsi un progresso tracciato “dal dito indice della natura”: progresso concernente il grado di precisione e chiarezza, con cui certe nozioni, eterne e immutabili, vengono via via formulate.(92)

Fin dagli scritti giovanili, Riemann si dice convinto che l’ascolto musicale implichi un “sentire in senso comparativo”, una selezione del “materiale sonoro riprodotto”: e che perciò non sia “passività fisica, ma attività logica”.(93) Su queste idee, apprese a Göttingen alla scuola del filosofo Hermann Lotze, egli edifica pian piano la propria “armonistica”, che è dottrina incentrata sulla nozione di accordo (quale “rappresentazione di suoni”) e sul progetto di una “logica musicale”, come sistema di regole poste dalla mente, in conformità con se stessa e non con le peculiarità del “materiale sonoro”. (94) Il privilegio assegnato alla psicologia sulla fisica gli permette inoltre di ridurre a un “dualismo di rappresentazioni” la dualità dei modi maggiore e minore: la stessa che, da Rameau in poi, aveva indotto vari studiosi a ipotizzare armonici inferiori (e immaginari), accanto a quelli superiori (e sperimentalmente comprovati).(95) Ne scaturisce allora un “sistema armonico dualistico”, formato da oggetti “mentali”, ognuno dei quali, adempiendo a una “funzione” in ambito compositivo, è da ciò qualificato per rango e importanza (gli accordi di tonica, dominante e sottodominante, ad es., vengono detti “principali”, proprio perché deputati a tradurre in pratica il principio di “tonalità”).

In età matura, sicuro delle proprie scoperte, Riemann giunge persino a escludere che il suo sistema “sia destinato in avvenire a subire altre trasformazioni”. (96) I fatti lo smentiranno ampiamente. La via che passa per il “dissolvimento della tonalità” porta i compositori a oltrepassare le regole da lui stabilite. Ma nel contempo, le “teorie dell’armonia” di nuovo conio palesano un non trascurabile difetto: quello cioè di non saper dare una fondazione univoca alla pluralità dei “fatti musicali”. Weber di questa crisi ha certamente sentore. E tuttavia si astiene dal proferir giudizi. Tanta cautela, altrimenti apprezzabile, è qui inopportuna, poiché, pur non essendo un musicologo, Weber sa bene che, privo di un’adeguata “teoria dell’armonia”, il “sistema tonale” perde di consistenza. Diversamente dalla “valutazione estetica” e dall’“interpretazione”, tale teoria non è neppure separabile dai fattori “tecnici” della musica: anzi, essa è proprio il

mezzo che li rende “razionalmente” accessibili alla “volontà artistica”. Come spiegare infatti, in sua assenza, l’invenzione del “temperamento equabile”, o quella dei due pedali che, nel pianoforte, attutendo o amplificando la voce, permettono di apprezzare “la bellezza degli accordi suonati in modo arpeggiante”? (97)

Weber conosce l’“armonistica” di Riemann e, a più riprese, la usa come riferimento teorico-generale. Se ciò non basta a far di lui un assertore della “naturalità” dell’“idioma tonale”, è però innegabile che tale scelta sia tanto “analitica” e “mirata allo scopo”, quanto implicitamente “valutativa”. L’armonia tonale, per Weber, è un valore, non solo un artificio tecnico. E la dottrina di Riemann è ciò che meglio di tutte l’accredita sul piano teorico, concependola quale prodotto di una mente integra, evoluta e affatto consapevole delle “leggi” che intrinsecamente la governano. Riemann nobilita l’armonia tonale innalzandone le regole a principî universali di ragione: gli stessi che il “soggetto borghese” (cartesiano? kantiano?) dovrebbe dapprima saper riconoscere (quali fattori strutturanti la vita psichica e intellettuale) e poi applicare proiettivamente all’esterno, nei rapporti interpersonali e nelle attività “creative”. La dottrina di Schönberg (come anche quelle di altri esponenti della “nuova musica”) pare invece riflettere una soggettività inquieta, lacerata, vanamente protesa alla ricerca del “tutto nel frammento”, dell’“assoluto” nei meandri dell’esperienza singola. Liquidarla come “irrazionalistica” sarebbe tanto comodo, quanto errato, data la limpida razionalità dei suoi argomenti. Forse per questo Weber con grande onestà intellettuale, evita di far confronti. Che rimarrebbe infatti del valore dell’armonia tonale, una volta che le sue basi teoriche fossero scalfite o revocate in dubbio da quella stessa “ragione” che per circa due secoli si è sforzata di consolidarle?

Note

- (1) E. LOWINSKY, 1961.
- (2) J. CHAILLEY, 1951; C. DAHLHAUS, 1968; M. DE NATALE, 1986.
- (3) H. RIEMANN, 1887, p. VIII; E. KURTH, 1920, p. 273.
- (4) R.F. GOLDMAN, 1965, pp. 130-131; J.J. NATTIEZ, 1975, p. 83.
- (5) E. LOWINSKY, 1946.
- (6) R. FRANCÈS, 1958; H. POUSSEUR, 1974; K. BLAUKOPF, 1982; N. RUWET, 1983; J.J. NATTIEZ, 1989; M. IMBERTY, 1990; I. BONTINCK, 1992; L.B. MEYER, 1992; M. BARONI, R. DALMONTE, C. JACOBONI, 1999.
- (7) Th. W. ADORNO, 2002, p. 256.
- (8) M. WEBER, 1980; pp. 55-66.
- (9) K. BLAUKOPF, 1951.
- (10) A. SILBERMANN, 1959.
- (11) P. HONIGSHEIM, 1968, pp. 75-89; Ch. BRAUN, 1992; A. SERRAVEZZA, 1993; F. MONCERI, 1999, pp. 49-87.
- (12) A. SCHÖNBERG, 1967, pp. 80-87, e 1978, pp. 301-305.
- (13) E. ANSERMET, 1961, I, pp. 450-451.
- (14) il celebre “accordo mistico” a sei note: cfr. J. YASSER, 1932, p. 67 ss.

- (15) F. BUSONI, 1907, p. 12.
- (16) A. SCHÖNBERG, 1978, pp. 34-35.
- (17) R. LEIBOWITZ, 1947, p. 80.
- (18) P. BOULEZ, 1968, p. 165.
- (19) O. MESSIAEN, 1944, p. 10.
- (20) P. BOULEZ, 1995, p. 154.
- (21) K. STOCKHAUSEN, 1963, p. 39; cfr. P. BOULEZ, 1979, p. 56.
- (22) C. LÉVY-STRAUSS, 1974, p. 34.
- (23) R. JAKOBSON, 1970, p. 12.
- (24) R. FRANCÈS, 1958, pp. 259-260.
- (25) A. SCHÖNBERG, 1975, p. 111.
- (26) G. STEFANI, 1982.
- (27) M. WEBER, 1980, p. 68.
- (28) E. WEILLER, 1994; Ch. BRAUN, 1992, pp. 33-42.
- (29) M. WEBER, 1971, p. 20.
- (30) *ivi*, p. 38.
- (31) Il lettore spero mi scuserà se, risparmiandogli l'ennesimo confronto Weber-Nietzsche, mi limito a indicare, su questi temi, gli studi di R. SCHROEDER, 1987; D.J.K. PEUKERT, 1989; e A. GERMER, 1994.
- (32) *ivi*, p. 35.
- (33) *ivi*, pp. 24-25.
- (34) A. SCHÖNBERG, 1975, p. 116.
- (35) A.L. RINGER, 1999, p. 33.
- (36) C. DAHLHAUS, 1978, pp. 147-148.
- (37) Th. W. ADORNO, 1959, p. 134.
- (38) M. WEBER, 1988, I, p. 600.
- (39) *ivi*, p. 615.
- (40) I. STRAVINSKIJ, 1979, p. 97.
- (41) A. SCHÖNBERG, 1969, p. 68 (la lettera a Kandinskij del 1922).
- (42) V. KANDINSKIJ, 1989, p. 26.
- (43) *ivi*, p. 23.
- (44) A. SCHÖNBERG, 1975, p. 190.
- (45) M. WEBER, 1971, pp. 41-42.
- (46) I. STRAVINSKIJ, 1984, p. 13.
- (47) O. MESSIAEN, 1944, I, pp. 3-4 (la musica come atto di fede); cfr. J. McCARTHY, 1995, p. 57.
- (48) L. BERIO, 1992, p. 285.
- (49) M. WEBER, 1988, I, p. 615.
- (50) M. WEBER, 1974, p. 352.
- (51) *ivi*, p. 351.
- (52) *ivi*, p. 349.
- (53) G. ADLER, 1881; H. RIEMANN, 1898.
- (54) K. JEPPESEN, 1925; L. BIANCHI, G. FELLERER, 1971.
- (55) J. LESTER, 1989.

- (56) P. WILLIAMS, 1970; H. BECKER, 1981.
- (57) E. M. v. HORNBOSTEL, 1927; C. SACHS, 1982, pp. 13-68.
- (58) J. W. FEWKES, B. I. GILMAN, 1891.
- (59) C. STUMPF, 1898, II, pp. 127-130 e 215-216; e 1911, pp. 84-85.
- (60) E.M. v. HORNBOSTEL, C. SACHS, 1914.
- (61) E. M. v. HORNBOSTEL, 1921.
- (62) B. BARTÓK, 1935; e 1977, pp. 108-151.
- (63) M. SCHNEIDER, 1934-35; M. KOLINSKI, 1961; W. WIORA, 1963.
- (64) C. STUMPF, 1911, p. 60.
- (65) M. SCHNEIDER, 1992.
- (66) M. VOGEL, 1962, pp. 82-83; cfr. E. KURTH, 1920.
- (67) A. REGNIER, 1974, p. 99.
- (68) Th. W. ADORNO, 1959, p. 21.
- (69) M. WEBER, 1980, pp. 65-68.
- (70) K. JEPPESEN, s.d., p. 23.
- (71) J.-Ph. RAMEAU, 1737, p. 15.
- (72) J.-Ph. RAMEAU, 1722, p. V.
- (73) J. SAUVEUR, 1701.
- (74) J. L. R. D'ALEMBERT, 1752; J. B. MERCADIER, 1776; J.-J. de MOMIGNY, 1803-06.
- (75) J.-Ph. RAMEAU, 1722, p. 1.
- (76) R. WAGNER, 1924, p. 72: "l'unica forma della musica è la melodia"; cfr. V. D'INDY, 1903, p. 91: "l'armonia risulta dalla sovrapposizione di due o più melodie diverse".
- (77) S. SECHTER, 1853, I, p. 13.
- (78) H. v. HELMHOLTZ, 1865.
- (79) H. v. HELMHOLTZ, 1983, p. 386.
- (80) A. SCHÖNBERG, 1978, p. 401.
- (81) A. SCHÖNBERG, 1967, pp. 43-67: il concetto di "regione".
- (82) H. SCHENKER, 1935, p. 6.
- (83) W. FURTWÄNGLER, 1956, p. 202; O. JONAS, 1934.
- (84) E. COSTÈRE, 1962.
- (85) O. ALAIN, 1965, p. 6.
- (86) J. CHAILLEY, 1951, pp. 11-12.
- (87) R.F. GOLDMANN, 1965, pp. 3-15.
- (88) J. MOLINO, 1987.
- (89) Ch. v. EHRENFELS, 1890.
- (90) A. SERRAVEZZA, 1996, pp. 71-77.
- (91) H. RIEMANN, 1887, p. 21.
- (92) H. RIEMANN, 1898, p. 453 e 1914, p. 14.
- (93) H. RIEMANN, 1874, pp. 1-5; e 1877, p. VIII.
- (94) H. RIEMANN, 1887.
- (95) A. v. OETTINGEN, 1911, pp. 137-139.

(96) H. RIEMANN, 1887, p. 235.

(97) M. WEBER, 1980, p. 79.

Bibliografia

G. ADLER, *Studie zur Geschichte der Harmonik*, Wien 1881.

Th. W. ADORNO, *Filosofia della musica moderna*, Torino 1959.

- , *Introduzione alla sociologia della musica*, Torino 2002.

O. ALAIN, *L'harmonie*, Paris 1965.

E. ANSERMET, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, I-II, Neuchâtel 1961.

M. BARONI, R. DALMONTE, C. JACOBONI, *Le regole della musica. Indagine sui meccanismi della comunicazione*, Torino 1999.

B. BARTÓK, *Das hungarische Volksesang*, Berlin 1935.

- , *Scritti sulla musica popolare*, Torino 1977.

H. BECKER (a cura di), *Quellentexte zur Konzeption der europäischen Oper im 17. Jahrhundert*, Kassel 1981.

L. BERIO, *Da musicista laico...*, in P. TROÍÁ (a cura di), *La musica e la Bibbia*, Roma 1992, pp. 285-286.

L. BIANCHI, G. FELLERER, *Giovanni Pierluigi da Palestrina*, Torino 1971.

K. BLAUKOPF, *Musiksoziologie. Eine Einführung in die Grundbegriffe mit besonderer Berücksichtigung der Soziologie der Tonsysteme*, Niederteufen 1951.

- , *Musik im Wandel der Gesellschaft*, München-Zürich 1982.

J. BONTINCK (a cura di), *Kulturpolitik, Kunst, Musik: Fragen an die Musiksoziologie*, Milano 1990.

P. BOULEZ, *Note di apprendistato*, Torino 1968.

- , *Pensar la musica oggi*, Torino 1979.

- , *Points de repère. I. Imaginer*, Paris 1995.

Ch. BRAUN, *Max Webers "Musiksoziologie"*, Laaber 1992.

F. BUSONI, *Entwurf einer neuen Aesthetik der Tonkunst*, Trieste 1907.

J. CHAILLEY, *Traité historique d'analyse musicale*, Paris 1951.

E. COSTÈRE, *Mort ou transfiguration de l'harmonie*, Paris 1962.

J.L.R. D'ALEMBERT, *Eléments de musique théorique et pratique, suivant les principes de M. Rameau*, Paris 1752.

C. DAHLHAUS, *Untersuchungen über die Entstehung der harmonischen Tonalität*, Berlin 1968.

- , *Schönberg und andere. Gesammelte Aufsätze zur Neuen Musik*, Mainz 1978.

M. DE NATALE, *L'armonia classica e le sue funzioni compositive*, Milano 1986.

V. D'INDY, *Cours de composition musicale*, Paris 1903.

Ch. v. EHRENFELS, *Ueber Gestaltqualitäten*, in "Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie", XIV, 1890, pp. 235-254.

J.W. FEWKES, B.I. GILMAN, *Zuñi Melodies*, in "Journal of American Ethnology and Anthropology", I, 1891, p. 4 ss.

R. FRANCÈS, *La perception de la musique*, Paris 1958.

W. FURTWÄNGLER, *Ton und Wort*, Wiesbaden 1956.

A. GERMER, *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen 1994

R.F. GOLDMANN, *Harmony in Western Music*, New York 1965.

H. v. HELMHOLTZ, *Populäre wissenschaftliche Vorträge*, Braunschweig 1865, I, pp. 76-91.

- , *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theoria der Musik*, Hildesheim 1983.

P. HONIGSHEIM, *On Max Weber*, New York 1968.

E. M. v. HORNBOSTEL, *Eine Tafel zur logarithmischen Darstellung von Zahlenverhältnissen*, in "Zeitschrift für Physik", IV, 1921, pp. 29-45.

- , *Geschichte der Phonogramme-Archivs der Staatlichen Hochschule für Musik in Berlin*, Berlin 1927.

E. M. v. HORNBOSTEL, C. SACHS, *Systematik der Musikinstrumente*, in “Zeitschrift für Ethnologie”, XLVI, 1914, pp. 553-590.

M. IMBERTY, *Le scritte del tempo. Semantica psicologica della musica*, Milano 1990.

R. JAKOBSON, *Language in relation with other communicative systems*, in B. VISENTINI (a cura di), *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano 1970, pp. 3-16.

K. JEPPESEN, *Der Palestrinastil und die Dissonanz*, Leipzig 1925.

- , *Zur Kritik der klassischen Harmonielehre*, in *Kongressbericht Basel 1949*, Basel s.d., pp. 23-34.

O. JONAS, *Das Wesen des musikalischen Kunstwerks. Eine Einführung in die Lehre H. Schenkers*, Wien 1934.

V. KANDINSKIJ, *Lo spirituale nell'arte*, Milano 1989.

M. KOLINSKI, *Classification of Tonal Structures*, in “Studies in Ethnomusicology”, I, 1961, pp. 38-76.

E. KURTH, *Romantische Harmonik und ihre Krise in Wagners “Tristan”*, Bern-Leipzig 1920.

R. LEIBOWITZ, *Schönberg et son école*, Paris 1947.

J. LESTER, *Between Modes and Keys. German Theory 1592-1802*, New York 1989.

C. LÉVY-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, Milano 1974.

E. LOWINSKY, *The Concept of Physical and Musical Space in the Renaissance*, in “Papers of the American Musicalological Society”, 1946, pp. 21-37.

- , *Tonality and Atonality in Sixteenth-Century Music*, Berkeley-Los Angeles 1961.

J. McCARTHY, *An interview with Arvo Pärt*, in “Contemporary Music Review”, XII, 1995, pp. 55-64.

J. B. MERCADIER, *Nouveau système de musique théorique et pratique*, Paris 1776.

O. MESSIAEN, *Technique de mon langage musical*, Paris 1944.

L. B. MEYER, *Emozione e significato nella musica*, Bologna 1992.

- J. MOLINO, *Fatto musicale e semiologia della musica*, in "Eunomio", IV, 1987, pp. 8-20.
- J.-J. de MOMIGNY, *Cours complet d'harmonie et de composition d'après une théorie neuve et générale de la musique*, I-III, Paris 1803-06.
- F. MONCERI, *Musica e razionalizzazione in Max Weber. Fra Romanticismo e Scuola di Vienna*, Napoli 1999.
- J. J. NATTIEZ, *Fondements d'une sémiologie de la musique*, Paris 1975.
 - , *Musicologia generale e semiologia*, Torino 1989.
- A. v. OETTINGEN, *Das duale Harmoniesystem*, Leipzig 1911.
- D. J. K. PEUKERT, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.
- H. POUSSEUR, *Musica, semiotica, società*, Milano 1974.
- J.-Ph. RAMEAU, *Traité de l'harmonie réduite à son principe naturel*, Paris 1722.
 - , *Génération harmonique ou traité de musique théorique et pratique*, Paris 1737.
- A. REGNIER, *La crise du langage scientifique*, Paris 1974.
- H. RIEMANN, *Ueber das musikalische Hören*, Leipzig 1874.
 - , *Musikalische Syntaxis. Grundriss einer harmonischen Satzbildungslehre*, Leipzig 1877.
 - , *Handbuch der Harmonielehre*, Leipzig 1887.
 - , *Geschichte der Musiktheorie in IX-XIX Jahrhunderte*, Leipzig 1898.
 - , *Grundriss der Musikwissenschaft*, Leipzig 1914.
- A. L. RINGER, *Schönberg*, Bologna 1999.
- N. RUWET, *Linguaggio, musica e poesia*, Torino 1983.
- C. SACHS, *Le sorgenti della musica*, Torino 1982.
- J. SAUVEUR, *Principes d'acoustique et de musique*, Paris 1701.
- H. SCHENKER, *Neue musikalischen Theorien und Phantasien*, III, Wien 1935.
- M. SCHNEIDER, *Geschichte der Mehrstimmigkeit*, I-II, Berlin 1934-35.
 - , *La musica primitiva*, Milano 1992.

A. SCHÖNBERG, *Le funzioni strutturali dell'armonia*, Milano 1967.

- , *Lettere*, Firenze 1969.
- , *Stile e idea*, Milano 1975.
- , *Manuale di armonia*, Milano 1978.

R. SCHROEDER, *Nietzsche und Weber: Two "Prophets" of the Modern World*, in S. WHIMSTER, S. LASH (a cura di), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987, pp. 207-222.

S. SECHTER, *Die Grundsätze der musikalischen Komposition*, I-III, Leipzig 1853.

A. SERRAVEZZA, *Max Weber: la storia della musica come processo di razionalizzazione*, in "Musica e storia", I, 1993, pp. 173-211.

- , *Musica e scienza nell'età del positivismo*, Bologna 1996.

A. SILBERMANN, *Musik, Rundfunk und Hören: die soziologischen Aspekte der Musik am Rundfunk*, Köln-Opladen 1959.

G. STEFANI, *La competenza musicale*, Bologna 1982.

K. STOCKHAUSEN, *Texte zur elektronischen und instrumentalen Musik. Aufsätze 1952-1962 zur Theorie des Komponierens*, I, Köln 1963.

I. STRAVINSKIJ, *Cronache della mia vita*, Milano 1979.

- , *Poetica della musica*, Pordenone 1984.

C. STUMPF, *Tonpsychologie*, I-II, Leipzig 1898.

- , *Die Anfänge der Musik*, Leipzig 1911.

M. VOGEL, *Der Tristan-Akkord und die Krise der modernen Harmonielehre*, Düsseldorf 1962.

R. WAGNER, *Musica dell'avvenire*, Torino 1924.

M. WEBER, *La scienza come professione*, in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1971, pp. 3-43.

- , *Il significato della "avalutatività" nelle scienze sociologiche ed economiche*, in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1974, pp. 309-375.

- , *I fondamenti razionali e sociologici della musica*, in ID., *Economia e società*, V, Milano 1980.

- , *Sociologia delle religioni*, I-II, Torino 1988.

E. WEILLER, *Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen*, Stuttgart-Weimar 1994.

P. WILLIAMS, *Figured bass accompaniment*, Edimburgh 1970.

W. WIORA, *Les Quatre Ages de la musique*, Paris 1963.

J. YASSER, *A Theory of Evolving Tonality*, New York 1932.

Weber, Art, and Social Theory

[Lawrence A. Scaff](#)

[Department of Political Science](#)
[Wayne State University](#)

ABSTRACT

Max Weber's contribution to cultural sociology has received insufficient attention, due to the unfinished character of his work and its reception. This paper investigates aspects of his contribution in relation to the field of art, broadly conceived, and in terms of the uses of his ideas by historians of art and design, such as T. J. Clark. Weber's social theory considers art from two perspectives: the relative autonomy of cultural and artistic forms and modes of expression, and the social construction of works of art and culture. From the latter point of view techniques and the technical become important factors in a double sense: The technologies of modern civilization external to art shape the "spirit" of art and its contents, and development in art proceeds as an effort to solve technical problems internal to the art form itself. Examples from painting, architecture and music illustrate the relationships. It is these perspectives that characterize the Weberian approach to art and invite further investigation as contributions to cultural sociology and social theory.

1. Introduction

Max Weber is not known primarily for his cultural sociology or sociology of culture and art. When scholars think of his contributions to sociology as a science or to the "Weberian paradigm" in the social sciences, using the terms of one recent collection (Albert et al. 2003), what comes to mind is the seminal work in the sociology of religion, comparative historical sociology, the sociology of law, political sociology, the study of institutions and organizations, social stratification, and the philosophy of science or the methodology of the social sciences. Today we should also add Weber's long-overlooked contributions to economic sociology, revived through the work of Richard Swedberg (1998; Weber 1999). But cultural sociology appears to have remained in the shadows, even characterized surprisingly in a recent work by Jeffrey Alexander as a "mysterious" gap in Weber's thinking (2003, p. 8).

There are obvious exceptions to such a generalization. What is *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism*, after all, if not a brilliant essay in cultural sociology? A careful reader might reasonably conclude that the entire manuscript bristles with the data and perspectives of a cultural analysis (for examples, see Swatos and

Kaelber 2005). Then there are the partial sociologies of the cultural field: the investigation of music, for instance, where Weber's unfinished manuscript has increasingly attracted attention (Weber 1958, Braun 1992, Schießl 1998; de la Fuente 2004); or the example of Weber's interest in literature and literary modernism (Weiller 1994; Kiesel 1994; Whimster 1999). With respect to the former, Weber's essay on music is to be sure still a fragment, a limited historical and comparative sociological study of one aspect of culture that defies ready-made categories and facile systematization. But it signals a preoccupation of Weber's that finds expression in central aspects of his work. Concerning the latter, there is ample basis in his writings for investigating a range of engaging topics, an undertaking that has barely begun. One might say the true mystery is that there should be any mystery at all about Weber's contributions to a cultural sociology or a science of culture. (1)

In one sense the perception of an alleged "gap" or absence might be considered an artifact of a particular kind of reception-history that emphasized the *Collected Essays in the Sociology of Religion* (especially Talcott Parsons' translation of *The Protestant Ethic*) and the first part of *Economy and Society*. It is true that as he took up the tasks of editing the *Grundriss der Sozialökonomik* after 1909, of which *Economy and Society* was a small section, Weber increasingly turned away from the terminology of what he referred to as "cultural science" (*Kulturwissenschaft*) to a different kind of language emphasizing the interpretive understanding of social action and processes of sociation or *Vergesellschaftung* in different social orders. This is already apparent in the key transitional text, "Some Categories of Interpretive Sociology" (Weber 1913b, 1981), where the notion of a cultural science is reformulated through a concern with *verstehende* sociology and its basic categories (e.g., social action, exchange, conflict, association, institution, organization, legitimate domination), its relationship to other sciences such as psychology; and its distinctive methodological problems (e.g., the ideal type, adequate causation, conceptions of "rationality"). This turn of thought is a preview for *Economy and Society*, in which the topics of the partial (and unfinished) sociologies of religion, law, bureaucracy, domination, and the like are treated in detail. Thus, a skeptic might conclude that while "culture" remains important, from the standpoint of a such a division of subject matter, a "cultural sociology" or a sociology *of culture as such* would appear to be far too general to provide much clarity or direction. The sociology of religion itself would have to be a sub-category of such an all-encompassing abstraction.

We should remember, however, that the emphasis Weber placed on social science as a "cultural science" or *Kulturwissenschaft* was central to his reflections on scientific knowledge and method in his programmatic essay, "The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy" (1904b). Working through the problem of the "economic interpretation of history" and the base/superstructure model of explanation drawn from Marx's work, that essay was an effort to spell out

the presuppositions for a cultural science that must take into account the intended meanings of actor-subjects, the cultural significance of problems, and the culturally conditioned perspectives of the observer. The concept of “culture” itself was subjected to careful scrutiny, as I have suggested previously (Scaff 1994), as were the methodological underpinnings for any cultural science. These views then carried over to major parts of Weber’s best-known work, such as the problematic of *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism* (1904-05) and the important synthetic “Introduction” to the *Collected Essays in the Sociology of Religion*, the three-volume *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* published in 1920.

It is important to note too that Weber’s mature sociology was centrally concerned with adjudicating the issue of what has been called “cultural meaning” as related to “structural forces,” appropriately illustrated by the famous metaphor in his chapter on the economic ethics of the world religions: «Not ideas, but material and ideal interests, directly govern men’s conduct. Yet very frequently the “world images” that have been created by “ideas” have, like switchmen, determined the tracks along which action has been pushed by the dynamic of interest» (Weber 1946, p. 280).

Pursuing the problem of the relationship between cultural meaning and socio-economic structure, to stay with our example from modern sociology, it is noteworthy that when Alexander outlines the criteria for his preferred “strong program” in cultural sociology, the three general principles he puts forward to define the program are already found embedded Weber’s work: first, the claim for cultural autonomy or the relative autonomy of culture, so central to the thematic of *The Protestant Ethic*; second, the affirmation of a hermeneutic or “interpretive” reconstruction of social texts; and third, the insistence on focusing not so much on collective abstractions, such as “society” generally considered, but on particular social actors and the “meaning” attached to their actions by themselves and others (Alexander 2003, pp. 13-14).

Important aspects of Weber’s thought should be placed in precisely such an intellectual and scientific context. In this essay I propose to pursue this “cultural” dimension of Weber’s science of society, exploring some of the possibilities for developing his thinking as a contribution to cultural sociology, filling in the alleged “gap,” so to speak. Within the larger domain of cultural sociology, I propose to focus attention particularly on selected aspects of art (the term *Kunst* in Weber’s usage) or the fine arts, as one could say in English, an amorphous notion that includes the painting and the visual arts, sculpture and the plastic arts, design, applied art (that is, *angewandte Kunst*) and architecture or the art of building. I shall do so by considering as a starting point the uses of Weber’s ideas in a location where we might not expect to find them at all, namely, among contemporary historians of art and design. In tracing their concerns in Weber’s writings and experience, I shall suggest that he approached the questions about “culture” in two different ways, one quite familiar to us and the other less well known. The first had

to do with the relative “autonomy” of culture, using today’s terminology, and the second dealt with the reverse hypothesis, so to speak: the social forces that determined or contributed to the development of what Weber referred to as the “contents of culture.” Weber probably devoted more pages of his writings to the former notion, and yet the latter and less familiar perspective holds at least equal promise for setting forth a comprehensive and vital cultural sociology. Exploring both of these thematics and perspectives illuminates the entire terrain appropriate to a Weberian cultural sociology.

2. Weber in Art Criticism

It seems curious that having been consigned to the mysterious in one current version of cultural sociology, Weber’s ideas have attracted attention or have been appropriated and reworked in the writings of contemporary historians of art and design. One illustrative example is Michael Podro’s important study of the “critical” historians of art, as he calls the group of visionaries that includes Alois Riegl, Heinrich Wölfflin and Erwin Panofsky, who laid the foundations for modern art history as an “empirical science.” Podro acknowledges that it actually was Weber who first made this case when he credited Burckhardt’s student and successor at Basel, Heinrich Wölfflin, with demonstrating the accomplishments of an analytic approach to cultural objects.

As Weber noted in the essay on “value freedom” from 1917, in a passage substantially modified from his initial formulation in the “Gutachten zur Werturteilsdiskussion” delivered at the *Verein für Sozialpolitik* (Weber 1913a, p. 129): «In the field of painting, the elegant unpretentiousness of the formulation of the problem [*Fragestellung*] in Wölfflin’s *Klassische Kunst* is a quite outstanding example of the possibilities of empirical work».

This sentence is cited by Podro, and it is then followed in Weber’s text by the elaboration of an essential methodological clarification: «The complete distinction between the evaluative sphere and the empirical sphere emerges characteristically in the fact that the application of a certain particularly “progressive” *technique* [“fortgeschrittenen” *Technik*] tells us nothing at all about the *aesthetic* value of a work of art. Works of art with an ever so “primitive” technique – for example, paintings made in ignorance of perspective – may aesthetically be absolutely equal to those created completely by means of a rational technique, assuming of course that the artist confined himself to tasks to which “primitive” technique was adequate. The creation of new techniques signifies primarily increasing differentiation and merely offers the *possibility* of increasing the “richness” of a work of art in the sense of an intensification of value [*Wertsteigerung*]. Actually it has often had the reverse effect of “impoverishing” the feeling for form [*Formgefühl*]. For the empirical-*causal* study of art, however, changes in

“technique” (in the highest sense of the word) are indeed the most important generally specifiable factors in the development of art (Weber 1949, p. 32; 1968a, p. 523; Podro 1982, p. 179; translation corrected according to the original).»

The problem-orientation at issue was methodological in two senses: it involved the interpretation of “technical progress” in the arts independent from *aesthetic* judgment of the value or worth of a work of art; and it raised the question of the importance of “technics” – the innovations in technique or the “technologies” of artistic production – as a material determinant of the work or the product of art. With respect to the former, Podro realizes, Weber’s comments (and his own) are directed toward the old problem of subjectivity in aesthetic judgment, already present in Kant’s and Hegel’s writings on aesthetics, and addressed by Wölfflin through his paired formal concepts for understanding the development of style in art: linear/painterly (*malerisch*), plane/recession, closed/open form, multiplicity/unity, and absolute/relative clarity. (2) Concerning that latter, Weber’s brief remarks point to the issues associated with Marx’s “so-called historical materialism” (using Weber’s phrase) and the concept of *Technik* as a particular instrumentality or procedure for producing material goods, including the “goods” of art.

For Podro as an art historian, building upon Weber’s observations, the point is to show that a merely causal account of development in art becomes insufficient in modern criticism, as is any claim to have found the “absolute” standpoint, such as the development of “technique,” from which to determine “progress.” From his point of view the challenge of clarifying the rational basis for critical judgment of the work of art, as encountered in Weber’s formulation, is still the task for modern art criticism. That task cannot be carried forward through simple observation and accumulation of raw empirical data; it is a matter for methodological clarification of the conditions for “objective” critical judgment.

But the problem of the sociological *explanation* of the work of art remains. The work of art exists, we might say, and our question then takes a Kantian form: *How is that possible?* Let us bear this question in mind, and as one possible approach to an answer keep in view the reference to the “most important generally specifiable factors in the development of art,” a topic to which I shall return.

A somewhat different route to the same set of issues is taken in my second example: the work of Frederic Schwartz on the problems of art and design in the Werkbund, the great fin-de-siècle experimental site, and one of many movements in thought and practice aimed at reconciling art, design and the hegemonic “commodification” of life advanced by modern capitalism. Schwartz retrieves the literature of social theory and its historical twin, political economy, to note that even in their own time Werkbund adherents could draw upon fruitful critical commentary in social theory. One apt instance is the introductory note Weber penned in 1904 for the inaugural issue of the new *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, a succinct statement that deserves more attention than it has received. For in these comments Weber

points out that under its previous editor, the socialist Heinrich Braun, the *Archiv* had been distinctively oriented toward addressing the question of the “cultural significance” of capitalism in its larger context. But under new editorial direction that context would be expanded even further. It would include “the fundamental process of transformation experienced by our economic life and thus by our cultural existence as a whole through the advance of capitalism.” “Today our journal,” Weber added, “will have to consider historical and theoretical knowledge of the *general significance of capitalist development* as the scientific problem whose understanding it serves.” Furthermore, the journal “must depart from a quite specific viewpoint, namely the economic conditioning of the manifestations of culture [Kulturerscheinungen]” (Weber 1904a, pp. i, ii, v; Schwartz 1996, p. 78; Scaff 1989, p. 84). These manifestations or phenomena of culture can include everything from the general and abstract to the particular and concrete, from the social movements of the time to the historical problems of capitalist development, as in Weber’s own “Protestant Ethic” essays. It is the continuities, innovations and practical effects on the “conduct of life” across such a wide range of apparently unconnected aspects of society that the new orientation reveals – an orientation alert to the problem of the “economic conditioning” of social life.

Schwartz’s thesis is that the Werkbund participants sought not only a way out of the crisis in art and the impasse of capitalist commodification, but also a new mode of thought and action for determining, in his words, “the very nature of the cultural field under conditions of modern capitalism” (1996, p. 17). To grasp those conditions required coming to terms with the “iron cage” of a “specialized humanity” and the “disenchanted” world that Weber analyzed. It is noteworthy that pointing to this relationship between the Werkbund program and Weber’s social theory, Schwartz recaptures (though he is unaware of the connection) an important way Weber was also read by his contemporaries, such as the first secretary of the Werkbund, Wolf Dohrn. (3) Thus, at the level of applied art, the design of familiar everyday objects, and the construction of the built environment, the Werkbund sought a practical “solution” to the rationalization process Weber had described – a response, that is, to a world of narrowly specialized humanity populated by those “specialists with spirit” and “hedonists without heart” described in the closing pages of *The Protestant Ethic*.

The rationalization and disenchantment theme is taken a step further, becoming a framing problematic in T. J. Clark’s far-ranging investigation of modernism in painting. Consider the key statement of the problem that he places at the beginning of his book, *Farewell to an Idea: Episodes from a History of Modernism*: «“Modernity” means contingency. It points to a social order which has turned from the worship of ancestors and past authorities to the pursuit of a projected future – of goods, pleasures, freedoms, forms of control over nature, or infinities of information. This process goes along with a great emptying and sanitizing of the imagination. Without ancestor-worship, meaning is in short supply – “meaning”

here meaning agreed-on and instituted forms of value and understanding, implicit order, stories and images in which a culture crystallizes its sense of the struggle with the realm of necessity and the realm of pain and death. The phrase Max Weber borrowed from Schiller, “the disenchantment of the world,” still seems to me to sum up this side of modernity best.... And of course it is no argument against Weber’s thesis to say the “we live in the middle of a religious revival,” that Marxism became a grisly secular messianism in the twentieth century, that everyday life is still permeated by the leftovers of magic, and so on. The disenchantment of the world is horrible, intolerable. Any mass movement or cult figure that promises a way out of it will be clung to like grim death» (1999, p. 7).

It may seem unusual for Clark to identify the problem of his investigation of modern painting with the well-known phrase from Weberian social theory – the *Entzauberung der Welt* – that is normally used to evoke the mechanization of life or the “iron cage” created by the capitalist economy and bureaucratic rationalism. (Parenthetically, the language seems to be Weber’s own, with the echoes of a Schiller poem introduced into these discussions by the imagination of Hans Gerth as a translator.) (4) But whatever its sources, the idea gives Clark his main theme – the disenchantment of modern life and its questionable reenchantment through art – and it allows him to formulate a conclusion about modernism. The function of modernism in art, he suggests, is to make the “endlessness” of the ending of art bearable, to show that “art will eternally hold us with its glittering eye,” as he puts it: «Not only will it forego its role in the disenchantment of the world, but it will accept the role that has constantly been foisted upon it by its false friends: it will become one of the forms, maybe *the* form, in which the world is re-enchanted. With a magic no more and no less powerful (here is my real fear) than that of the general conjuror of depth and desirability back into the world we presently inhabit – that is, the commodity form» (1999, p. 374).

To see modernism as a “way out” of the impasse created by the culture of capitalism is indeed to connect with one of the most potent themes in Weber’s cultural science. Moreover, Clark is surely correct both to grasp the critical theme of capitalism (that is, art as “commodity”) animating Weber’s purposes and to perceive the attempted flights into reenchantment as one of the most fascinating subjects, one that emerges repeatedly in Weber’s observations about the aesthetic culture and social movements of his own *fin de siècle*.

What emerges from these three discussions in art history and criticism is a sense of the usefulness of Weber’s thought for framing a series of timely questions – methodological and substantive, theoretical and practical – about three major issues: the cultural consequences of capitalism, the role of “material” factors in the creation of art, and the modern responses in art to our “disenchanted” world. In the last analysis these discussions are about aspects of modern experience, that is, about the problem of expression in an age of subjectivity, the tensions and contradictions associated with the march of capitalist civilization, the problem of

understanding the possibility of art in an artless and purely functional world, and the ways to escape from the “great emptying and sanitizing of the imagination” that so troubles Clark.

It may be that those critics who are most immersed in thinking about art are also most alert to the modern situation and to the possibilities that can be found in social theory for analysis, diagnosis, and guidance concerning the condition of aesthetics and artistic expression. These writers point in any case to aspects of Weber’s thought that are alive to the modern situation and open to useful reinterpretation.

3. *The Theme of Art*

The dialogue between Weber and the practitioners and observers of art is actually much older than the commentaries by Podro, Schwartz and Clark suggest. Starting with *Max Weber: Ein Lebensbild* (1926), Marianne Weber’s account of her husband’s early education emphasizes his omnivorous appetite for history, politics, the classics, and the popular novelists of his time. She offers a substantial menu of sources extending from Homer and Cicero to Mommsen, Treitschke and Sir Walter Scott. As she notes, “books were the most important thing in his rich boyhood” (1988, p. 45), recapitulating Max’s own declaration at age fifteen: “I don’t fall into raptures or write poetry, so what should I do except read” (22 June 1879, in Weber 1936, p. 25). Among this reading was also not only the usual fare of history and literature, but also an illustrated collection of works from the history of art – painting, sculpture, and architecture – that the young Max received for Christmas at age fourteen, the second such installment in his possession, as he wrote his cousin, Fritz Baumgarten (29 December 1878, in Weber 1936, p. 17). It is the first indication we have of Max Weber’s knowledge of art and his interest in the subject, a theme in the biography of his work that deserves more attention than it has received.

Marianne Weber was of course alert to the theme herself, introducing it in her biographical account with the amusing story of the Max Klinger nude etchings the newly weds used to decorate their Freiburg apartment and declare their *avant garde* allegiance, alarming her mother-in-law’s sense of decorum: “Was it really possible to sit down on the sofa under a little Eve meditating by a dusky forest pond? Or could one take an unembarrassed look at the nude figure of a male stretching toward the light from a dark ground, which the artist had called *Und dennoch* [And yet]” (1988, p. 203; Chalcraft 1999). She never loses sight of the theme of “art” in the context of Weber’s expanding interest in *Kulturwissenschaft* and the various spheres of “culture,” from religion to music and literature. But she does not develop the cultural theme in relation to art in depth or detail.

Today we know considerably more than we used to know about Weber’s engagement with the art and artistic movements of his time, thanks in part to the

work of the *Max Weber Gesamtausgabe* and its continuing publication of his correspondence, and in part to improved access to archive sources. We have known for some time that Weber followed the cultural movements of the time with intense interest, especially starting around 1902/03 after his partial recovery from illness. But we have not fully appreciated the extent and quality of his aesthetic education, especially during his prolonged residence and wanderings in Italy. For instance, his correspondence from Florence in April and May 1908 offers a remarkable window into his immersion in the painting and architecture of the Italian renaissance, a three-week sojourn with Helene Weber that repeated his earlier extended stay in the city with Marianne in the spring of 1902 (Weber 1990, pp. 532-63). These years were Weber's version of the Goethean "Italian journey," and the periods of reading and observation would have been an occasion for his continuing encounter with the works of Burckhardt and Wölfflin. (5)

For this aesthetic education Weber's other important source and guide was his colleague, Carl Neumann, the art historian. Already years earlier Neumann had sent him an essay on Burckhardt, eliciting Weber's revealing comment: "For me right now the necessary bridge to your area of studies is still missing – not objectively, but in terms of the 'spirit of my discipline' – since my specialization condemns me to bury myself first in the *conditions* of antiquity, and only in this difficult, substantive roundabout way to reach the *human beings* of antiquity" (14 March 1898; Max Weber Papers, 30/4). (6) The sense of frustration and envy is unmistakable in this kind of comment, one that is typical of the mature Weber. The remark points toward the route to understanding that he in fact began to follow in an effort to grasp not merely the external "orders" of life, but also the inner personality, the total conduct of life or *Lebensführung*, the individual's *habitus* and its conditioning by those social orders and powers – a direction that also led to a deeper understanding of the aesthetic realm.

Glimpses into Weber's developing interest appear in other ways as well. His trip to Holland in the summer of 1903, for example, is consumed by a fascination with Rembrandt, the artist and the man. The accompanying text for this intensive tour of museums, galleries and even Rembrandt's home, is again Carl Neumann, whose book on the great painter had just appeared in its first edition. Weber found the work "a fabulous achievement, with a poetic richness [Farbenpoesie] that only he could surpass himself" (15 June 1903; Max Weber Papers, 30/1; Neumann 1902). Importantly, the episode finds its way into the pages of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, where the effect of the Puritan ideals and asceticism on Rembrandt's art is the theme, supported by Neumann's study of the subject which had approached the works of art through the cultural and religious problems of Dutch life: «Anyone contemplating Rembrandt's marvelous *Saul and David* (in the Hague) can directly experience the powerful effect of that Puritan ideal [the rejection of idolatry]. The perceptive analysis of Dutch cultural influences in Carl Neumann's *Rembrandt* probably tells us as much as one *can* know today on the

question of how far *positive* effects that can be fruitful for art are attributable to ascetic Protestantism» (Weber 2002a, p.192; also pp.114-5, 271).

Among the more fruitful consequences were what Weber referred to as the “spiritualization” of the personality and a sense for the “timelessly great” in art. The experience was interpreted, sociologically, as a lesson in the relative autonomy of cultural ideas in the production of the work of art and the shaping of the personality, the *habitus* of the individual.

But this episode stood only at the beginning of more than a decade of engagement with cultural topics, brought into sharper focus in Weber’s proposals for a sociology of the press, voluntary associations and the professions, and by his comments on art at the first meeting of the German Sociological Society in 1910. It was then amplified through his work as editor for the massive revision of the *Grundriss der Sozialökonomik*. Wrestling with the scope and subject matter of the *Grundriss* project, for instance, he came to realize that the cultural science topics and themes that he wanted to cover in the contributions included much more than could be accommodated in the space and time allotted to the volumes. Thus, at the end of 1913 we find him suggesting to Paul Siebeck, his publisher, following an outline of the text he had written to date: «*Later* I hope to provide you with a sociology of the *contents* of culture (art, literature, *Weltanschauung*), outside of *this* work or as an independent supplementary volume» (30 December 1913; Weber 2000). (7)

This hope remained unfulfilled, and stated in such a brief and general way it can barely hint at what a Weberian cultural sociology and sociology of art might have looked like. Coming on the heels of his efforts in the German Sociological Society, we might assume he intended to pursue the directions announced in that context: an investigation of the external social conditions that produce certain cultural forms, combined with the “inner workings” of such forms on the “personality,” as he put it (Weber 2002b, p. 202). But did Weber have in mind an application of his sociological perspective to different spheres of cultural expression, from painting and lyric poetry to sports and the media? Could his planned study of Tolstoy, never begun, have been part of this effort? Or was he interested in following through on his earlier ideas from 1904 about a “cultural science?” By mentioning *Weltanschauungen* as part of the subject-matter, did he mean to suggest an investigation of practical life-orientations (*Lebensführung*), or a critique of ideologies? Or were all these avenues and varied combinations present in Weber’s thinking?

Whatever the case, the intention suggests intriguing possibilities. Had he completed this work, we might have a fully developed cultural sociology equivalent to his writings in comparative-historical, political or economic sociology. Instead we have only scattered hints, including toward the end of his writings the kind mentioned in the 1915 “Intermediate Reflection” and the 1920 “Introduction” to the *Collected Essays on the Sociology of Religion*. Those hints, however, suggest two main lines of reasoning for a Weberian cultural sociology: one dealing with cultural

forces and expressions as an “autonomous” agent of social change and a guarantor of social organization, and the other concerned with the social determinants of cultural forms and processes. It is noteworthy, furthermore, that each contrasting perspective brings out the relationship between the external general social order and the internal particular meaning of that order for the individual.

4. *The Problem of Cultural Autonomy*

Considering Weber’s published work as a whole, the argument for the relative autonomy of cultural factors is usually drawn from his “‘spiritualist’ construction of the modern economy,” as he once called it, formulated in the pages of *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism*. (8) As I have suggested above, Weber saw the essay as a contribution to cultural history, an effort to trace the “ideal interests” expressed in ascetic religion that stood at the beginning of a series of sweeping changes in the material social and economic world. The historical relationship between ascetic Protestantism and the capitalist “spirit” could best be seen in Weber’s vocabulary as an “elective affinity” between a particular religious *ethos* and the preconditions for a certain kind of market-centered economic order. His thesis linking the moral order with the material world thus proposed “causality” in the weakest of senses, though with the proviso that religious or moral consciousness could hypothetically play an independent role in mediating historical development.

But Weber’s essay on ascetic rationalism was, to be sure, concerned with only one side of the “causal chain,” as he warned in the final sentences that are too often overlooked: «It cannot, of course, be our purpose to replace a one-sided “materialist” causal interpretation of culture and history with an equally one-sided spiritual one. Both are equally possible, but neither will serve historical truth if they claim to be the conclusion of the investigation rather than merely the preliminary work for it (Weber 1920, pp. 205-6; 1930, p. 183; 2002a, p. 122)».

(9)

The priority or alleged “autonomy” of cultural factors, in other words, is to be treated as an hypothesis that should be put to an empirical test in any particular historical situation, not one that had to be defended dogmatically as a proven theoretical generalization. We might call this Weberian methodological position the *postulate of reciprocal causality* to distinguish it from the unqualified assertion of “culture” as either “cause” or “effect” in relation to the noncultural material forces, economic characteristics or technological factors operative in social life.

In view of this clear postulate, it is instructive that Weber’s later synthetic treatment of the sociology of religion in *Economy and Society* opens with a discussion of primitive religion and its developmental history. Though the context has changed, the theme is a reminder of Weber’s appropriation of Carl Neumann’s work on

Rembrandt: in both cases the theme has to do with the socio-religious foundations of artistic expression. With respect to primitive religion, the anthropological evidence for relatively undifferentiated human communities with a simplified division of labor points toward a development from religious “naturalism,” such as a belief in the efficacy of spirits and magical powers, to the emergence of symbolic representations of religiosity. Magic, as Weber points out, “is transformed from a direct manipulation of forces into a *symbolic activity*” that sets off a widespread “proliferation of symbolic acts” (1968b, pp. 403, 404). The development has far-reaching consequences for culture – for art, music, dance, even medical treatments and therapies: «The religious stereotyping of the products of pictorial art, the oldest form of stylization, was directly determined [bedingt] by magical conceptions and indirectly determined by the fact that these artifacts came to be produced professionally for their magical significance; professional production tended automatically to favor the creation of art objects based upon design rather than upon representational reproduction of the natural object. The full extent of the influence exerted by the religious factor in art is exemplified in Egypt, where the devaluation of the traditional religion by the monotheistic campaign of Amenhotep IV (Ihknaton) immediately stimulated naturalism. Other examples of the religious stylization of art may be found in the magical uses of alphabetical symbols; the development of mimicry and dance as homeopathic, apotropaic, exorcistic, or magically coercive symbolism; and the stereotyping of admissible musical scales, or at least admissible musical keynotes (*râga* in India), in contrast to the chromatic scale. Another manifestation of such religious influence is found in the widespread substitutions of therapy based upon exorcism or upon symbolic homeopathy for the earlier empirical methods of medical treatment, which frequently were considerably developed but seemed only a cure of the symptoms, from the point of view of symbolism and the animistic doctrine of possession by spirits» (1968b, pp. 405-6). With respect to artistic representations, stylization means not only that art emerges as a symbolic activity, but that its practice can be defined, preserved and transmitted by specialized training and the cultivation of expert knowledge. In the religious sources of art and style we thus also find the beginnings of specialization and a sociology of the professions. Such patterns of conditioning through religion are only the starting point of an extended development, of course, for the close relationship between religion and art also exists alongside sharp tensions and contradictions between the two. These tensions are a feature of social and religious life that play a conspicuous role in *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism*, emerging for example in inner-worldly asceticism’s stance vis-à-vis sport, dress, speech, entertainment, or sexuality. They return in the later essays on the sociology of religion and in passages in *Economy and Society*. Thus, we can say on the one hand that religion has inspired varied forms of artistic expression and style, amply evident in the construction of temples, basilica and churches; in the production of totems,

kachinas, icons, altars, paintings and craft objects of all kinds; and in the composition of chants, chorales, instrumental music and so forth, in seemingly endless variety. In this positive sense, then, religion is “conducive to community formation and conducive to the compatibility of art with the religious will to salvation” (Weber 1968b, p. 608). Appropriate illustrations of the connection are not difficult to find in the history of art. Consider, for example, Michelangelo’s famous David in Florence, or Duccio’s Maestà, the magnificent multiple-paneled Marian altar commissioned by the Siena commune, both enduring works of art with Biblical references that performed a specific social function, embodying not only aesthetic ideals, but also serving simultaneously as self-conscious expressions and symbols of civic identity.

On the other hand, however, as is well-known, at one time or another religion has also assaulted and devalued art in all its forms, visual and audible. In Weber’s work this line of argument is stated most forcefully in the “Intermediate Reflection” that ends the first volume of the *Sociology of Religion* – or as it is identified in the Gerth and Mills’ translation, “Religious Rejections of the World and Their Directions.” The reason for the opposition has to do with the irreconcilable conflict between religion as an authentic means of salvation and art as its direct competitor, a conflict that becomes especially evident in a modern era that unleashes the forces of rationalization, disenchantment and “intellectualism” that occupy Clark’s attention in his “history of modernism” in painting. In these circumstances, unlike those characteristic of the medieval and early modern commune, citing Weber’s words, «Art takes over the function of a this-worldly salvation, no matter how this may be interpreted. It provides a *salvation* from the routines of everyday life, and especially from the increasing pressures of theoretical and practical rationalism....Art becomes an ‘idolatry,’ a competing power, and a deceptive bedazzlement; and the images and the allegory of religious subjects appear as blasphemy» (Weber 1920, pp. 555-56; 1946, pp. 342-43).

For the secular cultural movements of the modern era it is not so much the charges of irreverence and profanity that determine their course, though such accusations are heard often enough, but rather the bedazzling inspiration of the aesthetic itself, the search for compensation through art for loss of organic connections which then promises a way out of the cul-de-sac of disenchantment. For Clark, as we have seen, such an end-point is an alluring and dangerous deception: a return of the magical in the commodified form adapted to capitalist culture.

In Weber’s own commentary the conflict and the search for a route of escape can be heightened especially with music because it is the most “inward” of the art forms, and thus it can threaten to become “an irresponsible *Ersatz* for primary religious experience.” This is the substitute path pursued by Richard Wagner and numerous Wagnerians in Weber’s own time, and as a generalized devotion to aestheticism subjected to withering attack by Tolstoy in his manifesto, *What is Art?* In the case of the Wagnerians and other similar phenomena, the aesthetic sphere of

value and order of life has become the province of a particular kind of social movement, one that negates through substitution the established and religiously-sanctioned ethical order. In their purest expressions there is no room for mediation between the two. They are alternative and opposed cultural forms.

Taking stock of these points of view, we should note that the shifting verbs of relationship or “causal” connection – to determine, to influence, to condition – suggest the difficulty and ambiguity in formulating a precise relation between the “ideal” and the “material,” so to speak. Moreover, the varied and manifold character of Weber’s accounts illustrates the ambivalence of claims about “cultural autonomy.” What does the claim actually mean?

The Weberian response appears to be two-fold: according to the postulate of reciprocal causality, “autonomy” must entail the notion that aspects of culture can be distinguished and set apart as agents of social change, as factors in the formation of collective identity or the shaping of personality and the *habitus* of the individual. But the complex sphere of “culture” must itself be disaggregated, its components identified in relation to each other, distinguished in terms of their reciprocal relationships. Otherwise the concept of “culture” becomes either an all-encompassing and overdetermined abstraction, or an empty and meaningless label, with the consequence that the notion of “autonomy” becomes merely the vaguest of assertions. Of these two responses, the latter appears more interesting and challenging. Let us consider its implications as we turn to the other line of thinking in Weber’s work, beginning with “technique” as a factor in the development of art.

5. *The Social Construction of Art*

I have noted previously that Weber and contemporary critics, such as Michael Podro, have been aware of the problem of changes in “technique” and the effect of such changes on the development of art. To grasp the logic of Weber’s perspective, referenced by Podro, requires considering its earliest statement, namely, the one occasion in which some of his ideas on the topic were expressed at length, though in a somewhat jumbled, off-the-cuff format, as he later admitted: the 1910 meeting of the German Sociological Society, where the problem of technics and civilization was the subject of debate. In his initial report to his colleagues at this meeting, Weber made it clear in outlining the possibilities for studying social phenomena, such as the press or the voluntary association, that he was most interested in the way which such phenomena contributed to the formation and specific peculiarities of the modern person (see Weber 1911a, 1976, 1998, 2002b). Then responding to a presentation by Werner Sombart on “*Technik* and Culture,” he plotted a line of inquiry into various cultural forms – painting, poetry, literature, music, architecture, science itself – from the standpoint of their *social* determinants.

Provoked by the cultural and political crisis of the time, the initial question

dominating these discussions appeared to be quite straightforward: could there be a distinctive, unique “socialist” art and set of aesthetic values? Viewing the socialist movements as a *cultural* movement, as he preferred to do, Weber framed the problem in a way that seemed most interesting, urging that socialism « offered the emotional hope of generating from within itself completely new values in *all* spheres [of culture] to set against those of the bourgeois world. I ask, then, have *any sort* of formal values [Formwerte] emerged from this movement in the artistic or literary sphere?»

The notion of “formal values” alluded to the possibilities for a qualitatively different kind of art or kind of artistic criteria and aesthetic sensibility. At this level of questioning Weber thought the evidence yielded only negative results: class position, class membership or class consciousness as such could not produce new aesthetic *forms* or *formal* values.

However, this negative conclusion still begged the central question for a cultural sociology in search of social determinants and explanations. Weber took up that challenge in a lengthy comment, whose translation and wider dissemination is long overdue: «But if we ask» he proposed, «whether that which in the usual meaning of the word one calls modern *Technik* stands nevertheless in a relationship with formal-aesthetic values, then in my opinion one should without a doubt answer *affirmatively*, in so far as definite formal values in our modern artistic culture could only be created through the existence of the *modern metropolis*. This means the modern metropolis with its streetcars, subways, electrical and other street lighting, window displays, concert halls, restaurants, cafés, smoke stacks, monumental stone buildings, and all the wild dance of impressions in sound and color – this metropolis works its effects on the sexual fantasies and the first-hand experience of variations in the soul’s constitution in the mass of humanity starved and searching for the apparently inexhaustible possibilities for the conduct of one’s life and one’s happiness. Art appears partly as a protest, as a specific means of escape from this [mechanized] reality – that is, escape through the highest aesthetic abstractions or the deepest dream-states or more intense forms of excitation – and partly as a means of adaptation, an apology for its own fantastic and intoxicating rhythmic. Gentlemen, I believe that lyric poetry like Stefan George’s – that is, poetry characterized by such intense consciousness of the last impregnable fortress of purely artistic form, yet aware of the frenzy produced by the *technique* of our lives – could not be written at all without the poet allowing the experience of the modern metropolis to flow through himself, even though these impressions devour him, shatter and parcel out his soul, and even though he may condemn them to the abyss. Certainly a lyric poetry could not be written like that of [Emile] Verhaeren, who embraces the experience of the modern metropolis emphatically and looks for its immanent and adequate forms and unities. I believe as well that certain definite formal values of modern painting could not be seen at all, that their achievement would not have been possible ... without the remarkable impressions offered to the

human eye, as never before in history, that the modern metropolis produces during the day, but especially in an overpowering way at night. And because the *visible* (and that is the only matter at issue here) has significance for the peculiar character of every modern metropolis in its finest detail *primarily* not because of property relations and social constellations, but because of modern Technik – that is a point in which Technik purely as such has very far-reaching meaning for artistic culture» (1911b, pp. 98-99; 1924, pp. 453-54).

The concept of “Technik,” derived from *tekne* (literally, art or craft), is notoriously ambiguous, as the confusing and multi-layered terminology in English demonstrates: technics, technique, technical, technology. Weber actually defines the concept as a particular method or procedure (“Verfahrensweise” is his term), generally used for producing material things or “goods” (1911b, p. 96; 1924, p. 450). These efforts at clarification emerge directly out of an engagement with Marx’s well-known encomium for technological determinism in *The Poverty of Philosophy*: «the handmill gives you society with the feudal lord; the steam-mill, society with the industrial capitalist». Though Marx surely disavowed any literal interpretation of his enigmatic declaration, the sentence has stood the test of time and served nevertheless as a convenient target, then and now, providing Weber with an opportunity to inveigh against the notion that there is any kind of “ultimate” or “final” cause that will account for social and historical development.

Notwithstanding such a qualification, in Weber’s commentary the technical basis for modern life in the visually-oriented world of the metropolis is interpreted as having overshadowed the old relations of production, at least with respect to understanding modern art-forms, their “spirit” and content, and the artists who create them. The point of view about the technical conditioning of culture is paradoxical: art can be seen as both a reflection of the urban environment, its rhythms and pace, as well as an effort to criticize, overcome and escape from its impersonal domination of the self. The same is true of the modern artist: a mirror of the times, yet a rebellious figure; a defender of *l’art pour l’art*, but a proponent of art in the service of personal redemption and social revolt. “Ecstatic” symbolist poetry exhibits the pattern, as does the painting of the *Fauves* and Weber’s contemporary German expressionists in *Die Brücke* and *Der blaue Reiter*. For a cultural sociology these artistic circles demonstrate the possibility of successfully creating, for a time, a separate protected zone of authenticity, but typically only by adopting the most basic of all Weberian forms of sociation: the sect-like association. Surely the Circle around Stefan George, with its special rituals, codes, gestures and sacred icons represents the most perfect example of such an outcome.

Technics, however, must be viewed from a double perspective. The first perspective involves the external relations between the “spirit” of an art-form and its contents on the one side, and the technologies of everyday life and civilization on the other. It is a matter of the dependence of the development of art on extra-artistic conditions. But the alternative second aspect of “Technik” has to do with

the internal relations *within a form of artist expression itself* as it struggles to solve “technical” problems particular to the art-form. It is concerned with the dependence of artistic development on its own internal technical means of expression and production of the work of art.

Weber also initially introduced this second problem in his 1910 remarks to the German Sociological Society on the history of music and architecture. Beginning with music, he suggested «Probably in no other sphere of culture have changes in style been motivated by such *purely* technical factors. I know of no other case where this can be said, at least according to our current state of knowledge. But technics [Technik] has its own immanent law-like character [immanente Gesetzmäßigkeit], even when it serves artistic purposes. In the history of architecture the transition to the gothic style was not a “discovery” of the pointed arch, which was already known, but a “solution” to a quite specific structural problem of the vaulted dome.... in this case a purely *technical* factor in building became decisive for the creative process» (1911b, p. 99; 1924, p. 454).

The notion of an internally consistent “lawfulness” found in technics is of course another way for articulating the hypothesis of the relative autonomy of technology or the technical. The hypothesis actually becomes the theme that Weber explores in his well-known 1920 introductory remarks added to the *Collected Essays in the Sociology of Religion*, where it took the form of a commentary on “the specific and peculiar rationalism of Western culture” (Weber 1930, p. 26; 2002a, p. 365).

With respect to music, Weber proposed tracing the inner logic of tonal relationships and the paths of rationalization inherent in the tonal material. For the western musical aesthetic harmonic rationalization begins with the solution to the two fundamental problems of musical composition: symmetrical division of the octave, and the closed circle of fifths. Both solutions come about through the imposition in a system of notation or tempered intonation, thereby eliminating the acoustically correct, but “irrational” properties of the Pythagorean scale. The result for the trained ear, among other things, is creation of a point of “rest” in the tonic, and hence the introduction of a musical language of “tension” and “resolution,” with the contrasting interest provided by factors like major and minor keys, modulation, and chromatics. Instrumentation and the evolution and social significance of particular instruments, especially the organ and piano, contribute to the process. Possibilities for invention begin to emerge: the rationalism of harmonic composition is set against the “irrationality” of the melodic line. This dissolution of key (chromaticism) can release latent possibilities of expression, as in *Tristan and Isolde*. The scale can be redefined with whole tones and open fifths, as with Debussy’s “impressionism.” Tonality itself can be dissolved in “free atonality” and dissonance, as explored by Webern, Schönberg and Paul von Klenau in Weber’s own time. Instrumentation can be questioned: Stockhausen’s electronic adaptations can challenge the principles of harmonic composition. Or the quest for “absolute music” can end in John Cage’s homage to silence. Thus, like the other

arts, music's development can be understood from the perspective of the rationalization of technique that pervades western culture as a whole.

As with music, so also with architecture. In the 1920 introduction, among numerous examples one set of comparisons stands out in particular: «There have been Gothic arches as decorative features elsewhere, in the ancient world and in Asia; apparently even Gothic cross-vaulting was not unknown in the East. But what is lacking elsewhere is the rational use of the Gothic vault as a means of distribution of thrust, as a means of roofing differently shaped spaces, and, especially, as a construction principle of great monumental buildings. It also serves as the basis of a *style* embracing sculpture and painting, like that created in the Middle Ages. Also, although the technical foundations were derived from the East, only the West has solved the problem of the dome, and achieved the kind of “classical” rationalization of the whole of art that the Renaissance created here. In painting this was attained through the rational use of linear and aerial perspective» (1930, p. 15; 2002a, p. 356).

The remark could be read as a summation of Weber's encounter with the culture of the Renaissance in Italy, conceived in this instance from the standpoint of the effort to solve a problem of technical rationalism in the construction of space, and the implications of that solution for “style” in architecture as well as in painting and sculpture. One of its most important effects, as he noted elsewhere, was to use technical rationalism “as a means for fulfilling artistic tasks which had until then been scarcely suspected” and to convey a new sense of the “feeling for the human body” (1968a, pp. 520-1; 1949, p. 30). The vague notion of an “artistic impulse” or *Kunstwollen* postulated by Alois Riegl, so familiar to historians of art, was thus deftly chained to the task of solving essentially technical problems, which then contributed to the formation of new styles.

Consider a final example drawn from Italian Renaissance painting, where a perfect illustration of the role performed by “technique” can be found in the quattrocento work of Piero della Francesca. Though not mentioned by Weber, Piero's efforts as a mathematician in his theoretical treatise, *De prospectiva pingendi*, to solve the geometrical problems of *commensuratio* or perspective contributed directly to his accomplishments as an innovative artist. The solution he proposed to the technical problem of proportionality was constitutive of the art-form, as is especially evident in the well-documented *The Flagellation of Christ* (sometimes also referred to as *The Dream of St. Jerome*). In this small scene for an altarpiece, the scientific proof of perspective becomes the basis for Piero's unusual asymmetrical format and perspectival structure, a radical departure from traditional representations of the familiar biblical scene (see Elkins 1987). The split scene in the *Flagellation*, a foreground of three figures conversing in the piazza on the right, the flagellation proper of three figures and two observers retreating within the praetorium on the left, permits a complex treatment of light, which geometric reconstruction (aided today by computerized models) shows coming from opposite directions. One

authority concludes that “Piero has employed an entirely rational construction to create an effect that appears irrational.” But of course there is a “rational” point to the method: “By doing so, he marks the Praetorium [where the flagellation occurs] as a divine sanctuary and the biblical event taking place within it as a miraculous apparition” (Lavin 1992, pp. 21-22). Piero’s carefully calculated asymmetries have also opened the doors through the centuries to widely divergent levels of interpretation of the painting’s subject and meaning, from the view that it is really an allegory of Christian persecution to the proposition that it is a premonition of the nightmare of invasion from the East! For Piero’s scientific mind, of course, the *Flagellation* represented a small-scale study from the draftsman’s table demonstrating how to apply in art his own scientific proof of perspective. It is another instance, borrowing Weber’s comment on Leonardo, of “raising art to the level of ‘science’” (1951, p. 151).

6. Conclusion

I began this essay with a reference to the allegation of a “mysterious” gap in Max Weber’s thinking about cultural sociology. I would like to end it with the suggestion that enough has been said to bridge that gap and disperse the fog of mystery with the clarifying breeze of understanding. Of course, as my discussion and the observations of the historians of art and design have shown, Weber’s own fragmentary reflections on cultural sociology and art occur within a larger field of concepts, ideal types, hypotheses, methodological prescriptions, and historical problematics. But it is not necessary to master the complexity in all these topics for informed and insightful investigation to proceed. The advantage of the Weberian approach is not that it is theoretically driven or methodologically constrained, but rather that it is open to the formulation of *problems* which address the possibility – social, economic, technical, intellectual, spiritual, religious – of the production, consumption and subjective meaning of the work of art.

We could say, then, that a concentrated dose of “theorizing” the work of art can go a long way, and that “method” has its limits. In this respect the growth of our knowledge is not so much a matter of staking a methodological claim to “strong” or “weak” programs in cultural sociology, but of identifying engaging substantive problematics. Only when we investigate the problems posed by art, as illustrated briefly in these pages, will we have begun to trace the contours of a Weberian cultural sociology and give it significant intellectual content.

Notes

(1) For work that agrees with my assertion see Peukert 1989, Schroeder 1992, Gephart 1999, Kim 2002.

(2) Weber would have been familiar with Wölfflin's ideas not only from *Classic Art* (1st ed. 1898) and *Principles of Art History* (1st ed., 1915), but also from Wölfflin's synoptic statement, "Ueber den Begriff des Malerischen [On the Concept of the Painterly]" (1913), published as the lead article in the same number of *Logos* as Weber's own essay, "On Some Categories Interpretive Sociology" (1913b).

(3) The evidence in the case of Dohrn comes from a letter of Marianne Weber's to Max Weber, 28 April 1908 (Max Weber Papers, Berlin, 30/1), reporting on a day spent with Dohrn and Karl Schmidt, owner of the Dresdner Werkstätten, conversing about "democracy" and the new garden city development at Hellerau, where Dohrn became director. Dohrn, she reported, "reads your methodological writings with ardor." Dohrn was also a follower of Friedrich Naumann, then a member of the Reichstag and the Webers' close personal friend, who wrote numerous articles on the new directions in art and design.

(4) The suggestion that Weber "liked to quote" Schiller's phrase is made by Hans Gerth in the "Introduction" to Weber 1946, p. 51. But Schiller never used the *Entzauberung der Welt* phrase, instead commenting on the *Entgötterung der Natur* in one of his famous poems, "The Gods of Greece," which begins with the line, "Beautiful world, where have you gone? Return again... [Schöne Welt, wo bist du? – Kehre wieder...]" This "dis-godding" or depriving of deities and divine nature is at the center of Schiller's lament for the passing of an age in which divinity dwelled in the world, inhabiting souls and objects in polytheistic delight. Schiller also viewed our post-classical world as so deeply and fundamentally secularized and rationalized as to make a return to these origins impossible. Nevertheless, the poem announces that humanity would not be able to resist the longing for a return to mythic and archaic origins, for a condition of de-differentiation, for a life in the imaginary "other world" of divine or "pure" presence and transcendent meaning. A possible moment of reconciliation between our rationalized world and our deepest longings is expressed in the last lines: "All that is to live in endless song/ Must in lifetime first be drowned [Was unsterblich im Gesang soll leben/ Muss im Leben untergehen]" (revised second version). Notwithstanding the linguistic differences, it can be said that in a general sense Weber's commentary is congruent with Schiller's message. As an example of the association, when Marianne Weber first introduced the idea of disenchantment in the biography of her husband, she chose the following words: "...religious feelings and experiences are treated intellectually, the process of *rationalization* dissolves the magical notions and increasingly 'disenchants' the world and renders it godless ['entzaubert' und entgöttert zunehmend die Welt]" (1988, p. 333; 1926, p. 348), a revealing juxtaposition of Weberian and Schillerian language.

(5) In 1908 Weber mentions using the two volume Florence guide by Paul Schubring (1903, 1908).

(6) Probably the essay, “Das Werk und der Künstler,” first published in 1898 in the *Deutsche Rundschau*, and reprinted in Neumann 1927, ch. 7. The original letter reads, “Da mein Fach mich verdammt, mich zunächst in die *Zustände* des Altertums zu vergraben und nur über diesen zäh-materiellen Umweg an den *Menschen* des Altertums gelangen zu können, so fehlt für mich vorerst noch die – nicht objektiv, aber nach dem “Geist meines Ressorts” – notwendige Brücke zu dem Gebiet Ihrer Studien.”

(7) Because of ambiguities in the terminology, Weber’s original bears quoting: “*Später* hoffe ich Ihnen einmal eine Soziologie der *Cultur-Inhalte* (Kunst, Litteratur, Weltanschauung) zu liefern, außerhalb *dieses* Werkes oder als selbständigen Ergänzungsband.”

(8) The phrase appears in Weber’s letter to Heinrich Rickert, 2 April 1905, in which he announces the completion of the second part of *The Protestant Ethic*: “Im Juni/Juli erhalten Sie einen Sie vielleicht interessierenden culturgeschichtlichen Aufsatz (Askese des Protestantismus als Grundlage der modernen *Berufscultur*, eine Art ‘spiritualistischer’ Konstruktion der modernen Wirtschaft” (Max Weber Papers , 25).

(9) I quote the Baehr and Wells translation, based on the original 1904/1905 essays. Parsons’ published translation, based on the revised 1920 text, reads: “But it is, of course, not my aim to substitute for a one-sided materialistic an equally one-sided spiritualistic causal interpretation of culture and history. Each is equally possible, but each, if it does not serve as the preparation, but as the conclusion of an investigation, accomplishes equally little in the interest of historical truth” (1930, p. 183). The publisher deleted the italics and inverted commas from Parsons’ actual original version, thus diminishing the force of the passage, a regrettable editorial “correction” that obscured Weber’s meaning, as I have shown in detail elsewhere (Scaff 2006 [forthcoming]).

Literature

Albert, Gert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund, Claus Wendt, eds. 2003. *Das Weber-Paradigma: Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.

Baxandall, Michael. 1985. *Patterns of Intention: On the Historical Explanation of Pictures*. New Haven: Yale University Press.

Braun, Christoph. 1992. *Max Webers “Musiksoziologie”*. Laaber: Laaber-Verlag.

- Chalcraft, David. 1999. "Love and Death. Weber, Wagner and Max Klinger," in *Max Weber and the Culture of Anarchy*, ed. Sam Whimster. London: Macmillan, pp. 196-213.
- Clark, T. J. 1999. *Farewell to an Idea: Episodes from a History of Modernism*. New Haven: Yale University Press.
- Elkins, James. 1987. "Piero della Francesca and the Renaissance Proof of Linear Perspective," *The Art Bulletin* 69: 220-30.
- de la Fuente, Eduardo. 2004. "Max Weber and Charles Ives: The Puritan as Cultural Modernist," *Journal of Classical Sociology* 4: 191-214.
- Gephart, Werner. 1998. *Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kiesel, Helmuth. 1994. *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne*. Heidelberg: Manutius.
- Kim, Duk-Yung. 2002. *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*. Opladen: Leske & Budrich.
- Lavin, Marilyn Aronberg. 1992. *Piero della Francesca*. New York: Abrams.
- Neumann, Carl. 1902. *Rembrandt*. Berlin: Spemann.
- Neumann, Carl. 1927. *Jacob Burckhardt*. Munich: Bruckmann.
- Peukert, Detlev J. K. 1989. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Podro, Michael. 1982. *The Critical Historians of Art*. New Haven: Yale University Press.
- Scaff, Lawrence A. 1989. *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- Scaff, Lawrence A. 1994. "Max Webers Begriff der Kultur," in *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*, ed. Gerhard Wagner and Heinz Zipprian. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 678-99.
- Scaff, Lawrence A. 2000. "Weber on the Cultural Situation of the Modern Age,"

- in *The Cambridge Companion to Weber*, ed. Stephen Turner. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 99-116.
- Scaff, Lawrence A. 2006. "The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism'", *Max Weber Studies* (forthcoming)
- Schießl, Johannes. 1998. *Das Verhältnis von Religion und Musik bei Max Weber*. München: Kopierladen.
- Schroeder, Ralph. 1992. *Max Weber and the Sociology of Culture*. London: Sage.
- Schubring, Paul. 1903. *Florenz II: Bargello, Domopera, Akademie, Kleinere Sammlungen, Moderner Cicerone*. Stuttgart: Union.
- Schubring, Paul. 1908 [1903]. *Florenz I. Die Gemälde-Galerien der Uffizien und des Palazzo Pitti, Moderner Cicerone*. Stuttgart: Union, 2nd ed.
- Schwartz, Frederic J. 1996. *The Werkbund: Design Theory and Mass Culture before the First World War*. New Haven: Yale University Press.
- Shields, Mary. 1999. "Max Weber and German Expressionism," in *Max Weber and the Culture of Anarchy*, ed. Sam Whimster. London: Macmillan, pp. 214-31.
- Swatos, William H, and Lutz Kaelber, eds. 2005. *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Boulder: Paradigm.
- Swedberg, Richard. 1998. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, Marianne. 1926. *Max Weber, Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weber, Marianne. 1988. *Max Weber: A Biography*, tr. Harry Zohn. New Brunswick: Transaction.
- Weber, Max. 1904a. "Geleitwort," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19: i-vii.
- Weber, Max. 1904b. "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis," in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann. Tübingen: Mohr (Siebeck), 3rd ed.1968. pp. 146-214.

- Weber, Max. 1911a. "Geschäftsbericht," *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.* Tübingen: Mohr (Siebeck), pp. 39-62.
- Weber, Max. 1911b. [Diskussionsbeitrag in der Debatte über: Werner Sombart, Technik und Kultur," *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.* Tübingen: Mohr (Siebeck), pp. 95-101.
- Weber, Max. (1913a) 1964. "Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik," in Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person.* Tübingen: Mohr (Siebeck), pp. 102-39.
- Weber, Max. 1913b. "Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie," *Logos* 4: 253-94.
- Weber, Max. 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Mohr (Siebeck), vol. 1.
- Weber, Max. 1924. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, ed. Marianne Weber. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons. New York: Scribner's Sons.
- Weber, Max. 1936. *Jugendbriefe*, ed. Marianne Weber. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr. and ed. Hans H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*, tr. and ed. Edward A. Shils and Henry A. Finch. Glencoe: Free Press.
- Weber, Max. 1951. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, tr. and ed. Hans H. Gerth. New York: Macmillan.
- Weber, Max. 1958. *The Rational and Social Foundations of Music*, tr. and ed. Don Martindale, Johannes Riedel, Gertrude Neuwirth. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Weber, Max. 1968a. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. Johannes

- Winckelmann. Tübingen: Mohr (Siebeck), 3rd ed.
- Weber, Max. 1968b. *Economy and Society*, ed. and tr. Guenther Roth and Claus Wittich. Bedminster, 3 vols.
- Weber, Max. 1976. "Towards a Sociology of the Press" (tr. Hanno Hardt), *Journal of Communication* 26: 96-101.
- Weber, Max. 1981. "Some Categories of Interpretive Sociology," tr. Edith E. Graber. *The Sociological Quarterly* 22: 151-80.
- Weber, Max. 1990. *Briefe 1906-1908. Max Weber Gesamtausgabe* II/5, ed. M. Rainer Lepsius and Wolfgang J. Mommsen. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weber, Max. 1998. "Preliminary Report on a Proposed Survey for a Sociology of the Press," tr. Keith Tribe. *History of the Human Sciences* 11 (May), 111-20.
- Weber, Max. 1999. *Essays in Economic Sociology*, ed. Richard Swedberg. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, Max. 2002a. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, ed. and tr. Peter Baehr and Gordon Wells. Penguin.
- Weber, Max. 2002b. "Voluntary Associational Life (*Vereinswesen*)" (tr. Sung Ho Kim), *Max Weber Studies* 2: 199-209.
- Weber, Max. 2003. *Briefe 1913-1914. Max Weber Gesamtausgabe* II/8, ed. M. Rainer Lepsius and Wolfgang J. Mommsen. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weiller, Edith. 1994. *Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalented Begegnungen zweier Kulturen*. Stuttgart: Metzler.
- Whimster, Sam, ed. 1999. *Max Weber and the Culture of Anarchy*. London: Macmillan.
- Wölfflin, Heinrich. 1908. *Die klassische Kunst. Eine Einführung in die Italienische Renaissance*. München: F. Bruckmann, 4th ed. [1st ed. 1898]
- Wölfflin, Heinrich. 1913. "Ueber den Begriff des Malerischen," *Logos* 4: 1-7.
- Wölfflin, Heinrich. 1950. *Principles of Art History: The Problem of the Development of Style in Later Art*, tr. M. D. Hottinger. New York: Dover [translation of

Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 1915].

Wölfflin, Heinrich. 1968. *Classic Art: An Introduction to the Italian Renaissance*, tr. Peter and Linda Murray. London: Phaidon, 3rd ed.

Presentazione

[Barbara de Mori](#)

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
[Università di Cassino](#)

Dialoghi di Etica, ereditando la tradizione inaugurata negli ultimi anni dalle Giornate di Filosofia pratica svoltesi a Vercelli, presso l'Università del Piemonte Orientale, prende corpo ed ispirazione dall'idea di favorire la discussione sugli svariati temi che compongono la riflessione etica, in un'occasione di confronto e di meditazione che ogni anno permetta alle diverse persone interessate di trovare un momento di incontro e di sintesi. A tale scopo, le tematiche via via affrontate, anziché rispondere all'esigenza di discutere attorno ad un tema prescelto, rispondono all'esigenza di diffondere e sottoporre a discussione i risultati delle ricerche di coloro che, di volta in volta, presentano una propria relazione.

L'intento di sottoporre a discussione tali risultati viene realizzato poi attraverso l'intervento, accanto a quello dei relatori, di diversi *discussants* che si impegnano a commentare le relazioni presentate. In un clima di autentica discussione filosofica, *Dialoghi di Etica*, nella sua aspirazione di proseguire nei prossimi anni come appuntamento annuale, tenta di realizzare per il settore della filosofia morale quel che già avviene per altri settori della riflessione filosofica. La pubblicazione degli *Atti* che seguono a tali incontri rappresenta un'occasione ulteriore di riflessione e di confronto sia per coloro che partecipano sia per i lettori interessati.

Qui di seguito vengono raccolti gli *Atti* dell'incontro che si è svolto nell'ottobre del 2004, presso l'Università di Cassino, e che ha visto messe a tema questioni di rilievo sia per l'etica normativa sia per la metaetica, questioni riguardanti, da una parte, l'attualità della filosofia pratica aristotelica, dall'altra, in seno al recente rifiorire d'interesse per l'intuizionismo, una critica alla concezione della normatività che in esso viene difesa e, infine, una articolata difesa dell'epistemologia sentimentalistica.

La relazione di Enrico Berti, ritornando sul tema della cosiddetta 'rinascita della filosofia pratica', difende, con estrema attualità, una corretta interpretazione dell'aristotelica filosofia pratica. Con lucidità e chiarezza distingue tra la *phronesis*, che è una virtù, e la filosofia pratica, che è una scienza, anche se volta all'agire. Giovanni Catapano, nella sua discussione alla relazione di Berti, dopo aver distinto tre piani nell'argomentare del relatore attorno alla filosofia pratica aristotelica, quello eremeneutico, quello apologetico e, infine, quello polemico, e dopo aver

ricosciuto l'indiscusso valore 'filosofico' di tutti e tre i piani, si pone due quesiti, uno in merito alla tenuta della nozione di verità etica o verità pratica, che sembra investire soprattutto i momenti apologetico e polemico delle argomentazioni di Berti, e uno, per così dire, di 'sfondo', se cioè la filosofia pratica aristotelica, 'sciolta da qualsiasi preoccupazione normativa', risulti alla fine interessante per l'etica.

Sergio Cremaschi si sofferma sull'importanza di riflettere sulla nozione kantiana di *Klugheit* e di ridimensionare la distanza che si è soliti tracciare tra Aristotele e Kant, insistendo sulla vicinanza tra riabilitazione della filosofia pratica aristotelica e svolta normativa degli anni '70, con al centro una rivalutazione di diversi aspetti dell'etica kantiana.

È lo stesso Berti che, rispondendo ai suoi commentatori, coglie l'occasione per ribadire l'importanza di una corretta interpretazione della filosofia pratica aristotelica. Alle domande di Catapano risponde rilevando, da una parte, che 'il concetto aristotelico di felicità, e quindi di "bene umano praticabile", teorizzato dalla filosofia pratica, possiede anche un valore normativo, del tipo dell'imperativo ipotetico' e in questo senso rimarrebbe sicuramente 'interessante' per l'etica, dall'altra che la verità di cui si parla in etica è la verità 'degli *endoxa*, che sono veri non sempre, ma "per lo più", ma che hanno il pregio grandissimo di essere condivisi da tutti o dalla maggioranza'. Sia a Catapano che a Cremaschi, poi, a proposito di Kant, Berti risponde affermando di accettare le precisazioni sui concetti kantiani di prudenza e felicità, che però, come notato dai suoi medesimi commentatori, non coincidono con i rispettivi concetti aristotelici

Roberto Mordacci, nella sua ricca e articolata relazione sulla normatività delle azioni morali nell'intuizionismo, argomentando che l'intuizionismo, in particolare nella versione presentata da Ross, mostra di avere una concezione della normatività morale fortemente problematica - sulla base delle difficoltà insiste nella capacità che l'intuizionismo avrebbe di dar conto dei distinti orizzonti della *giustificazione* e della *spiegazione* delle azioni morali - mette in luce la necessità di una visione alternativa della normatività dei giudizi morali, in cui il loro valore pratico e la loro forza motivazionale siano adeguatamente spiegati.

Gianfranco Pellegrino, dopo aver rilevato che le obiezioni di Mordacci alla normatività come la intende Ross, attraverso la nozione di doveri *prima facie*, potrebbero essere articolate in due punti, l'uno vertente sulla necessità, nel quadro di Ross, di ammettere l'esistenza di proprietà esistenti *sui generis*, l'altro centrato sull'inconsistenza del passaggio da un qualcosa di descrittivo - i doveri *prima facie* - ad un qualcosa di normativo - il dovere vero e proprio, avverte che il quadro così offerto del pensiero di Ross sembrerebbe dipendere da una sua riduzione al platonismo intuizionista di Moore. Pellegrino propone così un'interpretazione più 'minimalista' di Ross, rilevando che, a suo parere, la specificità dell'approccio di Ross risiederebbe più nella sua deontologia pluralista che nella sua epistemologia morale cognitivista.

Alle osservazioni critiche di Pellegrino, Mordacci replica che, per quanto riguarda il primo punto, la critica allo statuto ontologico delle proprietà morali forse può essere superata, ma non va al cuore del problema e, in questo senso, non inficerebbe la tenuta della sua critica alla normatività intuizionista. Mentre, per quanto riguarda il secondo punto, Mordacci osserva che i rilievi critici di Pellegrino sembrano eludere il punto centrale delle sue obiezioni all'intuizionismo, e cioè il fatto che l'intuizionismo pare trascurare la priorità del volere sul conoscere nella determinazione ad agire, rischiando così di apparire intellettualistico.

La relazione di Eugenio Lecaldano chiude la rassegna di approfondimenti critici offerti negli *Atti* qui raccolti. Nella sua relazione l'autore, offrendo una ricostruzione dei passaggi della 'scienza della natura umana' in cui David Hume si sofferma sulla distinzione tra emozioni originarie, direttamente percepite, e sentimenti riflessi, espressi nei giudizi morali, propone una versione in chiave epistemologica del sentimentalismo humeano di profonda attualità per la metaetica contemporanea. Il confronto diretto è, naturalmente, con le prospettive razionalistiche, che sarebbero incapaci di rendere conto di aspetti importanti della motivazione per l'azione, mentre il sentimentalismo epistemologico *a la Hume* avrebbe come suo punto di forza proprio la capacità di giustificare le scelte e le valutazioni morali.

Paolo Zecchinato, nelle sue osservazioni critiche, lamenta soprattutto il fatto di essersi trovato di fronte, diversamente da quanto si attendeva, ad una difesa storico-critica della posizione humeana, anziché ad un'argomentazione di taglio teorico sulla tenuta dell'epistemologia sentimentalista. Avrebbe inoltre auspicato un maggior sviluppo delle tesi avanzate nelle ultime pagine della relazione, quelle in cui, a suo avviso, risiede effettivamente il nodo della questione, ossia le procedure che validano il giudizio morale.

Pierpaolo Marrone insiste sulla necessità di interpretare correttamente la difesa che Lecaldano propone del modello humeano alla luce del nesso istituibile tra sentimento e contenuto cognitivo. Alla luce di tale nesso un'epistemologia sentimentalistica pare rivelare a pieno le proprie potenzialità e sul piano motivazionale e sul piano dell'elaborazione dei contenuti delle scelte e delle decisioni. È in questo senso che Marrone dichiara di essere sostanzialmente in accordo con le argomentazioni di Lecaldano e di voler proporre, più che altro, una serie di 'glosse' a margine, arricchendo in tal modo il quadro offerto da una difesa dell'epistemologia sentimentalista.

Massimo Reichlin, infine, si sofferma invece sul conflitto tra prospettiva sentimentalista e prospettive razionalistiche, rilevando che se, effettivamente le prospettive razionalistiche incontrano la difficoltà di dare conto delle motivazioni ad agire, la concentrazione sull'elemento sentimentale dell'etica rischia di incorrere in una difficoltà altrettanto notevole, e forse più rilevante, quella derivante dalla necessità di rendere conto della pretesa di oggettività che naturalmente si associa alla formulazione dei giudizi morali.

Lecaldano risponde ai propri commentatori affrontando nel dettaglio le varie osservazioni critiche. A proposito dei rilievi di Zecchinato, si impegna a chiarire ulteriormente la scelta metodologica di intrecciare fortemente discorso teorico con ricostruzione storica, sottolineando l'idea che riflettere filosoficamente sulle questioni morali oggigiorno voglia dire prima di tutto confrontarsi con i paradigmi più fertili ed elaborati che ci sono stati trasmessi da coloro che ci hanno preceduti. Le osservazioni di Marrone, invece, offrono a Lecaldano l'occasione per ribadire la non conciliabilità di sentimentalismo e razionalismo, sottolineando l'intento, nella sua difesa dell'epistemologia sentimentalistica, di voler procedere non tanto includendo nel processo di correzione e revisione delle emozioni di partenza l'intervento della ragione, quanto piuttosto una revisione, correzione e ampliamento delle emozioni di partenza. A Reichlin, infine, Lecaldano risponde facendo valere precisamente la bontà del progetto di mantenere distinte la via sentimentalistica e la via razionalistica in etica, ricordando che, a suo parere, nelle pagine di Hume troviamo messa a punto un'analisi più precisa, rispetto a quelle di provenienza razionalistica, della complicata nozione di ragione.

Il quadro sommario offerto del contenuto degli *Atti* che vengono qui raccolti, oltre a dare un'idea dell'ampiezza delle tematiche affrontate, permette di ribadire il motivo ispiratore degli incontri di *Dialoghi di Etica* e di cogliere lo spirito con cui è stato concepito il lavoro filosofico sui temi discussi, quello del confronto, della replica e dell'approfondimento, in un'occasione di riflessione che sempre ci si augura possa essere feconda e foriera di ulteriori sviluppi.

Saggezza o filosofia pratica?

[Enrico Berti](#)

[Dipartimento di Filosofia](#)
[Università di Padova](#)

ABSTRACT

The so called “revival of practical philosophy”, started in 1960 by H.G. Gadamer with his *Wahrheit und Methode* e metodo”, has often provoked a confusion between the authentic practical philosophy of Aristotle and the virtue he calls *phronêsis* or wisdom. Actually, they represent two forms of knowledge very different. Wisdom is the virtue of practical reason which consists in the ability of correctly deliberate, that is in the ability of individuating the action more suitable for realizing a good end. On the contrary, practical philosophy is a science, that is an habit of theoretical reason, even if it is a practical science, which has as its end in the good action and has a degree of rigour inferior to that of theoretical sciences. Practical philosophy is the science of the supreme good for man, that is happiness – the full flourishing of all human capabilities-, which is determined by means of a dialectical discussion with the thesis of the various philosophers.

1. *Sulla saggezza*

Con la cosiddetta “rinascita della filosofia pratica” (o “riabilitazione”, per i suoi detrattori (1)), che ha caratterizzato buona parte della riflessione etica della seconda metà del Novecento, è tornata di moda la “saggezza” (l’aristotelica *phronêsis*), indicata come virtù dianoetica per eccellenza da Aristotele, ma poi criticata da Kant (sotto il nome di *Klugheit*) come abilità tecnico-pratica e quindi quasi completamente accantonata dalla filosofia dell’Ottocento e della prima metà del Novecento. Anzi (ma questa è una mia tesi personale, di cui mi prendo l’*onus probandi*), quella che è stata veramente riabilitata non è tanto la filosofia pratica di Aristotele, cioè quella che egli chiamava con questo nome (per la verità un sola volta, in *Metaph.* II 1, 993 b 20-21) o col nome di “scienza politica”, quanto appunto la saggezza, che per Aristotele è cosa ben diversa dalla filosofia pratica (soprattutto perché non è in alcun modo “scienza”, né, quindi, filosofia).

A riprova di questa affermazione potrei citare alcuni esempi, tratti da aree culturali molto diverse. Il primo autore che merita di essere citato è Gadamer, vero iniziatore della “riabilitazione”, il quale in *Verità e metodo* (1960) presenta la filosofia pratica di Aristotele come il modello della sua ermeneutica, ma poi nel descriverla la caratterizza con i tratti propri della *phronêsis* (tra l’altro si è scoperto che egli era su que-

sta posizione già dal 1930, come risulta dallo scritto intitolato significativamente *Praktisches Wissen*, risalente a quell'epoca ma rimasto per molti anni inedito (2)). E Gadamer in Germania si è tirato dietro una scia di “neo-aristotelici” quali Joachim Ritter, Rüdiger Bubner, Günther Bien, e altri ancora. Nell'area anglo-americana merita di essere ricordato MacIntyre, il più acuto (perché il più moderato) dei “comunitaristi”, il quale, fondando sulla “virtù”, ovvero sull'*ethos* della comunità, quella che a suo giudizio risulta essere oggi l'unica alternativa possibile alla distruzione dell'etica operata da Nietzsche (*Dopo la virtù*, 1981), ritrova quello che per Aristotele era il fondamento non dell'etica filosofica, cioè della filosofia pratica, ma appunto della saggezza, cioè della moralità dell'individuo degno di stima, o del buon capofamiglia, o del buon governante. Sempre nell'area americana troviamo poi Martha Nussbaum, questo interessante caso di femminismo neo-aristotelico o neo-aristotelismo femminista, la quale, analizzando l'*Antigone* vede l'unica soluzione possibile del conflitto tragico tra legge non scritta e legge scritta nel ricorso, appunto, alla *phronêsis*, che sarebbe mancata a entrambi i protagonisti del dramma sofocleo, ma avrebbe risolto il loro problema in quanto sapere duttile flessibile, capace di adattare la norma universale al caso particolare (*La fragilità del bene*, 1987, II ed. 1996). Tornando in Europa troviamo Paul Ricoeur, il quale, conquistato dal libro di Nussbaum, vede anche lui nella *phronêsis* la soluzione di tutti gli inevitabili conflitti tragici della vita etica, non solo di quello dell'*Antigone*, dove la *phronêsis* può avvalersi dell'aiuto della catarsi estetica (ancora una volta con Aristotele), ma anche di quelli, ad esempio, della bioetica, dove purtroppo non sembra esservi nulla di artistico (*Sé come un altro*, 1991).

Indubbiamente la saggezza possiede molti pregi. Se ci si attiene, infatti, alla concezione che ne ha dato Aristotele, cioè come capacità di deliberare bene, ovvero di trovare i mezzi più efficaci (azioni da compiersi o da evitarsi) per attuare un fine buono (attenzione: non un fine qualsiasi, altrimenti sarebbe semplice abilità, o astuzia), la saggezza è la qualità più desiderabile che ci sia. Essa infatti sa applicare la regola generale al caso particolare, quindi è conoscenza dell'universale, ed in questo senso è un vero e proprio sapere di tipo concettuale (anche se non è scienza), ma è anche intuizione del particolare, come la percezione sensibile, quindi è “intelligenza”, *insight* (*nous*). Perciò la saggezza è flessibile, duttile, elastica, capace di adattarsi a tutte le situazioni, senza mai perdere di vista il fine buono. In quanto conoscenza del particolare, la saggezza presuppone una certa esperienza, non nel senso dell'empirismo inglese (sensazioni, percezioni, idee), ma nel senso aristotelico dell'essere esperti, di avere fatto molte esperienze, di conoscere i casi della vita; perciò è più facile trovarla nelle persone anziane, o comunque mature, che nei giovani (i quali invece brillano nelle matematiche, dove, a quanto pare, dopo i trent'anni non si riesce a produrre più niente di nuovo).

Inoltre la saggezza ha il vantaggio che, una volta appresa, non si dimentica più, mentre tutte le altre forme di sapere, col passare del tempo, si dimenticano. Essa, dunque, come tutte le virtù, è un vero e proprio “abito”, cioè un'abitudine connatu-

rata, una specie di seconda natura, e quindi forma il “carattere” (*ethos*), il quale, come diceva Bernard Williams (altro neoaristotelico), non ha bisogno di metodo, cioè di istruzioni per l’uso.

Ma, come notava già Aristotele, la saggezza presuppone il possesso della virtù: non proprio della virtù etica pienamente sviluppata, cioè della conoscenza del “giusto mezzo” e della tendenza ad attuarlo, perché la conoscenza del “giusto mezzo” deriva proprio dalla saggezza, ma di quella che Aristotele chiama la “virtù fisica”, cioè naturale, vale a dire una buona indole, una naturale onestà, perché è questa che orienta verso il fine buono. Oltre all’indole buona concorrono alla formazione della virtù una “buona nascita”, cioè una buona educazione familiare, e soprattutto delle buone leggi, perché chi si abitua, sia pure per timore delle pene, ad agire onestamente, acquisisce poi l’onestà come abito. Ovviamente la saggezza non si riduce all’onestà: secondo Aristotele, infatti, per essere virtuosi, cioè validi, eccellenti (questo è il significato di *aretê*), non basta essere onesti, bisogna essere anche intelligenti; e l’intelligenza deriva appunto dalla saggezza, virtù “dianoetica”, cioè intellettuale. La saggezza, in particolare, presuppone la temperanza (*sôphrosune*, così chiamata, secondo Aristotele, perché “salva”, *sôzei*, la *phronêsis*), perché il piacere e il dolore influiscono sul giudizio, non su ogni giudizio (per esempio non sui giudizi della geometria), ma sul giudizio etico, cioè di valore, quindi si giudica meglio se si sa resistere alla loro influenza.

Ma soprattutto la saggezza presuppone che esistano già degli uomini saggi, perché si apprende sostanzialmente attraverso l’imitazione di un buon modello. Aristotele cita come modello di uomo saggio Pericle, il grande statista cui Tucidide mise in bocca il famoso elogio degli Ateniesi in quanto democratici e amanti della filosofia e del bello in generale (*philosophoumen kai philokaloumen*) più che della guerra. Saggio, per Aristotele, è colui che sa vedere che cosa è bene per lui, per la sua famiglia e per la sua città, cioè chi governa bene se stesso, la propria famiglia o la propria città. Il governante saggio è, da un lato, colui che sa capire e interpretare i bisogni della sua città, ma anche i suoi desideri, le sue valutazioni, i suoi “valori”, e perciò è in grado di ottenerne il consenso; dall’altro è anche colui che sa orientare i desideri, le opinioni, le valutazioni, quindi non è solo espressione della realtà esistente, è anche critico e artefice di essa. Insomma egli è ad un tempo l’interprete e l’artefice dell’*ethos* inteso non più come il carattere, ma come il costume pubblico, cioè i *mores*, quindi anche le istituzioni, che ne sono l’espressione, e le leggi (la *Sittlichkeit* di Hegel). Altrettanto si deve dire del modello: esso incarna un *ethos*, cioè un costume sociale, una tradizione condivisa, un sentimento comune, istituzioni collaudate.

Ma, proprio per questo, la saggezza ha una quantità di presupposti. Ha ragione, quindi, MacIntyre quando afferma che l’*ethos* presuppone sempre una comunità. L’*ethos* antico presupponeva la *polis*, con le sue leggi, le sue istituzioni, i suoi dèi. Solo che la *polis* non era una comunità nel senso voluto dai comunitaristi, ma era – per usare la distinzione introdotta da Ferdinand Tönnies – una società. (3) Nella

comunità (*Gemeinschaft*) l'elemento "comune" (*koinon*) preesiste ai suoi membri, cioè è l'origine, l'etnia, la lingua, la tradizione, la cultura, mentre nella società (*Gesellschaft*) l'elemento comune è posto in essere dalla volontà dei suoi membri, cioè è il fine, il fine sociale a cui tutti volontariamente e liberamente collaborano, quale che sia la loro origine, la loro lingua, la loro cultura. Ora la *polis*, come la famiglia, è una società che si forma in vista di un fine, (4) il quale – dice Aristotele – nel caso della famiglia è il semplice "vivere" (nutrirsi, aiutarsi e riprodursi), mentre nel caso della *polis* è il "vivere bene", cioè il pieno sviluppo di tutte le proprie capacità, il *fulfilment* (per usare i termini di Nussbaum), la *flourishing life*.

Dunque per essere saggi è necessario vivere in una società, che oggi può essere molto più grande della *polis* antica (forse si può dire in uno Stato democratico), dividerne i fini (forse si può dire i valori costituzionali), collaborare con gli altri alla loro realizzazione (cioè pagare le tasse, rispettare le regole dei concorsi, non approfittare del potere), lavorare con onestà ma anche con intelligenza e, se capita di dover governare, fare il bene pubblico e non i propri interessi, ma farlo bene, cioè efficacemente, con riforme che abbiano conseguenze importanti, non con semplici buone intenzioni.

Kant sbagliava nel criticare la saggezza, o "prudenza" (*Klugheit*), come semplice capacità tecnico-pratica, perché non teneva conto del fine buono che essa persegue, e quindi la confondeva con l'abilità, con l'astuzia, quella che Aristotele chiamava *deinotês*. Questo perché a Kant i fini in generale non interessavano, anzi erano esclusi dall'etica, appartenevano agli imperativi ipotetici, non all'imperativo categorico. Quest'ultimo esprime solo l'intenzione, che deve essere buona. L'unico vero bene, nel senso etico del termine (*das Gute*, non *das Wohl*), è per Kant la "buona volontà". Quello che poi accade, come conseguenza di un'azione compiuta con intenzione buona, a Kant non interessa più: *dummodo fiat iustitia*, cioè purché si agisca con intenzione retta, *pereat mundus*, vada pure in rovina il mondo intero. (5) Ha ragione Hans Jonas quando afferma che l'etica kantiana è in fondo un'etica individualistica, l'etica di un uomo del XVIII secolo, il quale, pur avendo conosciuto la rivoluzione scientifica e forse anche la rivoluzione industriale, non poteva conoscere la rivoluzione tecnologica, che ha dato all'individuo poteri immensi nel decidere il destino di intere generazioni. Qualunque cosa avesse fatto un individuo, al tempo di Kant, non sarebbe riuscito a mandare in rovina il mondo intero, come invece può accadere oggi. Ma anche al tempo di Kant le sole buone intenzioni non sarebbero bastate per governare bene uno Stato.

Eppure nella critica di Kant alla prudenza c'è un fondo di verità: la prudenza infatti, cioè la saggezza, non fonda la moralità, ma nel migliore dei casi, cioè quando è autentica saggezza e quindi persegue un fine buono, la presuppone, cioè presuppone appunto che si sappia già qual è il fine buono. Quest'ultimo, nella società, è indicato dall'*ethos*, dalle istituzioni, dalle leggi (oggi diremmo dalla Costituzione), il che va benissimo per la maggior parte delle persone, ma purtroppo non basta per i filosofi. In fondo hanno ragione quei filosofi tedeschi, come Habermas e Schnädel-

bach, che criticano i “neo-aristotelici” accusandoli di essere dei conservatori. (6) Il modo in cui i “neoaristotelici” hanno inteso la filosofia pratica di Aristotele, cioè riducendola sostanzialmente alla *phronêsis*, giustifica almeno in parte questa critica, perché la *phronêsis* è l’espressione dell’*ethos* vigente in una determinata società, che dunque essa tende a conservare, e solo raramente diventa rivoluzionaria (lo fu, sia pure senza successo, nel caso di Antigone, che a mio avviso era “saggia”, con buona pace di Nussbaum, Ricoeur e, prima ancora, Hegel). Il problema è di vedere se i “neoaristotelici” abbiano interpretato bene Aristotele, cioè se veramente la filosofia pratica coincida con la saggezza.

2. Sulla filosofia pratica

Ebbene, andiamo a vedere che cosa dice al riguardo Aristotele, non perché si debba essere per forza aristotelici, ma perché, se in questo campo c’è una cosa che veramente ha inventato Aristotele, questa non è certo la saggezza, che esisteva già, per i Greci, almeno sin dal tempo dei famosi Sette Saggi (e per gli Ebrei del re Salomone), bensì proprio la filosofia pratica, o almeno la nozione di essa, e sicuramente la denominazione. In Platone infatti non c’è distinzione tra filosofia teoretica e pratica, perché il supremo principio metafisico e il supremo principio etico coincidono nell’Idea trascendente del Bene. Aristotele presenta la filosofia pratica nel primo libro, famosissimo, dell’*Etica Nicomachea*, chiamandola “scienza” (*epistêmê*) o “trattazione” (*methodos*) politica. Essa è precisamente la scienza del bene, cioè del fine delle azioni umane, e più precisamente del bene supremo (*ariston*), cioè del fine ultimo, quello in vista del quale vengono perseguiti tutti gli altri. Poiché l’individuo, secondo Aristotele, fa parte della città, il bene dell’individuo è parte del bene della città, dunque la scienza che se ne occupa è la politica. Quando si parla di bene supremo, o di fine ultimo, in Aristotele, non bisogna pensare a nulla di metafisico, cioè di trascendente. Proprio nel I libro della *Nicomachea* Aristotele critica Platone, inaugurando il famoso detto *amicus Plato sed magis amica veritas*, perché ha concepito il bene come unico e “separato” (*khoriston*), cioè come trascendente, e perciò non “praticabile” (*prakton*) dall’uomo.

Per Aristotele il bene supremo praticabile dall’uomo, cioè il fine ultimo di tutte le sue azioni, è “ciò che tutti desiderano” (i traduttori latini diranno *id quod omnes appetunt*), cioè la felicità (*eudaimonia*). Questo dovrebbe mettere l’etica aristotelica al riparo da tutte le critiche che gli utilitaristi muovono ad essa come fondata su una concezione della natura umana, e quindi vittima della fallacia naturalistica, o, peggio, fondata su una metafisica (frequente confusione tra l’etica aristotelica e l’etica tomistica, secondo la quale il fine ultimo è Dio). Certamente non la mette al riparo dalle critiche di Kant e dei neokantiani, per i quali la felicità non ha nulla a che fare con l’etica (anche se poi Kant concepisce il Sommo Bene, da realizzarsi nell’altra vita, come unione di virtù e felicità) e l’“eudemonismo” non è altro che una forma di

utilitarismo, cioè di mancanza di etica. Ma Aristotele critica, si può dire, *ante litteram* l'utilitarismo, mediante la stessa osservazione che avrebbe potuto fare all'etica kantiana, cioè il fatto di essere formalista, di non riuscire a dare un contenuto preciso al bene, cioè al fine. Non basta dire, infatti, che il bene supremo è la felicità, se poi non si dice in che cosa questa consiste. E non basta dire che il bene è ciò che uno desidera, perché uno potrebbe desiderare un bene solo apparente, non un bene vero. Insomma, per desiderare qualcosa con verità è necessario sapere che cosa si desidera, cioè conoscere esattamente ciò che si desidera.

Prima di tornare, tuttavia, sul concetto di bene, vediamo quali sono, secondo Aristotele, le altre caratteristiche della filosofia pratica, cioè anzitutto qual è il suo metodo, o modo di procedere. Questo dipende dal suo oggetto, cioè il bene, anzi i beni, perché per Aristotele essi possono essere, anzi sono, più di uno, essendo i fini delle azioni umane, le quali sono innegabilmente molte e di molti tipi. Ebbene, i beni a cui tendono gli uomini sono caratterizzati, secondo Aristotele, da molte “differenze” e “variazioni”, per cui una stessa cosa, ad esempio la ricchezza, o il coraggio, per alcuni può essere un bene, cioè qualcosa di desiderabile, e per altri un male, cioè qualcosa di non desiderabile, o in alcuni momenti può essere un bene e in altri un male. Quindi a proposito di tali beni bisogna accontentarsi di “mostrare la verità in maniera approssimativa e a grandi linee”, cioè partendo da premesse che valgono “per lo più” e giungendo quindi a conclusioni che valgono ugualmente “per lo più”. Insomma la filosofia pratica, o scienza politica, conosce anch'essa, come tutte le scienze, la verità, anzi, come tutte le scienze, la dimostra, quindi non è un semplice discorso esortativo, o persuasivo, come possono essere, ad esempio, quelli che insegnano a fare la retorica; ma le dimostrazioni che essa sviluppa non hanno la stessa “esattezza” (*akribeia*) delle dimostrazioni matematiche, le quali valgono “sempre”, cioè dimostrano verità necessarie, bensì valgono soltanto “per lo più”, cioè nella maggior parte dei casi, di regola, ma quindi anche con eccezioni.

Si tratta dunque di una scienza, cioè di un discorso concatenato, argomentato, ma più duttile, più flessibile, più elastico di quello delle altre scienze, in particolare delle scienze matematiche. Forse per questo motivo, e perché Aristotele aggiunge che, riferendosi i beni ad azioni concretamente vissute, la filosofia pratica richiede una certa esperienza, quindi non è adatta ai giovani, ed inoltre non è adatta ai giovani perché essi sono più soggetti alle passioni, e quindi meno propensi a seguire dei ragionamenti che possono condurli a conclusioni diverse da quelle suggerite dalle passioni: per tutti questi motivi, insomma, essa è stata confusa, o identificata, con la saggezza. Ma è chiaro che si tratta di due cose bene diverse. La saggezza non argomenta, ma delibera; l'unico ragionamento di cui essa si serve è il cosiddetto sillogismo pratico, che consiste nell'applicare una regola generale (in genere l'indicazione del fine) ad un caso particolare (la scelta del mezzo) per concludersi con l'azione. Per questo la saggezza, come dice Aristotele, è “prescrittiva” (*epitaktikê*). La filosofia pratica invece argomenta, cioè cerca di stabilire per mezzo di argomentazioni, quale deve essere il fine, e non decide affatto su come agire, non è

dunque “prescrittiva”, anche se è “pratica”, cioè ha a che fare con le azioni (*praxeis*), ed ha per fine non la conoscenza in se stessa, bensì la conoscenza del bene, di un bene praticabile, cioè realizzabile per mezzo di azioni.

La saggezza ha come modello il buon politico, per esempio, come abbiamo visto, Pericle, ed è raccomandabile a tutti, nel senso che tutti devono cercare di apprendere imitando il modello; la filosofia pratica, invece, non ha modelli, ha semmai degli interlocutori, i quali non devono imitare nessuno, ma devono invece discutere, confrontarsi, al limite cercare di confutarsi. Insomma la saggezza è una virtù che tutti devono proporsi di sviluppare, la filosofia pratica è affare da filosofi, da persone che hanno tempo e voglia di cercare la verità. Gli interlocutori di Aristotele in questa impresa potevano essere Socrate, o Platone, per il passato, e i suoi contemporanei, cioè Eudosso (edonista), Speusippo (antiedonista), Senocrate, gli ultimi sofisti, i primi scettici, ecc. L'uomo saggio non ha bisogno di leggere libri o di scriverne; il filosofo pratico invece legge, per esempio legge i dialoghi di Platone, o scrive, cioè scrive l'*Etica a Nicomaco* (o *Etica per un figlio*, come la chiama il traduttore italiano dell'imitazione fattane da Fernando Savater) e la *Politica*.

Il modo in cui procede la filosofia pratica è esemplificato con chiarezza dallo stesso andamento dell'*Etica Nicomachea* ed è esplicitamente teorizzato all'inizio del libro VII, dove Aristotele dice che, in tema di virtù o di vizi, bisogna anzitutto esporre i pareri espressi dagli altri filosofi (*tithenai ta phainomena*), poi sviluppare i problemi, cioè assumere i suddetti pareri come possibili soluzioni opposte di uno stesso problema e dedurre le conseguenze che derivano da ciascuna di esse. Quando tali conseguenze sono in grado di resistere alle obiezioni e sono compatibili con i cosiddetti *endoxa*, cioè con le opinioni di tutti, o della maggioranza, o degli esperti, o della maggioranza degli esperti, allora si potrà ritenere di avere dimostrato a sufficienza la validità di una determinata soluzione. Poiché gli *endoxa*, secondo Aristotele, sono veri “per lo più”, ecco in quale senso le dimostrazioni della filosofia pratica valgono “per lo più”. Ma esse non sono dimostrazioni geometriche, che partano da assiomi evidenti o da principi assolutamente veri (come quelle dell'*Ethica* di Spinoza, che non a caso è *more geometrico demonstrata*), bensì argomentazioni dialettiche, sviluppate in un confronto fra interlocutori che sostengono tesi tra loro opposte, che obiettano, criticano, confutano. Tutto ciò non ha nulla a che fare con la saggezza: l'uomo saggio non discute, non argomenta, ma delibera.

Certo, il riferimento agli *endoxa* condiziona in una certa misura la filosofia pratica all'opinione comune, e quindi all'*ethos*, di cui anche il filosofo deve tenere conto, ma perché, secondo Aristotele, l'opinione comune ha ottime probabilità di contenere la verità. Si è parlato, a questo proposito, di ottimismo epistemologico. In effetti Aristotele non era scettico, cioè credeva nella capacità umana di conoscere la verità, specialmente in tema di etica e di politica. Del resto anche Hume, comunemente considerato uno scettico, credeva nell'esistenza del *moral sense*, sul quale avevano richiamato l'attenzione Shaftesbury e Hutcheson, come sentimento di approvazione verso la virtù e di biasimo nei confronti del vizio, sentimento a suo giudizio possedu-

to da tutti gli uomini, o sicuramente dalla maggior parte, tanto che egli lo riteneva derivante “in ultimo da quella suprema Volontà che fornì ad ogni essere la sua particolare natura”. (7) E Kant non riteneva anche lui, sia pure facendo affidamento sulla ragione e non sul sentimento, che la legge morale deve essere universale, cioè valida per tutti, e quindi condivisa da tutti, nota a tutti? E in politica la democrazia, cioè il principio per cui è preferibile ciò che vuole la maggioranza, non è forse espressione di ottimismo epistemologico? Protagora, il primo teorico della democrazia, che passa pure lui per uno scettico, o un relativista, diceva che pochi sanno governare bene, ma tutti sanno se sono governati bene o male.

Il riferimento agli *endoxa*, e quindi all'*ethos*, non significa nemmeno che la filosofia pratica debba essere necessariamente conservatrice. Aristotele in molti campi era certamente un conservatore, ma non in tutti e non necessariamente. Per esempio a proposito della “crematistica”, cioè dell’arte di procurarsi le ricchezze, egli pensava, diversamente dalla maggior parte dei suoi contemporanei, che un arricchimento illimitato non fosse un bene, ma un male, e perciò condannava la crematistica di questo tipo come innaturale, con argomentazioni di vario tipo (per esempio che, essendo l’uomo un essere limitato, anche i suoi bisogni sono limitati, e non illimitati, come sosteneva il pur saggio Solone). E il tipo di vita da lui proposto come superiore ad ogni altro, cioè la vita dedicata alla ricerca, allo studio, all’osservazione delle piante e degli animali, alla raccolta delle costituzioni, ecc. (questo vuol dire l’espressione “vita teoretica”), non rifletteva certo le preferenze della maggioranza dei suoi contemporanei.

3. Sull’antropologia

Torniamo al problema del bene supremo, cioè della felicità, e vediamo quale verità, secondo Aristotele, la filosofia pratica è in grado di argomentare a proposito di essa. Abbiamo già detto che tutti desiderano essere felici, e su questo dunque non c’è problema. Il problema è di vedere in che cosa la felicità consiste. Se non si dà, infatti, un contenuto preciso alla felicità, e ci si limita a identificarla con ciò che tutti desiderano, cioè con le cosiddette preferenze, c’è il rischio di cadere nel formalismo, anche perché molti non sanno che cosa desiderare, o letteralmente non conoscono le cose che, se conoscessero, desidererebbero. Per esempio chi non sapesse leggere, non potrebbe desiderare i piaceri che derivano dalla lettura. Ma difficilmente i bambini costretti ad andare a scuola provano un autentico desiderio di leggere. Non basta, dunque, dire che la felicità è ciò che tutti desiderano, se poi non si è in grado di dire che cosa gli uomini veramente desiderano e che cosa potrebbero desiderare, se lo sapessero.

Aristotele anzitutto osserva che la felicità, per essere tale, deve durare per l’intera vita. Ciò non vuol dire che nessun uomo, finché vive, non possa essere detto felice, perché per poterlo dire tale si deve attendere la fine della sua vita, come sosteneva

Solone. Ma è certo, e tutti sarebbero disposti ad ammetterlo, che non può essere detto felice chi ha una brutta vecchiaia, o chi nella vecchiaia è soggetto a terribili sciagure, come, dice Aristotele, accadde a Priamo. La felicità, dunque, non è lo stato d'animo di un singolo momento, o almeno non è questa la felicità che tutti desiderano. Quando uno, ad esempio col matrimonio, si sceglie un certo partner per essere con lui felice, o nel lavoro si sceglie la professione che più gli piace per essere felice, certamente pensa alla felicità di un'intera vita, o di un periodo il più lungo possibile. Il problema della felicità diventa allora il problema di qual è il tipo di vita, o il genere di vita (il *bios* dicevano i Greci), che uno vorrebbe vivere più di ogni altro. E qui i candidati alla risposta sono molti, erano già molti al tempo di Aristotele: la vita dedicata al piacere, la vita dedicata al potere (la vita politica), la vita dedicata alla ricerca (la vita teoretica), ecc.

Per rispondere alla domanda “che cos'è la felicità?” Aristotele fa una mossa che si rivela decisiva per la sua filosofia pratica, ma che lo espone a infinite critiche da parte di tutti coloro, o meglio di tutti quei filosofi, che non condividono la sua etica: “forse – egli dice – si riuscirebbe a coglierla, se si cogliesse la funzione (*ergon*) dell'uomo”. “Come, infatti, per il flautista, per lo scultore e per chiunque eserciti un'arte, e in generale per tutte le cose che hanno una determinata funzione e un determinato tipo di attività, si ritiene che il bene e la perfezione consistano appunto in questa funzione, così si potrebbe ritenere che sia anche per l'uomo, se pur c'è una sua funzione propria. Forse, dunque, ci sono funzioni ed azioni proprie del falegname e del calzolaio, mentre non ce n'è alcuna propria dell'uomo, ma è nato senza alcuna funzione specifica? Oppure come c'è, manifestamente, una funzione determinata dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si deve ammettere che esista una determinata funzione oltre a tutte queste? Quale, dunque, potrebbe mai essere questa funzione?” (*Eth. Nic.* I 7, 1097 b 22-33).

Questo brano si presta a varie considerazioni. Anzitutto Aristotele sembra rifarsi all'opinione comune, cioè a un *endoxon*: la felicità di ogni tipo particolare di uomo, cioè di ogni “specialista”, consiste nello svolgere bene la sua funzione, quella del flautista nel suonare bene il flauto, quella dello scultore nello scolpire una bella statua, ecc. Poi egli estende, per analogia, questo principio all'uomo come tale, non senza provare qualche dubbio e incertezza sulla legittimità di questa estensione (“forse”, “se pur c'è una sua funzione propria”). Questo, del resto, è il punto in cui sembra entrare in gioco il concetto di “natura” dell'uomo (“è nato senza alcuna funzione specifica?”), che attira sull'etica di Aristotele l'accusa di naturalismo. Ebbene, non c'è dubbio che Aristotele ammette una “natura” dell'uomo. Egli dice infatti che “tutti gli uomini desiderano *per natura* conoscere”, o che “l'uomo è *per natura* un animale politico”, anche se precisa che con “natura” non intende la condizione primitiva, quale si registra alla nascita (come Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), bensì “il fine”, cioè la perfezione, la conclusione dello sviluppo, la piena realizzazione, cioè quella che noi chiamiamo la “cultura” o la “civiltà”.

L'ammissione di una "natura" dell'uomo come base della filosofia pratica sembra scontrarsi oggi con due tipi di difficoltà. Anzitutto sembra che il concetto stesso di "natura" umana sia oggi rifiutato dalla scienza, cioè dalla biologia, che si rifà giustamente alla teoria evuzionistica, o dall'antropologia, che tiene conto giustamente di tutte le differenze di cultura. Ciò tuttavia non impedisce che tutti, o molti, si trovino poi d'accordo, compresi biologi e antropologi, nel rivendicare gli stessi diritti per tutti gli uomini, indipendentemente dalla razza, dall'etnia, dal sesso, dalla religione, dalla cultura, ammettendo in tal modo che, malgrado le differenze, c'è qualcosa che accomuna tra loro tutti gli uomini, distinguendoli, ad esempio, dalle piante, e anche dagli altri animali. Evidentemente per "natura" i suoi negatori intendono un'essenza immutabile, una specie di Idea platonica, trascendente ed eterna, e quindi rifiutano, giustamente, l'esistenza di siffatta natura, dimenticando, tra l'altro, che il primo e più efficace critico delle Idee platoniche è stato Aristotele.

Poi ci si chiede perché mai la natura, quand'anche esistesse, dovrebbe fungere da fondamento dell'etica, cioè perché mai l'uomo dovrebbe agire in conformità con la sua natura. A questo proposito ci si richiama alla famosa osservazione di Hume, ufficializzata poi col nome solenne di "Legge di Hume", secondo cui da premesse formulate col verbo "essere" non si possono dedurre conclusioni contenenti il verbo "dovere": osservazione giustissima, che ripete una famosa regola della logica aristotelica, quella che dichiara erronea, nella deduzione, la *metabasis eis allo genos*. Da ciò a dichiarare una totale separazione tra fatti e valori, come è accaduto in certi settori della filosofia analitica contemporanea, c'è molta strada da fare, per non dire delle difficoltà di tale separazione assoluta, messe recentemente in luce da H. Putnam in *Facts and Values. The Collapse of a Dychotomy* (Cambridge, Ma. 2002). In ogni caso Aristotele non pretende di fondare sulla natura alcun "dovere". Aristotele non è Kant, non sta cercando quali siano i doveri dell'uomo, ma in che consista la felicità, e sembra abbastanza plausibile sostenere che la felicità consiste anzitutto nello svolgere le proprie funzioni naturali, per esempio nutrirsi, svilupparsi, esercitare i sensi, muoversi, parlare, dialogare, fare all'amore, fare ricerca (per quelli a cui piace).

Se, infatti, si va a vedere che cosa Aristotele intende per "funzione" propria dell'uomo in quanto tale, ci si rende conto come molte delle critiche che sono state rivolte a questa concezione siano sovradeterminate, cioè eccessive. L'antropologia filosofica di Aristotele – perché di questo si tratta, cioè di fondare l'etica su un'antropologia, non su una metafisica, e meno ancora su una teologia (8) – è estremamente semplice e difficilmente rifiutabile. Essa si compendia nella definizione dell'uomo come animale, cioè essere vivente, dotato di *logos*, cioè anzitutto di parola: per questo, infatti, l'uomo è per natura animale politico, perché la parola gli permette di discutere, nella *polis*, che cosa è giusto o ingiusto, che cosa è utile o dannoso. Ora, chi può negare che ciò che accomuna l'uomo alle piante e agli animali sia appunto il fatto di vivere, e ciò che invece lo distingue sia la parola? Certo, si può sostenere che anche gli altri animali in qualche modo comunicano, o addirittura

tura ragionano, ma non che hanno la parola intesa come capacità non solo di comunicare, ma anche di discutere, di leggere, di scrivere, ecc. Per questo a me pare che tutte le contestazioni del naturalismo dell'etica aristotelica, in nome delle scienze, o della legge di Hume, siano eccessive, non pertinenti, perché presuppongono un bersaglio che in realtà non esiste e quindi non colpiscono qualcosa che invece è ammesso da tutti, compresi gli autori delle critiche.

Continuando, infatti, nella sua ricerca della felicità, Aristotele sostiene che la funzione dell'uomo non può essere il semplice vivere, cioè nutrirsi e riprodursi, perché questo è comune anche alle piante; né la semplice vita dei sensi, perché questa è comune anche al cavallo, al bue e ad ogni altro animale; dovrà essere quindi qualcosa che ha a che fare col *logos*, cioè sarà "attività secondo il *logos* o, quanto meno, non senza *logos*". Naturalmente questa attività, per dare la felicità, dovrà essere svolta nel modo migliore possibile, cioè in modo eccellente, come il suonare il flauto rende felice il flautista se è svolto in modo eccellente. Ma l'eccellenza in greco si chiama *aretê*, che normalmente viene tradotto con "virtù" (chissà perché; in latino infatti *virtus* deriva da *vir*, uomo maschio, come in greco *andreia* deriva da *aner-andros*, e indica una virtù particolare, cioè il coraggio, mentre *arete* ha la stessa radice *ar* di *ariston*, l'ottimo in generale). Perciò Aristotele può concludere che il bene dell'uomo, cioè la felicità, consiste nell'agire secondo virtù, cioè nel compiere in modo eccellente la funzione propria dell'uomo, che è connessa all'esercizio del *logos*, e "se le virtù sono molte, secondo la migliore e la più perfetta".

Quest'ultima frase ha scatenato una controversia tra gli interpreti: alcuni sostengono infatti l'interpretazione "intellettualistica" dell'etica aristotelica, secondo la quale la virtù perfetta è l'esercizio della pura *theôria*, cioè della pura ricerca, in cui il *logos* è esercitato con l'unico fine di conoscere (non della "contemplazione", perché Aristotele non era un monoteista e non conosceva la *contemplatio Dei*), con esclusione di tutte le altre attività; altri invece hanno sostenuto l'interpretazione "inclusiva", secondo la quale la vita teoretica è il culmine della felicità, ma questa include tutte le altre virtù in cui si esercita il *logos*, in particolare la *philia* (che non è solo l'amicizia, ma ogni forma di affetto), alla quale Aristotele dedica ben due libri della *Nicomachea* su dieci, cioè un quinto dell'intera opera. A me sembra fuori dubbio che l'interpretazione giusta è quella "inclusiva", non solo con riferimento a tutte le virtù in cui si esercita il *logos*, ma anche con riferimento a tutta una serie di "beni esterni", che secondo Aristotele sono indispensabili per la felicità, quali la salute, una discreta ricchezza (che garantisca una vita dignitosa), un discreto aspetto fisico (non troppo sgradevole agli altri), una buona famiglia, dei buoni amici, il successo nella professione, la possibilità di vivere in una città (oggi diremmo in uno Stato) governata bene, con leggi giuste e scuole efficienti.

È questa, a grandi linee, la filosofia pratica di Aristotele, la quale, come si vede, è ben diversa dalla saggezza. Certo, per vivere bene, e quindi anche per essere felici, basta la saggezza, la quale prescrive quali azioni compiere e quali evitare per giungere alla felicità, anche se non è essa la felicità, cioè il fine. Aristotele paragona in-

fatti la saggezza all'arte della medicina, che prescrive quali cose fare e quali evitare per riacquistare, o per conservare, la salute, ma non è essa la salute. Il filosofo, tuttavia, non si accontenta di vivere bene, ma vuole anche sapere in che cosa la felicità consiste, e perché. Il filosofo, insomma, fa dell'etica un oggetto di riflessione, vuole discutere sui fini, vuole sapere che cosa ne dicono gli altri filosofi, vuole stabilire chi ha ragione, insomma non si accontenta facilmente. Al filosofo, dunque, non può bastare la saggezza, ma è necessaria una vera e propria filosofia pratica, cioè un'etica e forse anche un'antropologia. Così come credo non basti la saggezza per dirimere conflitti tragici come quelli che si possono produrre oggi nell'ambito di competenza della bioetica, o almeno per fornire criteri di giudizio, orientamenti di carattere generale, informazioni sulle diverse possibili soluzioni dei problemi, argomenti a favore o contro ciascuna di esse.

Questo è quanto ho sostenuto, forse con una certa impudenza, alcuni anni fa in una discussione pubblica con due filosofi del calibro di Paul Ricoeur e Bernard Williams, attirandomi il biasimo degli ascoltatori. (9) Ricoeur rimase infatti dispiaciuto per le mie critiche, condotte dal punto di vista di Aristotele, un autore del quale egli ha la più grande considerazione, e Williams si dichiarò d'accordo con l'etica di Aristotele, ma non con la sua fisica. Questo mi offre l'occasione per un ultimo chiarimento. Sostenere che una filosofia pratica di ispirazione aristotelica ha bisogno di fondarsi su un'antropologia, non significa rifarsi all'intera fisica di Aristotele, tanto più quando l'antropologia in questione si riduce alla semplice definizione dell'uomo come vivente fornito di parola. Ovviamente oggi si può disporre di un'antropologia molto più ricca e complessa, ma forse non ce n'è bisogno. Per dire in che consiste la felicità, basta riuscire a descrivere, o ad enumerare, alcune capacità umane, e cercare come poterle realizzare. Questo è quanto ha tentato di fare Martha Nussbaum con la sua famosa lista delle capacità, per la quale è stata molto criticata. Ma, se parlare di capacità può dare fastidio, si può parlare invece di diritti, e forse sarà più facile trovare consensi, però si dice sempre, più o meno, la stessa cosa.

La più importante tra le molte novità che la storia della cultura umana ha portato rispetto all'antropologia di Aristotele è il concetto di "dignità" umana. Esso ricorre oggi in molte carte costituzionali e in molte dichiarazioni dei diritti, per esempio in quella dell'Unione Europea. Raramente si spiega che cosa si intende con questa espressione, forse perché si dà per scontato che il significato di essa sia evidente. Secondo me, colui che l'ha chiarita meglio è Kant, e per una volta sono lieto di schierarmi dalla parte di questo grandissimo filosofo, dal quale abbiamo sempre molto da imparare. Per Kant, come è noto, la differenza tra le cose e le persone, cioè gli esseri umani, è che le cose hanno un prezzo, cioè sono scambiabili con altro, mentre le persone hanno una dignità, cioè non sono scambiabili con niente. Ciò equivale, credo, alla famosa massima, sempre di Kant, secondo cui non bisogna mai considerare gli esseri umani soltanto come mezzi, ma sempre anche come fini. Ecco, questo Aristotele non lo sapeva, infatti ammetteva che almeno alcuni uomini fossero per natura schiavi, cioè destinati ad essere proprietà di altri, e quindi scambiabili

con altro, come le cose. La nozione di dignità umana può essere un buon concetto da inserire in una moderna antropologia al servizio dell'etica, come mi sembra faccia Habermas (che non è certo un aristotelico, con buona pace di Carlo A. Viano), nel suo libro su *Il futuro della natura umana* (Frankfurt 2002). (10)

Note

(1) Cfr. M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1972-1974.

(2) Cfr. E. Berti, *The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy*, in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington, D.C. 2004, pp. 285-300.

(3) F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Lipsia 1887 (trad. it. Milano 1963). Tönnies preferiva la comunità, come i comunitaristi, mentre io, con Aristotele, preferisco la società.

(4) Sotto questo aspetto la concezione aristotelica non è poi così lontana dal contrattualismo moderno.

(5) I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. Milano 1997, p. 93. Devo questa citazione a un'indicazione di G. Catapano, che ringrazio. Nella pagina citata Kant, pur considerando il detto in questione un proverbio "un po' fanfaronesco", tuttavia lo dichiara vero e ne spiega il significato così: "le massime politiche non devono partire dal benessere o dalla felicità che bisogna attendersi dalla loro applicazione per ogni singolo Stato [...], ma invece dal puro concetto del dovere del diritto (dal dovere, il cui principio è dato a priori dalla ragione), *quali che possano essere le conseguenze fisiche* [corsivo mio].

(6) J. Habermas, *Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform "rational"*, in H. Schnädelbach, Hrsg., *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, pp. 218-233 (trad. it. in Id., *Teoria della morale*, Roma 1994).

(7) D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, in *Opere filosofiche* a cura di E. Lecaldano, vol. II, p. 311.

(8) È interessante ricordare che Aristotele non solo non fonda l'etica sulla teologia, ma rifiuta esplicitamente tale possibilità, dichiarando che "Dio non dà ordini, perché non ha bisogno di nulla" (*Eth. Eth.* VIII 3, 1249 b 13-16).

(9) E. Berti, *Commento a P. Ricoeur, Etica e conflitto dei doveri*, "Il Mulino", 39, 1990, pp. 404-410.

(10) C. A. Viano, *Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica*, "Rivista di filosofia", 95, 2004, pp. 277-296. Viano sostiene che Habermas si rifà ad Aristotele, ma in tutto il suo libro non l'ho trovato mai citato. È curioso che nella traduzione italiana il sottotitolo del libro diventi *I rischi di una genetica liberale*, mentre l'originale è *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. In tal modo si attribuisce

all'autore la confusione tra una scienza, quale è la genetica, è un'ideologia, quale è l'eugenetica.

Sulla relazione di Enrico Berti “Saggezza o filosofia pratica?”

[Giovanni Catapano](#)

[Dipartimento di Filosofia](#)
[Università di Padova](#)

Nella relazione, come sempre chiarissima, del prof. Berti, si possono distinguere tre piani di discorso:

- 1) *ermeneutico* (l'interpretazione della filosofia pratica di Aristotele);
- 2) *apologetico* (la difesa della filosofia pratica di Aristotele da alcune obiezioni sollevate contro di essa);
- 3) *polemico* (la critica verso teorie etiche diverse da quella aristotelica o verso interpretazioni inadeguate della medesima).

Sulla parte ermeneutica della relazione non c'è tanto da discutere, credo, quanto da imparare, data la competenza nello studio di Aristotele che tutti riconoscono al relatore. Mi limito dunque a riassumere le tesi interpretative di Berti:

- a) in Aristotele la saggezza è chiaramente distinta dalla filosofia pratica: la prima è una virtù, la seconda è una scienza; la prima delibera, la seconda argomenta; la prima è imitativa, la seconda è critica; la prima è per tutti, la seconda è per i filosofi;
- b) l'oggetto della filosofia pratica è il bene supremo praticabile o fine ultimo delle azioni umane, e questo è la felicità;
- c) il metodo della filosofia pratica è dialettico, cioè analizza pareri opposti su un medesimo problema esaminandone la coerenza logica e la compatibilità con gli *endoxa*;
- d) la natura dell'oggetto e del metodo fa sì che le argomentazioni della filosofia pratica valgano “per lo più”;
- e) la filosofia pratica riesce a determinare il contenuto della felicità servendosi della nozione di funzione (*ergon*) dell'uomo in quanto uomo;
- f) la felicità così determinata consiste nell'esercizio eccellente del *logos* a tutti i livelli, accompagnato da beni esterni sufficienti, in una vita compiuta.

Il secondo piano del discorso di Berti, quello apologetico (da intendersi nel senso puramente etimologico del termine), si basa sul primo. Il modo, cioè, in cui egli replica alle obiezioni contro la filosofia pratica di Aristotele consiste fondamentalmente nel mostrare che esse non sono pertinenti, cioè assumono come bersaglio polemico delle posizioni teoriche che in realtà non appartengono al genuino pensiero aristotelico. Le obiezioni in questione sono essenzialmente due: l'accusa di conservatorismo, mossa ai “neo-aristotelici” da filosofi come Habermas

e Schnädelbach, e l'accusa di naturalismo, avanzata o in nome dell'evoluzionismo biologico e del relativismo culturale o in nome della cosiddetta "legge di Hume". Noto preliminarmente che si tratta di due obiezioni di diversa gravità: la prima è di tipo politico, la seconda invece è, ben più seriamente, di tipo scientifico o addirittura logico. La prima contesta una visione che può essere legittima e accettabile per alcuni (essere conservatori è un difetto solo per chi non lo è...), la seconda invece contesta una falsità o un errore, che in linea di principio non sono accettabili per nessuno, men che meno per un filosofo.

Entrando nel merito, l'accusa di conservatorismo sarebbe fondata, secondo Berti, se la filosofia pratica di Aristotele fosse così come l'hanno descritta i neo-aristotelici, ossia se coincidesse con la *phronesis*. Quest'ultima infatti si ispira ad un modello di uomo saggio, rappresentato da colui che è comunemente ritenuto tale entro una certa società in quanto ne incarna l'*ethos*; *ethos* che pertanto la saggezza tende a conservare e perpetuare. La filosofia pratica nel vero senso aristotelico però, osserva Berti, è altro dalla saggezza, perché, mentre la saggezza presuppone e assume come buoni i fini che la tradizione e la società considerano tali, la filosofia pratica si caratterizza proprio per il fatto di sottoporli a discussione; essa dunque è dotata, nonostante i limiti metodologici imposti dal riferimento agli *endoxa*, di quello spirito critico e potenzialmente innovatore che filosofi come Habermas non a torto vedono difettare nei fautori della "rinascita della filosofia pratica". Conservatrice, insomma, è o rischia di essere (ammesso, ripeto, che questo sia un rischio) la filosofia pratica criptoprudenziale dei neo-aristotelici, non quella intesa nell'accezione originaria di Aristotele. La prima accusa nasce, dunque, da un fraintendimento, dalla confusione tra saggezza e filosofia pratica, i cui principali responsabili sono i protagonisti della *Rehabilitierung*.

Anche la seconda accusa, quella di naturalismo, deriva secondo Berti da un'errata comprensione del pensiero aristotelico; non però da uno scambio di concetti, come nel primo caso, ma piuttosto da quella che potremmo chiamare la semantizzazione eccessiva della nozione aristotelica di "natura umana" (Aristotele interpretato come se fosse Platone) e dall'attribuzione allo Stagirita di intenti deontologici e normativi del tutto estranei al suo punto di vista (Aristotele interpretato come se fosse Kant). La "natura" dell'uomo in senso aristotelico, spiega Berti, non è un'entità trascendente, separata, ipostatizzata al di là del divenire biologico e delle diversità culturali, ma semplicemente quel qualcosa che accomuna tutti coloro che chiamiamo "uomini" e che li differenzia dagli altri esseri viventi e non. Negare questo *quid* universale significherebbe precludersi la possibilità di distinguere un essere umano da un sasso, un filo d'erba o un canarino, e di usare sensatamente la parola "uomo"; un esito a dir poco indesiderabile e, come mostra Berti, di fatto non praticato nemmeno dai critici abituali del concetto di "natura umana". Mi pare dunque che la difesa di quest'ultimo nella sua accezione minimale sia difficilmente contestabile. Piuttosto avrei qualche perplessità sulla perfetta coincidenza tra questa accezione minimale e quella aristotelica; è vero che per Aristotele la "natura" non

era un'essenza trascendente, ma non è forse vero che essa per lui era immutabile ed eterna? La sua biologia, in altre parole, era "fissistica", come Berti stesso ha ammesso altrove. (1)

Il problema cruciale, tuttavia, concerne non tanto la legittimità della nozione di "natura umana", quanto il suo uso in etica. Ammesso che tutti gli uomini, astraendo dalle loro differenze individuali e culturali, siano "fatti" in un certo modo, quel modo che li fa essere appunto uomini (questo vuol dire infatti avere una "natura umana"), gli oppositori del naturalismo, invocando la "legge di Hume", negano la possibilità logica di trarre da questo semplice fatto l'imperativo per ogni uomo di vivere secondo la propria natura e di fondare in questo modo obblighi e divieti morali. Berti, pur prendendo le distanze dalla separazione assoluta tra fatti e valori, riconosce l'impossibilità, stabilita già dalla logica aristotelica, di ricavare proposizioni prescrittive da sole proposizioni descrittive, e quindi ammette, se non una "grande divisione", almeno una "grande distinzione" tra "essere" e "dovere". Secondo lui, però, Aristotele non sarebbe caduto nell'errore logico di dedurre l'uno dall'altro, semplicemente perché la sua intenzione, nell'introdurre l'idea di "natura umana" attraverso il concetto di "funzione propria dell'uomo", non era quella di fondare su di essa dei doveri ma soltanto di dare un contenuto alla nozione di "felicità". Un contenuto, poi, intuitivamente plausibile: quello di svolgere al meglio le funzioni essenziali in cui si esplica la vita nel modo peculiare all'essere umano, ossia usando il *logos*. Una posizione, insomma, perfettamente corretta sul piano della forma e di gran lunga condivisibile su quello del contenuto. Osservo che questa risposta di Berti all'accusa di naturalismo rivolta ad Aristotele si differenzia da altre, che sottolineano il carattere teleologico della natura umana, il suo porsi come un *telos*, come una perfezione o un compito da realizzare, e vedono in questa tensione dinamica verso il proprio compimento la fonte della normatività morale, riassumibile nell'imperativo "divieni ciò che sei!".

Che Berti abbia ragione nel restituirci il reale pensiero di Aristotele, è cosa su cui non mi pare il caso di dubitare. Rappresentata in questo modo, la filosofia pratica aristotelica riesce effettivamente a sfuggire all'accusa di naturalismo, nei termini in cui Berti l'ha formulata. Mi chiedo tuttavia se una tale filosofia pratica, sciolta da qualsiasi preoccupazione normativa, risulti alla fine così interessante per l'etica. Berti ritiene di sì, e cita come esempi la lista delle capacità compilata da Martha Nussbaum e le posizioni, a suo giudizio sostanzialmente equivalenti ma meno controverse, di coloro che si richiamano ai diritti umani. In effetti, mi pare plausibile che, in generale, una determinazione dell'essenza della felicità, alla quale tendiamo tutti, non possa lasciarci indifferenti né essere irrilevante per la riflessione morale. Mi piace ricordare le parole dello stesso Aristotele in *Eth. Nic.* I 1, 1094a, 22-24: «Non è forse vero che anche per la vita la conoscenza di esso [*scil.* del bene supremo] ha un grande peso e che, come arcieri che hanno un bersaglio, potremmo raggiungere meglio ciò che è nostro dovere (*tou deontos*)?». (2) Vorrei però capire meglio in che maniera questa filosofia pratica, ridotta a scienza della felicità, possa

sopperire alle insufficienze della saggezza in questioni come quelle bioetiche, come Berti sostiene. Certo, essa porta con sé un'istanza critica e mette a disposizione un metodo per discutere sui problemi morali; ma — domando — in quale maniera la conoscenza (a dir il vero ancora piuttosto generica) della felicità può intervenire nel merito a risolvere o ad orientare dibattiti, spesso estremamente complessi, senza per giunta esprimere, fondare o giustificare alcuna indicazione prescrittiva? La filosofia pratica di Aristotele, in altre parole, può o no essere utile alle discussioni bioetiche non solo per la sua forma metodologica ma anche per il suo contenuto teorico? Se sì, in che modo?

Se invece no, più che di filosofia pratica aristotelica dovremmo forse parlare semplicemente di metodo dialettico applicato a questioni pratiche. Questa applicazione conserverebbe un tratto caratteristico dell'aristotelismo solo in quanto fosse finalizzata alla conoscenza della verità. Riprendo due frasi dalla relazione di Berti: «la filosofia pratica è affare da filosofi, da persone che hanno tempo e voglia di cercare la *verità*»; «Aristotele non era scettico, cioè credeva alla capacità umana di conoscere la *verità*, specialmente in tema di etica e di politica». Questa ricerca della verità era considerata da Aristotele come tipica del filosofo. Oggi, però, la convinzione aristotelica dell'esistenza di una verità in etica e in politica, che chi è filosofo non potrebbe non sforzarsi di trovare, è messa in discussione nella sua stessa legittimità, e non può essere riproposta senza essere adeguatamente giustificata. Non basta dire che essa è connaturale al filosofo, perché invece molti filosofi morali di oggi non la condividono affatto. Né si può dire, mi pare, che essa sia comune alla maggioranza delle persone nella società in cui viviamo, dove è anzi diffusa l'idea che le scelte etiche e politiche di fondo riposino, in ultima analisi, su nient'altro che la libertà dei soggetti. Non è, insomma, un *endoxon* che si possa tranquillamente assumere (semmai è un *endoxon* di fatto il contrario!), ma una tesi, piuttosto controcorrente, che ha bisogno di essere provata. C'è in Aristotele, almeno virtualmente, una simile prova o giustificazione, e se sì, quale? Fa essa riferimento alla verità che la filosofia pratica riesce ad argomentare sulla felicità, e quindi alla verità sulla “funzione propria” dell'uomo, che ne sta alla base?

Arrivo al terzo piano su cui si svolge il discorso di Berti, quello critico-polemico. Esso è meno sviluppato ed evidente rispetto ai primi due e, se si escludono le critiche alle errate interpretazioni del pensiero aristotelico, si riduce essenzialmente all'accusa di formalismo rivolta all'utilitarismo. La dottrina utilitaristica, pur riconoscendo la felicità come fine ultimo, ne lascerebbe indeterminato il contenuto, limitandosi a identificarla con ciò che tutti desiderano. In tal modo, l'utilitarismo non riuscirebbe a distinguere tra un bene apparente e un bene reale e non terrebbe conto del fatto che il desiderio è legato alla conoscenza, nel duplice senso che non si può desiderare ciò che non si conosce e che ci possono essere cose che non sono desiderate solo perché non sono conosciute. Queste critiche presuppongono, mi pare, l'idea che vi siano beni veri e beni falsi, e quindi una vera e una falsa felicità, e che il bene sia qualcosa che può essere non solo desiderato, ma anche e prima di

tutto conosciuto nella sua verità. Con ciò ritorniamo al concetto di “verità etica” o “verità pratica”, e perciò ripeto qui la domanda fatta sopra circa la sua giustificazione.

Per quanto riguarda il formalismo, osservo poi che esso non può essere rimproverato indistintamente a tutte le varie versioni dell'utilitarismo. Per restare ai classici, basterebbe ricordare il cap. 2 del saggio sull'*Utilitarismo* di John Stuart Mill (1863; prima ed. in «*Frazer's*» del 1861), dove alla felicità si dà un contenuto abbastanza preciso, quello di «piacere e assenza della sofferenza» e di «esistenza priva quanto più è possibile di sofferenze e ricca quanto più è possibile di godimenti sia per quantità che per qualità», e si stabilisce una differenza qualitativa tra i piaceri nonché una netta distinzione tra la nozione di felicità e quella di soddisfazione, che fa pronunciare a Mill la celebre frase: «È meglio essere un essere umano insoddisfatto che un porco soddisfatto; meglio essere Socrate insoddisfatto che un imbecille soddisfatto». (3)

La questione del formalismo mi offre infine lo spunto per fare qualche rilievo sul tema classico, evocato da Berti stesso più volte nella sua relazione, del confronto tra Aristotele e Kant. Sull'argomento, com'è noto, è stato scritto moltissimo, ed è difficile aggiungere qualcosa di nuovo a quanto già è stato detto. (4) Mi limito pertanto ai soli punti toccati da Berti, che sono principalmente tre: l'interpretazione kantiana della saggezza come prudenza e abilità, le critiche di Kant e dei neokantiani all'eudemonismo e la chiarificazione kantiana del concetto di “dignità” umana.

Sul primo punto il giudizio di Berti è totalmente negativo: la *Klugheit* criticata da Kant non corrisponde alla *phronesis* aristotelica, che opera sempre in vista di un fine buono, ma a quella che Aristotele chiamava *deinotes*, cioè all'abilità nel raggiungere un fine indipendentemente dal fatto che questo sia buono o cattivo. Questa confusione si spiegherebbe con il disinteresse di Kant verso i fini e quindi le conseguenze dell'azione, incapaci di fornire un imperativo categorico e di rendere buona la volontà, che è tale solo in virtù dell'intenzione; un disinteresse che, secondo il giudizio di Jonas sottoscritto da Berti, porta l'etica kantiana ad essere individualistica e del tutto inadatta alle sfide che interpellano la responsabilità dell'individuo nell'epoca tecnologica. Non è però su queste implicazioni della posizione di Kant che desidero richiamare l'attenzione, quanto sulla sua concezione della saggezza o prudenza. Vi sono infatti delle sfumature tra un'opera kantiana e l'altra che forse meritano di essere ricordate. Mentre nell'Introduzione alla *Critica del Giudizio* (§ 1) Kant annovera sommariamente tra le «regole tecnico-pratiche» tanto quelle «dell'arte e dell'abilità in generale, ed anche della prudenza», (5) nella precedente *Fondazione della metafisica dei costumi* egli distingue tre tipi di imperativi e li chiama rispettivamente «regole dell'abilità (*Geschicklichkeit*)» o «tecnici», «consigli della saggezza» o «pragmatici» e «comandi (leggi) della moralità» o «moralì». I primi due tipi sono ipotetici e solo il terzo tipo è categorico. Ora, è vero che Kant pone come unica differenza tra gli imperativi “tecnici” e quelli

“pragmatici” il fatto che i primi individuano i mezzi per raggiungere uno scopo possibile mentre i secondi consigliano i mezzi per raggiungere uno scopo reale, quello di essere felici; tuttavia è interessante notare che gli imperativi della saggezza non sono inglobati con quelli della mera abilità, proprio a causa dell’indeterminatezza del concetto di quella felicità che la saggezza persegue. «Nessuno», scrive Kant, «è in grado di determinare con piena certezza, in base a un qualsiasi principio, che cosa effettivamente lo renderà felice: perché, per questo, sarebbe necessaria l’onniscienza»; (6) la ragione è che, mentre l’idea della felicità è quella di «un tutto assoluto: un massimo di benessere nella mia condizione attuale e in ogni stato futuro», gli elementi che formano il contenuto del concetto di felicità invece «sono empirici, ossia devono essere tratti dall’esperienza», e quindi non sono mai conoscibili esaustivamente da esseri finiti quali noi siamo. Quelli della saggezza, pertanto, per Kant resteranno sempre dei consigli, e non arriveranno mai ad essere delle regole precise e analiticamente sicure come quelle dell’abilità (né tantomeno saranno dei comandi morali). In altri termini, secondo il Kant della *Fondazione* la saggezza si ridurrebbe ad abilità pura e semplice solo qualora fosse possibile una determinazione “scientifica” del concetto di felicità (determinazione che era proprio il compito della filosofia pratica di Aristotele!); ciò sembra quasi capovolgere la critica di Berti.

Passiamo al secondo punto: la critica kantiana all’eudemonismo. La replica di Berti consiste nel rilevare come già Aristotele avesse criticato *ante litteram* l’eudemonismo formalistico. Il fatto di dare un contenuto alla felicità, che rappresenta agli occhi di Berti il vantaggio della filosofia pratica aristotelica rispetto all’utilitarismo, non basta però a ribattere le severe accuse contro la felicità (specialmente la propria) come principio pratico, che si leggono in particolare nella *Critica della ragion pratica* e nella *Metafisica dei costumi*. Mi piacerebbe conoscere il parere di Berti circa la pertinenza di queste critiche nei riguardi di Aristotele (che Kant, peraltro, non nomina). Sarebbe abbastanza facile ad es. mostrare che ciò che Kant intende per “felicità” (7) non coincide con ciò che intendeva Aristotele, e si potrebbe anche ricordare che, nella *Metafisica dei costumi*, Kant indica come fini che sono nello stesso tempo doveri (cioè come “doveri di virtù”) la propria perfezione (definita in un modo che non è poi così lontano dall’eudaimonia aristotelica (8)) e la felicità altrui. Il nocciolo della questione, però, mi pare stia altrove, non nel contenuto del concetto di felicità, ma nella sua funzione etica. Ciò che Kant critica è l’eudemonismo, ossia il fare della felicità propria non solo un principio pratico, cioè qualcosa che determina la volontà, ma anche una legge pratica, cioè qualcosa che pretende di essere valido per la volontà di ogni essere razionale. Ebbene, fino a che punto la filosofia pratica di Aristotele è eudemonistica in questo senso? Essa, nell’esposizione datane da Berti, per così dire descrive, non prescrive, la felicità come fine ultimo. Essa afferma che le azioni umane avvengono in vista di un fine, e mostra che è necessario ammettere un fine ultimo, desiderato per se stesso e non (o non anche) in vista di altro, un fine che tutti sono d’accordo

nel chiamare “felicità”. Quindi esplicita i requisiti che un tale fine deve possedere, cioè la “praticabilità”, l’autosufficienza, la corrispondenza con la “funzione propria” dell’uomo, la piacevolezza ecc., e individua nel vivere esercitando virtuosamente il *logos* ciò che soddisfa tali requisiti. Il suo discorso sembra terminare qui e non arriva (almeno non esplicitamente) a dire che la massima felicità possibile per il maggior numero possibile di persone sia l’obiettivo da raggiungere e il criterio di moralità delle azioni umane, come avviene invece nell’utilitarismo. Se le cose stanno così (e chiedo conferma al prof. Berti), le critiche di Kant non toccano Aristotele, e questo è un vantaggio della sua filosofia pratica. Tale pregio, però, potrebbe essere un difetto se considerato da un altro punto di vista, perché rischia di svuotare di significato specificamente *morale* la teoria della felicità. A questo riguardo, mi piacerebbe sapere dal prof. Berti fino a che punto egli trovi convincente l’interpretazione di Aristotele fornita da Julia Annas nel suo libro *The Morality of Happiness* (1993), dove cerca di mettere in luce i risvolti propriamente etici ma non utilitaristici della dottrina dell’*eudaimonia*.

Arrivo al terzo e ultimo punto: la nozione di “dignità” umana. Qui, per una volta, la posizione di Berti è sfavorevole ad Aristotele e favorevole a Kant. Berti infatti apprezza la chiarificazione kantiana del concetto di dignità dell’uomo, e considera opportuno, direi quasi indispensabile, integrarla nell’antropologia aristotelica, che ancora la ignorava. Che l’idea della dignità umana sia oggi quantomeno un *endoxon* di cui non si possa non tener conto, mi pare indiscutibile. (9) Che la sua accezione kantiana sia facilmente innestabile in una filosofia pratica di impianto aristotelico mi sembra, invece, meno scontato. Se infatti andiamo a rileggere le pagine della *Fondazione* nelle quali Kant ha definito l’aver una “dignità” come ciò che non ha un “prezzo”, ci accorgiamo che il contesto è la trattazione del tema del “regno dei fini”, e questo è strettamente legato al principio dell’autonomia della volontà. L’uomo è membro del regno dei fini in quanto è capace di dare a sé medesimo una legge universale, ed è questo che fonda la sua dignità. Cito le parole stesse di Kant: «Nulla ha un valore che non sia quello che la legge gli conferisce. La legislazione come tale, però, che determina ogni valore, appunto per questo deve avere una dignità, cioè un valore incondizionato e incomparabile, nei cui riguardi la parola “rispetto” è la sola che esprime adeguatamente la stima che un essere razionale vi deve portare. L’autonomia è, dunque, il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale». (10) Il principio dell’autonomia, però, si oppone alla felicità come principio eteronomo della moralità (il principio della propria felicità è bollato da Kant addirittura come «il più spregevole» tra i principi eteronomi). Per accogliere la concezione kantiana della dignità umana entro una filosofia pratica di tipo aristotelico, occorre quindi preventivamente difendere quest’ultima dall’accusa di essere un eudemonismo eteronomo, il che ci riporta al punto precedente.

Note

- (1) Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma 1979, pp. 192-193.
- (2) Trad. Zanatta. Per il significato di *to déon* in questo contesto, cfr. la nota 17 di M. Zanatta a p. 392 della sua traduzione (Milano 1991²).
- (3) Trad. Musacchio, Bologna 1981, p. 61.
- (4) Rinvio in particolare alla monografia di A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna 1986.
- (5) Trad. Gargiulo-Verra, Roma-Bari 1989⁴, p. 10.
- (6) Trad. Mathieu, Milano 1988², p. 111.
- (7) Cito le definizioni date nella *Critica della ragion pratica*: «La coscienza che un essere ragionevole ha della piacevolezza del suo vivere, che accompagni ininterrottamente tutta la sua esistenza, è la felicità» (p. I, l. I, c. I, § 3; trad. Mathieu cit., p. 199); «Felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, nell'intera sua esistenza, tutto va secondo il suo desiderio e volere» (p. I, l. II, c. II, 5; trad. Mathieu cit., p. 340).
- (8) «La perfezione non può quindi essere altro che *coltura* delle proprie *facoltà* (o delle disposizioni naturali), tra le quali il primo posto spetta all'*intelletto* [...], ma nello stesso tempo anche coltura della *volontà*» (trad. Vidari-Merker, Roma-Bari 1989², p. 236).
- (9) Anche la Nussbaum, ad es., è di questo parere, ma ritiene che l'idea fosse presente già nello stoicismo antico: cfr. la sua introduzione alla nuova edizione di *La fragilità del bene* (trad. it. Bologna 2004), di cui è stato pubblicato uno stralcio nel Domenicale de «Il Sole-24 Ore» del 24 Ottobre 2004, p. 35.
- (10) Trad. Mathieu cit., p. 135.

L'etica delle virtù: commenti a Berti

[Sergio Cremaschi](#)

[Dipartimento di Studi Umanistici](#)
[Università del Piemonte orientale](#)

1. Saggezza o filosofia pratica

La tesi di Berti è che nelle recenti rivalutazioni anglosassoni della filosofia pratica si sia ecceduto nel ridurre la filosofia pratica di Aristotele a saggezza e che invece vada rivalutata anche la filosofia pratica come giustificazione razionale delle ragioni per agire che la saggezza propone in modo quasi irriflesso. Sosterrò che:

- a) Berti ha assolutamente ragione;
- b) questa riduzione della dimensione razionale in Aristotele c'è però nello stesso Gadamer;
- c) la riabilitazione della filosofia pratica degli ultimi 30 anni è solo parte di una più generale svolta verso l'etica normativa di cui alcuni momenti importanti hanno avuto luogo nell'ambito della filosofia anglosassone;
- d) questa svolta ha visto al centro (almeno negli ultimi due decenni) la rivalutazione di forme di etica kantiana in senso lato;
- e) nell'ultimo decennio diverse autrici hanno contribuito in modo significativo a demolire l'immagine di Kant che era di MacIntyre, Williams, Gadamer e che è quella di Berti; queste autrici hanno mostrato in modo convincente la vicinanza di molte tesi di Kant a quelle di Aristotele;
- f) infatti l'etica di Kant è stata misteriosamente letta in modo deformato per duecento anni, in primo luogo per avere ignorato del tutto le opere degli anni 90;
- g) inoltre le sue tesi sono state deformate e quindi contrapposte a quelle aristoteliche da una lettura ingenuamente letterale dei testi per cui si assume come ovvio che *Klugheit* sia univocamente la "traduzione" di *phronesis* ecc.

2. Preambolo sulla metafisica dei costumi e l'uomo comune

Nella sua famosa riscoperta della filosofia pratica, Gadamer identificava la filosofia pratica con la filosofia aristotelica, scartando l'etica kantiana con l'argomento che questa aveva l'assurda pretesa di fare prima di ogni uomo un filosofo e poi di inse-

gnargli la moralità. (1) Ora, questo argomento è errato, né più né meno di gran parte degli argomenti dei filosofi, per un motivo banale che è quello di partire da una premessa attualmente erronea.

Per Kant una metafisica dei costumi è invece qualcosa che “ogni uomo porta in sé, quantunque generalmente in modo un po' confuso”, (2) e

il moralista non deve fare nulla più che indagare nel fondo dell'intelletto umano per tramutare le rappresentazioni oscure in rappresentazioni chiare, come Socrate diceva di essere la levatrice dei suoi ascoltatori, cioè che cercava di mettere in chiaro con il suo insegnamento i principi che erano presenti nell'oscurità. L'esplicitazione delle rappresentazioni oscure in tutti i nostri giudizi è propriamente la filosofia analitica.

Nella fisica possiamo acquisire solo la conoscenza di cose di cui non abbiamo rappresentazioni oscure, ma soltanto rappresentazioni chiare, nella morale invece non è così perché dobbiamo trarre tutto dal nostro cuore; ad esempio, se si pone la domanda se si può mentire e se siano lecite le menzogne per necessità? Si dice che non si può mai mentire, poiché ogni uomo non appena mente perde il suo onore; è difficile trovare il fondamento di questo giudizio, perché il più grande vantaggio personale non debba spingermi a mentire. Esplicitare questi principi oscuri è il compito del filosofo (3).

3. Riabilitazione della filosofia pratica o svolta verso l'etica normativa?

Gadamer non fu l'iniziatore nel 1960 della riabilitazione della filosofia pratica. L'inizio della svolta verso l'etica normativa fu nel 1956 un opuscolo di Elisabeth Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, che contesta una laurea honoris causa all'ex presidente degli Stati Uniti in nome della sua colpa di avere fatto uso della bomba atomica contro obiettivi civili, ciò che era da considerare inammissibile sulla base delle dottrine tradizionali dello *ius in bello*. (4) In realtà si ebbero curiosamente in area anglosassone e germanofona due processi paralleli di riscoperta dell'etica normativa, processi che, a fine anni 50, o intorno al 1958 – anno che vide la comparsa di notevoli contributi di Kurt Baier, Philippa Foot, Elisabeth Anscombe, Clarence Lewis – portarono alla formulazione di importanti argomentazioni contro l'immoralismo heideggeriano, contro l'egoismo etico sidgwickiano e in subordine contro il non cognitivismo e contro l'indeterminazione dei doveri prima facie, argomentazioni che fecero massa critica giungendo a spingere nella direzione della ripresa del compito di formulare tesi di etica normativa, tesi che nella prima metà del Novecento nessuno voleva formulare. (5)

Le ragioni di questa svolta sono da indagare ancora. Ma, come notò bene Alan Donagan, (6) vi fu un reciproco rafforzarsi di ragioni teoriche, di mutato clima di idee,

di impellenti ragioni pratiche derivanti da eventi che stavano rompendo l'isolamento delle torri d'avorio accademiche.

Nel 1956 un opuscolo di Elisabeth Anscombe che contestava il conferimento di un'onorificenza accademica ad Harry Truman, il presidente degli Stati Uniti che aveva usato la bomba atomica richiamandosi alla dottrina scolastica dello *ius in bello*. Negli anni seguenti, in concomitanza con la guerra del Vietnam, il movimento per i diritti civili degli afroamericani, la crescente consapevolezza del sottosviluppo dei paesi del Terzo Mondo, innovazioni nella pratica della medicina, i filosofi iniziarono ad occuparsi di problemi della vita reale simili a quello ricordato.

Accanto a questi mutamenti nel mondo reale vi furono anche sviluppi nella discussione teorica. Si è detto come, intorno al 1958, sia nel mondo anglosassone sia in quello di lingua tedesca si sia avviata una svolta verso l'etica normativa dopo la lunga parentesi aperta dalle formulazioni nel 1874 da parte di Sidgwick e nel 1886 da parte di Nietzsche di tesi che implicavano – per ragioni diverse – la sua impraticabilità. Questa parentesi, che aveva visto nel mondo anglosassone il prevalere della metaetica, cioè di una filosofia *della* morale, e nel mondo continentale dell'esistenzialismo, cioè di una filosofia della *decisione*, si accompagnava a un'accettazione ancora in misura notevole acritica della credenza dell'esistenza di un sistema di valori comune, tale da non rendere urgente la discussione filosofica di dissensi morali e conflitti morali.

Il persistere di tale convinzione dell'esistenza di un patrimonio di credenze morali condivise per quanto riguarda la pubblica opinione può trovare spiegazioni storiche e sociologiche, per quanto riguarda il mondo accademico va spiegata con una sorta di rimozione della controversia fra John Stuart Mill e William Whewell, (7) controversia da cui era nata la posizione “di compromesso” di Sidgwick per la quale la morale “di senso comune” era bensì un terreno instabile, sul quale potevano basarsi solo doveri *prima facie*, ma d'altra parte era meglio non impantanarsi in questo terreno tentando fondazioni ed era preferibile cercare piuttosto di scivolarci sopra accettando la morale di senso comune resa un po' più coerente per non affondare nei dilemmi morali fuori dei quali l'etica filosofica non avrebbe saputo sollevare nessuno. Nell'Europa continentale la finzione dell'esistenza di un patrimonio di valori condivisi si accompagnava a un'olimpica noncuranza per l'etica come disciplina da parte dei filosofi accademici, e anche chi, come Max Scheler e Nicolai Hartmann, difendeva la possibilità di un'etica normativa, la immunizzava poi, attraverso la tesi di una sua funzione soltanto “protettiva”, dal rischio di dover discutere concreti dilemmi morali che si preferiva lasciare alla coscienza individuale. (8)

Dagli anni Sessanta i filosofi anglosassoni ebbero finalmente occasioni per mettere a frutto le competenze accumulate nei decenni di discussione su temi di metaetica; a sua volta, la richiesta di risposte su problemi della vita reale enfatizzò il peso delle etiche normative, in un primo momento soprattutto di quelle di stampo utilitaristico e poi, negli anni Settanta e Ottanta, delle etiche kantiane, delle etiche delle virtù e

di soluzioni teoriche come l'approccio dei principi o la nuova casistica che trovavano una via per aggirare i contrasti fra le diverse etiche normative.

4. *I pontieri anglosassoni fra aristotelismo ed etica kantiana*

A fine anni Settanta, dopo la fase del graduale avvicinamento fra il 1958 e il 1977, condotta da Baier, Nagel, Rawls, Gewirth, iniziò negli anni Ottanta una fase di riproposizione di nuove forme di etica esplicitamente kantiana ad opera di Alan Donagan, Onora O'Neill e altri fra cui Christine Korsgaard. (9) Negli anni Novanta, Rosalind Hursthouse, Marcia Baron, Nancy Sherman, Barbara Herman e Allen Wood hanno proposto riletture di Kant che lo avvicinano ad Aristotele. (10) Le tesi di questi autori, esposte sia in opere di ricostruzione sistematica dell'etica kantiana sia in contributi teorici che vogliono riproporre un'etica 'kantiana' non sono storiograficamente delle novità assolute e non sconvolgerebbero nessuno fra gli specialisti di Kant europei; la relativa novità della loro riproposizione risulta dal fatto che nella cultura filosofia anglosassone fino agli anni Ottanta le acquisizioni della storiografia filosofica su Kant erano molto meno note che in Europa, dal fatto che nella stesa Europa queste acquisizioni erano rimaste confinate fra gli storici della filosofia e non avevano avuto alcuna eco fra i filosofi morali (categoria a sua volta molto più ristretta che nel mondo anglosassone), dal fatto che nelle riletture di questi autori queste tesi venivano riproposte nel loro insieme facendo così massa critica. In breve: a) l'etica kantiana non è formalista; b) non è indifferente di fronte alle conseguenze; c) non è priva di una risposta alle difficoltà sollevate dai dilemmi morali, risposta che affida al giudizio; d) non esclude le virtù e il carattere; e) dà uno spazio alle emozioni; e) non esclude la "felicità" seppure trattandola sussulta sotto la categoria del Sommo Bene. Per dare un esempio di questa linea interpretativa si può citare Allen Wood su MacIntyre e la virtù:

MacIntyre scrive: "Agire virtuosamente non è, come vuole Kant, agire contro l'inclinazione; è agire secondo l'inclinazione formata coltivando le virtù" (*After Virtue*, p. 149). Questa affermazione descrive falsamente la virtù e fa una caricatura della concezione che Kant ne ha. La virtù per Kant è la forza del nostro impegno a un fine razionale. Agire virtuosamente è agire sulla base di un desiderio (razionale) di quei fini... è agire contro le inclinazioni soltanto nella misura in cui la virtù è misurata in base al suo potere di resistere a quelle specifiche inclinazioni (i desideri empirici) che ci tentano a non perseguire il fine razionale. In quanto Aristotele ritiene che le virtù siano disposizioni alla scelta razionale, non è chiaro che sarebbe d'accordo con MacIntyre sull'idea che l'azione virtuosa è azione dettata dall'inclinazione (cioè da un desiderio empirico e non da un desiderio razionale).

Nota: la virtù per Aristotele è uno stato (*hexis*) che ha a che fare con la scelta o decisione razionale (*prohairesis*)... Quindi non è chiaro che fosse d'accordo con Ma-

«Intyre nel considerare l'azione virtuosa come prodotta dall'inclinazione (desiderio empirico). (11)

5. La prudenza in Kant

Dato che l'esegesi delle affermazioni delle filosofe delle due Cambridge non è la mia specialità, mi limiterò a riprenderne la tesi centrale e illustrarne la fecondità con mezzi propri, facendo l'esegesi – se proprio si deve – dei classici. La tesi centrale è che contrapporre Kant ad Aristotele è un gioco perdente. La sfumatura che vorrei aggiungere è che ciò che porta fuori strada è la tentazione di confrontare il peso che i due classici danno a nozioni come la prudenza, la felicità, il dovere, ecc. posto che queste nozioni sono parole della lingua inglese o italiana che traducono bene o male il lessico intellettuale delle maggiori lingue occidentali odierne laddove i due classici pensavano rispettivamente in greco antico e in un tedesco infarcito di latino tardo-medievale e umanistico.

Per spiegare che intendo fare un paragone con l'esegesi biblica. I padri della chiesa a partire dall'eretico Marcione nel II secolo e continuando con i presunti ortodossi Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino hanno affermato ciò che dice tuttora qualche rozzo parroco di campagna, cioè che il cristianesimo ha insegnato una morale più elevata dell'ebraismo perché quest'ultimo insegnava la giustizia e il primo l'amore. Ma in ebraico giustizia si dice (“si dice” per modo di dire: siamo noi che traduciamo malamente l'ebraico) *z'daqà*. Sia per i profeti sia per il Pentateuco – per scansare in anticipo ogni tentativo di contrapporre i profeti al Pentateuco, presunta espressione di legalismo giudaico – la misericordia (*hesed*) è parte della giustizia (*z'daqà*) accanto al diritto (*mišpat*). La seguente invocazione compare nel Pentateuco: «Il Signore, il Signore, Dio di pietà e misericordia, lento all'ira e ricco di grazia e verità, che conserva grazia per mille generazioni» (*Šemot / Esodo* 14, 6-7). Che avvenne con la *z'daqà*? Tradotta in greco con *dikayosune* divenne un concetto altro da quello di *agape* o di *philia*, e da qui prese l'avvio l'esegesi condotta sulle traduzioni greche della Bibbia dei padri della Chiesa. Che anche in bocca a Rabbi Yehosua di Nazareth comparissero inviti a praticare giustizia e misericordia (*Matteo* 5, 17-18; *Luca* 16, 17; 11, 42) non sembrava importare a nessuno.

Che lezione si può trarre dalla storia dell'esegesi biblica per l'esegesi di Aristotele e Kant?

Non solo che non ci si può illudere di fare teoria filosofica (e non solo storia della filosofia) facendo giocare a ping pong fra loro i grandi del pensiero del passato. Questo è ormai un punto acquisito in Italia a partire dai tempi della crisi del neorealismo e questa acquisizione spiega il buon livello in seguito raggiunto dalla storiografia filosofica italiana. Non solo che vanno controllate le traduzioni sugli originali tedesco e greco, cosa che da noi è acquisita più che altrove. Ne deriva soprattutto e purtroppo che vanno tradotti (per quanto è possibile) i termini da un lessico

a un altro, laddove un lessico intellettuale muta con il mutare delle epoche anche se la lingua rimane la stessa, o muta, o si conserva, attraverso una famiglia di lingue. Venendo al caso specifico: ai tempi di Kant il lessico della filosofia era un lessico espresso in un certo latino (il latino medievale e umanistico) e in francese, tedesco, inglese, italiano. *Klugheit* non era termine usato da Kant per tradurre il termine greco *phronesis*, ma per tradurre il latino *prudencia*, termine che aveva subito una storia complessa, e che in età rinascimentale aveva conosciuto una suddivisione interna fra diversi generi di prudenze (ricordata nella menzione kantiana della prudenza superiore e inferiore e della prudenza mondana e privata) e una mutazione di contesto dovuta al probabilismo della casistica e al realismo politico di un filone umanistico. Non a caso negli autori francesi compare il nuovo termine *sagesse*, che designa qualcosa di vicino alla *phronesis*, seppure non quella aristotelica ma quella ellenistica, e che è un gemello illegittimo della “prudenza”.

Tenendo presente questa storia dei termini, dire che Kant rifiuta un vero peso morale alla “prudenza” perché lo rifiuta alla *Klugheit*, cosa che espressamente fa nella *Fondazione* dove afferma che la “prudenza” serve solamente la “felicità”, non la “moralità”, (12) è come dire che un anticlericale rifiuta le sublimi verità del vangelo perché ha sentito un politicante clericale deplorare le madri nubili, le coppie di fatto, il meticcio e si è tappato le orecchie. Io suggerirei invece che Kant traduce con *Klugheit* la “prudenza inferiore” e traduce la nozione aristotelica di *phronesis* con “ragione pura nel suo uso pratico”; inoltre che riconosce un ruolo centrale nella vita morale al “giudizio”, che corrisponde abbastanza da vicino alla *sunesis* aristotelica; e che quindi nella sostanza, l’etica normativa kantiana batte una pista vicina a quella aristotelica. (13) Aggiungerò poi che Kant dà un peso centrale al fine concreto, alle emozioni morali, al carattere, e collega l’etica alla felicità.

6. L'imperativo categorico e il fine sommo bene

Un punto decisivo da chiarire è l’inconsistenza del mito del formalismo dell’etica kantiana. Il mio argomento principale è che per quasi due secoli – a partire da Hegel – si è letta come se fosse l’etica kantiana in quanto tale quella che per Kant era la parte propedeutica alla sua etica. L’etica kantiana invece sta nella *Metafisica dei costumi* e – letto ciò che in quest’opera dice sulla casistica, il giudizio e la virtù – si capisce che buona parte di ciò che veramente conta dell’etica kantiana vada poi cercato nell’Antropologia in chiave pragmatica.

Va ricordato che Kant distingue una “geometria della morale” dalla “morale concreta”, sostenendo che questa geometria ha la stessa funzione che ha la geometria nei confronti dell’ingegneria. Kant sostiene che la natura consiste nella connessione di fenomeni in base a regole, e in essa tutto

sia nel mondo inanimato che nel mondo animato, avviene secondo regole, sebbene non sempre conosciamo queste regole. L'acqua cade secondo leggi di gravità [...] la grammatica generale è la forma di una lingua in generale. Tuttavia, si parla anche senza conoscere la grammatica; e chi parla senza conoscerla possiede in effetti la grammatica. (14)

Kant usa la metafora del “regno”, per rendere l'idea di come il mondo morale sia analogo al mondo della natura e di come in esso ogni agente sia sovrano e insieme sottoposto a leggi. Di questa metafora l'elemento che conta è l'idea di legge: infatti il regno dei fini è una “unione sistematica di diversi esseri ragionevoli mediante leggi comuni”. (15) La situazione dell'agente è analoga a quella del parlante che “possiede” la grammatica senza esserne cosciente. È in questo senso che ognuno possiede, seppure confusamente, una metafisica dei costumi. La natura di questo sistema di regole è in un certo senso quella di una “idea” nel senso platonico del termine. (16)

Ne risulta che contrapporre Aristotele a Kant come fautori l'uno del sommo bene e l'altro dell'imperativo categorico è fuorviante in quanto l'imperativo categorico per Kant fa parte della “geometria della morale”, serve da criterio per scartare possibili candidati imperativi ma non svolge il ruolo di tassello di un'etica normativa. Questa invece è un'etica della ricerca del sommo bene (unione di virtù e felicità nel mondo, non in sé stessi) come progetto di vita complessivo e poi del giudizio sul caso concreto – come si vedrà – e delle virtù come “massime” dell'azione riferite non a un'azione singola ma alla conduzione di una vita nel suo insieme o – come pure si vedrà – del “carattere” (diverso dal “temperamento”).

7. Le emozioni morali

Nonostante la ben nota polemica di Kant contro le morali sentimentaliste, esempio di morale eteronoma, non è una novità che Kant riconosca uno spazio ai sentimenti morali. Il problema è se questo spazio sia marginale, come avviene se si legge la sola *Critica della ragion pratica* e magari si resta con l'impressione che lo spazio non ci sia per nulla e che i sentimenti morali siano un residuo della fase degli anni Settanta rimasto in un'opera come la *Fondazione*, in qualche modo dichiarata superata nella *Critica della ragion pratica*, o invece se questo spazio sia centrale come avviene se si legge anche l'*Antropologia*, opera degli anni Novanta, sulla cui autenticità kantiana non dovrebbero esservi dubbi. Il primo sentimento morale è il “sentimento del rispetto per la legge morale» che è «un sentimento prodotto da un principio intellettuale; si tratta del solo sentimento che noi conosciamo interamente a priori e di cui possiamo scorgere la necessità”. (17) Questo sentimento non può riguardare cose del mondo naturale che originano propensione o paura o, nel caso degli animali, amore, o infine nel caso di alcuni fenomeni come le montagne, i corpi celesti, il

mare, i vulcani, destano il sentimento del “sublime naturale” ma soltanto la legge morale e le persone che la incarnano dato che è un sentimento di dolore causato dal danno arrecato dalla maestà della legge morale al principio della felicità individuale. Questo è, a rigore, l'unico sentimento morale. Vi è però un secondo esempio di condizione dell'animo che può essere scambiata – come ha fatto il “virtuoso Epicuro” – con un sentimento particolare mentre si tratta in realtà di una condizione negativa, quella del piacere morale che è piacere razionale perché “è preceduto dalla legge”, laddove un piacere che “precede l'adempimento di una legge affinché si agisca in conformità ad essa è patologico”. (18)

Kant aveva imparato dagli scettici e dai giansenisti che la trasparenza della coscienza è un'illusione, che i dati dell'introspezione sono anch'essi apparenze, non “naturali”, ma costruite dall'io; dietro alla motivazione delle azioni conformi al dovere scopriamo l'amore di sé dissimulato o “ci si imbatte ovunque nel caro io che rispunta di continuo”. (19) Infatti “le profondità del cuore umano sono imperscrutabili. Chi si conosce abbastanza per dire, quando si sente spinto a compiere il proprio dovere, se è unicamente la rappresentazione della legge a determinarlo, o se non agiscono pure altri impulsi sensibili tendenti a qualche vantaggio”; (20) data l'opacità della coscienza, noi possiamo solo darci massime per agire, ma non possiamo giudicare l'azione compiuta. La virtù non deve combattere contro le inclinazioni come credevano gli stoici, ma contro un nemico invisibile, la *perversità* del cuore umano, ovvero l'amore di sé dei giansenisti dissimulato dietro alle giustificazioni fornite dalle dottrine morali erranee.

8. L'etica e la felicità

La “felicità” o *Gluckseligkeit* di Kant – per le considerazioni svolte prima – non va fatta corrispondere a *eudaimonia* ma a *bonheur*. La *eudaimonia* di Aristotele corrisponde invece, senza che Kant lo sappia, al sommo bene di Kant. L'etica di Kant non sostituisce la legge al bene sostantivo, come vorrebbe la tradizionale accusa di formalismo, perché, nella stessa *Fondazione*, dove il presunto formalismo è affermato più che in altre opere, afferma che la cosa buona è la volontà buona, “condizione indispensabile perché si sia degni di essere felici”. (21) Inoltre già nella *Critica della ragion pratica* si aggiunge che il bene da realizzare (anche se irrealizzabile in questa vita) è l'unione di volontà buona e felicità. (22) La differenza da Aristotele è la prospettiva impersonale oppure universalistica per cui l'etica non è, alla fine, cura di sé o ricerca della (propria) felicità ma cura degli altri e perfezionamento proprio con in vista un fine positivo quale la realizzazione di un'umanità razionalmente autonoma e un suo completamento che è la coincidenza di virtù e felicità. (23) La differenza da Aristotele invece non sta in una presunta mancanza del bene sostantivo o in una irrilevanza della felicità.

9. Il carattere

La dottrina kantiana del “carattere” si basa su una nozione che, riprendendo l'idea aristotelica di *ethos*, era stata messa in auge da La Bruyère e poi fatta propria dai platonici di Cambridge come alternativa alla legge o al precetto. Nella “didattica etica” è una nozione centrale. Possiamo distinguere fra tre livelli: carattere naturale o disposizione della natura, temperamento o tipo di sensibilità, carattere vero e proprio o “modo di pensare”; quest'ultimo è “ciò che l'uomo fa di se stesso” (24) e ha un valore intrinseco che lo pone al di sopra di ogni prezzo. “Avere carattere” significa legarsi da sé a principi prescritti dalla nostra stessa ragione; anche se tali principi possono essere difettosi, tuttavia una volontà che vuole agire secondo principi saldi ha in sé qualcosa di “ammirevole”. La “formazione del carattere”, diversamente dall'acquisizione delle virtù etiche secondo Aristotele, non è frutto dell'esercizio, ma si presenta come una “una nuova nascita”, “una specie di giuramento che l'uomo fa a se stesso” perché “questo vigore e questa fermezza nei principi non possono essere prodotti a poco a poco dall'educazione, dagli esempi e dall'insegnamento, ma richiedono una specie di esplosione che deriva improvvisamente dal disgusto per la fluttuazione degli istinti”. (25) La virtù nel suo carattere empirico è virtù dal punto di vista della legalità, è cambiamento di *costumi*, non di *cuore* ma, in quanto mera disposizione o abitudine, ha qualcosa di meccanico e non sa produrre alcuna azione fatta per dovere e quindi autenticamente morale; infatti l'abitudine non sempre è una *libera* abitudine, quando nasce dalla ripetizione frequente dell'azione che la trasforma in necessità, non è più un'abitudine morale; in quanto “decisione ferma e abituale di compiere il proprio dovere” (26) è invece virtù autentica.

Contro Aristotele – come Kant lo comprende – la virtù vera non è giusto mezzo perché la differenza fra virtù e vizio non sta “nel grado in cui si praticano certe massime ma solo nella *qualità* specifica di esse”. (27) Non vi è pluralità di virtù, ma solo di materia cui la virtù si applica, ovvero di fini delle nostre azioni; quindi vi è una pluralità di doveri di virtù. La virtù non ha lo scopo di produrre un'armonia o un equilibrio nella natura umana, moderando le passioni e armonizzandole, perché queste non sono – contrariamente a quanto affermavano gli stoici – un nemico da combattere, ma un fattore naturale, mentre il vero nemico è l'amore di sé dissimulato.

La virtù non è *entusiasmo*, “esagitato moto d'animo”, ma è “la forza morale nel compimento del proprio dovere” (28) e non è un dovere possederla, ma costituisce per l'essere umano il vero titolo di gloria, è la “vera *saggezza*” perché verte sullo scopo finale della vita, cioè la “volontà buona”, a sua volta condizione perché si sia degni di essere felici, e solo chi possiede la virtù è “libero, sano, ricco, un re” perché “possiede se stesso” (29), dato che non è costrizione ma “vincolo a un principio di libertà interiore” che genera lo “stato d'animo lieto” (30) il “cuore sempre

sereno” (31) di cui si è detto e la cui necessità non era stata colta dagli stoici ma era stata ben compresa dal “virtuoso Epicuro”.

La subdisciplina che dà la sua ragion d'essere all'antropologia morale è la “dottrina del metodo”, cioè l'illustrazione della “via” (*methodos*) verso la virtù. (32) Siccome lo scopo dell'etica è portare ognuno a essere giudice per se stesso, l'etica “applicata” kantiana non è una casistica ma una pedagogia. Non si deve risolvere il problema della determinazione esatta dei casi ipotetici in cui, ad esempio, la menzogna per necessità sarà compatibile con la legge morale, ma invece indicare il modo in cui può essere agevolata la crescita morale, la quale consiste nella trasformazione del modo di pensare: divenire virtuosi non può esser prodotto dal miglioramento dei costumi, fin tanto che rimane impura la base delle massime, ma soltanto da una “rivoluzione” nell'intenzione, la quale a sua volta non produce uno stato ma avvia un processo, perché la forza morale «non deve mai divenire abitudine, ma deve sempre di nuovo e originariamente scaturire dal modo di pensare». (33)

Il primo comandamento dei doveri verso se stessi è “Conosci (scruta, studia, approfondisci) te stesso”, (34) cioè scruta il tuo cuore per comprendere se la sorgente delle azioni è “pura o impura”; la saggezza richiede che l'uomo cominci a sbarazzarsi di ogni ostacolo interno creato dalla perversione del cuore perché solo “la discesa all'Averno della conoscenza di noi stessi apre la via che innalza all'apoteosi”. (35) L'educazione morale deve ritrovare “le innate disposizioni di una buona volontà che non possono mai andare interamente perdute”, (36) ovvero dare forza di movente all'idea della legge morale portandola a rappresentazione chiara; è per questo motivo che la metafisica dei costumi deve limitarsi a essere una geometria della morale, perché le “dottrine della virtù” perdono efficacia come fonti di motivazione se mescolano all'elemento razionale qualche ingrediente empirico, e perciò nella loro esposizione non bisogna ammettere eccezioni alla “purezza” dei principi morali. Se la “moralizzazione” consiste nella scoperta di questa “geometria” del mondo della libertà, dopo un lungo processo di apprendimento che è passato attraverso l’”esperienza” e la “conoscenza del mondo” mossa da un interesse pragmatico, sarebbe fuorviante mescolare elementi empirici alla geometria nel momento stesso in cui si giunge alla sua scoperta.

10. *Etica applicata, saggezza, filosofia pratica*

Che la saggezza serva e basti nella vita mi sembra assai discutibile. Mi sembra anzi questa una boutade molto rousseauiana da settecenteschi, conservata e peggiorata (sostituendo alla saggezza la decisione o l'autenticità) dagli esistenzialisti novecenteschi di tutte le denominazioni che pure si credevano nemici dei settecenteschi. Da questa sensibilità deriva l'avversione novecentesca per le teorie morali, avversione che ha svolto una funzione positiva in qualche caso, quando ancora vi erano ritardi secolari da recuperare (come nel caso della revisione della morale teologica della

Chiesa Cattolica all'epoca del Vaticano II), ha avuto una funzione prevalentemente negativa, la funzione di liberare, emancipare e disinibire da inibizioni che sarebbe meglio conservassimo, come la storia di Elisabeth Anscombe e il presidente Truman può bene illustrare.

Le etiche normative sembrano a prima vista del tutto inutili, e forse lo sono in gran parte dei casi, quando l'unica cosa che fa difetto è l'indignazione e tutto il resto è ben chiaro. In realtà servono, e non solo per chi nutre una curiosità disinteressata per le questioni dell'etica, come quella che portiamo per questioni di "linee, cerchi, e corpi", ma anche (per quanto sembri controintuitivo a noi eredi del romanticismo che inconsciamente pensiamo che l'ideale di uomo buono sia papà Geppetto) per risolvere tutti i casi di perplessità morale che, come sapeva bene Ross, occupano una buona fetta, e non solo i margini, della nostra esistenza.

Ad esempio, il campo da qualche decennio più frequentato dell'etica applicata, la bioetica, fa eccezione al primato della saggezza? In bioetica occorrono invece argomentazioni teoriche, e non pratiche, astratte? O all'estremo opposto in bioetica dobbiamo argomentare a partire da un pluralismo di credenze, per non dire di sentimenti, che non è lecito criticare dal punto di vista della verità delle asserzioni implicite?

Io direi che in bioetica ci troviamo di fronte a situazioni controintuitive nelle quali abbiamo condivisioni di principi generali, ad esempio fra religiosi e non religiosi, i quali entrambi credono nel rispetto degli esseri umani. Questi principi non bastano però a risolvere i casi concreti, e a limiti delle nostre conoscenze che sono limiti sia di principio che varrebbero per ogni uditorio possibile, sia limiti dettati dalla situazione argomentativi in cui ci troviamo di fatto a dovere giungere a deliberare trovando l'accordo fra interlocutori che non condividono tutte le credenze. Ad esempio, non sapremo forse mai se un embrione prima del 14° giorno è una "persona umana" e probabilmente non è cosa da *sapere* ma da *statuire* perché "persona" è un termine funzionale e normativo, non descrittivo, ma la statuizione a sua volta non è autolegittimantesi, non può essere giustificata in base al prevalere di un'opinione. Inoltre, anche quando giungiamo a formulare buoni argomenti su un punto fattuale (è vero che la stria primitiva compare dopo il 14° giorno ed è vero che le argomentazioni etiche di secoli fa si svolgevano senza tenere conto di questo dato) dobbiamo regolare la convivenza fra individui che hanno opinioni diverse, in parte perché alcune opinioni vertono su questioni di valore, in parte perché alcune opinioni vertono su questioni non decidibili dalle scienze positive – ma ciò non implica che allora alcune opinioni su questi ambiti siano suffragate dalla scienza e quelle opposte no – e in parte perché alcuni hanno opinioni errate.

In bioetica l'approccio dei principi e quello dei casi, per non parlare di altri approcci, sono approcci sommamente "prudenziali", e proprio qui forse si avrebbe ragione di concedere qualcosa di più ad Aristotele che a Kant, se non fosse che anche per Kant i casi vanno risolti da un'arte della casistica, arte di cui non esistono manuali e che può essere appresa soltanto con l'esercizio.

Note

- (1) H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963), in *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr, 1985-1995, vol. IV); trad. it. *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale* (Torino: Marietti, 1973, pp. 145-146).
- (2) I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Meiner, e in seguito de Gruyter, 1902- , vol. VI, pp. 203-493, p. 217); trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, N. Merker (Roma-Bari: Laterza, 1998⁴, p. 18).
- (3) I. Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. XXV, a cura di R. Brandt- W. Stark, pp. 867-874, p. 871; una trad. it. parziale sotto il titolo *Filosofia morale e rappresentazioni oscure* è in Immanuel Kant, *Scritti di etica*, a cura di P. Giordanetti (Firenze: La Nuova Italia, 2004), pp. 11-15; il brano citato è alle pp. 14-15.
- (4) E. Anscombe, *Mr. Truman's Degree* (1956), in *Philosophical Papers I: Ethics, Religion and Politics* (Oxford: Blackwell, 1981), pp. 62-71.
- (5) Vedi S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche* (Roma: Carocci, 2005), capp. 4 e 9; Id. *L'etica analitica dalla legge di Hume al principio di Kant*, in A. Campodonico (a cura di), *La ripresa dell'etica normativa nella filosofia anglosassone* (Genova: Il Melangolo 2005), pp. 9-46; Id., *La rinascita dell'etica della virtù*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, Milano: Vita e Pensiero, 2002, pp. 565-584.
- (6) A. Donagan, "History of Western Ethics: 12", in Becker, L.C. (a cura di), *Encyclopedia of Ethics*, 2 voll., New York: Garland, 1992, pp. 536-543.
- (7) Sulla controversia vedi S. Cremaschi, *The Mill-Whewell Controversy on Ethics and its Bequest to Analytic Philosophy*, in E. Baccarini (a cura di), *Proceedings of Rijeka Conference: Rationality in Belief and Action*, Rijeka: Hrvatsko drustvo za analiticku filozofiju – Filozofski fakultet Rijeka, 2005.
- (8) Vedi S. Cremaschi, *L'etica del Novecento*, cit., cap. 5.
- (9) Vedi A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977; O. O'Neill, *Acting on Principle*, New York: Columbia University Press, 1975; Id., *Constructions of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Id., *Towards Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Id., *Bounds of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 2000; C.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press 1996; C.M. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, a cura di O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- (10) Vedi R.B. Loudon, *Kant's Virtue Ethics*, "Philosophy" 61 (1986): 473-89; N. Sherman, *The Place of Emotions in Kantian Morality*, in A. Rorty, O. Flanagan (a

cura di), *Identity, Character and Morality*, Cambridge (Mass): MIT Press 1990, pp. 149-170; Id., *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; B. Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1993; M. Baron, *A Kantian Ethics almost without Apology*, Ithaca (NY): Cornell University Press, 1995; A.W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; S. Engrstrom, J. Whiting (a cura di), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

(11) A.W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, cit., p. 330 e nota 26.

(12) I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [1785], in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 417-419; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1995², pp. 75-77.

(13) Su questo punto e sui seguenti riprendo considerazioni svolte in S. Cremaschi, *Kant's Empirical Moral Philosophy*, in B. Bercić, N. Smokrović, *Proceedings of Rijeka Conference "Knowledge, Existence and Action"*, Hrvatsko drustvo za analiticku filozofiju – Filozofski fakultet Rijeka, Rijeka 2003, pp. 21-24; Id. *L'etica moderna. Da Grozio a Nietzsche*, Carocci, Roma, 2006, cap. 10.

(14) I. Kant, *Logik* [1800], in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IX, p. 11; trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari: Laterza, 1990², p. 5; cfr. *Wiener Logik*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. XXIV, p. 790; trad. it. *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Milano: Franco Angeli, 2000, p. 3.

(15) I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 92 (ed. or.: p. 474).

(16) Vedi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. V, pp. 48, 127; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., pp. 187, 275-276.

(17) I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 215 (ed. or.: p. 130).

(18) I. Kant *Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, p. 378; trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1998⁴, p. 225.

(19) I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 64 (ed. or.: p. 27).

(20) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 310 (ed. or.: p. 447).

(21) I. Kant, *Fondazione*, cit., p. 49 (ed. or.: p. 2).

(22) I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cap. II, parr. 4-5.

(23) I. Kant, *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII, pp. 15-42, p. 26; trad. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gunnelli, Roma-Bari: Laterza, 1995, p. 38.

(24) I. Kant, *Anthropologie in Pragmatischer Sicht* (1798), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, p. 254; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., p. 707.

(25) Ivi, p. 716 (ed. or.: pp. 268-269).

- (26) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, p. 53; trad. it. *La religione nei limiti della sola ragione*, in *Scritti morali*, cit., p. 369.
- (27) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 256 (ed. or.: p. 217).
- (28) I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 567 (ed. or.: p. 405).
- (29) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., pp. 258-259 (ed. or.: p. 405).
- (30) I. Kant, *La Religione*, cit., p. 345 nota (ed. or.: p. 16).
- (31) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 366 (ed. or.: p. 485).
- (32) Vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., parte II: Dottrina del metodo della ragion pura pratica; Id., *La Metafisica dei costumi*, cit., parte II, 2: Dottrina del metodo dell'etica.
- (33) I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 567 (ed. or.: p. 716); cfr. *La metafisica dei costumi*, cit., p. 263 (ed. or.: p. 411); Id., *La Religione*, cit., pp. 370-371 (ed. or.: p. 55).
- (34) I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 301 (ed. or.: p. 441).
- (35) Ivi, p. 302 (ed. or.: p. 441).
- (36) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 302 (ed. or.: p. 441).

Risposte a Catapano e a Cremaschi

[Enrico Berti](#)

[Dipartimento di Filosofia](#)
[Università di Padova](#)

Aggiungo qualche parola alla mia relazione, dopo avere letto i commenti di Giovanni Catapano e Sergio Cremaschi, commenti che sono dei veri e propri saggi, meritevoli di attenzione di per se stessi, indipendentemente da quanto ho detto io.

A Catapano, che mi chiede se la filosofia pratica aristotelica, “sciolta da qualsiasi preoccupazione normativa”, risulti alla fine interessante per l’etica”, risponderai che il concetto aristotelico di felicità, e quindi di “bene umano praticabile”, teorizzato dalla filosofia pratica, possiede anche un valore normativo, ma del tipo dell’imperativo ipotetico: “se vuoi essere felice, fa questo ed evita quest’altro”. Che poi tutti desiderino essere felici è per Aristotele un fatto fuori discussione, quindi l’ipotesi è pressoché una descrizione della realtà e perciò si configura come norma universale. Forse questo è naturalismo? Può darsi, ma non necessariamente fallace, perché la premessa del sillogismo pratico è descrittiva ed insieme valutativa, cioè prescrittiva, anche se di una prescrittività non assoluta, non “categorica”, ad esempio non incurante delle conseguenze.

Certo, la deduzione delle norme dal concetto di felicità non è immediata, cioè diretta, né semplice e facile. Se è vero, infatti, che il concetto aristotelico di felicità è traducibile nella lista delle capacità umane compilata da Martha Nussbaum e nella lista dei diritti umani che si ritrova nelle varie dichiarazioni internazionali e nelle varie carte costituzionali nazionali, ovvero in quelli che io considero i “moderni *endoxa*”, il compito del filosofo, del filosofo morale, o politico, o del diritto, sarà poi quello di dedurre le conseguenze attraverso una serie di argomentazioni dialettiche, che tengano conto delle obiezioni, riescano effettivamente a confutarle e si guadagnino in tal modo un consenso almeno altrettanto ampio di quello esistente sulle premesse. Compito, ovviamente, non facile, ma perciò non riducibile a semplice metodo dialettico applicato alle questioni pratiche.

Con ciò rispondo anche alla seconda domanda di Catapano, cioè come si giustifica, in un orizzonte di filosofia pratica aristotelica, la “verità etica” o “verità pratica” della cui esistenza Aristotele è convinto. Si tratta della verità, appunto, degli *endoxa*, che sono veri non sempre, ma “per lo più”, ma che hanno il pregio grandissimo di essere condivisi da tutti o dalla maggioranza, e quindi forniscono la base ideale, almeno in democrazia, per qualsiasi argomentazione, specialmente in materia di e-

tica pubblica. Non credo, infatti, che l'unica idea diffusa nella maggioranza delle persone della società in cui viviamo sia che le scelte etiche e politiche di fondo riposino su nient'altro che la libertà dei soggetti. Questa è forse l'idea più diffusa tra i filosofi, ma la maggior parte della gente, pur professando questa idea, cerca di conciliarla con il rispetto dei diritti degli altri, della dignità umana, insomma con gli *endoxa* di cui sopra. I filosofi sono spesso degli irresponsabili, perché sanno che dai loro discorsi per lo più non deriva nessuna conseguenza, quindi possono permettersi degli estremismi che le persone che contano cercano invece di evitare.

L'accento alla dignità umana ci porta così a parlare di Kant. A questo proposito sono grato sia a Catapano che a Cremaschi delle preziose precisazioni circa il pensiero di Kant, che mostrano come in effetti egli sia molto meno lontano da Aristotele di quanto comunemente si creda. Questo, ovviamente, non può che farmi piacere, non solo perché avere dalla propria parte un filosofo come Kant non è un vantaggio da poco, ma anche perché per un punto di vista come quello aristotelico, che – come si è capito – in buona parte condivido, l'aver dei consensi è un argomento a favore della sua stessa validità, data l'importanza che Aristotele attribuiva al *consensus omnium*. Sia Catapano che Cremaschi mi fanno notare che ciò che Kant chiama rispettivamente “prudenza” (o “saggezza”, insomma *Klugheit*) e “felicità”, e poi critica, non coincide con ciò che Aristotele intendeva con *phronesis* e *eudaimonia*. Ottimo! Kant, come è noto, non conosceva molto Aristotele, e queste osservazioni lo confermano ulteriormente. Dunque le sue critiche non colpiscono Aristotele.

Tuttavia a Catapano vorrei far notare che per Kant i “consigli pragmatici” della saggezza, pur essendo diversi dalle “regole tecniche” dell'abilità – il che non consente di identificare, come avevo fatto io, la saggezza di cui parla Kant con l'abilità –, sono diversi anche dai “comandi, o leggi, della moralità”, quindi tale saggezza non coincide nemmeno con la *phronesis* di Aristotele, che invece comanda quali azioni compiere e quali evitare per raggiungere quella felicità che è la *sophia*, cioè il bene supremo praticabile dall'uomo. Inoltre vorrei ancora far notare a Catapano che l'eudemonismo criticato da Kant, cioè il fare della felicità “propria” una legge pratica, non rispecchia certamente la posizione di Aristotele. A questo proposito – e così rispondo a una domanda esplicita di Catapano – condivido interamente l'interpretazione di Aristotele fornita da Julia Annas in *The Morality of Happiness*¹, (1) e anzi ricordo che per Aristotele non è possibile essere felici se non si vive in una città felice, cioè dotata di buone leggi e ben governata, e quindi se, in un certo senso, non sono felici anche gli altri.

L'unico punto – osserva giustamente Catapano – in cui la mia posizione è più favorevole a Kant che ad Aristotele, è quello concernente la dignità umana, presente in

¹ Colgo anzi l'occasione per segnalare che il titolo della traduzione italiana di questo libro, *La morale della felicità* (Milano 1997), non rende affatto l'intenzione del titolo originale, che è quella di affermare la “moralità”, cioè il carattere morale, della felicità, e non semplicemente quello di esporre dottrine morali basate sulla felicità.

Kant ed assente in Aristotele. A questo proposito Catapano però ritiene che l'accezione kantiana di dignità non sia facilmente innestabile in una filosofia pratica di impianto aristotelico, perché fondata sull'autonomia della volontà, e non sul principio della felicità. A ciò rispondo che accetto il concetto kantiano di dignità umana come riconoscimento del carattere di "fine", e non soltanto di mezzo, proprio delle persone, ma non ne condivido la fondazione sull'autonomia della volontà. Questa deriva, a mio avviso, da una concezione "sovradeterminata" della persona, per cui è persona solo chi è in grado di esercitare una volontà autonoma. In tale modo il numero delle persone, e quindi degli esseri degni di venire trattati anche come fini, e non semplicemente come mezzi, si restringe pericolosamente, escludendo bambini, malati, portatori di handicap, ecc. (per non parlare di feti ed embrioni).

In una concezione della persona come quella, ad esempio, di Boezio, cristiana quanto quella di Kant, ma che si serve di categorie aristoteliche, ciò che conferisce il carattere di persona alla sostanza individuale (*individua substantia*) è la sua "natura razionale" (*rationabilis natura*), cioè non il possesso attuale di una volontà autonoma, ma la predisposizione, o il titolo, a possederla, per cui è persona ogni essere umano. Questa "natura" è infatti sufficiente a fondare la dignità umana, anche se Aristotele non se ne era accorto, perché vedeva intorno a sé gli schiavi, e capiva come in una società preindustriale questi fossero indispensabili, e tuttavia essi gli creavano dei problemi, tant'è vero che fu l'unico filosofo antico (non solo prima del cristianesimo, ma anche per molto tempo dopo la diffusione di questo) che discusse se la schiavitù fosse o meno "naturale". Forse si può trovare qualche spunto precorritore del concetto di dignità umana anche in Aristotele, per esempio là dove egli afferma che "*tutti gli uomini, per natura, desiderano conoscere*" (corsivo ovviamente mio).

Che dire a Cremaschi? Che lo ringrazio molto per il suo bellissimo saggio su Kant, il quale mi ha chiarito molte idee. Lo ringrazio anche dell'informazione sull'opuscolo di Elizabeth Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, a me prima ignoto, che consente di anticipare al 1956 la rinascita della filosofia pratica, ed osservo con compiacimento che siamo pur sempre in ambiente aristotelico. Tale è infatti il famoso libro di Anscombe, *Intention* (1958). Ho già detto che accetto le precisazioni sui concetti kantiani di prudenza e felicità, che non coincidono con i rispettivi concetti aristotelici. È significativo che Cremaschi scriva: "La *eudaimonia* di Aristotele corrisponde invece, *senza che Kant lo sappia*, al sommo bene di Kant" (corsivo mio). Nelle occasioni che avrò in futuro di tornare su questa materia farò tesoro delle osservazioni di Cremaschi e lo dirò pubblicamente.

Note

(1) Colgo anzi l'occasione per segnalare che il titolo della traduzione italiana di questo libro, *La morale della felicità* (Milano 1997), non rende affatto l'intenzione del titolo originale, che è quella di affermare la "moralità", cioè il carattere morale, della felicità, e non semplicemente quello di esporre dottrine morali basate sulla felicità.

La normatività delle ragioni morali nell'intuizionismo: una critica

[Roberto Mordacci](#)

[Facoltà di Filosofia](#)
[Università Vita-Salute San Raffaele](#)

ABSTRACT

According to the intuitionist picture of moral normativity, *prima facie* duties are features of the overall nature of an act, which together make them overall right or wrong. W.D. Ross says that *prima facie* duties are «not a duty», but something which has a special relation to duty. These features are «apprehended» by way of an intellectual act (intuition), which implies that they are the object of a theoretical cognitive act. This image creates serious problems for both the theory of moral normativity and the theory of motivation. The problem is how to explain the *practical* nature of duties and their connection with the *will*: the intuitionist picture sketches a rather passive role for the will, both in determining the obligatoriness of an action and the possible motivation for it. This rather intellectualistic picture fails to explain the authority and motivational power of moral reasons. Furthermore, the outcome of this position is to lead back to a form of naturalism (an outcome which is certainly contrary to the intuitionist tradition itself) and to a problematic externalist explanation of moral motivation. In the end it is suggested that a more thoroughly Kantian theory of normativity shows a more promising picture for this problem.

1. Vi sono molti motivi d'interesse nella recente ripresa di tesi intuizionistiche nel dibattito etico-filosofico. Fra questi vi è un tratto saliente dell'intera tradizione intuizionistica, vale a dire il rifiuto di ogni forma di *riduzionismo* in ambito morale, e in particolare delle concezioni che tendono a «naturalizzare» la moralità tramite la riduzione sistematica delle nozioni morali a quelle «naturali» (nel senso in cui la natura è oggetto delle scienze empiriche). Gli argomenti antiriduzionisti, a partire dall'*open question argument* di G.E. Moore (1) e dall'argomento della trasparenza di W.D. Ross, (2) costituiscono un'argine non trascurabile, benché forse non invalicabile, ai tentativi naturalistici ed eliminativisti (del genere dell'emotivismo e di altre forme di non cognitivismo) di dar conto dei giudizi morali e del loro almeno apparente valore normativo.

Nelle riformulazioni recenti di teorie intuizionistiche si possono distinguere forme assai diverse fra loro, fra cui le principali sono la versione «kantiana e orientata ai valori» di Robert Audi, la versione «aristotelico-wittgensteiniana» di John McDowell, e il «particolarismo morale» di Jonathan Dancy. In queste proposte teoriche l'aspetto più caratterizzante appare quello del *pluralismo normativo*, unito alla tesi epistemica dell'autoevidenza dei principi morali fondamentali o, nel caso del particolarismo, della validità oggettiva degli stessi giudizi morali particolari (avvicinandosi così notevolmente a quello che Sidgwick chiamava «intuizionismo percettivo» (3)). La vitalità dell'intuizionismo contemporaneo è un segnale dell'importanza di una concezione della moralità che mira a difenderne l'*autonomia* tanto da ipoteche metafisiche quanto da forme riduzionistiche di naturalismo, restituendo un ruolo centrale al «senso morale comune» e alla riflessione personale accurata, intese come basi affidabili (almeno fino a un certo punto) dei giudizi morali. In effetti, uno dei presunti vantaggi tradizionalmente rivendicati dai sostenitori dell'intuizionismo è proprio la sua maggior aderenza all'esperienza morale rispetto a teorie rigidamente sistematiche o deduttivistiche.

Tuttavia, ad un'analisi accurata, l'intuizionismo mostra di avere una concezione della normatività morale fortemente problematica, che non appare in grado di rendere conto della validità pratica dei giudizi morali. Questa fragilità si mostra anche nella teoria della motivazione, dove gli intuizionisti sembrano aver adottato delle versioni di esternalismo più esplicite di quelle, in verità piuttosto ambigue e sul crinale fra internalismo ed esternalismo, dei loro ispiratori della prima metà del Novecento (Moore, Prichard e Ross). (4) La questione è fondamentale esprimibile nella domanda seguente: l'idea che le nozioni morali siano «intuite», per esempio tramite un atto della riflessione, può spiegare a) *perché* i giudizi morali formulati in base ad esse *debbano* essere tradotti in azione (normatività) e b) *in che modo* tali giudizi possano costituire o tradursi in spiegazioni causali effettive (motivazione) delle azioni corrispondenti? In altri termini: la prospettiva intuizionista sulla normatività riesce a dar conto dei distinti orizzonti della *giustificazione* e della *spiegazione* delle azioni morali?

In questo senso, la nozione chiave appare quella di «dovere *prima facie*», introdotta da Ross e ampiamente ripresa dalla letteratura intuizionistica (e non) successiva. Un atto è un dovere *prima facie* se possiede la caratteristica normativa, intuita tramite la riflessione e per sé autoevidente, di «essere giusto» (*rightness*), in forza del suo essere un certo tipo di atto (per es. il mantenere una promessa). La normatività dei giudizi morali dipende interamente, in quest'ottica, dal loro esprimere i doveri *prima facie* riconoscibili nella situazione; poiché, però, la nozione di doveri *prima facie* mostra notevoli ambiguità, la teoria della normatività conseguente ne conserva la

fragilità. L'analisi critica di tale nozione come proposta da Ross, e dei suoi riflessi nelle riformulazioni recenti, metterà in luce la necessità di una visione alternativa della normatività dei giudizi morali, in cui il loro valore pratico e la loro forza motivazionale siano adeguatamente spiegati.

2. Nel proporre la nozione di dovere *prima facie* (o «dovere condizionale»), Ross in *Il giusto e il bene* la definisce come

Un modo abbreviato di far riferimento alla caratteristica (del tutto distinta da quella di essere un dovere in senso proprio), che un atto possiede in virtù del suo essere un atto di un certo tipo (per es. il mantenere una promessa), di essere un atto che sarebbe un dovere, in senso proprio, se non fosse allo stesso tempo di un altro tipo moralmente significativo. (p. 27) (5)

Essere un dovere *prima facie* significa quindi essere un atto di un genere (come mantenere le promesse) che possiede una caratteristica, che potremmo definire «deontica», tale che il suo «essere giusto», in quanto è un atto di quel tipo, può essere intuito come autoevidente. Questa caratteristica appartiene in astratto a tutti e solo gli atti giusti, ed è riconoscibile come propria di alcuni *tipi* di atti specifici, cioè precisamente quelli che Ross elenca come doveri *prima facie*: fedeltà, riparazione, gratitudine, giustizia, beneficenza, miglioramento di sé e non maleficenza (cfr. p. 29). Ora, un atto particolare, concreto, può in realtà appartenere, dal punto di vista della sua descrizione, a più di un genere deonticamente rilevante, perciò può esemplificare al contempo due o più doveri *prima facie*; l'appartenenza a due generi distinti (per es. promessa e beneficenza) può essere, per così dire, convergente rispetto all'«esser giusto» (per es. mantenere una promessa con un atto che è anche un atto di beneficenza), ma può anche generare una divergenza morale (per es. mantenere una certa promessa ci impedisce un importante atto di beneficenza); i doveri *prima facie* (cioè le caratteristiche deontiche specifiche) possono quindi trovarsi in conflitto fra di loro all'interno dello stesso atto concreto da considerare. Ciò significa che gli atti particolari possono essere deonticamente complessi, cioè possedere molteplici caratteristiche moralmente rilevanti, non sempre omogenee fra loro quanto alla doverosità dell'atto .

Per esempio, con una variazione sull'esempio proposto da Platone nel I libro della *Repubblica*, immaginiamo di aver promesso a un amico di restituirgli, dietro sua richiesta, un'arma da lui ricevuta in custodia; e immaginiamo che l'amico mi si presenti in un evidente quanto imprevedibile stato di agitazione e sofferenza, richie-

dendomi l'arma con la chiara intenzione (esplicita o implicita) di suicidarsi o di compiere una strage, senza (assumiamo) alcuna ragion plausibile. Ora, restituire l'arma costituirebbe certamente un atto del tipo «mantenere una promessa» e perciò sarebbe, per questo aspetto, un dovere *prima facie*. Tuttavia, non dovremmo forse dire che si tratta, al tempo stesso, di un atto di insensibilità o addirittura di crudeltà nei confronti dell'amico (per non dire dell'insensibilità verso le vittime della sua violenza)? Non mostrerei, nel restituire l'arma senza batter ciglio, anche una forma di indifferenza per la sua amicizia e di ingratitudine per tutte le volte che, con i suoi consigli (supponiamo), mi ha trattenuto dal compiere sciocchezze? Ciò significa che restituire l'arma, *in questo caso*, è *prima facie* giusto in quanto è il mantenimento di una promessa, ma *prima facie* sbagliato in quanto è un atto di insensibilità per il bene dell'altro o di altri (violazione del dovere *prima facie* di beneficenza) o un atto di ingratitudine.

Appare dunque chiaramente che l'essere un dovere *prima facie* appartiene in primo luogo (*simpliciter*) a *tipi* di atti, e solo in via mediata (*secundum quid*) ad atti particolari, i quali solo quando sono considerati nell'insieme delle loro caratteristiche nelle circostanze possono rivelarsi come doveri in senso proprio (doveri «reali» o doveri «tutto considerato»). La capacità di riconoscere questa caratteristica deontica non richiede, secondo gli intuizionisti, una facoltà separata, un peculiare «senso morale» inteso come una capacità percettiva o intellettuale distinta da quelle ammesse per gli altri atti cognitivi: benché le proprietà morali, secondo gli intuizionisti, non siano riducibili a proprietà naturali, esse possono essere conosciute attraverso una comprensione intellettuale delle caratteristiche distintive di ciò che significa «fare una promessa», «riparare i torti» e così via. Sotto il profilo epistemico, questo processo non appare di per sé problematico.

Esso implica semmai la difficoltà di ammettere che fra le caratteristiche *intrinseche* degli atti vi siano anche le qualità deontiche e che queste non siano né naturali (meglio si direbbe, forse, «empiriche») né metafisiche: (6) dal punto di vista ontologico è in effetti difficile sfuggire, a meno di ulteriori precisazioni, all'obiezione per cui tali qualità, se esistessero, dovrebbero risiedere in una regione del mondo *sui generis*, ovvero in quello che John Mackie (7) chiamerebbe forse «The Queer World», il bizzarro mondo delle qualità deontiche. Gli intuizionisti recenti si appellano però in questo caso alla nozione di «sopravvenienza *a priori*» (*a priori supervenience*), o di «risultanza» (*resultance*), che essi ritengono in grado di spiegare come sia possibile che le qualità morali dipendano ontologicamente dalle qualità naturali ma non si identifichino con esse. (8) Resta però inteso che le qualità morali appartengono alla «natura» complessiva degli atti, ovvero, potremmo dire, a una loro descrizione «moralmente sensibile», capace di rilevare il loro statuto normativo comprensivo.

Ciò che qui interessa è precisamente questo aspetto: nell'ottica intuizionistica la normatività di un atto è oggetto di un atto *intellettuale*, che la coglie come un aspetto irriducibile, benché sopravveniente o risultante, alle qualità empiriche dell'atto stesso, e tuttavia comunque appartenente alla «natura» dell'atto stesso in quanto esso esemplifica un certo tipo o genere (morale). L'obbligatorietà morale della promessa è oggetto di un atto conoscitivo *analogo* a quello con cui si colgono gli altri suoi aspetti, benché essa sia una caratteristica da essi distinta. Probabilmente, è questo il significato appropriato della tesi intuizionistica (in particolare di Moore e Ross) secondo cui le qualità morali («buono» e, per Ross, anche «giusto») sono *indefinibili e semplici*: tali qualità non possono essere definite nei termini con cui definiamo le caratteristiche naturali (empiriche o metafisiche) delle cose, ma sono colte *in modo del tutto analogo* a quello con cui cogliamo gli elementi primari (i più semplici: forma, massa ecc.) di quelle caratteristiche; e come gli elementi naturali semplici si compongono a costituire le caratteristiche naturali complesse delle cose, così le qualità morali semplici entrano a costituire le caratteristiche morali complesse degli atti concreti.

Da queste considerazioni possiamo rilevare un aspetto decisivo (e problematico) della concezione intuizionistica della normatività: l'atto con cui viene colta l'obbligatorietà della promessa (la sua normatività, appunto) è *un atto speculativo*, ovvero è *un modo della conoscenza degli oggetti in quanto tali* – in un certo senso, *prima* che li si consideri come parte delle *proprie azioni*. In questa prospettiva, *la conoscenza morale è un modo particolare della conoscenza teoretica degli oggetti* (in questo caso gli oggetti sono atti) – più precisamente della conoscenza di *ciò che essi sono*. Per esempio, se un atto è una promessa ciò implica, per la sua stessa natura (in un senso che dovrebbe essere né empiristico né metafisico), che essa vada mantenuta. *Per questa concezione, la conoscenza morale è una forma della conoscenza teoretica*, o quanto meno si fonda su atti speculativi piuttosto che su atti della ragion pratica. Si fa dunque strada il sospetto che possa trattarsi di una concezione intellettualistica, simile a quella socratica nell'identificare la virtù con una forma di conoscenza.

3. La nozione di doveri *prima facie* occulta in buona parte la difficoltà cui si è ora accennato. Chiamando «doveri» le caratteristiche deontiche degli atti, Ross induce evidentemente a pensare che l'essere un dovere sia (o almeno risulti da) ciò che un atto, per un certo aspetto, è in se stesso. «Dovere» diviene il nome di una proprietà morale che, da un lato, si coglie con un atto intellettuale e, dall'altro, ha un significato immediatamente pratico, cioè indica alla volontà, senz'altra mediazione, che

quell'atto è *prima facie* da compiersi (tralasciamo per il momento se la conoscenza intellettuale di un atto come un dovere sia anche sufficiente a motivare all'azione corrispondente).

Ross è consapevole dell'ambiguità dell'espressione «dovere *prima facie*» e cerca di metterne in luce i limiti. Egli afferma, in primo luogo, che «dovere *prima facie*» fa pensare a «un certo tipo di dovere, mentre si tratta in realtà non di un dovere, ma di qualcosa che ha una speciale relazione con il dovere» (p. 27). Ciò che stiamo cercando non è una qualificazione del dovere, bensì «un sostantivo distinto», benché tutte le proposte in tal senso (per es. «pretesa» - *claim* - suggerito da Prichard) appaiano inadatte allo scopo (cfr. pp. 27-28). (9) In secondo luogo, Ross afferma che l'idea di *prima facie* suggerisce l'idea di un'apparenza del dovere, eventualmente illusoria; al contrario, egli vuole indicare «un fatto oggettivo, implicato nella natura della situazione, o più propriamente in un elemento della sua natura» (p. 27). Appare evidente, in questa oscillazione terminologica, che la difficoltà in cui si imbatte Ross deriva dal tentativo di rendere conto del dovere completamente *ex parte obiecti*, (10) resistendo ad ogni tentativo di comprenderlo *ex parte subjecti*, per esempio come *opera* di una qualche facoltà del soggetto, probabilmente nel timore che ciò comporti esiti idealistici o relativistici. (11)

La distinzione fra il «sostantivo distinto» che indica le proprietà deontiche e il «dovere in senso proprio», adombrata e poi lasciata cadere da Ross, è il segnale di una distinzione fra il piano descrittivo e il piano normativo, o più precisamente fra ragione speculativa e ragion pratica, che appare necessaria nel dar conto della normatività dei giudizi morali. Il suggerimento di Ross che l'obbligatorietà o l'«esser giusto» siano «qualcosa che ha una speciale relazione con il dovere» non aiuta però molto a chiarire la questione. La tesi di Ross sembra essere che «dovere» (in senso proprio) sia il termine specificamente normativo, e che esso abbia una certa relazione con una speciale proprietà intrinseca degli atti; (12) in questo caso, tuttavia, quella proprietà, in se stessa, non sarebbe ancora specificamente *normativa*, anzi, *non è nemmeno propriamente pratica*, in particolare se, come sembra pensare Ross, essa appartiene alla natura dell'atto (potremmo dire: alla sua essenza) e viene colta con un semplice atto dell'intelletto (che non è una facoltà pratica). In questo modo, infatti, non si è ancora spiegato come il dovere (in senso proprio) possa sorgere da una caratteristica «che *non è un dovere*» e che dovremmo indicare con un sostantivo distinto. In particolare, non ci è data alcuna indicazione quanto a come intendere il valore *pratico* del dovere *prima facie*: come può (almeno in assenza di una concezione teleologica del reale) avere valore immediatamente normativo per l'azione una caratteristica *descrittiva* di un oggetto? Ross elude questo problema in forza del «trucco» di continuare nonostante tutto a chiamare «dovere» ciò che, per sua esplicita ammis-

sione, non è affatto un dovere: l'idea di una qualità morale inscritta nella natura complessiva dell'atto e conoscibile tramite un atto intellettuale si traduce così surrettiziamente nell'idea di una qualità originariamente *pratica*, oggetto non di un atto speculativo bensì di un preciso atto del volere. Potremmo dire, anticipando la nostra tesi propositiva, che Ross e tutto l'intuizionismo concepiscono il dovere come *una qualità dell'azione come oggetto, a prescindere da ogni volere*, invece di concepire il dovere come modo del volere in riferimento all'azione. Chiamare tale qualità «dovere *prima facie*» occulta completamente la natura «non pratica» di ciò che (se esistesse) tale espressione dovrebbe designare.

In realtà, sembra abbastanza chiaro che Ross sia incline a includere un aspetto normativo nella natura degli atti medesimi, in base a una concezione del reale *non neutrale* sotto il profilo dei valori (non *value-free*), anche se egli non è disposto a trarre questa conclusione. (13) Almeno in parte, infatti, ciò significherebbe ritornare a una forma di naturalismo etico; non a caso l'esito cui giunge John McDowell su questa strada è una teoria disposizionale, che presuppone un fondamento *in re* delle qualità morali, mentre un altro intuizionista contemporaneo, Robert Audi, formula espressamente una forma di naturalismo «qualificato», tramite la nozione di sopravvenienza a priori. (14) In effetti, se si tengono ferme le premesse tipiche dell'intuizionismo – e in particolare l'antiriduzionismo naturalistico, le alternative al naturalismo possono essere solo o una qualche teoria della sopravvenienza delle qualità morali o una qualche forma di esplicito platonismo morale, in cui le qualità morali sono concepite come entità metafisiche e l'epistemologia morale dipende dall'accettazione di una teoria del soprasensibile e di una gnoseologia non empiristica. Ora, a parte il rischio di non riuscire a mantenere la posizione antiriduzionista, tipica dell'intuizionismo, una volta che si acceda a forme più o meno indirette di naturalismo (come la teoria della sopravvenienza), la difficoltà principale in cui incorre la posizione instabile di Ross è la seguente: come si spiegano, da un lato, l'autorità normativa e, dall'altro, il potere motivazionale delle qualità morali, se si tratta di caratteristiche colte specularmente? In altri termini: quale rapporto vi è fra la volontà e le qualità morali intellettualmente conosciute? Consideriamo le due questioni, normatività e motivazione, separatamente.

4. Sul piano della normatività, sembra che nell'intuizionismo vi sia un sostanziale primato della ragione speculativa: l'autorità del giudizio morale dipende dall'aver riflettuto correttamente sulla «verità morale» relativa all'atto in questione, dove tale verità consiste nell'adeguata conoscenza della natura dell'atto stesso. La ragion pratica sembra avere il ruolo di definire le modalità concrete dell'azione (le forme e i

mezzi), mentre la volontà deve limitarsi ad assumere la verità morale dell'atto come movente effettivo (eventualmente anche insieme ad altri moventi). Su questo punto, come si diceva, Ross adotta una posizione che può apparire ambigua fra externalismo ed internalismo: in *Il giusto e il bene*, egli sostiene che «il pensiero del dovere sollecita il nostro desiderio», (15) il che sembra suggerire che la consapevolezza del dovere (la conoscenza di un dovere *prima facie* in una situazione) sia al tempo stesso praticamente normativa e motivazionalmente efficace, pur fondandosi esclusivamente su una verità speculativa. Se così fosse, date le premesse dell'intuizionismo, si tratterebbe di una discutibile versione di internalismo, soprattutto in relazione alla nozione di «giusto», che per Ross dipende dal riconoscimento intuitivo della qualità deontica della «giustizia». Così però non è, se consideriamo i passi in cui Ross dichiara che «il fatto che un atto sia nostro dovere non è mai la ragione [nel senso del movente] per cui lo facciamo» (16) e che l'obbligazione è «indipendente dal desiderio»; (17) in modo ancor più esplicito, Ross dichiara che «l'azione coscienziosa deriva da un certo desiderio (il desiderio di fare il proprio dovere), e deve la propria bontà alla natura specifica di questo desiderio». (18) Considerata anche la teoria antickantiana della motivazione dell'azione buona esposta nell'ultimo capitolo di *Il giusto e il bene*, appare chiaro che Ross adotta una forma di externalismo, in cui la forza motivazionale del dovere dipende dalla presenza del desiderio di fare il proprio dovere e dall'eventuale compresenza di altri motivi convergenti. (19)

La questione cruciale, però appare quella della normatività, non della motivazione: la derivazione di una qualità *pratica* da una caratteristica colta *speculativamente* è decisamente problematica. Infatti, in assenza di una qualche teoria metafisica (per esempio, la teleologia aristotelica) che fondi il dover essere sull'essere (tramite la nozione di un ordine razionale del cosmo o la teoria dei trascendentali), la derivazione della qualità pratica dell'«aver da essere» da una caratteristica appartenente alla «natura» dell'atto appare come una violazione della distinzione fra *is* e *ought*. Poiché questa distinzione è chiaramente condivisa da Ross e dagli altri intuizionisti, ed è indirettamente connessa anche con l'argomento della fallacia naturalistica, la posizione che ne risulta *quanto al fondamento della normatività morale* è insostenibile.

In effetti, l'intuizionismo aspira pur sempre ad essere una teoria razionalistica della normatività: a differenza delle varie forme di sentimentalismo morale, l'autorità normativa dei giudizi deriva per gli intuizionisti dalla ragione (in questo caso, in ultima analisi, dall'intelletto), la quale deve quindi essere concepita anche come pratica. (20) Non si vede, però, come avvenga in questa concezione il passaggio da una conoscenza intellettuale a una determinazione pratica. Nel sentimentalismo, per esempio in quello di Hume, l'autorità medesima dei giudizi morali deriva dal senti-

mento di approvazione suscitato dalla virtù, e poiché la volontà in questa concezione appartiene al mondo dei sentimenti e delle passioni, sia l'aspetto normativo sia quello motivazionale appaiono giustificati. Nella posizione intuizionistica, è escluso che sia il sentimento a determinare (e a fondare) il giusto e l'ingiusto; non resta perciò che la ragione, ma appare chiaro che nell'ottica intuizionista la ragion *pratica* non *determina* affatto il giusto e l'ingiusto, bensì semplicemente ne riceve l'*indicazione* dall'intelletto; il ruolo della ragion pratica rimane dunque strumentale rispetto alla realizzazione della *verità* dell'atto; in sostanza, essa determina i mezzi rispetto a un fine intellettualmente dato. L'autorità normativa del giudizio morale dipende interamente dall'attività dell'intelletto, che conosce le caratteristiche deontiche complete dell'atto, e per nulla dall'attività della ragion pratica circa le azioni da compiersi.

Questa posizione crea ulteriori difficoltà sul piano della motivazione. A partire da una posizione intellettualistica, quale quella delineata sopra, le varie forme di internalismo sono in effetti precluse, come già si è visto in Ross: sarebbe assai difficile spiegare come una determinazione teoretica dia luogo a una determinazione pratica. A rigore, la capacità della ragion pratica di tradursi in un movente effettivo del volere a partire dalla semplice esecuzione di un compito teoretico appare impossibile. E infatti, anche Robert Audi argomenta a favore dell'esternalismo dei motivi, (21) in cui il giudizio morale si inserisce in un movimento indipendente della volontà, che include fra i propri scopi quelli indicati dalla riflessione morale. Ciò però presuppone, come coerentemente fa Audi, una rifondazione dell'intuizionismo in base ai valori, in cui l'orientamento ai beni da parte della volontà ha il compito di spiegare anche la determinazione pratica verso il giusto. In questo modo, tuttavia, viene totalmente perduto il ruolo di guida della ragion pratica, la cui funzione in questa concezione è, come nelle versioni sentimentalistiche, *meramente strumentale* rispetto alle dinamiche fondamentali del volere (inteso, in questo contesto, come una facoltà pratica pre-razionale).

Ora, questo significa semplicemente che l'intuizionismo metaetico implica l'esternalismo in teoria motivazionale. Ma l'esternalismo, soprattutto per una posizione di questo tipo, ha un difetto fondamentale: quello di presupporre una rappresentazione del volere come *radicalmente scisso* dalle considerazioni razionali sull'azione da compiere; l'azione risulta dalla concomitanza di un desiderio e di una ragione per agire la quale, però, di per sé non è sufficiente a motivare (anche se può essere una condizione necessaria per l'azione morale). In questo modo, se si resta in una concezione razionalistica della normatività (in cui la normatività dipende dall'essere espressione della ragione, come certamente è per l'intuizionismo), *l'azione specificamente morale*, quella cioè in cui le considerazioni razionali sono condizioni da soddisfare necessariamente – anche se non sono sufficienti a motivare

– *risulta sempre eteronoma*: infatti, o la volontà si determina all’azione morale in forza di considerazioni ad essa estranee (le indicazioni dell’intelletto che riconosce i doveri *prima facie* nella situazione), facendole proprie passivamente o in forza di un presunto «desiderio di essere morali o di fare il proprio dovere», oppure essa si determina in base a una propria inclinazione, che solo accidentalmente (ovvero in modo *contingente*) coincide con l’indicazione derivante dalla riflessione sui doveri *prima facie* implicati nell’azione. L’autonomia del volere è così perduta, come anche l’autonomia della morale rispetto tanto a resoconti naturalistici, quanto a concezioni psicologiche della motivazione e della normatività. Lo scopo della teoria intuizionista sembrava essere quello di contestare il riduzionismo naturalistico, ma, se le considerazioni qui suggerite sono valide, l’intuizionismo non può evitare un esito naturalistico tanto nella teoria della normatività (e nell’ontologia delle qualità deontiche ad essa connessa) quanto nella teoria della motivazione, in cui finiscono per prevalere una concezione della volontà e una psicologia di tipo empiristico. Un intuizionista difficilmente potrà accettare un simile esito, perché esso rappresenta una completa *débaçle* rispetto alle aspirazioni antiriduzionisti caratteristiche della tradizione intuizionista. (22)

5. Nelle versioni più recenti, l’intuizionismo ha fatto ampio uso della nozione di «ragioni per agire». Riformulata in questi termini, la tesi intuizionista è all’incirca che una ragione per agire è una considerazione che sarebbe decisiva sul da farsi (cioè fonderebbe un dovere reale) se essa fosse l’unica considerazione rilevante nella situazione. Jonathan Dancy, proprio sulla falsariga della distinzione di Ross fra doveri *prima facie* e doveri reali o «tutto considerato», distingue in proposito fra ragioni «contributive» (*contributory*) e ragioni «complessive» (*overall*). (23) La novità principale rispetto a Ross è che, come già suggeriva molti anni fa H.J. McCloskey (24), Dancy intende dar conto dei doveri complessivi in termini di doveri *prima facie*, e di questi ultimi in termini di ragioni contributive, nel senso che il dovere (reale) è l’azione che abbiamo «più ragione» di compiere. In altri termini, ciò che «più dobbiamo fare» (*most ought*) non dipende dal fatto che l’azione in questione sia di per sé un dovere, bensì dal fatto che le caratteristiche della situazione forniscono una serie di ragioni che, in questo specifico contesto, formano un insieme decisivo di ragioni. Ciò che rende una certa azione un dovere in certe circostanze (per es. l’essere il mantenimento di una promessa) può non rendere affatto un’azione simile (mantenere un’altra promessa) un dovere in circostanze diverse, in cui altre ragioni pesano di più o cambiano il valore normativo dell’azione stessa; le caratteristiche da cui «*risulta*» il dovere particolare non si muovono, per così dire, a blocchi da un’azione ad

un'altra, ma si raggruppano diversamente nelle diverse azioni. I «principi» o i doveri *prima facie* non hanno alcun valore normativo indipendente dal contesto; le caratteristiche deontiche dei tipi di azione (i doveri *prima facie*) non sono sempre ragioni a favore delle azioni che hanno quelle caratteristiche. In questo senso, il particolarismo di Dancy sostiene che non vi sono principi morali, e in particolare che la giustificazione morale delle azioni non dipende dal loro possedere certe qualità che, in altri casi, sono moralmente decisive. Le azioni hanno caratteristiche il cui valore di ragioni (contributive) pro o contro l'azione stessa dipende interamente dal contesto, secondo una concezione tipicamente olistica.

L'introduzione (che si deve a Kurt Baier (25)) dell'idea di ragioni morali in luogo delle nozioni di doveri o principi *prima facie* costituisce un indubbio passo avanti: il punto di vista del soggetto, nella forma delle considerazioni che egli ritiene a favore di una certa azione, nonché l'idea che si tratti di considerazioni che offrono *ragioni come possibili giustificazioni* dell'azione stessa, rappresentano un contributo di chiarezza nella teoria della normatività. Rispetto alla forma più ingenua di oggettivismo professata da Ross e da altri intuizionisti, sembra che ci si sia avviati verso forme di più piena inclusione del punto di vista del soggetto agente nella formazione del dovere morale, pur senza rinunciare all'oggettività. Considerato che nell'esperienza morale l'idea di essere autori delle proprie scelte e della propria condotta si riflette anche nel ritenere di poter offrire giustificazioni ragionevoli, e nel pensare che queste dipendano almeno in parte da ciò che al momento di agire ci appariva come tale, l'immagine dei doveri *prima facie* come caratteristiche *invariabili* di certi tipi di azione appariva effettivamente piuttosto astratta. L'idea che si tratti di aspetti che offrono fondamento a ragioni con una validità normativa variabile in relazione al contesto restituisce invece concretezza all'immagine (post-)intuizionista del pensiero morale.

Tuttavia, non è sempre chiaro che cosa significhi, in questo contesto, essere una ragione, in particolare essere una ragione morale. Se essere una ragione, ancora una volta, dipende essenzialmente da una caratteristica (naturale) della situazione, non sembra che ci siamo allontanati di molto dall'immagine intuizionistica tradizionale e dai suoi problemi. La normatività della ragione adottata per quest'atto dipende dal suo riflettere adeguatamente la realtà della situazione o la natura dell'atto. In tal senso, le ragioni sembrano dipendere interamente, per il loro valore normativo, dalla buona esecuzione di ciò che Baier chiamava il «*compito teoretico*» della ragione in ambito pratico: descrivere adeguatamente gli atti e le circostanze. Questo compito è ovviamente importante, ma se si fa dipendere *interamente* il valore normativo di un giudizio morale dal suo rispecchiare tutte le qualità «moralmente salienti» (per usare l'espressione di Dancy in *Moral Reasons*) di una situazione, si è costretti a sostenere

che la normatività è *nella natura* degli atti nella situazione (nel «particolare» appunto), che la ragione apprende speculativamente. In questo senso, non cambia molto l'aver sostituito ai doveri *prima facie* le «ragioni contributive» e l'aver eliminato dal campo ogni forma di principio generale: si tratta di un esito naturale, per altro già ampiamente prefigurato dall'idea di dovere reale di Ross. Se le ragioni sono tali solo in quanto rispecchiano caratteristiche e circostanze concrete, è evidente che l'ultima parola in termini di giustificazione della scelta spetta alla capacità di cogliere (speculativamente, attraverso analisi e riflessione) le specificità della situazione. Addirittura, a questo punto Ross invocava Aristotele, e affidava alla percezione la determinazione concreta del dovere reale. (26)

Se, in particolare, una ragione morale dipende dalla presenza riconosciuta nel mondo, come appare ad una riflessione pre-pratica, di caratteristiche «moralmente salienti», sia pure dotate di peso e funzioni variabili, allora di nuovo la ragion pratica non ha altro ruolo che quello di registrare questa presenza di caratteristiche di valore, di vagliarne il peso e di determinare conseguentemente la volontà (alleandosi a moventi *esterni* al giudizio, come si è visto). La critica al generalismo, ivi compreso la forma «debole» offerta dai doveri *prima facie* di Ross, non sembra essere un passo decisivo verso l'autonomia della ragion pratica, e in particolare del volere morale: la volontà non *si* determina, ma è *determinata* dalle ragioni decisive che sono fornite esclusivamente dalla situazione nota all'intelletto; la ragion pratica non contribuisce affatto, di suo, alla normatività dell'atto, ma si limita a «dichiarare» che nell'insieme le caratteristiche morali della situazione costituiscono una ragione decisiva per compiere l'atto in questione; la volontà accetta la conclusione e si determina di conseguenza (come? In base al desiderio di essere morali? Ciò significa che essa, di nuovo, è *determinata* piuttosto che determinarsi...). In quest'ottica, essere irrazionali significa non essere in grado di vedere l'insieme rilevante delle caratteristiche moralmente salienti della situazione, il che equivale a dire: fallire il compito teoretico.

In riferimento alla motivazione, questo quadro non può sostenere alcuna forma di internalismo: si dovrebbe dimostrare che una considerazione teoretica della situazione fosse in grado di determinare *direttamente* la volontà. Ma se la volontà non è coinvolta nella costituzione della normatività, allora o essa è concepita come una facoltà desiderativa di qualche tipo, su cui la ragione alla fine non ha alcun potere, oppure è pensata come uno spazio vuoto, pronto per essere riempito da «considerazioni» o «osservazioni» che, nel frattempo, non si sa come, hanno acquisito statuto pratico e sono divenute «ragioni per agire». In entrambi i casi, le ragioni morali potrebbero forse continuare ad essere considerate come intrinsecamente normative e motivazionalmente efficaci, ma al prezzo di aver ricondotto la volontà ad un quadro in cui essa è *totalmente e duplicemente eteronoma*.

6. È evidente che l'immagine del pensiero morale che deriva da questo approccio resta fortemente intellettualistica. Come si è detto, ciò genera gravi difficoltà sia per dar conto della normatività sia per spiegare la motivazione morale. L'indicazione che sembra emergere come alternativa plausibile, almeno per esclusione, è piuttosto quella contraria, che assegna alla ragion pratica un ruolo attivo, o meglio ancora *co-stitutivo*, sia nella fondazione della normatività morale sia nella spiegazione della motivazione. Un percorso promettente in questa direzione è ovviamente rappresentato da un approccio di tipo kantiano. Anzi, più precisamente, dalla concezione kantiana della ragion pratica e della volontà libera come autonomia. Non potendo sviluppare in questa sede questo aspetto propositivo, ci limitiamo a suggerire, a titolo di ipotesi, ciò che un approccio di questo tipo potrebbe comportare per i problemi qui messi in luce a proposito dell'intuizionismo.

Ciò che fa di una caratteristica di un'azione o di un aspetto di una situazione una considerazione moralmente rilevante (cioè una ragione morale) potrebbe essere qualcosa che la ragione non si limita a riconoscere come ciò che le sta di fronte, come una «qualità deontica». La normatività di un'azione potrebbe essere *costituita* o istituita piuttosto che «riconosciuta» dalla ragion pratica. La proprietà di «esser giusto», in altri termini, potrebbe derivare non dalla situazione in se stessa, bensì, data la situazione, dall'investimento che la ragione vi fa per scopi pratici. In termini classici, la normatività viene concepita come *opus rationis* (27) o, in modo in parte analogo, come *Faktum* (nel senso di «risultato del *facere*») della ragion pratica. È in questo senso che si può contrapporre all'epistemologia intuizionista un'epistemologia realista di tipo kantiano. Ora, un elemento centrale della concezione kantiana è che nella moralità la ragion pratica mira essenzialmente a determinarsi da se stessa, *ossia come libertà assoluta*, svincolata da ogni condizionamento. Essa considera quindi la situazione, affinché vi si possa vedere un impegno morale, come un'occasione in cui far valere la propria libertà di volontà razionale. Il rapporto fra la concezione intuizionista e quella kantiana, a questo proposito, può essere esplicitato in questa giustapposizione: laddove l'intuizionista e il particolarista si chiedono se la situazione sia tale da esigere che io compia quel determinato atto, il kantiano si chiede: «data la situazione, posso *volere coerentemente* (cioè senza contraddizione né logica né pragmatica) che la massima da me formulata in questa situazione a giustificazione del mio atto possa essere compresa e accettata da ogni agente razionale che comprenda la situazione e la mia posizione di agente in essa?» E in tal senso: «posso volere coerentemente che ogni agente razionale agisca in base a quella stessa massima (ragione morale) in circostanze simili?» La differenza appare evidente: nel

secondo caso (l'ottica kantiana) la forza normativa dell'atto dipende dal suo poter essere voluto senza contraddizione; ovvero: la «ragione per agire» è che posso coerentemente volere quell'atto come atto libero; nel primo caso (l'ottica intuizionista) la moralità sarà invece un compito conoscitivo in cui la libertà è coinvolta, in fondo, soltanto dopo che i giochi sono fatti, cioè quando la ragione (speculativa) ha già determinato il da farsi e un desiderio efficace di compiere il proprio dovere si è installato nel mio animo (il che apre, fra l'altro, il problema di spiegare come sia possibile la «debolezza della volontà»).

È ovvio che, nell'ottica kantiana, le caratteristiche specifiche della situazione non scompaiono affatto (nonostante alcune cattive interpretazioni di Kant in proposito sostengano il contrario): la massima è soggettiva e ha origine precisamente dalla situazione, dalle sue caratteristiche uniche. Il test di universalizzabilità non è una procedura *top-down*, dal principio alla sua applicazione, bensì esattamente il contrario, *bottom-up*: la volontà concreta, calata nella situazione, coinvolta e impegnata in essa, ricerca la giustificazione della propria scelta nella possibilità di volere senza contraddizione e senza condizionamento; se contraddizione non c'è, la massima, per quanto particolare sia, ha valore veramente *universale* (va da sé che l'universalità non è la generalità, anche se sembra che il particolarismo, su questo punto, tenda a confonderle), perché qualunque agente razionale potrebbe volerla come legge per se stesso nelle medesime circostanze.

7. In questa prospettiva, anche la forza motivazionale delle ragioni può tornare ad essere inscritta in una forma di internalismo. La difficoltà dell'intuizionismo, sotto questo aspetto, deriva dal mistero che avvolge la trasformazione di intuizioni (*insights*) riguardanti la situazione in determinazioni pratiche. L'immagine del processo di pensiero nell'intuizionismo sembra essere la seguente: «Questa situazione è tale che è richiesto che io faccia *x*», e nel caso del pensiero morale: «Questa situazione è tale che è moralmente richiesto che io faccia *x*». Una tesi internalista implicherebbe che da qui si giungesse, senza alcun passaggio intermedio, alla conseguenza: «Quindi, voglio fare *x*» o addirittura «faccio *x*». È evidente che non si tratta di un'immagine attraente del pensiero pratico, per le ragioni già dette. Nella prospettiva kantiana, invece, le determinazioni pratiche hanno la forma: «Voglio fare questo qui ed ora», e nel caso delle determinazioni morali (cioè delle scelte che riteniamo essere moralmente giustificate): «Voglio che questo sia ciò che ogni altro agente razionale possa comprendere e accettare che io voglia e faccia in questa situazione, o che egli sia pronto a volere e fare lui stesso in circostanze simili». Come si vede, il requisito della universalizzabilità tiene conto della situazione e delle sue particolari-

tà, ma prende le mosse a partire *dall'interno di un atto del volere*, verificandone la sostenibilità di fronte a ogni altro agente razionale. In tal modo, è chiaro che si possa concepire la forza motivazionale dei giudizi normativi (e di quelli morali in particolare) come una caratteristica ad essi intrinseca (benché non sempre vincente – ma non ci occuperemo qui di questo aspetto): tali giudizi esprimono infatti la razionalità interna di un atto volizionale e le caratteristiche della situazione costituiscono considerazioni rilevanti all'interno del quadro di tale atto. L'istanza particolaristica non è ovviamente del tutto fuori luogo, perché è certamente vero che in determinate circostanze io posso volere senza contraddizione un atto che per certi aspetti appartiene a un genere che è normalmente immorale – ovvero non universalizzabile – ma che in forza dell'insieme delle circostanze particolari non implica, *qui*, alcuna contraddizione del volere. Non è perciò necessario ipotizzare alcuna «qualità morale» o «deontica» appartenente alla natura degli atti o della situazione: la normatività è *istituita* dalla ragion pratica sulla base delle caratteristiche naturali degli atti e delle situazioni; non si tratta affatto qui, ovviamente, di una forma di naturalismo, perché la normatività non è *fondata* sulle caratteristiche naturali, bensì sulla normatività della ragione stessa nel determinarsi praticamente in una situazione; gli elementi di quest'ultima hanno rilevanza morale solo nella misura in cui rientrano nella descrizione di un atto che può essere voluto universalmente.

8. In estrema sintesi, dunque, l'approccio intuizionista, nonostante la maggiore sofisticatezza e precisione delle formulazioni più recenti (cui qui abbiamo potuto soltanto accennare), non sembra attribuire alla ragione un'effettiva dimensione pratica, e in particolare è in difficoltà a riconoscerne il ruolo di guida del volere (normatività) e la capacità di essere motivazionalmente efficace. Trattandosi di una tradizione razionalistica e antiriduzionista, è importante valutare la capacità dell'intuizionismo di resistere alla forza di attrazione del naturalismo e della psicologia empirista senza finire in qualche forma di intellettualismo. Tuttavia, se le osservazioni critiche qui espresse colgono nel segno, sembra che alla fine l'intuizionista debba o accettare qualche versione del naturalismo e della psicologia empiristica, o ricorrere a una vera e propria «rivoluzione copernicana» sulla normatività, che ne ricerchi l'origine non nelle cose «in sé» bensì nel «soggetto», e in particolare nel soggetto agente in quanto volontà razionale. In entrambi i casi, però, l'intuizionista avrà perso la sua identità originaria e sarà costretto a diventare o un naturalista o un kantiano.

Note

(1) Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Oxford University Press, Oxford 1903; tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964, p. 62.

(2) Cfr. W.D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, Oxford 1930 (rist., Ivi 2002); tr. it. di R. Mordacci, *Il giusto e il bene*, Bompiani, Milano 2004, pp. 110-111. Le citazioni nel testo (con i numeri di pagina fra parentesi) sono tratte da quest'ultima edizione.

(3) Cfr. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1st ed. 1874), 7th edn., Macmillan, London 1907; tr. it. di M. Mori, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 134.

(4) La distinzione fra internalismo ed esternalismo, assai diffusa in letteratura, è per più aspetti confusa e problematica; ho tentato di fornire alcuni chiarimenti in «Agire per ragioni morali. Razionalità e motivazione nelle analisi della scelta morale», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 91 (1999), pp. 593-626.

(5) Ho modificato la traduzione per rendere meglio l'idea di *quite distinct* e per rimediare a una mia inspiegabile svista (l'omissione dell'esempio contenuto nella seconda parentesi) nell'edizione pubblicata.

(6) In proposito, è bene ricordare le critiche rivolte da Moore nei *Principia Ethica* alle etiche «metafisiche», colpevoli a suo dire della medesima «fallacia naturalistica» che affligge l'edonismo.

(7) Cfr. J. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1977; tr. it. di B. de Mori, *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001.

(8) Cfr. R. Audi, 'Moral epistemology and the supervenience of ethical concepts', in Id., *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 93-111. J. Dancy, in *Ethics Without Principles*, Clarendon, Oxford 2004, pp. 85-89, distingue fra sopravvenienza e risultanza: la prima riguarda *tutte* le caratteristiche non morali dell'azione, e ciò comporta che azioni simili per tutti questi aspetti avranno anche necessariamente lo stesso valore morale; ciò però non genera principi generali, ma solo giudizi particolari, perché le azioni che condividono *tutte* le medesime caratteristiche non morali sono poche (al limite, nessuna oltre all'azione considerata). La risultanza invece riguarda solo quelle caratteristiche dell'azione che sono davvero determinanti per il giudizio morale; la tesi del particolarismo è, in certo senso, che questo insieme di caratteristiche da cui «risultano» le qualità morali varia irriducibilmente da un'azione all'altra (perché ciò che qui è moralmente rilevante può non esserlo in un'altra azione) e che perciò la risultanza non genera alcun principio morale generale. L'aspetto misterioso di queste concezioni è come sia pos-

sibile che delle proprietà specifiche dipendano da qualità naturali (empiriche) e siano colte da un atto di intuizione che le individua come da esse distinte e ad esse irriducibili. «Sopravvenire» alle qualità empiriche significa essere altro da esse ma essere conosciute attraverso di esse, *perciò* attraverso un atto di *inferenza*, non di intuizione. Appare però chiaro che per gli intuizionisti del primo Novecento si tratta di qualità del tutto diverse da quelle naturali (in senso sia empirico sia metafisico), appartenenti, come Ross dice ripetutamente, alla «natura complessiva» dell'atto in questione. Ciò è comprensibile se si pensa che la nozione di «promessa» indichi un atto che non è descrivibile in termini esclusivamente empiristici, poiché implica per esempio l'impegno, ovvero l'intenzione, di compiere ciò che si promette. Se il livello adeguato di descrizione degli atti morali include elementi non naturalizzabili (come, per certi aspetti, l'intenzione), allora la pretesa antiriduzionistica degli intuizionisti è giustificata, anche se crea un altro genere di problema, vale a dire: che tipo di realtà è una cosa come una promessa (o una violenza, o un atto benefico e così via) se vi includiamo l'intenzione e con ciò, probabilmente, la motivazione?

(9) In *The Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1939, pp. 84-85, Ross accetta il suggerimento di Carritt di chiamare i doveri *prima facie* col nome di *responsabilità*, ma poi continua ad impiegare l'espressione da lui conosciuta per tutto il resto del libro. La nozione di responsabilità non sembra modificare affatto il riferimento a ciò che Ross voleva indicare, vale a dire certe caratteristiche delle azioni; anzi, a tale scopo sembra in realtà ancor meno adatta che l'espressione «dovere *prima facie*».

(10) Si spiega così anche l'insistenza con cui Ross nel capitolo IV di *Il giusto e il bene* rifiuta tutte le definizioni relazionali di «buono», come «essere oggetto dell'interesse di qualcuno».

(11) Una delle opzioni percorse in questa direzione, in opposizione proprio alle tesi intuizioniste, è costituita dalle varie forme di non cognitivismo, e in particolare dall'emotivismo e dal prescrittivism. Non si tratta però dell'unica alternativa percorribile.

(12) Vari critici (fra cui H.J. McCloskey, 'Ross and the concept of a *prima facie* duty', *Australasian Journal of Philosophy* 41 (1963), pp. 336-345) hanno notato che Ross tende a definire i doveri *prima facie* nei termini della nozione di dovere reale, laddove sembrerebbe che la nozione logicamente primaria debba essere la prima – che però *non* è ancora un dovere. Avremmo così che le qualità deontiche (i doveri *prima facie*), sopravvengono a o risultano da quelle naturali, ma a sua volta il dovere in senso proprio (doveri reali) dovrebbe sopravvenire a o risultare dal dovere *prima facie*. Se non cambia il modo di dar conto di questi passaggi, è inevitabile finire in un *regressum ad infinitum*. Non sembra possa dare risultati migliori l'idea ac-

cennata da Ross che i doveri *prima facie* siano qualcosa che *tende* ad essere un nostro dovere (cfr. p. 37), sia per l'ambiguità del termine *tendency* (si veda in merito P.F. Strawson, 'Ethical Intuitionism', *Philosophy* 24 (1949), pp. 23-33), sia perché non si esce dallo schema della dipendenza delle qualità morali da quelle naturali.

(13) Una conseguenza che è invece tratta espressamente da un altro intuizionista contemporaneo, John McDowell. Si vedano, per questo aspetto, i suoi saggi di filosofia pratica raccolti in *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998.

(14) Cfr. R. Audi, 'Ethical naturalism and the explanatory power of moral concepts', in Id., *Moral Knowledge and Ethical Character*, cit., pp. 112-128.

(15) W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, cit., p. 158.

(16) W.D. Ross, *The Foundations of Ethics*, cit., p. 227.

(17) W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, cit., p. 160.

(18) *Ibidem*. Per una breve analisi di questi passi, ci permettiamo di rimandare al nostro già citato 'Agire per ragioni morali', cit. pp. 598-599.

(19) Cfr. Ivi, pp. 181-201.

(20) Cfr. J. Dancy, *Ethics Without Principles*, cit., p. 75: «Anche se una creatura priva di desideri non potrebbe avere alcuna ragione per agire, non sono i desideri che ci forniscono o fondano le nostre ragioni. Le ragioni sorgono dalla prospettiva di un qualche bene. Se non abbiamo altra ragione per compiere una certa azione, *vo-lerla (wanting it) non ci offrirà alcuna ragione*; né può il voler compiere un'azione stupida renderla marginalmente meno stupida» (corsivi miei). Si veda anche J. Dancy, 'Contro le ragioni basate sui desideri', *Ragion Pratica* 20 (giugno 2003), pp. 189-208.

(21) Cfr. R. Audi, 'Moral judgment and reasons for action', in Id., *Moral Knowledge and Ethical Character*, cit., pp. 217-247.

(22) Va da sé che questo non significa affatto che il naturalismo sia insostenibile in quanto tale, ma solo che è incompatibile con l'intuizionismo tradizionalmente inteso.

(23) H.J. McCloskey, 'Ross and the concept of a *prima facie* duty', cit.

(24) H.J. McCloskey, 'Ross and the concept of a *prima facie* duty', cit.

(25) Cfr. K. Baier, *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*, Cornell University Press, Ithaca 1958.

(26) Cfr. W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, cit., p. 52: «Possiamo solo dire che una gran quantità di forza normativa appartiene ai doveri di 'obbligazione perfetta' – i doveri di mantenere le promesse, di riparare i torti commessi e di restituire l'equivalente dei favori che abbiamo ricevuto. Quanto al resto, *il giudizio spetta alla sensazione (aisthesis)*' (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1109 b 23). Questo senso del nostro particolare dovere nelle particolari circostanze, preceduto e informato

dalla più piena riflessione che possiamo dedicare all'atto in tutti i suoi aspetti, è altamente fallibile, ma è l'unica guida che abbiamo per il nostro dovere».

(27) In proposito si veda anche la concezione della legge sostenuta da Tommaso d'Aquino in *Summa Theologiae*, I-II, quaestiones 90-94.

Una interpretazione minimalista dell'intuizionismo di W.D. Ross

[Gianfranco Pellegrino](#)

[Centro di ricerca e studi sui diritti umani
LUISS - Roma](#)

1. L'obiezione generale mossa da Mordacci a Ross si può articolare in due sotto-obiezioni specifiche: 1. secondo Ross, i doveri *prima facie* sarebbero delle proprietà *sui generis* realmente esistenti e intuite: questo porta Ross a postulare un ambito della realtà ad un tempo esterno al soggetto e immediatamente pratico – cosa difficile da ammettere; 2. i doveri *prima facie* sono caratteristiche descrittive della situazione o dell'azione; dunque, essi non sono normativi. Ross sostiene che il dovere in senso proprio – che è capace di orientare l'azione – deriverebbe dai doveri *prima facie*. Quindi Ross prevede che da qualcosa di non normativo possa derivare qualcosa di normativo. Questo è assurdo – o quantomeno nega la distinzione fra essere e dover essere.

2. Ho l'impressione che l'insoddisfazione di Mordacci muova da una visione che schiaccia Ross sul platonismo intuizionista di Moore. Una interpretazione più minimalista del dettato testuale rossiano dissipa molti dei problemi messi in luce da Mordacci. In particolare, contro la prima sotto-obiezione di Mordacci potrebbero valere le seguenti osservazioni:

a. proprietà costitutive e proprietà risultanti: è vero che Ross sostiene – come Moore – che “giusto” e “bene” siano termini che fanno riferimento a proprietà o qualità. Tuttavia, a differenza di Moore (che identifica il bene con proprietà come essere giallo), Ross distingue fra proprietà *costitutive* – che sono gli attributi fondamentali che costituiscono le cose per come esse sono (essenzialmente, le qualità primarie e secondarie) – e attributi “terziari” o *risultanti* (o *conseguenziali*), vale a dire attributi ascritti alle cose in virtù del fatto di possedere certe proprietà costitutive (pp. 142-44). (1) Proprietà come essere giallo, essere quadrato o essere esteso sono del primo tipo; proprietà come essere giusto o buono sono del secondo tipo. In altri termini, si dice che qualcosa è buono o giusto per indicare (forse ellitticamente) che esso possiede certe altre qualità specifiche – come essere un atto di beneficenza, o

essere il mantenimento di una promessa. “Buono” e “giusto” funzionano come “essere quadrato ed avere un’area di 4 cm^2 ”, cioè:

i. si tratta di proprietà *ulteriori* rispetto alle proprietà da cui risultano (in questo caso, “essere quadrato” e “avere un’area di 4 cm^2 »): chi menziona proprietà del genere comunica qualcosa di più di chi parla solo delle proprietà da cui risultano, prese isolatamente;

ii. ma tali proprietà non sono *aggiunte*, vale a dire *indipendenti* dalle altre proprietà della cosa (p. 106).

b. *indefinibilità, non riduzionismo e pluralismo*: contro ii. si potrebbe obiettare: se le proprietà risultanti non sono indipendenti, esse non sono affatto proprietà *ulteriori*. Non si tratta di *altre* proprietà: sono solo nomi collettivi di insiemi di proprietà. Non è detto che un nome collettivo o di gruppo identifichi un oggetto diverso rispetto a tutti gli individui che compongono il gruppo.

Tuttavia, a differenza di proprietà egualmente risultanti come “essere quadrato ed avere un’area di 4 cm^2 ” o anche “essere giallo”, buono e giusto – anche se *dipendenti* dalle proprietà da cui risultano – sono *irriducibili* ad esse (pp. 105-125, 144). Per questa ragione, “buono” e “giusto” non possono essere definiti nei termini delle proprietà risultanti. Ciò non perché si tratta di proprietà differenti, come sosterebbe Moore (infatti, che si tratti di proprietà differenti ancora si deve dimostrare). Né perché si potrebbe usare “buono” senza averne in mente una definizione precisa – come pure Ross parrebbe sostenere (p. 111). Infatti, “essere quadrato ed avere un’area di 4 cm^2 ” potrebbe essere sinonimo (almeno nel mondo attuale) di “essere un piccolo quadrato”: ma chi usa questa espressione potrebbe farlo senza sapere bene se un quadrato di 5 cm^2 sia o no piccolo – forse non ci si è messi d’accordo su che cosa intendere come piccolo. In questo senso, “essere un piccolo quadrato” si può usare senza averne in mente una definizione precisa.

Piuttosto, Ross impedisce la riduzione di proprietà morali a proprietà nonmoralì grazie al proprio *pluralismo*, che consiste delle seguenti due tesi:

1. [*predicabilità universale*] “buono” e “giusto” sono predicabili di qualsiasi cosa, senza vincoli (questo non vale invece per le qualità costitutive: è assurdo dire che un certo suono è giallo, che un certo colore è acuto, o che una certa immagine è ruvida – se non parlando metaforicamente): «i giudizi in cui si dice [...] che qualcosa è buono o cattivo [...] si possono applicare a qualsiasi cosa nel mondo» (p. 122);
e

2. [*olismo*] ciascun atto concreto ha differenti ed opposte caratteristiche, che esemplificano molti tipi di atto – tipi di atto che hanno caratteristiche che possono essere buone o giuste. Ciascun atto, quindi, può essere sia buono che cattivo, sia giusto che ingiusto, *prima facie* (vale a dire, rispetto ai differenti tipi che esemplifica): un’azione concreta (non un tipo d’azione, o una qualche caratteristica isolata di un’azione concreta, ma un’azione concreta presa nel complesso) è, però, giusta o buona, a seconda di quali delle sue caratteristiche hanno rilevanza prevalente –

all'interno del contesto rappresentato dal complesso delle caratteristiche dell'azione. Di conseguenza, mutamenti nel contesto dell'azione concreta possono mutare la rilevanza morale attesa di certe azioni: quello che ci si aspettava dovesse essere giusto si rivela invece ingiusto:

[...] l'essere buono è un attributo consequenziale [*consequential*], cioè qualunque cosa sia buona deve esserlo o in forza della sua natura complessiva a parte l'essere buona, o in forza di qualcosa nella sua natura che sia diverso dall'essere buona. Questo mi pare un fatto assai importante a proposito dell'esser buono, che lo distingue nettamente dalla maggior parte degli altri attributi. Tuttavia, non posso essere d'accordo sul presupposto che vi sia un'*unica* caratteristica in forza della quale tutte le cose buone sono buone (p. 95, trad. it. leggermente modificata).

Il pluralismo implica che non si possa stabilire, una volta e per tutte – prima del giudizio sull'atto concreto –, da quale gruppo di caratteristiche il bene o il giusto risulterà. Di conseguenza, il bene e il giusto come proprietà non sono riducibili alle proprietà da cui risultano, né sono definibili nei termini di tali proprietà, perché queste ultime sono di complessità infinita e non generalizzabile: si può dire, in un certo caso – o in un certo numero di casi – quali sono le caratteristiche di un'azione che la rendono buona o giusta. Ma non si può dire quali sono le caratteristiche che rendono *sempre* giuste o buone certe azioni. Di conseguenza, le proprietà del bene e del giusto possono essere articolate di volta in volta – riferendosi alle caratteristiche nonmorali delle cose da cui esse risultano –, ma non possono essere *esaustivamente* definite. Quindi, le proprietà “bene” e “giusto” non sono meri nomi, ma sono autentiche proprietà ulteriori;

c. lo status ontologico delle proprietà morali: le proprietà risultanti, intese come proprietà di avere certe altre proprietà, pur se irriducibili alle proprietà costitutive, non vanno perciò collocate ad un livello ontologico differente. Se la proprietà di essere buono o giusto consiste nell'avere certe altre proprietà ordinarie, essa sarà parimenti una proprietà del tutto ordinaria. Che si tratti di una proprietà *differente* dalle proprietà costitutive non implica che essa abbia uno *status* ontologico *sui generis*. Ross non è un realista *morale*: non postula un reame *sui generis* di proprietà morali. Tuttavia, non è neanche un naturalista riduzionista. Dal momento che le proprietà morali sono differenti da altre proprietà – sia da altre proprietà risultanti che dalle proprietà costitutive – è garantita l'autonomia dell'etica.

3. Contro la seconda sotto-obiezione presentata da Mordacci potrebbe essere fatta valere la seguente interpretazione alternativa dei doveri *prima facie*.

Le differenti caratteristiche che possono rendere giusta un'azione sono fonti di doveri *prima facie*. Si tratta di fonti solo potenziali, però, perché ci potrebbero essere

altre caratteristiche dell'atto concreto capaci di annullarne la rilevanza morale. Il bilanciamento complessivo delle caratteristiche moralmente rilevanti di un singolo atto concreto, che si ottiene solo tramite un giudizio particolare, dà origine al dovere vero e proprio, non esprimibile tramite principi generali. L'*insieme complessivo* delle caratteristiche di un atto è la vera fonte di un obbligo: in un certo senso, dunque, se la normatività è propria degli obblighi, la rilevanza morale di una sola caratteristica di un certo atto o situazione non arriva da sola ad essere già normativa. Solo dopo un giudizio su tale insieme si passa dalla mera giustezza – o rilevanza morale – alla doverosità (p. 37). A prima vista, l'obiezione di Mordacci è corretta.

I doveri *prima facie* derivano da un'analisi che fa astrazione dall'atto concreto per fissarsi sulle caratteristiche che consentono di ascriverlo ad un tipo, mentre nel caso del dovere proprio ci si concentra sull'azione reale. E sembra corretto ritenere che solo in quest'ultimo caso ci sia dovere – vale a dire obbligo d'agire. La distinzione fra doveri *prima facie* (caratteristiche moralmente rilevanti) e dovere proprio (l'esser giusto o obbligatorio nel complesso di un atto o situazione) sembra coincidere con la differenza fra principi universali relativi alla rilevanza morale generale di *singole* caratteristiche delle azioni e *giudizi* ponderati sulla rilevanza morale *complessiva* delle caratteristiche di una azione concreta.

Ma questa distinzione non è parallela a quella fra ambito descrittivo e ambito normativo, a ben vedere. Proprio le esigenze dell'azione inducono Ross a distinguere principi *prima facie* e livello del giudizio sul bilanciamento tra tali principi nelle singole situazioni. In una situazione concreta possono coesistere differenti caratteristiche rilevanti, che presuppongono regole d'azione e principi differenti o anche opposti – il livello *prima facie* non è dunque immediatamente pratico (qui Mordacci ha ragione): cui non si possono compiere due azioni opposte, né si può con la medesima azione conformarsi a principi differenti o anche opposti.

Ma, Ross deduce da quest'asimmetria l'idea che l'azione debba *rispondere* alla caratteristica della situazione che *supera* in rilevanza tutte le altre. Tale rispondenza, ovviamente, significa che – dopo un giudizio sul bilanciamento delle caratteristiche della situazione e della loro rilevanza – si dovrà agire in base al principio *prima facie* relativo alla caratteristica maggiormente rilevante nella situazione che si ha di fronte. A questo punto, ovviamente, il principio non sarà più *prima facie*: esso è risultato *decisivo* e si è arrivati ad un livello ove c'è praticità.

Ma si tratta di una praticità che risponde a una caratteristica della situazione – quella maggiormente rilevante –, una caratteristica che fa parte di quei tratti dell'azione che possono essere oggetto di principi *prima facie*. Solo che, questa volta, tale caratteristica ha una rilevanza superiore a quella delle altre, e il principio che la descrive predomina. Non c'è un'interruzione della rilevanza morale fra livello *prima facie* e livello dei doveri propri – anche se nel livello *prima facie* c'è un grado di rilevanza morale insufficiente a orientare l'azione. Ma Ross non ammette la possibilità di un dovere proprio che non dia origine all'azione: questa mossa non può che denotare una certa preoccupazione per la praticità.

I principi generali di dovere *prima facie*, dunque, non costituiscono mai ragioni normative per l'azione. Lo sono solo i giudizi su singole azioni concrete, le applicazioni di tali principi – il che non esclude che la prospettiva pratica sia determinante nel dare origine a tali giudizi. Di conseguenza, è vero che il dovere in senso proprio deriva dai doveri *prima facie*: ma tale derivazione non è un rapporto di sopravvenienza o di risultanza – come Mordacci parrebbe pensare. La risultanza è una relazione che unisce certe proprietà e la proprietà di avere tali proprietà, all'interno del medesimo ambito ontologico: le caratteristiche la cui rilevanza viene descritta dai principi di dovere *prima facie* (essere una promessa, essere un atto di rispetto dei legittimi interessi altrui, e così via) sono le proprietà avere le quali significa essere *prima facie* giusto. Quindi, i doveri *prima facie* risultano da certe caratteristiche delle azioni. Ma essere un dovere in senso proprio non è la proprietà di avere certe proprietà – non è la proprietà di essere giusto *prima facie*. Essere giusto *prima facie* non è sufficiente per essere un dovere in senso proprio. Giudicare che qualcosa sia un dovere in senso proprio non richiede l'uso di una ulteriore qualificazione deontica: si tratta semplicemente di un giudizio su quale dovere *prima facie* risulti prevalente. Il dovere *prima facie* rappresenta un certo grado di doverosità – un grado inferiore alla soglia minima necessaria ad orientare l'azione –, mentre il dovere in senso proprio rappresenta il grado massimo di doverosità (o, almeno, il grado sufficiente ad orientare l'azione). Il rapporto fra qualcosa che ha una certa caratteristica ad un certo grado e ciò che ha tale caratteristica al massimo grado non è un caso di risultanza.

4. Ross, dunque, esclude il tradizionale ruolo argomentativo e conoscitivo dei principi assoluti – sostituendoli con principi che possono essere soverchiati e trovando nel giudizio dell'agente su singole situazioni l'unica fonte da cui trarre un ordine fra principi che non sono dotati di un peso assoluto. Dunque, forse la specificità dell'approccio di Ross sta più nella sua deontologia pluralista che nella sua epistemologia morale cognitivista. Forse è questo che non convince Mordacci. Sarebbe molto interessante conoscere le critiche che un pensatore di ispirazione kantiana come Mordacci muoverebbe al pluralismo deontologico di Ross. La speranza è di potere presto leggere i nuovi sviluppi di questo interessante dibattito.

Note

(1) Le citazioni nel corpo del testo fanno sempre riferimento a W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, a cura di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004.

Etica & Politica / Ethics & Politics, 2005, 2
http://www2.units.it/etica/2005_2/MORDACCI01.htm

La praticità del giudizio morale. Replica a Gianfranco Pellegrino

[Roberto Mordacci](#)

[Facoltà di Filosofia](#)
[Università Vita-Salute San Raffaele](#)

Le obiezioni che Pellegrino muove alla mia critica a Ross e all'intuizionismo si soffermano su due aspetti: 1. la natura dei doveri *prima facie*; 2. la derivabilità del dovere reale da caratteristiche non originariamente pratiche come i doveri *prima facie*.

1. Sul primo punto, appare opportuna la precisazione per cui le proprietà morali sono ulteriori ma non aggiunte, cioè indipendenti da altre proprietà della cosa. Questa articolazione, infatti, è ciò che consente a Ross di fondare il suo pluralismo normativo su una base che resta comunque cognitivista. Sono sostanzialmente d'accordo con le osservazioni di Pellegrino, anche se non mi sembra che modifichino davvero la mia critica: non ho sostenuto che le proprietà «buono» e «giusto» siano meri nomi, per Ross, e ho sottolineato che questi è profondamente interessato a garantire l'autonomia dell'etica. La critica allo statuto ontologico delle proprietà morali, tipica di Mackie, forse può essere superata, ma non va al cuore del problema.

Il secondo punto è un'interpretazione di Ross secondo cui i doveri *prima facie* sono già originariamente normativi, perciò non c'è il problema del passaggio da caratteristiche descrittive a caratteristiche normative. Non c'è dubbio che Ross e la tradizione intuizionista intendano esattamente percorrere questa strada. E, come si dirà fra poco, la comprensione delle caratteristiche moralmente rilevanti degli atti è un compito fondamentale della deliberazione morale. Tuttavia, ciò è il segno del tentativo di rintracciare ad ogni costo la normatività negli atti in se stessi, a prescindere dal ruolo attivo del soggetto nello stabilire la normatività del proprio agire. Mi pare sia questo, nonostante tutta la accurata specificazione che l'intuizionismo recente ha saputo introdurre, il limite persistente di questa prospettiva.

2. A questo proposito, direi che Pellegrino, le cui acutissime analisi sono di grande utilità, trascura il punto centrale della mia critica all'intuizionismo: la tesi sostenuta nel mio contributo era principalmente rivolta alla concezione della *volontà* che deriva dalle premesse intuizionistiche. In sostanza, se le caratteristiche moralmente rilevanti degli atti e delle situazioni sono oggetto di un'analisi intellettuale, sensibile e accurata fin che si vuole, il ruolo della volontà nella determinazione della scelta risulta indebolito. Possiamo certamente ammettere che la riflessione morale richieda, e sia in gran parte costituita, dall'attenta comprensione di tutti gli aspetti salienti della situazione; e che, per questo aspetto, gli elementi descrittivi dell'atto e della situazione siano

normativamente *rilevanti*: essi, infatti, fanno la differenza quanto all'accettabilità dell'atto stesso. Tuttavia, essi di per sé non possono essere normativamente decisivi se non sono assunti e interpretati all'interno di un atto del *volere*, cioè nella dinamica di una determinazione *originariamente pratica* della ragione. Questa direzione di impiego della capacità razionale, quella verso l'azione (cioè la funzione pratica della ragione), deve precedere – e non seguire – la comprensione della natura dell'atto e delle caratteristiche della situazione.

Ciò che è in gioco nella scelta morale è la possibilità di *volere senza contraddizione*, così come nella conoscenza è in gioco la possibilità di *conoscere senza contraddizione*. L'*intenzionalità pratica* è quella che attraversa gli atti conoscitivi rivolti all'atto, ed è da questa che proviene il criterio con cui vagliare l'adeguatezza dell'atto, date le circostanze, per un *volere* razionale. Le caratteristiche deontiche degli atti, ovvero i doveri *prima facie*, sono certamente rilevanti e richiedono di essere attentamente indagate; ma il compito della volontà qui è già iniziato, ed è quello di determinarsi, nell'orientarsi ad uno scopo, in base alla possibilità di interpretare le caratteristiche dell'atto come compatibili con una determinazione universale del *volere*. Se le caratteristiche dell'atto nella situazione rendono impossibile *volere* quell'atto come la scelta appropriata di qualunque agente razionale in circostanze simili, allora l'atto è immorale.

La differenza essenziale fra un approccio kantiano e l'intuizionismo è, ritengo, la *priorità del volere* nel primo, che è opposta alla *priorità del conoscere* (anche se si tratta di una specifica conoscenza morale) nel secondo. La tesi critica è quindi non tanto che non ci siano passaggi fra le caratteristiche non normative e la normatività degli atti, bensì che la normatività dipenda da un modo del *volere* che è reso possibile o impossibile dalle caratteristiche dell'atto nella situazione; e poiché le situazioni sono molteplici e gli atti tipologicamente simili (promesse, atti di beneficenza ecc.) possono essere voluti senza contraddizione solo se le caratteristiche peculiari della situazione non ne rendono impossibile (e quindi inaccettabile) l'universalizzazione, ne segue che i doveri determinati e particolari («qui ed ora») non sono semplicemente il risultato di una deduzione dai doveri generali. Qui sono sostanzialmente d'accordo con Ross, e in parte anche con Dancy, quanto alla «non definitività» o non assolutezza dei doveri *prima facie*: se questi ultimi descrivono solo caratteristiche generali degli atti concreti, il giudizio pratico (che riguarda la possibilità di *volere* l'atto concreto come legge universale) può certamente partire da essi ma deve poi specificarsi in base a tutte le particolarità della situazione. Il «dovere reale» che così ne consegue ha un carattere di assolutezza e definitività, poiché si tratta di un atto la cui massima giustificatrice può essere voluta universalmente; tuttavia, il suo contenuto non può essere determinato a priori in base ad una semplice descrizione (che Kant chiamerebbe «materiale»). (1)

L'intuizionismo, in sintesi, sembra trascurare la priorità del *volere* sul *conoscere* nella determinazione ad agire, e rischia perciò di apparire intellettualistico. La teoria dei doveri *prima facie* è un tentativo molto sofisticato ed utile per superare questa difficoltà, ma non consente, da sé sola, di uscire dallo schema per cui l'agire morale dovrebbe risultare dalla sola capacità di interpretare cognitivamente il mondo. Probabilmente, invece, per agire è richiesto di più, cioè la capacità di *volere* e perciò di interpretare *praticamente* il mondo.

Note

(1) Tralascio qui il complesso problema della possibilità di ammettere la categoria del supererogatorio in uno schema kantiano. Sono sostanzialmente d'accordo, su questo punto, con quanto sostenuto da Marcia Baron in *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca and London 1995.

L'epistemologia del sentimentalismo etico

[Eugenio Lecaldano](#)

[Dipartimento di studi filosofici ed epistemologici](#)
[Università di Roma "La Sapienza"](#)

ABSTRACT

The paper exposes a peculiar sentimentalistic view on moral judgments: an explanation of moral life following the suggestions of David Hume in his "science of human nature". The characteristic point of the humean sentimentalism is the admission of a differentiation between the original emotions, directly perceived, and the reflex sentiments expressed in the moral judgments. This differentiation is not admitted in emotivism and in extreme sentimentalism of some kinds of naïve expressivism. The essay defends the merit of this epistemological sentimentalism specially as a way for the justification of the moral choices and evaluations in opposition with ethical rationalism. Hume's pages offer many suggestions on the specific passages of a sentimentalistic check of the acceptability of a moral judgment. The article is a systematic attempt of reconstruction of this passages as a contribution to the contemporary discussion on meta-ethics.

1. Il problema epistemologico del sentimentalismo

Come altre volte mi è capitato di fare proverò ad affrontare un problema teorico che mi sembra al centro della riflessione filosofica odierna sulla morale ricorrendo alla risorse che possono essere fornite risalendo alle radici del paradigma con il quale stiamo lavorando. Personalmente ritengo che le questioni dell'etica possano più adeguatamente essere affrontate utilizzando quel paradigma che in modo schematico caratterizzerò come sentimentalistico. (1) Un paradigma che secondo il suggerimento fornito da Giulio Preti possiamo vedere originarsi nel secolo XVIII e che proprio in quel secolo si delinea come un'alternativa radicale ad un altro paradigma non meno influente quello razionalistico di Immanuel Kant.

Ma oggi non vorrei impegnarmi nel difendere il paradigma sentimentalistico contro quello razionalistico. Non vorrei nemmeno delineare il modo in cui questo paradigma rende conto della natura della morale come essenzialmente ruotante intorno ad una peculiare capacità umana di provare sentimenti del tutto specifici di approvazione e disapprovazione morale (sentimenti che muovendo dalle azioni che gli esseri umani compiono risalgono all'apprezzamento o alla disapprovazione dei loro caratteri considerandoli virtuosi o viziosi), Né vorrei insistere sulla specifica soluzione che un'etica sentimentalistica offre alla questione della motivazione propriamente

indicandola in un sentimento o passione morale che sono internamente collegati con la condotta privilegiata come virtuosa. Mi limito a ribadire che proprio la soluzione alla questione offerta alla motivazione morale rappresenta uno dei pregi della teoria sentimentalistica che è in grado così di spiegare la natura pratica dell'etica con una soluzione che in definitiva lo stesso Kant fu costretto a recuperare riconoscendo nella sua filosofia morale un ruolo importante al "sentimento di rispetto alla legge morale". (2)

Vorrei piuttosto soffermarmi su quell'ordine di problemi che sembrano di più difficile soluzione per l'impostazione sentimentalistica. Sembrerebbe infatti del tutto inadeguata quella teoria etica che non riuscisse a rendere conto che le nostre prese di posizione morali si presentano non già come un modo immediato e diretto di reagire alle situazioni in cui ci troviamo, ma come un modo di reagire alle situazioni che noi ci sentiamo di difendere come valido anche sul piano riflessivo, con ragioni, giustificazioni e argomentazioni. Questa componente riflessiva è profondamente radicata nelle pratiche di vita e discorsive con cui si presenta la nostra moralità tanto che come ad esempio ha suggerito Peter Railton potremmo considerarla una "infrastruttura" del suo funzionamento. (3) Del resto se seguiamo l'approccio alla moralità tra l'altro di Richard Mervyn Hare a Michael Smith considereremo acquisito che una teoria morale funzionerà solo in quanto riuscirà a catturare come proprio di ciò che intende spiegare una dimensione di argomentabilità. (4) La concezione sentimentalistica dell'etica sembra dunque doversi impegnare nell'affrontare una ricerca di procedure mediante le quali si possano vagliare i sentimenti e giungere a privilegiare i sentimenti morali validi distinguendoli da quelli che si presentano come mere reazioni, immediate e non riflessive, alle azioni o caratteri delle persone. Naturalmente un esame riflessivo può anche portare a confermare i sentimenti che si sono spontaneamente presentati come reazione immediata alla situazione, ma questa sottoscrizione deve essere il frutto di un vaglio e di una elaborazione per potere risultare moralmente giustificata.

A mio parere è dunque essenziale per riuscire ad elaborare una adeguata teoria sentimentalistica dell'etica disporre di quella che potremmo chiamare un'epistemologia, ovvero una spiegazione coerente con le premesse che mostri come dai sentimenti più immediati si riesce a individuare quei sentimenti morali validi intorno ai quali si realizza la convergenza laddove si presentano situazioni di disaccordo o conflitto. Mi sembra quindi strano che invece D'Arms e Jacobson (5) escludano che il sentimentalismo - per il quale essi usano la nozione più corrente nelle riflessioni degli ultimi anni di "espressionismo" - possa avere una sua epistemologia. Procedendo in questo modo mi sembra non permetta di riconoscere che vi sono diverse concezioni "espressionistiche" dell'etica e che queste possono essere graduate passando da una forma di emotivismo radicale che ritiene che non ci sono veri e propri giudizi di valore, ad una forma di sentimentalismo estremo o diretto - che ritiene che ciò che si esprime nei giudizi morali è in definitiva solo la sensibilità umana nella sua immediatezza e originarietà - e infine un sentimentalismo riflessivo o indiretto che

ritiene che l'approvazione morale e i giudizi in cui viene formulata sono spiegabili riconducendoli a un processo che comporta una revisione e controllo dei sentimenti di partenza. Rilevo che per rendere conto di questa dimensione riflessiva in collegamento con il linguaggio dei sentimenti morali si può ricorrere alla nozione più forte di valori per riprendere il suggerimento di Peter Railton. In un quadro espressivistico è dunque più fertile cercare di fare emergere le componenti epistemologiche della teoria chiamando in causa la nozione di valore piuttosto che - come fa ad esempio Allan Gibbard (6) - quella di norma. Ma forse si potrebbe ritenere, riprendendo le distinzioni care ai classici della filosofia, che il problema epistemologico per il sentimentalismo è quello di rendere conto non solo dell'approvazione morale, ma più formalmente - di veri e propri giudizi morali -, ovvero di atti linguistici che possono essere difesi in forma argomentativa con ragioni e richiamandosi all'esperienza.

Il punto è dunque se il sentimentalismo sia in grado di rendere conto della pretesa che i nostri giudizi morali hanno di valere molto di più di una mera preferenza personale immediata: una pretesa di validità che può spingersi fino ad impegnare categorie filosoficamente dense quali universalità e oggettività. Naturalmente queste categorie vanno rivisitate e ridefinite per renderle epistemicamente congruenti con una spiegazione per così dire soggettivistica della pratica morale che non può mai utilizzare risorse più forti dei sentimenti provati da persone reali. Mi incammino dunque - forse per un tragitto troppo breve e delineato in modo ancora inadeguato - lungo la strada dell'analisi delle linee epistemologiche che i teorici del sentimentalismo possono ammettere come idonee a spiegare una riflessione sui sentimenti di partenza, una sorta di filtro critico che porta poi a corroborare determinati modi di sentire come quelli da sottoscrivere moralmente e proporre come valori.

2. Ritorno alle radici del sentimentalismo

Ed è in questa direzione che il ritorno alle origini e in particolare a David Hume - come del resto suggerito da molti altri tra i quali Annette Baier (7) e Peter Railton, D'Arms e Jacobson - è utile. Ritornare a Hume e al dibattito sulla morale nel secolo XVIII ci permette di distinguere in primo luogo diverse forme di sentimentalismo. Questo non solo mostrando la diversità del sentimentalismo di Hume rispetto alla strada più oggettivistica e provvidenzialistica di Francis Hutcheson, ma quello che più conta - dall'ottica del problema epistemologico che vogliamo affrontare in questa sede - rispetto al sentimentalismo proprio di Jean Jacques Rousseau. Lascero in questo testo sullo sfondo anche questo raffronto tra Hume Rousseau (8) limitandomi ad indicare come sia del tutto accettabile il suggerimento di Dabney Townsend sulla distanza incolmabile tra il sentimentalismo estremo di Rousseau e quello più riflessivo e moderato di Hume. (9)

È possibile rintracciare nella filosofia di Hume un sentimentalismo di tipo epistemologico nettamente distinto da questo estremo, compassionevole e romantico di Rousseau. Ma la caratterizzazione che si limita a insistere sull'impegno prevalentemente epistemologico delle analisi sentimentalistiche di Hume non è sufficiente: essa deve confrontarsi con la molteplicità di direzioni in cui questo impegno è stato riconosciuto nel corso del XX secolo. Sosterremo che le riflessioni di Hume si spingono ben al di là dell'obiettivo di mostrare nel sentimento una capacità di superare le difficoltà irrisolvibili a cui va incontro la ragione nelle sue pretese conoscitive o di mostrare che nel sentimento e non nella ragione dobbiamo indicare la guida delle nostre azioni e scelte morali. La filosofia di Hume si presenta come un tentativo di delineare nel modo più compiuto le procedure con le quali, riconoscendo la priorità e centralità del sentimento, si possono raggiungere quei risultati intersoggettivamente validi e costruttivi nel campo della conoscenza, moralità, ed arte che Immanuel Kant riteneva possibile realizzare solo con l'aiuto della ragione.

Il ritorno a Hume permette di arricchire l'analisi epistemologica del sentimentalismo di due differenti elaborazioni teoriche tuttora illuminanti, da una parte l'impegno nel raffronto tra il contesto in cui operano i sentimenti morali e i contesti in cui si collocano altri sentimenti ed in primo luogo quello religioso. Inoltre permette di affrontare la spiegazione dei criteri che si adottano per vagliare i giudizi morali non perdendo di vista continuità e discontinuità tra le forme di riflessione in gioco nella morale e quelle in gioco nell'arte. Sono dunque queste le diverse dimensioni che intrecceremo per cercare di fare emergere la peculiarità delle procedure epistemologiche con cui il sentimentalismo spiega il costituirsi dei giudizi morali: non è dunque quello che faremo un sistematico discorso fondazionale quanto piuttosto una esplicitazione di diverse potenzialità di giustificazione già radicate nella nostra forma di vita.

3. *I sentimenti morali e gli altri sentimenti*

Se consideriamo la filosofia di Hume come principalmente impegnata a ricostruire sistematicamente analogie e diversità tra i vari modi in cui il lato sentimentale della natura umana si articola nelle principali dimensioni della nostra cultura, dovremo non perdere di vista quanto egli ha da dirci sul ruolo da lui attribuito ai sentimenti per spiegare la conoscenza intellettuale e la religione naturale. Anche di queste pratiche umane Hume si impegna ad analizzare la radice nei sentimenti. Del resto proprio sulla natura costruttiva delle sue conclusioni sul ruolo del sentimento (*feeling*) nella credenze era stata costruita la classica interpretazione di Norman Kemp Smith del pensiero del *bon David* come una filosofia niente affatto scettica ma naturalistica. Ma va considerata del tutto inadeguata la caratterizzazione del sentimentalismo di Hume come una forma di "sentimentalismo naturalistico": anche oggi non basta connotare certo come una forma di naturalismo etico le concezioni sentimentalistiche dell'etica per coglierne la peculiarità. Limitandosi a considerare il senti-

mentalismo di Hume o il sentimentalismo contemporaneo come una forma di sentimentalismo naturalistico si cade nella stessa inadeguatezza interpretativa che Kemp Smith mostrava nel caso di Hume. Di cogliere cioè solo una parte del progetto di Hume e dei sentimentalisti, ovvero l' impegno a porre a base dell'edificio della cultura umana il sentimento-o, più propriamente, il *feeling* (una parola inglese largamente intraducibile in italiano)- e non già la ragione. Ma già con Hume e poi successivamente con i sentimentalisti contemporanei ci si spinge ben al di là di questo percorrendo due diverse linee di ricerca: la chiara distinzione tra i diversi sentimenti presenti nelle varie direzioni in cui si è articolata la cultura umana e poi una implicita o esplicita valutazione critica di questi sentimenti sulla base della loro capacità di fare raggiungere agli esseri umani esiti più riflessivi e validi sulle questioni controverse. Va quindi evitato di fare valere nei confronti del sentimentalismo in generale quell'approccio riduzionistico già presente nel modo in cui Kemp Smith leggeva il sentimentalismo di Hume. Egli riusciva a liberarlo dalla accusa di essere uno scettico radicale ma non aveva però successo nel mostrare - come giustamente ha rilevato Townsend (10) - la lontananza tra il sentimentalismo di Hume e una concezione irrazionalista. È questo il punto decisivo per cogliere la portata epistemologica di un approccio sentimentalistico all'etica.

Una concezione più complessiva del sentimentalismo di Hume permette già di evidenziare le diversità con cui i sentimenti umani si esprimono - in modo immediato, istintivo e non rivedibile - nelle credenze naturali, rispetto al modo in cui essi si sviluppano nella moralità e nella critica. Non solo. Essa attribuisce anche il giusto rilievo a tutte quelle analisi con cui Hume si impegna a distinguere il *feeling* su cui poggiano le credenze naturali rispetto ai sentimenti che entrano in gioco nelle religioni e nella fede nelle divinità. Fermandoci su questo impegno di una filosofia sentimentalistica erede dell'impostazione di Hume ad approfondire la distinzione tra il feeling che sorregge le credenze naturali ed il feeling che si esprime nella fede religiosa, potremo segnare la lontananza di una filosofia come quella sentimentalistica che sottoscrivo - conciliabile con una prospettiva che fa proprie le concezioni dell'evoluzionismo di Darwin - da impostazioni di tipo provvidenzialistico. Nel caso di Hume le credenze naturali sono *feelings* radicatisi nella cultura come esiti della evoluzione della natura umana e svolgono una ben precisa funzione e ad essi è riconoscibile (come per le diverse virtù) utilità sociale. Diverso, come subito diremo, il modo in cui si possono spiegare i sentimenti religiosi.

Una critica che tende a ridurre tutte le forme di sentimentalismo a forme di irrazionalismo fideistico o provvidenzialistico è tuttora operante, come se a rispondere a questa critica non bastasse spiegare con chiarezza la genesi e il funzionamento dei diversi sentimenti ma si dovesse fondare, ulteriormente, in modo "razionale" questa diversità o ricondurla, come faceva nel XVIII secolo Francis Hutcheson, a qualche causa finale. Ad esempio in volumi come quello di James B. Reichmann S. J. troviamo dato per scontato - e con bizzarre implicazioni - che solo se si presentano cause finali o fondazioni che distinguono categorialmente i concetti dalle intuizioni

sensibili saremo in grado di spiegare un qualsiasi fenomeno come ad esempio l'esistenza di una pratica della moralità propria (e secondo Reichmann esclusiva) degli esseri umani. (11) Non meraviglia quindi di trovare che coloro che sono impegnati a denunciare il fallimento del progetto di Hume (o di una compiuta filosofia sentimentalistica) di elaborare un' alternativa al creazionismo provvidenzialistico preferiscano continuare a leggere le analisi intorno ai sentimenti fatte all'interno di questo paradigma come ridicibili alla presa d'atto di una radice di *feeling* riconoscibile in tutte le nostre credenze, siano esse naturali, morali, artistiche, religiose ecc. Questo riduzionismo è solo un primo passo all'interno di una strategia tesa a mostrare l'inadeguatezza del presunto naturalismo fideistico a cui sarebbero necessariamente ricondotti Hume e tutti i sentimentalisti e dunque rivolta a riaffermare la necessità di tornare ad una filosofia razionalistica aperta al creazionismo. Inaugurata nel 1787 da Friedrich Heinrich Jacobi con lo scritto *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, (12) questa linea interpretativa è ancora stata riproposta recentemente in un libro di Juan Andrés Mercado. (13) Mercado ricostruisce le analisi humeane delle convinzioni fondamentali nella causalità, nell'esistenza continuata degli oggetti esterni e nell'identità della propria persona come 'credenze naturali' che proprio su basi sentimentali forniscono all'essere umano la "sicurezza per continuare la sua vita normale". (14) Come altri autori che hanno insistito sulla centralità del *feeling* nella filosofia di Hume, Mercado cerca poi di vedere fino a che punto questo *feeling* è lo stesso che si presenta nella fede religiosa. La sua conclusione è che in Hume vi sono le premesse per una derivazione della "credenza in un creatore -ordinatore intelligente del mondo", costitutiva della religione naturale, dalla stessa base epistemologica del *feeling* che fonda le credenze naturali. A suo parere qui si colloca "l'enigma di Hume", che sembra oscillare tra accettazione sentimentale e rifiuto razionale nei confronti dell'argomento del disegno. Mercado conclude accettando le posizioni di coloro che ritengono che Hume colloca la credenza in un Dio ordinatore a mezza strada tra le credenze da eliminare (ad esempio quella nella immortalità dell'anima o nella sopravvivenza in un'altra vita e nei miracoli) e quelle naturali, considerandola come "una 'credenza naturale debole ', o 'una credenza periferica ' in contrasto con quelle forti o centrali, però sempre una credenza anche se particolare". (15)

Questa lettura è però del tutto inadeguata. Il punto di forza del sentimentalismo di derivazione humeana è la sua capacità di spiegare dettagliatamente i diversi tipi di sentimenti riconoscibili nella natura umana - senza alcuna forma di riduzionismo - e di individuare tra di essi la presenza di sentimenti morali e di gusto estetico del tutto peculiari per i contesti riflessivi (come vedremo contesti in parte diversi tra loro) in cui si collocano. Ad esempio Hume, e ritengo dopo di lui qualsiasi forma di sentimentalismo epistemologico, indiretto ed empiristico, si impegna a caratterizzare nelle loro specificità i sentimenti che costituiscono quella che grossolanamente potremmo caratterizzare come una fede religiosa proprio per spiegarne la diversità rispetto ai sentimenti morali. In particolare oltre a prestare attenzione alle diversità

genetiche e funzionali tra sentimenti delle credenze naturali e sentimenti religiosi, Hume - e i sentimentalisti - insistono, nel rimarcare le diversità, rispetto ai sentimenti religiosi, per quanto riguarda il ruolo critico e riflessivo che i sentimenti svolgono nella morale e nell' estetica. Già Peter Jones nel 1982 rilevava che l'integrazione delle analisi di Hume sulle credenze naturali e religiose con quelle sulla moralità e l'arte permette di distinguere tra i diversi sentimenti coinvolti, osservando: "Tradizionalmente, gli appelli ai sentimenti religiosi erano appelli alla fede. Come passaggio, perciò, alla nostra discussione dei ruoli dei sentimenti nella critica, sarà utile riassumere le principali basi su cui Hume, solitamente per implicazione piuttosto che per asserzione diretta, rifiuta l'appropriatezza dell'appello alla fede [. . .]. Per Hume anche se un criterio per identificare i genuini casi di fede potesse essere trovato, resta il problema del significato per lo stesso individuo dei suoi sentimenti interni [. . .]. Hume ritiene che i nostri sentimenti dipendano sia dalle cause esterne, come dalla nostra conformazione fisiologica e psicologica. Ma come esseri sociali noi cerchiamo l'assicurazione che le nostre esperienze non differiscano radicalmente da quelle dei nostri simili e per trovarla dobbiamo prestare attenzione e rispondere a fenomeni pubblicamente identificabili." (16)

Un analogo impegno a mostrare quanto la filosofia di Hume sottolinei la profonda diversità tra i sentimenti in gioco nella moralità e nell'arte rispetto a quelli in gioco nella religione troviamo nelle pagine di Jennifer Herdt, o ancora, recentemente, in quelle di Isabel Rivers. (17) Herdt mostra come nelle pagine di Hume venga insistentemente sottolineata la diversità tra il *feeling* presente nelle credenze naturali e quello presente nelle credenze religiose. La credenza religiosa, anche se coerente e non propriamente falsa, si presenta come "debole e oscillante", non incide nell'azione e spesso si accompagna con l'ipocrisia e porta a eccessi di zelo che è impossibile comprendere con la simpatia; (18) inoltre i sentimenti religiosi sono in contrasto con il senso comune e non è raro ravvisare in essi forme di patologie interne. All'influenza delle credenze religiose si devono, nella spiegazione che Herdt fornisce delle pagine di Hume, quelle vite artificiali di santi ed asceti che talvolta vengono presentate anche come dei veri modelli di virtù morale. Come è noto Hume è molto critico relativamente ai sentimenti che vengono richiamati per attribuire una superiorità morale alle vite artificiali di santi e asceti. In questo caso la riflessione morale su questi sentimenti secondo Hume mostra che: "Quando gli uomini si allontanano dalle massime della ragione comune e si danno a queste vite artificiali [...] nessuno potrà rispondere di quel che piacerà o dispiacerà loro. Essi vivono in un elemento diverso da quello di tutto il resto dell'umanità, e i principi naturali della loro mente non agiscono con la regolarità che avrebbero se lasciati a se stessi, liberi dalle illusioni sia della superstizione religiosa sia del fanatismo filosofico." (19)

Alla luce del sentimentalismo humeano la credenza religiosa viene spiegata facendo riferimento ad un contesto più ampio che non permette di correggere i sentimenti immediati con cui essa si presenta. Questa impermeabilità dei sentimenti religiosi a

qualsiasi correzione e riflessione li porta spesso a esiti patologici come quelli presenti nelle emozioni del fanatismo, della superstizione e dell'entusiasmo. (20)

4. *Dalla meta-etica sentimentalistica alla ricerca epistemologica su arte e morale*

Ma come si è detto la peculiarità del contributo alla riflessione morale che può essere dato dalla linea sentimentalistica che si ispira a Hume sta nelle indicazioni che fornisce a proposito delle componenti di riflessioni e revisioni presenti nei giudizi morali ed estetici. Possiamo cogliere la peculiare prospettiva del sentimentalismo humeano se teniamo conto congiuntamente delle sue analisi sulla morale e sull'arte, considerandole sullo sfondo della sua scienza della natura umana. Oggi sembra difficile elaborare un'adeguata prospettiva espressionistica o sentimentalistica sull'etica limitandosi come facevano ad esempio A. J. Ayer e C. L. Stevenson ad analizzare il linguaggio e il discorso, non potremo quindi che seguire la lezione di J. L. Mackie (21) e inserire la nostra spiegazione in un quadro evoluzionistico e antropologico come del resto viene fatto da S. Blackburn e A. Gibbard oltre che ovviamente da A. Baier.

Possiamo tornare a prendere le distanze da quelle letture del sentimentalismo che ne riducono la portata facendone solo una concezione meta-etica o meta-morale senza alcuna ricaduta epistemologica. In definitiva è una lettura riduttiva che troviamo ancora alle radici della nostra storia ad esempio nella lettura che Adam Smith dava della teoria etica di Hume considerandola mancante di indicazioni per ricostruire le procedure mediante le quali individuare i sentimenti appropriati e meritevoli per distinguerli dagli altri. Nel caso di Smith la critica è spiegabile: in parte con la sua esigenza di provare a fare emergere con nettezza la peculiarità della teoria sentimentalistica che egli, ritenendola più compiuta proprio sul piano epistemologico, presentava nella *Teoria dei sentimenti morali*, (22); e in parte con gli elementi provvidenzialistici e razionalistici che egli intende recuperare nel costruire la sua concezione più conciliante di quella del pagano Hume nei confronti della tradizione morale cristiana. La stessa lettura di Smith del sentimentalismo humeano come carente di una parte epistemologica è stata ampiamente sviluppata tra gli anni Settanta e i primi anni Novanta: in un periodo del resto in cui erano correnti le critiche all'incapacità dell'espressionismo "emotivistico" di catturare le componenti riflessive del giudizio morale (si pensi a T. Nagel (23) e a R. M. Hare (24)) Esemplificativa di questo approccio al sentimentalismo di Hume si può considerare la trattazione fattane da Daniel J. Shaw. (25) Le questioni che si ritenevano centrali per una identificazione del "sentimentalismo morale" di Hume erano così principalmente quelle meta-etiche. Shaw ad esempio discute dettagliatamente un'ampia letteratura, e in particolare J. Mackie, D. F. Norton, B. Stroud, impegnata a ricostruire il modo in cui Hume rende conto della moralità facendola derivare dal sentimento piuttosto che dalla ragione. Le questioni che si affrontavano erano in realtà molto limitate e si

trattava quasi esclusivamente di argomentare a favore o contro una lettura di volta in volta emotivistica, soggettivistica o proiezionistica della ricostruzione della moralità presente nel III libro del *Trattato* e nella seconda *Ricerca*.

Che il sentimentalismo di Hume non possa essere ridotto ad una concezione meta-etica priva di implicazioni epistemologiche risulterà chiaro se, seguendo il suggerimento all'inizio del *Trattato*, cercheremo nei suoi scritti quelle parti in cui egli affronta non solo la moralità, ma anche la critica (ovvero quella che oggi chiameremmo estetica) che rappresenta l'altra "scienza" che chiama in causa "i nostri gusti e sentimenti". (26) Una considerazione approfondita del modo in cui Hume accostava e distingueva i sentimenti e gusti in gioco nella morale e quelli in gioco nell'arte non può non passare attraverso una utilizzazione di *Of the Standard of Taste* (1757). (27) Ricostruire quali sono le procedure di revisione dei sentimenti che Hume delinea, nel tentativo di spiegare come si generano i giudizi estetici e morali, ci permetterà di comprendere più in generale quali sono le tesi dello Scozzese sulla portata e la forza dei sentimenti, in quanto fondamento epistemologico della validità di pretese che si spingono dall'ambito conoscitivo, estetico e morale fino a quelle avanzate nella religione. In questa linea analitica si potrà poi procedere nel delineare in modo più esplicito le procedure argomentative che un sentimentalista può indicare come adottabili nel dare giustificazione alla sottoscrizione di determinati valori, regole o principi che si ritengono da privilegiare nella discussione su questioni morali ed etiche.

Il problema che viene affrontato esplicitamente nella *Regola del gusto* è proprio quello di cercare un criterio per risolvere le dispute nei giudizi sulla bellezza nell'arte, mostrando che è erronea quella posizione dei critici del sentimentalismo che costringono i fautori di questa teoria ad una mera presa d'atto dei sentimenti immediati nella loro diversità e relatività. (28) Nel fare questo Hume finisce con il presentare un criterio di revisione delle emozioni di partenza immediate analogo a quello fatto valere per la morale. Nella filosofia del pensatore scozzese questo criterio ritorna più volte per vagliare tutti i tipi di sentimenti che strutturano le diverse dimensioni della cultura, che nel corso dello sviluppo della natura umana si sono andate istituzionalizzando. Hume delinea una procedura per costruire una prospettiva indiretta e riflessa sulle emozioni di partenza, permettendo ad uno spettatore più esperto di fornire quel giudizio più mediato che rappresenterà la soluzione dei disaccordi.

Prima di discutere il processo di revisione dei sentimenti di partenza, presentato nella *Regola del gusto* va richiamata un'altra significativa questione interpretativa sollevata nei recenti contributi rivolti a caratterizzare il peculiare sentimentalismo di Hume. Al di là delle questioni interpretative si presenta la ben più sostanziosa questione di quali sono le risorse epistemologiche del sentimentalismo e se esso debba incamminarsi necessariamente, in modo alternativo: o lungo una strada per così dire contestualista ed esterna che inserisce i sentimenti di partenza in un processo che in definitiva non li modifica ma che si limita a vagliarli da un punto di vista più pub-

blico esterno di revisione; o lungo una strada più propriamente, soggettivista, con una continuità interna ed evoluzionista che ammette la possibilità che i sentimenti di partenza siano corretti e trasformati con un processo di crescita e modificazione che può anche generare modi originali e non tradizionali di sentire e di valutare le cose e i caratteri delle persone. In Hume dunque sono state rintracciate tutte e due le linee epistemologiche percorribili dal sentimentalismo e vi è stato chi, come ad esempio Herdt, ha richiamato l'importanza della *Regola del gusto* non solo per la profondità con cui vi si analizzano le procedure che portano ai giudizi morali ed estetici, ma anche per le "importanti correzioni" che in esso vengono introdotte rispetto al modo in cui nel *Trattato* si superano le distorsioni della simpatia per giungere ad assumere un più generale punto di vista. Infatti, secondo Herdt, "nel *Trattato* Hume sosteneva che un solido e generale punto di vista emerge naturalmente ed automaticamente come un punto di equilibrio delle esperienze delle contraddizioni tra le nostre vedute e quelle degli altri, così come tra le nostre concezioni in un certo momento e quelle in un altro [. . .]. Nella *Regola del gusto* invece Hume tratta il giudizio critico come un'attività che richiede uno sforzo per raggiungere un appropriato punto di vista e che può essere sviluppato e raffinato con la pratica e l'attenzione." (29) Per quello che mi riguarda ritengo che vi siano rilevanti elementi testuali che portano a rifiutare la tesi di una discontinuità nel tipo di sentimentalismo epistemologico elaborato da Hume. : un primo tipo che indica le regole e il criterio nel raggiungimento del punto di vista generale esterno; ed il secondo che invece insiste sul perfezionamento dall'interno delle proprie capacità di percezione e dunque del proprio gusto morale. Ma ritengo anzi che la sua proposta stia nel suggerire un intreccio dei due processi come la via più adeguata per sottoporre a filtro i nostri sentimenti originari e diretti. E proprio in questo suo modo di ricostruire l'epistemologia disponibile per un sentimentalista sta la sua attualità e fertilità.

La procedura di formazione dei giudizi dai sentimenti immediati delineata da Hume nella *Regola del gusto*, secondo alcuni lettori, come ad esempio Giancarlo Carabelli, (30) varrebbe in modo identico sia nel caso dell'arte come nel caso della morale. Anche questa conclusione deve essere rivista, se si vuole cogliere la natura peculiare del sentimentalismo di Hume. Di certo in questo saggio Hume sembra esplicitamente impegnarsi nel fissare una conclusione che vale sia per la moralità come per l'arte: ovvero che anche una teoria come la sua che procede riconoscendo una centralità dei sentimenti per rendere conto del giudizio estetico e morale può pienamente differenziare il piano dei sentimenti più immediati e diretti da quello più riflesso e mediato che ispirerà i giudizi più affidabili su cui sarà possibile convergere per superare eventuali disaccordi. Naturalmente, ciò che conta per salvaguardare la caratterizzazione sentimentalista della teoria è che i sentimenti non sono solo all'inizio del processo, ma si ripresentano come decisivi anche alla fine, dando un contenuto ai giudizi morali e artistici. I giudizi, secondo Hume non devono in alcun modo essere concepiti come una mera operazione intellettuale, ma come un evento del lato passionale della natura umana. Secondo la ricostruzione da lui offerta nel

suo saggio, il gusto che ispirerà i giudizi sia del critico estetico come dell'osservatore morale virtuoso aiuterà a individuare le soluzioni alle questioni dell'etica e dell'estetica fornite di una qualche stabilità e validità intersoggettiva. Il gusto - inteso implicitamente come una qualità che è propria di una persona di buon gusto, in quanto contrapposta ad una persona priva di gusto - si presenta anche come una capacità di discriminare normativamente sentimenti accettabili suscitati da ciò che è bello o virtuoso, da quelli che vanno invece rifiutati. Quindi il gusto si presenta come un tratto del carattere costruito e elaborato in modo attivo dalla persona che ne è fornita. Si tratta di una qualità del carattere che questa persona mette continuamente alla prova ripetendo quell'insieme di attività mentali che darà origine a quei giudizi che saranno fatti valere nel confronto intersoggettivo come quelli giustificati dai sentimenti più riflessivi.

Vediamo come può essere sintetizzato il contributo offerto dalla *Regola del gusto* (31) alla individuazione di un criterio per la formulazione dei giudizi sul bello e sulla virtù. Townsend giustamente spiega: "Hume non pensa mai che la fiducia nel sentimento sia una fiducia in un mero sentimento - un impulso momentaneo. Alcuni sentimenti sono migliori di altri. Le ragioni di Hume per cui le ragioni di un uomo sono migliori di quelle di un altro trovano un certo numero di paralleli nei criteri di un buon critico. Essi includono la delicatezza (poteri più ampi di osservazione), il costituirsi di massime generali, la libertà dal pregiudizio e una maggiore esperienza. Ciò che si aggiunge a questa lista nel caso dei giudizi morali sono le capacità a formare e a sostenere delle argomentazioni. Le capacità del critico dipendono solo dal gusto. Il giudizio morale dipende dal sentimento ma in esso si riconosce una portata anche per il ragionamento in quanto sono da valutare anche le conseguenze e le utilità. Un criterio del gusto è un criterio per critici." (32) Herdt riprendendo il discorso in modo più schematico identifica almeno cinque distinte capacità mentali (33) che sono in gioco nei giudizi morali ed estetici: una sottigliezza nell'immaginazione che consenta di separare le diverse componenti della situazione da giudicare; la capacità di giudicare in "una perfetta serenità di mente"; la capacità di istituire un confronto tra differenti opere o situazioni e differenti tipi di opere o situazioni; la capacità di lasciare da parte i pregiudizi; e infine il lasciarsi guidare dal buon senso ovvero la capacità di percepire tutte le parti di un'opera e di comprendere le loro relazioni l'una con l'altra. La sfida implicita nella strategia coerentemente percorsa da Hume è che si tratta di riuscire a tracciare le differenze tra giudizi validi e no, non già in base a ragioni normative, ma in base a un processo che porta a fare emergere sentimenti più affidabili ed adeguati di quelli che si presentavano nell'esperienza più immediata. (34)

Ma la rilevanza delle analisi di Hume sul gusto nell'estetica e nella morale per la caratterizzazione della natura del suo sentimentalismo in generale risulta solo se non si tralasciano due ulteriori linee di ricerca. In primo luogo si deve rendere esplicito anche il modo in cui Hume differenzia i sentimenti in gioco nella moralità e nell'arte. In secondo luogo dobbiamo chiederci se effettivamente, come sostenuto

da Herdt, nel passaggio dal *Trattato* alla *Regola del gusto* Hume cambia il modo di trattare il disaccordo su questioni di valore e dunque se riprendendo il paradigma di Hume quando ci incamminiamo lungo la strada dell'epistemologia disponibile per una concezione sentimentalista dobbiamo scegliere fra le due prospettive che sopra abbiamo individuato.

Per quanto riguarda la diversità tra sentimento del bello e sentimento di approvazione morale va rilevato che secondo Hume, come ha giustamente sottolineato Peter Kivy, la diversità non è data dal fatto che si tratta di classi separate di percezioni ma piuttosto dal contesto in cui esse si generano. (35) Per capire la natura del sentimentalismo di Hume non si deve perdere di vista come egli sia sempre molto attento a mettere in luce non solo le analogie tra i sentimenti, ma anche le diversità tra i modi in cui essi vengono influenzati dal contesto in cui naturalmente si collocano. La scienza della natura umana, più che fondare vari tipi di giudizio, spiega come essi si generano all'interno di distinti contesti in cui si intrecciano impressioni di sensazione, di riflessione e immaginazione. È dunque importante che Hume fornisca chiare indicazioni sulle diversità nelle procedure che accompagnano la formulazione dei giudizi artistici rispetto a quelle che accompagnano il giudizio morale. Il ricorso ad una maggiore esperienza, la liberazione dai pregiudizi, l'uso del buon senso, la ricerca di una prospettiva più serena sono presenti, secondo Hume, in un contesto comune che accompagna il formarsi di validi giudizi tanto morali che estetici. Una prima differenza richiamata da Hume è che mentre la considerazione dell'utilità è immediatamente presente nel senso della bellezza degli oggetti, invece tale considerazione entra a fare parte dell'approvazione morale di un carattere solo in quanto è il giudice esperto che la rende esplicita. Un'altra forte diversità nel contesto che introduce i due tipi di giudizio è data dal fatto che i sentimenti morali chiamano in causa direttamente le qualità del carattere della persona che fa nascere il sentimento, mentre la connessione tra sentimenti legati con la bellezza ed il carattere è più indiretta. Infatti solo in modo secondario la capacità di provare determinati sentimenti estetici può divenire un tratto che ci porta ad approvare o disapprovare la persona che è in grado di provarli o di non provarli. Un'altra significativa differenza è data dal fatto che i sentimenti morali hanno a che fare in modo più diretto ed interno con l'azione e dunque presentano impressioni più forti, mentre quelli estetici muovono all'azione solo indirettamente, ovvero quando si connettono con qualche carattere reale. Infine, laddove il prerequisito di una maggiore serenità di prospettiva che accompagna il giudizio nel caso della valutazione sul bello richiede solo che si raggiunga una prospettiva più distante e sofisticata, nel caso del giudizio morale si esige piuttosto che ci si elevi al punto di vista generale connotato in termini di disinteresse ed imparzialità: e tale esigenza di generalità e superamento dell'interesse personale eccessivo non sembra pertinente quando si valuta il bello artistico. Meraviglia che Peter Railton nella sua analisi pure molto illuminante delle riflessioni di Hume (particolarmente fertile da un punto di vista teorico e meritevole di approfondimento è il suo accostamento tra i buoni giudici di Hume e l'appello di

John Stuart Mill in *Utilitarismo* ai giudici esperti) (36) sul valore morale ed estetico non colga fino in fondo queste diversità tra l'epistemologia dell'estetica e l'epistemologia della morale. Probabilmente ciò dipende dal fatto che Railton occupandosi in primo luogo del valore tende a privilegiare nella sua prospettiva le nozioni di bello e buono viste principalmente secondo l'ottica di un giudice -spettatore, ma in realtà l'analisi di Hume è molto più ricca e le sue osservazioni tendono a integrare la spiegazione della moralità e dell'arte date dal punto di vista dello spettatore con quelle utili per chi deve collocarsi dal punto di vista di chi deve agire o giudicare quali azioni fare. Una prospettiva integrata che è fatta valere in Hume assumendo il punto di vista del soggetto umano, un punto di vista talvolta così profondo (nascosto e lasciato sullo sfondo) nella sua filosofia (e comunque ricostruito in termini passionali) che ha avuto fortuna per molto tempo l'erronea idea che la sua concezione distrugga la stessa possibilità dell'identità personale.

Questo collegamento tra la moralità e il punto di vista disinteressato e generale è presente nelle riflessioni di Hume dal *Trattato* ai *Saggi*, e dunque limitandoci a sottolineare solo questa continuità possiamo contestare una lettura discontinuista del suo sentimentalismo. Non si tratta dunque di distinguere, come propone Herdt, tra due diverse fasi del sentimentalismo di Hume quanto piuttosto tra due diversi momenti di approfondimento della stessa impostazione. Hume presenta due differenti contesti di spiegazione dello sviluppo di una natura umana caratterizzata da un insieme di sentimenti distinti. In un primo momento, per quanto riguarda la dimensione sociale dello sviluppo umano, è particolarmente interessato a ricostruire le lente procedure di superamento delle parzialità degli interessi individuali in vista dell'insorgenza di quelle regole generali che - come è il caso della giustizia e dei governi - rendono possibile una convivenza stabile di popolazioni numerose. Solo successivamente passa a presentare nel dettaglio una spiegazione del modo in cui gli esseri umani, muovendo dai loro sentimenti immediati, giungono a dare giudizi di bellezza e virtù. E le spiegazioni più approfondite e dettagliate ulteriori non sono rivolte a contestare ma semplicemente ad integrare gli accenni già presenti nel *Trattato*. Non bisogna dunque cadere nell'equivoco di ritenere che in Hume esistano due distinte strategie, inconciliabili e contrapposte, di spiegazione del modo in cui si formano i giudizi morali o estetici: da una parte quella dell'elaborazione di un punto di vista generale o comune, dall'altra quella della formazione del gusto di un acuto percettore ed esperto giudice. (37) Si può piuttosto sostenere che Hume illustra nei suoi scritti due procedure che avanzano congiuntamente, in quanto entrambe sentimentalistiche. Nel ricostruire le serie genealogiche che portano rispettivamente a giudizi morali ed estetici Hume non solo delinea sovrapposizioni e differenziazioni, ma sembra anche suggerire una priorità ed un prevalere del contesto che genera sentimenti morali, nel senso che proprio ai sentimenti morali riconosce una forza egemonica. Va detto che oggi troviamo difficile comprendere questa tesi humeana di una forza egemonica dei sentimenti morali su quelli estetici se -come cre-

do si debba fare - teniamo conto delle integrazioni che al paradigma sentimentalistico sono state offerte ad esempio da Bernard Williams. (38)

Hume rimarca anche un'altra differenza tra sentimenti morali ed estetici, sottolineando la maggiore stabilità che accompagna le regole generali della morale e dunque la maggiore difficoltà di una loro trasformazione rispetto a quella dei criteri di giudizio accettati nel campo dell'arte. (39) Proprio su questa base i più stabili giudizi del gusto morale non potrebbero non influenzare i giudizi del gusto artistico. In particolare il critico morale, proprio per la natura della serenità che si richiede come requisito del suo giudizio, non può tollerare quella mancanza di libertà nel giudizio che deriva dal cedere al fanatismo o alla superstizione. Scrive Hume: "Quando accade questo [*scil.* : il prevalere di fanatismo e superstizione], essi confondono i sentimenti della morale, e mutano i confini naturali del vizio e della virtù. Perciò, secondo il principio sopra menzionato, questi sono dei difetti eterni, e i pregiudizi e le false opinioni dell'epoca non sono sufficienti per giustificarli [. . .]. I principi religiosi costituiscono quindi un difetto in qualsiasi composizione letteraria, quando si esagerano fino alla superstizione e compenetreranno di sé tutti i sentimenti per quanto lontani da ogni connessione con la religione". (40) Un'osservazione questa che indica, ancora una volta, un esplicito impegno a caratterizzare nella loro peculiarità i sentimenti religiosi.

Un altro tema da non perdere di vista nell'elaborare oggi un sentimentalismo epistemologico è che per Hume rendere conto della peculiarità del contesto che accompagna i sentimenti morali rispetto a quello proprio dei sentimenti estetici vuole dire impegnarsi a spiegare come nei giudizi morali risulti rilevante una considerazione per la sorte e la fortuna che governa le vite dei soggetti morali che sembrerebbe fuori luogo nel caso dei giudizi sulla bellezza. Un tema non solo aristotelico e che è stato riproposto ancora una volta da Bernard Williams conciliandolo con una prospettiva sentimentalistica delle virtù. Nel rendere conto da un punto di vista sentimentalistico del giudizio morale Hume e dopo di lui i sentimentalisti contemporanei dovranno anche trovare uno spazio nelle loro spiegazioni per i giudizi di responsabilità, anche questa una dimensione che sembra assente nel caso dei giudizi estetici. Sulla ricostruzione sentimentalistica della responsabilità realizzata dalle analisi di Hume si è soffermato in modo illuminante Paul Russell (41) aiutando anche a capire come la spiegazione sentimentalistica della responsabilità niente ha che fare con quella condizione di controllo sulle proprie azioni che sembra essere un prerequisito delle spiegazioni forti della moralità fornite da Kant e dagli altri razionalisti. Fa parte del resto delle capacità esplicative delle concezioni sentimentaliste dell'etica non solo connettere la responsabilità delle azioni umane ai caratteri delle persone che ne sono causa ma anche percorrere una strada in cui la centralità dell'autonomia delle persone viene corretta dalla consapevolezza della fragilità umana. Chi vede l'etica come centrata sull'esperienza emozionale delle persone sarà particolarmente sensibile a quelle situazioni nelle quali non sono disponibili vie d'uscita da disaccordi e

conflitti o a quelle situazioni in cui data la nostra insuperabile limitatezza qualsiasi soluzione sarà accompagnata da rincrescimento e senso di inadeguatezza.

Note

- (1) Non ritorno in questa sede su quanto ho già cercato di elaborare in: *L'oggettività dell'etica: una versione sentimentalistica*, "Rivista di Filosofia", LXXXIX, 1998, pp. 353-384; *Le emozioni morali e l'argomentazione in etica* in *Filosofia ed emozioni* a cura di T. Magri, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 145-163; *La rilevanza morale degli animali e della natura: un confronto tra paradigmi teorici in etica*, in "Paradigmi. Rivista di critica filosofica", XX, settembre -dicembre 2002, pp. 443-467; *The passions, Character and the Self in Hume*, "Hume Studies", XXVIII, 2002, pp. 175-193; *Fertilità teorica e attualità dell'etica di Giulio Preti*, in *Giulio Preti Filosofo Europeo*, a cura di Alberto Peruzzi, Leo Olschki, Firenze, 2004, pp. 31-51; *Soggetto morale e identità personale nella prospettiva del sentimentalismo humeano*, in *Dimensioni della soggettività*, a cura di M. Barale, ETS, Pisa, in corso di stampa.
- (2) I. Kant, *Critica della ragion pratica*, con testo a fronte, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma -Bari, 1997, p. 165 e sgg. (127 159); Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, specialmente pp. 46-48.
- (3) Peter Railton, *Aesthetic Value, Moral Value and the Ambitions of Naturalism*, in *Facts, Values and Norms. Essay toward a Morality of Consequence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 85-130.
- (4) R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997; Michael Smith, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, 1994.
- (5) Justin D'Arms e Daniel Jacobson, *Sentiment and Value*, "Ethics", CX, 1999-2000, pp. 722-748.
- (6) Anche nel suo ultimo libro Allan Gibbard, *Thinking How to Live*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2003 dedica molte delle sue analisi a rendere conto da una prospettiva espressionista dei concetti normativi, pp. 137-197.
- (7) A. Baier, *Moral Sentiments and the Difference they Make*, "The Aristotelian Society. Supplementary", LXIX, 1995, p. 153.
- (8) Me ne sono occupato in *Hume e Rousseau: biografia e filosofia* nel volume *Instruction and Amusement. Le ragioni dell'Illuminismo Britannico*, a cura di E. Mazza e E. Ronchetti, Il Poligrafo, Padova, 2005, pp. 89-111.
- (9) D. Townsend, *Hume's Aesthetic Theory*, Routledge, London, 2001, p. 13 e sgg.
- (10) D. Townsend, *Hume's Aesthetic Theory*, cit, pp. 121-22; vedi *supra* p. 1.
- (11) James B. Reichmann, S. J. , *Evolution, Animal Rights and the Environment*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000.
- (12) F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau, Løwe, 1787 trad. it. di N. Bobbio con il titolo *David Hume e la fede o idealismo e realismo*, in *Idealismo e realismo*, De Silva, Torino, 1948.

- (13) J. A. Mercado, *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona 2002.
- (14) J. A. Mercado, *El sentimiento como racionalidad*, cit. , p. ,274, ma si vedano anche pp. 273 -75.
- (15) J. A. Mercado. *El sentimiento come racionalidad*, cit, p. 310.
- (16) P. Jones, *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1982, p. 90.
- (17) I. Rivers, *Reason, Grace and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, vol. II *Shaftesbury to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- (18) J. Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 215 -17. Herdt tra l'altro (p. 214)critica le analisi che Hume fa dei sentimenti religiosi connotandole come ispirate da “scarsa simpateticità”. Ella ritiene che un’analisi più simpatetica dovrebbe rendere conto di come questi sentimenti e i raffinati testi che li ispirano siano in “collegamento con un genuino fiorire umano”. Mi sembra però che questa critica non colga che nella filosofia di Hume si può rintracciare - in una chiave naturalistica del tutto secolarizzata - un esito del genuino fiorire umano non tanto nella capacità di provare sentimenti religiosi quanto piuttosto nella disponibilità ai sentimenti del sublime naturale e morale sui quali egli si sofferma più volte nel *Trattato*.
- (19) D. Hume, *A Dialogue in An Enquiry concerning the Principles of Morals*, a cura di T. L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 199; traduzione italiana di M. Dal Pra con il titolo *Un dialogo*, in *Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 279.
- (20) Come mostra Isabel Rivers, *Reason, Grace and Sentiment*, cit. p. 309, proprio su questo modo di Hume di rendere indipendenti i sentimenti morali da quelli religiosi si appuntavano le critiche di Lord Kames, Thomas Reid e James Beattie., pp. 238-329.
- (21) Particolarmente significativo mi sembra J. L. Mackie, *The law of jungle: moral alternatives and principles of evolution* (1978) in *Person and Value*, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 120-131.
- (22) A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995. Nel capitolo III della sezione III della parte VII della sua *Teoria* Smith classifica in modo tuttora utile le diverse concezioni sentimentalistiche dell’etica distinguendo, da una parte, chi come Francis Hutcheson risale a “un sentimento di natura peculiare” ovvero “un particolare potere di percezione esercitato dalla mente alla vista di certe azioni o affezioni”; dall’altra coloro, che privilegiano la prospettiva che riconduce i sentimenti morali a sentimenti sentiti simpateticamente con uno spettatore ideale e imparziale.
- (23) T. Nagel, *La possibilità dell’altruismo*, (1978) Il Mulino, Bologna,1994.
- (24) R. M. Hare, *Objective Prescriptions and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

- (25) Si veda in particolare D. Shaw, *Hume's Moral Sentimentalism*, "Hume Studies", XIX, 1993, pp. 31-54; D. Shaw, *Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy. Hume's Reasonable Passion*, The Edwin Mellen Press, Lanham, 1998, specialmente, pp. 109-38.
- (26) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, a cura di D. e M. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 4, trad. it. , *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari, 1987, con modifiche, p. 7.
- (27) D. Hume, *Of The Standard of Taste* in *Essays Moral, Political and Literary*, ed. a cura di T. H. Green e T. H. Grose in David Hume, *The Philosophical Works*, volume 3, London 1882 (ristampa anastatica, Aalen, Scientia Verlag, 1964) pp. 266-84; trad. it. di Giulio Preti con il titolo *La regola del gusto* in *Saggi morali, politici e letterari*, in *Opere filosofiche*, vol. III, Laterza, Bari-Roma, 1987, pp. 238-260.
- (28) D. Hume, *Of The Standard of Taste*, ed. cit. pp. 268-69, trad. it. cit. pp. 241-42.
- (29) J. A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, cit. p. 123.
- (30) G. Carabelli, *Intorno a Hume*, Milano, Il Saggiatore, 1992, specialmente pp. 10-12.
- (31) D. Hume, *Of the Standard of Taste*, ed. cit. il passo più rilevante si trova alle pp. 278-79; trad. it. p. 253-54.
- (32) Townsend, *Hume's Aesthetic Theory*, cit. p. 193
- (33) J. A. Herdt, *Religion and Faction*, cit. pp. 125 -133.
- (34) Tuttora nell'etica teorica contemporanea si presenta la difficoltà a cogliere la lontananza e inconciliabilità tra una ricostruzione dei giudizi che ricorre alla risorsa delle ragioni normative ed una che tale risorsa non vuole e non può utilizzare in quanto deve rendere conto delle distinzioni assiologiche (siano esse nelle dimensioni del bene, del giusto o del bello. del vero ecc.) in termini di sentimenti. Tale incomprendimento risulta ad esempio evidente nella ricostruzione critica della posizione di Hume fornita da John Rawls in *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000, pp. 21 -104; trad. it. *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 25-114. Lo sforzo di Rawls di ricondurre le analisi di Hume nel quadro di una ricerca delle ragioni normative rappresenta una buona esemplificazione dell'operare di quel pregiudizio razionalistico - molto diffuso tra i filosofi - che non permette di comprendere l'originalità e diversità della prospettiva sentimentalistica di Hume sulle questioni di valore.
- (35) P. Kivy, *Hume's Neighbor's Wife: An Essay on the Evolution of Hume's Aesthetics*, "British Journal of Aesthetics", XXIII, 1983, pp. 195-208.
- (36) P. Railton, cit, p. 118.
- (37) Una querelle tra i sostenitori dell'esclusività dell'una o dell'altra via come tipicamente humeana si è andata sviluppando in particolare negli anni Novanta con interpreti che di volta in volta o, come Townsend, hanno insistito sul criterio dell'acuto percettore o, come Annette Baier, sull'elaborazione di un punto di vista generale.

Una ricostruzione che tende a radicalizzare questa contrapposizione è sviluppata in modo forse un po' artificioso da R. Hursthouse, *Virtue Ethics and Human Nature*, "Hume Studies" XXV, 1999, pp. 67-82 che rinvia a Geoffrey Sayre-Mc Cord e a Rachel Cohon oltre che a A. Baier come sostenitori dell'interpretazione che identifica il criterio proposto da Hume con quello di una ricerca di un punto di vista generale o comune, privilegiando poi per quanto la riguarda l'altra prospettiva trovandola più conciliabile con l'eredità di Aristotele.

(38) I due ultimi libri di B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 1993 e *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton, 2002 (trad. it. *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Roma, Fazi Editore, 2005) sono pieni di suggerimenti nel senso di una revisione del sentimentalismo classico di Hume (anche nel raffronto con altri sentimentalismi quali quelli di Rousseau e a modo suo di Nietzsche), suggerimenti forse non ancora pienamente utilizzati.

(39) D. Hume, *Of The Standard of Taste*, ed. cit. specialmente, pp. 283-84, trad. it. pp. 258-59.

(40) D. Hume, *Of The Standard of Taste*, cit. , p. 284, trad. it, p. 260.

(41) Paul Russell, *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford University Press, New York, 1995 specialmente pp. 132-133 e note p. 136 dalla n. 28 alla n. 32.

Discussione di E. Lecaldano, *L'epistemologia del sentimentalismo etico*

[Paolo Zecchinato](#)

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
[Università di Cassino](#)

1. *Pregi*

- 1) Il primo pregio del testo è di essere un discorso ricco di contenuto e chiaro.
- 2) Il secondo è di presentare un punto d'attacco attraente, cioè mettere il sentimentalismo alla prova su un problema difficile. Quando infatti si pensa al sentimentalismo in etica viene spontaneo pensare ad una teoria che affida il giudizio etico, o il *proprium* del giudizio etico, ad un sentimento irriflesso o addirittura a un'emozione puntuale - e c'è stato, fra i sentimentalisti, chi ha fatto precisamente questo: basti ricordare la fase emotivistica radicale della metaetica analitica -. D'altra parte la riflessione e l'argomentazione appaiono a tal punto irrinunciabili nella pratica morale come noi l'intendiamo comunemente, che una teoria, la quale non faccia posto ad esse, si rivela *ipso facto* troppo inadeguata. Orbene, è possibile una versione di sentimentalismo morale che renda conto della pretesa, che i nostri giudizi morali hanno, di valere molto di più di una preferenza personale immediata? Questo è il problema; la soluzione è da Lecaldano cercata e trovata nel sentimentalismo come l'ha elaborato Hume.
- 3) A proposito del quale mi pare anzitutto importante - per chi non abbia familiarità con i suoi scritti e si porti in testa il retaggio di certa manualistica - la tesi storico-critica che egli non è stato un irrazionalista etico.

2. *Difetti*

- a) Diversamente da ciò che mi sarei aspettato dal titolo e dalle pagine iniziali, il discorso ha un 'taglio' più storico-critico che teorico, anzi ha un taglio ambiguamente storico-critico e teorico.
Se Lecaldano voleva fare un'operazione storiografica, ossia difendere Hume da incomprensioni - nel che consiste buona parte del *corpus* della relazione -, non mi pare che fosse questo il luogo, se non incidentalmente.
Se egli invece voleva difendere un plesso di tesi teoriche riguardanti il sentimentalismo etico - come risulta dall'impostazione della relazione e da diversi

passi -, allora la discussione con la letteratura humanea secondaria mi pare superflua e anzi un po' fuorviante.

Nella cultura filosofica italiana è abbastanza frequente avanzare le proprie tesi facendo storiografia; ma è un'operazione che si fa di soppiatto e il cui coglimento viene affidato al lettore un po' avvertito. In questo caso Lecaldano annuncia *apertis verbis* il suo intento teorico, però anch'egli lo attua precipuamente facendo storiografia e lasciando quindi delle incertezze interpretative nel lettore: fino a che punto quel che vien riferito di Hume - problemi, risposte, movenze argomentative, differenze fra un'opera e l'altra - può venir riferito anche a Lecaldano? Non tutto, evidentemente (Lecaldano non ha scritto una *Regola del gusto*, un *Trattato sulla natura umana*, una *Ricerca sui principi della morale*; è difficile pensare che egli si ponga gli stessissimi problemi che si è posto Hume sui rapporti fra morale e religione, fra giudizi estetici e giudizi morali; e così via): ma allora che cosa precisamente può venir riferito a Lecaldano, oltre alla tesi generale che il giudizio morale è fatto di sentimento e di riflessione?

b) Anche ammesso che egli s'identifichi senza residui con il pensiero humaneo in proposito (cosa che fatico ad ammettere), sarebbe stato preferibile che, dopo aver dichiarato all'inizio il suo debito verso il filosofo scozzese, presentasse in prima persona tale sentimentalismo e lo difendesse in prima persona contro i fraintendimenti e le critiche *attuali*. Ciò fra l'altro avrebbe permesso di dare più spazio alle pagine cruciali del testo di Lecaldano - le ultime -, dove si illustrano le procedure che validano un giudizio morale; trovo infatti troppo stringata l'illustrazione di tali procedure, che vengono poco più che richiamate come già note. Invece è su di esse che sarebbe valsa la pena di dilungarsi, visto che su di esse poggia o dovrebbe poggiare l'assunto teorico più importante, ossia il ruolo dei sentimenti non solo come punto di partenza, ma anche come pietra di paragone dei giudizi morali: si vuol dire il "processo che porta a far emergere sentimenti più affidabili e adeguati di quelli che si presentavano nell'esperienza più immediata".

3. *Punti interrogativi*

Segnalo poi due passaggi d'importanza non trascurabile, che mi risultano poco chiari nel loro significato e che basterebbe riformulare. Uno è il periodo che trascrivo: "Una prospettiva integrata [i.e. quella esposta nelle righe precedenti], che è fatta valere in Hume assumendo il punto di vista del soggetto umano, un punto di vista talvolta così profondo (nascosto e lasciato sullo sfondo) nella filosofia di Hume (e comunque ricostruito in termini passionali), che ha avuto fortuna per molto tempo l'erronea idea che la sua concezione distrugga la stessa possibilità dell'identità personale" (v. poco dopo l'indicazione della nota 36).

L'altro è il seguente: “Per Hume [...] nei giudizi morali risulta rilevante una considerazione per la sorte e la fortuna che governa la vita dei soggetti morali, che sembrerebbe fuori luogo nel caso dei giudizi sulla bellezza” (v. verso la fine).

4. *Conclusione*

Il tema è formulato in maniera molto promettente e inquadrato in maniera eccellente. Se Lecaldano provasse a parlare in prima persona e a dare maggiore svolgimento alle sue tesi e alle obiezioni che esse incontrano *oggi*, non dubito che ne verrebbe fuori un contributo teorico di grande rilevanza.

Glosse a Lecaldano

[Pierpaolo Marrone](#)

[Dipartimento di Filosofia](#)
[Università di Trieste](#)

0. Lo scopo di queste mie brevi e sintetiche osservazioni sulla relazione di Eugenio Lecaldano non risponde tanto a una finalità di critica quanto piuttosto una esigenza di integrazione su alcune delle cose analizzate e proposte. Il mio accordo con l'impianto generale di Lecaldano è, infatti, sostanziale. Non proporrò perciò una integrazione sulla base dell'equivoco principio ermeneutico di interpretare un collega sulla base di quello che avrebbe dovuto dire, ma, in effetti, non ha detto, bensì piuttosto un commento sulla base di quanto si potrebbe aggiungere, mantenendo, spero, nel contempo la sua impostazione principale e la maggior parte dei particolari della sua posizione. Proporrò perciò una serie di glosse a Lecaldano.

1. Lo scritto di Lecaldano elimina sin dall'inizio l'equivoco di suggerire una alternativa radicale tra sentimentalismo e razionalismo. Che la questione non debba essere posta in questi termini significa che:

- a) il sentimentalismo relativo alla fonte motivazionale dell'agire morale può essere considerato in accordo con le nostre migliori conoscenze relative alla genesi motivazionale dell'agire morale, conoscenze che ci derivano da molte fonti, naturalmente, ma fra le quali vale la pena di citare sia la psicologia evolutiva e dello sviluppo, sia l'etologia, sia le dinamiche della cooperazione;
- b) in altre parole, che la fonte dell'azione sia un atteggiamento del soggetto originato nei sentimenti di approvazione e disapprovazione, piacere e dispiacere non equivale a sostenere che tali sentimenti non siano sottoponibili a revisione critica e integrazione. Se alcune nostre azioni sono, ad esempio, originate dalla simpatia o dallo sdegno o dalla solidarietà, vorrà dire che molte volte noi ci impegneremo nell'impresa di fornire materiali giustificativi alle nostre motivazioni. Tale impegno verrà vissuto molto probabilmente come parte di quei sentimenti, ossia come il loro contenuto cognitivo. Questo sgombra il campo dall'accusa di irrazionalismo talvolta mossa al sentimentalismo, ossia all'idea che il sentimentalismo non può in linea di principio possedere l'epistemologia appropriata affinché la ragione possa essere implicata nei processi di giustificazione delle nostre azioni.

2. Questa implicazione merita di essere sottolineata per molti e diversi motivi. Ne indicherò soltanto alcuni:

1) il fatto che l'azione morale è molto spesso un'azione che sorge dalla discussione e dalla deliberazione collettiva. In effetti, nella nostra tradizione occidentale, non mancano affatto, e anzi abbondano, testimonianze di questo processo di formazione di opzioni etiche, sin dalle più antiche testimonianze letterarie pre-filosofiche. Le deliberazioni delle assemblee rappresentative, si tratti del consesso degli eroi nell'*Iliade*, della riunione nell'agorà nell'*Odissea*, dei resoconti delle assemblee dei padri fondatori degli Stati Uniti d'America, delle sedute che hanno portato all'approvazione della nostra costituzione, abbondano di momenti che non sono descrivibili altrimenti che come il tentativo di declinare nella discussione diverse, talvolta opposte, opzioni morali. L'insistenza sul sentimento come fonte motivazionale comporta il rischio di mettere in ombra la discussione sostenuta da buone ragioni, così come può svolgersi in alcuni dei nostri consessi, ritenuti storicamente significativi? Non credo affatto sia così. La cosa può emergere con maggiore chiarezza, del resto, proprio quando le ragioni che vengono avanzate in contesti pubblico-politici vengono assunte – e smascherate – come scorciatoie retoriche. Da un punto di vista negativo, cioè, il fenomeno della malafede sembra confermare e non smentire l'idea del sentimento come fonte motivazionale. Fortunatamente, anche nei contesti pubblico-politici i casi di malafede non sono gli unici esistenti e anche esempi maggiormente positivi e, spero, maggiormente in accordo con la nostra sensibilità pubblica vanno in una direzione di conferma del sentimentalismo. Ad esempio, quando discuto di redistribuzione del reddito tra nazioni o di riallocazione delle risorse sanitarie, se la fonte motivazionale della mia convinzione della giustizia di riallocare determinate risorse può essere un sentimento di simpatia e solidarietà, ad esempio, verso popolazioni svantaggiate rispetto a quelle dell'Occidente affluente, non posso mancare di sostenere le mie buone intenzioni con delle buone ragioni, altrimenti la fonte motivazionale del mio agire è cieca, essendo, però, certamente vuota, se quella fonte che Lecaldano ci indica mancasse.

2) l'azione morale non avviene nel vuoto e avviene in solitudine solo in casi molto rari – ritengo che la solitudine morale sia un sentimento che si può sperimentare, ad esempio e specialmente, nelle situazioni dilemmatiche –; anzi, spesso l'azione morale è un'azione che richiede coordinazione e programmazione. 'Coordinazione' e 'programmazione' sembrano parole che esulano dal contesto nel quale siamo abituati a parlare di etica, ma si tratta appunto di una impressione che deve essere corretta. Se, ad esempio, ritengo che la partecipazione civile promuova valori eticamente rilevanti – consapevolezza delle ingiustizie, solidarietà, diffusione delle informazioni e così via – e successivamente non mi adopero per promuoverla con strumenti adeguati – strumenti evidentemente scelti anche dalla ragione –, con una

consapevolezza delle risorse materiali e temporali a disposizioni, che cosa posso dire della mia motivazione ad agire nel senso di quella promozione? O che non parlavo seriamente, o che parlavo in malafede, o che non ero in possesso delle informazioni rilevanti. Di nuovo, questa modalità di utilizzo della ragione sarebbe incomprensibile senza quella fonte motivazionale e una descrizione dell'azione morale che non la contemplasse risulterebbe fortemente monca.

3. Forse, una delle ragioni che spinsero Hume, autore così presente in Lecaldano, a scrivere il paragrafo della *Ricerca sui principi della morale*, titolato 'Perché l'utilità piace' non era quindi soltanto l'idea di ricondurre l'utilità al sentimento di piacere e di dispiacere, ma anche il fatto che porre i problemi morali in termini di utilità, come Lecaldano, soprattutto nelle nostre discussioni enfatizza con vigore, è un modo per dire che di piacere e dispiacere si può e si deve discutere razionalmente. Altrimenti, quale potrebbe essere l'alternativa? Porre le questioni in termini di semplice gusto? Non pare questa essere una soluzione convincente in alcun modo, se non altro per il fatto che le passioni per qualificarsi nel confronto con il mondo non possono essere aliene da un contenuto cognitivo che non esito a definire più o meno adeguato. Primo esempio: se io ho una passione per le donne bionde, ma non per le donne dominanti e Carla è una bionda tinta e dominante e io ne sono attratto, magari perché alcuni tratti del suo carattere che in altre circostanze mi sembrerebbero respingenti non mi si appalesano con la necessaria chiarezza, allora abbiamo un caso di una non adeguatezza fra contenuto passionale e contenuto cognitivo. Secondo, meno frivolo, esempio: se io penso che sia necessario che il mio sentimento di compassione per i miei simili si declini concretamente e desidero destinare parte del mio stipendio alle popolazioni del Mali (notoriamente uno dei paesi al mondo con più basso reddito *pro capite*) attraverso una qualche ONG che distribuisca sistematicamente e per statuto aiuti agricoli a quelle popolazioni, forse non faccio la cosa più adeguata nel medio periodo. Se fossi informato che la causa principale del mancato decollo dell'economia agricola africana sono le politiche agricole protezionistiche degli Stati Uniti e dell'Unione Europea, possiederei un contenuto cognitivo maggiormente adeguato a definire in maniera più compiuta e meno confusa il mio desiderio di agire simpateticamente nei confronti dei miei simili più sfortunati.

4. Lo sforzo di andare in cerca dei contenuti migliori dal punto di vista della conoscenza rende la fonte motivazionale del nostro agire morale molto più complessa nella declinazione concreta di quanto risulti se noi ci limitassimo al *mantra* di un appiattimento sui sentimenti, come vorrebbero le critiche che qualificano il sentimentalismo come irrazionalismo. Di più: oso dire che rende anche questa stessa fonte motivazionale in un qualche senso anche più nobile, dal momento che qualifica la ricerca della migliore azione anche come ricerca del contenuto più adeguato alla

motivazione. In questo senso la notazione di Lecaldano sul sentimento di rispetto, che Kant sembra ritenere qualificativo della seconda formula dell'imperativo categorico, non coglie tanto Kant in fallo come responsabile di una metabasi motivazionale, quanto potrebbe essere considerata come una sorta di prova *a contrario* del nesso tra ragione e sentimento. Un nesso non certo inscindibile e necessitante, ma che indica appunto un compito verso una sempre maggiore completezza delle nostre ragioni per agire.

5. Anche il riferimento di Lecaldano all'espressionismo di Gibbard trova in questa idea della sempre maggiore completezza di quello che mi arrischio a definire il compito della motivazione una misura per ridimensionare l'insistenza di Gibbard sulle norme, che sembra mettere invece tra parentesi i valori. In realtà, a prescindere dalla complessa semantica di Gibbard, la quale risponde poi a problemi metaetici specifici, sui quali non mi addentro in questa sede, la sottolineatura del valore delle norme nella costituzione della motivazione vale a mostrare una maggiore facilità nella giustificazione *ex post* delle norme modellate o evolutivamente o sull'esempio di determinati modelli comportamentali spontanei o sulla base di certi modelli a base prevalentemente artificiale (su questi hanno insistito a vario titolo sia von Hayek, sia Thomas Schelling, sia David Lewis). La fonte motivazionale può essere anche stata originata dalla nostra storia evolutiva (è del tutto probabile che, in effetti, lo sia), ma su questa storia non può essere appiattita, perché tale appiattimento, di nuovo, non mostra il nesso istituibile tra sentimento e contenuto cognitivo.

6. Sulla base di questo nesso, credo poi vada letta anche la contrapposizione che Lecaldano ricorda tra Rousseau e Hume, che io ritengo tuttavia che debba essere interpretata in un senso leggermente diverso da quello proposto da Lecaldano. La ragione dell'opposizione tra i due non è solo epistemologica. In altre parole, non è che la maggiore aderenza di Hume a quelli che sono anche i nostri problemi e le nostre preoccupazioni derivi unicamente dal fatto che Hume possedeva una antropologia e una psicologia più sofisticate di Rousseau. Io penso piuttosto che la ragione di questa diversità, correttamente rilevata da Lecaldano, stia piuttosto nel fatto che Hume possedeva una filosofia sociale e una teoria della cooperazione che invece è assente in Rousseau. In fondo, anche le troppo ingenerose notazioni di Hume sul contratto originario hanno origine da questa esigenza di attenersi sia all'esperienza della cooperazione sia alla sua possibile origine evolutiva.

7. Riguardo quanto Lecaldano dice sulla natura del sentimento religioso, mi sento di proporre una correzione maggiormente sostanziale. Il sentimento religioso come tutti i sentimenti è sia emendabile sia può certamente dare luogo a manifestazioni patologiche, in ciò condividendo il destino possibile di ogni sentimento. Ad esempio, e gli esempi

storici non mancano, l'entusiasmo religioso può condurre al fanatismo, ma può anche originare un sentimento di simpatia cosmica verso la catena degli esseri viventi, originata dalla compassione e da esigenze di liberazione della sofferenza. Per menzionare solo un caso vicino alla nostra esperienza di cultori di cose filosofiche, l'impegno animalista di T. Regan, al quale non difettano certamente delle buone ragioni nel senso che ho ricordato, ha trovato uno dei suoi spunti iniziali nella meditazione di determinate pagine di Gandhi. Quello che voglio suggerire è che la fenomenologia del fenomeno del sacro è così vasta da non potersi affatto escludere che lo stesso sentimento religioso possa in determinate sue manifestazioni esibire contenuti razionali di sfondo sottoponibili a discussione critica e revisione.

8. La patologia del sentimento è una possibilità della nostra esperienza umana. Si pensi al quadrato delle passioni così come è descritto da Hume. Ognuna delle passioni nominate da Hume (amore, odio, orgoglio, umiltà) possiede una fenomenologia complessa dalla quale il versante patologico non è affatto assente, ma risulta essere una varietà del nostro essere umani. Queste passioni sono legate a una specifica maniera del soggetto di rapportarsi a ciò che qualifica come il proprio io. Da questo punto di vista, sia la preferenza di Hume per le passioni calme sia la sua critica alla sostanzialità dell'io indicano un compito di natura sia morale sia cognitiva. È quando si comprende che noi non abbiamo accesso ad alcun io sostanziale, ma che questo è l'epifenomeno delle nostre passioni, che possiamo mettere in moto una sorta di movimento di retroazione e avere sia una comprensione maggiormente adeguata della natura generale delle passioni sia anche educare le nostre stesse passioni e scorgerne il lato inevitabilmente transeunte e relativo, che costituisce il versante forse cognitivamente necessario di un io non sostanziale, ma ancora capace di chiamarsi per nome.

Può il sentimentalismo etico essere un'epistemologia?

[Massimo Reichlin](#)

[Facoltà di Filosofia](#)

[Università Vita-Salute San Raffaele](#)

1. Il testo di Eugenio Lecaldano affronta una delle questioni più rilevanti nell'odierna discussione metaetica. Che le teorie puramente razionalistiche trovino difficoltà a spiegare alcuni aspetti dell'esperienza morale – e in particolare a rendere conto della dimensione motivazionale che è tipicamente associata all'uso del linguaggio morale – è stato sottolineato ampiamente nel corso della discussione contemporanea. Il sentimentalismo, ossia la tesi che l'elemento centrale per rendere conto dei giudizi morali non sia da individuare nella sfera intellettuale della ragione e delle procedure argomentative, ma piuttosto in quella psicologica dei sentimenti e delle emozioni, si propone di fornire un'analisi alternativa a quella razionalista del modo in cui funziona la formulazione dei giudizi di lode e di biasimo, un'analisi che sia in grado di fornire una spiegazione più plausibile dell'elemento motivazionale. D'altro canto, la concentrazione sull'elemento sentimentale dell'etica rischia di incorrere in una difficoltà altrettanto notevole, e forse più rilevante: quella derivante dalla necessità di rendere conto della pretesa di oggettività che naturalmente si associa alla formulazione dei giudizi morali. Nella misura in cui il sentimentalismo fa leva soprattutto sui meccanismi psicologici mediante i quali si generano l'approvazione e la disapprovazione morali, esso sembra esposto alla difficoltà di rendere ragione del carattere non meramente soggettivo dei giudizi morali; questi non si presentano infatti come resoconti in prima persona degli stati psicologici di chi li proferisce, ma contengono quanto meno l'intenzione di raccomandare a chi ascolta l'assunzione di un atteggiamento psicologico analogo a quello che viene espresso mediante il giudizio, o addirittura la credenza che tale atteggiamento sia quello giusto o appropriato. La domanda fondamentale consiste dunque nel chiedersi se il sentimentalismo possa salvare l'elemento motivazionale senza perdere la capacità di rendere conto dell'oggettività, o della pretesa di valere anche per gli ascoltatori, che sembra altrettanto inseparabile dalla pratica dei giudizi morali.

L'obiettivo che Lecaldano si propone è pertanto quello di mostrare come il sentimentalismo sia in grado di fornire dei criteri per valutare i sentimenti, ossia per distinguere tra sentimenti appropriati e non appropriati, auspicabili e non auspicabili, in modo da respingere ogni possibile accusa di soggettivismo. Ponendosi nella scia di Hume, Lecaldano mostra dapprima come si debba

distinguere tra diversi tipi di sentimenti e diverse forme di sentimentalismo; quello di Hume non è un sentimentalismo provvidenzialistico e fideistico ma antropologico ed evolutivo; in particolare, i sentimenti estetici e morali sono per Hume diversi da quelli religiosi, i quali sono facilmente preda di derive radicalmente irrazionali, che conducono al fanatismo e alla superstizione. Se si distingue tra questi diversi tipi di sentimento, si può vedere come, nella prospettiva humeana, si possano individuare criteri oggettivi per una valutazione dei sentimenti e quindi sviluppare una vera e propria epistemologia del sentimentalismo.

2. Che vi sia, in Hume, la suaccennata distinzione tra sentimenti religiosi e sentimenti morali è fuori discussione; e Lecaldano fa leva sul modo in cui Hume tratta i secondi per mostrare come sia possibile fornire un'epistemologia all'analisi sentimentalista. Naturalmente si potrebbe discutere la rappresentazione caricaturale che Hume propone dei sentimenti religiosi; questi appaiono come impermeabili a correzione e riflessione e quasi irresistibilmente destinati a scadere in fanatismo e superstizione. E si dovrebbe certamente problematizzare l'idea che i sentimenti religiosi debbano dare necessariamente luogo a quelle «vite artificiali» che Hume biasima nei santi e negli asceti. Tralasciando tuttavia la considerazione di questi aspetti, ci concentriamo sulla distinzione offerta da Lecaldano tra tre posizioni che sottolineano il ruolo di emozioni e sentimenti:

- a) l'emotivismo;
- b) il sentimentalismo estremo;
- c) il sentimentalismo riflessivo o indiretto.

La prima posizione finisce sostanzialmente col sostenere l'inesistenza di giudizi morali veri e propri, ossia di proposizioni mediante le quali si attribuisce un predicato ad un oggetto; i 'giudizi' morali non sarebbero che l'espressione di stati interiori di chi la proferisce e l'espressione di emozioni contrarie non potrebbe dar luogo ad una vera contraddizione. Questa è una posizione radicalmente soggettivista, che non può dar luogo ad un'epistemologia; infatti, ciascuno ha le proprie reazioni emotive e non è possibile raccomandarne alcune rispetto ad altre, ma si possono solo eliminare i disaccordi fattuali che eventualmente fossero alla base dei diversi atteggiamenti psicologici.

La seconda posizione, il sentimentalismo estremo, ammette l'esistenza di giudizi morali, ma sostiene che essi si limitino ad esprimere la sensibilità immediata; l'idea è che i giudizi non siano un mero resoconto della realtà psicologica del parlante, ma si propongano come un effettivo apprezzamento, che può essere in linea di principio fatto proprio anche da altri, delle azioni o dei caratteri che ne sono oggetto. Tuttavia, il sentimentalismo estremo non ammette la possibilità di un confronto e di una revisione critica degli atteggiamenti psicologici iniziali, se non mediante l'insorgenza di un atteggiamento contrario nello stesso soggetto; non c'è nulla, in altri termini, che possa modificare un sentimento, se non un altro

sentimento, né esiste la possibilità di un vaglio tra sentimenti appropriati e non appropriati da parte di elementi di tipo non sentimentale. Mi sembra che anche Lecaldano riconosca che, anche in questa seconda posizione, non si dia luogo ad un'epistemologia, e quindi si rinunci a rendere ragione della pretesa di oggettività. La tesi centrale di Lecaldano è che in Hume si trovi un esempio paradigmatico della terza posizione, quella del sentimentalismo riflessivo o indiretto, nel quale ci sono gli strumenti per una revisione e un controllo dei sentimenti di partenza; ed è proprio tale carattere riflessivo del sentimentalismo indiretto a consentire di sviluppare una forma di epistemologia morale. Lecaldano osserva in particolare come si trovino in Hume due criteri fondamentali per la revisione critica dei sentimenti: in primo luogo, un processo di filtro esterno, che fa leva sull'esperienza della contraddizione dei propri sentimenti con quelli altrui e induce a revisionarli e modificarli; in secondo luogo, un processo interno di perfezionamento della percezione e del gusto morale che porta ad un progressivo affinamento dei sentimenti medesimi. Più in dettaglio, Lecaldano propone due tesi, una di carattere storiografico e una di carattere più teorico: in primo luogo, a differenza di quanto sostenuto da altri autori, non vi sarebbe un passaggio dal primo al secondo criterio di revisione critica dei sentimenti nel passaggio dal *Treatise of Human Nature* al saggio *On the Standard of Taste*, ma vi sarebbe sempre un intreccio dei due metodi; in secondo luogo, l'intreccio dei due metodi costituirebbe un importante suggerimento ai fini di un'analisi che renda ragione della pretesa di oggettività pur attribuendo una centralità ai sentimenti e quindi per elaborare un'epistemologia sentimentalista.

3. Non mi soffermo molto a commentare la tesi storiografica, che meriterebbe ovviamente un'attenzione dettagliata. Osservo solo che non sembra di poter trovare nel *Treatise* un'esplicita tematizzazione del discorso sull'affinamento del giudizio individuale in etica; il criterio suggerito da Hume «per raggiungere una maggiore *stabilità* nei nostri giudizi sulle cose» sembra invece essere da un lato quello di «fissare certi punti di vista *fermi e generali*» (1) e riferirvisi indipendentemente dalla situazione attuale, al fine di prevenire le contraddizioni tra le diverse «apparenze momentanee delle cose», dall'altro quello di sviluppare in noi il sentimento della simpatia per evitare che i giudizi basati sul solo sentimento del vantaggio personale incontrino «numerose contraddizioni [...] nella società e nella conversazione». (2) Si potrebbe forse aggiungere che già nell'*Enquiry on the Principles of Morals* del 1751 la polemica antirazionalista è smussata e Hume sembra chiaramente concedere alla ragione in etica più spazio di quanto non avvenisse nel *Treatise*. (3) Non so se questi elementi siano sufficienti a giustificare una lettura discontinuista del sentimentalismo di Hume; tuttavia mi pare che una tale lettura non sia senz'altro da escludersi.

Qualche osservazione di più sulla tesi teorica. Lecaldano afferma che, perché si possa parlare di una procedura sentimentalista, devono esservi sentimenti all'inizio e alla fine. Ci si può però chiedere: è sufficiente, quando nell'intervallo tra i sentimenti iniziali e quelli finali si inseriscono elementi con un netto connotato razionalistico, o comunque non sentimentale? Se sono questi elementi a decidere della appropriatezza o non appropriatezza dei sentimenti, e se sono questi elementi a motivare il passaggio dai sentimenti iniziali alla loro critica e all'adozione dei sentimenti corretti, si può ancora parlare di una procedura sentimentalista? Mi sembra che, perché venga mantenuto un ruolo dominante per i sentimenti, un sentimento dovrebbe essere corretto da un altro sentimento; come dice Simon Blackburn, in una procedura sentimentalista non esiste un punto di vista esterno a interessi e atteggiamenti pratici, a partire dal quale è possibile criticare i propri atteggiamenti. (4) E tale procedura sembra effettivamente quella che ha in mente Hume nel *Treatise*, laddove afferma ad esempio che

Nulla può ostacolare o rallentare l'impulso di una passione se non un impulso contrario; se questo impulso contrario sorgesse dalla ragione, ciò significherebbe che quest'ultima facoltà dovrebbe avere un'influenza originaria sulla volontà, e dovrebbe essere in grado non solo di impedire, ma anche di causare qualunque atto di volizione. Ma se la ragione non ha questa influenza originaria è impossibile che possa ostacolare un principio che invece possiede tale capacità, o che riesca a fare esitare la nostra mente sia pure un attimo. (5)

Al contrario, nel saggio *On the Standard of Taste* sembra che Hume delinei una procedura di correzione dei sentimenti iniziali che include elementi di tipo intellettuale o cognitivo e non può essere compresa in termini puramente sentimentalistici. Nel delineare i tratti di un buon critico Hume elenca diverse capacità che costui deve possedere:

- i) un'esperienza ampia e ripetuta;
- ii) la capacità di discernere la relazione tra le parti di un'opera;
- iii) la capacità di confrontare i diversi generi di bellezza;
- iv) una mente libera da ogni pregiudizio e la capacità di immedesimarsi nell'epoca e nelle condizioni cui si rivolge l'autore;
- v) il buon senso al fine di neutralizzare pregiudizi, cogliere il rapporto tra l'opera e gli scopi che si proponeva, giudicare la ragionevolezza dei personaggi, del loro modo di agire e di parlare.

Mi sembra evidente che molti di questi compiti abbiano un carattere cognitivo, per cui la correzione dei giudizi iniziali sembra essere significativamente indirizzata da elementi che non possono definirsi sentimentali. E l'aspetto più interessante è che lo stesso Hume sembra riconoscere il rilievo centrale che qui viene attribuito alla ragione. Dice infatti:

[È compito del buon senso neutralizzare l'influenza dei pregiudizi]; e da questo punto di vista, come da molti altri, la *ragione*, anche se non è una parte essenziale del gusto, è *per lo meno una condizione* perché quest'ultima facoltà *possa operare*. In tutte le più nobili produzioni del genio vi è una reciproca relazione e corrispondenza delle parti: e le bellezze o i difetti non possono venir percepiti da colui il cui *pensiero* non sia abbastanza capace di comprendere queste due parti, e confrontarle fra di loro allo scopo di percepire la coerenza e l'uniformità dell'insieme. (6)

Dunque, è bensì possibile pronunciare giudizi estetici senza la ragione; tuttavia la facoltà di giudicare esteticamente non si realizza pienamente senza la ragione. Analogamente, se vale l'analogia tra giudizio estetico e giudizio morale, si può dire che è certamente possibile pronunciare giudizi morali senza l'aiuto della ragione, ossia limitandosi ad esprimere i propri sentimenti immediati; ma tali giudizi non sono veri giudizi, ossia non realizzano quel punto di vista fermo e generale e non possono dar luogo ad un'epistemologia morale, senza l'intervento della ragione. Si legga ancora Hume:

la medesima eccellenza delle facoltà che contribuiscono alla perfezione della *ragione*, la medesima chiarezza della concezione, la medesima esattezza della distinzione, la medesima vivacità dell'apprensione sono essenziali alle operazione del *vero* gusto e le accompagnano immancabilmente. Accade di rado, o mai, che un uomo di buon senso, che abbia esperienza di qualche arte, non possa giudicare della bellezza di questa, ed è non meno difficile che incontri una persona che abbia un gusto retto senza un *intelletto sano*. (7)

Si potrebbe pertanto concludere che ciò che serve per ben giudicare, in arte come in etica, è soprattutto un intelletto sano, non perché esso sia in grado di giudicare autonomamente, ma perché senza un intelletto che orienti la facoltà di sentire non si raggiungono giudizi veri, ossia adeguati. Questa conclusione non sembra essere molto lontano da quanto sosteneva Aristotele, che vedeva nella scelta ragionevole—ossia in una *horexis*, una tendenza che appartiene alla sfera desiderativa o passionale, che dà ascolto alla retta ragione—il criterio fondamentale di un agire moralmente corretto. In maniera analoga, si potrebbe dire, Hume sostiene che occorra un sano intelletto perché si possano correggere desideri e sentimenti inadeguati e scegliere quelli appropriati.

4. Se quindi si accetta l'esistenza di una serie di meccanismi non sentimentali ma razionali di correzione dei sentimenti, il risultato è che, alla fine, non abbiamo dei semplici sentimenti, ma piuttosto la *scelta* di un certo modo di sentire, o meglio l'adozione riflessiva di un certo atteggiamento come corretto o giustificato nei confronti di un'azione, una massima, o un tratto di carattere. Un'epistemologia

morale che sviluppasse l'idea sentimentalista lungo le linee indicate mi sembrerebbe avvicinarsi a quello che potrebbe essere l'esito di una forma plausibile di razionalismo. Nessun razionalista ragionevole può negare che vi siano atteggiamenti irriflessi alla base dei giudizi morali; il giudizio morale consiste appunto nell'applicare ai dati dell'esperienza morale immediata, fatta in larga misura di sentimenti, emozioni e altri atteggiamenti psicologici, dei criteri per filtrarla e correggerla. Tale processo non è peraltro irrilevante ai fini della motivazione, quindi del carattere pratico dell'etica; anzi, è proprio il fatto che certi sentimenti o atteggiamenti pratici passino il test della riflessione razionale a far sì che abbiano autorità. Perciò, si potrebbe dire in chiave antisentimentalista e antihumana, l'autorità di muovere all'azione non è propria del sentimento (che può certo muovere all'azione, ma che in quanto tale non ha alcuna autorità), ma di un sentimento in quanto adottato riflessivamente, quindi in quanto sia stato fatto oggetto di una scelta pratica.

Con ciò non si vuol certo dire che venga meno ogni differenza tra un sentimentalismo indiretto, che corregga i sentimenti iniziali attraverso il ricorso a strumenti razionali, e un razionalismo che dia il giusto peso alla dimensione sentimentale. Una differenza soprattutto merita di essere considerata. È vero, come sottolinea il sentimentalismo, che, in molti casi, ciò che emerge dalla riflessione è un modo diverso di guardare la realtà, e quindi di provare sentimenti e di atteggiarsi nei suoi confronti; questo però non dice tutto sull'esperienza morale. Ciò che resta da dire è che i giudizi morali non riguardano solo, e non in primo luogo, il problema in terza persona di giudicare i comportamenti altrui, ma anche e soprattutto il problema in prima persona di decidere che cosa debba fare in certe circostanze, o quale tipo di virtù o di disposizione pratica sia richiesto in questa situazione. L'idea sentimentalista che il punto di arrivo di una procedura di valutazione morale sia un sentimento sembra plausibile quando si tratti del giudizio esterno dello spettatore imparziale e simpatetico; lo è molto meno quando si tratti di scegliere in prima persona il corso d'azione da seguire, valutando i pro e i contro alla luce di un ideale morale o di una certa concezione della vita buona. In questi casi, il termine di un ragionamento pratico non è solo un certo modo di sentire, ma una scelta o una massima, ossia un insieme di considerazioni che risultano accettabili per sentire e per agire in un certo modo.

5. In conclusione, credo si possa dire che né la concezione emotivista, né quella sentimentalista radicale siano in grado di dare luogo ad un'epistemologia; e mi pare che Lecaldano implicitamente convenga su questo punto. D'altro canto, mi sembra che se la concezione sentimentalista riflessiva può presentare gli spunti di un'epistemologia, ciò dipende dal fatto che concede molto alla posizione razionalistica, o quanto meno indebolisce radicalmente la critica al razionalismo, al punto che si può seriamente dubitare che si possa parlare ancora di una forma di

sentimentalismo. Se questo è vero, il ricorso a Hume non consente a Lecaldano di rendere adeguatamente ragione dell'oggettività dell'etica rimanendo nell'ambito di una concezione schiettamente sentimentalista. Resta dunque da provare che il sentimentalismo, oltre ad una metaetica, possa essere anche un'epistemologia.

Note

(1) D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 615.

(2) *Ibid.*, p. 617.

(3) Si veda: D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, Rusconi, Milano 1980, I, 134-137, pp. 340-347 e Appendice I, 234-246, pp. 488-499.

(4) S. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1998.

(5) D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 435-436.

(6) D. Hume, *La regola del gusto*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1971, vol. 2, p. 650 (corsivi miei).

(7) *Ibid.*, pp. 650-651 (corsivi miei). Si confronti quanto analogamente affermato nell'*Enquiry*: «in molti ordini di bellezza, particolarmente in quelli delle belle arti, bisogna ricorrere a molti ragionamenti, per provare il sentimento appropriato; e spesso si può correggere un gusto errato con l'argomentazione e con la riflessione. Vi sono buone ragioni per concludere che la bellezza morale condivide molte caratteristiche di quest'ultima specie di bellezza e che richiede l'aiuto delle nostre facoltà intellettuali, per acquisire un adeguato influsso sull'uomo» (*Ricerca sui principi della morale*, cit., p. 345).

Replica a Zecchinato, Marrone e Reichlin

[Eugenio Lecaldano](#)

[Dipartimento di studi filosofici ed epistemologici](#)
[Università di Roma "La Sapienza"](#)

1. Sono molto grato a Zecchinato, Marrone e Reichlin delle osservazioni e critiche che mi hanno rivolto. Temo non riuscirò a rendere tangibile la spinta ad un'ulteriore ricerca e approfondimento ricavata dalla discussione con loro, specialmente in occasione del confronto diretto a Cassino. Mi limiterò quindi a rispondere ad alcuni dei punti che hanno sollevato con l'intento di chiarire ulteriormente il contesto all'interno del quale si collocano le mie proposte.

Per cominciare dalle osservazioni di Zecchinato rispondendogli provo a chiarire ulteriormente la scelta metodologica di intrecciare fortemente discorso teorico con ricostruzione storica. Faccio precedere la risposta alle sue osservazioni rendendo più esplicite due tesi generali che muovono la mia ricerca e che spero egli possa condividere. Da una parte, mi sembra che tuttora la filosofia, specialmente quel ramo della filosofia che si occupa dell'etica e della moralità, svolga un ruolo ausiliario che ha largamente impersonato nelle figure che fanno parte della sua storia da Socrate ad oggi. La ricerca filosofica non è dunque niente altro che una forma di interrogazione ad alta voce intorno a quelli che sono i problemi di tutti che solo contingentemente (o forse per una maggiore disponibilità di tempo e per una qualche divisione del lavoro resasi possibile con la società industriale) viene realizzata da certe persone che ora abitualmente lavorano nelle università. In questo quadro la ricerca filosofica continua a domandarsi quali sono ad esempio le soluzioni più adeguate alle nostre questioni intorno a ciò che è giusto, bene o doveroso fare. Dall'altra parte, se così stanno le cose mi sembra che sarebbe troppo pretenzioso pretendere di partire da zero o ricominciare da capo: una pretesa che forse poteva andare bene per Descartes e Hobbes nel secolo XVII e per Hume o Kant nel XVIII secolo, ma che ora continuando noi a muoverci negli orizzonti inaugurati con l'età moderna risulterebbe del tutto incongrua. Per cui riflettere filosoficamente sulle questioni morali oggigiorno vuol dire prima di tutto confrontarsi con i paradigmi più fertili ed elaborati che ci sono stati trasmessi da coloro che ci hanno preceduti. Non si può, dunque, non fare i conti con le diverse tradizioni che si intrecciano nell'etica del XX secolo ed in particolare con quelle kantiana, neo-aristotelica e sentimentalistica che hanno avuto un ruolo preminente. Ecco perché ho preferito collocare il mio intervento all'interno del paradigma più fertile tra questi, ovvero il sentimentalismo di derivazione hume-

ana. Se come suggerisce Bernard Williams (1) proviamo a considerare la filosofia come una particolare disciplina umanistica che cerca di comprendere la natura e il senso dei concetti che usiamo nelle nostre vite non possiamo evitare di considerare questi concetti come il frutto di un processo di sviluppo storico che caratterizza la nostra cultura. I concetti e le nozioni di cui facciamo uso quando ci poniamo delle questioni morali sono contingentemente quelli che sono in quanto risultato della nostra evoluzione culturale. Si tratta dunque riflettendo ad alta voce di cercare di fare capire che cosa significa chiedersi se qualcosa è giusto o no, se una persona è o no virtuosa, se dobbiamo o meno fare una certa cosa. Per fare queste riflessioni ritengo che dobbiamo riprendere quanto una serie di pensatori che hanno lavorato all'interno del paradigma sentimentalista hanno suggerito. Certo dovremo rivedere e aggiornare le loro riflessioni ma l'approccio generale resterà quello. Proprio in questo senso spero che il tentativo di comprendere meglio come all'interno del paradigma sentimentalistico si sia posta la questione del distinguere tra sentimenti più immediati e diretti ed emozioni e sentimenti più mediati e riflessi, non venga considerato solo di interesse antiquario. Se le nostre nozioni morali sono principalmente collegate ai sentimenti e alle emozioni non è secondario comprendere con quali procedure correggiamo e filtriamo questo tipo di processi mentali.

Proprio dunque ritenendo che un'elaborazione teorica odierna non possa che presentarsi come una ripresa e sviluppo di una delle opzioni filosofiche presentate dai grandi classici del passato – e per quello che mi riguarda dell'etica sviluppata da Hume – mi sembra possano essere illuminanti, per questa elaborazione, anche le discussioni più specificamente storiografiche dell'interpretazione dei classici del passato. Una parte della ricerca storiografica su Hume è impegnata a fare emergere con maggiore chiarezza la peculiare proposta teorica che egli avanza a proposito dei criteri di distinzione tra giudizi morali validi e non validi identificando questi criteri in processi di revisione e allargamento delle emozioni originarie. Questa ricerca storiografica può essere di aiuto a chi ritenga che uno dei compiti principali del sentimentalismo sia quello di presentare in modo esaustivo procedure di revisione delle emozioni e sentimenti che non siano identificabili con attività della ragione. In questo senso mi è sembrato pertinente introdurre una discussione anche storiografica di Hume, scusandomi comunque per quelle cadute che posso avere avuto nella *scholarship* humeana perdendo di vista gli intenti principalmente teorici di questo mio scritto.

2. Rispondendo poi alle acute osservazioni di Marrone vorrei spiegare ulteriormente, in primo luogo, la mia tendenza a considerare categorialmente inconciliabili un approccio sentimentalista e uno razionalista all'etica. Marrone, infatti, ricostruisce il nucleo dei problemi che vorrei affrontare in modo condivisibile sottolineando quali sono le questioni che stanno di fronte a chi non voglia cadere in una ricostruzione irrazionalistica della vita morale agganciandola a emozioni non rivedibili e non co-

municabili. Nel procedere a risolvere questo compito esplicativo lungo una linea adeguata ad una concezione sentimentalistica vorrei però procedere non tanto includendo nel processo di correzione e revisione delle emozioni di partenza l'intervento della ragione, quanto piuttosto una revisione, correzione e ampliamento delle emozioni di partenza. La ragione naturalmente può avere un ruolo strumentale nel senso che se ci proponiamo di realizzare i nostri valori compiendo una certa azione o raggiungendo un certo obiettivo può dirci che quella azione è irrealizzabile e quell'obiettivo di fatto non esiste. Ma in etica ciò che conta non sono tanto le questioni cognitive sul fatto se siamo giustificati a desiderare qualcosa, ovvero le questioni che possono essere risolte verificando se questo qualcosa esiste o è alla portata delle nostre condotte. In etica il punto importante è se sia giusto o meno desiderare quell'obiettivo. Ed è qui che credo dobbiamo trovare spazio per la spiegazione della correzione dei nostri desideri secondo un approccio sentimentalistico. Provo a procedere in modo schematico per rendere espliciti i passaggi. I nostri desideri si radicano in sentimenti ed emozioni e non già in ragionamenti, non possono essere originati da ragionamenti e in realtà non possono essere modificati se non trasformando le emozioni e i sentimenti che stanno alla loro base. Così da esempio come superare il prevalere di desideri del tutto autocentrati ed egoistici che ci porta a preferire la distruzione del mondo ad una scalfittura su di un nostro dito? Non c'è nessun ragionamento che permetta di farci superare questa plumbea chiusura emotiva. Il punto di svolta sarà costituito piuttosto solo con un ripetersi di esperienze che ci portino a correggere le chiusure delle nostre emozioni incapaci di tenere conto della rilevanza anche delle vite altrui. (2) Non è dunque che noi cambiamo le nostre conoscenze ma proprio che correggiamo le chiusure e asprezze dei nostri sentimenti di partenza. Spesso questa correzione e ingentilimento è già incorporato nelle regole accettate nella nostra società civile e che noi riceviamo attraverso l'educazione. Laddove questo non accade – quando la società che ci circonda è incapace di simpatizzare con altre persone o con le loro esigenze perché fa prevalere norme desuete o regole con una base di applicazione che comporta discriminazioni – potremo guadagnare una prospettiva morale solo riuscendo a farci coinvolgere emotivamente da quello che le altre persone sentono, soffrono e desiderano. E questa “ascesa” non è possibile con un ragionamento ma con una trasformazione di ciò che sentiamo. Per quello che riguarda la questione della rivedibilità dei sentimenti religiosi posta da Marrone sarei incline a ritenere che essi risultano rivedibili laddove restano sullo sfondo e non diventano prioritari in una cultura o in un carattere umano. Anche in questo caso non ci troviamo di fronte a un ragionamento ma ad un processo di trasformazione emotiva. Una trasformazione che possiamo ritenere si sia realizzata in Europa e nel mondo occidentale dal XVI secolo in avanti (anche attraverso esperienze di drammatiche tensioni sociali) e che è sperabile venga conservata contro l'attuale risorgere di tendenze tradizionaliste che vogliono spingerci verso un ritorno a epoche in cui le nostre vite e le nostre società erano dominate esclusivamente o prevalentemente dai sentimenti religiosi.

3. Infine anche Reichlin ha colto con chiarezza la mia esigenza di mantenere come inconciliabili l'approccio sentimentalista e quello razionalista ma ritiene inadeguato il mio tentativo di individuare una via epistemologica di revisione dei sentimenti che non chiami in causa la ragione. Lo ringrazio dell'attenzione con cui ha letto il mio contributo e provo ulteriormente ad elaborare l'approccio del sentimentalismo alla questione del posto della ragione nell'etica. Spero mi si perdonerà se ancora una volta prenderò l'avvio dalle opere di Hume. È anche un'occasione per ribadire che nelle pagine dello Scozzese troviamo messa a punto un'analisi più precisa della complicata nozione di ragione, secondo la quale non dobbiamo dimenticare che in senso stretto essa fa riferimento alla raccolta dei dati della percezione sensibile che informa sull'esistenza o meno di cose, oggetti e corpi o a quel tipo di operazioni intellettuali che riguarda la ricerca dei mezzi idonei a raggiungere un certo fine o infine i calcoli aritmetici e le inferenze logiche. Se noi intendiamo così la ragione potremo capire come essa non possa non entrare in causa quando diamo dei giudizi morali in quanto solo la ragione ci informerà sullo stato dei fatti e sulle eventuali connessioni tra le nostre azioni, determinate conseguenze e la loro congruenza con i fini e gli obiettivi che abbiamo privilegiato da un punto di vista morale. In questo contesto risulta così chiaro che i sentimenti hanno per così dire la prima e l'ultima parola nell'orientare i nostri giudizi e la nostra condotta. Come infatti Hume spiega nella *Ricerca sui principi della morale*: “Ma per quanto la ragione, se pienamente sviluppata, sia sufficiente per istruirci delle tendenze dannose od utili di qualità ed azioni; essa non basta da sola a produrre qualche biasimo o qualche approvazione morali. L'utilità è soltanto una tendenza ad un certo fine; e se il fine ci fosse del tutto indifferente, noi proveremmo la stessa indifferenza nei riguardi dei mezzi per conseguirlo. Qui occorre che si affermi un *sentimento*, affinché si dia una preferenza alle tendenze utili rispetto a quelle dannose. Questo sentimento non può essere che una sensibilità per la felicità degli uomini ed un risentimento nei confronti della loro infelicità, giacche questi sono i diversi fini che la virtù ed il vizio tendono a promuovere. Qui dunque la *ragione* ci insegna a che cosa tendono le azioni e il *senso di umanità* opera una distinzione in favore di quelle che sono utili e benefiche.” (3)

Possiamo poi ripercorrere il modo più analitico in cui Hume ci indica il costituirsi del punto di vista che permette di correggere, sul piano morale, le nostre emozioni di partenza per arrivare a dare un giudizio sulla condotta di qualsiasi persona in termini di una considerazione sensibile per la “felicità degli uomini “. Si tratta di una procedura che non solo presiede alla formulazione dei giudizi sulla condotta altrui, ma anche alla decisione e alle scelte personali. Infatti nel caso di Hume anche le basi della responsabilità e della scelta individuale non possono che passare attraverso il filtro della percezione dei sentimenti specificamente morali. (4) Nel ricostruire il modo in cui Hume – e in generale un'etica sentimentalista – rende conto delle condizioni di scelta e decisione morale non dobbiamo prima di tutto perdere

di vista che questa prospettiva fuoriesce da quella condizione di controllo (che invece Reichlin da per scontata e ovvia nella sua impostazione kantiana) che ritiene completamente disponibile il contenuto della moralità. Ma contro questa impostazione e analisi della condizione etica di scelta e decisione un sentimentalista dovrà rilevare che: mentre è vero che noi possiamo fare valere la prospettiva morale su tutta una serie di situazioni in cui siamo coinvolti noi, o altre persone, e che non si possono sottrarre all'ambito della responsabilità morale situazioni del genere rilevando che sono affidate o alla natura o a dio; d'altra parte è anche vero che l'opzione morale che dovremo privilegiare si presenta con un'urgenza e forza che non potremo che riconoscere e appunto sentire come giusta del tutto indipendentemente dalla nostra volontà. Quando siamo di fronte a azioni e condotte che –per intervento nostro o altrui – sono fonte di infelicità o sofferenze umane non possiamo non provare quella reazione di disapprovazione (che Hume chiama “resentment of their misery”) che è costitutiva della prospettiva morale. Questa clausola morale sentimentale però spesso non si presenta alla mente immediatamente, ma va introdotta con una precedente ricostruzione del contesto di scelta o valutazione che ci permetta di rendere chiari ed espliciti gli elementi della situazione rispetto ai quali finiremo con l'introdurre la decisiva componente della nostra sensibilità morale. Hume spiega chiaramente questa procedura nella quale vede intervenire quella “ragione capace di opporsi alle nostre passioni e che [...] non è altro che una pacata determinazione generale delle passioni, fondata su una considerazione o sulla riflessione. Quando ci formiamo un giudizio sulle persone basandoci solo sulla tendenza del loro carattere a essere di vantaggio per noi o per i nostri amici, troviamo così numerose contraddizioni ai nostri sentimenti nella società e nella conversazione, e una tale incertezza dovuta ai mutamenti incessanti della nostra situazione, che andiamo alla ricerca di un qualche criterio di merito o demerito che non sia soggetto a così grandi mutamenti. Una volta abbandonata la nostra prima posizione non riusciremo a trovarne altra più conveniente se non grazie a una simpatia con coloro che hanno dei rapporti con la persona in questione. Questa simpatia è ben lungi dall'essere così viva come quando in gioco è il nostro interesse o quello di certi nostri amici personali; né essa ha la stessa influenza sul nostro amore e sul nostro odio: ma poiché è pur sempre conforme ai nostri pacati principi generali, essa conserva un'identica autorità sulla nostra ragione e guida il nostro giudizio e le nostre opinioni. Noi biasimiamo tanto un'azione malvagia di cui ci parla la storia, quanto una compiuta l'altro giorno dal nostro vicino e questo significa che, riflettendoci su, sappiamo che la prima susciterebbe sentimenti di disapprovazione non meno forti nella seconda se fosse posta nella stessa posizione”. (5) Questa è la ricostruzione che Hume fa della riflessione che porta alla genesi dei sentimenti morali, questa riflessione può essere condotta più rapidamente e ampiamente da chi – divenuto un buon giudice morale – può ricorrere alla esperienza precedente di una serie di casi, ma non cambia nelle sue componenti né sulla sua incompletezza che va integrata aggiungendovi la clausola necessaria del sentimento morale (un sentimento che non ci permetterà di tracciare

diversità tra gli esseri umani in base alla loro cultura e competenza). La riflessione che presiede alla genesi del giudizio morale secondo il sentimentalismo humeano non è discriminante nei confronti di nessuna persona sensibile e dunque non esclude schiavi e donne e in definitiva nemmeno gli animali: quadro che segna una radicale lontananza dal paradigma aristocratico e specistico di Aristotele come di tutti i razionalisti etici. Per quanto riguarda poi la clausola sentimentale finale che permette di decidere o valutare in senso specificamente morale, non è in alcun modo riconducibile ad una forma di ragion pratica o prudenza perché essa dovrà essere riattualizzata in ciascuna occasione moralmente rilevante, con la vivacità e forza proprie di un sentimento di rifiuto per le sofferenze altrui e di accettazione dell'altrui felicità che non possono essere surrogate da nessuna abitudine o operazione intellettuale.

Note

- (1) Faccio riferimento alle idee sviluppate da Bernard Williams tra l'altro in *Philosophy as a Humanistic Discipline*, "Philosophy", LXXV, 2000, pp.477 –496.
- (2) Ancora una volta un'analisi utile in questa luce sentimentalistica è stata fatta da B.Williams, *Egoismo e altruismo*, in *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano, 1990, pp.302-322. Ma un'analisi più sistematica e sperimentale della insuperabilità di un'acquisizione dei sentimenti giusti per entrare nel campo della moralità viene svolta da S. Nichols, *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- (3) D.Hume, *Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma –Bari, 1997, p.191.
- (4) Il quadro sentimentalistico della responsabilità anche secondo l'ottica della decisione personale viene ricostruito da Paul Russell, *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford University Press, Oxford, 1995 che tiene conto dell'elaborazione contemporanea fatta da P.F.Strawson e B.Williams.
- (5) D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p.617.

Il dominio della vita tra sacralizzazione e disincanto

[Deborah Ardilli](#)

[Università di Trieste](#)
[Dipartimento di filosofia](#)

ABSTRACT

This essay retraces the implications tied to the question of *life* in a ‘disenchanted’ world by analysing some features of the bioethical and philosophical-political debate. The author discusses the dichotomy between sanctity-of-life and quality-of-life doctrines, in order to show that the opposition between the two perspectives is not altogether convincing. Seen in the light of the metamorphosis of the notion of life (reconstructed here following Arendt’s analysis of the Modern Age), this opposition proves to be the superficial manifestation of a deeper issue, which amounts to social reproduction’s imperatives.

1. «C’è vita»: osservazioni preliminari

L’attestazione ontologica «c’è vita», singolare amalgama di realismo biologico, sedimenti metafisici e valorizzazione simbolica, sembra essere diventata il fulcro della discussione pubblica, la posta delle più importanti battaglie politiche e il canone di riferimento per ogni discorso filosofico che voglia guadagnarsi un certificato di rispettabilità. Se «c’è vita», pare scontato che ognuno debba attivarsi in sua difesa, secondo i principi del rispetto oppure quelli della beneficenza, compatibilmente con l’interpretazione privilegiata del dato. La vita si innalza, nella retorica pubblica non meno che nell’indagine filosofica, a valore indiscutibile, prima ancora di un accertamento rigoroso in merito all’effettiva intesa comunicativa sulla costellazione concettuale che viene chiamata in causa quando si parla, spesso indiscriminatamente, dell’invulnerabilità, dell’indisponibilità o della sacralità dell’oggetto in questione. La si consideri come vita in atto o come vita in potenza, la si interpreti come personale dal momento del concepimento oppure da quello dell’emissione del primo vagito, corre l’obbligo di discorrerne in termini più che lusinghieri. Così si esprime, tra gli altri, Jürgen Habermas: «Nessuno dubita che la vita umana prima della nascita abbia valore intrinseco, sia che la si consideri sacra sia che si respinga questa sacralizzazione di ciò che è fine a sé (non strumentalizzabile)». ⁽¹⁾

«C’è vita»: anche chi nega la deducibilità di una posizione etica da un’asserzione così manifestamente incapace di produrre una qualche sensatezza epistemologica

(una posizione etica, per essere più chiari, modellata sull'archetipo a-temporale di ogni responsabilità, il «deve elementare nell'è del neonato» di Hans Jonas),(2) tende poi a neutralizzare la portata e le conseguenze della propria interpretazione, sulla base del fatto che «la sperimentazione si sviluppa comunque su un materiale cellulare che non può essere considerato privo di rilevanza morale».(3) La filosofia pare avviarsi, nell'epoca del disincanto del mondo, a reinterpretare in termini secolarizzati il principio di sacralità della vita. Alla luce di un presupposto ermeneutico che, per un verso, confida nell'inesauribile efficacia analitica e descrittiva della categoria di 'secolarizzazione'(4) e, per altro verso, postula infinite metamorfosi del concetto di sostanza, la filosofia migra – con un movimento di neutralizzazione efficacemente descritto da Carl Schmitt – (5) da un campo di lotta verso un terreno presuntivamente capace di garantire la cessazione delle ostilità attraverso il raggiungimento di un minimo di accordo su premesse evidenti.

Una tesi così marcatamente unilaterale potrebbe essere subito revocata in dubbio dalla circostanza che vede ormai consolidata, all'interno del dibattito bioetico, la distinzione tra etica della sacralità della vita ed etica della qualità della vita. Il filosofo australiano Peter Singer è tornato più volte su questa polarità antitetica, ricordando come l'accettazione della morte cerebrale in qualità di criterio deputato a stabilire l'avvenuta morte dell'individuo faccia sì che ad esseri umani pulsanti, che ancora respirano, non venga erogata ulteriore assistenza medica.(6) Su questo terreno, la prassi medica e quella giuridica si muoverebbero in controtendenza rispetto alla norma secondo la quale è sempre moralmente sbagliato mettere fine intenzionalmente a una vita umana innocente. Più precisamente, la norma che, in nome della sacralità della vita, condanna senza eccezione l'interruzione intenzionale dell'esistenza di un innocente, sarebbe costretta ad auto-sospendersi in una quantità di casi in cui il rispetto per la dignità del morente prescrive di accelerarne la fine.

Vale la pena chiedersi se il riferimento a questa recente acquisizione rappresenti di per sé l'ultima parola in relazione all'esaurimento del codice della sacralità della vita.(7) O se, diversamente, non si debba approfondire l'interrogazione in un senso precluso ad una prospettiva che, limitandosi a registrare il tracollo analitico di categorie di pensiero e di valori resi obsoleti dalla prassi sociale, non si avvede, contemporaneamente, degli insospettabili margini di resistenza che questi presentano. Sotto questo profilo, la metaetica di impianto coerentista che caratterizza nel suo complesso il paradigma bioetico contemporaneo,(8) ovvero l'abbandono post-metafisico di ogni forma di fondazionalismo a favore della costruzione di un equilibrio riflessivo tra le nostre intuizioni morali di base e i principi che le giustificano, si rivela poco feconda. L'impostazione coerentista in questo caso potrebbe, tutt'al più, portare argomenti a favore dell'utilitarista, quando questi mostra come l'etica della sacralità della vita introduca surrettiziamente apprezzamenti relativi alla qualità della vita, facendo leva su una serie di distinzioni tutt'altro che autoevidenti come uccidere/lasciar morire, effetti intesi/effetti

meramente impreveduti, mezzi ordinari/mezzi straordinari.⁽⁹⁾ Ciò che l'approccio coerentista non è in grado di chiarire, tuttavia, è se a ricostruzioni morali mutuamente esclusive dei nostri giudizi ponderati corrispondano altrettante metafisiche influenti o visioni del mondo parimenti incompatibili tra loro (ad esempio, l'alternativa creazionismo/evoluzionismo).⁽¹⁰⁾

La questione evidenziata non è peregrina, se non altro perché proclamare enfaticamente l'estinzione di un codice di significati morali tradizionali – se si vuole: una più sobria dichiarazione in merito al senso della nietzscheana 'morte di Dio' – dovrebbe impegnare, in sede di riflessione filosofica, ad esplorazioni di più ampio respiro. Segnatamente, si tratterebbe di mettere alla prova l'ipotesi, qui difesa, in base alla quale le trasformazioni in corso incidono sui significati perché investono, in prima istanza, i referenti dei termini impiegati. In altre parole, occorre verificare se e in che modo la semantica del sacro sia stata trasferita verso ciò che dalla sfera del sacro è stato tradizionalmente escluso.⁽¹¹⁾ Se le cose stanno così, se effettivamente si è prodotto un cambiamento che il linguaggio ordinario avverte solo confusamente, non è difficile intuire che i risvolti più scabrosi della metamorfosi investono direttamente il discorso filosofico sull'origine e il problema della titolarità dell'iniziativa creativa sulla vita, con tutte le conseguenze etiche e politiche del caso.

Fenomeni di questa portata, com'è da attendersi, si negano ad un sondaggio empirico e ad una relativa interpretazione al di fuori di ogni disputa. E, certamente, voler spiegare tutto nei termini di un uso improprio, se non addirittura inebriante, di metafore religiose sottratte al contesto originario è un'operazione che si esporrebbe a più di una critica. Ma il fatto che, recentemente, una voce autorevole abbia segnalato, in un volume dedicato ai rischi dell'eugenetica liberale, la necessità di un programma di traduzione cooperativa di contenuti religiosi, dal momento che «le maggioranze secolarizzate non hanno il diritto di far prevalere le loro decisioni in tali questioni, se prima non hanno prestato attenzione alle obiezioni degli oppositori che si sentono feriti nelle proprie convinzioni religiose»,⁽¹²⁾ non dovrebbe dare adito a troppe incertezze sulla direzione di ricerca da imboccare.

Sostenere, come di fatto Habermas sostiene, che la dialettica incompiuta della secolarizzazione debba risolversi nel riconoscimento di un diritto di veto religioso è un pronunciamento di portata dirompente. L'assiologia intorno alla quale si è strutturato il liberalismo filosofico del secondo Novecento, e cioè, sostanzialmente, l'idea che l'ordine cognitivo e l'ordine politico nascono assieme, riceve qui un colpo mortale. La tesi della co-originarietà tra ordine politico e ordine cognitivo, nella variante habermasiana, comporta 1) che vengano considerate legittime solo quelle norme che possono riscuotere il consenso di tutti nelle condizioni di un discorso razionale; 2) che la modalità legittimante di un consenso generale si colleghi all'idea di una legalità coercitiva tutelante eguali libertà soggettive; 3) che i procedimenti di legittimazione discorsiva siano 'aperti al futuro', nel senso di

perpetuare nel tempo l'atto costituente attraverso un processo di apprendimento capace di auto-correzione. (13)

Ora, il tema della vita e dei suoi condizionamenti biologici mette in crisi questo modello fallibilistico, poiché, stando all'argomentazione del filosofo tedesco, quando è in gioco l'autocomprensione normativa del genere umano – autocomprensione che potrebbe essere manomessa dalla manipolazione migliorativa e non terapeutica del genoma - un fallimento maturato nel corso delle pratiche discorsive è un lusso che non ci si può permettere al prezzo democratico di una clausola emendatrice. Di conseguenza, l'invito alla fluidificazione politica di contenuti religiosi trova a questo livello un'accoglienza favorevole, venendo a saldarsi con l'idea che *qualcosa*, ovvero il principio della vita (pietrificato da Habermas nella riabilitazione del concetto di 'natura umana', dalla quale far dipendere un'*etica del genere*), debba essere sottratto agli esiti aperti e imprevedibili del confronto comunicativo.

Tentare di minimizzare l'entità di una simile conclusione mediante l'ormai rituale appello al *fatto del pluralismo* servirebbe a poco, dal momento che è proprio questo supposto dato di fatto e il suo impiego in sede di filosofia politica che devono essere interrogati. Tale ripensamento è declinabile in maniere diverse. In relazione al problema etico-politico della vita, una tra le possibili piste di indagine potrebbe prendere le mosse da questo interrogativo: l'antitesi tra etica della sacralità della vita ed etica della qualità della vita configura una *grande dicotomia*? Si dispone come una correlazione disgiuntiva *sotto ogni rispetto*?

2. La sacralità della vita come bene sociale

In linea di principio, i contrassegni distintivi dell'etica della sacralità della vita rinviano al suo essere associata a concezioni religiose e al suo prendere corpo in divieti assoluti. Quando, invece, si parla di etica della qualità della vita, entrano in gioco valutazioni che, con uno spettro di oscillazione abbastanza ampio, vanno dalla considerazione delle preferenze soggettive e degli interessi critici degli individui coinvolti ad indicatori socio-economici che presuppongono un contesto in cui la benevolenza è limitata e le risorse sono scarse. L'approccio del capitale umano (che misura il valore della vita sulla base della capacità di produrre reddito), l'approccio della disponibilità a pagare (secondo cui la qualità della vita risulterà maggiore per coloro che disposti a pagare per mantenersi in una certa condizione) e il criterio del QALYs (l'indice che combina il numero di anni di attesa di vita e la qualità della vita in termini di salute), sono alcune delle soluzioni elaborate dal punto di vista della qualità della vita.(14) Questo proliferare di criteri, il cui minimo comune denominatore risiede nel loro essere assoggettati a parametri di efficienza economica, suggerisce almeno due considerazioni. La prima è che, in ordine alla costruzione della teoria, le intuizioni morali di base sono probabilmente meno affidabili di quanto normalmente si creda. La possibilità di una pluralità di equilibri

riflessivi, infatti, è sempre da mettere in conto. Nondimeno, tale possibilità non è indefinitamente aperta e incontra il suo limite costitutivo non in un'intuizione morale sovraordinata, bensì nelle circostanze sociali di giustizia definite da Hume, vale a dire, in ultima analisi, nelle condizioni di mercato. La seconda considerazione intende sottolineare le difficoltà che insorgono laddove si voglia istituire una grande dicotomia tra prospettive morali che assumono direttamente la vita come valore e che, di conseguenza, ritengono che la politica debba intervenire non solo a tutelare, ma anche a potenziare nelle forme sociali desiderate quel medesimo valore. Alcune esemplificazioni possono essere chiarificatrici.

Si legga, a questo proposito, quanto scrive lo stesso Singer: «Così le nostre decisioni su come trattare questi pazienti [cerebralmente morti] devono dipendere non dalla retorica altisonante dell'uguale valore di ogni vita umana, ma dal parere di famiglie e partner che, in occasione di perdite tragiche, merita di contare. [...] Nello stesso tempo, in un sistema pubblico di assistenza sanitaria, non possiamo ignorare né i vincoli imposti dalla limitatezza delle risorse mediche, né le necessità delle persone per le quali un trapianto d'organi potrebbe rappresentare la salvezza».(15) Più che una messa in mora del principio di sacralità della vita – operazione che richiederebbe, probabilmente, la disponibilità ad avventurarsi in un terreno filosofico più impervio: chiedersi, ad esempio, se la vita rientri tra i supposti scopi della natura; se abbia senso parlare di un 'lavoro' della natura; se la natura custodisca dei valori in quanto custodisce degli scopi, e così via - si tratta qui di una sua riformulazione in chiave utilitarista, associata alla critica di una particolare interpretazione del principio di uguaglianza. D'altra parte, una simile osmosi tra prospettive all'apparenza reciprocamente impermeabili vale anche in senso contrario. Già nel 1957, un sostenitore dell'etica della sacralità della vita difficilmente sospettabile di tentazioni eterodosse, Pio XII, intervenne sul problema del trattamento dei neonati affetti da gravi malformazioni affermando che si è tenuti a trattenerli in vita impiegando soltanto i mezzi ordinari, cioè i mezzi che non comportano un onere grave per sé o per gli altri. Un obbligo più rigido, secondo questo punto di vista che guarda alla vita come valore naturale razionalmente conosciuto da tutti, risulterebbe troppo gravoso per la maggioranza delle persone coinvolte.(16) Al di là della difficoltà insita in una nitida demarcazione tra mezzi ordinari e mezzi straordinari, resta il fatto che l'etica della sacralità della vita delinea un quadro normativo relativamente ospitale per valutazioni che, nel giudicare la liceità della sospensione del trattamento medico, tengono in considerazione le sue probabilità di successo. Altri elementi di giudizio, per così dire, di importazione - come la necessità che qualunque legislazione che ammetta un 'diritto a morire' o a 'lasciar morire' debba «riferirsi essenzialmente al diritto autonomo del paziente di porre fine alla propria vita» -, (17) restano invece rigorosamente esclusi da questa prospettiva. L'adozione di un criterio consequenzialista e utilitarista, in questo caso, sottintende una valorizzazione della vita cosciente e vissuta che, certamente, mette in discussione un'applicazione estesa

del principio di uguaglianza. Tuttavia, la strumentazione concettuale di provenienza utilitarista offre un incomparabile vantaggio ai fautori della sacralità della vita: una vita cosciente e vissuta ha la possibilità di sostenersi e riprodursi nelle forme sociali e culturali desiderate. Una vita cosciente, in altre parole, può testimoniare della propria qualità elargendo una variegata riserva di risorse a favore della difesa della sacralità della vita.

Non deve sfuggire il fatto che anche l'idea di sacralità della vita si trova fra i candidati al ruolo di indice sociale del valore della vita. Un simile ruolo difficilmente potrebbe essere giocato da un sistema morale intessuto di proibizioni assolute; e nemmeno potrebbe essere sostenibile ricorrendo ad un'interpretazione troppo letterale dei pronunciamenti evangelici e paolini che, alla vita terrena del cristiano, associano le figure del pellegrinaggio e dell'esilio. L'aspetto che l'etica della sacralità della vita ha assunto è quanto di più lontano si possa immaginare dalla condotta morale metaforizzata dalla fiduciosa noncuranza del verdetto mondano sulla qualità della vita che contraddistingue i gigli nel campo e gli uccelli nel cielo.⁽¹⁸⁾ Etica della sacralità della vita ed etica della qualità della vita, per come sono venute configurandosi in rapporto alle pratiche socio-politiche delle società occidentali, si lasciano sussumere sotto una categoria più ampia: un positivismo della vita, che appare quasi sempre presupposto dalla riflessione etico-politica contemporanea, al punto da rappresentarne una delle cifre decisive.⁽¹⁹⁾

Si argomenterà ulteriormente su questo punto; per ora basti dire che anche per quegli autori che manifestano una serie di perplessità circa la praticabilità di una meta-traduzione in forme politicamente non oppressive tra forme di vita diverse, un incontro sul piano ontologico deve essere possibile.⁽²⁰⁾ Ad essere reclamata è un'intesa più generale tra appartenenti alla medesima comunità politica ai quali, in definitiva, è richiesta l'adesione ad un nucleo di valori che sappia coniugare la convivenza tra stranieri morali con uno strato più profondo (ancorché, realisticamente, difficilmente armonizzabile con il progetto di coltivare e sostenere concezioni alternative della fioritura umana): la condivisione degli obiettivi biopolitici della comunità.

Ad una conclusione analoga è giunto - pur con esiti problematici del tutto opposti a quelli evidenziati nel corso di questo intervento - Ronald Dworkin nel suo *Il dominio della vita*. Motivato dall'esigenza di neutralizzare le asprezze che hanno fatto della battaglia sull'aborto tra gruppi *pro-life* e gruppi *pro-choice* «una nuova versione americana delle terribili guerre di religione nell'Europa del Seicento»,⁽²¹⁾ il filosofo statunitense intende illustrare come l'esegesi canonica della disputa sia fondata su una confusione intellettuale che rende intransitabile la via del compromesso. Tale confusione è figlia del pregiudizio secondo il quale il disaccordo dipende da opinioni diverse in merito allo statuto ontologico del feto. In realtà, afferma Dworkin, il disaccordo che effettivamente contrappone le persone è di natura molto meno lacerante, e verte su come meglio rispettare «un'idea fondamentale che quasi tutti condividiamo in qualche forma»: la sacralità della vita

umana individuale. Entro questo riferimento comune, coloro che ritengono che l'investimento naturale nella vita umana rivesta un'importanza trascendente, penseranno che una morte prematura deliberata sia la più grande frustrazione possibile, indipendentemente da quanto sia mortificata la prosecuzione della vita. Diversamente, coloro che vincolano il rispetto per la sacralità della vita al contributo umano che questa mette in opera, concorderanno nel decidere che la vita debba terminare prima che ulteriori investimenti umani siano condannati alla frustrazione. Tutto lo sforzo argomentativo di Dworkin è orientato a persuadere il lettore della familiarità dell'idea di sacralità della vita,(22) del suo essere un luogo comune decifrabile attraverso un principio presente a tutti: la convinzione che esistano determinate attività che sono rispettate indipendentemente dai loro risultati. In questa direzione, il filosofo del diritto individua nella natura e nell'arte le due tradizioni che confluiscono nell'idea del sacro, nel senso che natura e arte rappresentano due processi i cui prodotti sono per principio inviolabili. Alla luce di queste «ovvietà» sul sacro, il problema politico viene riformulato in questi termini: una comunità politica deve rendere i valori intrinseci una questione di decisione collettiva o di scelta individuale?(23)

La risposta di Dworkin non si lascia attendere, ed evidentemente propende per il secondo corno del dilemma. Tuttavia, più che insistere sulla curvatura liberale dell'opzione politica privilegiata, vale la pena sottolinearne il profilo post-hegeliano, nel senso che il quadro delineato da Dworkin lascia sussistere, come in Hegel, un ethos oggettivo.(24) Senonché questo ethos oggettivo non perde nulla quanto a sostanzialità, come ci si potrebbe invece aspettare da una teoria liberale; non senza sorpresa, il profilo anti-hegeliano della proposta dell'autore si esprime altrimenti, vale a dire nel fatto che l'ethos oggettivo resta svincolato da un rapporto accertato con la «soggettività della pura certezza di se stessa». Non si dà alcuna identità concreta del bene e della volontà soggettiva. Non si può evitare di osservare, infatti, come l'alternativa tra decisione collettiva e scelta individuale sia compromessa in partenza – risultando, in definitiva, una falsa alternativa - da un monopolio sociale dell'interpretazione dei cosiddetti valori ultimi, articolato in maniera tale da vanificare lo spessore dell'apporto individuale alla scelta. Quindi, se è vero che la comunità politica liberale non è legittimata a pronunciarsi sulle questioni di valore, essendo queste irrimediabilmente controverse, è altrettanto vero che la sovranità ultima della decisione individuale resta una petizione di principio. L'idea di autonomia non brilla affatto di quella «evidenza accecante»(25) che il pensiero liberale è solito ascriverle. Questo esito non dipende tanto dall'architettura formale della teoria, bensì dal contenuto – ovvero, la nozione di sacralità della vita - che informa di sé l'idea del bene che schieramenti diversi ritengono di onorare nella maniera migliore. L'incertezza semantica che, a dispetto di ogni pretesa di ovvietà, affligge la definizione del sacro abbozzata da Dworkin, lo costringe a sottovalutare la circostanza che le obbligazioni che promanano da quanto è ritenuto sacro, per definizione, non autorizzano gli individui a decidere liberamente se le

interpretazioni influenti del sacro assumano figure ragionevoli. Ancor meno, il filosofo statunitense, sembra preoccuparsi dell'eventualità che, nelle condizioni della società moderna, l'astrazione del 'sacro' possa esprimere dei bisogni che, di fatto, imprimono un'immagine differente – nella forma e nei contenuti - alla totalità strutturata dei rapporti intersoggettivi, secondo modalità che non trovano riscontri nel quadro di una visione tradizionale e ufficialmente codificata della sacralità. In un linguaggio hegeliano, questa astrazione «intesa come esser riconosciuti è il momento che rende gli individui nella loro riduzione a singoli e nella loro astrazione bisogni, mezzi e modi d'appagamento concreti in quanto sociali».(26)

La coincidenza che vede l'impasse in cui resta impigliato Dworkin presentarsi accanto a rielaborazioni culturali poste sotto il duplice segno della sacralizzazione del profano e della profanazione del sacro, è solo la spia di un problema più ampio. Nell'affrontarlo, non bisogna dimenticare che la condizione sempre più precaria della secolarizzazione moderna (in una parola: la vulnerabilità che tormenta la competenza autolegittimante del mondo secolarizzato), più che come sottoprodotto di un pluralismo normativo preso sul serio, appare come il corollario di una sempre più intensa sovrapposizione tra vita e politica. Per questo motivo, nel prendere congedo dalla *koiné* liberale, vale la pena transitare verso uno stile di pensiero capace di fiutare la risonanza di un problema eccedente il linguaggio consueto della filosofia politica. Capace, cioè, di venire a patti con l'insorgenza di uno scenario entro cui, «quando il filo della tradizione infine si è spezzato, la lacuna tra passato e futuro ha cessato di essere una situazione peculiare alla filosofia, un'esperienza limitata a quei pochi per i quali il pensare costituiva l'attività fondamentale; è diventata per tutti una realtà e un dilemma tangibile; insomma, un fatto politico».(27)

3. Vita e politica nel mondo secolarizzato: intermezzo su Hannah Arendt

Con almeno due decenni di anticipo sull'istituzionalizzazione dei termini 'bioetica' e 'biopolitica', e da una collocazione intellettuale senz'altro eccentrica, al crocevia tra teoria politica, critica della cultura e filosofia tout court, Hannah Arendt ha offerto una delle esposizioni filosoficamente più pertinenti sul nesso patologico sottointeso all'omologazione moderna tra vita e politica (la «crescita innaturale del naturale»)(28) e sulle contraddizioni cui esso dà luogo nel contesto di una secolarizzazione incerta, malgrado il - o forse proprio a causa del - suo farsi riflessiva. Una secolarizzazione che «non descrive un'epoca in senso forte, proprio perché 'epoca' implica rottura e sospensione di un ordine pre-esistente».(29)

Su quest'ultimo punto è bene evitare immediatamente possibili fraintendimenti: la filosofa ebrea respinge con decisione sia quelle versioni filosofiche che interpretano il complesso teorico-pratico moderno come l'immanentizzazione di aspettative escatologiche, sia quelle che pensano alla modernità come alla realizzazione di una

tradizione nichilistica. Nulla è più estraneo all'*habitus* di pensiero arendtiano che il concepire lo svolgimento storico come la monotona ripetizione di un contenuto teologico espropriato dal monopolio ecclesiastico, o, alternativamente, come l'eventualizzazione dell'essere nell'inerzia del pensiero metafisico. Piuttosto, della secolarizzazione, la Arendt coglie il doppio fondo, avvertendone la drammatica indigenza. Da una parte, infatti, con la separazione tra Chiesa e Stato, si fa irreversibile lo sfinimento storico dell'autorità pubblicamente vincolante delle istituzioni e delle credenze religiose, sicché ogni tentativo di riqualificare in senso teologico-religioso la sfera politica non può che rovesciarsi in un perversimento ideologico.⁽³⁰⁾ Da questo punto di vista, l'autrice di *Vita activa* non esita a radicalizzare e ad estendere la tesi sul depauperamento delle categorie di pensiero orientate verso l'assolutezza del valore, lamentando addirittura la fede disperata in un valore assoluto da parte degli economisti classici fino a Marx: «nessun pensatore poteva accettare il semplice fatto che nessun 'valore assoluto' esiste nel mercato di scambio, che è la sfera appropriata dei valori, nonché la circostanza che cercarlo è qualcosa di molto vicino al tentativo di quadrare il cerchio. La tanto deplorata svalutazione di tutte le cose, cioè la perdita del loro valore intrinseco, comincia con la loro trasformazione in valori o in merci, perché da quel momento in poi esse esisteranno solo in relazione a qualche altra cosa che può essere acquistata al loro posto».⁽³¹⁾

Dall'altra parte, la studiosa del totalitarismo riconosce che il disincanto del mondo non si è affatto tradotto nell'affermazione politica del suo carattere autonomo. ⁽³²⁾ Al contrario, la secolarizzazione, avviata con il duplice processo dell'espropriazione individuale e dell'accumulazione della ricchezza sociale, ha accelerato l'esposizione di interi gruppi umani alle nude esigenze della vita, con il risultato di intensificare la preoccupazione per se stessi fino a dimenticare quella per il 'mondo', termine che nel lessico arendtiano vale come sinonimo di 'politica' e 'sfera pubblica'. Il significato politico della separazione tra Chiesa e Stato, in questo senso, non coincide, in positivo, con il riconoscimento della pienezza e dell'autosufficienza del *saeculum*; il tratto distintivo della secolarizzazione si lascia decifrare politicamente attraverso il suo rovescio negativo, vale a dire come sottrazione di autorità, come perdita di quel fattore esterno – ancorché vincolante – al concreto esercizio del potere, capace di assicurare durevolezza e stabilità alla vita politica. È precisamente per via di questa sua fragilità costitutiva che la sfera pubblica delle società secolarizzate è costantemente minacciata dalla restaurazione abusiva di contenuti religiosi, non meno che dalla falsa identificazione tra 'secolarizzazione autentica' e 'laicismo'. «Ma queste raccomandazioni contraddittorie rivolte alla società libera» scrive la Arendt «di tornare alla vera religione e diventare più religiosa, o di liberarsi dalla religione istituzionale (specialmente verso il cattolicesimo, in costante antagonismo con il laicismo), non riescono a dissimulare il punto su cui le due parti concordano: 'religione' è per entrambe qualunque cosa adempia le funzioni di una religione».⁽³³⁾ Davanti ad

una crisi storicamente irreversibile dell'autorità, l'errore che accomuna liberali e conservatori si spiega dunque come adesione acritica ad una logica funzionalista e sostitutiva. Nel dettaglio, l'errore consiste nell'incapacità di prendere atto dell'esaurimento di un'esperienza politica e pensare di poter determinare la natura dei fenomeni non in base al loro contenuto, ma in base alla loro fungibilità. Ragion per cui, qualsiasi cosa si ritenga in grado di rimpiazzare un contenuto religioso o una nozione di libertà ormai privi di efficacia storica, viene automaticamente identificato come religione e come libertà. Caratteristica di questo funzionalismo, per la pensatrice ebrea, è la sua natura ideologica: letteralmente, la sua subordinazione ad una logica puramente ideale, strutturalmente portata ad ignorare i fenomeni e il luogo concreto del loro apparire: il mondo.

A quest'altezza l'indagine della Arendt sul rapporto tra politica e vita viene a strutturarsi intorno ai poli metaforico-concettuali che hanno fatto della sua riflessione un vero e proprio caso d'eccezione nel panorama della teoria politica contemporanea: vita/lavoro/società contro natalità/azione/mondo. La costruzione, genealogica e non deduttiva, di questi plessi categoriali e il loro impiego in seno al discorso sulla modernità vanno compresi alla luce di due premesse teoriche. La prima riguarda l'antropologia filosofica delineata in *Vita activa*, che alla tripartizione della prassi in lavoro, opera e azione fa corrispondere altrettanti, ineliminabili, condizionamenti a cui è sottoposta l'esistenza umana: rispettivamente, la riproduzione e il sostentamento biologico del corpo; l'essere-nel-mondo determinato dalla produzione di manufatti che entrano nel circuito dello scambio; da ultimo, la relazione politica in senso qualificato, che mette in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali. (34) L'antropologia *sui generis* della Arendt - attenta ad evitare fraintendimenti teologici del tema dei condizionamenti, che determinerebbero una ricaduta nella problematica nozione di 'natura umana' - (35) si interseca poi (e questa è la seconda premessa) con una genealogia impegnata a mettere a fuoco le modalità specifiche con cui, di volta in volta, il nesso vita/politica viene ad articolarsi.

Nel dettaglio, tre sono gli snodi storici presi in considerazione dall'allieva di Heidegger onde far risaltare le differenti fisionomie assunte, in seno alla tradizione occidentale, dall'abbinamento tra vita e politica: l'età greco-antica, l'era cristiana e l'età moderna.(36) Nella concezione greca «la vita individuale, un $\alpha\iota\omega\varsigma$ con una biografia riconoscibile che va dalla nascita alla morte, sgorga dalla vita biologica, dalla $\beta\iota\omicron\sigma$; e si distingue da tutte le altre cose per il suo corso rettilineo, che sembra quasi tagliare, attraversandoli, i ricorsi circolari dell'esistenza biologica».(37) La sospensione dell'eterna circolarità biologica della *zoé*, che nel mondo omerico sta a significare la ricerca dell'eccellenza e della gloria postuma attraverso le gesta e le parole dell'eroe, si esprime nel fatto che la grandezza umana aspira immediatamente all'immortalità. La grandezza dell'eroe, cioè, è una funzione del suo disprezzo per tutto quanto è istinto di autoconservazione e preservazione della vita individuale, non esclusa la propria.

La ricerca dell'immortalità nelle gesta da consegnare alla memoria dei poeti conosce un'inversione già con il passaggio dalla fase epica a quella propriamente politica. Il mutamento, secondo la Arendt, raggiunge il culmine nella filosofia di Platone. Egli pone il desiderio di acquistare gloria sullo stesso piano del desiderio naturale di generare figli, attraverso il quale la natura rende possibile l'immortalità della specie, sebbene non assicuri quella del singolo. Pertanto, e inaugurando così quella vicenda di ostilità tra filosofia e politica che attraversa la tradizione occidentale, Platone declassa la norma procreativa riservandola all'uomo comune, e scopre che, per il filosofo, la possibilità di immortalarsi risiede nel dimorare nei pressi delle cose che sono per sempre. Liberandosi dalla cura degli affari umani, il filosofo può tenere soltanto «un'attitudine di contemplazione inattiva e addirittura muta».(38)

L'era cristiana, sotto l'impressione prodotta dal crollo dell'Impero Romano, formula il rapporto tra vita e mondo in termini ancora diversi. Per il cristiano, immortali non sono né il mondo, né il ciclo della vita, né l'anima separata dal corpo, ma soltanto i singoli viventi nella loro unità psico-fisica. La vita umana diventa sacra più di ogni altra cosa al mondo, ma solo perché la vita terrena dell'uomo procede secondo un progetto salvifico destinato a concludersi con la redenzione eterna nella resurrezione individuale, sicché nel susseguirsi delle vicende umane deve trovarsi un significato autonomo trascendente rispetto a tutti i singoli avvenimenti. Pertanto, l'astensione cristiana dal mondo non si precisa unicamente come pura negatività ascetica. Si tratta, per meglio dire, di una negatività determinata, che si appunta, da un lato, contro l'idea che l'agire umano possa in qualche modo produrre causalmente lo stato futuro e, dall'altro lato, contro il riconoscimento di una produttività specifica inerente all'azione mondana, segnatamente la sua capacità di produrre relazioni interumane volute per se stesse. L'agire cristiano, in ultima analisi, non ha altro scopo che qualificare la vita del singolo agli occhi di Dio: vivere nella *caritas* significa che un rapporto corretto con il mondo può essere impostato unicamente all'insegna della strumentalità dell'*uti*. Riferito a Dio, il mondo è spogliato di ogni autonomia per l'uomo, il quale a propria volta allontana da sé il pericolo di precipitare nella *cupiditas* per esso. (39)

Solo apparente, perciò, è il nesso di continuità che lega all'intimo convincimento della sacralità della vita l'accento posto sull'interesse personale da parte della filosofia politica moderna. La modernità si scopre e si dichiara nell'indifferenza verso il problema dell'immortalità individuale: nella logica processuale sotto la quale la modernità sussume storia e natura, l'interesse per la vita viene a coincidere con il trionfo dell'*animal laborans*. Candidata all'immortalità, da quel momento in poi, può essere solo la specie. *Pars pro toto*, l'imperialismo dell'attività lavorativa si appropria così dell'intero territorio della prassi, uniformandolo e compromettendone quell'integrità che era basata sulla differenziazione interna. Ogni finalità dell'agire, si tratti degli affari pubblici, della produzione di ricchezza o

della gestione del tempo libero, è ricondotta al *télos* sovraordinato del sostentamento fisico.

La costitutiva incapacità del lavoro di saldarsi al linguaggio inserendo i suoi esecutori in una rete personale intersoggettiva, e la rapidità con cui il suo sforzo è consumato senza lasciare tracce dietro di sé, è ciò che lo assimila, nella sua cronica insignificanza, alla vita biologica.⁽⁴⁰⁾ Politicizzare il lavoro, traslarne i caratteri verso il mondo pubblicamente condiviso dai *plures*, innalzandolo in tal modo ad archetipo dell'agire è, per la Arendt, una semplice contraddizione in termini. Equivarrebbe all'assurda pretesa di voler estrarre un linguaggio dall'afasia. Il lavoro è, tutt'al più, socializzabile nel senso – inusitato per orecchie marxianamente educate – di potersi estrofflettere nel movimento collettivo, ma sempre simbolicamente muto, del metabolismo vitale. Il processo di socializzazione così descritto si attaglia, del resto, alla mutazione morfologica e ontologica a cui la proprietà va soggetta nel mondo moderno, nella misura in cui cessa di essere «una parte fissa e ben radicata del mondo» e, trasformandosi in ricchezza sociale, perde anche ogni idoneità ad essere gestita privatamente.⁽⁴¹⁾ In polemica con la concezione marxiana del lavoro, la pensatrice ebrea esclude categoricamente che l'uomo possa «fare della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza»,⁽⁴²⁾ raddoppiandosi intellettualmente e attivamente fino a capovolgere realmente il lavoro alienato in attività libera. Pensando antropologicamente il lavoro come «una delle condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo», anziché, materialisticamente, come un'auto-oggettivazione umana sussumibile sotto rapporti sociali storicamente mutevoli, la Arendt non può che emettere un verdetto a senso unico. Il lavoro resta irrimediabilmente inchiodato alla necessità biologica, inaffrancabile dal dominio del bisogno fisico: sotto il giogo biologico è impensabile qualsivoglia distinzione tra la vita individuale e la vita della specie, così come tra libertà e necessità.⁽⁴³⁾

In questo passaggio, l'allieva di Heidegger si mostra ricettiva nei confronti di una connessione, ormai storiograficamente accertata, tra lo sviluppo del 'sistema della libertà naturale' di Adam Smith e le coeve teorie fisiologiche della scuola medica di Edimburgo, caratterizzate da un progressivo abbandono del meccanicismo a favore di una fisiologia vitalista.⁽⁴⁴⁾ In questo contesto matura l'idea, che agli occhi della Arendt risulterà poi la direttrice egemonica della modernità, che la ricchezza sociale sia il prodotto di un particolare genere di corpo: un corpo che lavora sulla spinta di un'energia associata al principio sconosciuto della vita animale. La celeberrima figura della 'mano invisibile' altro non è che la metafora di questo principio sconosciuto della vita animale che connette tra loro senza soluzione di continuità – in quella che la Arendt denuncia come 'finzione comunistica' – gli atti individuali di auto-interesse e le loro conseguenze economiche. Dipingere l'economia come un sistema organico significa *eo ipso* sostenere, da un lato, che lavorare è una forma di obbedienza al richiamo della natura, una sottomissione al disegno provvidenziale che si fa manifesto, secondo Smith, nel desiderio degli

uomini di lavorare. Dall'altro lato, questa soluzione erode completamente ogni margine di autonomia per la politica, in quanto al corpo è attribuita un'autonormatività interna già da sempre interiorizzata dagli individui.

Così, dalla fede (il cui dogma centrale sarebbe l'enigma del plus-valore) nell'infinita e ineguagliabile produttività del lavoro, ovvero da un'esclusiva considerazione dell'uomo in quanto essere appartenente ad una specie, la Arendt fa discendere l'eclissi moderna della libertà. Prova ne è, anzitutto, il degrado della discussione moderna sulla libertà, in cui questa «non è mai intesa come una condizione oggettiva dell'esistenza umana, ma o si presenta come un problema insolubile di soggettività, di una volontà determinata o del tutto indeterminata, oppure si sviluppa dalla necessità».(45) L'incapacità moderna di afferrare la differenza concreta tra l'essere liberi e l'essere costretti dalla necessità, in quest'ottica, è confermata tanto dal declino della sfera pubblica, quanto dall'estinzione di quella privata (rigorosamente distinta dall'arena sociale), entrambe perversamente rimpiazzate da una sorta di economia domestica organizzata su larga scala, in forza della quale il comportamento sociale diventa l'unica bussola di orientamento per tutte le regioni della vita.(46) A questa ipertrofia del sociale corrisponde, del tutto coerentemente, la più 'sociale' delle forme di governo: la burocrazia, il governo di nessuno, dove questo 'nessuno' altri non è che «il preteso interesse comune della società nel suo insieme, da un punto di vista economico, così come la pretesa opinione comune della buona società nei salotti».(47)

Non mette conto discutere qui la messe di critiche che sia le periodizzazioni, sia l'antropologia della *vita activa* messe a punto dalla Arendt si sono attirate addosso. Critiche che, peraltro, tendono a dimenticare che la tripartizione tra lavoro, opera e azione non intende individuare altrettanti gruppi sociali, né pronunciarsi direttamente sulla configurazione dei rapporti di produzione, bensì tematizzare la relazione che intercorre tra le principali forme di condizionamento a cui la vita umana è assoggettata. Trattandosi di una relazione dinamica, dato che il rapporto reciproco tra le facoltà (non le facoltà stesse) può sempre alterarsi - sia in quelle congiunture storiche in cui la vita activa è completamente deprezzata a vantaggio della vita contemplativa, sia nei secoli in cui l'esaltazione del 'fare' respinge nell'oscurità le distinzioni interne alla prassi -(48) è naturale che la Arendt rifiuti di inscrivere tanto in una scienza del comportamento, quanto in un discorso rivelato sulla natura umana.

Ciò che preme alla filosofa tedesca, piuttosto, è mettere in luce una circostanza alla quale - lo si può osservare ex post - il dibattito bioetico contemporaneo sembra non aver prestato sufficiente attenzione. Il convincimento che, a seguito dell'introduzione delle biotecnologie, la delimitazione dei confini estremi della vita umana ponga sfide inedite primariamente all'etica, rischia di sovraccaricare di responsabilità questa disciplina, *a fortiori* quando si tenta di estorcerle a forza - ancorché sotto le mentite spoglie di un'*entente cordiale* tra laici e credenti - una nuova geografia morale del sacro. Quello che con Hannah Arendt viene in primo

piano sono, piuttosto, le condizioni (trascendentali) di impossibilità di un discorso pubblico capace di stringere in un'unità provvista di senso la questione della riproduzione e della cura della vita e la semantica del sacro. Se la titolarità al sacro, se il contatto salvifico con esso, spetta, in senso eminente, ad una vita individuale il cui principio dipende da un'iniziativa creativa di Dio nella prospettiva della resurrezione della carne,(49) allora l'evoluzione che ha visto la parola 'vita' affrancarsi progressivamente dal senso di 'inalienabile proprietà individuale' per aderire a quello di 'sistema di riproduzione sociale', non può non alterare totalmente le coordinate della percezione delle questioni bioetiche. Il termine 'vita' cessa, insomma, di designare una sostanza in senso forte e si trasforma nell'indicatore di una forma dei rapporti sociali messa costantemente a rischio da un ineliminabile difetto: la sua disperante incapacità di generare autonomamente spazi condivisi di libertà.

Così, nello scrutare più da vicino alcune delle procedure mediante le quali la vita si accampa al centro della politica, si dovranno osservare altrettanti tentativi, ideologicamente orientati, di riqualificare in chiave morale il discorso filosofico e politico sulla vita tramite il ricorso alla forza incantatrice del sacro. Ciò, peraltro, non significa in alcun modo che l'ideologia della vita in atto coincida tout court con la truffa deliberata ai danni di un gruppo sociale, con l'inganno pianificato che, una volta smascherato, perde immediatamente ogni efficacia. Più sottilmente, e dunque più insidiosamente, le rappresentazioni ideologiche della vita – non solo, come si vedrà, quelle discorsive – si collocano al livello, identificato da Marx, della menzogna non deliberata, dell'oscurantismo non volontario, della contraffazione socialmente indotta che si insedia inconsapevolmente negli individui come una sorta di seconda natura.(50) Senza che, beninteso, questa considerazione impegni in alcun modo a presupporre una qualche 'prima natura'.

4. Medicalizzazione sociale della vita e sentimentalismo epistemico

Solo a prezzo di semplificazioni gravemente fuorvianti le nuove condizioni biomediche del nascere e del morire possono essere colte, nei loro risvolti più drammatici, all'insegna del dominio impersonale della Tecnica. Piuttosto, la tecnica viene oggi ad inserirsi in una complessa ritualità sociale che, come ha spiegato Michel Foucault, è coestensiva alla pratica medica pianificata in base ad imperativi di 'governamentalità': «Quel che non esiste è la medicina non sociale, la medicina individualista, clinica, quella del rapporto singolo, che è stata piuttosto un mito con cui con cui si è giustificata e difesa una certa pratica sociale della medicina, vale a dire l'esercizio privato della professione».(51) Sembra allora corretto affermare che l'impiego di certe tecniche diagnostiche realizza il progetto di incoraggiare atteggiamenti, giudizi di valore e comportamenti il cui carattere 'naturale', normalizzante, viene a dipendere vieppiù da un'ortopedia sociale mediata

dall'intervento medico. In questo senso, le intuizioni di Hannah Arendt in ordine all'immissione della vita nella sfera pubblica possono ricevere un'ulteriore puntualizzazione, che procede nel senso della ossessiva medicalizzazione sociale della vita.

Ivan Illich, parzialmente in debito e parzialmente in credito con le ricerche foucaultiane, ha insistito con toni taglienti su questo punto, descrivendo la triplice articolazione – clinica, sociale e culturale – dell'attuale morbo iatrogeno.⁽⁵²⁾ La diagnosi di Illich è enunciata con una veemenza che non lascia spazio a dubbi interpretativi: l'ipertrofia dell'assistenza sanitaria monopolizzata dalla professione medica non solo ha determinato il rafforzamento di una società morbosa in cui una quota crescente di malattie è da addebitare agli interventi sanitari a beneficio di individui malati. La medicina iatrogena ha fatto altresì del controllo sociale della popolazione un'attività economica fondamentale, finalizzata a legittimare ordinamenti sociali in cui molti non riescono ad adattarsi. La continua creazione di 'pazienti' in nome di una migliore qualità della vita servirebbe allora a convertire le lagnanze politiche in richieste di maggiori terapie, senza le quali il sistema industriale perderebbe una delle sue principali difese.

L'aspetto interessante dell'analisi di Illich risiede nel fatto che essa permette di assegnare contorni meglio definiti alla polemica arendtiana contro la moderna ontologia sociale, per la quale 'essere' equivale a 'riprodursi'. Se questo è il quadro, è possibile guardare alla questione della mancata capacità di riprodurre la vita non tanto nei termini della frustrazione di un desiderio dei singoli al servizio del quale invocare la tecnologia e l'ascrizione di diritti riproduttivi. Piuttosto, si è indotti a riflettere sulla patologizzazione socio-culturale dell'infertilità, vissuta ora come la trasgressione di un dovere sociale, ora come la smentita di un'identità sessuale in cui, per usare un'espressione cara al femminismo, l'ordine simbolico della madre, gioca un ruolo decisivo.⁽⁵³⁾

L'equiparazione tra vita e riproduzione sociale, in altri termini, finisce con l'attivare un meccanismo di isterizzazione della sterilità del tutto analogo al dispositivo di isterizzazione del corpo femminile descritto da Foucault. Il corpo integrato al campo delle pratiche mediche, per effetto di una patologia che gli sarebbe intrinseca, è messo in comunicazione organica con il corpo sociale (di cui deve essere assicurata la fecondità regolata), con lo spazio familiare (a tutela della norma parentale tradizionale) e con la vita dei figli (che deve essere garantita grazie ad una responsabilità biologico-morale che dura per tutto il periodo dell'educazione). La Madre ideale, trasfigurazione della madre reale, con la sua figura negativa rappresentata dalla 'donna nervosa' o dalla donna sterile, è il rovescio archetipico di questa isterizzazione.⁽⁵⁴⁾

La sterilità da sanare rinvia alla ricerca di un rimedio che possa reintegrare i soggetti interessati in quel contesto di significati in cui l'enfasi morale posta sulla generazione e sulla cura della vita disegna un'omogeneità *entro cui*, e non contro cui, prende corpo tutto lo spettro delle differenze individuali. Sotto questo profilo,

non sorprende che il medico venga ad assumere, letteralmente, un ufficio pastorale improntato ad assicurare la *salvezza* dei singoli individui. Ora, tale salvezza implica la produzione in serie di pazienti/clienti, nel senso che solo eufemisticamente è possibile parlare di una libera scelta da parte dei candidati all'acquisto della vita nella sua potenza riproduttiva. In virtù dell'obbligatorietà della salvezza, il potere pastorale della medicina può domandare agli altri un'obbedienza assoluta, e tale obbedienza rappresenta una delle condizioni indispensabili ai fini della salvezza.

Un'altra condizione di possibilità per l'ufficio del potere pastorale è che il paziente si impegni in un esercizio di confessione esauriente e permanente. È in questo modo, secondo Foucault, che si arriva al problema della sessualità, al quale il Cristianesimo ha dato una risposta ambivalente, stabilendo una 'morale media' fra ascetismo e attenzione alla società civile: «Si trattava di far funzionare il corpo, i piaceri, la sessualità, all'interno di una società che aveva i suoi bisogni, le sue necessità, una certa organizzazione familiare e specifiche necessità riproduttive». [\(55\)](#) Da questo punto di vista, basterebbe pensare a come l'intensificazione programmata dei controlli pre-natali aumenti la probabilità che la donna venga colpita e condizionata dall'emblema 'feto', interpretando lo stadio di un processo evolutivo dal punto di vista del risultato atteso. [\(56\)](#) Nell'ambito di tale intervento l'esame clinico riveste un'importanza vitale. Vale la pena dare ancora la parola a Foucault: «L'esame combina le tecniche della gerarchia che sorveglia e quelle della sanzione che normalizza. È un controllo normalizzatore, una sorveglianza che permette di qualificare, classificare punire. Stabilisce sugli individui una visibilità attraverso la quale essi vengono differenziati e sanzionati». [\(57\)](#)

Di questa eccezionalità epistemica dello sguardo clinico, che coinvolge in maniera del tutto peculiare il corpo femminile, ripercuotendosi sulla percezione e sulla comprensione normativa del vissuto, ha dato conto, tra gli altri, la storica Barbara Duden, [\(58\)](#) segnalando come la storia del corpo femminile ne includa in realtà due: una storia di superficie, legata allo sguardo medico, artistico e religioso sulla carne, e una storia associata invece all'esperienza invisibile che ha luogo sotto la pelle. Fino al XIX secolo questa vicenda, per dir così 'sotterranea', è stata decisiva in rapporto al riscontro della gravidanza: il primo movimento del feto, un'esperienza sensoriale accessibile solo alla madre, conferiva alle donne il potere di definire la propria condizione attraverso un'affermazione circa il proprio corpo. A partire dall'Ottocento, quando l'eliminazione del feto diventa oggetto del diritto, questa esperienza, peraltro carica di significati simbolici, [\(59\)](#) è stata privata di ogni significato sociale. La gravidanza è venuta progressivamente a perdere quella dimensione privata in ragione della quale il nascituro era collocato nella società degli invisibili. La storia del feto, emancipata da quella della madre, si è convertita nella storia di una progressiva visualizzazione connessa alla socializzazione del corpo femminile. Nel XX secolo, infatti, l'interno del corpo cessa di essere l'oggetto di un'esperienza percettiva irriducibilmente privata e diventa la scena di una

vicenda pubblicamente osservabile. La grande novità è rappresentata dall'opportunità di oggettivare fotograficamente l'immagine del blastocito. Scrive la Duden: «Sin dal 1965, la corsa del seme maschile verso l'ovulo è stata autenticata per milioni di persone dalla fotografia di Lennart Nilsson. La foto illustra la rappresentazione divulgativa di un processo genetico. Tuttavia non si tratta solo dell'illustrazione di un processo biologico-molecolare. La sfumatura (la connotazione o il significato parallelo) insita nella rappresentazione degli spermatozoi come atleti in pieno sprint, legittima la visione del mondo del fotografo. L'idea che la società degli anni Sessanta ha di se stessa consente al fotografo di mostrare come la vita, il valore più alto, inizi il proprio processo di sviluppo come risultato di una gara per la conquista di un bene di limitata disponibilità, ovvero l'ovulo femminile».(60)

La vita, il bene più alto, diventa miracolosamente concettualizzabile secondo i criteri dell'autorappresentazione simbolica di una società. Alla vita viene assegnato uno schema non dall'immaginazione trascendentale, ma dalla risultanza vettoriale di decine di migliaia di misurazioni submicroscopiche ingrandite milioni di volte. Con l'introduzione dell'ecografia, una misura di controllo della crescita normale del feto viene accettata come rivelazione dell'esistenza di un soggetto provvisto di personalità giuridica. Entrambi i procedimenti danno luogo a casi di *misplaced concreteness*: nella misura in cui la pelle cessa di costituire un confine invalicabile, si ritiene di poter vedere illimitatamente. In tal modo, la registrazione strumentale delle immagini mette in moto il gioco del vedere come, secondo modalità cognitivamente ben più dissonanti e catastrofiche di quelle messe in luce dalle analisi di Wittgenstein.(61) Perché se nel vedere come wittgensteiniano percezione e interpretazione si danno contemporaneamente, e si tratta dell'improvviso balenare di una relazione tra l'oggetto e altri oggetti, nella raffigurazione dello zigote e del feto viene meno ogni correlazione tra percezione e interpretazione. L'*homo futurus* che si vuole scorgere nelle immagini non dipende da un effetto di riorientamento gestaltico, bensì da una decisione, in definitiva, di natura etico-politica.(62) In questa circostanza il vedere come consiste nell'assegnare ad un concetto astratto l'apparenza di una realtà visibile, quella di un essere umano nella sua interezza fisica e spirituale. La 'fotografia' viene investita di realtà e a quella realtà si attribuisce un valore. Alla base di questo procedimento di visualizzazione dell'invisibile si trova la tendenza ad attribuire il titolo di realtà solo a ciò che può essere registrato con apposite apparecchiature. Questa tendenza dà luogo al paradosso per cui le 'opinioni fotografate' vengono innalzate al rango di osservazioni scientifiche in virtù delle quali si pretende di regolamentare i diritti di soggetti la cui esistenza non può essere confermata, in senso giuridico, da nessun testimone oculare.

In questo movimento paradossale si può ravvisare uno degli aspetti salienti della moderna alleanza tra sacro e profano. Il concetto sostantivo di vita, di cui l'embrione è il nuovo soggetto, è estraneo tanto allo spettro semantico coperto dal

termine greco *bíos*, che si riferisce alla vita qualificata, alla forma di vita, quanto alla significazione della mera esistenza biologica racchiusa nel termine *zoé*. Quando, nel discorso corrente, si associa all'embrione l'idea di vita, è evidente che non ci si riferisce né al *bíos* né alla *zoé*, bensì ad una vita sostantiva. Il concetto sostantivo di vita rimanda alla partecipazione in Cristo, distinta dalla semplice esistenza: in questa accezione, nella tradizione cristiana, la vita è sacra e la santità si identifica con la vita. Nella costruzione rappresentativa dell'embrione, pertanto, stando all'analisi della Duden, si incarna un idolo trasferito nel corpo della madre, che diventa il teatro – letteralmente, la scena pubblica - di una moderna ierofania.

5. Implicazioni filosofiche del sentimentalismo epistemico

Nell'epoca dell'immagine del mondo, se ne può concludere, «l'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente».(63) La lettura heideggeriana coglie con efficacia il sostrato filosofico di questo passaggio, inscrivendolo nel territorio concettuale della *repraesentatio* moderna. Tra le manifestazioni del mondo moderno, come è noto, Heidegger annovera la progettazione dell'agire umano in termini di cultura (*Kultur*), intesa come realizzazione dei supremi valori mediante l'impegno a favore dei più alti beni dell'uomo, e la sdivinizzazione (*Entgötterung*). Nello stato di indecisione rispetto a Dio caratteristica della modernità si assiste, da una parte, ad una cristianizzazione che avanza ponendo alla base del mondo l'infinito; dall'altra, il cristianesimo intende la propria cristianità come visione del mondo, rendendosi così moderno. Solo quando l'essere dell'ente è cercato nella rappresentazione ha senso parlare, per Heidegger, di immagine del mondo; il mondo medievale, ad esempio, è metafisicamente impossibilitato a costituirsi ad immagine, in quanto considera l'ente come *ens creatum*, «il frutto dell'azione creatrice personale di Dio inteso come causa prima e suprema».(64)

Il cristianesimo ridotto a visione del mondo, secondo questa lettura, non può non contaminarsi con, e non contaminare a propria volta di sé, quel processo che consiste nel «prendere possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme [...]. L'ente assume la stabilità di ciò che ci sta dinanzi come oggetto e riceve così il sigillo dell'essere».(65) La moderna reificazione della vita trasfigurata nella figura dell'embrione, non dipende dalla degradazione di questo a *res*, ma precisamente dall'antropologizzazione che consegue alla sua riduzione a *subjectum* portatore di valore. Questa lettura sembra giustificare pienamente la conclusione netta a cui perviene la Duden circa le origini del nuovo sentimentalismo epistemico, offrendole una cornice interpretativa più solida: «Quella vita che con la sua tirannia etica domina il discorso contemporaneo appartiene alla storia dell'illusione e dell'inganno – o forse della religione – non alla storia del corpo».(66)

Occorre puntualizzare, a questo punto, che il sentimentalismo epistemico denunciato dalla Duden non reclama solo un'interpretazione dal punto di vista della critica della cultura, ma comporta anche una serie di implicazioni filosofiche su cui non conviene sorvolare. Uno degli aspetti più rimarchevoli della moderna prosopopea dell'embrione, vigorosamente sostenuta dal magistero ecclesiastico, consiste nella vera e propria *funzione suppletiva* svolta dalle immagini rispetto alla richiesta di un'argomentazione cogente. La difesa della personalità del concepito trae una forza miracolosa dall'inedita solidarietà che si instaura tra la manipolazione tecnologica ed il piano strettamente fideistico; solidarietà ancor più impressionante, laddove questa sembra mal conciliarsi una tradizione di pensiero che non ha mai smesso di rivendicare per sé l'eredità della filosofia di Tommaso d'Aquino.

La vicenda del progressivo abbandono, da parte della Chiesa cattolica, della dottrina embriologica di Tommaso è, nelle sue linee generali, nota. (67) La dottrina tomista prende le mosse dalla polemica contro le posizioni, come quella di Alberto Magno, che descrivono la generazione umana come un processo graduale e continuo in forza del quale la medesima *virtus* generativa, con il progredire della formazione degli organi, produrrebbe prima l'anima vegetativa, poi l'anima sensitiva e infine quella razionale. A questa tesi l'Aquinate muove obiezioni sia di natura logica, sia di natura onto-teologica. Anzitutto, sostiene Tommaso, ogni vivente, in un dato istante, può essere animato da un'anima soltanto, ragion per cui l'ipotesi di una successione cumulativa di anime risulta irricevibile. In secondo luogo, ammettere un processo graduale e continuo destinato a concludersi con la formazione dell'anima razionale significa pregiudicare ogni argomento razionale a favore del dogma della resurrezione, dal momento che uno svolgimento coerente di questa tesi dovrebbe terminare con il riconoscimento dell'immortalità dell'anima. Allo scopo di aggirare questa difficoltà, Tommaso afferma che l'embrione acquista una *species* completa solo dopo un processo di generazioni e corruzioni di anima vegetativa e anima sensitiva che altera la specie del formato fino a quando non ha luogo l'infusione divina dell'anima razionale. (68)

A fronte di un'argomentazione tanto minuta, che qui si è potuta ripercorrere solo per sommi capi, colpisce come la filosofia cattolica attuale abbia rinunciato ad un impegno teorico altrettanto determinato in ordine alla chiarificazione dello statuto ontologico dell'embrione, come si può evincere, ad esempio, da queste parole: «Se nello sviluppo embrionale la vita biologica si dissociasse da quella propriamente umana, non si riuscirebbe a spiegare l'identità del soggetto, e saremmo di fatto in presenza di una dicotomia tra l'io e la sua corporeità. È contro la logica del principio di identità che da una corporeità biologica già costituita secondo una sua essenza derivi, in una seconda fase, un essere umano a cui questa corporeità è intrinseca». (69)

Questa argomentazione, finalizzata a contestare non solo la dottrina dell'animazione ritardata, ma anche la tesi della sopravvenienza dell'umanità attraverso processi di

socializzazione che possono aver luogo solo dopo la nascita, con l'apprendimento del linguaggio, prova, sostanzialmente, due cose. La prima è che l'enunciato sull'identità d'essenza è logicamente compatibile con la dottrina dell'animazione immediata dell'embrione. La seconda è che l'autore si muove in un orizzonte concettuale, in ultima analisi pre-kantiano, entro il quale l'esistenza viene assimilata ad un predicato logico. Ciò che in questo ragionamento non ottiene soddisfazione è la possibilità di vedere dimostrato il fatto che la parola 'embrione' denoti un reale essere umano, tesi che, al contrario, viene presupposta come già inscritta nella logica formale del principio di identità. Non stupisce, allora, che l'accesso al piano ontologico sia guadagnato mediante il salto fideistico: «Per la Sacra Scrittura, la persona è sempre il volto, l'immagine di Dio, l'essere che sta in dialogo con Yahvé. La base di questo dialogo è proprio la relazione Creatore-creatura, vista nel senso più ontologico possibile, ma senza dimenticare che in Dio la sua relazione è uguale alla sua trascendenza [...]. È questa relazione che ha la capacità di fondare un nuovo modo di essere».(70)

6. Riscattare l'origine: Jürgen Habermas o Hannah Arendt?

La tirannia dell'embrione, con tutta la sua corte di orpelli retorici predisposti a creare un'impressione di profondità, è *anche*, ma *non solo*, la tirannia di una prestazione simbolica. Non sarà quindi il ripristino del divieto delle immagini a dischiudere la prospettiva di una liberazione da questo ricatto. Non bisogna dimenticare, infatti, quello che l'embrione rappresenta. Ciò al posto di cui, per via di condensazione metaforica, esso sta: una norma di vita, ovvero - tenendo fermo alle acquisizioni arendtiane di cui si è detto - una norma riproduttiva *latu sensu*. Proprio in ragione del suo carattere disumanante e spersonalizzante, questa norma riproduttiva è costretta a cercare una fonte di legittimazione morale in qualcosa che, a rigore, umano non è. A questo peculiare bisogno di radicamento morale, sempre pronto a tramutarsi in abuso - a maggior ragione quando viene nobilitato da locuzioni come 'responsabilità metafisica' - sono dedicate le riflessioni conclusive.

Il dibattito sulla vita polarizzatosi intorno alla figura dell'embrione, com'è naturale che accada in un contesto di frammentazione e di specializzazione dei saperi, si è via via scompaginato imboccando linee di fuga differenziate: lo statuto giuridico dell'embrione, la regolamentazione della procreazione medicalmente assistita, la sperimentazione sulle cellule staminali embrionali, la possibilità di praticare interventi - terapeutici o migliorativi - direttamente sul genoma umano, sono solo alcune tra queste. Sullo sfondo, non vanno dimenticate le mai sopite inquietudini connesse al tema dell'aborto. Non è semplice, pertanto, ricapitolare tutti i versanti della questione in una problematica filosofica unitaria senza imbattersi, contemporaneamente, nel rischio di un eccesso di astrazione.

Come si è accennato nelle battute iniziali, Jürgen Habermas ha avanzato una proposta in questa direzione dal tenore marcatamente revisionista.⁽⁷¹⁾ Tale revisione si profila, nelle sue linee fondamentali, come la sospensione di un atteggiamento intellettuale al quale il filosofo tedesco dà un nome preciso: astensione giustificata.⁽⁷²⁾ Il ragionamento corre, grosso modo, come segue: un'etica postmetafisica può adeguarsi alle condizioni del pluralismo ideologico solo nella misura in cui omette di pronunciare giudizi di valore sulla particolare direzione dei progetti di vita individuali e collettivi. Tuttavia, non appena lo sviluppo delle biotecnologie fa venir meno il confine tra la natura che noi «siamo» e la dotazione organica che noi «ci diamo», condizionando irreversibilmente la direzione dei progetti di vita perseguiti, ecco che la filosofia non può più esimersi dal prendere una posizione di merito. Davanti a scelte che escludono la possibilità di tornare sui propri passi, la neutralità procedurale perde la propria ragion d'essere e la filosofia ritrova le motivazioni di una politica determinata a sovrapporsi, democratizzandola, all'officina antropologica dei laboratori. «Dipende solo dall'autocomprensione di questi soggetti» scrive Habermas «come essi vogliono sfruttare la portata dei nuovi margini decisionali. Essi possono farlo in maniera autonoma, a partire da considerazioni normative che rientrano nella formazione democratica della volontà, oppure in maniera arbitraria, a partire da preferenze soggettive che si soddisfano attraverso il mercato».⁽⁷³⁾

Di primo acchito, dunque, la riappropriazione filosofica delle questioni di contenuto sembrerebbe evolversi verso la critica di una forma di vita che lascia al mercato il compito di distribuire le opportunità di accesso alle risorse sanitarie e di selezionare gli obiettivi della ricerca scientifica. I rischi di un'eugenetica liberale sarebbero fatti risalire, in ultima analisi, al suo essere esposta alle dinamiche anarchiche del profitto. Sarebbe, appunto, il confluire dell'eugenetica nel meccanismo della giustificazione formale di squilibri e disomogeneità sostanziali, molto più sensibilmente della sua tracotanza demiurgica, a corrompere le basi di una corretta impostazione del problema dell'universalità antropologica. Se questo fosse l'intendimento di Habermas, se ne potrebbe concludere che il problema etico-politico della 'vita buona' ritorna prepotentemente in primo piano a causa dei fallimenti (accertati e/o prevedibili) del mercato in rapporto all'implementazione di diritti che investono immediatamente la base biologica dell'autocomprensione normativa del genere umano. I fondamenti di un'universalità antropologica da salvaguardare, secondo questa linea d'analisi, si appresterebbero ad essere dichiarati incompatibili con una concezione spontaneistica dell'ordine socio-politico. Senonché, come viene in chiaro dopo poche righe, altro è il senso delle osservazioni di Habermas. Vale la pena trascrivere il passo per esteso: «Ciò che diventa oggi manipolabile è qualcosa di diverso, ossia quella contingenza finora indisponibile del processo di fecondazione per cui non potevamo prevedere il combinarsi delle due serie cromosomiche. Ma a partire dal momento in cui viene padroneggiata, questa contingenza esce dall'ombra e sembra diventare una condizione indispensabile al

poter-essere-se-stessi e alla natura fundamentalmente egualitaria delle nostre relazioni interpersonali. Infatti, il giorno in cui gli adulti potessero considerare come producibile e modellabile il corredo genetico dei loro figli, e dunque progettarne a piacimento un ‘design’ accettabile, essi verrebbero con ciò stesso a esercitare, sui loro prodotti geneticamente manipolati, un potere di disposizione che – penetrando nelle basi somatiche dell’autoriferimento spontaneo e della libertà etica di un’altra persona – era finora sembrato essere lecitamente esercitabile soltanto sulle cose e non sulle persone. A quel punto, i figli potrebbero chiedere conto e ragione ai creatori del loro menoma, e considerarli responsabili per le conseguenze, a loro avviso indesiderate, di una certa disposizione biologica iniziale della loro storia di vita».(74)

In linea di massima, la questione della manipolazione del corredo genetico umano può essere affrontata da diversi punti di vista. Un’alternativa teorica che presenta i vantaggi di un lungo collaudo è la seguente: si può adottare una prospettiva consequenzialista, e fare intervenire considerazioni basate sul calcolo delle probabilità per valutare il margine di tollerabilità morale dell’alterazione genetica. Oppure, si può optare per un punto di vista deontologico e avanzare la quaestio iuris: è possibile fondare discorsivamente il diritto all’assunzione dell’inedito ruolo creativo che la tecnologia mette a disposizione? E, in tal caso, chi può avanzare un titolo valido all’assunzione di tale ruolo? Si può dire che la prima alternativa mantenga molto meno di quanto prometta, nel senso che l’affidabilità del calcolo rischia di essere inficiata dalla necessità di formulare una serie indeterminata di ipotesi controfattuali sugli effetti di una selezione programmata delle caratteristiche genetiche. A ben vedere, però, nell’ottica di Habermas, anche la formulazione classica della soluzione deontologica risulta poco convincente, dal momento che «con la decisione irreversibile che una certa persona prende nei riguardi della dotazione ‘naturale’ di un’altra persona, nasce un rapporto interpersonale mai visto prima».(75) Il logoramento delle categorie etiche tradizionali, se ne deduce, dipende dall’inadeguatezza dei loro assunti taciti. Nell’etica tradizionale, infatti, gli attori partecipano sempre ad un presente comune, di modo che, a rigor di logica, non sussistono ostacoli in rapporto alla verifica del consenso. Quello che viene meno, nel momento in cui la prospettiva di un’ingerenza umana nel corso dell’evoluzione naturale si fa realistica, sono proprio i presupposti intersoggettivi della contemporaneità e della reciprocità. Accade così che, mentre in rapporto al nostro destino di socializzazione, culturalmente condizionato, conserviamo la libertà di assumerci criticamente la responsabilità della nostra storia di vita, la fabbricazione prenatale del nostro genoma smentisce la possibilità di un’autocomprensione revisionistica e instaura un rapporto irreversibile di dipendenza tra genitori e figli.

Non sfuggirà, dietro a queste considerazioni, l’ombra lunga di Hans Jonas, di cui Habermas riprende stilemi e istanze teoriche. In effetti, la somiglianza tra il passaggio habermasiano dalla morale procedurale all’antropologia normativa e la

rivisitazione in chiave metafisica dell'etica da parte di Jonas,(76) è impressionante. Come si ricorderà, il programma etico-filosofico rubricato sotto l'etichetta di principio responsabilità prende le mosse dal rilievo della differenza specifica della tecnica moderna, che non trova eguali in nessuna epoca precedente. Mentre, infatti, nel passato tutto il campo dell'agire restava confinato nel regno artificiale della *polis* – *enclave* umana strappata allo sfondo sempre uniforme della natura –, oggi gli interventi tecnici arrivano ad intaccare direttamente le forze generatrici della *physis*.(77) La tecnica moderna, così Jonas, sancisce la vittoria dell'*homo faber*, vale a dire il trionfo di un attore collettivo capace di programmare quelli che un tempo erano solo esperimenti mentali, in vista della loro realizzazione. Poiché, tuttavia, la quantità delle grandezze note cresce assieme alla quantità delle incognite, un'etica basata sulla logica del calcolo si rivela inservibile. A questo punto, e posto che per Jonas «la vita è l'evento in cui l'essere manifesta il proprio valore»,(78) il problema dell'abisso etico scavato dalla 'dialettica dell'Illuminismo' dischiude una diversa prospettiva: «la questione è se, senza ristabilire la categoria del sacro che fu distrutta nel modo più radicale dall'illuminismo scientifico, possiamo disporre di un'etica che sia in grado di imbrigliare le forze estreme che oggi possediamo e, quasi coattivamente, continuiamo ad acquistare ed esercitare senza posa».(79) Solo il timore della trasgressione del sacro, dunque, può compensare il margine di incertezza che minaccia le prestazioni razionali. Jonas si dispone poi a dare spessore ontologico al recupero della categoria del sacro: poiché, infatti, non c'è nessuna contraddizione logica nell'idea che umanità cessi di sopravvivere nella sua integrità ontologica, il fatto che essa debba continuare a esistere - e continuare a farlo secondo un determinato esser-così – può trovare fondazione solo nella metafisica. Il nuovo imperativo morale, di conseguenza, suona così: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra».(80) In merito alla qualifica di autenticità, non sussistono dubbi: si tratta, anzitutto, di conservare l'eredità di un'evoluzione naturale precedente, sulla base del fatto che l'ingratitude verso l'eredità è incompatibile con la fruizione del suo dono.(81) La comunanza di destino tra uomo e natura si esprime, poi, nella circostanza che è proprio quest'ultima a offrire, attraverso la norma parentale, l'unico esempio di devozione totalmente altruistica: «In effetti è questo rapporto, legato al fatto biologico della riproduzione, verso la progenie non autonoma, e non il rapporto tra adulti indipendenti (dal quale scaturisce l'idea dei diritti e dei doveri reciproci) che sta all'origine dell'idea di responsabilità in quanto tale; e la sua sfera d'azione, costantemente volta a sollevare pretese, è il luogo più originario della sua pratica».(82)

Lo sguardo sul futuro inaugurato dal principio responsabilità finisce così con il ripiegarsi sull'origine: ciò che l'umanità futura deve essere, infatti, è determinato da ciò che essa, per natura, è già da sempre. La proposta di Jonas, con le sue premesse vitaliste, conferma – con segno mutato - un assunto fatto valere dalla

Arendt nel contesto di una discussione finalizzata a mostrare come «la nascita e la morte degli esseri umani non sono semplici eventi naturali, ma sono connesse a un mondo in cui singoli individui – uniche, insostituibili e irripetibili entità – appaiono o da cui scompaiono».(83) L'assunto in questione è che senza il riferimento ad un mondo in cui nascere e morire, non sarebbe possibile stabilire alcuna differenza tra la specie umana e tutte le altre specie animali. Sicché «una filosofia della vita che non arriva, come in Nietzsche, all'affermazione dell'eterno ritorno come il più alto principio di ogni essere, semplicemente ignora ciò di cui parla».(84)

Habermas non arriva certo al punto di enunciare una dottrina dell'eterno ritorno, ma raccoglie senz'altro più di uno spunto dalla filosofia della vita di Jonas, specialmente nel rimarcare l'esigenza che la libertà - soggettivamente vissuta in riferimento ad una dotazione organica di cui non siamo gli autori - riconduca la sua origine ad un cominciamento indisponibile. (85) Occorre, secondo Habermas, che la persona associ la propria libertà ad un principio sottratto, «nei termini in cui lo è Dio o la natura», al potere di disposizione di altre persone. A sostegno della propria tesi, il filosofo tedesco cita, abbastanza sorprendentemente, Hannah Arendt: «Essa parte dall'osservazione che la nascita di un bambino non rappresenta semplicemente un'altra storia di vita, bensì una nuova storia di vita. Questo cominciamento enfatico della vita umana la Arendt lo ricollega all'intuitiva certezza dei soggetti agenti di poter dare spontaneamente inizio a qualcosa di nuovo. [...] Con questo concetto, la Arendt getta un ponte tra il cominciamento creaturale e la consapevole facoltà del soggetto adulto di cominciare nuove catene d'azione».(86)

Che si tratti di una citazione del tutto strumentale, e, più precisamente, di un fraintendimento ontologizzante della filosofia della natalità di Hannah Arendt, lo si può comprendere tenendo presente che il problema del nuovo inizio è posto dalla Arendt in rapporto all'azione nel mondo. La contingenza dell'inizio – cioè, in sostanza: la libertà - dipende dal fatto che esso non è deducibile da alcun antecedente di ordine causale, Dio e natura compresi. Ragion per cui, la natalità, nell'accezione arendtiana, non può essere letta né come un fenomeno biologico, né tanto meno come un attestato ontologico della dimensione creaturale della realtà.(87) «Con la parola e l'agire» scrive la Arendt, «ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita».(88) Ciò significa che attraverso il discorso e l'azione, ossia politicamente, gli uomini si distinguono, anziché essere meramente distinti. Kantianamente, fanno qualcosa di se stessi, in quanto esseri liberi. Tale prerogativa all'autodistinzione si fonda esclusivamente su una capacità di iniziativa la cui garanzia risiede nell'esistenza di un mondo, anziché nella preservazione di una natura. L'origine, per la Arendt, non può essere altro che l'«azione che innova continuamente, che modifica la naturalità ciclica degli eventi e che ha come strumento specifico del rapporto politico la persuasione».(89)

Il potenziale intimidatorio insito nella logica del riscatto ontologico dell'origine della vita è notevole, soprattutto allorché questo si innesta in un contesto sociale di aspettative generalizzate in cui l'istanza vitalista, come si è visto, detiene un

prestigio di cui è difficile intravedere un declino a breve termine. Un prestigio che, probabilmente, accresce le proprie quote quando sui soggetti umani grava - indipendentemente dal contatto personale con la tecnologia bio medica - la cappa costante e continua dell'insicurezza. Tuttavia, non è detto che l'intimidazione debba sortire gli effetti desiderati. Veramente pericolosa è la pretesa, avanzata in nome di una speciale competenza filosofica, di poter dar voce agli interessi di ciò che, non esistendo, non può nemmeno sensatamente sperare di essere rappresentato. La credenziale teorica più vistosa che questa socializzazione anticipata della posterità - la risposta all'appello dell'Altro - sembra poter vantare, è l'aver trovato formulazione in un'espressione filosoficamente seducente: euristica della paura. Nel mondo secolarizzato, inevitabilmente, si incrina il binomio tradizionale *spes/metus*, per il quale la speranza evangelica costituisce la vittoria contro la paura della morte. Di questi elementi, un tempo inscindibilmente connessi, resta solo il timore, bisognoso di una riqualificazione morale in vista degli oneri che deve poter sostenere. Secondo interpretazioni influenzate da Jonas, ciò dipende dal fatto che, quando le potenzialità di intervento sulla natura dischiudono scenari apocalittici, si deve attribuire alla previsione di sventura un peso maggiore rispetto alla previsione di salvezza. La disponibilità a lasciarsi influenzare dalla paura, allora, non solo viene salutata come manifestazione di affidabilità morale e lungimiranza intellettuale, ma viene anche dichiarata euristicamente sufficiente a fondare una dottrina dei principi capace di orientare la politica. Dalla parte opposta, si dice, sono collocate la sconsiderata imprudenza o l'imperdonabile sprovvedutezza di chi non avverte il pericolo. Ragion per cui, il corollario naturale del principio responsabilità non può non prevedere un'*élite* destinata a farsi carico della responsabilità per la vita futura. (90) L'infausta conseguenza di un'euristica connotata in tal senso si lascia facilmente intuire: convertire in necessità storica l'illusione di un potere dei saggi (magari coadiuvati dai ministri del culto) che, in virtù di una presunta innocenza garantita da un accordo di massima su principi trasformati dogmaticamente in oggetto di conoscenza, assuma su di sé la missione 'epocale' di ricondurre Prometeo scatenato a più miti consigli.

Note

(*) Queste pagine sono il risultato di una serie di riflessioni maturate mentre in Italia divampava la polemica intorno alla legge 40 sulla procreazione assistita e sul relativo *referendum* abrogativo. Le conversazioni e gli scambi epistolari avuti con la prof.ssa Luisa Accati e con la dott.ssa Laura Lanzillo, hanno attirato la mia attenzione su aspetti del dibattito che, altrimenti, sarebbero rimasti oscuri. A loro va il mio ringraziamento per la disponibilità alla discussione, senza che ciò mi esoneri dalla totale responsabilità dei contenuti di questo intervento

- (1) J. Habermas, *Il futuro della natura umana* (2001), trad. it. Einaudi, Torino 2002, p. 35 (corsivo mio).
- (2) Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità* (1979), trad. it. Einaudi, Torino 2002, p. 163: «Intendo sostenere davvero in senso stretto che qui l'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri; e lo postulerebbe anche se la natura non venisse in soccorso di questo dovere con la forza degli istinti e dei sentimenti, anzi anche se non lo alleggerisse dalla parte più gravosa dei suoi compiti».
- (3) E. Lecaldano, *Bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 205.
- (4) Per un esame critico del 'teorema' della secolarizzazione resta utile H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1966), trad. it. Marietti, Genova 1992, in particolare pp. 9-127.
- (5) C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1972, pp. 167-183.
- (6) Cfr. P. Singer, *Ripensare la vita* (1994), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1996; Id., *L'etica della sacralità della vita è una malata terminale?*, in Id., *La vita come si dovrebbe* (2000), trad. it. Il Saggiatore, Milano 2001, pp. 191-204. In Italia, una posizione analoga a quella di Singer è sostenuta, tra gli altri, da M. Mori, *L'etica della qualità della vita e la natura della bioetica*, "Rivista di filosofia", XCII, 1, 2001, pp. 153-175. Riallacciandosi alla tassonomia avanzata dal sociologo T.H. Marshall in *Cittadinanza e classe sociale* (1963), trad. it. Utet, Torino 1976, pp. 1-71, Mori guarda alla bioetica come al compimento storico-politico della tradizione etica moderna: come la fase intercorsa tra il Settecento e il Novecento ha assistito, rispettivamente, alle battaglie per la cittadinanza civile, politica e sociale, così la bioetica del nuovo millennio rappresenta la continuazione di questo processo di ampliamento della cittadinanza esteso alla dimensione biologica e sanitaria.
- (7) Va detto che, da parte cattolica, non mancano voci che hanno screditato come falso dilemma la dicotomia tra sacralità della vita e qualità della vita. Cfr. G. Piana, *Bioetica*, Garzanti, Milano 2002.
- (8) Per una rassegna sull'applicazione delle teorie metaetiche ai problemi di bioetica si vedano, tra gli altri, E. Baccarini, *Bioetica. Analisi filosofiche liberali*, Trauben, Torino 2002 e R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003.
- (9) R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit., p. 108.
- (10) Assumo, per una serie di ragioni che potrebbero trovare un banco di prova decisivo nell'impostazione della tematica antropologica, che l'alternativa tra creazionismo ed evolucionismo rappresenti un caso esemplare di 'metafisiche influenti' o *Weltanschauungen* tra loro incompatibili. Va comunque ricordato che sta prendendo quota l'ipotesi (cfr. O. Franceschelli, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005) di una risposta conciliativa alla sfida darwiniana, sulla base della constatazione che «nessun Dio potrebbe risultare più laico e meno riducibile a idolo del Dio *creator* ed *evolutor* che, per amore, decide di

creare contraendo la propria presenza e la propria potenza fino a concedere al creato autonomia evolutiva». L'ipotesi di lavoro, cioè, consiste nel «rendere plausibile» Darwin sintonizzando l'evoluzionismo con la nozione ebraica di *Tzimtzum* e quella cristiana di *kenosis*, peraltro variamente riprese in ambito filosofico - si pensi solo alla nozione di de-creazione intorno alla quale ruota il pensiero di Simone Weil. Al di là di ogni possibile perplessità di natura teologica su espressioni quali «Dio laico», nonché di natura filosofica su formule sbrigativamente risolutive secondo le quali la 'naturalità' della natura altro non esprimerebbe che la 'creaturalità' del creato, preme qui sottolineare il risvolto politico di una soluzione concepita in vista del dialogo tra credenti e non credenti, finalizzato a neutralizzare tanto il fondamentalismo, quanto l'ateismo (allineati dall'autore quanto a *vis polemica* e sterilità teorica). Non è possibile approfondire la questione in questa sede, ma il minimo che si può osservare è una drastica defezione intellettuale dalla tradizione 'dialogica' rappresentata dal liberalismo filosofico contemporaneo, sostanzialmente unanime nel ritenere che il consenso debba essere costruito intorno a valori esclusivamente politici, soggetti al controllo della ragione pubblica.

(11) Un precedente che presenta interessanti analogie con quanto si sta venendo a delineare in questa sede, è dato dal nesso vita/proprietà intorno al quale John Locke ha sviluppato la propria filosofia politica. Da una parte, infatti, la filosofia sociale tradizionale, organizzata intorno al concetto di *lex aeterna*, secondo cui gli uomini, inseriti nel regolare ordine dell'universo, convivono sulla base di norme naturali derivate da quest'ordine, è un modello della cui validità Locke non dubita. Dall'altra, però, la dissoluzione della visione medievale del mondo conduce Locke ad operare uno svuotamento del diritto di natura tradizionale, nel senso che il filosofo inglese attribuisce al diritto soggettivo di autoconservazione un peso sconosciuto al giusnaturalismo classico. Il modello del diritto naturale di ascendenza stoico-cristiana, in altri termini, sopravvive solo nella forma, mentre, in ordine ai contenuti, decisiva è l'immissione di considerazioni influenzate dal neo-epicureismo francese dei seguaci di Gassendi, ovvero una teoria delle condizioni e dei motivi della riproduzione sociale che caratterizza la ricerca del piacere e la spinta all'autoconservazione come forze motrici del processo. Sul problema della secolarizzazione come 'svuotamento' del diritto di natura tradizionale si veda W. Euchner, *La filosofia politica di John Locke* (1969), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1976.

(12) J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana*, cit., p. 107. Cfr. anche Id., *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *Tempo di passaggi* (2001), trad. it. Feltrinelli, Milano 2004, pp. 127-147.

(13) Su questo, di Habermas, si vedano almeno: *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), trad. it. Guerini e Associati, Milano 1996; *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *Verità e giustificazione* (1999), trad. it. Laterza, Roma-

Bari 2001, pp. 265-309; *Morale, diritto, politica* (1992), trad. it. Edizioni di Comunità, Torino 2001; *Lo stato democratico di diritto. Nesso paradossale di principi contraddittori?*, in Id., *Tempo di passaggi*, cit., pp. 83-100.

(14) Cfr. E. Lecaldano, *L'etica teorica e la qualità della vita*, "Rivista di filosofia", XCII, 1, 2001, pp. 7-30.

(15) P. Singer, *Ripensare la vita*, cit., pp. 195-196.

(16) Cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, 49, 1957, p. 1031, cit. in H. Tristram Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica* (1996²), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1999, p. 292. Significativamente gli anni del pontificato di Pio XII sono stati ricordati come l'epoca della massima espressione della morale medica della Chiesa cattolica. Cfr. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica* (1988), Vita e pensiero, Milano 1999, p. 18.

(17) M. Charlesworth, *L'etica della vita* (1993), trad. it. Donzelli, Roma 1996, p. 40.

(18) Ciò sembra confermato, peraltro, dall'emergenza, in seno a gruppi cattolici e protestanti fermamente contrari all'aborto, di un'etica coerente della vita che prescrive: l'opposizione alla pena capitale; l'impegno per promuovere un sistema di assistenza sanitaria più giusto verso i poveri e sistemi di welfare per il miglioramento della qualità della vita e della sua durata; l'opposizione alla legalizzazione dell'eutanasia attiva anche per malati terminali. Cfr. R. Dworkin, *Il dominio della vita* (1993), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 66-68.

(19) Com'è dimostrato, peraltro, dal crescente interesse filosofico per la biopolitica. Su questo cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

(20) Su questo cfr. S. Maffettone, *Il valore della vita*, Mondadori, Milano 1998.

(21) R. Dworkin, *Il dominio della vita*, cit., p. 4. Il richiamo all'impostazione lockeana del problema della tolleranza è sin troppo evidente. Per uno studio critico attento a mostrare come, in epoca moderna, 1) la tolleranza non si riferisca ad un atteggiamento specificamente morale, ma esibisca un nucleo politico funzionale alla costruzione dello Stato moderno e 2) come intorno a tale nucleo politico si strutturi la neutralizzazione dei conflitti interni, in concomitanza con processi di disciplinamento sociale, si veda M. L. Lanzillo, *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna 2001.

(22) Cfr. R. Dworkin, *Il dominio della vita*, cit., in particolare pp. 93-138.

(23) *Ibidem*, p. 34.

(24) Il riferimento, ovviamente, è a G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), trad. it. Laterza, Roma-Bari 2004. Si veda in particolar modo la formulazione concettuale della transizione speculativa dalla moralità all'eticità nel § 141, p. 131: «[...]. Ma l'integrazione delle due totalità relative nell'identità assoluta, è già in sé portata a compimento, poiché precisamente questa soggettività della pura certezza di se stessa, questa soggettività aleggiante per sé nella sua vanità, è identica con l'universalità astratta del bene; - l'identità, quindi concreta del bene e della volontà soggettiva, la verità dei medesimi, è l'eticità».

(25) M. Charlesworth, *L'etica della vita*, cit., p. 3.

- (26) G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 192, p. 161.
- (27) H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro* (1961), trad. it. Garzanti, Milano 2001, p. 37.
- (28) H. Arendt, *Vita activa* (1958), trad. it. Bompiani, Milano 1964, pp. 53-54.
- (29) C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, QuattroVenti, Urbino 1987, p. 24. Per il problema della modernità in Hannah Arendt si veda anche, in un'ottica comparata, E. Brient, *Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the 'Unwordly Wordliness' of the Modern Age*, "Journal of the History of Ideas", LXI, 3, 2000, pp. 513-532.
- (30) Cfr. H. Arendt, *Religione e politica* (1953), trad. it. in "Aut Aut", 271-272, 1996, pp. 59-76.
- (31) H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 119.
- (32) *Ibidem*, p. 187: «La perdita moderna della fede non ha origini religiose – non può essere ricondotta alla Riforma e alla Controriforma, i due grandi movimenti religiosi dell'età moderna – e il suo raggio non è ristretto alla sola sfera religiosa. Inoltre, anche se ammettiamo che l'età moderna cominciò con un'improvvisa e inesplicabile eclissi della trascendenza, della fede in un aldilà, da ciò non consegue affatto che questa perdita abbia rigettato gli uomini nel mondo. Al contrario, l'evidenza storica mostra che gli uomini moderni non furono proiettati nel mondo, ma in se stessi».
- (33) H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p. 144.
- (34) *Ibidem*, pp. 7-17. L'idea di una sfera politica priva di mediazioni può suonare a molte orecchie come un'autentica contraddizione in termini. Non potendo svolgere qui una disamina esaustiva su questo punto, basti ricordare sommariamente, anzitutto, che l'ottica di Hannah Arendt (in questo più kantiana della maggior parte dei neokantiani del secondo Novecento) non è ricostruttiva, né coerentista, ma eminentemente critica. In questa circostanza il dispositivo critico è indirizzato contro la colonizzazione della sfera pubblica da parte del sociale (in altri termini: contro la tendenza ad assimilare l'azione politica alla transazione di mercato) e contro la forma politica che riflette la sostanza dei rapporti sociali: la rappresentanza. Sotto questo profilo, la critica della Arendt non potrebbe essere più estesa, rivolgendosi sia contro l'idea democratica di delega popolare (dal momento che parole e azioni, le uniche attività dotate di significato politico, non possono essere rappresentate), sia contro l'idea (hegeliana, ma a ben vedere, anche hobbesiana) che la rappresentanza realizzi simbolicamente la sostanza nella quale il soggetto consapevole si riconosce. Sul legame tra Hobbes e Hegel, accomunati in nome di un «razionalismo moderno irrealista» e di un «realismo moderno irrazionale» si veda *Vita activa*, cit., p. 223. Per la critica della rappresentanza moderna si vedano, oltre a *Vita activa*, H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), trad. it. Edizioni di Comunità, Torino 1996 e il volume di frammenti postumi *Che cos'è la politica?* (1993), trad. it. Edizioni di Comunità, Torino 2001.

(35) Antropologia *sui generis* non solo nel senso che «la questione della natura dell'uomo è una questione tanto teologica quanto quella della natura di Dio; *entrambe si possono porre soltanto nell'ambito di una risposta rivelata divinamente*». H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 243, n2 (corsivo mio). Va detto altresì che, diversamente dalle versioni dell'antropologia filosofica 'classica' di Scheler, Gehlen e Plessner - secondo le quali l'apertura al mondo che caratterizza l'uomo dipende da un atteggiamento oggettivante e da una prassi finalizzata a trasformare le contingenze in occasioni per un agire orientato al successo -, la Arendt concepisce il mondo essenzialmente come una struttura di relazione per un'azione concertata che coinvolge non la falsa astrazione Uomo, ma gli uomini al plurale. Una simile differenza si spiega, probabilmente, con il fatto che, per l'antropologia filosofica, l'esigenza di un'immagine globale dell'uomo si traduce in un approccio ermeneutico ai risultati delle ricerche scientifiche: di quelle ricerche, in definitiva, che guardano all'uomo come ad un «progetto posto in essere dalla natura». La Arendt si muove, invece, su una linea più vicina all'impostazione pragmatica delineata da Kant, in virtù della quale 1) la domanda sull'uomo non ha affatto un ruolo fondativo; 2) solo in quanto la filosofia assume un significato cosmico (non scolastico) i suoi problemi si intersecano legittimamente con la domanda sull'uomo; 3) tale domanda non investe ciò che la natura fa dell'uomo, ma ciò che l'uomo, in quanto essere libero, può e deve fare di stesso. Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica* (1798), trad. it. Laterza, Roma-Bari 2001 e Id., *Logica* (1800), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1984. Sul tema dell'antropologia filosofica della Arendt si può vedere L. Savarino, *Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, "Discipline filosofiche", XIII, 1, 2003, pp. 215-237. Sull'antropologia filosofica 'classica', sviluppatasi a partire dalla fine degli anni Venti, cfr. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.

(36) Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 13-17 e Id., *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 70-111.

(37) *Ibidem*, p. 71.

(38) *Ibidem*, p. 77.

(39) A questi temi la Arendt aveva dedicato il suo primo libro, *Il concetto d'amore in Agostino* (1929), trad. it. SE, Milano 2004, che riproduce sostanzialmente il testo della dissertazione tenuta a Heidelberg con Karl Jaspers nel 1928. Cfr. anche R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, e G. Rametta, *Osservazioni su «Der Liebesbegriff bei Augustin» di Hannah Arendt*, entrambi in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 113-121 e pp. 123-138.

(40) Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 62.

(41) *Ibidem*, pp. 50-51.

(42) K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. Einaudi, Torino 2002, p. 78.

(43) Per questa ragione, il lavoro (nell'accezione arendtiana) perde anche quella centralità *epistemologica* che, nell'*Ideologia tedesca* in particolar modo, Marx gli attribuisce. Non solo l'analisi del lavoro alienato, infatti, consente al rivoluzionario di Treviri di aggirare la giustificazione lockeana della proprietà privata. Il lavoro si inserisce altresì come elemento di mediazione tra l'antropologia filosofica di Feuerbach e l'economia, qualificandosi come istanza genetica che mette Marx nelle condizioni di impostare il problema della storia liberandosi dall'eredità di Hegel e rompendo con la logica essenzialista. Per la Arendt, al contrario, l'improduttività politica del lavoro fa tutt'uno con la sua improduttività storica.

(44) Su questo cfr. C. Packham, *The Physiology of Political Economy: Vitalism and Adam Smith's 'Wealth of Nations*, "Journal of the History of Ideas", LXIII, 3, 2002, pp. 465-481.

(45) H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 51.

(46) Va ricordato che, per la Arendt, i risvolti drammatici dell'immissione della vita (nell'accezione che equipara vita biologica, lavoro e la traduzione di questi nel concetto di 'economia politica') nella sfera pubblica vengono in luce non nella storia delle idee, bensì nel concreto svolgimento storico, allorché, nella fase tardo-ottocentesca dell'imperialismo, l'emancipazione politica della borghesia coincide con il tentativo di ampliare la sfera di potere senza la creazione di un corrispondente corpo politico. Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. Edizioni di Comunità, pp. 171-419.

(47) H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 30.

(48) Su questo cfr. H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 41-69.

(49) In questo senso, e al di fuori di considerazioni di ordine teologico, non andrebbe sottovalutata la valenza simbolica dell'immagine evangelica del sepolcro vuoto, ossia essere la resurrezione un evento privo di testimoni oculari, sottratto cioè alla sfera pubblica.

(50) Per un inquadramento del problema dell'ideologia in rapporto ai sistemi segnici, in quanto forma di programmazione sociale resta un punto di riferimento F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Isedi, Milano 1976.

(51) M. Foucault, *La medicalizzazione indefinita* (1974), in Id., *Antologia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2005, p. 151.

(52) Cfr. I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute* (1976), trad. it. Boroli Editore, Milano 2005.

(53) Il pensiero femminista italiano, per quanto se ne possa dare una rappresentazione unitaria, sembra poco incline a considerare questo punto, sottolineando di preferenza la questione della scomparsa del corpo femminile dai nuovi scenari riproduttivi. In quest'ottica, la denuncia della dilagante retorica sulla vita, che tende a fare dell'embrione il protagonista solitario della nascita, segnala soprattutto la preoccupazione per la desessualizzazione della procreazione, che minerebbe alla base la possibilità di portare nel discorso la differenza femminile. In

altre parole, si sostiene che se il corpo femminile viene oggettivato a puro contenitore biologico, l'essere donna è condannato a vedersi privo di rappresentazioni simboliche proprie. Su questo cfr. M. L. Boccia, G. Zuffa, *L'eclissi della madre*, Nuove Pratiche Editrice, Milano 1998.

(54) Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), trad. it. Feltrinelli, Milano 2004, pp. 92-93.

(55) *Ibidem*, p. 178 (corsivo mio). A questo riguardo sono sintomatiche le considerazioni della filosofa inglese Mary Warnock, argomentate in termini laici, in relazione al problema della maternità surrogata: «Le obiezioni si incentrano essenzialmente sulla considerazione che introdurre terze persone nel processo di procreazione, che dovrebbe basarsi esclusivamente su un rapporto a due, significa minare il valore del legame coniugale». Cfr. M. Warnock, *A question of Life*, Basil Blackwell, Oxford 1985, p. 44.

(56) Non è un caso che la Chiesa cattolica condanni la diagnosi pre-impianto sugli embrioni, guardando invece favorevolmente alla diagnosi pre-natale che, nelle parole di Elio Sgreccia, «consente innanzitutto di tranquillizzare quelle mamme che vivrebbero con preoccupazione la loro maternità – e, perciò, potrebbero essere tentate di abortire». Cfr. A. Piazza, E. Sgreccia, *L'individuo e l'embrione*, "Micromega", 3, 2005, p. 41 (corsivo mio). Recentemente Benedetto XVI ha invitato a vedere nel feto il volto del nascituro: alcuni hanno voluto leggerci un implicito richiamo alla filosofia del volto di Emmanuel Lévinas. Più plausibilmente, il riferimento del Pontefice è al Salmo 4, 7: «Chi ci farà gustare il bene? Fuggita è da noi, o Signore, la luce del tuo volto», con il quale, per altro, si apre anche l'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor*, pur con una variante nella traduzione: «Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto». Come è noto, in merito al rispetto della personalità del concepito, il Nuovo Testamento non fornisce indicazioni esplicite. C'è chi ha voluto trovarle nell'epistola ai Galati, laddove Paolo elenca le opere della carne il cui compimento preclude l'accesso al regno di Dio (Ga, 5,19-21). Tra questi comportamenti immorali si trova l'impiego delle *veneficia* (*pharmakeia*), termine solitamente tradotto con 'magie', 'stregonerie'. Chi propende per un'interpretazione non restrittiva del termine, tale quindi da includere anche l'uso di droghe abortive, argomenta sulla base del fatto che già la *lex Cornelia de sicariis et veneficis* (81 a.C.) contro gli assassini e gli avvelenatori era stata ampliata alle *veneficia* capaci di provocare la morte del feto. Resta fermo, in ogni caso, che per un'esplicita presa di posizione a favore del nascituro in quanto *plasmatos* di Dio, bisognerà attendere la patristica cristiana. Clemente Alessandrino, nel contesto di una discussione sulla contraccezione, si riferisce in questi termini alle donne che assumono abortivi per nascondere le relazioni extra-coniugali: «*eae enim, ut fornicationem celent, exitalia medicamenta adhibentes, quae prorsus in perniciem ducunt, simul cum fetu omnem humanitatem perdunt*» (*Paedagogi* 2, 10). Antenagora, da parte sua, afferma che Dio si prende cura degli embrioni per il semplice fatto che sono esseri viventi e che il rispetto della vita del feto rappresenta

una garanzia morale per il rispetto della vita dell'adulto: «*qui mulieres illas, quae medicamenta ad abortum utuntur, homicidas esse et rationem huius abortus Deo reddituras dicimus, quomodo hominem occideremus? Non enim eiusdem est fetum in utero animal esse, ac Deo curae esse existimare, et editum in lucem occidere*» (*Legatio Pro Christianis*, 35).

(57) M. Foucault, *Sorvegliare e punire* (1975), trad. it. Einaudi, Torino 1993, in particolare p. 202. Si veda anche Id., *La società disciplinare* (1973), in Id., *Antologia*, cit., pp. 81-96.

(58) B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico* (1991), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1994.

(59) Il riferimento è all'incontro, narrato nel Vangelo di Luca, tra Maria ed Elisabetta. Cfr. Lc 1, 41-42: «Ed ecco che, appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, le balzò in seno il bambino».

(60) B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit., p. 27.

(61) Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. Einaudi, Torino 1999, pp. 255-282.

(62) Dworkin ricorda come, all'indomani della sentenza della Corte Suprema che nel 1973 portò alla dichiarazione di incostituzionalità della legge texana che considerava l'aborto un crimine, i gruppi pro-vita entrarono nell'arena politica ingaggiando «una guerra di pubbliche relazioni, distribuendo film ed ecografie di feti sviluppati ormai simili a bambini che, se sollecitati con un ago, si ritraevano in modo da far immaginare che reagissero al dolore». Cfr. R. Dworkin, *Il dominio della vita*, cit., p. 9.

(63) M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 2002, p. 88.

(64) *Ibidem*, p. 89.

(65) *Ibidem*, p. 93.

(66) B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit., p. 115.

(67) Cfr. M. Mori, *La capanna dello zio Tom*, "Diario del mese", 65, 2005, pp. 94-103.

(68) Sull'embriologia tomista cfr. L. Cova, *Prius animal quam homo. Aspetti dell'embriologia tommasiana*, in *Parva naturalia. Saperi naturali, natura e vita*, Atti dell'XI convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, pp. 357-378.

(69) R. Lucas Lucas, *Fondazione antropologica dei problemi bioetica*, "Gregorianum", LXXX, 4, 1999, p. 712. Cfr. anche Id., *Antropologia e problemi bioetici*, Edizioni San Paolo, Milano 2001.

(70) *Ibidem*, p. 735.

(71) Si è già visto come il modello deliberativo habermasiano sia messo in crisi dalle nuove premesse dell'etica del genere e dall'apertura di credito alle visioni del mondo di matrice religiosa. Va ricordato, altresì, che Habermas arriva a porsi in conflitto con il se stesso che, nel 1958, formulava una serrata critica

dell'antropologia filosofica, considerandola una degenerazione in un «discorso acritico» destinata a sfociare «in una dogmatica con conseguenze politiche, tanto più pericolosa quanto più pretende di essere una scienza disinteressata». Cfr. J. Habermas, *Antropologia*, trad. it. in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, Enciclopedia Feltrinelli Fischer, Milano 1966, p. 35.

(72) Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 5-18.

(73) *Ibidem*, p. 15.

(74) *Ibidem*, p. 16.

(75) *Ibidem*, (corsivo mio).

(76) Sull'etica di Hans Jonas cfr. R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit., pp. 288-327; P. Becchi, *L'etica pratica di Hans Jonas può fare a meno della metafisica?*, "Paradigmi", XXII, 66, 2004, pp. 389-405.

(77) Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 5.

(78) R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit., p. 292.

(79) H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 31. (corsivo mio). È quasi superfluo dire che questa prospettiva è stata aperta, in definitiva, dalla riflessione heideggeriana sulla tecnica. Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi* (1957), trad. it. Mursia, Milano 1991, p. 27: «Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero».

(80) H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16.

(81) *Ibidem*, p. 41.

(82) *Ibidem*, p. 50.

(83) H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 69.

(84) *Ibidem*.

(85) Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 59.

(86) *Ibidem*, pp. 59-60.

(87) In un contesto diverso, Roberto Esposito (cfr. *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, Roma 1997, pp. 39-48) è pervenuto ad esiti non difformi da quelli della lettura habermasiana della filosofia di Hannah Arendt. Premesso un nesso di continuità tra il tema arendtiano dell'origine e quello heideggeriano dell'autenticità, l'autore ritiene che la natalità, presso l'autrice di *Vita activa*, esibisca una portata ontologica e non semplicemente fenomenologica, trattandosi di un venire all'essere dal nulla. Altrove, segnatamente in *Bíos*, cit., pp. 194-196, Esposito osserva che assumendo un fenomeno biologico - la nascita - come elemento differenziale rispetto alla circolarità biologica, «la Arendt ha cercato in essa la chiave ontopolitica per dare alla vita una forma coincidente con la sua medesima condizione di esistenza». In entrambi i casi, valgono le obiezioni già sollevate contro l'interpretazione habermasiana.

(88) H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

(89) R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, cit., p. 113.

[\(90\)](#) H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 188.