



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

Dipartimento di Filosofia

Dottorato in "Scienze Filosofiche"

- XX ciclo -



HEINRICH-HEINE-UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

Philosophisches Institut

"VALORE" E "SCELTA":

POSSIBILITA' LIBERTA' E STORIA IN MAX WEBER

Mündliche Prüfung: 10.05.2010

D61

Tutors:

Ch.mo Prof.
Giuseppe Antonio Di Marco
Università degli Studi "Federico II"
Napoli

Ch.mo Prof.
Axel Bühler
Heinrich-Heine-Universität
Düsseldorf

Candidata:

Dott. ssa Adriana Maestro

Coordinatore:

Ch.mo Prof.
Giuseppe Antonio Di Marco

**“VALORE” E “SCELTA”:
POSSIBILITA' LIBERTA' E STORIA IN MAX WEBER**

CAPITOLO I

*Oggetto e metodo delle scienze storico-sociali:
aspetti logico-metodologici e implicazioni filosofiche*

<i>Introduzione</i>	4
1. Per una posizione del problema	13
2. La questione dell'oggetto e del metodo delle scienze storico sociali	20
3. La fine dell'ontologia	26

CAPITOLO II

*Agire dotato di senso ed interpretazione comprendente:
una conciliazione possibile tra libertà dell'agire e spiegazione causale*

1. Libertà e causalità: teleologia razionale e spiegazione causale	40
2. L'agire dotato di senso come oggetto delle scienze storico-sociali	64
3. L'interpretazione comprendente: spiegazione causale dell'agire dotato di senso	84

CAPITOLO III

Possibilità, libertà, storia

1. Possibilità oggettiva e causazione adeguata: la possibilità da categoria logica a dimensione dell'accadere storico	98
2. Il concetto tipico ideale: lo specchio dell'irruzione della possibilità nella storia	120
3. Possibilità, libertà, storia	132

BIBLIOGRAFIA	144
---------------------	-----

<i>„Wert“ und „Wahl“: Möglichkeit, Freiheit und Geschichte in Max Weber</i> Zusammenfassung	160
--	-----

CAPITOLO I

OGGETTO E METODO DELLE SCIENZE STORICO-SOCIALI:
ASPETTI LOGICO-METODOLOGICI E IMPLICAZIONI FILOSOFICHE

Introduzione

Affrontare una lettura complessiva dell'opera vastissima e multiforme di Max Weber è compito assai arduo. Tale difficoltà, che si riscontra generalmente per ogni classico del pensiero, è acuita, nel caso di Weber, dalle caratteristiche stesse dei suoi scritti che – tranne la tesi di dottorato e lo scritto per la libera docenza¹ – sono tutti resoconti di inchieste, saggi spesso polemici su questioni specifiche e spesso occasionali, scritti, insomma, che non hanno la caratteristica di opere compiute pronte per la pubblicazione, ma che sono stati raccolti in volume e pubblicati solo dopo la sua morte. Tale frammentarietà - se con essa si intende l'assenza di un pensiero in qualche modo compiuto, organizzato in maniera sistematica - piuttosto che un limite, deve essere letta invece come una peculiarità dell'opera, a meno di non voler trovare nei suoi scritti quello che essi non vogliono darci. La sistematicità è quanto di più estraneo al modo di procedere di Weber che invece fa del continuo ricercare e della provvisorietà, o comunque parzialità consapevole, di ogni risultato raggiunto l'essenza stessa della ricerca. Lo sottolinea bene Karl Jaspers, tra i primi interpreti del pensatore di Erfurt, quando scrive: «La natura della scienza consiste nella impossibilità di arrivare a compimento; in essa il frammento straordinario è più di qualunque compimento, che infine è soltanto apparente»². A questo si aggiunge la vastità degli interessi e delle passioni di Weber, non ultima quella per la politica, e il suo essere comunque uno scienziato empirico, impegnato nei più diversi campi della ricerca storico-sociale.

Se l'impressione di frammentarietà è generata invece dalla utilizzazione parcellizzante di specifiche parti del pensiero weberiano, è chiaro che questa sia da attribuire più alla utilizzazione che di tale pensiero viene fatta da coloro che vi

¹ M. Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*, Stuttgart, 1889. Ora in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, pp. 312-443. Id., *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, 1891; tr. it. *La storia agraria romana in rapporto al diritto pubblico e privato*, in *Biblioteca di Storia economica*, a cura di V. Pareto, vol. II, parte II, Milano-Roma-Napoli, 1907, pp. 509-705; nuova trad. di S. Franchi, col titolo *La storia agraria romana dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, Milano, 1967.

² K. Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken*, in *Forschen und Philosophieren*, Oldenburg, 1932; invariato con il titolo *Max Weber. Politiker Forscher Philosoph*, Bremen, 1946; seconda edizione München, 1958; tr. it., *Max Weber. Politico, Scienziato, Filosofo*, di E. Pocar, Napoli, 1969, p. 96.

attingono, che non alle sue caratteristiche intrinseche. C'è solo da aggiungere che una utilizzazione di questo tipo può essere anche legittima laddove se ne chiarisca il senso e la logica, non certamente quando alla luce di una parte si pretenda di leggere il tutto.

Tali caratteristiche hanno reso particolarmente problematica la recezione di Weber restituendoci, per un verso, la figura dello *specialista* che si è occupato approfonditamente di questioni specifiche senza però una *questione* centrale fulcro della sua opera; per un altro verso, il Weber padre del pensiero sociologico e della teoria dell'azione, consacrato tale dal libro di Talcott Parsons³, uscito in America nel 1937 ma diffuso in Europa al termine della Seconda Guerra Mondiale, e che ha avuto una influenza determinante sulla recezione successiva soprattutto in ambiente anglosassone, ma anche in Europa. Tanto determinante, che anche chi ha riconosciuto nell'opera di Weber una matrice filosofica, la ha relegata quasi ad orpello metodologico, di chiara derivazione neokantiana e rickertiana in particolare, che non intacca sostanzialmente l'idea del Weber sociologo. Di contro, la lettura che - pur nelle differenti declinazioni - potremmo definire critico-filosofica e che, prima ancora che a Löwith⁴ e a Landshut⁵, si deve far risalire a Karl Jaspers⁶, contemporaneo dello stesso

³ T. Parsons, *The structure of social action. A study in social theory with special reference to a group of recent European writers*, New York, 1937, seconda ed. Glencoe-Illinois 1949; tr. it. dalla seconda edizione *La struttura dell'azione sociale*, Bologna 1962.

⁴ Cfr. K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx* in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1932, 67, pp. 53-99 e 175-214; poi con lievi modifiche in *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960, pp. 1-67, da cui è stato ripreso nei *Sämtliche Schriften*, vol. 5, *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber*, Stuttgart 1988, pp. 324-407; tr. it., a cura di A. Künkler-Giavotto, *Max Weber e Karl Marx* in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, 1967, pp. 9-110 e successivamente in Id. *Marx, Weber, Schmitt*, Roma-Bari, 1994. Dello stesso autore si veda anche *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag*, in *Merkur*, 1964, 18, pp. 501-19, poi con alcune modifiche sia in *Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung*, 1965, II, pp. 135-55 e 379-82; sia col titolo *Die Entzauberung der Welt*, in H.W. Barth et al., *Kerygma und Mythos. VI-3. Hermeneutik – Technik – Ethik*, Hamburg-Bergstedt, 1968, pp.76-94; sia col titolo *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, in K. Löwith, *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, da cui in *Sämtliche Schriften*, vol.5, cit., pp. 419-47; tr. it., a cura di A. M. Pozzan, *Max Weber e il disincanto del mondo*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 111-61 e successivamente in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, cit., La traduzione italiana si discosta molto dall'edizione tedesca.

⁵ Cfr. S. Landshut, *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie*, München-Leipzig, 1929 (nuova edizione in S. Landshut, *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied/Rhein-Berlin, 1969), pp.11-117. Dello stesso autore si veda anche *Das Wesen der modernen Gesellschaft nach Karl Marx und Max Weber*, in *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995, 6. Tale scritto è la traduzione dall'ebraico del saggio scritto da Landshut durante l'esilio dalla Germania nazista e pubblicato per la prima volta a Gerusalemme nel 1945 sulla rivista *Iyyum. Philosophische Hefte*, 1945, 1, pp. 102-25.

Weber, e che colloca sostanzialmente l'opera weberiana all'interno del pensiero filosofico del Novecento.

Ora, come suggerisce Fulvio Tessitore, più che continuare a discutere sull'opportunità di collocare Weber nell'ambito del pensiero sociologico o di quello filosofico o «sulla linea di demarcazione tra filosofia e sociologia»⁷, più che continuare ad interrogarsi sull'unità e sulla *questione* centrale del pensiero di Weber – problematiche tra l'altro affrontate a ragione da insigni studiosi⁸ – «il problema davvero interessante è quello della trasformazione della stessa idea del filosofare (kantianamente differenziata, come si sa, dalla sistematicità della filosofia), che Weber concepì, forse addirittura al di là della pur cosciente consapevolezza, come ha suggerito acutamente Karl Jaspers»⁹. Jaspers, che appunto così si esprime, a proposito di Weber: «Egli fu filosofo. Essere filosofi non è in tutti i tempi la stessa cosa ma per ogni epoca una cosa originale. (...) L'opera di Weber è un'espressione unica, e soltanto in ciò completa, di questo filosofare concreto che si compie nello spazio del giudizio politico e delle indagini scientifiche, come la sua vita fu tutto un filosofare nello spazio della sua esistenza. Se Max Weber fu uomo politico scienziato e filosofo, non fu una cosa e anche l'altra, ma fu l'uomo intero che in maniera inaudita seppe afferrare il

⁶ Si vedano in particolare K. Jaspers, *Max Weber. Politiker Forscher Philosoph*, cit. e Id., *Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier*, Tübingen, 1921; (tr. it. parziale nell'antologia K. Jaspers, *La mia filosofia*, a cura di R. De Rosa, Torino, 1981, pp. 91-101).

⁷ F. Tessitore, *Alcune osservazioni sulla «secolarizzazione» in Weber*, in AA.VV., *Max Weber. Un nuovo sguardo*, a cura di G. Di Costanzo - G. Pecchinenda - R. Savarese, Milano, 2007, p. 18.

⁸ Si vedano, per citare solo alcuni, D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen, 1952; A. von Schelting, *Max Weber Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934; W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen, 1979; tr. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna, 1987; Id. *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, (1980), tr. it. Napoli 1987; R. Bendix, *Max Weber. Un ritratto intellettuale* (1960), tr. it. Bologna, 1984; F. H. Tenbruck, *Das Werk Max Webers* (1975) ora in *Per leggere Weber*, Padova, 1993, pp. 66-141; Id. *L'opera di Max Weber. Metodologia e scienze sociali*, Bologna 1988, pp. 25-54; W. Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, 1987, tr. it. *Il problema Max Weber*, Bari, 1991; P. Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Milano, 1982; Id. *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Milano, 1988; W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1959, tr. it. *Max Weber e la politica tedesca*, Bologna 1993; F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, 1965, II ed. Roma-Bari, 1974; L. Cavalli, *Max Weber. Religione e società*, Bologna 1968; F. Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Roma-Bari, 1997; F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 5. voll., Roma, 1995-2000; Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 2000 (II ed., 2004); Id., *Introduzione a lo storicismo*, Bari, 1991, pp.200-208; Id., *Il senso della storia universale*, Milano, 1987, pp. 257-313; G. A. Di Marco, *Marx, Nietzsche, Weber*, Napoli 1984, pp. 179-219; Id., *Studi su Max Weber*, Napoli, 2003.

⁹ F. Tessitore, *Alcune osservazioni...*, cit., p. 18.

mondo dalle profondità del suo essere, il quale essendo indivisibilmente uno è in essenza ciò che l'uomo può essere in quanto uomo: cercatore della verità. In quanto filosofo egli è uomo politico, in quanto filosofo è scienziato»¹⁰. Ciò che è interessante, dunque, è cogliere nel pensiero e nella esistenza di Weber questo concreto filosofare alla luce del quale «il frammentismo (...) esprime il significato della sua filosofia e della sua idea di scienza, entrambe viste come funzioni problematizzanti d'una conoscenza che non esplicita la realtà preesistente ma la costruisce nella sua novità dandole senso»¹¹.

Proprio alla luce di ciò, pur considerando di indubitabile importanza l'insegnamento neokantiano - nella fattispecie i lavori di Rickert - per l'elaborazione weberiana, riteniamo che, come suggerisce Hennis, Rickert non possa essere considerato «il garante filosofico di Weber»¹². A nostro avviso Hennis però, a sua volta, ridimensiona eccessivamente la vicinanza tra i due autori, riducendo il ruolo dell'elaborazione teorica di Rickert solo a quello di *copertura logica*¹³, e nemmeno tanto importante, delle idee di Weber. A sostegno di ciò, egli riporta alcuni passi da cui si evince per un verso, un aperto apprezzamento ed interesse da parte di Weber per l'aspetto logico-metodologico dei lavori di Rickert; per un altro verso, un ridimensionamento dell'importanza della metodologia¹⁴.

¹⁰ K. Jaspers, *Max Weber. Politico, Scienziato, Filosofo*, cit., p. 15.

¹¹ F. Tessitore, *Alcune osservazioni...*, cit., pp. 19-20.

¹² W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, cit., p. 183; tr. it. cit., p. 211.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 184; tr. it. cit., p. 212.

¹⁴ Si tratta di una lettera di Weber alla moglie Marianne, riportata da questa nella sua biografia, in cui egli scrive: «Ho finito di leggere Rickert. E' ottimo, in gran parte ritrovo in lui ciò che io stesso ho pensato, sia pure in forma non elaborata logicamente. Ho qualche perplessità sulla terminologia.» (Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984, p. 273; tr. it. *Max Weber. Una biografia*, Bologna, 1995, p. 338). Abbiamo riportato fedelmente la versione italiana presente nel libro di Hennis. La traduzione presente nella versione italiana della biografia è leggermente differente; di una nota del *Roscher und Knies*: «Fin qui credo di essere rimasto abbastanza fedele al senso dei punti di vista essenziali (...) del saggio di Rickert, nella misura in cui rivestono un interesse per noi. Uno degli scopi di questo studio consiste nel verificare l'utilizzabilità delle idee di questo autore per la metodologia della nostra disciplina» (*Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, 7^a ed., Tübingen, 1988 (1^a ed. 1922), p. 7; tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, a cura di A. Roversi, Bari, 1980, pag. 9). Anche qui, avendo preso la citazione da Hennis, riportiamo la versione presente nel testo, che è quella della prima traduzione italiana del *Roscher und Knies*, ad opera di Antonio Roversi nel 1980. Più recentemente, tale saggio, col titolo di *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, è stato compreso nella nuova edizione italiana dei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, uscita col titolo di *Saggi sul metodo delle scienze*

A ben vedere, tali luoghi si possono però interpretare anche in senso opposto, come un riconoscimento di Weber a Rickert, tanto di più che probabilmente Rickert stesso avrebbe condiviso l'affermazione di Weber a cui fa riferimento Hennis, secondo cui «col metodo *soltanto* non si è mai creato nulla»¹⁵. Questi riferimenti, perciò, non dicono molto sull'importanza di Rickert per Weber. Hennis cade qui, in un certo senso, nello stesso errore da cui egli stesso mette in guardia a proposito dell'influsso di Nietzsche su Weber, laddove ammonisce a non cercare tanto riferimenti espliciti, quanto, invece, lo spirito di Nietzsche nel lavoro di Weber. E in realtà, crediamo anche di comprendere le ragioni che spingono Hennis a questo - a nostro avviso - eccessivo ridimensionamento. Sono da ricercare, probabilmente, nella volontà di uscire da un certo cliché della critica che tende a distinguere la produzione più prettamente sociologica di Weber, da quella che viene considerata più filosofica e che, tenendo conto di riferimenti espliciti, analogie terminologiche, ma anche di una innegabile forte affinità di impianto logico-metodologico, colloca senz'altro Weber nell'area neokantiana. Probabilmente la difficoltà di rintracciare, per dirla con Hennis, la fonte o il *garante filosofico* di Weber - che secondo Hennis è la filosofia nietzschiana e, in misura minore, la scuola storica tedesca - risiede nel fatto che il suo lavoro non è, come abbiamo precedentemente sottolineato, esplicitamente filosofico, né tale vuole essere. Questo fa sì che il motivo di fondo vi sia spesso celato; prova ne è l'interrogarsi di tanta parte della letteratura critica, e dello stesso Hennis, intorno al *problema centrale* di Weber. Ma se non si individua, o almeno non si ritiene di aver individuato tale nucleo, risulta allora impossibile rintracciare ascendenze, influenze, affinità. Solo in caso contrario, si può invece essere capaci di scorgere nel lavoro di Weber, accanto a riferimenti espliciti, anche interlocutori muti con cui egli interagisce.

storico-sociali, a cura di P. Rossi, Torino, 2001, alla quale ci rifaremo nel corso del nostro lavoro. In tale versione, il pezzo citato si trova a p. 12;

di un appunto di Weber a margine della lezione sulle *Categorie* tenuta a Monaco il 19 gennaio del 1920: «Essa [l'esposizione in sede di lezione] dovrebbe chiarire che questo metodo sociologico crea concetti strumentalmente utili. Il metodo è la cosa più sterile che ci sia. Ma in ultima analisi tutto sta nella sua utilizzazione di fatto. Col metodo *soltanto* non si è mai creato nulla.» (*Nachlass* di Merseburg). Tutte le suddette citazioni si trovano in W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, cit., a p. 184; tr. it. cit., pp. 212-213.

¹⁵ Cfr. nota precedente.

Tornando quindi alla questione del rapporto Rickert-Weber, quando si sostiene, come fa Hennis, che l'influsso di Rickert su Weber sia essenzialmente di natura logico-metodologica - anche se Hennis va oltre, nell'affermare che si tratta solo di una *copertura* logica - tale affermazione è condivisibile, a patto che però ci si intenda su che cosa questo voglia dire. Sia coloro che ascrivono decisamente Weber alla corrente neokantiana, che coloro che ritengono che i suoi riferimenti filosofici siano da ricercare altrove, leggono - a nostro avviso - in maniera riduttiva il significato delle questioni logico-metodologiche per la filosofia neokantiana. Gli uni riducono così la componente filosofica weberiana all'aspetto metodologico, gli altri, non riconoscendo alle questioni metodologiche pregnanza filosofica, cercano la matrice filosofica altrove. Gli uni e gli altri - ripetiamo - negano a nostro avviso la giusta rilevanza alle questioni di logica nella filosofia neokantiana, con tutte le implicazioni in ambito gnoseologico e di *dottrina della scienza*. Del resto lo stesso Rickert, nelle *Grenzen*, chiarisce il senso delle ricerche logico-gnoseologiche, sostenendo che ormai l'epoca delle grandi filosofie è concluso, per cui il carattere della filosofia contemporanea può essere solo eminentemente gnoseologico. Il tempo delle grandi costruzioni filosofiche che tracciano un'immagine del mondo e fondano una concezione della vita è passato; dopo la fine dei grandi sistemi filosofici e l'avvilimento del sapere negli specialismi delle singole scienze, è diventata indispensabile una riflessione del pensiero sulle sue potenzialità conoscitive, sui suoi compiti e sui suoi metodi. Si rende necessario, nell'epoca presente - sostiene Rickert - una sorta di vaglio critico per il pensiero. Filosofia, dunque, come dottrina della scienza¹⁶.

Per un verso, quindi, condividiamo la posizione di Hennis, che si oppone all'interpretazione secondo cui Rickert sarebbe il *garante filosofico* di Weber perché, a

¹⁶ «Forse per la filosofia vi saranno tempi nuovi, ma per ora il procedimento critico-gnoseologico (*erkenntnis-kritisch Verfahren*) sembra esserle del tutto indispensabile. (...) Prima di qualsiasi affermazione, interrogiamoci in che senso la scienza abbia il diritto di parlarne. Ogni quaestio facti diviene per noi una quaestio juris. Ogni problema della concezione generale del mondo e della vita si trasforma in un problema di logica, di gnoseologia. Quel coraggio del conoscere, almeno nel senso di Hegel, si è ormai esaurito. La gnoseologia è soprattutto una verifica della buona fede: non vogliamo prestare ascolto a nessuno che non sappia legittimare il proprio pensiero attraverso di essa»; H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1896-1902, (1913², 1921³⁻⁴, 1929⁵), pp. 12-13; tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, (a cura di M. Catarzi), Napoli, 2002, p. 10.

nostro avviso, tale interpretazione non va oltre la lettura di consonanze sin troppo evidenti per essere negate, ma non rileva, d'altro canto, distanze altrettanto significative tra i due autori riguardo a questioni decisive; ciò per il semplice motivo che, come facevamo notare sopra, non scorge nel pensiero di Weber tali questioni di segno filosofico. Per un altro verso, e per motivi paradossalmente in parte simili, riteniamo che Hennis liquidi troppo velocemente l'influsso di Rickert su Weber, considerandolo solo di natura logica, e abbiamo chiarito in che senso tale valutazione delle questioni logiche ci appare riduttiva. Con questa lettura, Hennis si ferma anch'egli più a vicinanze evidenti che non a consonanze più profonde e questa volta fa torto a Rickert quando sostiene che invece: «i problemi sostanziali (...): la competenza della scienza a dare valutazioni pratiche, il problema di che cosa è degno di essere conosciuto, l'affrancamento dei concetti da ogni forma di naturalismo e di emanatismo, l'importanza dell'uso delle virgolette in relazione alla pretesa di "oggettività" delle scienze sociali (la legittimità di una soggettività disciplinata!), il significato di "scienza della realtà", - tutto questo era farina del suo [di Weber] sacco»¹⁷. Da parte nostra, crediamo invece che in Rickert la sensibilità a tali questioni ci sia e che anche dove il tenore dell'indagine è scopertamente logico, come nel caso dell'analisi dei compiti della conoscenza scientifica, tale analisi è volta di fatto a chiarire il valore, il significato che le modalità conoscitive, i metodi delle singole scienze hanno rispetto al proprio fine conoscitivo, e la relazione di questo rispetto al fine supremo della conoscenza scientifica, che è una visione conclusiva del mondo e della vita - come egli scrive ancora nelle *Grenzen*: «In questa sede vogliamo iniziare ad analizzare i *compiti* che la conoscenza scientifica è tesa a realizzare. Ci interessa il significato (*Bedeutung*), più precisamente il valore (*Werth*), che hanno i diversi modi e le diverse forme del pensiero scientifico per assolvere tali compiti. Cerchiamo soprattutto di riflettere su ciò che deve darci una concezione *conclusiva* (*abschliessende*) del mondo e della vita e di misurare, quindi, i vari metodi scientifici dal punto di vista di questo fine supremo della scienza, per comprenderne, in tal

¹⁷ W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, cit., p. 184; tr. it. cit., pp. 212-213.

modo, l'essenza»¹⁸. Vediamo che, in queste poche righe, a dispetto di quanto affermato da Hennis, si affacciano questioni come il senso della conoscenza scientifica, *il problema di che cosa è degno di essere conosciuto*, e quindi inevitabilmente la questione circa *la competenza della scienza a dare valutazioni pratiche*. Naturalmente, avremmo potuto scegliere infiniti altri passi, per dimostrare la sensibilità di Rickert a tali problematiche, ma abbiamo scelto volutamente, per i motivi chiariti sopra, un frammento da un contesto di matrice più scopertamente logica.

Il punto è, dunque, che molte questioni presenti nei due autori in realtà attraversano e segnano il loro tempo e vengono da più lontano, portano il segno indelebile del potere corrosivo dello spirito di Nietzsche. Anche Rickert appartiene a quella generazione che ha «Nietzsche nello stomaco»¹⁹, secondo l'espressione di Meinecke. Un indirizzo di ricerca probabilmente non ancora adeguatamente battuto è quello della influenza di Nietzsche sullo stesso Rickert, come suggerisce Marcello Catarzi nella introduzione alla sua traduzione italiana delle *Grenzen*²⁰. E del resto, sull'influenza di Nietzsche sulla filosofia dei valori, ha richiamato l'attenzione anche Heidegger nel suo *Nietzsche*²¹, sottolineando il ricorso all'impianto logico-trascendentale di matrice kantiana, e in particolare la *fondazione* trascendentale del valore, come antidoto alla deriva nichilistica.

¹⁸ H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., p. 15; tr. it. cit., p. 11.

¹⁹ F. Meinecke, *Erlebtes. 1862-1919*, tr. it. Napoli 1971, pp.129-130.

²⁰ Cfr. M. Catarzi, *Le Grenzen di Rickert tra sintesi e progetto*, introduzione a H. Rickert, *I limiti...*, tr. it. cit.

²¹ «Il pensiero del valore è giunto a dominare nella metafisica soltanto di recente e *in modo deciso* soltanto con Nietzsche. (...) *Anche* per influenza di Nietzsche, la filosofia erudita della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX diventa una "filosofia dei valori" e una "fenomenologia dei valori". I valori stessi appaiono come cose in sé che vengono ordinate in "sistemi". Nel fare questo, nonostante il tacito rifiuto della filosofia di Nietzsche, si sono esplorati i suoi scritti, soprattutto lo *Zarathustra*, alla ricerca di tali valori e li si sono poi composti in un'"etica dei valori" in modo "più scientifico" di quel "filosofo-poeta non scientifico" che è Nietzsche. (...) Come "filosofia dei valori", in senso stretto e scolastico, si designa un indirizzo del neokantismo, a cavallo tra i due secoli, legato ai nomi di Windelband e Rickert. Il merito durevole di questo indirizzo non è la "filosofia dei valori", ma quell'atteggiamento, considerevole per l'epoca, che conservò e trasmise ancora una traccia di genuino sapere dell'essenza della filosofia e del domandare filosofico di fronte all'avanzata della "psicologia" e della "biologia" scientifico-naturalistiche, reputate come l'unica e autentica "filosofia". Ma questo atteggiamento "tradizionale", nel senso positivo del termine, impedì a sua volta alla "filosofia dei valori" di pensare a fondo il pensiero del valore nella sua essenza metafisica, cioè di prendere realmente sul serio il nichilismo. Si credette di contrastare il nichilismo ricorrendo alla filosofia kantiana; ma questo era solo un eludere il nichilismo e la rinuncia a guardare nell'abisso che esso copre». (M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. Milano, 1994, p. 617).

E' chiaro poi che, anche laddove alcune questioni sono le stesse, ciò che veramente conta è la maniera in cui i singoli autori rispondono alle sollecitazioni del proprio tempo. E le risposte di Rickert e di Weber sono, in punti estremamente significativi, profondamente diverse. Per questo, alla fine condividiamo - pur con le dovute precisazioni - la lettura di Hennis, secondo cui Rickert non può essere considerato il garante filosofico di Weber.

Le risposte - dicevamo - sono profondamente diverse. Rickert, dopo aver dichiarato la sua adesione ad una filosofia intesa oramai come logica e come dottrina della scienza, non rinuncia a compiere il passo ulteriore, che è quello di guadagnare una visione conclusiva del mondo e della vita, per lui espressamente unico fine di ogni filosofia. Ed avverte apertamente il lettore di ciò, invitando solo chi non voglia rinunciare a riconoscere e a giustificare la validità di elementi sovraempirici nella scienza, a seguirlo²². Il passo verso la filosofia dei valori è compiuto. In questo percorso ulteriore, certamente Weber non lo segue. Egli sta «sul terreno del mondo moderno “disincantato”, nel quale la caduta degli obblighi non lascia agli uomini altra prospettiva che aggrapparsi alla propria esistenza»²³. Torna alla mente, come immagine simbolica di questi diversi esiti di pensiero, la suggestione della bellissima *Scuola di Atene* di Raffaello: Platone col dito rivolto verso il cielo, Aristotele verso la terra.

Non abbiamo inteso fare, in questa sede, né una storia della recezione weberiana, né un'analisi comparativa del rapporto di Weber col neokantismo - con Rickert in particolare - o con Nietzsche. Tali cenni preliminari sono stati però necessari per darci modo di chiarire la collocazione del nostro lavoro e le pietre angolari tra cui intendiamo muoverci. Ci proponiamo di attraversare il pensiero di Weber, di percorrerlo dal suo interno ponendo in luce come, attraverso strumenti ed assunti basilari del suo armamentario concettuale - quali l'idea secondo cui oggetto della sociologia sia *l'agire individuale dotato di senso*, il concetto di *possibilità oggettiva e*

²² «Perciò, chi è così convinto della mancanza di elementi sovraempirici nella scienza al punto da considerare antiquata e priva di senso una discussione sulla loro giustificazione, farebbe meglio a non proseguire la lettura e ad accontentarsi dei risultati finora ottenuti». (*Die Grenzen...*, cit., p. 636; tr. it. cit., p. 338).

²³ W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, cit., p. 62; tr. it. cit., p.74.

causazione adeguata, la costruzione concettuale *tipico-ideale*, il metodo della comprensione razionale - si facciano strada, a nostro giudizio, categorie quali *possibilità*, *storicità*, *libertà* intese come categorie dell'esistenza. Nostro intento non è perciò una ricostruzione del pensiero di Weber, compito del resto assai arduo, bensì una verifica di tale ipotesi interpretativa attraverso l'isolamento volutamente parziale di alcuni snodi del suo pensiero. Convinti che non sia metodologicamente corretto separare l'opera dalla persona, leggendo l'una e l'altra alla luce di diversi principi orientativi - neokantiano per quanto riguarda l'approccio teorico-scientifico, legato alle categorie dell'esistenza dal punto di vista umano - pensiamo invece che gli stessi strumenti del pensiero neokantiano diventino nelle mani di Weber qualcos'altro, cambiando di segno sotto l'influsso di un posizionamento che potremmo definire filosofico-esistenziale e che tinge dei propri toni tanto la vita quanto l'opera di Weber.

1. *Per una posizione del problema*

Nostra idea, che nel corso del lavoro cercheremo di dimostrare, è che la categoria di *dotazione di senso* sia centrale nel pensiero di Max Weber e che attraverso di essa e attraverso alcuni nodi problematici ad essa strettamente collegati, sia possibile rintracciare il nucleo di questioni a nostro avviso dirimenti del suo pensiero.

Prima di analizzare cosa propriamente Weber intenda per *agire dotato di senso* - secondo la sua stessa definizione oggetto specifico della sociologia - e quali siano le implicazioni di tale concetto sia sul piano empirico che sul piano teorico, ci soffermeremo preliminarmente sull'impostazione logico-metodologica weberiana in relazione alla definizione dell'oggetto delle scienze storico-sociali e alla questione della loro *legittimità scientifica*. Si tratta, in breve, della questione dell'oggetto e del metodo delle scienze storico-sociali, declinata attraverso le sue principali articolazioni concettuali, di cui cercheremo di porre in luce la valenza filosofica. Solo successivamente, passeremo ad analizzare propriamente *l'agire dotato di senso* e la

dotazione di senso - o meglio, forse, *dazione di senso* - mettendone in evidenza la portata e le implicazioni da un punto di vista filosofico-esistenziale.

Prenderemo le mosse, dunque, dalla definizione dell'oggetto delle scienze della cultura secondo Weber. Il primo nodo problematico che le scienze della cultura si trovano ad affrontare è proprio la definizione del proprio oggetto. Ed infatti, alla luce dell'idea di scienza mutuata dal campo delle scienze naturali - secondo cui conoscenza scientifica è quella in grado di rintracciare regolarità, leggi necessarie ed universalmente valide - la problematicità del compito delle scienze storico-sociali deriva dalla peculiarità del loro oggetto che non si lascia inquadrare secondo leggi necessarie. Questo perché, a differenza delle scienze della natura, le scienze storico-sociali sono interessate agli aspetti qualitativi, alla configurazione individuale della realtà irriducibile entro concetti di genere, ovvero proprio a quegli aspetti che per le scienze naturali sono, e devono essere, del tutto trascurabili. In più, tali scienze hanno come proprio oggetto primario i fenomeni culturali, le vicende, l'agire umano e quindi si confrontano inevitabilmente col tema della libertà di tale agire. Questo dover fare i conti col tema della libertà umana, interpretata generalmente come imprevedibilità, imponderabilità, irrazionalità - secondo un parametro mutuato dalle scienze naturali - ha comportato per tali discipline un'ulteriore difficoltà ad essere riconosciute come scienze. Sono qui in gioco, quindi, due questioni strettamente legate tra di loro: la questione della peculiarità dell'oggetto delle scienze storico-sociali e la questione conseguente dello statuto logico di tali scienze, ovvero della loro legittimità in quanto tali, alla stessa stregua delle scienze della natura. Ed inoltre il problema, quanto mai complesso, del principio causale contrapposto al principio di libertà, quindi della possibilità di una spiegazione causale anche per gli eventi umani.

Non vogliamo in questa sede inoltrarci in un dibattito complesso ed articolato, fervido soprattutto negli ultimi decenni dell'Ottocento e nei primi del Novecento. Questi cenni servono solo per introdurre le posizioni di Weber rispetto a tali questioni e per poi porre in luce, nel corso del lavoro, quelle implicazioni e quelle conseguenze che riteniamo significative per il nostro discorso.

Per Weber, dunque, oggetto della ricerca storico-sociologica è l'*agire soggettivamente dotato di senso*. Anche se sociologia e storia hanno compiti differenti - l'una è volta ad individuare i modi tipici in cui si presenta l'agire sociale dell'uomo, l'altra a spiegare i fenomeni individuali nella loro concretezza - entrambe però hanno come proprio oggetto l'agire dotato di senso. «La sociologia (...) si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti. (...) Per "agire" si deve intendere un atteggiamento umano (...), se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un *s e n s o* soggettivo»²⁴. Come pure: «"agire" (...) vuole però dire sempre un atteggiamento intelligibile di fronte a certi "oggetti", e cioè un atteggiamento specificato in base a qualche *s e n s o* (*s o g g e t t i v o*) "posseduto" o "intenzionato", anche se in maniera più o meno inosservata»²⁵. In queste poche righe sono contenute una serie di questioni che vale la pena isolare ed analizzare in maniera più approfondita: 1) innanzitutto la definizione dell'agire, inteso eminentemente come atteggiamento umano intenzionato secondo un senso soggettivo; 2) la definizione del processo conoscitivo di tale agire come di un processo interpretativo; 3) la questione, a ciò collegata, della necessità di una spiegazione causale di tale agire.

Agire dotato di senso significa, in fin dei conti, agire orientato, intenzionato, ma soprattutto motivato. Un agire motivato non è per Weber necessariamente un agire razionale, ma è più estensivamente un agire in cui il soggetto orienta consapevolmente la propria azione in funzione del perseguimento di uno scopo, dell'affermazione di un valore, ma anche della affermazione di un affetto o di una tradizione. Il dato che qui interessa sottolineare, non potendoci inoltrare in questa sede nella casistica tipologica dei vari tipi di agire, è che affinché un agire sia dotato di senso è necessario che esso sia orientato, *in-tenzionato* in maniera consapevole e che quindi non sia risposta impulsiva a stadi affettivi o oscura reazione, adeguamento automatico ad abitudini

²⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5^a ed. riveduta a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1980 (1^a ed. 1921-1922), p. 1; tr. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano 1995, vol. I, p. 4.

²⁵ Id., *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in Id. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., p. 429; tr. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente* in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 499.

acquisite. Questo è il motivo per cui *l'agire affettivo* e quello *tradizionale* spesso stanno «al limite, e sovente al di là dell'agire consapevolmente orientato "in base al senso"»²⁶.

Con la dotazione di senso, Weber reimmette impetuosamente - contro tutte le forme di filosofia della storia - l'elemento causale nella storia sottoforma di motivazione, superando così la difficoltà di applicare la categoria di causalità alla storia, alle scienze empiriche dell'agire. Agire orientato teleologicamente e principio causale non sono in questo modo termini contraddittori. La dotazione di senso riconcilia mondo dei fini e principio causale, spiegazione causale e libero agire. E «quanto più "libero" (...) è l'"agire", cioè quanto meno esso ha il carattere dell'"accadere naturale", tanto più entra in gioco alla fine quel concetto di "personalità", che trova la propria "natura" nella costanza dei suoi rapporti interni con determinati "valori" e "significati" ultimi della vita i quali si traducono in scopi e trasformano così l'agire in un agire razionale di carattere teleologico»²⁷. Se si ritiene che oggetto delle scienze empiriche della cultura sia l'agire, in particolare l'agire individuale, naturalmente considerato nelle sue connessioni di *rilevanza* o di *condizionamento* rispetto ai fattori esterni, si comprende perché per spiegare fenomeni storici o sociologici si debba far ricorso alla comprensione della genesi di questo agire, ovvero alla sua motivazione. La comprensione della motivazione diviene così per Weber l'equivalente della spiegazione causale per le scienze dello spirito, con tutti i problemi che la ricostruzione della motivazione comporta non solo per il ricercatore, ma per lo stesso soggetto agente. Comprendere le motivazioni, le cause dell'azione è il compito dello storico. Questo è possibile perché l'agire umano è *strutturalmente* dotato di senso, ovvero motivato e quindi comprensibile.

L'*interpretazione comprendente*, con gli strumenti del *concetto tipico-ideale*, della *Verursachung* e della *Wertbeziehung*, rappresenta quella metodologia conoscitiva in grado di tenere insieme la «molteplicità assolutamente infinita di processi che sorgono e scompaiono in un rapporto reciproco di successione e di contemporaneità,

²⁶ Id., *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 12; tr. it. *Economia e società*, cit., vol. I., p. 22.

²⁷ Id., *Roscher und Knies...*, cit., p. 132; tr. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, cit., pp. 124-125.

“in” noi e “al di fuori di” noi»²⁸, la «assoluta infinità»²⁹ dei fenomeni, la «corrente dell'accadere sconfinato»³⁰, la «i n f i n i t à di momenti causali [che] ha condizionato il venire alla luce del “processo” particolare»³¹, con il bisogno di spiegazione causale dei singoli fenomeni e dei processi. Questo, senza diventare spiegazione necessitante, sistema chiuso di concetti da cui poi la realtà dovrebbe essere dedotta ma assumendo, piuttosto, la forma di un «giudizio di necessità condizionato» (...) [che coincide], nello stesso tempo, con una “valutazione” teleologica dell'agire empiricamente constatabile»³². Lo sforzo che fa Weber con la sua impostazione metodologica è quello di garantire, allo stesso tempo, l'infinita apertura di possibilità a cui è esposto il corso degli eventi umani, il flusso eternamente inesauribile della vita, con l'esigenza di una sua spiegazione causale; il principio della libertà, appunto, con il principio causale.

Ora, noi riteniamo che ciò sia possibile proprio perché la *struttura trascendentale* dell'agire dotato di senso è comune anche al ricercatore nel suo approccio conoscitivo. A nostro avviso, le famose affermazioni che Weber fa nel saggio sull'oggettività: «Presupposto trascendentale di ogni s c i e n z a d e l l a c u l t u r a non è già il fatto che noi riteniamo f o r n i t a d i v a l o r e una determinata, o anche in genere una “cultura” qualsiasi, bensì è il fatto che n o i s i a m o e s s e r i c u l t u r a l i, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente p o s i z i o n e nei confronti del mondo e di attribuirgli un s e n s o»³³; e : «la “cultura” è una sezione finita dell'infinità priva di senso dell'accadere del mondo, alla quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'u o m o»³⁴, benché in quel contesto abbiano espressamente una valenza logica, quindi si riferiscono all'approccio conoscitivo del ricercatore, devono essere lette però anche in altro senso, cosa che generalmente non viene fatta. E cioè esse significano anche che presupposto

²⁸ Id., *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in Id., *Gesammelte Aufsätze...*, cit., p. 171; tr. it. *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi...*, cit., p. 170.

²⁹ Ivi, p. 181; tr. it. cit., p. 180.

³⁰ Ivi, p. 184; tr. it. cit., p. 182.

³¹ Id., *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in Id., *Gesammelte Aufsätze...*, cit., p. 271; tr. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Saggi...*, cit., p. 262.

³² Id., *Roscher und Knies ...*, cit., p. 129; tr. it. cit., p. 121.

³³ Id., *Die »Objektivität«...*, cit., p. 180; tr. it. cit., p.179.

³⁴ *Ibid.*

trascendentale delle scienze della cultura è il fatto che gli uomini si orientano nel mondo compiendo azioni dotate di senso e secondo questo senso motivate. Ed è proprio questo che consente al ricercatore di comprendere, in maniera interpretativa, il corso delle azioni umane. «A causa dell'importanza eminentemente fattuale dell'agire "consapevole dello scopo" nella realtà empirica, la razionalizzazione "teleologica" può venir impiegata come mezzo costruttivo per creare formazioni concettuali che hanno il più straordinario valore euristico per l'analisi causale di connessioni storiche. E queste formazioni concettuali costruttive possono anzitutto avere un carattere puramente individuale, cioè essere i p o t e s i d'interpretazione di concrete connessioni particolari»³⁵. E, a proposito dello schema teleologico dell'agire razionale, la cui validità empirica (validità empirica ed evidenza logica non sono affatto termini equivalenti), in quanto concetto tipico-ideale, risulta problematica: «quegli schemi sono però "costruzioni concettuali tipico-ideali". La loro costruzione è possibile p e r c h é, e solamente perché, le categorie di "scopo" e di "mezzo" condizionano, nella loro applicazione alla realtà empirica, la sua razionalizzazione»³⁶. Altrove, a proposito della imputazione causale: «nella formulazione (...) che la storia considererebbe gli avvenimenti dal punto di vista del "divenire", e che quindi il suo oggetto non sarebbe sottoposto alla "necessità" propria del "divenuto", l'aspetto di verità è proprio questo, che lo storico procede nella determinazione del significato causale di un avvenimento concreto nella stessa maniera dell'uomo storico che prende posizione e che vuole, e che non "agirebbe" mai se il suo proprio agire gli apparisse "necessario" e non soltanto "possibile"»³⁷. Queste citazioni testimoniano l'esistenza di un ponte, di un collegamento, tra piano del reale e piano della conoscenza e, a nostro avviso, tale collegamento è dato proprio dalla dotazione di senso che tiene in vita la circolarità tra realtà e conoscenza storica. Bisogna fare, però, molta attenzione. Si tratta qui di un *presupposto trascendentale*, appunto, quindi di un principio puramente formale. Sarebbe un fraintendimento enorme voler riannodare quel che ormai è definitivamente scisso, ovvero la corrispondenza tra concetto e realtà.

³⁵ Id., *Roscher und Knies ...*, cit., pp. 129-130; tr. it. cit., p. 122.

³⁶ Ivi, p. 131; tr. it. cit., p. 124.

³⁷ Id., *Kritische Studien ...*, cit., p. 267; tr. it. cit., p. 258.

Riteniamo - e qui è il punto di ricaduta del discorso finora fatto - che la dotazione di senso sostituisca, in certo modo, il ruolo che la *relazione ai valori* ha in Rickert e questo segna il punto più significativo dell'allontanamento delle posizioni di Weber da quelle di Rickert a cui egli pure è, per sua stessa ammissione, enormemente debitore. Si tratta, però, di un allontanamento per certi versi silente. Per Rickert i valori, oltre ad essere il criterio teoretico orientativo in base al quale lo storico costruisce i propri oggetti, ovvero gli *individui storici*, sono anche i principi in base ai quali gli uomini concretamente orientano la propria vita e quindi, pur nel loro aspetto formale - non nel senso che i valori non si riempiano di contenuto, ma nel senso che, da un punto di vista logico e gnoseologico, non è importante quale sia questo contenuto - e nella loro storicità, costituiscono una sorta di anello di collegamento tra realtà empirica e conoscenza. Alla *relazione teoretica a valore* corrisponde, quindi, un *orientamento dell'uomo ai valori* che valgono per tutti, per la loro natura di presupposti trascendentali. I valori che orientano l'indagine dello storico sono gli stessi che orientano le azioni dei *centri storici*³⁸ oggetto della sua trattazione. In Weber, la *Wertbeziehung*, intesa come relazione teoretica a valore, ha la stessa importanza fondamentale nella costruzione degli oggetti storici, essa non svolge più, però, tale funzione di collegamento, sostituita in questo dalla più comprensiva dotazione di senso; potremmo dire dalla capacità dell'uomo di orientarsi nel mondo secondo un senso, che può essere un valore scelto per se stesso - ed in questo caso comunque un valore assolutamente valido per l'uno, ma non per l'altro - ma non lo è necessariamente. La dotazione di senso, ma non il senso stesso, ha una dimensione trascendentale. Il senso è prodotto dall'uomo ed è esposto al mutevole flusso del divenire; non permane, fluisce. Esso è realmente un prodotto storico. In certo modo, potremmo dire che per Weber la storia dell'umanità è la storia della sua capacità di creare senso e che la conoscenza storica si occupa proprio di seguire questo percorso. Ed è questo che ci fa dire che mentre in Rickert, a nostro avviso, la grande assente sia proprio la storia, soppiantata dalla conoscenza storica e dalla filosofia della storia, in

³⁸ Così Rickert definisce gli uomini, protagonisti della vita storica; cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., in particolare p. 561; tr. it. cit., p. 298: «possiamo, quindi, chiamare *centri storici* (*historischen Centren*) tutti quegli oggetti storici che prendono autonomamente posizione rispetto ai valori che orientano la rappresentazione e che sono sempre esseri spirituali».

Weber la dotazione di senso tiene in vita la circolarità tra storia e conoscenza storica perché «il destino di un'epoca di cultura che ha mangiato dall'albero della conoscenza è quello di sapere che noi non possiamo cogliere il s e n s o dell'accadere universale in base al risultato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, che di conseguenza le "intuizioni del mondo" non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, e che gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, agiscono in tutte le età soltanto nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri»³⁹.

Tali le problematiche e la linea argomentativa che ci proponiamo nelle pagine seguenti di sviluppare a partire, dunque, dalla prima questione a cui abbiamo fatto cenno, ovvero la questione del metodo e dell'oggetto delle scienze storico-sociali per Weber.

2. La questione dell'oggetto e del metodo delle scienze storico-sociali

Questione centrale per le scienze della cultura negli anni del Methodenstreit, a cavallo tra Ottocento e Novecento, è proprio la definizione del proprio oggetto, o meglio la rivendicazione del proprio statuto di scienze in considerazione della problematicità del proprio oggetto. Si tratta di una questione che investe contemporaneamente il piano dell'oggetto e quello del metodo delle scienze storico-sociali, e che viene declinato accentuando l'uno o l'altro aspetto a seconda delle sensibilità e delle collocazioni teoretiche dei singoli autori. Come già detto, non vogliamo qui ricostruire tale dibattito, ma piuttosto soffermarci sulle posizioni di Weber a riguardo.

Per Weber la scienze storico-sociali sono *scienze di realtà*⁴⁰. Tale definizione è mutuata direttamente da Rickert⁴¹ - andando oltre la distinzione di Windelband tra

³⁹ Id., *Die »Objektivität«...*, cit., p. 154; tr. it. cit., p. 156.

⁴⁰ Weber usa diffusamente la definizione di "scienze di realtà"; a proposito però specificamente della differenza tra *concetto scientifico-naturale* e *concetto storico*, si veda *Roscher und Knies...*, cit., pp. 3 e sgg., in particolare la nota a p. 6; tr. it. cit., pp. 9 e sgg., nota p. 12.

scienze nomotetiche e scienze idiografiche⁴² - ed esprime in maniera sintetica la differenza fondamentale che esiste tra l'elaborazione concettuale delle scienze naturali e quella delle scienze storico-sociali. Significa propriamente che nelle scienze storico-sociali il ricercatore è interessato alla realtà nella sua configurazione individuale, concreta, nel suo essere così e non altrimenti, e non in quanto rappresentante di un genere. La modalità conoscitiva delle scienze storico-sociali è perciò del tutto eterogenea rispetto alle scienze naturali perché mentre queste ultime sono interessate a sussumere il particolare sotto concetti di genere ed aspirano ad una conoscenza generalizzante che rintracci le legalità nel reale; le prime sono interessate invece proprio agli aspetti individuali della realtà, a quello che rende una concreta connessione individuale diversa da qualsiasi altra. Se è vero che effettivamente le due classi di scienze rivolgono il proprio interesse a campi differenti del reale, in quanto le scienze della cultura hanno come proprio oggetto primario gli eventi e le *creazioni* umane, ciò che le differenzia non è tuttavia la diversità di materia trattata, bensì il tipo

⁴¹ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit. Rickert definisce le scienze della cultura "scienze di realtà" in contrapposizione alle scienze della natura definite "scienze di concetto". Per "scienze di concetto" si intendono le scienze interessate alla realtà con riferimento al generale, e per "scienze di realtà" le scienze interessate all'aspetto unico ed individuale della realtà. Tale distinzione è una distinzione prettamente logica, in quanto entrambe le classi di scienze hanno a che vedere con la stessa realtà empirica. Quello che le contraddistingue e le differenzia è l'interesse conoscitivo da cui sono mosse, quindi la loro differente finalità conoscitiva. Le "scienze di realtà" sono interessate proprio a quegli aspetti della realtà che per le "scienze di concetto" sono, e devono essere, del tutto trascurabili. La definizione delle une come "scienze di concetto" e delle altre come "scienze di realtà" è però una definizione che vale finché si rimane legati a quell'idea di concetto che appartiene alla logica scientifico-naturale, finché si ritiene, cioè, che il concetto sia la comprensione della realtà con riferimento al generale. Se però, come fa Rickert, si va oltre questa concezione logica e si ritiene che esista anche un'altra forma di concettualizzazione, e quindi la possibilità di una logica delle scienze storiche, tale distinzione non sembra più avere molto senso o, meglio, se ne comprende il senso ma, terminologicamente, risulta non più adeguata. Anche la storia, dunque, è "scienza di concetto", sebbene in un senso del tutto diverso. Non potrebbe, del resto, essere altrimenti, visto che la realtà, per essere compresa, deve necessariamente essere elaborata concettualmente. Allo stesso modo, anche la scienza naturale è "scienza di realtà" quanto al suo materiale. Su questa distinzione si regge tutto l'impianto delle *Grenzen*; per la definizione di "scienze di realtà", si veda comunque in particolare p. 369; tr. it. cit., p. 198.

⁴² Come si evince sia dalla prefazione alle *Grenzen* del 1921, che da una lettera di Rickert a Lukács del 3 settembre 1917, Weber era rimasto insoddisfatto della definizione data da Windelband - nella sua prolusione rettorale a Strasburgo *Storia e scienza della natura* - di "scienze nomotetiche" e "scienze idiografiche", in quanto gli pareva che questa distinzione non cogliesse la specificità del concetto storico e rimandasse solo ad una distinzione tra "legge" e "forma". Riconobbe invece nella *Wertbeziehung* di Rickert - quale principio di selezione del materiale empirico - la specificità della concettualizzazione storica. Per questo, si veda E. Massimilla, *Il saggio di Rickert sul "generale" e la storia come traccia di un itinerario weberiano nelle Grenzen*, in "Archivio di storia della cultura" - Anno XX-2007, pp. 39-110, in particolare p. 43.

di interesse conoscitivo con cui il ricercatore si accosta alla propria materia, facendola divenire, nel caso delle scienze della cultura, oggetto storico ovvero – secondo la terminologia weberiana, ma prima ancora rickertiana - *individuo storico*. Poiché per Weber, kantianamente, il processo conoscitivo non consiste in una *riproduzione*, in una descrizione della realtà - impresa del resto impossibile, data *l'infinità estensiva ed intensiva*⁴³ che caratterizza il reale - ne consegue che ogni contenuto conoscitivo è frutto di una elaborazione della datità empirica mediante il concetto, in certo senso di una sua semplificazione. Anche la conoscenza scientifico-naturale compie una semplificazione nel processo conoscitivo, sacrificando il particolare - considerato di nessun interesse, anzi di intralcio per una considerazione scientifica - a beneficio degli elementi comuni nei fenomeni. L'aspirazione delle scienze naturali è appunto la formazione di concetti che posseggano la massima generalità, cui corrisponde un progressivo impoverimento di contenuto; mentre quella delle scienze culturali è la formazione di concetti che colgano la realtà nella sua ricchezza e nella sua configurazione unica ed individuale. Nel concetto, ricchezza di contenuto ed estensione sono inversamente proporzionali.

L'oggetto di conoscenza in quanto tale non sussiste perciò indipendentemente dal processo conoscitivo, bensì è proprio il prodotto di tale processo, ragion per cui la questione del metodo e dell'oggetto della conoscenza sono strettamente connesse. La realtà empirica, una volta elaborata concettualmente secondo le modalità delle scienze naturali o storico-sociali, diviene oggetto di conoscenza. Il concetto perciò non è la realtà, ma è uno strumento che ci consente - con modalità differenti a seconda dell'interesse conoscitivo di partenza - la comprensione della realtà. Non nel senso, però, di un termine medio che pone il soggetto in relazione con un oggetto; il concetto, infatti, è esso stesso l'unico contenuto di conoscenza possibile in quanto la realtà, come oggetto di conoscenza, diviene necessariamente concetto. Non è superfluo ribadire che esso non esaurisce la realtà, altrimenti ci troveremmo in una concezione panlogistica di stampo hegeliano ma - ripetiamo - la realtà, in quanto oggetto di conoscenza, diviene necessariamente concetto, nel senso che non esiste,

⁴³ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., pp. 32 e sgg.; tr. it. cit., pp. 22 e sgg.

per il soggetto, altro mezzo di appropriazione della realtà, pur rimanendo questa comunque altro.

Elemento dirimente in questo processo di elaborazione del reale è dunque il tipo di interesse da cui è mosso il ricercatore che - come detto sopra - nel caso delle scienze della natura, è l'assolutamente generale, l'aspetto della legalità nei fenomeni, ciò che permane e si ripete; nel caso delle scienze culturali, viceversa, è l'individuale, ciò che si presenta in maniera unica e irripetibile. L'approccio *qualitativo* di questa ultima classe di scienze si trova a fare i conti con l'inesauribilità estensiva ed intensiva del reale che richiede necessariamente un principio selettivo in base al quale tale complessità possa venire compresa nel concetto e divenire così individuo storico o concetto sociologico, a seconda dell'interesse del ricercatore. Tale principio di selezione è costituito dalla relazione a valore, *Wertbeziehung*, mediante la quale il ricercatore pone a valore determinati aspetti della realtà unificandoli in un concetto, *l'individuo storico*, appunto. Dunque, «la conoscenza delle scienze della cultura (...) è v i n c o l a t a a presupposti "soggettivi" in quanto essa si occupa soltanto di quegli elementi della realtà che hanno una relazione - per quanto indiretta - con processi ai quali (...) [si attribuisce] un s i g n i f i c a t o culturale»⁴⁴. Il ricercatore, mosso da un suo interesse teoretico, partendo quindi da una relazione teoretica a valore, compie un processo di selezione e di aggregazione degli elementi del reale intorno a tale idea di valore. Che cos'è, ad esempio, il concetto di Stato⁴⁵ se non un insieme straordinariamente complesso di rapporti, relazioni reali, norme giuridiche, idee che vivono nella testa di uomini reali, e che vengono per così dire aggregati, unificati in un concetto, grazie ad un'operazione di selezione e di riferimento ad un determinato valore, il quale risulta perciò orientante rispetto ad una unificazione della complessità del reale in un senso piuttosto che in un altro. Da ciò risulta evidente che sono infiniti e infinitamente mutevoli i punti di vista in base ai quali la realtà empirica, nei suoi aspetti qualitativi, ovvero nella sua unicità e irripetibilità, può essere compresa sotto forma di concetto. Soprattutto alla luce del fatto che per Weber i valori sono valori culturali e quindi soggetti a continua trasformazione. Al mutare dei valori di

⁴⁴ M. Weber, *Die »Objektivität«...*, cit., p. 182; tr. it. cit., p. 180.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 200; tr. it. cit., p. 196.

riferimento, perciò, mutano necessariamente anche le questioni poste, con la conseguenza che le sintesi concettuali proposte risultano sempre *intrinsecamente* transitorie. Sempre nuovi sono i problemi che si affacciano all'orizzonte e sempre a nuovi compiti sono chiamate le scienze della cultura. Ci interessa per ora solo segnalare che questo è un elemento di distacco significativo rispetto a Rickert, da cui pure Weber mutua la *Wertbeziehung*, perché per Rickert il presupposto trascendentale delle scienze della cultura è costituito invece proprio dalla *v a l i d i t à* incondizionata dei valori. Ma su tale questione torneremo più diffusamente in seguito. Ci si lasci ricordare qui solo che la *Wertbeziehung* è una relazione di tipo teoretico e non ha nulla a che vedere con le prese di posizione valutative della vita pratica. Ci dice solo dell'interesse teoretico del ricercatore, per cui giudizi valoriali differenti riguardo ad uno stesso fenomeno non impediscono che esso possa essere considerato comunque *interessante* da un punto di vista teoretico, e quindi diventare oggetto di considerazione scientifica.

Il *valore*, dunque, è l'elemento intorno a cui si compie il processo di selezione e di unificazione della molteplicità del reale, per cui «non c'è nessuna analisi scientifica assolutamente “oggettiva” della vita culturale (...) o dei “fenomeni sociali”, *i n d i p e n d e n t e m e n t e* da punti di vista specifici e “unilaterali”, in base a cui essi sono - esplicitamente o tacitamente, consapevolmente o inconsapevolmente - scelti come oggetto di ricerca, analizzati e organizzati nell'esposizione»⁴⁶; ovvero non esiste conoscenza scientifica dei fenomeni culturali senza presupposti soggettivi. E per Weber presupposto trascendentale delle scienze della cultura è appunto questo, ossia che l'essere umano è un essere culturale dotato della capacità di dare significato al mondo esterno altrimenti di per sé privo di senso. «Il concetto di cultura è [perciò] un *c o n c e t t o d i v a l o r e*. La realtà empirica è per noi “cultura” in quanto, e nella misura in cui, la poniamo in relazione con idee di valore; essa abbraccia quegli elementi della realtà che diventano per noi *s i g n i f i c a t i v i* in base a quella relazione, e *s o l t a n t o* questi elementi»⁴⁷. Anche il rifiuto del concetto di cultura è

⁴⁶ Ivi, p. 170; tr. it. cit., p. 170.

⁴⁷ Ivi, p. 175; tr. it. cit., p. 174.

una posizione culturale, in quanto implica una precisa presa di posizione valoriale rispetto al mondo.

Da quanto finora detto, riteniamo sia emerso con sufficiente chiarezza l'impianto logico di Weber di stampo kantiano, e specificamente neokantiano per quanto riguarda la logica delle scienze storico-sociali. Risulta ora più chiaro perché la differenza tra scienze naturali e scienze storico-sociali sia essenzialmente una questione logica; perché si giochi qui il vero discrimine, pur permanendo comunque anche una distinzione di materia tra i due campi di scienze; perché - seguendo Rickert - natura e storia non sono che due punti di vista logici diversi a partire dai quali viene considerata la realtà empirica: in riferimento al generale, nel primo caso, o in riferimento al particolare, nel secondo caso; perché «la relazione della realtà con idee di valore, che conferiscono a essa significato, (...) rappresenta un punto di vista del tutto eterogeneo e disparato rispetto all'analisi della realtà in base a leggi, e al suo ordinamento in concetti generali, [per cui] i due tipi di ordinamento concettuale del reale non hanno tra di loro relazioni logiche necessarie di nessuna specie»⁴⁸.

E si comprende meglio anche la definizione di *scienze di realtà*, a proposito delle scienze storico-sociali; definizione adoperata da Rickert in contrapposizione alle scienze naturali definite come *scienze di concetto*. Tale definizione allude chiaramente al differente processo di concettualizzazione ad opera delle due classi di scienze - l'una intenta a ricercare «ciò che è generale ed irreali nel concetto, (...) [l'altra] ciò che è reale nel particolare e nell'individuale»⁴⁹ - anche se utilizza, nella terminologia, proprio quel parametro logico che intende superare, ovvero l'idea secondo cui concetto sia propriamente solo quello astratto e generalizzante delle scienze naturali. In realtà, quello che invece si intende dimostrare è proprio che l'elaborazione concettuale non è patrimonio esclusivo delle scienze naturali, bensì anche delle scienze storico-sociali. Il che, in altri termini, significa che non si dà conoscenza scientifica solo nel senso astratto e generalizzante delle scienze della natura; ma anche nel senso individualizzante delle scienze che indagano i fenomeni culturali.

⁴⁸ *Ibid.*; tr. it. cit., p. 175.

⁴⁹ H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., p. 255; tr. it. cit., p. 138.

3. La fine dell'ontologia

E' sufficientemente chiaro, ormai, che gli *individui storici*, ovvero gli oggetti di considerazione storica, sono già il frutto di una prima elaborazione concettuale da parte del soggetto conoscente, che «trasforma pertanto la "realtà" data, allo scopo di farne un "fatto" storico, in una formazione c o n c e t t u a l e, [per cui] nel "fatto" è appunto implicita, per dirla con Goethe, la "teoria"»⁵⁰. Per cui, «non già le connessioni "o g g e t t i v e" delle "c o s e", bensì le connessioni c o n c e t t u a l i dei problemi stanno a base dei campi di lavoro delle scienze»⁵¹. Dopo Kant, la *verità* del processo conoscitivo non può essere più ancorata ad un piano ontologico esterno al processo stesso. Questo perché - come si è visto - il presupposto delle scienze non è più una «realtà "autentica" che sta al di là del fluire dei fenomeni»⁵², bensì un presupposto trascendentale che pone nella soggettività la garanzia del processo conoscitivo.

Weber, da parte sua, indica chiaramente che la via per la soluzione dei problemi della conoscenza, compreso la conoscenza storica, è la via logica e non quella ontologica. Se tale modello di soggettivismo gnoseologico garantisce l'universalità dei contenuti di conoscenza, assicurata dal soggetto gnoseologico trascendentale, lascia però aperto il problema della legittimazione del processo conoscitivo stesso, che non trova più una convalida nella corrispondenza con una *realtà vera*, né, in Weber, in una fondazione trascendentale della validità dei valori e tra questi del valore *v e r i t à*. A differenza del kantismo, ma più ancora del neokantismo, in Weber le forme del valutare non sono - come invece quelle del conoscere - universali e quindi comuni a tutti i soggetti empirici, per cui non sono in grado di garantire una validità incondizionata dei valori. Certamente, il presupposto di ogni scienza è che venga riconosciuto il valore *verità*, ma tale riconoscimento non è a sua volta un a-priori trascendentale e quindi vincolante, bensì frutto di libera scelta individuale. Il neokantismo, invece, con la coincidenza di Soggetto gnoseologico e Soggetto valutante trascendentale, ricomponne mondo del fatto e mondo del valore su base non più

⁵⁰ M. Weber, *Kritische Studien ...*, cit., p. 275; tr. it. cit., p. 265.

⁵¹ Id., *Die »Objektivität«...*, cit., p. 166; tr. it. cit., p. 166.

⁵² Ivi, p. 195; tr. it. cit., p. 192.

ontologica ma trascendentale, dando luogo di fatto ad una rifondazione metafisica della realtà e della storia. Dopo la svolta gnoseologica kantiana per la quale non è più il piano dell'essere a legittimare quello del conoscere, in quanto la *verità* del processo conoscitivo non risiede nella sua inerenza o corrispondenza con una realtà vera ad esso esterna, la soluzione escogitata dai neokantiani per legittimare comunque il processo conoscitivo è quello di ancorarlo al piano trascendentale dei valori che valgono incondizionatamente.

Si tratta qui del rapporto tra teoria e storia, ma più in generale del rapporto tra teoria e realtà, tra soggetto e oggetto nel processo conoscitivo, uno dei problemi centrali se non il problema centrale, nel pensiero filosofico. A seconda, infatti, di come si considera il rapporto tra strumento conoscitivo e oggetto di conoscenza, si configura una diversa presa di posizione ultima rispetto a questioni come la *verità* e la *norma*; o meglio, è vero il contrario, ossia a seconda della propria presa di posizione ultima rispetto a tali questioni, si configura la propria concezione riguardo alla conoscenza.

Ogni teoria della conoscenza, di fatto, si deve inevitabilmente confrontare con i concetti di *verità e di norma*. E parlare di verità e di norma vuol dire affrontare il problema di come si relazionano teoria e prassi, conoscenza e azione, scienza ed etica, per dirla con Rickert, *vita contemplativa e vita activa*⁵³. In fin dei conti, chiedersi se la scienza possa o meno raggiungere la verità, ossia concetti assolutamente validi di giusto, di bello, e così via vuol dire, ancora più alla radice, porre il problema se esistano un Giusto, un Bello universalmente ed assolutamente validi e quindi se sia possibile per la conoscenza indicare la via all'azione. Per questo motivo, il problema della conoscenza è un problema particolarmente sensibile ed un indicatore significativo delle differenti *visioni del mondo*.

Prima di Kant, una lunga tradizione del pensiero filosofico è stata caratterizzata dalla concezione secondo cui la *ratio* non viene solo considerata come una proprietà del pensiero, ma anche come la struttura stessa del reale. Presupposto di tale concezione è l'idea della sostanziale omogeneità tra essere e pensiero. Espressione

⁵³ Cfr. H. Rickert, *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft*, in „Logos“, Band XV, Heft 1, 1926, p.236.

tipica di questa concezione è stata la filosofia platonica. Le idee platoniche sono l'essenza stessa del reale e la verità e la validità dei processi logico-conoscitivi hanno il loro fondamento nell'analogia con la struttura ontologica del mondo delle idee. Esse sono gli archetipi della realtà vivente, la radice stessa dell'essere. Il rapporto pensiero-essere è basato su una compartecipazione ontologica, per cui la conoscenza pone l'uomo direttamente in contatto col mondo del vero essere. Platone in questo modo unifica quello che, con la nascita del concetto - con Socrate, appunto - si era cominciato in un certo senso ad incrinare, rispetto all'immagine del mondo ancora pre-concettuale. Di fatti il concetto non è, come l'idea platonica, l'essere stesso, ma piuttosto un termine medio che pone in relazione soggetto e oggetto. Tale relazione però è comunque possibile in quanto è presupposta una corrispondenza appunto tra i due piani, quello logico e quello ontologico. «Necessariamente al concetto - mezzo di conoscenza dell'intelletto - corrisponde un oggetto conoscitivamente od intellettualmente determinato. Da ciò consegue che logica ed ontologia non sono separabili, sì che pensiero ed essere coincidono a tal punto che l'essenza del mondo si lascia cogliere solo come pensiero»⁵⁴. Secondo tale concezione, il Logos governa il mondo; il mondo reale è un cosmo ordinato logicamente. Ciò, naturalmente, è pregno di conseguenze non solo dal punto di vista conoscitivo, ma anche dal punto di vista del senso dell'esistenza umana. «Il Logos o la ragione, allora, non solo è la realtà ma, allo stesso tempo è il senso del mondo, è il fine di ogni autentica aspirazione o il sommo bene»⁵⁵. Già a partire da Socrate vale il principio per cui «chi conosce il Giusto deve anche fare il Giusto, ovvero che il peccato è, in sostanza, errore. Per questo motivo la conoscenza universalmente valida è per Socrate così importante»⁵⁶. Ma ciò significa che «tutti i prodotti culturali devono essere commisurati ai valori intellettuali (...). Il mondo delle norme diviene "mundus intelligibilis" nel vero senso della parola, diviene il mondo dell'intelletto»⁵⁷.

⁵⁴ Id., *Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie*, in „Logos“, Band XII, 1923/24, Heft 3, pp. 321-322.

⁵⁵ Ivi, p.322.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

E si comprende bene perché le correnti di pensiero che si rifanno alla cosiddetta filosofia della vita, a partire da Nietzsche, o comunque pensatori come Kahler⁵⁸ - contemporaneo di Weber ed esponente di coloro che, anche contro Weber, aspirano alla nascita di una nuova scienza antiintellettualistica - si scagliano con tanta forza contro il pensiero teoretico inaugurato da Socrate, contro la visione intellettualistica del mondo della filosofia greca, che crede «nella spiegabilità della natura e nella universale virtù terapeutica del sapere»⁵⁹. Socrate, l'uomo teoretico, «un demone del tutto nuovo»⁶⁰, colui che, per Nietzsche, simbolizza il nuovo atteggiamento dell'uomo rispetto al mondo, quell'atteggiamento che, sostituendosi allo spirito apollineo, ha rotto l'equilibrio di questo con lo spirito dionisiaco e ha così distrutto il mito tragico, soppiantato dall'ottimismo della scienza. E di contro le idee platoniche, invece, che, lungi dall'essere mezzi di conoscenza, sono esse stesse la

⁵⁸ Erich von Kahler - (1885-1970), vicino al *George-Kreis*, scrive, in risposta ed in polemica con Weber, *Der Beruf der Wissenschaft* (Berlin, 1920; tr. it. a cura di E. Massimilla, *La professione della scienza*, Napoli, 1996), pubblicato nel 1920, poco dopo la morte dello stesso Weber, che quindi non ha mai avuto modo di leggerlo. Tale scritto è forse il più chiaro atto d'accusa nei confronti della vecchia scienza impersonata - secondo Kahler - da Weber ed essendo una sorta di controcanto rispetto a *Wissenschaft als Beruf*, di cui costituisce una replica puntuale (anche il modo in cui Kahler titola il suo lavoro, invertendo i termini usati da Weber, è al riguardo significativo), rappresenta, insieme allo scritto weberiano, una delle più chiare testimonianze della situazione di profondo travaglio spirituale del tempo.

L'accusa più cocente mossa alla scienza tradizionale è la sua alzata di spalle di fronte alla vita, il suo non essere più in grado o non volere più orientare la vita. «E la grande e fondamentale domanda rivolta alla sapienza: cosa dobbiamo fare? Chi le darà risposta? Proprio qui ci troviamo di fronte a quell'alzata di spalle pronta da molto tempo che ci rimprovera il rumoreggiare della nostra forza vitale come un indice di debolezza se non ci vogliamo rassegnare a questa situazione sommamente sconfortante. Proprio qui ci troviamo di fronte a quell'alzata di spalle ahimè risaputa fino alla nausea che dice: ciò non è nelle nostre competenze e nel nostro potere, non lo sarà mai, non lo è già in linea di principio. Noi dobbiamo offrirvi un sapere circa i fatti che è calcolabile e calcolato. Quel che resta sarebbe in grado di offrirvelo un redentore o un profeta, ma oggi lo cerchereste invano perché non c'è e non c'è necessariamente». (E. v. Kahler, *La professione della scienza*, cit., pag. 91. Kahler, qui, cita un passo di *Wissenschaft als Beruf*). «Possiamo assumere questa risposta solo come l'ammissione a lungo attesa di una situazione che sussiste da molto tempo, come l'esplicita rinuncia della vecchia scienza alla guida spirituale dell'uomo, come il suo manifesto fare a meno della capacità e della pretesa di offrirci la prima e più alta cosa di cui abbiamo bisogno, ossia la determinazione spirituale della nostra vita». (Ivi, p. 93). Qui Kahler delinea in maniera molto chiara l'accusa mossa alla scienza tradizionale e, di contro, il bisogno, fortemente avvertito, di un sapere in grado di pronunziarsi sul dover essere.

⁵⁹ «In questa contrapposizione - [Nietzsche si riferisce qui alla contrapposizione tra spirito tragico e spirito teoretico] - io intendo come spirito della scienza quella fede, venuta alla luce per la prima volta nella persona di Socrate, nella spiegabilità della natura e nella universale virtù terapeutica del sapere». (F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, a cura di Karl Schlechta, 2^a ed., Darmstadt, 1960, Vol. I, p. 94).

⁶⁰ Ivi, p. 71.

pienezza dell'essere e, lungi dall'allontanare dalla vita, conducono invece alla vita stessa, come sostiene Kahler⁶¹.

Al di là, comunque, di queste differenze tra il pensiero di Platone e quello che precedentemente si era inaugurato con Socrate, quello che è importante sottolineare è che nel mondo greco, in virtù di questa coincidenza o comunque corrispondenza tra essere e pensiero, tra piano logico e piano ontologico, la ricerca della causa coincide con la ricerca del fondamento, del tutto-uno unificante, che sta alla base di tutte le cose. A ben guardare, tale concetto dell'origine non è da intendersi in senso temporale, in quanto ai Greci è estranea la nostra dimensione astratta di temporalità. Si tratta piuttosto dell'Archè intesa come Principio, o Causa, o Essenza del mondo, un principio prettamente metafisico, quindi⁶².

In realtà, questa concezione della corrispondenza tra piano logico e piano ontologico permane nel pensiero medioevale e moderno seppure con tutta una gamma di posizioni differenti. Sia il pensiero laico che religioso continuano ad interrogarsi sul principio unificatore, sia questo rappresentato dal Dio cristiano oppure dalle leggi della Natura. Il valore della conoscenza, ciò che la fonda e la giustifica è proprio la sua capacità di porsi in relazione, in maniera vera appunto, con una realtà oggettiva posta al di fuori di essa. E le varie correnti di pensiero si sono arrovelate, in fin dei conti, intorno a questo problema: come, cioè, raggiungere una conoscenza vera della realtà oggettivamente data. Il decorso della filosofia moderna, a partire da

⁶¹ «Agli dei intesi come archetipi dei grandi tipi umani, corrispondono le idee continuamente operanti, che sono gli archetipi profondi delle relazioni e degli atteggiamenti fondamentali degli uomini o della realtà circostante e vincolante del mondo umano, che sono in ogni caso archetipi ossia noccioli della realtà vivente». (E. v. Kahler, *La professione della scienza*, cit., pp.71-72).

⁶² «Guardando più a fondo, - [Kahler si riferisce qui alle cosmogonie greche] – ci si accorge che esse sono storia dell'origine e non già storia del divenire o della meta, che esse sono orientate nella direzione del provenire e non in quella del progredire, che non ci si rivolgeva a loro per sapere come si è divenuti ciò che oramai si è oggi, e magari solo per apprendere come si diviene in generale e come si diviene ulteriormente, bensì per sapere come si è nel fondamento più intimo e come si è ancora oggi». Ed ancora «Se dunque nei primi stadi del voler conoscere (...) l'uomo si interroga sulla causa, egli non intende ancora qualcosa di anteriore in senso puramente temporale, bensì qualcosa che copre stabilmente in guisa di volta, o qualcosa di internamente in quiete che giace nel profondo, in ogni caso qualcosa che continua a operare sempre. La causa temporale fa tutt'uno con il fondamento originario che continua a operare in maniera spaziale o in maniera spaziale-eterna (metafisica)». (Ivi, p.71).

Cartesio, rappresenta proprio la coscienza delle difficoltà insite nella separazione ontologica di soggetto e oggetto e il tentativo di superarle⁶³.

E' con Kant che avviene nel pensiero filosofico una vera rivoluzione, nel senso che la garanzia di verità del processo conoscitivo risiede non più nella capacità del pensiero di rappresentare in maniera vera l'essere ad esso esterno, quanto piuttosto nel fatto che l'oggetto di conoscenza, il fenomeno è un prodotto del pensiero stesso. Kant liquida il substrato metafisico del noumeno confinandolo al ruolo di idea limite, che non può riguardare il pensiero razionale. Con Kant viene per la prima volta profondamente scossa la concezione del pensiero greco secondo cui la scienza è una rappresentazione dell'essere.

E si comprende bene come, da coloro che credono ancora in un mondo governato dal Logos, l'impresa kantiana sia considerata come un vero e proprio attentato dell'empiria razionale nei confronti del grande cielo metafisico, sottratto definitivamente alla conoscenza, per cui «il mondo, fin dove possa mai apparirci, è sempre nient'altro che il concepire della nostra stessa ragione. Nulla di (effettivamente) reale: poiché la materia sostanziale che l'antica visione complessiva forniva alla ragione è posta in discredito ed è rimossa come dogmatica, mentre la materia che la nuova empiria le fornisce è sempre frammentaria, provvisoria e situata agli inizi di un infinito sviluppo di ricerca. In ogni caso questo provvisorio e questo frammentario, questo tutto ora e tutto quaggiù, costituisce per la ragione l'unico piccolo punto d'appoggio, e così il baricentro della scienza affonda nella pura empiria»⁶⁴.

Con Hegel, il processo avviato da Kant viene completato, nel senso che si ricostituisce l'identità essere-pensiero, ma questa volta nel senso di una completa assimilazione della realtà in seno alla razionalità. Non esiste più l'idea limite del noumeno kantiano, tutto è riportato all'interno delle leggi del pensiero stesso. Il principio razionale è esso stesso la realtà razionalizzata finché poi, con la rottura della

⁶³ Su tale questione, ma più in generale sulle implicazioni filosofiche del pensiero weberiano, cfr. G.A. Di Marco, *Su alcune implicazioni filosofiche della riflessione weberiana*, in *Studi su Max Weber*, cit., pp. 3-115; precedentemente apparso col titolo di *Max Weber in Italia: linee di una interpretazione*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", vol. XXV n. s. XIII (1982-83), pp. 245-370.

⁶⁴ E. v. Kahler, *La professione della scienza*, cit., p.75.

sintesi hegeliana che porta con sé l'irriducibilità dell'oggetto al soggetto, si apre la via alla cosiddetta filosofia della crisi. Non solo l'oggetto non è più riconducibile al soggetto ma, rispetto al vecchio realismo razionalistico che riconosceva al reale una struttura immanente razionale, ora esso è invece sottratto a questa razionalità e considerato completamente irrazionale.

Per quanto riguarda Weber, come abbiamo finora evidenziato, egli declina il problema della conoscenza esclusivamente da un punto di vista logico; coerentemente con l'impostazione trascendentale di stampo kantiano, rigetta l'ancoraggio del processo conoscitivo ad un piano ontologico e - oltre Kant e il neokantismo - sgancia il processo conoscitivo anche da un piano di validità valoriale. È importante, probabilmente, chiarire ancora ulteriormente questo punto.

Nel momento in cui il processo conoscitivo è circoscritto esclusivamente ai fenomeni, kantianamente intesi, la sua correttezza non dipende più dall'aderenza ad una realtà ad esso esterna, bensì dalla validità incondizionata delle forme a priori del conoscere che sono comuni a tutti gli esseri empirici. Tale validità, però, è esclusivamente una validità logica, nel senso che deriva dalla universalità delle forme a priori del conoscere in forza della loro dimensione trascendentale. Si tratta quindi di una garanzia declinata dal punto di vista del processo logico, a meno di non voler *ridare sostanza* a tale processo riagganciandolo ad un a-priori non solo logico, ma anche valoriale. Questa, come già accennato, è l'operazione dei neokantiani - e qui ci riferiamo in particolare alla scuola del Baden. Nel momento in cui al Soggetto, non solo in quanto Soggetto logico, ma anche in quanto Soggetto giudicante, viene attribuita una dimensione trascendentale, allora non solo le forme del conoscere, ma anche quelle del giudicare acquisiscono validità universale. E tali forme sono appunto i valori. La legittimità e il *sensu* del processo conoscitivo, prima garantiti dalla dimensione ontologica dei valori e dalla inerenza o corrispondenza tra pensiero ed essere, vengono ora risolti nella riunificazione della facoltà conoscitiva e della facoltà giudicante nello stesso Soggetto trascendentale e quindi rifondati non su base ontologica ma grazie alla dimensione trascendentale del valore. Dicevamo precedentemente che si tratta, in fin dei conti, di una rifondazione metafisica della realtà e della storia. I valori, infatti, pur

se formali, valgono incondizionatamente e il loro essere formali, in quanto forme trascendentali a-priori, non significa che siano privi di contenuto. Qui formale non sta per “privo di contenuto”, bensì per “trascendentale”, contrapposto ad “ontologico”⁶⁵.

Weber - abbiamo visto - non segue la scuola neokantiana in questa fondazione trascendentale dei valori per cui, nel suo pensiero, mondo del fatto e mondo del valore rimangono disgiunti, non trovano un terreno unificatore comune nel soggetto trascendentale. I valori sono perciò valori culturali, esposti al fluire del tempo, al mutare delle epoche e, non essendo compresi in un piano conciliatore che tutti li contiene, sono frutto di scelta individuale e si contrappongono nella loro assolutezza gli uni agli altri, in una lotta radicale. Questo del resto è il frutto della pura empiria e «il vecchio Mill (...) su questo punto ha ragione (...): partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo»⁶⁶.

Le implicazioni di tale sottrazione dei valori *al cielo metafisico* sono naturalmente notevoli con ricadute sulla concezione della storia intesa sia come *storia degli uomini* che come *conoscenza storica*, sulla concezione etica, sui rapporti tra

⁶⁵ A proposito del modo di intendere l'a priori trascendentale, è interessante seguire l'argomentazione di Max Scheler che proprio su questo punto incentra la sua critica a quello che egli reputa formalismo etico in Weber. Quello che Scheler contesta a Weber è innanzitutto di negare che gli oggetti di conoscenza in generale, ed in questo caso particolare i valori, abbiano una loro essenza, una loro valenza ontologica, al di là del processo conoscitivo e, in secondo luogo, di ridurre, sulla scorta kantiana, la conoscenza solo a pensiero e sensibilità, tagliando fuori qualsiasi altra possibilità di conoscenza. Per quanto riguarda il primo punto, ovvero la rivendicazione della realtà ontologica degli oggetti di conoscenza - e nella fattispecie dei valori - al di là del processo conoscitivo, la critica di Scheler si indirizza, dunque, al formalismo in campo conoscitivo, cioè alla concezione secondo cui l'oggetto di conoscenza dipende dalle strutture conoscitive del soggetto conoscente. Per questo motivo, l'interlocutore ideale di Scheler, nella sua opera principale *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, è Kant. Scheler, prima ancora di addentrarsi nella discussione sui valori e sull'etica, che è conseguente al discorso teoretico generale, contesta a Kant, in sede di dottrina della conoscenza, il concetto di *a-priori* formale. Secondo Scheler, infatti, Kant ha talmente fuso l'idea di *a-priori* con quella di *formale*, da farle diventare erroneamente un tutt'uno per cui, da Kant in poi, quando si dice *a-priori*, si intende automaticamente *formale*. Per Scheler, invece, a priori non è affatto sinonimo di formale, anzi è proprio il contrario. Egli intende l'*a-priori* non nel senso kantiano di funzione ordinatrice del dato empirico, bensì nel senso materiale di *ciò che è*, indipendentemente dall'osservazione e dall'esperienza empirica. L'*a-priori* di Scheler, dunque, è un *a-priori* metafisico e materiale - nel senso di *contenutistico* - ed è tale proprio nel senso che *viene prima* e indipendentemente dall'esperienza. Esso fonda materialmente l'esperienza e la conoscenza che, a loro volta, hanno la loro ragion d'essere, la loro verità, nella capacità di adeguarsi correttamente a tale contenuto *a-priori*.

⁶⁶ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, (1^a ed. München und Leipzig, 1919), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., p. 603; tr. it. *La scienza come professione*, in *La scienza come professione, La politica come professione*, a cura di P. Rossi - F. Tuccari - Helga Grünhof, con un'introduzione di W. Schluchter, Torino, 2004, p. 32.

scienza ed etica, sul significato della scienza in generale. Questo è il motivo per cui *Wissenschaft als Beruf*⁶⁷, la conferenza tenuta da Weber nel 1917 al cospetto di un gruppo di studenti, e pubblicata nel 1919 - nella quale sostanzialmente Weber afferma la reciproca estraneità tra la sfera del conoscere e la sfera del valutare, tra piano dell'essere e piano del dovere essere - suscita grandi reazioni, in un momento in cui da più parti si invoca, invece, un sapere in grado di orientare eticamente⁶⁸.

Se i valori, dunque, non hanno una fondazione ontologica, né metafisico-trascendentale, allora vuol dire che la storia non ha un senso in se stessa, ma che questo senso glielo danno gli uomini, relazionando il loro agire ad un valore piuttosto che ad un altro, in base ad una scelta che si fonda solo su se stessa. Da qui la chiusura di Weber a qualsiasi tipo di filosofia della storia che pretenda di rintracciare un senso

⁶⁷ In *Wissenschaft als Beruf*, Weber espone le sue tesi riguardo al ruolo e al destino della scienza e dello scienziato di professione, e con loro dell'uomo moderno, nel mondo *disincantato*. *Wissenschaft als Beruf* è lo scritto in cui egli si occupa di tali questioni nella maniera più semplice, più accessibile e divulgativa, tutto sommato meno teoretica, proprio perché tale scritto nasce originariamente come conferenza e non come saggio, anche se in seguito viene integrato e modificato per la stampa. A differenza degli altri scritti di dottrina della scienza weberiani, di carattere più prettamente teoretico, *Wissenschaft als Beruf* scorre fluido nelle sue argomentazioni e si colloca in maniera aperta nel dibattito del tempo sulla scienza. In un certo senso, Weber è chiamato qui direttamente a pronunciarsi.

⁶⁸ La polemica divampa soprattutto nel primo dopoguerra, anni di comprensibile travaglio spirituale, e continua dopo la morte di Weber, avvenuta nel 1920. Si è già accennato alle emblematiche posizioni di Kahler, al riguardo. Sotto accusa è la scienza contemporanea, divenuta estremamente specialistica e, per questo motivo, non più in grado di abbracciare l'essere nella sua unità e totalità. Quello che ad essa maggiormente si imputa è di essere lontana dalla vita. «Molti sono oggi convinti che molti dei prodotti culturali cui fino ad oggi si è attribuito valore, questo valore non lo abbiano affatto e che perciò oggigiorno alla nostra cultura manchi un autentico fondamento» - scrive Rickert nel 1923 -. E non si tratta della messa in discussione di questo o di quell'aspetto della cultura» (H. Rickert, *Das Leben der Wissenschaft...*, cit., p. 303), è una messa in discussione totale. Per la prima volta, rispetto alle passate generazioni, che pure avevano messo in discussione i valori dei padri, questo dubitare investe la scienza stessa nei suoi fondamenti. «Per la prima volta 'gli spiriti liberi' percorrono strade del tutto diverse» (Ivi., pp.303-304. Le virgolette sono nel testo. E' chiaro il riferimento a Nietzsche del resto in seguito espressamente citato), e mettono in discussione la scienza stessa. Accanto a correnti estetizzanti o addirittura irrazionalistiche che si oppongono a qualsiasi idea di scienza, ci sono coloro che invocano da più parti la nascita di una *nuova scienza*, più vicina alla vita, anche se, tutto sommato, non è ben chiaro quali caratteristiche questa *nuova scienza* debba avere. Ci si interroga intorno a quale senso possa avere una scienza divenuta specialistica e, per ammissione dei suoi stessi sostenitori, non più in grado di abbracciare l'essere nella sua totalità. Soprattutto, che senso possa avere la scienza pura, ovvero la conoscenza non finalizzata ad alcuna esigenza pratica, alla luce di un'idea di scienza che pare ridotta ormai solo ad una conoscenza tecnico-specialistica, finalizzata alla risoluzione di esigenze tecnico-pratiche.

Per una ricostruzione del dibattito intorno alla scienza suscitato da *Wissenschaft als Beruf*, si vedano in particolare E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*, Napoli, 2000; ma anche, dello stesso autore, *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Catanzaro, 2008.

negli accadimenti umani, indipendentemente dall'unico senso possibile, che è quello conferito dai singoli uomini alle loro azioni. Oggetto della sua critica sono tutti i tipi di filosofia della storia, da quelle emanatistiche di stampo hegeliano, a quelle organicistiche sul modello delle scienze della natura, con il conseguente rifiuto anche di qualsiasi idea di sviluppo o di progresso storico.

Sulla base di queste considerazioni, egli contesta a molti studiosi a lui contemporanei un residuo ontologico, travestito in maniere diverse, nelle loro formulazioni logiche. Essi cercano di fondare il piano della conoscenza su un fondamento ontologico validante. E' il caso di Roscher, ad esempio, rappresentante della scuola storica dell'economia - alla cui scuola Weber è pure debitore - il quale fonda la validità dei suoi concetti storici su una loro valenza ontologica. Il concetto di *Volkgeist* che egli adopera «non viene infatti impiegato (...) come un contenitore provvisorio, come un ausilio per designare in via transitoria una pluralità non ancora logicamente elaborata di fenomeni particolari, ma viene considerato invece come un'entità reale unitaria di carattere metafisico; viene cioè visto (...) come il fondamento reale di tutte le manifestazioni della cultura di un popolo, che da esso emanano»⁶⁹. Weber imputa a Roscher addirittura una involuzione rispetto alla concezione hegeliana del rapporto realtà-concetto in quanto, pur rimanendo tale rapporto, nel suo pensiero, sostanzialmente invariato rispetto ad Hegel, tuttavia la sua fede religiosa in un Dio trascendente gli impedisce di dissolvere - come fa Hegel, appunto - il Dio personale in un'essenza pensabile. Per Roscher, dunque, i concetti esistono, alla maniera hegeliana, come realtà metafisiche ma, a differenza di Hegel, la realtà non può mai essere dedotta completamente dai concetti, in quanto l'ordine divino rimane un orizzonte inaccessibile e trascendente rispetto alla realtà. Tale ordine divino è quello che Roscher definisce *l'orizzonte inaccessibile*. E' la fede religiosa, dunque, che impedisce a Roscher di aderire ad una visione panlogistica di tipo hegeliano, ma è chiara in lui una mescolanza tra piano logico e piano ontologico.

Se, nel caso di Roscher, la mescolanza è chiaramente visibile, diverso è il caso degli scienziati contemporanei, legati in vario modo alle problematiche delle scienze

⁶⁹ Id., *Roscher und Knies...*, cit., pp. 9-10; tr. it. cit., p. 15.

dello spirito, che muovono da posizioni meno teologiche, ma che comunque fondano le loro formulazioni logiche su elementi che sono extra-logici. Questo accade - secondo Weber - perché tali indirizzi di pensiero, pur nella loro diversità, hanno in comune il fatto di considerare, sulla scorta romantica, l'agire umano come caratterizzato dalla variabile irrazionale, e perciò incalcolabile, della libertà. Da qui derivano - a suo avviso - gran parte dei problemi che si presentano alle scienze della cultura. Tale equazione, libertà-irrazionalità, viene posta a fondamento dell'agire umano col risultato che questo non risulta comprensibile col solo ausilio della ragione, per cui viene eliminata la possibilità di una sua spiegazione in termini puramente logici.

E' questo il caso di Eduard Meyer⁷⁰, lo storico con le cui tesi Weber polemizza in un saggio sulla logica delle scienze storiche. Quello che Weber rimprovera a Meyer è, sostanzialmente, la confusione tra piano logico e piano ontologico. Secondo Weber, Meyer, pur senza esprimersi in modo chiaro, assume in silenzio «un'affinità elettiva assai stretta tra il “caso” e una “l i b e r t à d e l v o l e r e”, che avrebbe come conseguenza una specifica irrazionalità dell'accadere storico»⁷¹. Laddove invece per Weber libertà - secondo il tipo di razionalità formale che si è affermata nel mondo occidentale, per cui razionale è ciò che è conforme allo scopo - è razionalità. Libero è colui che sceglie, ponderando gli effetti del proprio agire in vista dello scopo prefisso.

E a Meyer Weber contesta anche il concetto di *operatività*⁷² dei fatti storici - criterio in base al quale, secondo Meyer⁷³, un fatto diventa significativo per l'indagine storica - come un altro esempio di intrusione di elementi ontologici nel processo conoscitivo. Anche qui Weber controbatte recuperando autonomia al piano conoscitivo e sostenendo che quello che rende significativo un fatto storico non è la sua operatività, indipendentemente dal soggetto conoscente, quanto piuttosto la sua

⁷⁰ Eduard Meyer - (1855-1930), insigne storico tedesco, tra i più grandi storici dell'antichità autore, tra l'altro, di una *Geschichte des Altertums*, Stuttgart/Berlin, 1907², 5 voll. Weber, che tra l'altro aveva grande stima per il valore di Meyer quale storico, dedica tuttavia uno dei suoi scritti metodologici, il primo degli *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, alla confutazione di alcune delle teorie di Meyer riguardo al *metodo storico*, enunciate nello scritto *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, (1902), in *Kleine Schriften*, Halle, 1924², 2 voll., vol. I, pp. 1-78; tr. it. *Sulla teoria e metodica della storia* in Id., *Storia e Antropologia*, a cura di S. Giammusso, Napoli, 1990.

⁷¹ M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 221; tr. it. cit., p. 216.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 259; tr. it., cit., p. 250.

⁷³ Cfr. E. Meyer, *Sulla teoria e metodica della storia*, cit. p. 108.

significatività per lo storico. Ovvero, è lo storico che rende un fatto significativo, ponendolo in relazione con determinate idee di valore. Piuttosto che di *operatività* in sé è il caso allora di parlare di *significatività* di un fatto storico per il soggetto conoscente.

Alla luce delle questioni finora poste, vogliamo ora isolare alcuni nuclei concettuali che a nostro avviso sono particolarmente significativi per lo svolgimento ulteriore del nostro discorso.

Innanzitutto il tema dell'interesse delle scienze storico-sociali per la realtà nella sua configurazione individuale. Il ruolo della relazione a valore, che è appunto quell'operazione grazie alla quale il ricercatore si ritaglia nella infinita complessità del reale i suoi oggetti di indagine e si *costruisce* l'individuo storico, ovvero l'oggetto storico propriamente detto. La dimensione culturale e perciò empirica dei valori, quindi l'assenza di una loro dimensione trascendentale, ovvero il loro non valere incondizionatamente. Soprattutto questo ultimo punto vorremmo porre in evidenza perché esso implica lo sganciamento da qualsiasi ancoraggio metafisico sia del processo reale della vita che - grazie al ruolo che abbiamo visto hanno i valori per la definizione degli oggetti culturali - della conoscenza dei fenomeni culturali. Ma l'assenza di un piano trascendentale dei valori ha anche un'altra conseguenza estremamente significativa e cioè che, a differenza dei neokantiani, in Weber l'oggetto non viene completamente ricompreso nel pensiero come suo prodotto, bensì c'è una sorta di *residuo empirico* col quale bisogna comunque fare i conti. Dal momento, cioè, che non ci sono forme trascendentali in grado di elaborare la realtà empirica in ogni sua configurazione, bensì alcuni criteri orientativi per l'elaborazione della realtà - come i valori (decisivi, come si è visto, per la formazione dei concetti delle scienze storico-sociali) - sono essi stessi frutto del divenire empirico, ciò significa che l'oggetto di conoscenza, il *fenomeno*, non è più - kantianamente - prodotto esclusivo del pensiero⁷⁴. Prova di ciò è che per Weber evidenza del processo conoscitivo e validità

⁷⁴ E' ovvio che qui, quando diciamo che per Kant e i neokantiani il fenomeno è prodotto esclusivo del pensiero, non dimentichiamo di certo il dato empirico presente nei fenomeni, ma intendiamo riferirci alle forme a priori del conoscere che valgono per tutti incondizionatamente e che perciò trasformano in fenomeno tale datità, in una maniera universalmente valida.

empirica non sono la stessa cosa, non sono equivalenti, e su questo torneremo più oltre. Potremmo dire che da questo punto di vista Weber è un neokantiano con i piedi puntati nella pura empiria. E a nostro avviso è questo ruolo fondamentale che in Weber riveste il piano empirico - connesso con la liquidazione di qualsiasi residuo ontologico o metafisico - che rende così importante nel suo pensiero l'investigazione causale nella spiegazione dei fenomeni culturali. La dimensione storica e individuale della realtà qui è declinata fino in fondo. La realtà concreta viene indagata nella sua configurazione individuale, che significa nel *suo essere divenuta così e non altrimenti* per il concorso di una moltitudine infinita di fattori causali. E' di questo che si deve occupare un'indagine dei fenomeni culturali, della comprensione della genesi e del divenire dei fenomeni, con tutto quanto questo significa laddove si tratta di azioni umane ed entrano quindi in gioco elementi come la libertà, o la causa intesa nel senso di motivazione di un'azione. La motivazione è qualcosa di diverso rispetto alla categoria di causalità con la quale operano le scienze naturali e richiede strumenti di comprensione diversi. Nell'analisi del comportamento umano il bisogno di spiegazione causale viene soddisfatto in una maniera qualitativamente diversa. Proprio per il fatto che non esiste alcun senso nella storia indipendentemente dalle azioni degli uomini che sono esse stesse *datrici di senso*, proprio perché il corso delle azioni umane poggia completamente su se stesso, la comprensione storica deve fare necessariamente i conti con un'interpretazione dell'agire umano nella sua genesi causale. L'interpretazione comprendente è qualcosa di più rispetto all'analisi delle connessioni causali storiche, definizione con la quale si intende - secondo la terminologia rickertiana - ogni connessione reale di causa ed effetto. Essa è lo sforzo di comprendere i comportamenti e le azioni umane entrando nella dinamica della loro genesi. Tra questi due tipi di considerazione esiste, in certo senso, la differenza che si prova nel guardare una serie di fotogrammi fissi, oppure una pellicola in movimento. Ma di questo ci occuperemo diffusamente nel capitolo seguente.

CAPITOLO II

AGIRE DOTATO DI SENSO ED INTERPRETAZIONE COMPRENDENTE:
UNA CONCILIAZIONE POSSIBILE TRA LIBERTÀ DELL'AGIRE E
SPIEGAZIONE CAUSALE

1. Libertà e causalità: teleologia razionale e spiegazione causale

Per Weber, i fenomeni culturali sono, allo stesso modo dei fenomeni naturali, *spiegabili*⁷⁵ causalmente, nel loro nascere e divenire, nel loro *essere così e non altrimenti*. In particolare - ed è questo l'elemento che interessa qui sottolineare - nei fenomeni culturali è l'*agire* stesso che è *spiegabile* causalmente, nella sua interazione attiva con le «condizioni a esso poste dalla natura e dalla costellazione storica»⁷⁶, tanto che oggetto delle scienze storico-sociali è proprio l'*agire soggettivamente dotato di senso*. E' la dinamica interna dell'*agire* che è spiegabile in maniera causale, che è cosa diversa dal semplice affermare che i comportamenti umani sono condizionati dal contesto naturale e storico, dichiarazione questa che, senza ulteriori chiarificazioni, potrebbe essere tutto sommato sottoscritta tanto da un determinista convinto che da un teorico del libero arbitrio.

Per comprendere che cosa effettivamente Weber intenda, così come la sua posizione nel dibattito riguardo alle scienze della cultura, è necessario soffermarsi preliminarmente su alcune questioni. Innanzitutto la sua concezione della causalità, e in particolare la messa in discussione dell'assimilazione tra causalità e legalità.

Tale assimilazione è mutuata dal pensiero scientifico naturale secondo cui la possibilità di spiegare causalmente un fenomeno equivale alla sua iscrizione in una legge causale, per cui ad una determinata causa segue sempre un determinato effetto. Weber si sofferma su questo aspetto, ponendo in luce come la categoria di causalità venga impiegata in una forma diversa dalle scienze della natura e dalle scienze della cultura, tanto da assumere in certa misura una connotazione di contenuto diversa. La categoria di causalità, nel suo senso *primitivo*, comprende due aspetti: 1) l'idea della dipendenza da regole; 2) l'idea del produrre «come nesso per così dire dinamico tra fenomeni qualitativamente diversi»⁷⁷. La prima forma è quella delle scienze della natura, il cui fine conoscitivo è una riduzione della complessità del reale, attraverso un

⁷⁵ Volutamente abbiamo scelto di usare per ora il termine *spiegabile*, che in realtà non è del tutto appropriato, per non porre sul tavolo prematuramente questioni che possono essere meglio comprese alla luce delle considerazioni che andremo a sviluppare.

⁷⁶ M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., p. 45; tr. it. cit., p. 48.

⁷⁷ Ivi, p. 135; tr. it. cit., pp. 126-127.

tipo di conoscenza astraente e generalizzante, entro leggi universalmente valide. In una elaborazione concettuale di questo tipo, il singolo fenomeno “causa” e il singolo fenomeno “effetto” vengono considerati non nella loro unicità, individualità, peculiarità, ovvero non nelle loro caratteristiche qualitative, bensì come esemplari di genere, facendo perciò astrazione proprio da tutte quelle caratteristiche qualitative che fanno di ogni singolarità una individualità unica e irripetibile. E’ questa astrazione da tutte le particolarità individuali e la riduzione dei singoli fenomeni alla loro *essenzialità misurabile* che consente la formulazione di leggi generali e quindi la duplicabilità all’infinito di quella relazione tra fenomeni codificata in legge. La relazione causale, considerata dal punto di vista delle scienze naturali, ovvero con un approccio quantitativo e non qualitativo, si risolve in una equazione causale secondo cui l’effetto non è altro che la somma delle cause. Una molecola d’acqua - per chiarire meglio con un esempio⁷⁸ - non è altro che la somma di idrogeno e ossigeno che la compongono, e nulla di più. Si tratta del principio *causa aequat effectum*. Quando si usa l’espressione *equazione causale*⁷⁹ con riferimento al tipo di relazione causale che intercorre tra due fenomeni, si intende appunto che l’effetto non è niente *di più* rispetto alla causa. Abbiamo volutamente usato l’espressione *di più*, per porre in evidenza che si tratta qui di una equazione puramente quantitativa, frutto di una considerazione della realtà da un punto di vista meramente quantitativo. Due atomi di idrogeno, più un atomo di ossigeno danno sempre come risultato una molecola d’acqua che è, nella sua unità, la somma di due atomi di idrogeno e di un atomo di ossigeno. Tutto sommato, è lo stesso

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 52; tr. it. cit., p. 54; per il principio *causa aequat effectum* si veda anche H. Rickert, *Die Grenzen ...*, cit. pp. 421-422; tr. it. cit., p. 225.

⁷⁹ Condividiamo pienamente l’obiezione mossa da E. Massimilla rispetto alla traduzione italiana (cfr. *Roscher e Knies*, cit., pp. 52 e sgg.) del termine tedesco *Kausalgleichung*, a proposito della relazione causale nella concezione scientifico-naturale. Esso è stato reso infatti con *correlazione causale*, mentre molto più appropriato sarebbe stato *equazione causale*. Weber usa infatti i termini *Kausalgleichung* e *Kausalungleichung* (cfr. *Roscher und Knies*, cit., pp. 50 e sgg.) proprio per porre in evidenza la differente connotazione che la relazione causale assume nella considerazione scientifico-naturale e nella considerazione storica. Nel primo caso essa viene intesa come *equazione causale*, nel secondo caso come *diseguaglianza causale*, nel senso che andiamo a chiarire nel testo. In entrambi i casi si tratta però di una relazione causale. L’espressione *correlazione causale* non rende tale differenza ed inoltre il suo uso a proposito della considerazione scientifico-naturale induce a credere che solo in questo caso, e non anche nella considerazione storica, sia appropriato parlare di *correlazione causale*. Cfr. E. Massimilla, *Storicismo, neokantismo, filosofia della vita*, in *Storicismo e storicismi*, a cura di G. Cacciatore e A. Giugliano, Milano, 2007, pp. 363-405, in particolare p. 399.

principio per cui *in natura nulla si crea e nulla si distrugge*. Sempre, però, dal punto di vista di una considerazione quantitativa della realtà. Se però consideriamo la stessa realtà, la stessa molecola d'acqua, da un altro punto di vista, ovvero da un punto di vista qualitativo, vediamo che la molecola d'acqua è in effetti qualcosa di *diverso* rispetto ai suoi componenti. In questo caso, la relazione causale va intesa come una *diseguaglianza causale*. Il principio *causa aequat effectum* vale, allora, solo per una considerazione quantitativa della realtà. In un approccio qualitativo, quello che invece *interessa* è proprio la novità dell'effetto prodotto rispetto ai suoi componenti; è questo che attira l'interesse del ricercatore, proprio la irriducibilità dell'effetto prodotto alla mera somma delle sue componenti. Qui la categoria di causalità viene impiegata dunque con riferimento all'idea del produrre, che pure abbiamo visto essere per Weber un aspetto della categoria stessa. Non è superfluo sottolineare ulteriormente che in entrambi i casi si tratta della stessa molecola d'acqua. Quello che cambia è l'approccio conoscitivo al proprio oggetto.

Weber chiarisce bene questo punto a proposito della critica al concetto di *sintesi creativa* di Wundt⁸⁰, ovvero l'idea secondo cui l'agire concreto di una personalità storica interverrebbe come fattore causale nella catena degli avvenimenti in una maniera più *creativa* rispetto a fattori impersonali quali, ad esempio, eventi naturali, fattori geografici o sociali, e così via. Weber contesta questo concetto sostenendo che non è l'agire in quanto tale ad essere oggettivamente più creativo rispetto agli eventi naturali, bensì è l'intervento delle valutazioni a cui è ancorato l'interesse storico che porta a considerare i mutamenti qualitativi della realtà, altrimenti assolutamente incolori, come *creativi* e a leggere perciò la diseguaglianza causale come una *diseguaglianza di valore*. Questo è un esempio, per Weber, di come a dei mutamenti qualitativi, momenti della catena causale, venga attribuita una connotazione valoriale ritenendo però - nel caso di Wundt e di coloro che la pensano

⁸⁰ Wilhelm Wundt - (1832-1920), psicologo tedesco la cui prolifica attività scientifica si colloca a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, fino ai primi anni Venti del Novecento. E' considerato il padre della psicologia sperimentale e viene ricordato come il fondatore del primo laboratorio di psicologia sperimentale creato come luogo di raccolta e verifica sperimentale, secondo il modello delle scienze naturali, dei risultati delle sue ricerche. Weber polemizza con il suo concetto di *sintesi creativa* nel *Roscher und Knies...*, cit. Cfr. pp. 51 e sgg.; tr. it. cit., pp. 51 e sgg.

come lui - che tale connotazione sia un dato empirico oggettivo, piuttosto che un conferimento soggettivo da parte del soggetto valutante. Così, quello che alla luce di una considerazione puramente qualitativa non valutante è semplicemente un elemento di *novità* in una concatenazione causale - dando a questo termine una connotazione neutrale dal punto di vista valoriale - il *diverso* di cui abbiamo parlato sopra, viene caricato, in questo modo di vedere, di un significato valoriale intrinseco. Per intenderci, dal punto di vista logico, «i processi fisici e chimici (...), che portano alla formazione di una vena di carbone o di diamanti, sono “sintesi creative” nello stesso senso formalmente identico - determinato in modo diverso nel contenuto soltanto dalla diversità dei punti di vista di valore che servono da guida - della catena di motivazioni che dalle intuizioni di un profeta conducono alla formazione di una nuova religione»⁸¹. Quello che caratterizza queste serie causali è appunto la disequaglianza causale nel senso descritto precedentemente, per cui l'effetto è qualcosa di qualitativamente diverso rispetto alle cause che l'hanno prodotto. Nel caso in cui però l'effetto prodotto costituisca per il soggetto conoscente una costellazione fornita di significato grazie appunto alla relazione da lui istituita con un'idea di valore, e quindi si configuri in quanto tale come un individuo storico, allora tale disequaglianza causale si presenta alla coscienza come una disequaglianza di valore. Non ogni trasformazione qualitativa è allora per la considerazione storica degna di attenzione, ma solo quella in cui un elemento della catena causale viene ancorato ad un'idea di valore e quindi «la d i s e g u a g l i a n z a causale, in quanto disequaglianza di v a l o r e, costituisce [per la considerazione scientifica] la categoria decisiva»⁸². In altre parole, la molecola d'acqua che noi abbiamo portato come esempio per mostrare in maniera più evidente la differenza tra una considerazione qualitativa e una considerazione quantitativa rispetto ad uno stesso fenomeno, pur rappresentando nella sua unità qualcosa di diverso dal punto di vista qualitativo rispetto agli atomi di idrogeno e di ossigeno che la compongono, in realtà non rappresenta per il ricercatore un individuo storico, perché non è legato ad un'idea di valore. Dobbiamo anzi chiarire che in realtà nell'esempio precedente abbiamo consapevolmente forzato i termini perché da un punto di vista

⁸¹ M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., pp. 49-50; tr. it. cit., p. 52.

⁸² Ivi, p. 51; tr. it. cit., p. 53.

qualitativo non è corretto parlare di molecola d'acqua. Più corretto in questo caso è parlare di goccia d'acqua, perché il concetto di molecola è di per sé un concetto scientifico-naturale, frutto di una astrazione concettuale da un punto di vista meramente quantitativo. Una molecola d'acqua è infatti *per definizione* sempre la somma di due atomi di idrogeno e di un atomo di ossigeno per cui ogni molecola d'acqua è *per definizione* sempre uguale ad un'altra molecola d'acqua e quindi non costituisce un individuo. Parlando allora da un punto di vista qualitativo più appropriatamente di goccia d'acqua, vediamo che il ricercatore non attribuisce un valore a *quella* goccia d'acqua, in quanto unica e irripetibile, ovvero non attribuisce un valore alla sua *unicità* e per questo motivo non legge la diseguaglianza causale come una diseguaglianza di valore. Ma questa è appunto la differenza su cui Rickert fa scuola, tra individuo nel senso di realtà singola, come può essere appunto una goccia d'acqua o una foglia, e l'individuo storico⁸³.

Non vogliamo però ora deviare dal ragionamento intorno alla concezione causale, anche se si comprende che tali questioni sono strettamente connesse. Quello che comunque a questo riguardo qui interessa, alla luce di quanto detto finora, è che la considerazione storica guarda alla relazione causale da un punto di vista qualitativo come diseguaglianza causale, anzi più precisamente come diseguaglianza di valore nel

⁸³ Rickert nelle *Grenzen* chiarisce bene il concetto di *individuo* come unità unica e indivisibile di una molteplicità. E' proprio l'unità unica e irripetibile di componenti diverse che conferisce ad una realtà singola la sua fisionomia individuale, la quale permane solo a patto che tale unità resti indivisa. A differenza dell'atomo, che invece è una realtà semplice e in quanto tale non risulta divisibile, e inoltre è per definizione identico a qualsiasi altro atomo e quindi non si configura come realtà individuale con una fisionomia individuale; l'indivisibilità dell'individuo è legata invece non alla impossibilità della divisione, bensì proprio al fatto che alla conservazione della sua unità complessa è legato il mantenimento della sua configurazione come realtà individuale. L'*individuo storico*, in più, si distingue rispetto agli altri individui in quanto nel suo caso il valore è riposto proprio nella sua unicità, per cui tale unicità diviene il presupposto anche della sua unità e indivisibilità. Rickert spiega la differenza tra individuo e individuo storico, portando l'esempio di un comune pezzo di carbone e di un diamante prezioso. Entrambi sono realtà individuali. Mentre però nel primo caso non viene attribuito un valore all'unicità del pezzo di carbone, tanto è vero che se questo va in frantumi, la cosa lascia indifferenti, ben diverso invece è il caso del diamante. La frantumazione del diamante viene vissuta infatti come una disgrazia, perché è proprio nella unicità di *quel* diamante che risiede il suo valore; nella sua unicità, come presupposto della sua indivisibilità ed unità. Per questo motivo il diamante non *deve* essere diviso, affinché non perda la sua unicità. Rickert, con una sorta di neologismo, utilizzando la perifrastica passiva latina, definisce l'individuo storico appunto come *Individuendum*, ovvero come ciò che non deve essere diviso. E' la relazione di valore, dunque, che fa sì che un individuo divenga un individuo storico e quindi oggetto di indagine storica. (Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., in particolare la parte sull'individuo storico, pp. 336 e sgg.; tr. it. cit., pp. 182 e sgg.).

senso che abbiamo appena spiegato, e non da un punto di vista quantitativo, ovvero come equazione causale. La storia non conosce l'omogeneità tra causa ed effetto, ma l'effetto concreto è sempre altro dalla causa che lo produce. Che poi ciò equivale a dire che i nessi causali concreti sono sempre nessi tra fenomeni individuali, che in quanto tali sono sempre assolutamente unici e perciò differenti gli uni dagli altri. Conseguentemente, ogni connessione causale concreta è in quanto tale una connessione individuale unica e irripetibile e non può in alcun modo essere soggetta ad una legge generale. Come si vede, perciò, il problema della connessione causale storica ha strettamente a che vedere con la definizione di individuo storico.

Tornando dunque alla questione dalla quale eravamo partiti, ovvero la messa in discussione dell'assimilazione tra legalità e causalità, risulta abbastanza chiaro ora che cosa Weber intenda. Il riferimento a regole è effettivamente una forma in cui la categoria di causalità opera, ma non è l'unica. E' propriamente la maniera specifica in cui il pensiero scientifico-naturale ordina i fenomeni concreti in un sistema di concetti di genere e di leggi universali. In questo tipo di sapere nomologico, i singoli fenomeni individuali scompaiono, nel senso che non sono il fulcro dell'interesse del ricercatore, il quale non cerca le specificità individuali, bensì le regolarità generali. Così come scompare la forma specifica in cui la categoria di causalità viene impiegata nelle scienze della cultura, come nesso tra fenomeni individuali e qualitativamente diversi l'uno dall'altro. L'equazione tout court causalità-legalità è perciò frutto di una generalizzazione della modalità conoscitiva propria delle scienze della natura a qualsiasi tipo di conoscenza, conseguenza, a sua volta, di una soggezione rispetto al modello culturale delle scienze naturali.

La distinzione che Weber fa tra le due forme della categoria di causalità riecheggia⁸⁴ in effetti molto da vicino la distinzione sviluppata da Rickert nelle *Grenzen*⁸⁵, tra principio fondamentale di causalità (*Grundsatz der Kausalität*), ovvero principio causale (*Kausalprinzip*); legge causale (*Kausalgesetz*), o anche causalità scientifico-naturale; e connessione causale storica (*historischer*

⁸⁴ Per l'accostamento tra le posizioni di Weber e quelle di Rickert a proposito della concezione causale, cfr. in particolare E. Massimilla, *Storicismo, neokantismo, filosofia della vita*, cit.

⁸⁵ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., pp. 409 e sgg.; tr. it. cit., pp. 219 e sgg.

Kausalzusammenhang), o anche causalità storica. Per principio di causalità si intende in certo senso il presupposto su cui si fondano sia la legge causale che la connessione causale storica, «il presupposto secondo cui tutto ciò che accade ha la sua causa»⁸⁶. Da distinguere quindi nettamente sia dalla legge causale, che è un concetto assolutamente generale che contiene solo ciò che si ripete in molte connessioni causali, che dalla connessione causale individuale che è ogni connessione reale di causa ed effetto, diversa da ogni altra connessione. Perciò - e Rickert lo dice chiaramente - «il concetto di collegamento causale, in quanto tale, non include affatto il concetto di conformità alle leggi di natura»⁸⁷, che è solo una modalità specifica della relazione causale. Causalità (*Kausalität*) e legalità naturale (*Naturgesetzlichkeit*) sono dunque due concetti differenti da tenere assolutamente distinti.

Quello che di questa impostazione risulta di interesse per il nostro discorso è che lo sganciamento del concetto di relazione causale da quello di legalità consente di ammettere il condizionamento causale della realtà, senza dover con questo affermare una sua dipendenza da leggi e quindi una sua connotazione deterministica. Ciò avviene in seguito alla considerazione della legalità non come una connotazione del reale, bensì come una forma della considerazione causale propria specificamente della concettualizzazione scientifico-naturale. Condizione e premessa di tale concezione è certamente l'impostazione gnoseologica kantiana che trasforma la questione della causalità in quella della considerazione causale, attuando quindi uno spostamento dal piano ontologico a quello epistemologico-gnoseologico. In più c'è però qui, rispetto all'impostazione kantiana, l'affermazione secondo cui la legalità non esaurisce la causalità, ma ne è solo una forma, quella precipua di una considerazione dei fenomeni attenta agli aspetti quantitativi. Accanto ad essa esiste una diversa forma di considerazione della relazione causale, quella che Rickert definisce connessione causale storica, propria di una concettualizzazione dei fenomeni attenta ai loro aspetti qualitativi. Questi due elementi - concezione del tipo di relazione causale come una questione logica, e rottura dell'equazione tra relazione causale e legalità - insieme,

⁸⁶ Ivi, p. 413; tr. it. cit., p. 221.

⁸⁷ Ivi, p. 414; tr. it. cit., p.221.

sottraggono il reale ad una visione deterministica senza per questo abbandonare ciò che non è riconducibile a leggi generali all'irrazionalità e perciò all'inspiegabilità.

L'impostazione gnoseologica kantiana, indubbiamente, rimuove l'idea di una realtà in sé razionale, governata da leggi e quindi dal principio di necessità. Sposta il principio di razionalità dalla realtà alla concettualizzazione della realtà. Fin qui, però, razionalità sta ancora per legalità. Per cui conoscenza della realtà significa ancora conoscenza della realtà secondo concetti di genere universali. L'unico parametro scientifico valido è dunque quello delle scienze naturali. Resta perciò il problema di quegli aspetti del reale che si sottraggono ad un inquadramento in leggi generali. Primo fra tutti l'agire umano. L'alternativa sembra essere allora o lettura di tutto il reale, anche dei fenomeni culturali, in maniera deterministica, cioè come una catena necessaria di causa-effetto, o il riconoscimento di un principio autonomo che si sottrae a questa concatenazione necessaria, ma che perciò, alla luce di questi parametri di razionalità, risulta irrazionale, inspiegabile, accidentale. Rickert sottolinea bene questo aspetto quando dice che, a proposito del metodo scientifico, o viene sbandierato a sproposito il cosiddetto *metodo causale* anche per le scienze della cultura o, in alternativa, si ricorre al concetto di *libertà* della personalità storica, dove «libertà, in questo caso, significa solo assenza di cause»⁸⁸. Ma la considerazione della libertà come assenza di cause è appunto il portato naturale della concezione per cui "razionale" è sinonimo di "ordinabile secondo leggi", quindi secondo relazioni *necessarie* di causa-effetto. In realtà, a ben guardare, in questa concezione un parametro scientifico, che è quello delle scienze naturali, dato per scontato, diventa *il* parametro di scientificità, e quindi *il* parametro di razionalità.

E'allora il secondo elemento da noi posto in evidenza, ovvero la non equivalenza tra causalità e legalità, che consente di pensare la razionalità anche in maniera diversa da quella di rispondenza a leggi necessarie e che quindi propone un nuovo parametro di scientificità. Il passaggio con il quale "razionale" non è più sinonimo di "rispondente a leggi necessarie", "relazione causale" non è più sinonimo di "concatenazione necessaria causa-effetto", quindi di legale, e con il quale "libertà" non

⁸⁸ Ivi, p. 415; tr. it. cit., p. 222.

è più sinonimo di “assenza di cause”, irrazionale, inspiegabile. Dire allora che natura e storia non hanno nulla a che vedere con la contrapposizione tra necessità e libertà, e perciò non hanno la loro ragion d’essere in una differenza ontologica, bensì in una contrapposizione logica tra interessi conoscitivi differenti con cui si approccia la stessa realtà empirica, apre finalmente la via alla *pensabilità* dell’individuale proprio nelle sue peculiarità uniche e irripetibili. Permette cioè di fondare un nuovo parametro di scientificità che non è solo quello scientifico-naturale, e con ciò di legittimare le scienze della cultura.

Abbiamo già posto in luce come la rivoluzione gnoseologica kantiana apra certamente la via in maniera incontrovertibile a questo processo, spostando il problema dalla realtà al processo conoscitivo. Kant però riconosce una sola modalità di *fenomenizzazione* della realtà, il parametro scientifico rimane unico, quello scientifico-naturale. Nella concezione kantiana il concetto di causalità rimane certamente legato a quello di legalità e quindi di necessità, e questo si accorda con difficoltà con l’affermazione di un condizionamento causale della realtà in ogni suo aspetto, a meno di non voler scivolare in una visione deterministica. Tanto è vero questo che, come ricordato da Rickert in una eloquente pagina delle *Grenzen*⁸⁹, l’idealismo trascendentale kantiano viene chiamato spesso in causa proprio contro l’affermazione dell’assoluto condizionamento causale della realtà empirica. In verità - come Rickert stesso ammette - tale richiamo non è del tutto infondato, perché effettivamente Kant affronta il problema della causalità limitatamente alla *possibilità* delle scienze della natura. «Perciò, se per Kant la causalità è una categoria con cui dobbiamo pensare la realtà per poterla concepire come natura, si è forse portati a credere che questa concezione “soggettiva” possieda validità e necessità *solo* se si considera la realtà come natura»⁹⁰. Non è vero però - continua ancora Rickert - che questo significhi una negazione del condizionamento causale della realtà empirica perché «ad un’analisi più approfondita, vediamo che Kant non ha distinto esplicitamente le forme che sono necessarie per *ogni* concezione scientifica del mondo dalle forme che impieghiamo solo quando consideriamo la realtà come natura, e non vi è alcun dubbio che, anche

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 411-412; tr. it. cit., p. 220.

⁹⁰ *Ivi*, p. 411; tr. it. cit., p. 220.

per lui, in qualsiasi elaborazione scientifica, la realtà debba comunque essere pensata sotto la categoria di causalità. Anzi, proprio conformemente a quanto sostiene Kant, non bisogna ignorare che la storia, in quanto rappresentazione (*Darstellung*) di un decorso di eventi unico ed individuale, presenta un condizionamento causale in tutti i suoi momenti. Infatti, lo storico deve rappresentare questo decorso come una successione cronologica "oggettiva", e questo concetto, per Kant, presuppone proprio il concetto della determinatezza causale dell'essere. Dunque, un richiamo alla gnoseologia di Kant è ben lontano dal farci dubitare del condizionamento causale di tutta la realtà, e in particolare della validità di questa concezione per la storia. Al contrario, proprio se vogliamo aderire alla prospettiva di Kant, vediamo che l'essere si presenta allo storico necessariamente come una catena completa di cause ed effetti»⁹¹.

Ora - aggiungiamo noi - è chiaro che il parametro scientifico di Kant è quello delle scienze naturali, e che la sua preoccupazione riguarda le condizioni di pensabilità del reale sotto concetti di genere. Vero è però che la conciliazione tra l'affermazione secondo cui il reale sarebbe tutto causalmente condizionato e la concezione della causalità come legalità comporta inevitabilmente dei problemi, se si vuole sfuggire ad una visione deterministica, salvare la libertà individuale e non ridurre questa all'irrazionalità. Problema questo a cui Kant - la cui preoccupazione, a differenza di Rickert, non è certo l'individuale - risponde con la *causalità mediante la libertà*, che significa sostanzialmente l'ancoraggio dell'azione individuale a norme etiche trascendentali. La volontà quindi non si conforma alle leggi della natura, ma non è tuttavia affatto esente da leggi. E' essa stessa piuttosto una sorta di causalità secondo leggi immutabili, una causalità degli uomini in quanto esseri razionali. L'uomo libero è colui che rispetta la legge morale e questa relazione alle norme etiche diviene così una sorta di motore della volontà, di fattore causale. In questo modo, benché non soggetto alla legalità naturale, l'uomo è soggetto comunque ad un altro tipo di legalità, che è quello delle norme etiche.

⁹¹ Ivi, p. 412; tr. it. cit., p. 220.

Se ciò però risolve, nella prospettiva kantiana, il problema dell'autonomia della volontà umana, sottraendola al determinismo della legalità naturale ed evitando, d'altro canto, di abbandonarla all'arbitrio, poco aiuta per quanto riguarda la questione della concezione della causalità nelle scienze della cultura - problema dal quale eravamo partiti - e quindi per quanto riguarda il problema dell'intellegibilità e della pensabilità stessa dell'individuale. Perché di questo essenzialmente si tratta. Porre il problema del condizionamento causale della realtà nelle sue conformazioni individuali significa porre il problema della spiegabilità della realtà individuale, quindi della legittimità delle cosiddette *scienze di realtà*. E porre il problema della intelligibilità del reale nelle sue configurazioni individuali, della possibile spiegazione causale dei nessi individuali significa alla fine porre il problema stesso della configurazione della realtà individuale. Piano logico e piano empirico sono strettamente interrelati, e se è vero che si parla qui di natura e di storia non in senso ontologico ma come prodotti logici, è anche vero che comunque esiste uno stretto legame tra concezione logica e realtà oggettuale. In un modello gnoseologico di derivazione kantiana, parlare di parametri di scientificità, di metodi differenti nell'approccio conoscitivo alla stessa realtà empirica, porre quindi questioni logiche, ha molto a che fare con il problema stesso della configurazione del reale in quanto fenomeno. Parlare quindi di pensabilità del reale equivale, nella sostanza, a parlare della configurazione stessa del reale; non del suo "essere", perché non è sicuramente di questo che si tratta, ma certamente della sua configurazione per l'uomo. Per questo motivo spesso sembra che si oscilli tra piano logico e piano empirico, tra «forme gnoseologiche in cui rientra *ogni* realtà empirica, [e principio empirico per cui] tutto ciò che accade ha una causa che lo ha prodotto e che lo fa essere così com'è»⁹². La questione del rapporto tra piano logico e piano empirico, tra concetto e realtà empirica costituisce un punto particolarmente problematico e su cui si giocano non solo differenze significative, ma addirittura discriminanti importanti nel pensiero di autori pur vicini. Ed in particolar modo proprio per quanto riguarda le scienze della cultura dove il rapporto tra storia intesa come conoscenza storica e storia

⁹² Ivi, p. 410; tr. it. cit., p. 220.

intesa come *res gestae* è una delle questioni più complesse. Ma su questo punto ci soffermeremo più oltre.

Tornando ora alla questione dell'influenza dell'idealismo kantiano, bisogna dire che l'aspetto individuale della realtà non è certamente la preoccupazione di Kant. A Kant non sta a cuore l'individuale in quanto tale, bensì la sua riconducibilità al generale, tanto sul piano conoscitivo che su quello etico. E questo non in forza dell'impostazione trascendentale che non è ostativa in tal senso. Non è il pensare la causalità come categoria trascendentale che ostacola la considerazione causale della realtà individuale. Al contrario - come osserva Rickert - questo testimonia di un condizionamento causale di tutta la realtà empirica. E' piuttosto la concezione della causalità come legalità, che niente ha a che fare con l'impostazione trascendentale, che impedisce la considerazione della realtà nella sua individualità.

Quando perciò Rickert sostiene che Kant non ha trattato esplicitamente le forme necessarie per ogni concezione scientifica del mondo, ma che ciò non significa negare l'assoluto condizionamento causale di tutta la realtà, tale affermazione è condivisibile. Il punto però è proprio questo, e cioè che per Kant causalità equivale a legalità perché per lui l'unica fenomenizzazione possibile è quella scientifico-naturale. Sua preoccupazione non è la considerazione causale della realtà nella sua configurazione individuale, bensì, al contrario, la risoluzione dell'individuale sotto concetti generali. E testimonianza di ciò è anche la sua concezione della *causalità mediante libertà* che, pur svincolando la libertà degli uomini dalla causalità naturale, la sottopone tuttavia ad un altro tipo di legalità, che è quella delle norme etiche trascendentali e perciò universalmente valide. Questo ci fa comprendere ulteriormente che se è vero che l'impostazione gnoseologica kantiana, declinando la causalità come una categoria logica piuttosto che come una connotazione ontologica, apre la via alla possibilità di una spiegazione causale di tutto il reale, è anche vero però che finché la categoria di causalità viene declinata esclusivamente come legalità, permane una concezione in qualche modo deterministica di tutto il reale e quindi anche degli eventi umani.

E' l'ancoraggio del processo conoscitivo all'*interesse* teoretico del ricercatore, e quindi al mondo del *valore*⁹³, che consente la frantumazione dell'univocità della fenomenizzazione kantiana, riassumendo in seno la possibilità di una spiegazione causale dell'individuale e quindi la declinazione della categoria di causalità anche come causalità storica. In questo senso viene meno l'antitesi tra necessità e libertà come connotazioni ontologiche che dettano le condizioni e il metodo per la propria conoscibilità e come sinonimo l'una di "conoscibile" e "razionale" e l'altra di "inconoscibile" e "irrazionale". Ed in questo senso va interpretato quanto Rickert scrive, sottolineando ancora la natura logica di natura e storia: «da punti di vista logici ciò che è storico si sottrae alla comprensione scientifico-naturale non perché è prodotto da esseri liberi, ma solo perché deve essere rappresentato nella sua individualità. Quindi, sostenendo che la storia ha a che fare con individui liberi e la scienza della natura con processi condizionati da cause, non si potranno mai risolvere questioni metodologiche»⁹⁴. Concludendo poi: «ovviamente, con ciò non viene detto nulla contro la fede in una libertà del volere trascendente o trascendentale, ma sarebbe molto pericoloso permetterle un'ingerenza nella ricerca empirica della storia, o far dipendere da essa il metodo della rappresentazione storica»⁹⁵.

E' su queste ultime righe che vorremmo soffermarci, perché il senso di questo confronto con Rickert in dialogo con la filosofia kantiana era per noi proprio quello di arrivare a discutere questo punto, per portare in luce alcuni nodi a nostro avviso cruciali nel pensiero di Weber, relativamente alle questioni che qui ci interessa trattare. Questo confronto e il riferimento alla comune radice kantiana ci servono appunto per porre in evidenza, per differenza, alcuni elementi che sono specifici del pensiero di Weber.

⁹³ A questo proposito è molto interessante l'obiezione che G. Simmel muove all'ancoraggio dell'interesse storico a valori incondizionatamente validi. La validità incondizionata dei valori non riesce infatti a dar conto, ancora una volta, della specificità individuale dell'interesse storico e, conseguentemente, della *costruzione* di oggetti storici individuali (Cfr. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, 2^a ed. 1905, (1^a ed. 1892), pp. 121 e sgg.; tr. it. *I problemi della filosofia della storia*, Casale Monferrato, 1982, pp. 122 e sgg.). Weber cita questa obiezione di Simmel in una nota del *Roscher und Knies*, condividendola nella sostanza, anche se ritiene però che Simmel si limiti a porre il problema di un'analisi psicologica dell'interesse storico, ma poi di fatto non lo risolva (cfr. *Roscher und Knies...*, cit., p. 92; tr. it. cit., p. 89, in nota).

⁹⁴ H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., p. 415; tr. it. cit., p. 222.

⁹⁵ Ivi, pp. 415-416; tr. it. cit., p.222.

Tornando quindi alla precedente citazione di Rickert, è chiaro - come detto precedentemente - il senso in cui egli rimarca la distinzione logica tra natura e storia ed il fatto che essa non sia addebitabile ad una differenza ontologica della materia trattata; anche se è comunque importante ricordare qui, per inciso, che secondo Rickert - come del resto anche secondo Weber - esiste pure una differenza di materia, ma che non è tale differenza a qualificare i due diversi tipi di elaborazione concettuale⁹⁶. Ed è chiaro pure, perciò, il senso in cui egli sostiene che la libertà, pur senza essere negata, non deve avere un'ingerenza nella ricerca empirica della storia o nel metodo adoperato. In questo senso, l'affermazione precedente potrebbe essere sottoscritta tranquillamente anche da Weber il quale infatti egualmente sottolinea che «la "libertà del volere" è qualcosa di trascendente per la storia, ed è addirittura un'assurdità se concepita come fondamento del suo lavoro»⁹⁷. Salvo però vedere poi che cosa secondo Weber la ricerca empirica debba intendere effettivamente per libertà e in che senso essa risulti invece per lui indagabile. Ma su questo più oltre.

Tornando a Rickert, la nostra sensazione è invece che in questa sua frase riguardo all'ingerenza della libertà nella ricerca empirica ci sia qualcosa di più. E precisamente la considerazione dell'agire individuale come un tempio invalicabile e non indagabile che sfugge all'indagine empirica, in quanto espressione di quella libertà che conserva per Rickert forti tinte di irrazionalità. Del resto, egli nelle *Grenzen* parla apertamente di «inaccessibilità della vita psichica altrui»⁹⁸ e tale punto viene

⁹⁶ Proprio per non generare confusioni su questo punto fondamentale, Rickert tralascia volutamente, in primis, l'aspetto delle differenze *materiali* tra le due classi di scienze, ovvero la questione dei loro diversi ambiti conoscitivi, tenendo conto esclusivamente degli aspetti logici e metodologici che, da soli, esauriscono le ragioni della distinzione. Ribadisce anzi, con forza, che la differenza tra le due classi di scienze non può essere assolutamente addebitabile alla diversa materia trattata, tanto è vero che una stessa materia può essere trattata sia dal punto di vista scientifico-naturale, che dal punto di vista della scienza storica; con ciò motivando anche l'inadeguatezza della definizione di *scienze dello spirito* per le scienze storiche. Tutto ciò però non significa che, nei fatti, non ci sia effettivamente anche una differenza di materia: perciò egli passa, successivamente, ad analizzare proprio tali differenze. «Oltre alle differenze logiche, vi sono anche differenze materiali, e noi ci dobbiamo chiedere se e in che misura si può dimostrare che vi sia una connessione tra i due tipi di differenze che risulti significativa per il metodo. Solo sapendo questo, potremo realizzare un concetto *oggettivo (sachlich)* di storia più rigoroso di quello sinora ottenuto, e collegarlo poi con ciò che abitualmente intendiamo con "scienza storica"». ⁹⁶ (H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., p. 531; tr. it. cit., p.282).

⁹⁷ M. Weber, *Roscher und Knies...*, cit., p. 136; tr. it. cit., p. 128.

⁹⁸ H. Rickert *Die Grenzen...*, cit., p. 533; tr. it. cit., p. 283.

espressamente e testualmente richiamato da Weber⁹⁹ in una nota del *Roscher und Knies* dove egli «- di fronte alla “inaccessibilità di principio della vita spirituale altrui”, sottolineata da Rickert - [sostiene invece] che il corso dell’agire umano e le manifestazioni umane di ogni specie sono accessibili a un’interpretazione fornita di senso, che nel caso di altri oggetti troverebbe qualcosa di analogo soltanto sul terreno della metafisica»¹⁰⁰. Più oltre si comprenderà meglio il senso profondo di questa affermazione di Weber. Per quanto riguarda Rickert, da questo punto di vista egli rimane vicino alle posizioni di Kant, per il quale il libero arbitrio è intrinsecamente inconoscibile e la volontà non è parte della catena causale. Emerge qui a nostro avviso una sorta di iato, o meglio ancora di non congruenza, tra le convinzioni di Rickert in ambito logico e le sue posizioni che possiamo definire, con le sue stesse parole, di filosofia della storia. Da un lato, dal punto di vista logico, egli rivendica la legittimità delle scienze storiche, della concettualizzazione scientifica dell’individuale, della spiegabilità causale di tutta la realtà empirica e quindi anche dell’indagine dei nessi causali individuali e ribadisce che «il massimo compito della conoscenza è la spiegazione di un fenomeno dalla sua causa»¹⁰¹; dall’altro lato, dal punto di vista della storia oggettiva che egli chiama cultura, disegna un percorso teleologico-evolutivo i cui protagonisti sono gli uomini, i *centri storici*, accomunati nel loro percorso dalla relazione a valori di validità trascendentale che essi si sforzano di realizzare storicamente. Valori dunque che oltre a costituire il criterio teoretico orientativo in base al quale lo storico costruisce i propri oggetti - gli individui storici - sono anche i principi in base ai quali gli uomini concretamente orientano la propria vita. «Vi è cultura solo dove vi è anche evoluzione storico-teleologica. Tra cultura e storia si presenta così una connessione ancora più stretta»¹⁰². E non è a nostro avviso

⁹⁹ Rickert scrive testualmente: *Unzugänglichkeit des fremden Seelenlebens*. Tale frase viene riportata fedelmente da Weber nella nota del *Roscher und Knies*. Nelle traduzioni italiane l’espressione viene però resa in maniera differente: nella traduzione del testo di Rickert, come *inaccessibilità della vita psichica altrui* (tr. it. cit., p. 283); nella traduzione del testo di Weber, come *inaccessibilità della vita spirituale altrui* (tr. it. cit., p. 17). Per l’economia del nostro ragionamento, tale differenza non comporta comunque implicazioni significative.

¹⁰⁰ M. Weber, *Roscher und Knies...*, cit., pp. 12-13; tr. it. cit. p. 17.

¹⁰¹ H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie* in „Logos“ I (1910/11), pp. 1-34, p. 3; tr. it. *Sul concetto di filosofia*, a cura di M. Signore, in “Idee” vol. 2/3 (1986), pp. 113-140, p. 116.

¹⁰² Id., *Die Grenzen...*, cit., pp. 579-580; tr. it. cit., p. 307.

la dimensione finalistica dell'agire a costituire un problema per una spiegazione causale dell'agire, bensì l'agganciare l'agire individuale ad un piano di valori trascendentale che di fatto finisce per essere plasmante del corso storico e per espropriare la storia da se stessa.

Da un lato allora Rickert considera la teleologia nel senso di *concezione teleologica*, ovvero ancora una volta come processo logico in base al quale il ricercatore pone la realtà in relazione a valori, e *costruisce* così oggetti storici considerati sia nella loro *staticità*, che nella dinamica delle connessioni causali, per cui ad esempio una serie di mutamenti, messi in relazione ad un'idea di valore, viene letta come un processo evolutivo, ovvero orientato verso un fine, e tale processo, considerato nella sua individualità, diventa esso stesso un individuo storico. Dall'altro lato, tuttavia, intende il corso storico in senso oggettuale come realizzazione di valori trascendentali e quindi in una maniera che si configura effettivamente come teleologico-evolutiva. In questo caso non si può più parlare di teleologia *solo* nel senso di *concezione* teleologica.

Soffermiamoci ancora brevemente sul primo aspetto, ovvero su che cosa si intenda propriamente per *concezione* teleologica. Leggere il corso storico in maniera teleologica significa per Rickert leggere i nessi causali alla luce dell'effetto prodotto, effetto a cui viene attribuito dal soggetto conoscente un valore e che viene considerato come fine del processo stesso. In questo senso la concezione teleologica è una modalità di concettualizzazione dei nessi tra i diversi eventi, allo stesso modo della concezione causale intesa in senso meccanicistico. E le diverse scienze sia della natura che della cultura ricorrono in realtà ad entrambe le forme di concettualizzazione a seconda delle proprie esigenze - potremmo dire in una maniera sicuramente piuttosto approssimativa - per cui la concezione teleologica e la concezione causale possono convivere all'interno di una stessa disciplina. Si pensi ad esempio alla biologia e alla sua considerazione *organicistica* dei propri oggetti. Si tratta appunto della differenza tra una maniera qualitativa e una maniera quantitativa di leggere i nessi causali su cui già ci siamo soffermati nelle pagine precedenti, per cui una goccia d'acqua può essere tanto considerata in maniera puramente quantitativa come la somma di idrogeno e di

ossigeno e quindi essere spiegata in maniera meccanicistica, quanto essere considerata nel suo aspetto qualitativo come qualcosa di assolutamente nuovo rispetto ai suoi componenti, ed il processo di aggregazione tra idrogeno e ossigeno essere considerato *in funzione* della molecola d'acqua considerata in questo caso come il *fine* del processo, appunto. Si tratta però sempre di una forma di considerazione concettuale - è importante tenerlo presente - che non ha niente a che vedere con la causalità in senso metafisico, tanto che Rickert distingue tra *causa finalis* in senso metafisico, appunto, intesa come fine che diviene causa del processo e concezione teleologica in cui un processo *viene letto* in funzione di un fine. «Anche quando parliamo di evoluzione di una nuvola, e quindi escludiamo ogni idea di causa finale o ultima, concepiamo il processo in questione come orientato verso un fine, ed introduciamo così nel concetto un elemento teleologico»¹⁰³.

Ed anche la critica di Weber al concetto di sintesi creativa di Wundt - su cui pure ci siamo soffermati nella pagine precedenti - va nella stessa direzione, nel senso che rivendica la differenza tra una *concezione teleologica* di un processo storico e una lettura *metafisico teleologica* del processo stesso. Al concetto di sintesi creativa, Weber obietta proprio la considerazione di quelli che possono essere *letti* come progressi solo in virtù di una attribuzione di valore da parte del soggetto conoscente, come invece oggettivi incrementi di valore del corso storico, tanto da indurre Wundt ad introdurre, accanto alla legge della conservazione dell'energia fisica, anche una legge dell'incremento dell'energia psichica. Questo è per Weber un tipico esempio di quella «fede metafisica [che ritiene] che, a n c h e f a c e n d o a s t r a z i o n e dalla nostra presa di posizione valutativa, dal regno dei valori atemporalmente possa zampillare nel dominio dell'accadere storico, per il tramite sia della "personalità" geniale sia dello sviluppo "psichico-sociale", una fonte di eterna giovinezza capace di produrre "oggettivamente", per un futuro temporalmente illimitato, il "progresso" della cultura umana»¹⁰⁴. Fede metafisica di cui del resto esempio ben più grande costituisce per

¹⁰³ Ivi, p. 462; tr. it. cit., p. 246.

¹⁰⁴ M. Weber, *Roscher und Knies*, cit., p. 62; tr. it. cit., p. 62.

Weber la stessa teoria della *causalità mediante la libertà* di Kant, «archetipo filosofico di tutte le teorie metafisiche della “cultura” e della “personalità” di questo tipo»¹⁰⁵.

Un punto dunque ci sembra di averlo chiarito in via definitiva, e cioè che sia per Rickert che per Weber la concezione teleologica è un processo logico ed esso non va confuso con la fede in una oggettiva evoluzione teleologica del corso storico. Essa è in definitiva una modalità di leggere i nessi causali che non si pone in maniera alternativa rispetto alla *concezione* causale e che non costituisce - come ritenuto invece da molti - un capovolgimento della relazione causa-effetto. Si tratta appunto di quel processo logico-metodologico in virtù del quale il ricercatore, ponendo una parte di realtà in relazione a valore, la costruisce quale individuo storico, facendola diventare così oggetto di ricerca storica. E questo - abbiamo visto - tanto per quanto riguarda gli oggetti storici nella loro staticità, quanto nella loro dinamica, ovvero nel loro essere inseriti in un contesto storico o in una sequenza temporale. Specificamente, per *evoluzione storica* si intende la *lettura* di una sequenza di eventi, di un processo, alla luce dello stadio ultimo inteso come fine. Anche questa procedura logica implica, come evidenziato, una relazione a valore, in quanto è proprio tale riferimento a valore che permette di cogliere in una sequenza di eventi una linea evolutiva *rispetto al valore in questione*, appunto, ma non in se stessa. In tal caso si tratterebbe infatti di teleologia intesa in senso metafisico, concezione da cui sia Rickert che Weber prendono come si è visto le distanze. Nel caso di un contesto storico, ovvero di una connessione che potremmo definire sincronica, come anche di un processo, ovvero di una connessione diacronica, in realtà la connessione stessa - nell'un caso contesto, nell'altro processo - diviene individuo storico, ovvero parte di realtà fatta concetto grazie alla sua relazione a valore, ossia grazie all'interesse che il ricercatore nutre per essa.

Una concezione teleologica non comporta perciò mai una inversione causa-effetto perché riguarda esclusivamente il modo in cui il ricercatore unifica la realtà in unità di senso. Questo sia per una concezione statica che dinamica, ovvero quando una serie di mutamenti è studiata nelle sue connessioni. Anche in questo caso - pensiamo all'esempio della nuvola portato da Rickert - è il ricercatore che legge un processo in

¹⁰⁵ *Ibid.*; tr. it. cit., p. 63. Abbiamo modificato lievemente la traduzione.

base a uno scopo, ma non è la realtà che effettivamente si configura così. Tale interpretazione, a seconda dei casi, può essere adoperata sia per una lettura dei fenomeni naturali, ad esempio per i processi organici, sia, e di fatto prevalentemente, per i fenomeni culturali, ovvero per quei fenomeni che hanno al loro centro l'agire degli uomini. Per quanto riguarda questo genere di fenomeni, la questione diviene in realtà più complessa per la natura stessa del materiale storico, perché qui entra in gioco l'autodeterminazione degli uomini, il fatto che la storia - come scrive Rickert - «ha a che fare anche con personalità che si pongono scopi»¹⁰⁶. Anche se poi per Rickert, essendo questo «un problema che deriva dalla peculiarità del materiale storico (...), non può esser preso in considerazione [in sede logica]»¹⁰⁷.

E veniamo così alla seconda parte del ragionamento, e cioè a quella teleologia intesa da Rickert questa volta non come processo logico ma come reale processo storico, specificamente come processo teleologico-evolutivo. Benché sia chiara la maniera in cui egli tenga distinto l'aspetto logico da quello che potremmo definire *materiale* del corso storico, ed il fatto che «il carattere teleologico della storia non è condizionato da scopi presenti nel materiale storico, ma solo da punti di vista di valore in riferimento ai quali vengono elaborati i concetti storici»¹⁰⁸, è innegabile che per lui una relazione tra processo logico e processo *reale* esista ed è costituita da quei valori che per il soggetto conoscente costituiscono l'orientamento teorico in base a cui costruisce gli oggetti storici, e per i protagonisti del processo storico l'orientamento valoriale in base a cui agiscono. «Un oggetto, per diventare oggetto di una rappresentazione storica, deve stare non solo in una relazione teleologica con valori»¹⁰⁹ - e qui Rickert si riferisce alla relazione teoretica a valore istituita dal ricercatore - «ma anche in una relazione *reale* con un essere reale che vuole»¹¹⁰ - il riferimento qui è alla relazione a valore che i *centri storici*, ovvero gli uomini che vogliono e agiscono, istituiscono con i valori nella loro vita reale - «e quindi, sotto un certo aspetto, il concetto di "vita spirituale" è inseparabile dal concetto di "individuo

¹⁰⁶ H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., p. 377; tr. it. cit., p. 202.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 563; tr. it. cit., p. 299.

¹¹⁰ *Ibid.*

storico”»¹¹¹. Tale collegamento viene dunque esplicitamente ammesso da Rickert e a fronte di una concezione teleologica della formazione dei concetti storici, viene perciò ammesso anche un processo teleologico del corso storico reale.

Sulla maniera di intendere questo processo teleologico reale si segna tra Rickert e Weber una differenza significativa, che ha ricadute rilevanti anche riguardo alla possibilità di una conciliazione tra teleologia e spiegazione causale.

Per teleologia si può infatti anche intendere quella che sia Weber che Rickert definiscono *teleologia razionalistica*, ovvero lettura delle formazioni storiche come prodotti realizzati in maniera intenzionale da esseri razionali nella loro tensione a scopi. A proposito della teleologia razionalistica, Rickert elencandola appunto tra le possibili concezioni teleologiche del corso storico, per cui «un essere dotato di coscienza si prefigge uno scopo e lo raggiunge attraverso atti guidati dalla sua volontà», rifiuta però tale principio, essenzialmente con due motivazioni. Innanzitutto afferma che «non ha senso pensare di assumere questa teleologia razionalistica come il principio universale della storia, in quanto possono essere individui storici, nella nostra accezione del termine, non solo quegli esseri che si pongono fini in vista dei quali agire, ma anche i corpi fisici. Dunque quando si parla di elaborazione concettuale teleologica, la teleologia razionalistica, proprio come quella metafisica, esula interamente dal nostro orizzonte»¹¹². E poi che «chi ritiene che porsi consapevolmente uno scopo ed agire conformemente ad esso costituiscano il fattore trainante di tutto il movimento storico, e quindi considera lo scopo come il principio esplicativo della storia, non solo deve riconoscere nelle singole personalità l’oggetto principale di tutta la storia, in quanto solo in esse si può constatare se è stato posto consapevolmente uno scopo, ma deve anche supporre che siano i singoli individui a *fare* la storia, e che tutto sia prodotto dall’intenzione individuale»¹¹³.

Sostanzialmente le due obiezioni riguardano lo stesso aspetto, e cioè cosa si debba intendere per *individuo storico*, declinato nel primo caso da una angolazione più prettamente logica, ovvero dal punto di vista del processo logico grazie al quale si

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ivi*, p. 376; tr. it. cit., p. 202.

¹¹³ *Ibid.*

costruisce un individuo storico e in virtù del quale questo, perciò, non è sinonimo di essere umano, ma può designare un qualsiasi evento o corpo fisico; nel secondo caso, con riguardo alla ricaduta che tale definizione di individuo storico ha sulla concezione oggettuale della storia.

Per quanto riguarda la prima obiezione, bisogna dire che è ormai chiara la distinzione tra concezione teleologica nel senso di processo logico e teleologia nel senso di processo reale. Alla luce di ciò, che è vero che da un punto di vista puramente logico individuo storico non è necessariamente un essere umano ma può essere anche un corpo fisico - e questo tra l'altro anche per Weber -; ma è anche vero, e lo abbiamo già fatto rilevare più volte, che poi di fatto la storia si interessa alle formazioni culturali, e che quindi c'è un legame forte tra l'individuo storico in senso logico e l'individuo storico in quanto essere spirituale dal punto di vista della storia oggettuale. Del resto, nella citazione di Rickert che abbiamo riportato appena poche righe sopra, ciò viene detto esplicitamente: «sotto un certo aspetto, il concetto di “vita spirituale” è inseparabile dal concetto di “individuo storico”»¹¹⁴. O anche, altrove, «l'aggettivo “storico”, in un'accezione collegata a differenze che non sono logiche ma oggettive, si riferirà solo a quelle ricerche nel cui centro si trovano esseri spirituali»¹¹⁵, oppure, «il nostro compito consiste nel comprendere la connessione necessaria tra storia e vita spirituale»¹¹⁶. D'altro canto, immaginare che l'indagine logico-metodologica possa bastare, in certo senso, a se stessa, e che la ricostruzione teleologica del ricercatore non abbia niente a che vedere con il piano della realtà effettuale, con la storia intesa in senso oggettuale, non può soddisfare certamente lo scienziato empirico, specie quello che si propone di indagare la realtà nella sua configurazione individuale, praticando ciò che sia Rickert che Weber definiscono *scienza di realtà*.

Per quanto riguarda la seconda obiezione, è su questo che vogliamo più a lungo soffermarci, perché qui si manifesta in maniera evidente quanto abbiamo cercato di porre in luce sopra, ovvero che il processo storico per Rickert si configura come realizzazione di valori trascendentali da parte degli uomini i quali, in virtù di ciò,

¹¹⁴ Ivi, p. 563; tr. it. cit., p. 299.

¹¹⁵ Ivi, p. 567; tr. it. cit., pp. 300-301.

¹¹⁶ Ivi, p. 562; tr. it. cit., p. 298.

restano comunque i principali centri di interesse dello storico, quindi individui storici per eccellenza; ma che in questo processo i protagonisti sono, in certo senso, non gli uomini, ma i valori. Valori per di più trascendentali, quindi universalmente validi.

E' questo a nostro avviso il motivo per cui Rickert si oppone ad una teleologia razionalistica, perché una concezione di tal genere sposta invece il centro di gravità sull'uomo che realizza *consapevolmente uno scopo*, usando le parole di Rickert stesso. Ovvero, proprio quello che intende Weber quando scrive che oggetto della ricerca storico-sociologica è l'agire *soggettivamente dotato di senso* per cui «il fine della considerazione sociologica - la "comprensione" - costituisce anche il motivo per cui la sociologia comprendente (...) tratta l'individuo singolo e il suo agire come l'unità minima, come il proprio "atomo"»¹¹⁷.

Alla luce di questo ultimo punto, ovvero della critica ad una teleologia razionalistica e del significato che essa assume, si possono ora rileggere alcune criticità nelle argomentazioni di Rickert, già poste precedentemente in evidenza, mostrando come esse a nostro avviso costituiscano i puntelli di una concezione della storia e della conoscenza storica che, pur nell'apparente vicinanza, segna invece punti di distanza molto significativi dalla concezione weberiana.

Innanzitutto la difficoltà di conciliazione tra un processo conoscitivo interessato all'indagine della realtà nella sua configurazione individuale e quindi all'indagine dei nessi causali individuali ed un'idea della storia come corso teleologico-evolutivo volto alla realizzazione di valori trascendentali universalmente validi. Come già detto precedentemente, non è l'impianto teleologico che qui crea difficoltà, bensì il fatto che i valori siano considerati presupposto trascendentale universalmente valido. In quanto tali, essi *reclamano* in maniera ineludibile la propria realizzazione e quindi finiscono per rifondare una nuova metafisica della storia. Ritornando alla distinzione di Rickert tra *causa finalis* in senso metafisico e concezione teleologica per cui un processo *viene letto* in funzione di un fine - si ricordi l'esempio dell'evoluzione della nuvola - ci pare che in questo caso i valori finiscano per diventare invece proprio *causa finalis*. Questa idea viene confermata del resto anche da quanto Rickert afferma a proposito del

¹¹⁷ M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, cit., p. 439; tr. it. cit., p. 508.

contesto storico e del processo storico, cioè a proposito della metodologia conoscitiva degli individui storici non nel loro aspetto isolato, ma in connessione con altri individui storici contemporanei o precedenti/successivi. Anche qui si ha l'idea di un prevalere del tutto sulla parte, della fine sul processo. Questo perché Rickert ipotizza, anche se in via teorica, una sorta di progressivo allargamento dell'individuo storico, che può essere un contesto storico sempre più allargato o un processo storico sempre più lungo, fino ad arrivare ad un ipotetico ultimo individuo storico che tutto comprende¹¹⁸ ed al cui interno la possibilità di indagare in maniera empirico-causale i nessi individuali - in verità pur riaffermata da Rickert, insieme alla necessità di «valutare ogni configurazione storica nel suo significato peculiare, e non (...) come un semplice stadio preliminare ad un altro»¹¹⁹, ovvero l'evoluzione storica non nel senso di progresso - sinceramente poco ci convince.

In secondo luogo, il senso in cui va letta l'affermazione di Rickert secondo cui la libertà, pur senza essere negata, non deve avere ingerenza nella ricerca empirica della storia. Non solo - a nostro avviso - come rivendicazione della valenza logica di natura e storia, ma anche come evidenza della difficoltà da parte di Rickert a riconoscere i singoli individui come agenti di storia. La sua critica alla teleologia razionalistica, e la rivendicazione di una distinzione netta tra metodo individualizzante e concezione individualistica della storia¹²⁰, ne è conferma.

¹¹⁸ «Ogni singola serie evolutiva appartiene, come membro, ad un contesto o ad un intero più ampio, il quale, a sua volta, forma un'evoluzione storico-teleologica. In conclusione, si deve poter considerare l'ultimo intero storico come un unico processo evolutivo unitario, il cui concetto è costituito dai contenuti concettuali delle evoluzioni di tutte le sue parti». (H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., p. 472 ; tr. it. cit., p. 251).

¹¹⁹ H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., p. 469 ; tr. it. cit., p. 250.

¹²⁰ «Noi, ovviamente, siamo ben lontani dal sostenere una concezione individualistica della storia in questo senso. Quando consideriamo l'individuale come oggetto della rappresentazione storica, non intendiamo presentare la volontà individuale come il fattore determinante del processo storico, ma solo mostrare che la storia, come scienza di realtà, ha a che fare con ciò che è unico e particolare. La nostra è solo un'affermazione della logica, pienamente compatibile con le idee più diverse su quelli che sono i fattori realmente operanti nel processo storico. Non ci chiediamo se nel materiale dei fatti della storia siano presenti scopi individuali, ma sottolineiamo, al contrario, che anche i processi fisici sono oggetto di storia. Certamente ci si può chiedere se vi è qualche rapporto tra il principio metodologico della teleologia che compone unitariamente le componenti essenziali di un concetto storico, e le particolarità della storia, che dipendono dal fatto che essa ha a che fare anche con personalità che si pongono scopi. Ma questo è un problema che deriva dalla peculiarità del materiale storico e quindi, in questa sede, non può esser preso in considerazione». (H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., pp. 376-377; tr. it. cit., p. 202).

In questi nuclei teorici riteniamo risiedano i motivi per cui Rickert non procede ad una indagine effettiva o comunque ad una individuazione dei criteri o delle procedure per un'indagine empirica dei nessi causali della realtà individuale, e soprattutto per un'indagine causale della genesi dell'agire umano che per lui non è indagabile. A Rickert non interessa la genesi dell'azione perché non è lì per lui il fulcro della storia.

E' su questo punto essenziale che si segna un distacco significativo di Weber rispetto a Rickert, nonostante il grande debito che non neghiamo anche rispetto a tali questioni e che abbiamo anzi posto in evidenza a proposito della distinzione di Rickert tra *Grundsatz der Kausalität, Kausalgesetz e historischer Kausalzusammenhang*, che certamente apre la via ad una indagine causale dell'individuale. Però di fatto poi Rickert non procede nell'indicazione delle procedure per un'indagine empirica, per l'imputazione di un effetto individuale ad una causa individuale, dando appunto quella sensazione di costruzione statica dei propri oggetti, anche quando cerca di coglierli nelle loro connessioni spazio-temporali. E la spiegazione secondo cui la ragione di ciò sarebbe da attribuire al fatto che Weber è uno scienziato empirico, mentre Rickert un logico, a nostro avviso, pur rispondendo in parte a verità, non è esaustiva.

Mentre per Rickert teleologia è per un verso un metodo di costruzione dell'oggetto storico e per un altro verso il processo di realizzazione dei valori trascendentali da parte degli uomini, ed il nesso tra conoscenza e realtà empirica, nonché garanzia dell'oggettività del processo conoscitivo, è proprio la validità trascendentale dei valori; in Weber per teleologia¹²¹ si intende senza dubbio il processo logico grazie al quale si costruiscono gli individui storici, ma poi anche quell'agire consapevolmente dotato di senso a cui già abbiamo accennato sopra. Il *dar senso*, allora, non spetta solo al ricercatore in sede logica, ma anche ai singoli individui che concretamente fanno la storia. Anche in Weber allora esiste tanto una concezione teleologica che una teleologia del corso storico. Solo che, e questa è la differenza fondamentale, qui si tratta di una teleologia razionale¹²². Questo *impianto teleologico* è comune sia al ricercatore che al soggetto di storia ed esso - non più i valori

¹²¹ Cfr. M. Weber *Roscher und Knies ...*, cit., pp. 85 e sgg.; tr. it. cit., pp. 83 e sgg.

¹²² Cfr. ivi, pp. 68 e sgg., pp. 126 e sgg.; tr. it. cit., pp. 68 e sgg., pp.120 e sgg.

trascendentali come in Rickert - costituisce l'anello di collegamento tra realtà empirica e conoscenza storica e rende comprensibile l'agire. In quanto tale, è un presupposto trascendentale. Quel presupposto trascendentale delle scienze della cultura, appunto, di cui parla Weber nel saggio sull'oggettività delle scienze storico-sociali¹²³.

2. L'agire dotato di senso come oggetto delle scienze storico-sociali

Alla luce degli argomenti appena sviluppati, si comprende meglio ora l'affermazione iniziale, secondo cui per Weber i fenomeni culturali sono indagabili causalmente, proprio come i fenomeni naturali, e in particolare l'agire stesso, nella sua genesi e nei suoi condizionamenti naturali e storici, è conoscibile nei suoi nessi causali. E' proprio l'impianto teleologico dell'azione nella maniera in cui l'intende Weber, ovvero teleologico razionale, «l'importanza eminentemente fattuale dell'agire "consapevole dello scopo"»¹²⁴, il fatto che gli uomini comunemente si muovano nel mondo in maniera dotata di senso, applicando *tendenzialmente* alla realtà empirica le categorie di scopo e di mezzo, che consente un'indagine causale dell'agire, rendendo le sue dinamiche accessibili alla *comprensione*.

Concezione teleologica per Weber non significa esclusivamente - come appena chiarito - il principio metodologico con cui lo storico costruisce i propri oggetti mediante la relazione con idee di valore, ma ha a che vedere anche con la natura del materiale storico e precisamente con il fatto che individui storici per eccellenza siano esseri che si orientano nel mondo in maniera dotata di senso. La razionalizzazione causale della realtà da parte dello storico è la stessa operazione che compiono abitualmente gli uomini nel loro vivere quotidiano, per cui l'interpretazione del ricercatore è il tentativo di ricostruire in sede logica il processo motivazionale dell'agente.

Questo richiamo alla natura del materiale storico, quindi la definizione di una materia precipua per le diverse classi di scienze, non inficia naturalmente la

¹²³ Cfr. Id., *Die »Objektivität«...*, cit., p. 180; tr. it. cit., p.179.

¹²⁴ Id., *Roscher und Knies ...*, cit., pp. 129-130; tr. it. cit., p. 122.

concezione secondo cui il discrimine tra natura e storia è di natura logica e non ontologica solo che, come già visto del resto anche in Rickert, tale distinzione logica non esclude anche differenze di materia, pur non discriminanti, tra le due classi di scienze. Pertanto, pur essendo teoricamente possibile sotto l'aspetto logico studiare qualsiasi fenomeno naturale anche da un punto di vista storico, cioè nella sua configurazione assolutamente individuale, come pure qualsiasi fenomeno culturale sussumendolo sotto concetti di genere, di fatto ciò non è di nessun *interesse*, per cui alla fine oggetto elettivo delle scienze storico-sociali sono gli esseri spirituali - quelli che Rickert definisce *centri storici* - in quanto principali «“portatori” del processo»¹²⁵ culturale. O, trasposto in termini weberiani, *l'agire dotato di senso*, in quanto tutti gli elementi *privi di senso* sono considerati di fatto solo in quanto riconducibili ad un agire dotato di senso o quali cause o quali effetti. Tanto che, tenendo in considerazione solo l'aspetto oggettivo, si potrebbe ora addirittura legittimamente reintrodurre per questa classe di scienze la definizione di *scienze dello spirito*. Anche se ben si comprende naturalmente la valenza del tutto diversa di questa definizione alla luce delle precedenti argomentazioni di carattere logico-metodologico e dell'impostazione gnoseologica a cui tali considerazioni fanno riferimento ed, alla luce di ciò, la diffidenza comunque nutrita verso una tale formulazione e la necessità di segnare una distanza anche terminologica rispetto ad espressioni, come quella appunto di *scienze dello spirito*, così pregne di rimandi e quindi inevitabilmente esposte ad ambiguità e fraintendimenti¹²⁶.

Ribadite quindi ancora una volta le *ragioni* della differenza tra scienze della natura e scienze della cultura negli argomenti logici, e sgombrato il campo da possibili equivoci, è possibile ora riprendere il discorso anche riguardo agli aspetti oggettuali delle scienze della cultura per Weber, e riguardo alla sua concezione teleologica. Si è posto in evidenza che per “concezione teleologica” bisogna intendere in Weber non solo la costruzione di concetti teleologici, quindi il riferimento della realtà a valore da parte del ricercatore, ma anche il processo con il quale gli uomini comunemente nel

¹²⁵ Ivi, p. 116; tr. it. cit., p.110.

¹²⁶ Per tale questione cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., pp. 567-70, in particolare p. 570; tr. it. cit., pp. 301-302, in particolare p. 302: «E nella parola “spirito” il rischio di malintesi è particolarmente alto, perciò contestare l'uso del termine “scienza dello spirito” non è solo una questione verbale».

loro vivere quotidiano si relazionano ai propri oggetti in maniera soggettivamente dotata di senso, ovvero in maniera motivata e perciò comprensibile. Tale impianto teleologico dell'agire è per Weber un presupposto trascendentale, quindi comune a tutti gli uomini ed è la condizione della indagabilità e della comprensibilità dell'agire, grazie appunto all'interpretazione comprendente¹²⁷.

Questo passaggio è di grande interesse perché grazie ad esso viene in certo senso varcata quella soglia della vita spirituale altrui - da tanti, e abbiamo visto anche da Rickert, considerata invalicabile - non però in senso psichico, ma nel senso dell'impianto trascendentale della motivazione razionale, del modello di agire conforme allo scopo, alla luce del quale è possibile interpretare la genesi dei comportamenti. A Weber non interessa entrare nei meccanismi psicologici dell'azione, analizzare le implicazioni psicologiche della sua genesi; gli interessa l'aspetto oggettivo dell'azione nella sua interazione col mondo esterno. «La storia non si muove affatto soltanto nell'ambito di quel "lato interno", ma "comprende" l'intera costellazione storica del mondo esterno da una parte come motivo e dall'altra come risultato dei "processi interiori" dei soggetti dell'agire storico»¹²⁸. Oggetto della sua interpretazione comprendente è allora *l'agire individuale soggettivamente dotato di senso* che costituisce, come precedentemente detto, l'unità minima, l'atomo della ricerca storico-sociale. «Il compito di altre forme di considerazione può ben comportare che si tratti forse l'individuo singolo come un complesso di "processi" psichici o chimici o di qualsiasi altra specie. Ma la sociologia prende in esame tutto ciò che sta al di sotto della soglia di un atteggiamento intellegibile dotato di senso nei confronti di "oggetti" (interni o esterni) - al pari dei processi della natura "estranea al senso" - solamente in quanto condizione oppure termine di riferimento soggettivo di tale atteggiamento»¹²⁹. La sociologia comprendente non è perciò parte di una psicologia.

¹²⁷ Su questo cfr. D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen, 1952, testo di grande acutezza interpretativa, a nostro avviso non sempre adeguatamente preso in considerazione dalla bibliografia weberiana.

¹²⁸ M. Weber, *Roscher und Knies ...*, cit., p. 78 ; tr. it. cit., p. 76.

¹²⁹ Id., *Über einige Kategorien...*, cit., p. 439; tr. it. cit., p. 508. In questo saggio, del 1913, Weber affronta tra l'altro anche il problema della relazione tra la sociologia comprendente e la psicologia più nel dettaglio rispetto a quanto fa invece nei *Soziologische Grundbegriffe*, del 1921, che è sostanzialmente una riscrittura di tale saggio inserita in *Wirtschaft und Gesellschaft*. E' molto probabile una influenza

Il tipo più intellegibile di agire *soggettivamente dotato di senso* è l'agire orientato soggettivamente in maniera pienamente razionale, ovvero adoperando mezzi ritenuti (soggettivamente) adeguati rispetto allo scopo, concepito (soggettivamente) in maniera chiara e consapevole. Un agire si può definire orientato in maniera soggettivamente razionale rispetto allo scopo quando ha già fatto i conti, per così dire, con la propria oggettivazione, ovvero quando è in grado di ponderare gli esiti possibili della propria azione alla luce del sapere nomologico, delle regole generali di esperienza. «Quando si “spiega” un agire del genere, ciò non significa però certamente che lo si voglia derivare da stati di fatto “psichici”, ma evidentemente, del tutto al contrario, che si vuole derivarlo dalle aspettative - e soltanto da queste aspettative - che erano soggettivamente riposte sul comportamento degli o g g e t t i (razionalità rispetto allo scopo soggettiva), e che potevano essere riposte secondo esperienze valide (razionalità oggettivamente corretta)»¹³⁰. E' evidente che siamo ad un livello di complessità sicuramente maggiore rispetto ai meri processi psichici e che, da un lato questo impianto teleologico trascendentale per cui l'essere umano nel suo agire tende *naturalmente* ad agire in maniera dotata di senso; dall'altro un sapere nomologico condiviso, costituiscono il terreno comune tra il ricercatore e i propri oggetti, che rende possibile la comprensione dell'agire stesso. Al sociologo, per la definizione di *regole* nei comportamenti umani, ma anche allo storico nel suo lavoro di imputazione causale, interessa l'uomo proprio per questa sua *essenziale tendenza alla razionalità*, che nel lessico weberiano significa appunto questo relazionare il proprio agire a scopi prefissati usando mezzi adeguati.

diretta della *Allgemeine Psychopathologie*, (Berlin, 1913) di K. Jaspers, che usciva in prima edizione nel 1913 (a questa edizione Weber esplicitamente si riferisce; la traduzione italiana - *Psicopatologia generale*, Roma, 1964 - si riferisce invece alla settima edizione tedesca del 1959), sul contemporaneo saggio di Weber, per quanto riguarda il problema del rapporto con la psicologia. Certamente comunque la psicologia comprendente di Jaspers, giovane studioso molto stimato da Weber e tra l'altro anche suo medico personale in questi anni, ha avuto influenza su Weber, rispetto ad esempio alla non sovrapponibilità delle nozioni di razionalità e di comprensibilità. Weber, del resto, nella nota introduttiva sia del saggio del '13 che di quello del '21, cita apertamente come suoi riferimenti, riguardo alla nozione di *intendere*, le varie ricerche condotte da K. Jaspers e in particolare l'*Allgemeine Psychopathologie*; oltre alle esposizioni di G. Simmel in *Die Probleme der Geschichtsphilosophie.*, cit., (nella seconda edizione del 1905); e alla seconda edizione delle *Grenzen* di H. Rickert, (Tübingen, 1913). Per i rapporti tra il pensiero di Jaspers e di Weber, cfr. più nel dettaglio nota 161.

¹³⁰ Ivi, p. 432; tr. it. cit., pp. 501-502.

Queste affermazioni non devono indurre erroneamente a ritenere che la visione weberiana del corso degli eventi umani sia una visione razionalistica, nel senso che l'agire sia *di fatto* sempre un agire razionale, ovvero si relazioni sempre consapevolmente in maniera adeguata rispetto ai propri fini e alla maniera di perseguirli. Per non cadere in questo errore, da cui del resto lo stesso Weber mette in guardia, bisogna tener presente innanzitutto il paradigma gnoseologico di Weber, su cui già ci siamo soffermati, secondo il quale il processo conoscitivo non consiste in una riproduzione della realtà, bensì in una elaborazione della datità empirica mediante il concetto. In secondo luogo, lo strumento specifico della metodologia weberiana delle scienze della cultura, che è il concetto tipico-ideale, su cui ci soffermeremo più avanti. Basti per ora dire che il concetto tipico-ideale è un concetto limite, puramente ideale, al quale la realtà viene commisurata. Non è il fine del processo conoscitivo, bensì uno strumento euristico a cui la realtà deve essere comparata al fine di indagare determinati aspetti significativi per il ricercatore. Ora, l'agire soggettivamente dotato di senso, nella sua purezza logica, è appunto un esempio di tipo ideale, costruito dal ricercatore ipotizzando un agire orientato soggettivamente in maniera assolutamente razionale rispetto allo scopo. Tipo che poi di fatto nella realtà non si realizza mai o in casi rarissimi in questa forma pura. Ma ciò non è importante, perché la funzione del concetto tipico-ideale è proprio quella, come dicevamo, di fungere da metro di comparazione per verificare quanto la realtà concreta vi si avvicini, se ne discosti o diverga del tutto. Nella realtà, questa naturale tendenza teleologica dell'agire umano assume sfumature infinite, gradi di consapevolezza diversa, ed anche turbative di ogni tipo. Per poter indagare concretamente il caso singolo, il ricercatore ha però bisogno del modello puro, del tipo ideale, appunto. E' importante allora sottolineare da un lato la *irrealtà* del tipo ideale, dall'altro però la sua stretta relazione con la realtà fattuale, nel senso che non si tratta di una costruzione arbitraria da parte del ricercatore, bensì di una accentuazione univoca di alcuni elementi, per fini euristici.

Nel caso del tipo dell'agire soggettivamente dotato di senso, l'azione viene per così dire *depurata* e considerata come *soggettivamente* assolutamente *adeguata in base al senso*. *Soggettivamente*, per sottolineare che tale agire è nell'intenzione, nella

valutazione dell'agente *adeguato in base al senso* (razionalità rispetto allo scopo soggettiva), ma non è detto che si riveli poi effettivamente tale, ovvero anche *oggettivamente corretto* (razionalità oggettivamente corretta). Questo per i più svariati motivi, che possono essere turbative esterne all'azione, intervento di elementi non previsti o errori di valutazione da parte dell'agente. *Adeguata in base al senso* significa, invece, secondo le norme del pensare e del sentire. Un agire *assolutamente* adeguato in base al senso è un agire *oggettivamente corretto*. Sia l'agire *soggettivamente dotato di senso* che l'agire *oggettivamente corretto* nella loro purezza sono - lo ribadiamo - costruzioni tipico-ideali.¹³¹ Se non lo fossero, ovvero se fossero costruzioni concettuali atte a *riprodurre* la realtà nella sua fattualità, allora si potrebbe parlare di concezione razionalistica della storia. In tal caso, questi concetti significherebbero l'inferenza della realtà da processi logici. Qui invece solamente il metodo per motivi «di opportunità metodologica (...) risulta "razionalistico". Questo procedimento deve naturalmente essere inteso non come un pregiudizio razionalistico della sociologia, ma soltanto come uno strumento metodico - e non deve essere frainteso trasformandolo in una credenza nel predominio di fatto dell'elemento razionale nella vita. Infatti nulla viene asserito intorno alla misura in cui le considerazioni razionali rispetto allo scopo determinano nella realtà l'agire d i f a t t o oppure no»¹³².

Ma, come dicevamo sopra, se è vero che il concetto tipico ideale è una costruzione irreali, nel senso di concetto limite, è anche vero che esso ha strette relazioni con il reale, non è una costruzione arbitraria del ricercatore. La essenziale tendenza alla razionalità degli uomini, l'impianto teleologico del loro agire è per Weber un fatto, o meglio un presupposto trascendentale del loro conoscere, ma quindi anche del loro agire consapevole, ed è ciò che accomuna il ricercatore e il proprio oggetto nelle scienze della cultura. La condivisione di una stessa *struttura* teleologico-razionale, che impronta sia il pensare che l'agire, rende possibile al ricercatore la *comprensione* dei comportamenti umani mediante l'indagine causale. E' proprio qui il collegamento tra le scienze della cultura e il loro oggetto, ovvero tra concetto e realtà, metodo e processo reale. E non è importante che l'agire razionale rispetto allo scopo sia - come

¹³¹ Cfr. Id., *Soziologische Grundbegriffe*, cit., pp. 1-11; tr. it. cit., pp. 3-19.

¹³² Ivi, p. 3; tr. it. cit., p. 6.

sottolineato precedentemente - un concetto limite irrealizzabile nella sua assolutezza. Quello che conta è che la piena consapevolezza delle connessioni di senso è certamente un caso limite, ma la intelligibilità grazie alla interpretazione comprendente è resa possibile proprio dal fatto che ci sia una tendenza a realizzare questo caso limite¹³³.

Nel processo della interpretazione comprendente il ricercatore cerca di *intendere*¹³⁴ propriamente l'agire individuale. Per Weber ciò significa essenzialmente comprenderne le ragioni, individuare una spiegazione plausibile per una determinata azione, intendere l'agire in base ad una motivazione. E comprensibile non è esclusivamente l'agire pienamente razionale rispetto allo scopo, che in altra maniera potremmo definire assolutamente adeguato in base al senso, ma qualsiasi agire *soggettivamente dotato di senso*, che significa sostanzialmente qualsiasi agire motivato, da parte dell'agente, sulla base di una relazione di senso, che possiamo definire anche relazione a valore. Perché un agire dotato di senso in fin dei conti è proprio questo, un agire motivato e, alla luce di questa motivazione, comprensibile, spiegabile nelle sue connessioni causali. Una connessione di senso è appunto una connessione intellegibile tra una determinata azione e la sua motivazione. «Per una disciplina che si occupa del senso dell'agire, "spiegare" vuol dire quindi cogliere la c o n n e s s i o n e di senso in cui viene ad inserirsi, secondo il suo senso soggettivamente intenzionato, un agire attualmente intellegibile»¹³⁵. Si può intendere in base ad una motivazione tanto un atteggiamento razionale, ovvero conforme allo scopo, quanto un atteggiamento condizionato affettivamente, e quindi irrazionale in confronto al primo, quale può essere, riprendendo gli stessi esempi di Weber, la collera dovuta alla gelosia o un'azione mossa da vendetta. Laddove se ne comprende la motivazione, ovvero il senso intenzionato soggettivamente da parte dell'attore, entrambe le azioni sono comprensibili. In Weber allora "comprensibile" e "razionale" non coincidono, un'azione può essere intellegibile, comprensibile, pur senza essere razionale. A patto però che sia un'azione almeno soggettivamente, cioè nell'intenzione

¹³³ Cfr. D. Henrich, *Die Einheit...*, cit., in particolare pp. 44 e sgg.

¹³⁴ Per il concetto di intendere si vedano le considerazioni nel paragrafo successivo.

¹³⁵ M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 8.

di chi la ha compiuta, dotata di senso. La interpretazione comprendente si propone infatti «di indicare il senso soggettivo del divenire, nonché della connessione in cui rientra, come senso “intenzionato” - procedendo quindi oltre il consueto uso linguistico, che di solito parla dell’ “intenzionare” in questa accezione limitatamente all’agire razionale diretto ad un determinato scopo»¹³⁶.

La *dotazione di senso* è allora una categoria essenziale che amplia in certa misura la sfera della comprensibilità rispetto a quella della razionalità - facendo diventare a nostro avviso più fluida la stessa nozione di razionalità - e rende intellegibile tutta una gamma di comportamenti dalle infinite sfumature e - potremmo dire - gradualità di razionalità, che altrimenti sfuggirebbero ad una possibilità di spiegazione causale. Per cogliere appieno le implicazioni di ciò, *dotazione di senso* e *interpretazione comprendente* vanno considerate insieme, come due poli complementari di uno stesso processo che si chiarificano a vicenda. Questo a conferma di quanto detto sopra e cioè che in Weber la concezione teleologica non riguarda solo il metodo delle scienze storico-sociali, ma ha a che fare propriamente anche con l’oggetto di tali scienze, per cui in questo caso la dotazione di senso costituisce appunto il lato oggettuale, e l’interpretazione comprendente, da parte sua, il processo di comprensione della singola connessione di senso. Più che però di una corrispondenza, che può essere considerata anche scontata, tra processo conoscitivo e proprio oggetto, intendiamo riferirci qui alla complementarietà che i concetti di “dotazione di senso” e “comprensibilità” hanno rispetto alla chiarificazione reciproca del loro significato. In altre parole, si capisce veramente cosa significhi “dotazione di senso”, solo in rapporto al concetto di comprensibilità e, viceversa, si capisce cosa voglia dire “comprensibile”, solo facendo riferimento alla categoria di dotazione di senso.

Un agire dotato di senso è per Weber sostanzialmente un agire motivato in maniera consapevole che si distingue, in quanto tale, da un agire puramente reattivo. La dotazione di senso è quella proprietà che rende un’azione, un comportamento comprensibile. E la comprensione consiste proprio nell’individuare i motivi che hanno

¹³⁶ *Ibid.*

portato un soggetto ad una determinata azione, motivi interpretabili, appunto, alla luce della relazione di senso che ha ispirato l'azione. Ecco allora che la dotazione di senso è la condizione stessa per la spiegazione causale di un'azione, quindi per la sua intelligibilità. L'agire razionale, ovvero assolutamente conforme allo scopo, come abbiamo più volte ribadito è un caso limite che di fatto nella realtà si incontra pochissime volte nella sua forma pura. Il vero elemento discriminante tra un agire dotato di senso ed un agire privo di senso è allora la consapevolezza della scelta, la consapevolezza della connessione di senso che si sceglie compiendo una determinata azione. Che è poi il significato profondo della relazione a valore come la intende Weber, considerando che egli designa «come “valore”, in antitesi al mero “contenuto del sentire”, proprio e soltanto ciò che è in grado di costituire il contenuto di una presa di posizione, cioè di un “giudizio” positivo o negativo consapevolmente articolato, vale a dire qualcosa che si rivolge a noi “reclamando una validità”, e la cui “validità” come “valore” “per noi” è “da” noi riconosciuta, respinta oppure “giudicata” nei modi più differenti»¹³⁷. *Relazione a valore e dotazione di senso* sono nella sostanza la stessa cosa, anche se la dotazione di senso fa in qualche modo i conti con la *realizzabilità* di un'azione; in essa c'è sia la componente della relazione a valore che quella della contestualizzazione dell'azione in una catena di cause ed effetti. Si potrebbe dire che *dotazione di senso* è la trasposizione di *relazione a valore* nel linguaggio della comprensione.

Ma allora, se è così, forse la classificazione dei tipi di agire proposta da Weber - agire razionale conforme allo scopo, agire razionale conforme a valore, agire affettivo e agire tradizionale - spesso eccessivamente enfatizzata, va letta con maggiore fluidità andando anche oltre interpretazioni che a volte rimangono imbrigliate in rigidità terminologiche dalle quali poi è difficile districarsi.

Abbiamo visto che per Weber oggetto della sociologia, ma in effetti di tutte le scienze della cultura, è l'agire - per la sociologia specificamente l'agire sociale - che essa si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo e quindi di spiegare causalmente nel suo corso e nei suoi effetti; che - riportando un passo già

¹³⁷ Id., *Roscher und Knies*, cit., p. 123; tr. it. cit., pp. 116-117.

precedentemente citato - «per “agire” si deve intendere un atteggiamento umano (...), se e in quanto l’individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un s e n s o soggettivo»¹³⁸; come anche che: «“agire” (...) vuole però dire sempre un atteggiamento intelligibile di fronte a certi “oggetti”, e cioè un atteggiamento specificato in base a qualche s e n s o (s o g g e t t i v o) “posseduto” o “intenzionato”, anche se in maniera più o meno inosservata»¹³⁹. Tutti e quattro i tipi di agire sono perciò - in virtù della definizione stessa di agire che Weber propone - comprensibili, appunto perché dotati di senso. Solo i primi due vengono però classificati come razionali - rispetto allo scopo o rispetto a valore. Probabilmente allora “razionale” viene qui inteso nell’accezione di “dotazione di senso” che abbiamo illustrato sopra, ovvero come “pienamente consapevole della propria intenzione”, della connessione di senso scelta e delle conseguenze della propria azione, alla luce delle regole dell’esperienza. In questa accezione, solo le prime due tipologie di azione sono considerate razionali in quanto, nella loro configurazione idealtipica, pienamente volute e non velate da elementi di reattività o di inconsapevolezza. Secondo questa classificazione e questa terminologia, l’agire tradizionale e quello affettivo risultano dunque irrazionali rispetto alle prime due tipologie di azione; comprensibili, in quanto dotati di senso, ma irrazionali.

In altri luoghi però Weber - in verità molto spesso - usa il termine *irrazionale* per designare ciò che sfugge alla comprensione, come ad esempio il comportamento del pazzo. *Irrazionale* sta qui allora per *non intellegibile*. Secondo questa definizione, dunque, l’agire affettivo e l’agire tradizionale, quando dotati soggettivamente di senso, non possono essere considerati irrazionali, in quanto sono accessibili alla comprensione. Se allora, come abbiamo appena detto, “razionale” e “comprensibile” non sono sinonimi, né sono perciò completamente sovrapponibili, è vero però che il concetto di *razionale* passa inevitabilmente per quello di *comprensibile*. E’ la maggiore comprensibilità che rende un atteggiamento più razionale di un altro e, conseguentemente, la sua inscrivibilità in regole generali di esperienza e quindi la sua prevedibilità. D’altro canto, in una concezione che non si appoggia a canoni di

¹³⁸ Id., *Soziologische Grundbegriffe*, cit., p. 1; tr. it. cit., p. 4.

¹³⁹ Id., *Über einige Kategorien...*, cit., p. 429; tr. it. cit., p. 499.

razionalità che potremmo definire fondati in maniera ontologica, il concetto di razionale può essere in qualche modo solo frutto di una *negoziatura* tra il processo conoscitivo e il proprio oggetto, nel senso che trova nel processo conoscitivo stesso la propria legittimazione. Si può dire allora che non è la razionalità ad essere condizione della intelligibilità ma, viceversa, la intelligibilità a veicolare il concetto di razionalità.

Alla luce di queste considerazioni, per “agire razionale” e massimamente per “agire razionale conforme allo scopo”, si deve intendere evidentemente la forma più compiuta, più pura dal punto di vista del modello conoscitivo, di quella modalità teleologica dell’azione che impronta ogni agire umano - e in quanto tale è per Weber un presupposto trascendentale - e che consiste appunto nell’orientare i propri comportamenti in maniera dotata di senso. E l’agire conforme allo scopo è *più razionale* rispetto alle altre tipologie di azione, semplicemente perché maggiormente comprensibile e perciò anche prevedibile, alla luce del sapere nomologico. Altro elemento, la prevedibilità, di grande importanza perché dice della realizzabilità e degli effetti di un’azione in un determinato contesto, alla luce delle conoscenze date, e quindi in questo senso della sua razionalità dal punto di vista non solo del processo conoscitivo, ma anche del processo storico reale. Tale maggiore comprensibilità è dovuta al fatto che nell’agire conforme allo scopo i nessi di senso sono più evidenti, in quanto la relazione mezzo-scopo «è una relazione razionale, accessibile in misura specifica alla considerazione causale generalizzante nel senso della “legalità”»¹⁴⁰. Colui che agisce in maniera razionale rispetto allo scopo tiene massimamente in conto le conoscenze generalizzanti del sapere nomologico a proposito degli effetti che abitualmente c’è da attendersi da determinati comportamenti alle condizioni date. Compie quindi quella che si può definire una razionalizzazione della realtà. «Non c’è nessun agire razionale senza una razionalizzazione causale di quella parte di realtà che viene presa in considerazione come oggetto e come mezzo di influenzamento, vale a dire senza un loro inserimento in un complesso di regole empiriche che indichino quale effetto ci si può attendere da un determinato comportamento. Le cose stanno quindi in modo del

¹⁴⁰ Id., *Roscher und Knies...*, cit., p. 127; tr. it. cit., p. 120.

tutto opposto all'affermazione che la "concezione" "teleologica" di un processo sarebbe da intendere, per questi motivi, come un "rovesciamento" della concezione causale»¹⁴¹. Ciò rende il contenuto dell'agire molto più accessibile al ricercatore, in quanto molto vicino, ed in linea di principio anche coincidente, con il modello tipico-ideale da questi *costruito* tenendo conto delle medesime regole di esperienza, del medesimo sapere nomologico.

Per lo stesso motivo, anche l'agire dotato di senso generalmente inteso è più razionale di qualsiasi evento naturale, perché è interpretabile, e quindi prevedibile, mentre un evento naturale, preso nella sua individualità, sfugge completamente a qualsiasi previsione, alla stessa stregua del comportamento del pazzo. Gli eventi naturali, intendendo con ciò tutti gli eventi che non hanno al centro un agire umano, possono essere previsti solo tenendo conto della legge dei grandi numeri, statisticamente quindi, ma mai nella loro individualità. E, a supporto di ciò, Weber porta il noto esempio del lancio del dado¹⁴². Nel gioco dei dadi si può prevedere statisticamente, su un certo numero di lanci, la probabilità che esca un determinato numero. Tale previsione è appunto un calcolo statistico possibile solo su un grande numero di lanci, ma impossibile per ipotizzare quale numero avrà più probabilità di uscire in un singolo lancio. Questo perché in ogni lancio, a meno che il dado non sia truccato, la probabilità che esca una determinata faccia del dado è assolutamente la stessa rispetto alla probabilità che escano le altre cinque facce. Tale esempio mostra ancora una volta come la realtà individuale *priva di senso*, ovvero la realtà individuale che non ha al centro un agire umano più o meno consapevole, sfugge a qualsiasi possibilità di essere compresa nella sua individualità. Questa possibilità esiste solo per l'agire dotato di senso che, per le sue caratteristiche, può essere colto grazie all'interpretazione comprendente. Allora, «l' "interpretabilità" risulta (...) un sovrappiù di "prevedibilità" rispetto ai processi di natura non "interpretabili"»¹⁴³, e questo anche nel caso in cui l'agire non si configuri come assolutamente razionale rispetto allo scopo, bensì influenzato da fattori affettivi, consuetudinari, o da altri elementi turbativi

¹⁴¹ Ivi, pp. 127-128; tr. it. cit., pp. 120-121.

¹⁴² Cfr. ivi, p. 68; tr. it. cit., p. 68.

¹⁴³ Ivi, p. 69; tr. it. cit., p. 68.

rispetto ad un comportamento eminentemente teleologico-razionale. Anche in questo caso, la dotazione di senso dell'agire, la sua interpretabilità alla luce ad esempio del carattere, delle abitudini, dei contesti, rende comprensibile al ricercatore tale agire anche nelle sue componenti *irrazionali* rispetto ad un agire rigorosamente conforme allo scopo. Solo l'agire assolutamente privo di senso, come l'agire del pazzo, sfugge a qualsiasi possibilità di interpretazione comprendente ma, in tal caso, nella stessa misura in cui diminuisce la interpretabilità e quindi la prevedibilità, siamo portati ad affermare che diminuisca anche la libertà del volere in tale agire. Libertà del volere e irrazionalità dell'accadere storico non stanno allora in un rapporto di condizionamento reciproco tale che l'incremento dell'una comporti anche l'incremento dell'altra. Piuttosto, è vero il contrario.

Tali affermazioni sgombrano il campo definitivamente dall'idea di una specifica irrazionalità della personalità e dell'agire libero. Anzi, l'agire dotato di senso è sempre e comunque più razionale rispetto a qualsiasi fenomeno naturale individuale. Solo per inciso, chiariamo che la definizione di fenomeno naturale è adoperata in questo contesto per indicare qualsiasi fenomeno *privo di senso*, in contrapposizione ad un *agire dotato di senso*. Da questo punto di vista, tanto un fenomeno fisico, come può essere la caduta di un masso, quanto un fenomeno puramente psichico sono assolutamente equivalenti. Allora, «per l' "interpretazione" dello storico la "personalità" non è un "enigma", ma è al contrario la sola cosa "comprensibile" in virtù di un processo interpretativo; e l'agire e il comportamento umani non sono in nessun luogo, in particolare dove viene meno la possibilità di un'interpretazione razionale, più "irrazionali" - nel senso di essere "imprevedibili" o inaccessibili all'imputazione causale - di quanto lo sia o g n i processo i n d i v i d u a l e in quanto tale; al contrario, dove è possibile un' "interpretazione" razionale, essi si sollevano molto al di sopra dell'irrazionalità di ciò che è puramente "naturale"»¹⁴⁴. Quindi anche l'agire non accessibile alla comprensione, come l'agire di un pazzo, non è comunque, neanche in questo caso, più irrazionale di un qualsiasi evento naturale. «L'impressione di una specifica irrazionalità di ciò che è "personale" - continua Weber - nasce dal fatto che lo

¹⁴⁴ Ivi, p. 133; tr. it. cit., p. 125.

storico commisura l'agire dei suoi eroi e le costellazioni che ne derivano all'ideale di un agire razionale di carattere teleologico, anziché metterli a confronto - come dovrebbe fare per paragonare cose tra loro comparabili - con il corso dei processi individuali nella "natura inanimata"»¹⁴⁵. Abbiamo riportato questo passo per intero perché mostra con estrema chiarezza le questioni in gioco e cioè non solo il fatto che i comportamenti umani e quindi i fenomeni culturali siano spiegabili causalmente, con la conseguente legittimazione delle scienze della cultura, ma addirittura che l'unica realtà individuale accessibile alla comprensione, proprio in virtù della sua dotazione di senso, è l'agire umano. Un capovolgimento totale rispetto all'idea secondo cui l'agire umano, non essendo sussumibile sotto concetti di genere, sarebbe refrattario a qualsiasi possibilità di spiegazione causale. Un capovolgimento rispetto ad un'idea di libertà intesa come imponderabilità, imprevedibilità, irrazionalità; idea questa opposta come baluardo nei confronti di una lettura deterministica dell'agire e frutto - come abbiamo visto - della soggezione al modello culturale delle scienze della natura e alla loro concezione causale. Al contrario, "agire libero" è qui sinonimo di "agire razionale", e tanto più un agire è libero, quanto più si orienta secondo le categorie di scopo e di mezzo, indipendentemente da altri condizionamenti esterni. «Quanto più "liberamente", cioè quanto più in base a "c o n s i d e r a z i o n i p r o p r i e", non influenzate da una coercizione "esterna" o da irresistibili "stati emotivi", si costituisce la "decisione" di colui che agisce, tanto più la sua motivazione può essere ricondotta senza residuo, *ceteris paribus*, alle categorie di "scopo" e di "mezzo", tanto più compiuta può quindi riuscire la sua analisi razionale e, in certi casi, la sua subordinazione a uno schema di azione razionale; ma tanto più grande è, di conseguenza, il ruolo che svolge il sapere nomologico - sia in chi agisce sia nel ricercatore che conduce l'analisi - e tanto più "determinato" è il primo in rapporto ai "mezzi"»¹⁴⁶.

In questi passaggi è chiarissimo quello che secondo noi rappresenta un nucleo fondamentale nel pensiero di Weber e a cui già abbiamo accennato, e cioè il fatto che l'agire dotato di senso, quindi motivato, *tende essenzialmente* a strutturarsi in

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Ivi, p.132; tr. it. cit., p. 124.

maniera, potremmo dire, compiutamente razionale e quindi secondo le categorie di scopo e di mezzo, facendo ricorso all'ausilio del sapere nomologico; il fatto che tale orientamento teleologico è comune tanto ai protagonisti del processo storico, quanto al ricercatore; ed infine il fatto che questa comunanza tra il ricercatore e il proprio oggetto consente al ricercatore di comprendere le dinamiche dell'agire e quindi del divenire storico. Anche se sul come poi questo concretamente avvenga, così come sulla natura e il significato di questa identità per il processo della comprensione, e specificamente della interpretazione razionale, ci soffermeremo più oltre. Possiamo per il momento soltanto ribadire che ci riferiamo qui alla comune struttura teleologica dell'agire che consente l'analisi razionale, grazie alla quale è possibile comprendere sia l'agire subordinabile ad uno schema di azione razionale che quello che invece a tale schema, in misura maggiore o minore, si sottrae. Altra cosa è poi la condivisione, che ci può essere o meno tra il ricercatore e l'agente, rispetto ai valori, ai punti di vista ultimi che orientano l'agire di questi e che in quanto tali possono essere comprensibili - a seconda dei casi, come vedremo - grazie ad una comprensione intellettuale o ad una *penetrazione simpatetica*. La mancata condivisione di tali valori ultimi non inficia in ogni caso minimamente la possibilità di comprensione razionale di un determinato agire che a tali valori si orienta. Il ricercatore infatti, anche se non condivide i valori ultimi che ispirano un agire, anche se questi sono lontanissimi dai suoi, riesce però ad entrare nella dinamica di un'azione proprio grazie al terreno comune della razionalità che contraddistingue tanto l'agire quanto il conoscere. Ma su questo, come detto, ci soffermeremo più oltre.

L'agire dunque è caratterizzato sempre da una dimensione teleologica, intesa come capacità di dar senso al mondo, ed essenzialmente da questa *tendenza* alla razionalità, indipendentemente dalla natura del fine perseguito. L'agire conforme allo scopo allora non si differenzia dagli altri tipi di agire in quanto si prefigge uno scopo ma in quanto, rispetto agli altri, lo scopo è in certo senso prioritario rispetto all'agire stesso che ha solo una funzione strumentale, e in quanto in questo caso l'agente sceglie i mezzi più adeguati per raggiungere tale scopo senza lasciarsi condizionare da dinamiche affettive o di consuetudine. Tale scelta gli è possibile grazie al riferimento

alle regole del sapere empirico, quindi al sapere nomologico, e questo è anche il motivo per cui risulta il più comprensibile per il ricercatore. La definizione di “razionale” è da mettere perciò in collegamento anche con il riferimento al sapere nomologico. Tra i tipi di agire, quello conforme allo scopo è il più razionale perché è quello che tiene maggiormente in conto il saper nomologico e quindi è in grado di scegliere i mezzi più conformi allo scopo. In quanto tale esso risulta più comprensibile. Più razionale perché più comprensibile e più prevedibile. Più comprensibile e prevedibile, perché più conforme al sapere nomologico. Questo a conferma di quanto detto sopra, ovvero che la nozione di razionalità trova in Weber la sua legittimazione all’interno dello stesso processo di conoscenza, così come la validazione del processo conoscitivo è tutto interno al processo logico, a differenza che in Rickert dove tale validazione viene invece dal piano extralogico dei valori, anzi ancor prima da una volontà sovralogica (*überlogischer Wille*), la volontà cosciente del dovere (*pflichtbewusste*) che vuole valori in generale, e a cui spetta il primato¹⁴⁷.

L’aspetto dell’agire conforme a valore e dell’agire conforme allo scopo che Weber isola in due tipi puri, in realtà sono entrambi in qualche modo presenti nella dimensione teleologica dell’agire, perché ogni agire *tende* essenzialmente a realizzare un obiettivo alla luce di una determinata presa di posizione, e quindi di una determinata relazione a valore - intendendo per valore, come abbiamo visto da un luogo dello stesso Weber, non un mero contenuto del sentire, ma ciò che pretende validità e che costituisce per gli uomini una presa di posizione consapevolmente articolata; quello che con altra terminologia può essere definito *sense* - e *tende* a farlo scegliendo i mezzi più adeguati per raggiungere quel determinato obiettivo. Perciò, pur senza volere forzare interpretativamente la distinzione che Weber certamente fa tra i due tipi di agire, crediamo che essa non sia dirimente per le nostre argomentazioni, perché non mette in discussione in ogni caso la dimensione teleologica, e tanto meno crediamo abbia molto senso la discussione intorno a quale tipo di agire sia per Weber prioritario¹⁴⁸. Certo, la differenza tra i due tipi risiede essenzialmente nel fatto che in

¹⁴⁷ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., pp. 669 e sgg.; tr. it. cit., pp. 356 e sgg.

¹⁴⁸ Si rimanda tuttavia al poderoso testo di Z. Norkus, per una puntuale ed interessante ricostruzione degli elementi comuni tra i teorici della *Rational Choice* ed il metodo della sociologia comprendente

un caso l'azione è considerata in maniera puramente strumentale in funzione del fine, mentre nell'altro è *dotata di valore* per se stessa. Attiene però anche alla modalità in cui uno scopo viene perseguito - per se stesso o come mezzo per il raggiungimento di uno scopo ulteriore - alla valutazione o meno degli effetti della propria azione - che è poi la differenza che esiste tra *Verantwortungsethik* e *Gesinnungsethik* - e alla scelta più o meno oculata - ovvero più o meno razionale alla luce del sapere nomologico e quindi della capacità di previsione - dei mezzi per raggiungere un determinato scopo. Però, per certi versi, in un agire pienamente consapevole dei propri obiettivi e della propria intonazione valoriale, le due dimensioni tendono a sovrapporsi tanto che «quanto più “libero” (...) è l' “agire”, cioè quanto meno esso ha il carattere dell'“accadere naturale”, tanto più entra in gioco alla fine quel concetto di “personalità”, che trova la propria “natura” nella costanza dei suoi rapporti interni con determinati “valori” e “significati” ultimi della vita i quali si traducono in scopi e trasformano così l'agire in un agire razionale di carattere teleologico»¹⁴⁹. Quelli che Weber cristallizza in tipologie di azione per comodità metodologica sono allora dimensioni dell'agire, come del resto anche quella affettiva e tradizionale, che di fatto si mischiano nell'agire concreto in una commistione difficile da definire anche per l'agente stesso. Ma questo ci sembra a questo punto abbastanza tacito.

Quello che comunque a noi ora qui interessa sottolineare è che la tendenza razionale, ma ancor prima il presupposto del *dar senso*, comune tanto al soggetto conoscente che al soggetto agente, è la condizione che rende possibile la comprensione, intesa come forma di spiegazione causale. Per questo motivo in Weber è possibile l'indagine causale dell'agire e quindi l'analisi causale della realtà storica nella sua individualità, per la *struttura* stessa dell'agire individuale. Perché il soggetto agente si pone di fronte alla realtà essenzialmente in maniera consapevole, agendo in maniera motivata, dotata di senso, rispetto ai propri oggetti, e condividendo con il

weberiana. In questo caso si ritiene che l'azione conforme allo scopo abbia in Weber priorità metodologica o analitica e che questo sia un elemento comune ai teorici della *Rational Choice*. Gli altri punti di contatto che Norkus individua sono: Il principio dell'individualismo metodologico; l'unità delle scienze sociali unificate dal metodo comune piuttosto che dall'oggetto della ricerca; l'antipsicologismo. Cfr. Z. Norkus, *Max Weber und rational choice*, Marburg, 2001.

¹⁴⁹ M. Weber, *Roscher und Knies...*, cit., p. 132; tr. it. cit., pp. 124-125.

ricercatore - che per questo motivo riesce a ricostruire i processi - tale struttura trascendentale. Non è la validità trascendentale dei valori di riferimento dell'agire a costituire il presupposto trascendentale e quindi potremmo dire l'humus comune tra gli individui storici e il ricercatore, bensì la dotazione di senso. Ora, il fatto che in Rickert i valori abbiano una validità trascendentale ed in Weber siano invece prodotti del divenire storico, è un tema ampiamente sviluppato nella letteratura scientifica che si è occupata del rapporto Rickert-Weber¹⁵⁰, fino ad essere diventato in certo senso un topos. Quello che però a nostro avviso è stato messo meno in evidenza¹⁵¹, o per lo meno non è stato sufficientemente enfatizzato come un elemento caratterizzante, è il fatto che in Weber la dotazione di senso costituisca il presupposto trascendentale non solo delle scienze della cultura, ma anche dei protagonisti del divenire storico; e soprattutto la valenza di ciò rispetto alla possibilità di una indagine causale dell'individuale. Alla luce di tale interpretazione, noi leggiamo perciò il famosissimo passo del saggio sull'oggettività - sempre di nuovo citato, ed anche da noi nelle pagine precedenti - secondo cui «presupposto trascendentale di ogni s c i e n z a d e l l a

¹⁵⁰ Riguardo al rapporto Rickert-Weber, divenuto ormai un classico della letteratura scientifica, cfr. A. von Schelting, *Max Weber Wissenschaftslehre*, cit.; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1956; Id., *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985*, Frankfurt am Main, 1987; G. G. Iggsen, *Deutsche Geschichtswissenschaft: Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, Wien et. al., 1997; M. Corselli, *Sinn e Kultur. Studi sul pensiero di Rickert e di Weber*, Palermo 1985; G. Wagner, *Geltung und normativer Zwang. Eine Untersuchung zu den neukantianischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers*, Freiburg-München, 1987; G. Oakes, *Weber and Rickert. Concept formation in the cultural sciences*, Cambridge (Mass.) 1988; Id., *Die Grenzen Kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung*, Frankfurt am Main, 1990; Id., *Rickerts Wert/Wertung-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre*, in G. Wagner, H. Zipprian (a cura di), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 144-166; P.U. Merz-Benz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der Verstehenden Soziologie*, Würzburg, 1990; F. Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Roma 1997; Id., *Rickert critico di Weber*, in M. Signore (a cura di) *Rickert tra storicismo e ontologia*, Milano, 1989, pp. 323-338; W. Schluchter, *Religion und Lebensführung, Band I. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt am Main, 1988; S. Wohler, *Das Heterologische Denkprinzip Heinrich Rickerts und seine Bedeutung für das Werk Max Webers. Die Einheit der modernen Kultur als Einheit der Mannigfaltigkeit*, Erfurt, 2001 (si tratta di una tesi di dottorato pubblicata in formato elettronico); T. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types*. Durham, 1987; K.-H. Nusser, *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften*, Freiburg/München, 1986. Cfr. P. Rossi, *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft...*, cit.

¹⁵¹ Questa tesi è sostenuta con forza da D. Henrich (Cfr. in particolare *Die Einheit ...*, cit.), ed è presente anche nella ricchissima produzione di lavori storicistici di Fulvio Tessoro, per la quale si rimanda ai *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit., e ai *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit.; di Tessoro cfr. anche *Alcune osservazioni sulla «secolarizzazione» in Weber*, cit.

c u l t u r a n o n è già il fatto che noi riteniamo f o r n i t a d i v a l o r e una determinata, o anche in genere una “cultura” qualsiasi, bensì è il fatto che n o i s i a m o e s s e r i c u l t u r a l i, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente p o s i z i o n e nei confronti del mondo e di attribuirgli un s e n s o»¹⁵², non nell’accezione secondo cui sarebbe il ricercatore a dar senso all’infinità altrimenti priva di senso del divenire; ma invece come affermazione del fatto che sono gli uomini con il loro agire, con il loro orientarsi in maniera consapevole nei confronti del mondo, ad attribuirgli un senso. La cultura non è un prodotto *costruito*¹⁵³ in sede logica dal ricercatore, né tanto meno realizzazione di valori di validità trascendentale, bensì è un prodotto della comunità umana nel suo divenire. Il ricercatore, grazie a questa *essenziale tendenza alla sensatezza* dell’agire e al fatto di essere accomunato ai suoi oggetti dal presupposto comune del *dar senso*, ricostruisce tale processo in sede logica.

Non condividiamo allora quelle letture¹⁵⁴ secondo cui in Weber la teleologia sarebbe solo un principio metodologico ed i valori solo un semplice criterio di

¹⁵² M. Weber, *Die »Objektivität«...*, cit., p. 180; tr. it. cit., p.179.

¹⁵³ A questo proposito, D. Henrich cita una nota del *Roscher und Knies* in cui Weber, a proposito del ruolo che le *valutazioni* dello storico svolgono nel processo dell’interpretazione, dice che esse costituiscono uno straordinario strumento euristico per «la scoperta di relazioni di valore non superficiali nei processi storici e nelle personalità» (*Roscher und Knies...*, p. 124; tr. it. cit. p. 117). Henrich pone all’attenzione il termine usato da Weber, *Aufdeckung* - che potremmo tradurre forse in maniera ancora più pregnante con *disvelamento*, piuttosto che con *scoperta* - proprio per sottolineare che «il concetto di relazione a valore non è inteso semplicemente come fattispecie metodologica. Il suo significato metodologico è contenuto già nel termine “disvelamento”. La relazione a valore è molto più una caratteristica dello stesso soggetto storico, anche e proprio quando essa non è superficiale, non è divenuta cosciente». (*Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, cit., p. 42). Lo storico dunque disvela le connessioni di senso, non le crea.

¹⁵⁴ Tra queste, citiamo in particolare quella di Pietro Rossi, uno tra i più autorevoli studiosi di Weber, non solo in Italia, secondo cui «la relazione ai valori è (...) un puro principio metodologico: essa indica la direzione dell’interesse conoscitivo, il punto di vista “soggettivo” che sta alla base di una determinata ricerca (o di una determinata disciplina). Di conseguenza la cultura non rappresenta una realtà ontologicamente o gnoseologicamente distinta dalla natura». (P. Rossi, *Introduzione a M. Weber, Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. VII-XLVII, p. XXI). In realtà Rossi afferma ciò per sottolineare che, a differenza che in Rickert, in Weber i valori non possiedono validità universale, non fondano la validità della conoscenza storica, ma sono immanenti alla realtà storica e perciò esposti al mutamento delle prospettive culturali. In quanto tali, costituiscono quindi un semplice criterio di selezione. Questo è indubitabile e segna certamente una differenza riguardo ai criteri di legittimazione e di *oggettività* delle scienze storico-sociali. Il ragionamento risulta però a nostro avviso in certo senso monco perché rimane concentrato solo sull’aspetto della concezione teleologica, nel senso in cui l’abbiamo precedentemente intesa, ovvero come criterio in base al quale il ricercatore *costruisce* il proprio oggetto. Sia per Rickert che per Weber abbiamo visto però che “teleologia” non significa solo

selezione. Essa è invece anche il principio secondo cui gli uomini si orientano nel mondo; il dar senso non è un presupposto trascendentale solo per il ricercatore, bensì per tutti gli uomini che, in quanto esseri culturali, sono dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso. Non la relazione ai valori - che tra l'altro è più opportuno chiamare relazione di senso - bensì le *idee di valore*, in base alle quali gli uomini attribuiscono significato ai fenomeni individuali, divengono in Weber un criterio di selezione esposto alla mutevolezza del divenire. La relazione di senso è invece un presupposto trascendentale tanto per il soggetto agente, quanto per il soggetto conoscente. Gli uomini nel loro vivere quotidiano, nel loro prendere posizione e volere in maniera consapevole, si relazionano ai valori, ma in qualche modo *creano* anche i valori, *creano* senso, attribuiscono *valore* a determinati aspetti del reale e questi stessi valori divengono poi criteri orientativi per il ricercatore nella ricerca storica, accendendo l'interesse storico. In una nota del suo saggio in polemica con Eduard Meyer, Weber, sottolineando l'importanza della *ricerca dei motivi* come uno dei compiti fondamentali del lavoro storico, aggiunge: «la "ricerca dei motivi", vale a dire l'analisi di ciò che è stato realmente "voluto" e dei "motivi" di questo volere, è da un lato il mezzo per evitare che quell'analisi - Weber si riferisce qui appunto all'analisi delle *azioni esterne, empiricamente date, e dei loro risultati in base alle condizioni, agli scopi, e ai mezzi dell'agire storicamente dati* - degeneri in una pragmatica storica, ma dall'altro è uno dei principali punti di partenza dell' "interesse storico": noi v o g l i a m o (tra l'altro) considerare proprio anche "come il volere" dell'uomo venga trasformato, attraverso la concatenazione dei "destini" storici, nel suo "significato"»¹⁵⁵. Qui è espresso in maniera limpidissima quanto stiamo cercando di spiegare. Innanzitutto la valenza tutta empirica e storica dei valori che sono un prodotto degli uomini; la correlazione tra i valori in quanto principi orientativi

questo, ma designa anche la maniera in cui la storia, intesa in senso oggettuale, concretamente diviene. Ed è qui, nella maniera in cui i due autori intendono la teleologia secondo questa accezione, che si segna tra di loro un discrimine significativo: per Weber teleologia razionale, per Rickert orientata a valori trascendentali incondizionatamente e universalmente validi; con le conseguenze che abbiamo visto per le rispettive concezioni del processo storico.

¹⁵⁵ M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 224; tr. it. cit., p. 219, in nota.

dell'agire e i valori in quanto ispiratori dell'interesse storico, ed infine la possibilità e la necessità per la ricerca storica dell'indagine causale dell'agire stesso, attraverso la comprensione della sua dinamica, dei motivi che l'hanno mosso, attraverso la comprensione del suo *sensu*, appunto. «Perché - aggiunge ancora Weber - è di per sé evidente che noi assumiamo la "decisione" di una "personalità" concreta come fatto assolutamente "ultimo" soltanto quando essa ci appare accidentale "pragmaticamente", ossia non accessibile o non degna di un'interpretazione fornita di senso: per esempio nel caso dei confusi provvedimenti dello zar Paolo, dettati dalla pazzia»¹⁵⁶. In tutti gli altri casi, compito del ricercatore è cercare di comprendere l'agire, ossia coglierne le motivazioni, comprendere quali siano stati i fattori interni ed esterni che abbiano portato ad una determinata decisione. Decisione che è sempre, tranne che nei casi di agire insensato, di follia, motivata e mai un atto *non causato*. E qui emerge in maniera evidente il capovolgimento del principio kantiano della *causalità attraverso la libertà*. Un'azione libera non è mai un atto primo, bensì sempre un atto motivato. Anzi, un'azione tanto più è libera quanto più è scevra da condizionamenti esterni e interni, quali possono essere dinamiche affettive o di consuetudine, e quanto più si orienta secondo le categorie di scopo e di mezzo.

3. *L'interpretazione comprendente: spiegazione causale dell'agire dotato di senso*

Avevamo iniziato questo ragionamento col sottolineare che in Weber i fenomeni culturali, considerati nella loro individualità, sono spiegabili causalmente, e in particolare - e questo è elemento di rilievo - l'agire stesso è spiegabile causalmente. Possiamo ora dire, in maniera più appropriata, *comprensibile* mediante un processo di interpretazione razionale. Oggetto dell'interpretazione comprendente è dunque l'agire dotato di senso indagato nelle sue motivazioni, ovvero nella sua genesi causale. Poiché, come già precedentemente sottolineato, al centro dei fenomeni culturali c'è sempre un agire a cui tutti gli elementi privi di senso sono riconducibili o quali cause o

¹⁵⁶ *Ibid.*

quali effetti, l'interpretazione comprendente diviene allora lo strumento conoscitivo precipuo delle scienze della cultura, tanto che i fenomeni culturali non solo *possono* essere compresi in maniera interpretativa, ma addirittura *esigono* di essere compresi secondo questa modalità, laddove questo sia possibile. Solo l'agire umano ed i fatti che hanno comunque al loro centro tale agire possono essere compresi facendo ricorso all'interpretazione. Per il concetto di interpretazione Weber - come abbiamo già posto all'attenzione - è per sua stessa ammissione debitore a Rickert, a Karl Jaspers e a Georg Simmel che tra questi - secondo quanto egli stesso afferma nel *Roscher und Knies* - è quello che più compiutamente ha delineato una teoria della *comprensione*. A nostro avviso comunque la relazione più interessante, che per questo maggiormente merita di essere indagata, è quella con Jaspers, anche per la reciprocità che la contraddistingue e che la rende feconda per entrambi. Volendo stare però ai riferimenti espliciti di Weber, a parte i già citati saggi del '13 e del '21¹⁵⁷ dove egli appunto riconosce esplicitamente il suo debito nei confronti di tutti e tre gli autori, il richiamo più frequente è a Simmel, anche se non negli scritti suddetti, bensì nel *Roscher und Knies*, a cui Weber lavorò tra il 1903 e il 1906. In quegli anni - c'è però da aggiungere - tra i testi citati, solo il testo di Simmel aveva già visto la luce, mentre la seconda edizione delle *Grenzen*, a cui Weber si rifà per questo tema specifico, sarebbe stata pubblicata solo nel '13 (anno di uscita del saggio sulle categorie della sociologia comprendente), così come l'*Allgemeine Psychopathologie* di Jaspers. Nel *Roscher und Knies* Weber dunque, sia in un paragrafo specificamente dedicato al *comprendere* e *interpretare* secondo Simmel, che diffusamente nelle note, si pone in aperto dialogo con le posizioni di questo autore. Senza voler istituire un confronto tra le posizioni di Weber e quelle di Simmel o di Jaspers - confronto che non ci è possibile, ma nemmeno ci interessa in quanto tale in questa sede - ci limiteremo solo a segnalare alcuni punti di convergenza o divergenza - tra l'altro spesso posti in evidenza dal nostro autore stesso, almeno rispetto a Simmel - laddove questi ci appaiano significativi ed utili per il nostro discorso.

¹⁵⁷ Id., *Über einige Kategorien...*, cit., e *Soziologische Grundbegriffe*, cit.

Come dicevamo, per Weber “interpretare” significa *intendere* le motivazioni che hanno portato ad una determinata azione. Ovvero, significa comprendere le cause dell’agire. Per questo motivo, l’interpretazione razionale è a tutti gli effetti una forma di conoscere causale. «La ricerca “interpretativa” dei motivi condotta dallo storico è un’imputazione *c a u s a l e* nel medesimo senso logico dell’interpretazione causale di un qualsiasi processo naturale di carattere individuale, poiché il suo fine consiste nella determinazione di una ragione “sufficiente” (almeno come ipotesi), così come esso soltanto può essere il fine della ricerca riguardo ai processi naturali, quando ci si interessa ai loro elementi individuali»¹⁵⁸. In quanto comprensione delle motivazioni di un agire, l’interpretazione si configura come un *intendere esplicativo*, secondo la terminologia usata da Weber nel saggio del ’21, dove egli definisce appunto i concetti di *intendere attuale* e di *intendere esplicativo*¹⁵⁹. Tale distinzione è la trasposizione in termini weberiani della distinzione fatta da Simmel¹⁶⁰ tra *comprensione* oggettiva del senso di una espressione e *interpretazione* soggettiva dei motivi di chi parla o agisce¹⁶¹.

¹⁵⁸ Id., *Roscher und Knies...*, cit., p. 134; tr. it. cit., p. 126.

¹⁵⁹ Cfr. Id., *Soziologische Grundbegriffe*, cit., pp. 3-4; tr. it. cit., pp. 7-8.

¹⁶⁰ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 28; tr. it. cit., pp. 30-31. Weber fa riferimento esplicitamente alla 2ª edizione del 1905. La traduzione italiana si riferisce in realtà alla 3ª edizione tedesca, del 1907, che però non si discosta, se non per elementi di scarsa importanza, dalla edizione del 1905. Differenze sostanziali ci sono invece tra la 1ª e la 2ª edizione.

¹⁶¹ Anche K. Jaspers, nella *Allgemeine Psychopathologie*, segue questa distinzione tra *comprensione di ciò che è stato detto* e *comprensione dell’individuo che parla*. La prima la definisce *comprensione razionale* e la seconda *comprensione affettiva*. Anche Jaspers, come Simmel, ritiene che nel primo caso si tratti di una comprensione intellettuale, mentre nel secondo caso di una comprensione specificamente psicologica. Jaspers, come noto, sviluppa una articolata teoria della comprensione intesa come specifico strumento di spiegazione causale dei fenomeni psichici, procedendo ad una casistica dettagliata. Non è possibile certamente in questa sede illustrarla. Basti dire però che in diversi casi le *tipologie* di comprensione da lui definite richiamano argomenti weberiani anche se spesso con una terminologia diversa. Ad esempio, la distinzione che egli fa tra *comprendere* e *interpretare*, distinguendo tra *l’evidenza genetica* di una relazione che viene compresa grazie, per così dire, alla forza di convinzione che essa ha in se stessa - secondo il principio che *lo psichico sorge dallo psichico in un modo per noi comprensibile* - e la sua *realtà*, ovvero la sua effettiva occorrenza nella realtà, che va verificata, dimostrata con *punti di appoggio tangibili*, ovvero materiale oggettivo. La comprensione necessita di dati oggettivi che la supportino e la dimostrino come reale, oltre che evidente. Secondo Jaspers, noi comprendiamo fin dove i dati oggettivi ce lo consentono; oltre, *interpretiamo*. La teoria del risentimento di Nietzsche è portata come esempio illuminante di ciò. La relazione tra la coscienza della propria debolezza e meschinità e la nascita di esigenze morali e religioni di redenzione, così come viene persuasivamente presentata da Nietzsche, viene *sentita* come evidente, in una maniera che non è possibile spiegare oltre. Perché però essa possa essere addotta come l’elemento decisivo nell’evento concreto della nascita del Cristianesimo, è necessario che sia supportata da dati oggettivi che lo comprovino. Fin tanto che questo non accade, tale teoria sarà solo una ipotesi interpretativa, ovvero avrà la caratteristica di un tipo ideale. Le assonanze weberiane sono qui esplicite, anche se non riguardo

Essa subisce però nelle mani di Weber delle trasformazioni significative che possono essere ricondotte fondamentalmente alla differenza sostanziale tra le posizioni dei due autori, e che consiste nella lettura da una parte essenzialmente psicologica, dall'altra eminentemente logica che rispettivamente Simmel e Weber fanno del processo dell'*interpretazione*. Se infatti Simmel ritiene che la *comprensione oggettiva* del senso di una espressione consista in una comprensione logica e quindi attenga solo ad una conoscenza teorica, mentre *l'interpretazione soggettiva* rimandi alle motivazioni psicologiche che hanno mosso l'agente; Weber ritiene invece che in entrambi i casi si tratti di un processo logico e che non sia fondata la distinzione tra una sfera teorica ed una sfera per così dire pratica a cui i due processi si riferirebbero. Come infatti anche nella più ordinaria quotidianità e nelle scelte pratiche del vivere, continuamente si è posti di fronte alla necessità di comprendere il senso oggettivo di quanto ci viene detto

alla maniera un cui vengono adoperati i termini di *comprensione* e *interpretazione*. La differenza che Jaspers fa tra comprensione ed interpretazione e tra evidenza e realtà rimanda alla distinzione weberiana tra evidenza (anche se l'evidenza in Weber ha sfumature diverse) e validità empirica, così come pure il ricorso all'esempio della teoria del risentimento nietzschiano, che viene adoperato nello stesso senso da Weber nel *Roscher und Knies* e, naturalmente, il ricorso al concetto di *tipo ideale*. Le differenze naturalmente ci sono, e sono riportabili essenzialmente - come abbiamo visto per Simmel, ma in questo caso in misura ancora maggiore - all'intonazione essenzialmente psicologica che tali riflessioni assumono in Jaspers, a confronto con l'impianto prettamente logico che esse rivestono nel pensiero di Weber. Per rimanere agli esempi appena riportati, la più significativa è quella riguardo al modo di intendere il *tipo ideale*. In Jaspers, abbiamo visto, esso in un certo senso si impone in maniera immediata per il carattere di evidenza genetica che lo contraddistingue; in Weber esso è piuttosto una costruzione logica che il ricercatore appronta come ipotesi interpretativa - che deve possedere in quanto tale carattere di evidenza logica - delle connessioni reali e la cui validità empirica va poi verificata nella comparazione con l'esperienza. L'interpretazione razionale consta proprio di questi due momenti, quello della *costruzione* dell'ipotesi interpretativa con il *tipo ideale*, e quello della verifica della sua validità empirica. Questo processo, nella sua completezza, dà luogo alla comprensione che perciò si configura come una procedura eminentemente logica. Ad ogni modo, come Weber nei saggi del '13 e del '21 riconosce l'importanza dell'*Allgemeine Psychopathologie* di Jaspers per la sua nozione di *intendere*, egualmente Jaspers nel testo in questione cita il *Roscher und Knies* di Weber, così come anche *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* di Simmel, come sue fonti per quanto riguarda gli aspetti metodologici di una teoria della comprensione. La reciproca influenza tra i due autori è quindi oltre che desumibile dai testi, esplicitamente testimoniata da entrambi. Un confronto puntuale tra le teorie di Weber e quelle di Jaspers, che qui per ovvi motivi non è possibile, è sicuramente un tema di grande interesse per uno studio dedicato. Grande merito di Jaspers è comunque sicuramente quello di avere teorizzato per scienze come la psicologia e la psichiatria, tradizionalmente ritenute appartenenti alla famiglia delle scienze naturali, l'applicabilità del metodo individualizzante delle scienze della cultura, sottraendo in particolare la patologia psichica da un lato alla *incomprensibilità*, dall'altro ad una considerazione generalizzante. E teorizzando con ciò la necessità di trattare ogni singolo caso come un caso individuale, nel senso in cui il termine deve essere qui inteso, ovvero come una configurazione unica e irripetibile, irriducibile sotto qualsiasi concetto di genere. La malattia mentale di ciascun individuo ha le sue cause nella realtà, nella storia individuale di questi, e come tale va compresa. Questo è quello che, molto sommariamente, deve essere inteso come *psicologia comprendente*.

- per un militare, ad esempio, il senso di un comando - mosso proprio dalla necessità pratica di agire di conseguenza, così viceversa molto spesso per comprendere il senso oggettivo di una affermazione, qualora questo risulti ambiguo, si rivela indispensabile interpretarlo alla luce degli scopi che hanno mosso l'agente, risalendo quindi alle cause che l'hanno prodotta. In questo caso quindi l'interesse non è di carattere psicologico, bensì attiene proprio alla sfera logica della comprensione. La questione dell'indagine causale circa le motivazioni che hanno dato origine all'affermazione «si pone allo scopo di risolvere il “problema noetico” del suo “senso”»¹⁶². Cade allora per Weber la differenza tra *comprensione* oggettiva in senso logico ed *interpretazione* nel senso di comprensione psicologica soggettiva - interpretazione appunto intesa come processo soggettivo - dei motivi di chi parla o agisce. Per una disciplina che si occupa del senso dell'agire, infatti, *spiegare* vuol dire proprio comprendere i motivi dell'agente, che in quanto tali sono cause a tutti gli effetti. L'interpretazione - lo abbiamo già più volte rimarcato - è un processo di spiegazione causale. Nella comprensione allora il ricercatore si sforza oltre che di intendere il senso soggettivamente intenzionato di un'azione nella sua *attualità*, anche di coglierlo nella connessione di senso in cui viene ad inserirsi; che nella sostanza significa comprendere, oltre al senso di un'azione, anche la sua genesi, ovvero i motivi che l'hanno prodotta. E' qui il grosso sforzo di Weber che cerca appunto di trasformare la storia, da narrativa a esplicativa. Ed è qui che noi vediamo la cesura forte con Rickert. Cesura che - come precedentemente argomentato - riposa su precise basi teoriche e per la quale quei fotogrammi fissi in cui Rickert aveva fermato le connessioni storiche si animano nell'elaborazione di Weber in uno scorrere fluido di immagini in movimento che sgorgano l'una dall'altra.

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di dimostrare che la possibilità di spiegazione causale dell'agire individuale è data proprio dalla sua stessa *natura* e dal fatto che il ricercatore condivide con il soggetto agente questa stessa *natura*, ovvero la tendenza a rapportarsi al mondo in maniera dotata di senso. Il processo della comprensione è infatti l'unica forma del conoscere in cui c'è identità, nel senso che

¹⁶² M. Weber, *Roscher und Knies...*, cit., p. 95; tr. it. cit., p. 91.

abbiamo appena chiarito, tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Questo dà all'interpretazione una qualità dell'evidenza - di evidenza, non di validità empirica - difficile da riscontrare nelle altre forme di conoscenza. Nell'interpretazione, il soggetto conoscente non solo è in grado di concepire un comportamento umano come possibile, quindi compatibile col proprio sapere nomologico, ma è in grado anche di comprenderlo «cioè di determinare un "motivo" concreto, o un complesso di motivi concreti, che possa venir "rivissuto interiormente", al quale imputarlo con un grado di precisione certamente diverso a seconda del materiale a disposizione»¹⁶³. La particolare evidenza nella comprensione consiste nel poter pensare un processo vissuto in un'altra interiorità come un proprio vissuto possibile, alla luce - lo ripetiamo - della comune naturale tendenza alla relazione di senso. Ciò consente di *penetrare* l'agire comprensibile. Pensare al contenuto di una interiorità altrui come un proprio possibile contenuto interiore non va inteso però certamente nel senso del *rivivere* l'esperienza altrui come se fosse la propria. La comprensione, nella maniera in cui la intende Weber, non ha niente a che vedere con l'intuizione *rivivente* dell'interiorità altrui, cioè con quella comprensione immediata che si fonda sull'esperienza vissuta nel senso in cui la concepisce Dilthey, ma passa sempre attraverso l'oggettivazione dei contenuti di quella che potremmo definire l'esperienza interna. Forse, per non incorrere in equivoci, potremmo riformulare l'affermazione precedente dicendo che nella comprensione, un processo vissuto nella interiorità altrui viene pensato non come un contenuto possibile della propria interiorità, perché questo può erroneamente richiamare ad un proprio vissuto soggettivo, ma come un contenuto in linea di principio possibile di una intenzionalità umana. Al ricercatore, la catena motivazionale che ha condotto ad una determinata azione può allora essere accessibile in maniera qualitativamente diversa rispetto alla spiegazione causale di un accadimento naturale, non grazie al contributo del proprio vissuto soggettivo, ma grazie al fatto di condividere, come essere culturale, la stessa *struttura* trascendentale dei soggetti agenti. Tanto è vero ciò, che la comprensione della propria stessa interiorità passa attraverso lo stesso processo di oggettivazione e quindi di

¹⁶³ Ivi, p. 67; tr. it. cit., p. 67.

elaborazione concettuale. La famosa espressione secondo cui *non bisogna essere Cesare per comprendere Cesare*, che Weber riprende da Simmel¹⁶⁴ e riporta in più luoghi dei suoi scritti¹⁶⁵, significa proprio che l'accesso alla comprensione della motivazione altrui non dipende dalla penetrazione simpatetica del vissuto altrui, nel senso che questa non è necessaria né sufficiente. Il solo rivivere il vissuto altrui, ammesso che ciò sia possibile, rappresenterebbe infatti un processo che rimarrebbe assolutamente relegato nella soggettività dell'individuo conoscente - individuo, appunto, e non soggetto conoscente - e la cui autenticità non potrebbe essere in alcun modo sottoposta a controllo. «In questo caso il carattere soggettivo di una conoscenza siffatta è identica alla mancanza di "validità", proprio perché ne è stata tralasciata un'articolazione concettuale, e la "sensazione" si sottrae alla dimostrazione e al controllo»¹⁶⁶. Il processo dell'interpretazione comprendente, invece, rispetto al nudo *rivivere*, ha proprio la funzione di *distillare* l'esperienza vissuta riportandola alle catene motivazionali che l'hanno prodotta e, nel caso in cui si tratti del proprio vissuto, di condurre il soggetto alla piena consapevolezza della ragione delle proprie stesse azioni. Questo significa che il proprio vissuto non è a se stessi più comprensibile di un vissuto altrui. Di un qualsiasi accadimento naturale sì, e abbiamo chiarito perché, ma non di un vissuto altrui. «L'agire reale si svolge nella gran massa dei suoi casi, in una oscura semioscienza o nell'incoscienza del suo "senso intenzionato". L'individuo che agisce lo "sente" indeterminatamente più di quanto non lo conosca o non lo "abbia chiaro", ed agisce appunto, il più delle volte, istintivamente o in conformità all'abitudine. Soltanto occasionalmente - e, nel caso di un agire omogeneo di massa, sovente solo da parte di singoli individui - viene elevato a coscienza un senso (sia razionale che irrazionale) dell'agire. L'agire effettivamente, e cioè pienamente consapevole e chiaro, è in realtà sempre e soltanto un caso limite»¹⁶⁷. La comprensione allora è in grado di rendere evidenti, pure a se stessi qualora si tratti del proprio stesso agire, le connessioni di senso anche quando queste sono nascoste o inconsapevoli. L'esempio della buona

¹⁶⁴ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 57; tr. it. cit., p. 64.

¹⁶⁵ M. Weber, *Über einige Kategorien...*, cit., p. 428; tr. it. cit., p. 498; *Roscher und Knies...*, cit., p. 100; tr. it. cit., p. 96; *Soziologische Grundbegriffe*, cit., p. 2; tr. it. cit., p. 5.

¹⁶⁶ Id., *Roscher und Knies...*, cit., p. 121; tr. it. cit., p. 115.

¹⁶⁷ Id., *Soziologische Grundbegriffe*, cit., p. 10; tr. it. cit., p. 19.

madre tedesca, che Weber riporta nel suo saggio sulla *possibilità oggettiva* e la *causazione adeguata*¹⁶⁸, è illuminante in tal senso. La donna, nello spiegare al marito le ragioni di un suo comportamento - di uno schiaffo dato al figlio - è costretta proprio all'operazione di *depurare* l'accaduto da una moltitudine di affetti, stati d'animo e circostanze pur presenti nella concreta situazione vissuta, per individuare l'elemento o gli elementi che sono stati *effettivamente* determinanti per il suo comportamento. Nello spiegare l'accaduto al marito, ella lo rende in realtà chiaro e comprensibile anche a se stessa. In tanto però questo le è possibile, in quanto ella compie un'operazione di oggettivazione dell'accaduto, lo distilla attraverso l'elaborazione concettuale della comprensione, che riesce ad isolare e ad astrarre gli elementi determinanti dalla massa indistinta del vissuto.

Per questo motivo, abbiamo precedentemente messo in guardia a proposito della maniera in cui debba intendersi l'affermazione secondo cui l'identità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto conferisce al processo della *comprensione* una evidenza qualitativamente diversa rispetto ad altre forme di conoscenza, come ad esempio la *spiegazione* delle scienze della natura. Non nel senso appunto della possibilità di una intuizione rivivente, bensì nel senso della comune struttura teleologica, e specificamente razionale, che consente appunto un'analisi razionale dell'agire altrui come anche proprio. C'è da dire, però, che anche il processo della comprensione ha in realtà in certo modo una gradualità, nel senso che certamente la comprensione in maniera compiuta avviene grazie alla interpretazione razionale, in cui le relazioni tra i fenomeni vengono oggettivate e comprese nelle loro connessioni di senso, facendo ricorso anche al sapere nomologico; certamente nell'indagine causale e quindi nell'imputazione causale di un determinato agire, la *struttura* razionale comune al ricercatore e all'agente consente la costruzione di un modello tipico-ideale, la cui evidenza logica va comunque poi verificata anche dal punto di vista della validità empirica; ma è anche vero, però, che *prima, al di sotto e accanto* a questa compiuta interpretazione razionale, esistono una miriade di articolazioni intermedie in cui l'identità tra ricercatore e agente di storia si declina anche in modi diversi. In certo

¹⁶⁸ Cfr. Id., *Kritische Studien...*, cit., pp. 279 e sgg.; tr, it. cit., pp. 269 e sgg.

senso, è lo stesso discorso che abbiamo fatto a proposito dell'agire pienamente conforme allo scopo e della *tendenza* alla razionalità dell'agire dotato di senso. Allo stesso modo, questa comunanza, questa identità tra il ricercatore e l'agente di storia non va vista esclusivamente come stessa *struttura* razionale, ma anche più in generale come stessa tendenza al relazionarsi in maniera dotata di senso rispetto al mondo, come comunanza psichica o spirituale, usando questa terminologia con ogni cautela possibile. In questi casi la comprensione, che non si configura come una interpretazione razionale se si basa solo su tale comunanza - questo bisogna tenerlo ben chiaro - e che non possiede perciò evidenza logica, avviene grazie ad una sorta di *partecipazione empatica* tra il ricercatore ed il suo oggetto. Per questo motivo, Weber definisce quell'evidenza di ciò che può essere compreso, nei confronti di ciò che è semplicemente concepito - e che abbiamo già detto essere qualitativamente diversa a causa della identità tra ricercatore ed agente di storia - come una evidenza *psicologica* che, «nel senso in cui viene qui considerata, appartiene al solo ambito fenomenologico»¹⁶⁹, differenziandosi dall'evidenza delle affermazioni matematiche, definita invece come *categoriale*. Tale evidenza la potremmo avvicinare, con tutte le cautele e le differenze del caso, a quella che Jaspers definisce *evidenza genetica*, secondo il principio che *lo psichico sorge dallo psichico* in un modo per noi comprensibile¹⁷⁰.

Allo stesso modo di qualsiasi conoscenza scientifica, l'interpretazione tende dunque a conseguire l'evidenza. «L'evidenza dell'intendere può rivestire carattere razionale (quindi o logico o matematico), oppure avere carattere di penetrazione simpatetica diretta a rivivere (avere cioè carattere emotivo o artistico-ricettivo). Evidente razionalmente è, nell'ambito dell'agire, soprattutto ciò che viene inteso senza residuo e con chiarezza, in virtù di un procedimento *i n t e l l e t t u a l e*, nella sua connessione di senso intenzionata. Evidente alla penetrazione simpatetica è, nell'agire, ciò che viene rivissuto pienamente nella sua immediata *c o n n e s s i o n e d i s e n t i m e n t o*»¹⁷¹. E' ormai sufficientemente chiaro che il massimo grado di

¹⁶⁹ Id., *Roscher und Knies...*, cit., p. 116; tr. it. cit., p. 110.

¹⁷⁰ Cfr. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, cit. pp. 145 e sgg.

¹⁷¹ Id., *Soziologische Grundbegriffe*, cit., p. 2; tr. it. cit., p. 5.

evidenza, e si tratta qui di una evidenza logica, è quello conseguito grazie all'interpretazione razionale per mezzo delle categorie di scopo e di mezzo. In questo particolare tipo di conoscenza interpretativa, l'agire viene compreso in maniera causale alla luce delle sue motivazioni possibili, grazie ad un'operazione di oggettivazione dell'agire stesso e di costruzione di una ipotesi interpretativa possibile e logicamente evidente alla luce del sapere nomologico. Ma quello che vogliamo mettere qui in chiaro sgombrando il campo da possibili equivoci è che il ruolo euristico della costruzione razionale evidente consente di riconoscere sia gli elementi razionali che quelli irrazionali dell'agire concreto, di comprendere dunque l'agire sia nelle sue configurazioni razionali che irrazionali. Il tipo ideale di razionalità conforme allo scopo ha un valore euristico ed un ruolo di modello di comparazione, ed ha la funzione di *disvelare* - usando qui il termine nella accezione di Henrich¹⁷² - le connessioni di senso visibili o nascoste, consapevoli o inconsapevoli, razionali o irrazionali, nei processi storici e nelle personalità. Esso ci aiuta a comprendere la realtà non solo nel suo somigliare alla costruzione tipico-ideale ma anche nel suo discostarsene o nel suo divergere del tutto. Ed allora non bisogna cadere nell'errore di credere che in certo senso la penetrazione simpatetica arrivi dove il modello di interpretazione razionale della realtà non arriva. O meglio, per un certo verso è proprio così, ma non nel senso che la penetrazione simpatetica costituisca un *modello interpretativo* - nel senso proprio di procedura interpretativa - alternativo. Perché - lo ribadiamo ancora - il modello teleologico-razionale è la chiave di interpretazione anche degli aspetti irrazionali della realtà. Perciò è grande il fraintendimento di coloro che scambiano la funzione *metodologica* dell'interpretazione razionale in Weber per una visione razionalistica della realtà. Piuttosto, possiamo allora dire, la penetrazione simpatetica, quella sorta di *partecipazione interiore* e quindi di *empatia*, che anche la comprensione intellettuale racchiude di fatto in sé, funge da elemento facilitatore per costruire ipotesi interpretative tipico-ideali in cui siano contemplati anche quegli «“errori”»¹⁷³ o quegli atteggiamenti irrazionali rispetto allo scopo quali possono essere stadi emotivi, affettivi, atteggiamenti dettati da consuetudine, «a cui siamo noi stessi accessibili - o

¹⁷² Cfr. *supra*, nota 153.

¹⁷³ M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, cit., p. 2; tr. it. cit., p. 5.

della cui origine possiamo fare esperienza»¹⁷⁴ grazie appunto a tale penetrazione simpatetica. Come anche, tale *identità di sentire* ci può aiutare a comprendere quegli scopi, quei valori ultimi in vista dei quali può essere orientato, alla luce dell'esperienza, l'agire di un uomo, anche se - ed anche questo va sempre di nuovo ribadito - la non condivisione di essi, ovvero la non comprensione simpatetica di essi, non inficia minimamente il processo di comprensione di quell'agire che ad essi si orienta. Appunto perché si tratta di una comprensione razionale che niente ha a che vedere con una comprensione *rivivente*.

La dimensione trascendentale della dotazione di senso e quindi l'essenziale razionalità dell'agire umano, la concezione della libertà non più come irrazionalità bensì, al contrario, come massima espressione dell'agire razionale, la conseguente possibilità per una spiegazione causale dell'agire, dove per causa dell'agire dotato di senso si intende la sua motivazione, la concezione della causalità storica non come legalità ma come concreta connessione di senso e quindi la conciliabilità tra concezione teleologica e spiegazione causale: tutti questi elementi scardinano una visione deterministica dell'accadere governato da relazioni causali univoche e necessarie e lasciano spazio ad una concezione in cui la razionalità dell'agire si concilia con la possibilità della scelta tra opzioni differenti. E di fatti l'agire razionale si configura proprio come la capacità di scelta e di ponderazione dei mezzi più o meno adeguati per raggiungere un determinato scopo, alla luce del sapere nomologico. Scelta libera, ma non arbitraria, scelta tra più opzioni possibili secondo una scala di conformità allo scopo. Perché come abbiamo visto la libertà non coincide con l'arbitrio, anzi è proprio il contrario, è sinonimo di scelta razionale. Parallelamente, «l'interpretazione razionale può assumere la forma di un giudizio di necessità condizionato (...) e perciò coincidere, nello stesso tempo, con una "valutazione" teleologica dell'agire empiricamente constatabile»¹⁷⁵. Essa valuta cioè la razionalità dell'agire concreto alla luce del modello razionale teorico secondo cui, data una determinata intenzione x, è possibile individuare i mezzi più adeguati per realizzarla, secondo una scala decrescente in base alle regole dell'accadere. Tale valutazione

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Id.*, *Roscher und Knies...*, cit., p. 129; tr. it. cit., p. 121.

razionale è, rispetto all'accadere concreto, una costruzione concettuale tipico-ideale, ovvero una ipotesi interpretativa il cui scopo euristico è quello di individuare per comparazione se l'agire concreto si sia strutturato in maniera più o meno rispondente a tale modello teorico, e quindi quale sia stata la motivazione più o meno o anche affatto razionale che ha mosso l'agente. O comunque serve a valutare perché una determinata motivazione nota dell'agente abbia avuto, in virtù dei mezzi scelti, un risultato diverso rispetto a quelli che questi soggettivamente si aspettava. In nessun caso però si tratta di una indagine psicologica¹⁷⁶, ma piuttosto di una analisi della situazione concreta alla luce del sapere nomologico, ovvero di ciò che alla luce di questo è plausibile aspettarsi. «L' "interpretazione" si stempera qui nel sapere generale che noi possiamo agire "in conformità allo scopo", cioè che, nel compiere ognuna delle diverse azioni (o omissioni) concepite come possibili, possiamo agire sulla base della ponderazione delle diverse 'possibilità' di andamento futuro»¹⁷⁷. Attraverso l'interpretazione razionale non viene inferito l'agire concreto, bensì connessioni *oggettivamente possibili*.

Tornando a quanto dicevamo sopra a proposito dello scardinamento di una visione deterministica dell'accadere, vediamo che anche la maniera in cui Weber interpreta i nessi causali storici va nella stessa direzione. Con la *Verursachung*, ovvero l'imputazione causale di un fenomeno individuale concreto ad una causa individuale concreta, egli abbandona il modello classico di spiegazione causale in cui la relazione causa-effetto è interpretata in maniera meccanica, univoca e necessaria, con un totale schiacciamento del piano gnoseologico su quello ontologico, e abbraccia un modello di spiegazione condizionale¹⁷⁸. La causalità storica viene allora declinata non in termini di necessità, bensì di *possibilità oggettiva*, per cui causa adeguata non è sinonimo di causa necessaria, così come causa accidentale non significa assenza di rapporto. Si tratta qui di distinzioni logiche, non ontologiche. Tale modello interpretativo ha però come pendant una concezione dell'accadere in cui l'accadere stesso si apre ad un

¹⁷⁶ Anche se secondo Weber la psicologia comprendente può essere di aiuto in alcuni casi in cui si voglia comprendere per quali motivi, apparentemente non visibili, un agire si sia strutturato in una maniera irrazionale rispetto allo scopo.

¹⁷⁷ *Ibid.*; tr. it. cit., p. 122.

¹⁷⁸ Cfr. P. Rossi, *Introduzione*, cit.

ventaglio di opzioni possibili. Alla necessità dell'essere, subentra la possibilità dell'esistere. La possibilità si impone allora non solo come la categoria esplicativa centrale per le scienze della cultura¹⁷⁹, ma anche come dimensione dell'accadere storico. Questo in virtù del legame che, come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti, esiste in Weber tra piano logico e piano empirico e che, non essendo più declinabile ontologicamente come rapporto tra pensiero ed essere, si ricostituisce, nel pensatore di Erfurt, come rapporto tra ragione ed esistenza. Questo ci proponiamo ora di indagare, da un lato attraverso la categoria della possibilità oggettiva, dall'altro attraverso l'analisi del concetto tipico-ideale come ipotesi interpretativa possibile degli accadimenti umani.

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*

CAPITOLO III

POSSIBILITÀ, LIBERTÀ, STORIA

1. *Possibilità oggettiva e causazione adeguata: la possibilità da categoria logica a dimensione dell'accadere storico*

Una storia che voglia essere storia esplicativa e non mera cronaca si pone il problema della comprensione della genesi degli avvenimenti e quindi dell'imputazione di questi alle cause che li hanno prodotti nella loro configurazione effettiva.

Ci siamo già soffermati nelle pagine precedenti sulla connotazione che la questione causale assume in quegli indirizzi scientifici interessati all'indagine della realtà nella sua configurazione individuale, ovvero in quelle che si propongono come *scienze di realtà*, e sulle prerogative specifiche della concezione causale in Weber. Come pure, abbiamo posto in evidenza come in Weber il riferimento a valore *funga*, nella tradizione della corrente neokantiana del Baden, da criterio di selezione e *costruzione* degli oggetti storici in una altrimenti non dominabile infinità estensiva ed intensiva del reale; secondo una concezione della conoscenza intesa perciò non come riproduzione bensì, kantianamente, come elaborazione concettuale del reale.

Alcuni elementi possiamo allora già porre in evidenza e cioè, in primo luogo, che in una conoscenza scientifica interessata all'individuale, il problema della connessione causale si configura come imputazione del singolo fenomeno concreto alle cause che lo hanno prodotto così e non altrimenti; e in secondo luogo, la impossibilità di fatto di individuare gli infiniti elementi che hanno concorso alla configurazione di un fenomeno nella sua conformazione attuale. Come si è affermata infatti la inafferrabilità della infinità estensiva ed intensiva del reale per una concezione della conoscenza intesa come riproduzione del reale, allo stesso modo, si impone anche per l'indagine dei nessi causali individuali - quelli che con linguaggio rickertiano abbiamo definito *connessioni causali storiche* - un'operazione di selezione entro una infinità di fattori causali che di fatto fanno sì che un evento concreto si configuri in un modo piuttosto che in un altro. Riprodurre tutti questi fattori sarebbe infatti impossibile, per cui compito del ricercatore è quello di individuare quelle componenti causali decisive senza le quali un determinato evento avrebbe assunto una configurazione diversa o non si sarebbe verificato affatto.

Come è stato giustamente sottolineato¹⁸⁰, in entrambi gli elementi posti in evidenza - tanto la concezione della infinità estensiva ed intensiva del reale, quanto la specificità della causalità storica rispetto alla causalità scientifico-naturale - sono rintracciabili argomenti centrali dell'elaborazione rickertiana. Nell'analisi dei nessi di causazione, e nel processo di imputazione causale, Weber si serve però di un ausilio ulteriore che è il concetto di *possibilità oggettiva e causazione adeguata* che egli riprende dichiaratamente da Johannes von Kries¹⁸¹. Tale concetto gli consente di approcciare il lavoro storico nella maniera problematica che egli ritiene competente alla storia - ne sia anzi propriamente l'essenza - se questa vuole essere scienza. Ovvero, interrogandosi riguardo anche ad eventuali decorsi alternativi degli eventi storici, rispetto a quelli che nella realtà si sono realizzati. Questo perché per Weber «l'impostazione, la quale si chiede che cosa sarebbe potuto avvenire se per esempio Bismark non si fosse deciso alla guerra»¹⁸², lungi dall'essere - come reputa Eduard Meyer - «del tutto insolubile e oziosa»¹⁸³, è invece proprio l'essenza del lavoro storico. Essa infatti «riguarda appunto ciò che è decisivo per l'elaborazione storica della realtà: quale importanza causale debba essere propriamente attribuita a questa decisione individuale entro l'insieme degli "elementi", infinitamente numerosi, i quali dovevano essere disposti proprio così e non altrimenti affinché potesse derivarne quel risultato, e quale posto le spetti quindi nell'esposizione storica. Se la storia vuole sollevarsi al di sopra di una mera cronaca di avvenimenti e di personalità fuori del comune, non le resta nessun'altra via che quella di porsi questioni del genere. Ed essa ha anche proceduto così, da quando è una scienza»¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Cfr. E. Massimilla, *Il caso e la possibilità: Max Weber tra von Kries e Rickert*, in *Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2009, pp. 491-504.

¹⁸¹ Johannes von Kries - (1853-1928), fisiologo e fisico, si occupò prevalentemente di ottica fisiologica. Lo studio a cui Weber fa in particolare riferimento è un lungo saggio uscito nel 1888 sul concetto di possibilità oggettiva: J. von Kries, *Ueber den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben*, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 12, pp. 179-240, 287-323, 393-428, 1888; anticipato due anni prima da un testo sul calcolo delle probabilità: *Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung*. Mohr, Freiburg, 1886. La seconda edizione, del 1927, è invariata, solo con l'aggiunta di una nuova premessa.

¹⁸² M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 266; tr. it. cit., p. 257.

¹⁸³ E. Meyer, *Sulla teoria...*, cit., p. 91, in nota; come Weber stesso ricorda nel secondo dei suoi saggi dedicati alla logica delle scienze della cultura (cfr. M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 266; tr. it. cit., p. 257).

¹⁸⁴ M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., pp. 266-267; tr. it. cit., pp. 257-258.

Porsi questioni di tal genere non significa allora interrogarsi in maniera sterile su quanto evidentemente è avvenuto, in una certa maniera piuttosto che in un'altra, per il concorrere di una serie di fattori che sono stati tutti determinanti per la configurazione concreta dell'evento in discussione. Questioni di tal genere sono effettivamente superate dai fatti e perciò prive di senso. Lo scopo di questo modo di procedere per la scienza storica è invece - come del resto chiarito in maniera inequivocabile da Weber nelle righe precedenti - quello di una elaborazione concettuale della realtà, volta a comprendere la genesi causale degli eventi, quindi ad individuare, nella ricchezza dei fattori causali concreti, quegli elementi determinanti rispetto alla connessione causale specifica che interessa al ricercatore. E quindi, potremmo dire, rispetto a quell'individuo storico, a quella realtà fatta concetto che si vuole indagare e che non è l'evento nella sua completezza. Se si vuole comprendere, ad esempio, il significato della morte di Cesare¹⁸⁵ per la storia universale, non ci si soffermerà certamente sull'arma usata per ucciderlo, o sul numero di pugnalate inferte, o sulla forza sprigionata nei colpi. E' ovvio che tutti questi elementi sono stati di fatto elementi causali nell'evento concreto della morte di Cesare. Come pure, aspetti concreti di quell'evento sono, ad esempio, la posizione del corpo esanime, o il numero di persone presenti all'uccisione, e così via. Essi sono però particolari assolutamente ininfluenti e di nessun aiuto per rispondere alle domande che si pone lo storico riguardo ad esempio ai motivi che hanno portato all'assassinio di Cesare, oppure all'effetto che la sua morte ha avuto per il corso storico dal punto di vista ad esempio della storia politica; quindi per la comprensione del significato di questo evento nella connessione storica, da un determinato punto di vista. Tali dettagli potrebbero, nel caso specifico, soddisfare il bisogno di spiegazione causale di un medico che volesse individuare le cause della morte, o di un criminologo che volesse ricostruire la scena del delitto, ma non certamente di uno storico, perché diverso è il suo interesse conoscitivo e di conseguenza diversa è la connessione storica che per lui diviene oggetto di indagine. Una cosa è un evento nella sua configurazione concreta; altra cosa è un fatto storico, un individuo storico, frutto dell'elaborazione concettuale

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 272-273; *tr. it. cit.*, p. 263.

del ricercatore che appunto «trasforma (...) la “realtà” data, allo scopo di farne un “fatto” storico, in una formazione c o n c e t t u a l e»¹⁸⁶ per cui «nel “fatto” è appunto implicita, per dirla con Goethe, la “teoria”»¹⁸⁷.

Da un lato allora ciascun evento concreto è prodotto dal concorrere di tutti i fattori che hanno contribuito alla sua configurazione effettiva in maniera necessaria; dall'altro lato, però, bisogna ricordare - e qui la lezione dei neokantiani e di Rickert in particolare è fondamentale - che un fatto storico è già concetto, ovvero è una elaborazione concettuale costruita dal ricercatore mediante la relazione a valore; e quindi anche la sua imputazione causale è soggetta alla stessa operazione di selezione da parte del ricercatore. Se un determinato evento nella sua configurazione concreta ha infinite sfaccettature, non è su tutte queste che si appunta l'interesse del ricercatore e, conseguentemente, non è la causazione dell'evento nella sua totalità che è oggetto del suo interesse; a parte il fatto che un'indagine di tal genere risulterebbe impossibile. «Quando si dice che la storia deve comprendere causalmente la r e a l t à concreta di un “avvenimento” nella sua individualità, ciò non significa ovviamente (...) che essa debba “riprodurlo” non abbreviato e spiegarlo causalmente nell'insieme delle sue qualità individuali: questo sarebbe un compito non soltanto impossibile di fatto, ma anche in linea di principio privo di senso. Alla storia interessa invece esclusivamente la spiegazione causale di quegli “elementi” e di quegli “aspetti” i quali rivestono da determinati punti di vista un “significato universale” e p e r c i ò un i n t e r e s s e storico»¹⁸⁸. Interessa dunque «l'imputazione di un «“effetto” concreto a una “causa” particolare, in considerazione del fatto che in verità sempre un' i n f i n i t à di momenti causali ha condizionato il venire alla luce del “processo” particolare, e che per il presentarsi dell'effetto nella sua forma concreta erano indispensabili senz'altro t u t t i quei particolari elementi causali»¹⁸⁹.

Per questo processo di imputazione lo storico si serve, come detto precedentemente, del concetto di *possibilità oggettiva* e *causazione adeguata*, con l'ausilio del quale egli giudica se è in linea di principio possibile, in conformità al nostro

¹⁸⁶ Ivi, p. 275; tr. it. cit., p. 265.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Ivi, p. 272 ; tr. it. cit., p. 262.

¹⁸⁹ Ivi, p. 271; tr. it. cit., p. 262.

sapere nomologico, che un determinato fenomeno sia imputabile causalmente ad un tal altro determinato fenomeno. Sempre tenendo conto del fatto - non è superfluo ribadirlo ulteriormente - che sia l'oggetto indagato che la sua imputazione causale sono frutto di una elaborazione concettuale effettuata sulla scorta dell'interesse teoretico del ricercatore, il quale si propone di comprendere la genesi causale di quegli elementi per lui *essenziali*. Ed inoltre, che il giudizio secondo il quale si presume che, in un complesso di condizioni storiche, l'assenza o la modificazione di un particolare fatto avrebbe potuto condurre ad una modificazione del corso degli avvenimenti, in determinate relazioni storicamente importanti, non costituisce uno sterile discettare su quanto è stato, ma è piuttosto funzionale ad individuare il peso causale di quel determinato fatto sul corso degli eventi, e quindi la sua importanza storica da un determinato punto di vista. Questa è la funzione dei giudizi di *possibilità oggettiva* la cui *essenza logica* Weber si propone di indagare, oltre ad analizzare mediante quali operazioni logiche si pervenga alla loro formulazione e, con il loro ausilio, all'imputazione causale.

Seguendo Weber in questo percorso, ci sembra opportuno avvalerci anche del confronto diretto con von Kries - fonte dichiarata di Weber per tali questioni¹⁹⁰ - soprattutto per cercare di comprendere al meglio, oltre quanto Weber stesso chiarisca, la natura logica del concetto di *possibilità oggettiva*, analizzandolo anche per comparazione con la maniera in cui il concetto di *possibilità* viene inteso dai logici, in particolare nelle teorie sul calcolo delle probabilità e, alla luce di ciò, per analizzarne la valenza per la conoscenza storica e specificamente per l'elaborazione weberiana.

Iniziamo col dire che il concetto di *possibilità oggettiva* segna lo sforzo di dare una definizione logica positiva alla categoria della *possibilità*, che «non viene quindi impiegata nella sua forma *n e g a t i v a*, cioè nel senso in cui è un'espressione della nostra ignoranza, o dell'incompiutezza del nostro sapere, (...); al contrario, essa

¹⁹⁰ In una nota del saggio sulla possibilità oggettiva e la causazione adeguata, Weber, riferendosi all'ampiezza della sua utilizzazione del lavoro di von Kries, addirittura dichiara di aver *depredata* le idee di von Kries (cfr. *Kritische Studien...*, cit., p. 288; tr. it. cit., p. 276).

significa qui il riferimento a un sapere positivo concernente “regole dell’accadere”, cioè al nostro sapere “nomologico”»¹⁹¹.

Prima ancora di soffermarsi sul concetto di *possibilità oggettiva* per von Kries, e quindi per Weber, è necessario allora soffermarsi brevemente sulla maniera in cui viene qui inteso il concetto di *possibilità*.

Per von Kries, presupposto di qualsiasi ragionamento sulla possibilità e sulla probabilità è il principio - sulla cui natura logica egli non ritiene indispensabile dilungarsi e che vale per lui quale assioma - secondo cui «ogni evento che si verifica di fatto è necessariamente prodotto dalla totalità delle condizioni preesistenti»¹⁹². Totalità che è di fatto impossibile abbracciare nella sua interezza. Entrambi questi elementi - abbiamo visto - sono comuni anche a Weber. A partire dall’assioma della infinità dei fattori causali che di fatto producono in maniera necessaria un determinato evento nella sua configurazione concreta, von Kries riconosce allora una connotazione soggettiva ai concetti di possibilità e di probabilità, intesa come impossibilità soggettiva di conoscere tutti gli elementi che contribuiscono di fatto alla produzione di un determinato fenomeno. La conoscenza di tutte le condizioni reali di produzione di un fenomeno consente infatti, in linea teorica, di sapere già anticipatamente se esso si verificherà o meno. Se ciò non avviene, e si parla perciò di probabilità a proposito del verificarsi o meno di un fenomeno, ciò è dovuto appunto alla mancata conoscenza della totalità di tali elementi causali. Laddove ci si trova di fronte a condizioni precisamente determinate, dunque, è escluso qualsiasi concetto di possibilità, in virtù appunto del principio fondamentale posto da von Kries come premessa, e che ora decliniamo in maniera inversa, e cioè del fatto che determinate condizioni che esistono di fatto producono necessariamente determinati effetti e non altri. La completa conoscenza delle condizioni di produzione di un fenomeno esclude allora qualsiasi concetto di possibilità. Se invece le condizioni generali di produzione di un fenomeno non sono determinabili in maniera precisa e completa, ma solo in maniera generica e indeterminata, si crea lo spazio per il concetto di possibilità. In questa accezione, la *possibilità* è dunque espressione di una mancanza o insufficienza di conoscenza e

¹⁹¹ Ivi, p. 276; tr. it. cit., p. 266.

¹⁹² J. von Kries, *Ueber den Begriff...*, cit., p. 180.

conserva una dimensione soggettiva, nel senso che la probabilità di un evento non è fin qui misurabile in maniera oggettiva, ma è legata comunque alle condizioni di conoscenza di ciascuno.

Perché il concetto di possibilità possa guadagnare una dimensione per così dire oggettiva, ovvero perché si possa parlare di probabilità in maniera ugualmente valida per tutti (*allgemeingiltige Wahrscheinlichkeit*¹⁹³), è necessario secondo von Kries che le condizioni generali di produzione di un determinato fenomeno siano ugualmente accessibili a tutti, in modo da annullare la variabile soggettiva dei differenti gradi di conoscenza. Tale situazione è quella dei cosiddetti giochi di fortuna - si pensi ad esempio al lancio dei dadi o alla roulette - che sono la esemplificazione per eccellenza del caso assoluto inteso in senso gnoseologico, in quanto la catena causale che porta ad un risultato piuttosto che ad un altro, pur essendo concretamente determinata, è in realtà inaccessibile per chiunque. Il fatto che ad esempio in un tiro dei dadi esca un numero piuttosto che un altro è legato certamente a tutta una serie di condizioni, quale può essere la forza posta nel lancio, l'inclinazione della mano di chi tira, la posizione iniziale del dado nella mano del tiratore, e così via, la cui variazione comporta esiti differenti e che quindi sono a tutti gli effetti parte della catena causale concreta. Tali determinazioni sono però nella realtà egualmente inaccessibili per chiunque, per cui «noi chiamiamo assolutamente casuali o casuali per eccellenza, quegli eventi per i quali si lasciano indicare in generale possibilità, ma il cui verificarsi o non verificarsi dipende in ogni singolo caso da specificità del decorso che si sottraggono completamente alla nostra conoscenza»¹⁹⁴. I giochi di fortuna sono dunque l'esempio per antonomasia di quello che è stato definito *caso assoluto* in senso gnoseologico; qui si presenta la possibilità *κατ' ἐξοχήν*, la possibilità per eccellenza che, per il ragionamento fatto sopra, è allo stesso tempo una possibilità universalmente valida e quindi una possibilità oggettivata, in quanto scevra da quella dimensione di soggettività legata alle differenze dei livelli di conoscenza individuale. In questa accezione, il concetto di possibilità è dunque collegabile a quello di caso assoluto in senso gnoseologico.

¹⁹³ Ivi, pp. 185 e sgg.

¹⁹⁴ Ivi, p. 187.

Stiamo parlando però ancora di *possibilità* o *probabilità*, e non ancora di *possibilità oggettiva* nel senso in cui questo concetto viene teorizzato da von Kries e poi ripreso da Weber.

Precedentemente, abbiamo detto che con il concetto di possibilità oggettiva von Kries tenta di declinare in maniera positiva il concetto di possibilità, indicando cioè con esso le condizioni di realizzabilità di un determinato fenomeno, piuttosto che la *non conoscenza* delle variabili specifiche che determinano di fatto la sua realizzazione. La possibilità oggettiva definisce le condizioni generali entro le quali, alla luce del nostro sapere nomologico, è possibile la realizzazione di un determinato evento, nel senso che nulla osta affinché esso si possa realizzare. Due elementi sono allora fondamentali: la indeterminatezza delle condizioni generali e allo stesso tempo però la definizione - potremmo dire la determinatezza generale e generica - di tali condizioni attraverso il riferimento al sapere nomologico, perché è proprio tale riferimento che consente di disegnare l'ambito entro cui si ritiene possibile la realizzazione di un determinato fenomeno. Il sapere nomologico consente di affermare che alle condizioni generali date, secondo le ricorrenze dell'accadere registrate appunto attraverso tale sapere, non ci sono situazioni ostative affinché un determinato evento si realizzi. O, detto altrimenti, il verificarsi di un evento è considerato oggettivamente possibile nell'ambito di certe condizioni genericamente determinate quando, secondo le regole dell'accadere fattuale, determinazioni specifiche di tali condizioni generali sono in grado di produrre l'evento stesso¹⁹⁵.

Ma dire che le regole dell'accadere disegnano il campo all'interno del quale è possibile che un evento si realizzi secondo una scala di probabilità introduce ad un terzo elemento che risulta fondamentale per la costruzione del concetto di possibilità oggettiva, e cioè quello che von Kries definisce *Spielraum*, spazio di gioco. Alla luce di quanto finora esposto, si comprende già per grandi linee cosa von Kries intenda con spazio di gioco, e cioè l'ambito appunto di realizzabilità di un fenomeno. E' necessario soffermarsi però ancora brevemente sul suo significato, per poterne valutare appieno la portata per il concetto di possibilità oggettiva e per la sua misurabilità. La definizione

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 181. Il brano è riportato in maniera quasi testuale.

di uno spazio di gioco alla luce delle regole dell'accadere circostrive l'ambito, disegna la cornice entro cui può essere calcolata la probabilità di un evento. Identifica appunto quelle condizioni generali *entro le quali* si vuole calcolare tale probabilità. L'indeterminatezza, nel senso di genericità, di tali condizioni generali lascia spazio ad una serie di determinazioni particolari che, dal punto di vista dell'evento che ci interessa - quello di cui vogliamo valutare la probabilità di realizzazione - sono divisibili in condizioni che lo producono e condizioni che non lo producono. Tali ambiti, sempre all'interno delle condizioni generali date, sono confrontabili in base alla loro grandezza ed il rapporto tra l'ambito di condizioni che produce un determinato evento e l'ambito delle condizioni generali costituisce appunto la grandezza che indica la possibilità oggettiva che tale evento si realizzi. Il valore numerico di tale grandezza è compreso tra 0 - che significa che nessuna condizione specifica all'interno delle condizioni generali dà luogo a tale evento; esso è dunque impossibile - e 1 - che al contrario significa che tutte le formazioni particolari all'interno dello spazio di gioco generale danno luogo all'evento in questione, e quindi lo spazio di gioco che delimita le condizioni che favoriscono l'evento è di pari ampiezza, coincide con lo spazio di gioco generale. In tal caso, l'evento in questione è in un rapporto di causazione necessaria con le condizioni generali. Reso in maniera più intuitiva, il valore numerico dell'ambito di condizioni che favoriscono un determinato fenomeno è sempre una frazione di 1, in quanto designa una parte dello spazio di gioco generale nella sua interezza, quindi una parte dell'unità. Nel caso del lancio dei dadi, ad esempio, la possibilità che in un lancio esca il numero 1 è di $1/6$ rispetto allo spazio di gioco generale entro cui tale circostanza si può verificare. Quello che però è di fondamentale importanza per la possibilità oggettiva e per la sua misurabilità è che tali determinazioni sono sempre determinazioni specifiche delle condizioni generali, sono quindi sempre *interne* allo spazio di gioco, mai elementi aggiuntivi esterni. E' questo che rende la possibilità oggettiva misurabile. Non intervengono cioè variabili imponderabili in quanto esterne all'ambito disegnato dal sapere nomologico, e per questo motivo del tutto imprevedibili. Quando, a proposito delle condizioni generali, si parla di parzialità - specifica espressamente von Kries - non si intende parzialità nel senso di mancanza,

intendendo quindi che perché un determinato evento si produca è necessario il sopraggiungere di ulteriori fattori aggiuntivi rispetto alle condizioni generali; bensì parzialità nel senso di genericità, indeterminatezza delle condizioni generali. Tali condizioni, perciò, segnano esse stesse il confine esterno all'interno del quale si va poi a calcolare la probabilità di un certo fenomeno che ci interessa. Per ritornare all'esempio dei dadi, nelle condizioni generali che caratterizzano il lancio del dado sono comprese, quali determinazioni di queste, le condizioni specifiche per il prodursi di tutti i diversi esiti possibili alla luce del sapere nomologico. Per chiarire ancora meglio, il fatto che in un lancio esca ad esempio il numero 8 è impossibile, in quanto tale possibilità non è contemplata nelle condizioni generali del lancio del dado che ci dicono che un dado ha solo 6 facce. Vi è compresa invece la possibilità che esca, ad esempio, il numero 1, e le condizioni favorevoli a questo risultato rappresentano $1/6$ dello spazio di gioco generale. Il verificarsi di questo evento non è pertanto attribuibile al sopraggiungere di fattori esterni allo spazio di gioco, ma è interno ad esso. Questo - lo ripetiamo - rende la sua probabilità misurabile.

E per tale ragione la possibilità oggettiva afferma un sapere piuttosto che un non sapere; in un certo senso rovescia proprio il non sapere in un sapere. E infatti, c'è differenza - come dice von Kries - tra il ritenere egualmente probabili due eventi perché non si conoscono elementi che facciano propendere per l'uno o per l'altro - in tal caso la probabilità è legata al non sapere - piuttosto che affermare che, alla luce del sapere nomologico, lo spazio di gioco favorevole all'uno è equivalente a quello favorevole all'altro, per cui i due eventi sono nella stessa misura oggettivamente possibili. Anche se le due affermazioni sembrano equivalenti, in realtà sono profondamente diverse e il non apprezzamento di ciò da parte di molti dipende - secondo von Kries - dal fatto che non si comprende fino in fondo proprio il significato del concetto di *Spielraum* per la possibilità oggettiva, soprattutto rispetto a quanto appena spiegato, ovvero al fatto che la genericità delle condizioni generali di possibilità di un evento non deve essere intesa come parzialità nel senso di mancanza, per cui il verificarsi o meno dell'evento in questione può dipendere dall'eventuale sopraggiungere di fattori esterni allo spazio di gioco; bensì come genericità nel senso di

indeterminatezza delle condizioni generali, le cui determinazioni specifiche sono in grado infatti di produrre l'evento stesso.

Weber chiarisce molto bene tale differenza con un esempio. Se - egli afferma - una persona, alla domanda se un determinato treno sia già passato per una stazione, risponde che è *possibile*, tale risposta implica, da parte della persona che la dà, che questa non conosce soggettivamente alcun fatto che possa escludere tale evento ma, allo stesso tempo, nessun fatto che lo possa confermare. Essa implica, dunque, un non sapere. «Quando però Eduard Meyer giudica che uno sviluppo religioso-teocratico sarebbe stato “possibile” o, in certe eventualità, “probabile” in Grecia al tempo della battaglia di Maratona, ciò implica invece l'affermazione che sussistevano o g g e t t i v a m e n t e (...) certi elementi del dato storico che erano “appropriati” in modo positivo, se e l i m i n i a m o o ci raffiguriamo svolta diversamente la battaglia di Maratona (...), a produrre uno sviluppo del genere secondo r e g o l e g e n e r a l i d e l l' e s p e r i e n z a»¹⁹⁶. Tale giudizio si basa allora su un sapere. E, specificamente, sia su un sapere - che Weber definisce *sapere ontologico* - relativo al fatto in questione, e quindi basato sulle fonti che riguardano la situazione storica particolare, sia su un *sapere nomologico*, ovvero concernente determinate regole dell'accadere, in particolare la maniera in cui gli uomini solitamente reagiscono a determinate situazioni. Il giudizio di possibilità oggettiva segna allora una sorta di intersezione tra sapere ontologico e sapere nomologico, nel senso che colloca il fatto concreto, o meglio il nostro sapere relativo a quel fatto concreto, nell'ambito delle regole generali dell'accadere - più precisamente, del nostro sapere relativo a tali regole - e, alla luce di questo, giudica la *adeguatezza* logica e quindi la plausibilità reale di una determinata connessione causale; così come, allo stesso tempo, la rilevanza causale di determinati fattori causali per il processo di interesse storico.

Al giudizio di possibilità oggettiva si perviene attraverso «procedimenti di isolamento e di generalizzazione»¹⁹⁷ attraverso i quali lo storico scompone il dato empirico in elementi che poi considera isolatamente, immaginando come, alla luce del sapere nomologico, l'assenza o la modificazione di un determinato elemento - che egli

¹⁹⁶ M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 276; tr. it. cit., p. 266.

¹⁹⁷ Ivi, p. 275; tr. it. cit., p. 265.

prende in considerazione separatamente, lasciando invariati tutti gli altri - possa o meno modificare il dato empirico analizzato. All'isolamento di un determinato elemento, segue dunque la generalizzazione che, riconducendo l'elemento in questione ad una regola dell'esperienza, consente di giudicare, alla luce appunto del sapere nomologico, se e come la sua assenza o modificazione avrebbe potuto modificare in maniera significativa la realtà considerata, restando invariate le altre condizioni. Nell'immaginare quindi come sarebbe potuto cambiare un fatto in relazione alla presenza, alla mancanza o alla variazione di un determinato elemento; o nell'immaginare quale sarebbe potuta essere la reazione di un soggetto a una determinata situazione, lo storico si richiama «a determinate regole dell'esperienza già note, in particolare al modo in cui gli uomini sono soliti reagire a date situazioni (sapere "nomologico")»¹⁹⁸. «Ciò significa anzitutto, in ogni caso, la creazione (...) di *q u a d r i f a n t a s t i c i*, formati prescindendo da uno o da vari elementi della "realtà" esistenti di fatto, e mediante la costruzione concettuale di un processo modificato riguardo ad una o ad alcune "condizioni". Già il primo passo verso il giudizio storico è quindi (...) un processo di *a s t r a z i o n e*, il quale si svolge attraverso l'analisi e l'isolamento concettuale degli elementi del dato empirico - che viene appunto considerato come un processo di relazioni causali *p o s s i b i l i* - e deve sfociare in una sintesi della connessione causale "reale". Già questo primo passo trasforma pertanto la "realtà" data, allo scopo di farne un "fatto" storico, in una formazione *c o n c e t t u a l e*»¹⁹⁹. Questo, come più volte sottolineato, al fine di giudicare la portata causale di un determinato elemento rispetto al *fatto* di interesse storico, e quindi per procedere all'imputazione causale.

Quando - per riprendere ancora l'esempio di Weber²⁰⁰ a proposito della prassi storiografica di Eduard Meyer - l'insigne storico ritiene che al tempo della battaglia di Maratona c'erano tanto le condizioni per lo sviluppo di una cultura religioso-teocratica sotto l'egida del potere persiano, che utilizzava la religione nazionale come strumento di assoggettamento dei popoli dominati, quanto quelle per uno sviluppo del libero

¹⁹⁸ Ivi, pp. 276-77; tr. it. cit., p. 266.

¹⁹⁹ Ivi, p. 275; tr. it. cit., p. 265.

²⁰⁰ Cfr. ivi, pp. 273-74; tr. it. cit., p. 264.

mondo spirituale ellenico con i suoi valori terreni; e che la vittoria dei Greci sui Persiani a Maratona decise di fatto tra queste due possibilità, egli sta giudicando appunto la portata storico-universale delle guerre persiane, ed in particolare della battaglia di Maratona, per l'Occidente. E, pur senza avere consapevolezza logica dell'operazione compiuta, sta procedendo proprio nella maniera descritta sopra, ovvero immaginando in che modo si sarebbe potuto configurare lo sviluppo della storia d'Occidente nel caso di un esito diverso della battaglia di Maratona. Sta immaginando, quindi, il quadro storico del tempo, mutato rispetto a quella circostanza specifica; e le sue conclusioni, lungi dall'essere frutto di un arbitrio, in tanto possono essere considerate valide, in quanto si avvalgono di quello che il sapere nomologico suggerisce a proposito delle abitudini, delle usanze dei Persiani nei territori sottomessi, e quindi di quello che con grande probabilità ci sarebbe stato da aspettarsi in caso di una loro vittoria. Alla luce di ciò, si può ritenere la vittoria persiana *causa adeguata* per uno sviluppo in senso religioso-teocratico dell'Occidente o, in maniera rovesciata, tale sviluppo *conseguenza adeguata* di una vittoria persiana. Per cui, è solo l'importanza causale che alla luce di tali ragionamenti la battaglia di Maratona, dalle dimensioni tutto sommato molto modeste, riveste per la storia dell'Occidente che fa sì che il nostro interesse si indirizzi ad essa e la faccia entrare nella rappresentazione storica.

Tali argomenti mostrano in maniera chiara «che l'elaborazione della connessione storica causale non soltanto si avvale dell'astrazione nel duplice senso dell'isolamento e della generalizzazione, ma che il più semplice giudizio storico sull' "importanza" storica di un "fatto concreto", ben lungi dall'essere una mera registrazione di qualcosa che si sia "trovato davanti", non soltanto rappresenta una formazione c o n c e t t u a l e formata categorialmente, ma acquista anche di fatto validità solo in quanto a g g i u n g i a m o alla realtà "data" l'intero tesoro del nostro sapere empirico di carattere "nomologico"»²⁰¹. Conseguentemente, anche le categorie di causalità adeguata e causalità accidentale sono appunto categorie logiche in base alle quali una determinata connessione causale viene ritenuta altamente o scarsamente probabile alla luce di quanto, secondo le regole dell'accadere, è coerente

²⁰¹ Ivi, p. 277; tr. it. cit., p. 267.

aspettarsi. Dunque è il sapere nomologico il parametro rispetto al quale una causa viene considerata *adeguata* o *accidentale*, per cui *adeguato* e *accidentale* non sono, chiaramente, connotazioni ontologiche, bensì connotazioni logiche. Una causa adeguata e una causa accidentale sono fattori causali egualmente determinanti dell'effetto in questione quindi, sul piano empirico-fattuale, sono egualmente necessarie; la differenza sta nel loro rapporto col sapere nomologico, ovvero con quanto, alla luce di questo, la connessione causale di cui sono parte viene giudicata più o meno probabile. Si tratta dunque di una differenza di natura esclusivamente logica.

Due eventi si trovano in un rapporto di causazione adeguata quando, secondo le regole dell'esperienza, è altamente probabile che in determinate condizioni uno sarà condizione dell'altro. In tal caso, il primo è considerato causa adeguata del secondo, perché alla luce del sapere nomologico era altamente probabile che si instaurasse tale tipo di relazione fra i due elementi. Se invece, nel procedimento di isolamento e di generalizzazione, ci si trova a constatare, analizzando il materiale storico di cui si è a conoscenza, che in quel determinato caso si è verificata una relazione causa-effetto altamente improbabile secondo le regole dell'esperienza, tale connessione causale è considerata accidentale. In tal caso «sugli elementi dell'effetto storicamente importanti hanno agito fatti i quali hanno prodotto un effetto che non era in questo senso “adeguato” a un complesso di condizioni concepite come connesse in unità»²⁰². Meglio ancora, il complesso di condizioni esistenti non avrebbe prodotto, secondo le regole dell'esperienza, tale fatto senza la presenza di quel determinato fattore rivelatosi determinante - quello appunto che noi stiamo esaminando - che lo ha appunto prodotto contraddicendo, in questo modo, quelli che erano gli effetti da aspettarsi da quel complesso di condizioni in base al sapere nomologico. Se, ad esempio, si dovesse dimostrare - in un caso certo difficile da immaginare - che la rivoluzione di Berlino del marzo del 1848²⁰³ non sarebbe scoppiata senza l'esplosione dei due colpi di fucile, nella notte, davanti al castello di Berlino; se, quindi, immaginando il quadro storico privato di questo elemento specifico a parità delle altre

²⁰² Ivi, p. 286; tr. it. cit., p. 275.

²⁰³ Weber fa più volte riferimento a questo specifico accadimento nel saggio sulla possibilità oggettiva, proprio per esemplificare i concetti di *causazione adeguata* e *accidentale*, riprendendo a sua volta un riferimento dallo stesso Meyer nel saggio *Sulla teoria...*, cit., pp. 116-17.

condizioni, si dovesse giudicare che gli eventi avrebbero avuto un esito diverso, nella fattispecie che la rivoluzione non sarebbe scoppiata; quei due colpi di fucile dovrebbero essere considerati allora elementi causalmente decisivi per il prodursi dell'evento in questione. Essi sarebbero però da considerarsi causa accidentale in quanto, alla luce del sapere nomologico, tale rapporto di causazione era da giudicarsi altamente improbabile. In altre parole, secondo il sapere nomologico era altamente improbabile che quei due colpi, in assenza di altre condizioni favorevoli - ad esempio determinate condizioni sociali e politiche di carattere generale - avrebbero potuto da soli scatenare una rivoluzione. In questa accezione - come Weber stesso sottolinea²⁰⁴ - il concetto di *causa accidentale* è dunque assimilabile a quello di *caso relativo*, inteso proprio come elemento *accidentale* rispetto a quanto ci si poteva aspettare secondo le regole generali dell'accadere.

Tornando a quanto detto sopra a proposito della differenza tra una concezione positiva e una concezione negativa della possibilità, vediamo che è proprio il riferimento al sapere nomologico che dà consistenza logica positiva al concetto di possibilità oggettiva e fa sì allo stesso tempo che tale concetto non abbia solo valenza logica, ma anche valenza empirica. Designi, per dirla con von Kries, una *possibilità reale*²⁰⁵. Il concetto di possibilità oggettiva possiede infatti - secondo von Kries²⁰⁶ - contemporaneamente due caratteristiche che ne segnano la specificità: ha una valenza oggettiva, nel senso che non dipende dalle condizioni soggettive di conoscenza dei diversi individui, ma dal sapere nomologico, appunto; e allo stesso tempo ha una valenza empirica, perché valuta la probabilità rispetto alle regole dell'accadere. Il concetto di probabilità rigorosamente inteso invece o conserva una dimensione storica - come von Kries la definisce - nel senso che esprime il grado di probabilità con cui un determinato individuo, alla luce delle *sue* conoscenze e della *sua* esperienza si aspetta o si sia aspettato qualcosa, conservando in questo però una valenza soggettiva; oppure si rifà alle leggi del pensiero esprimendo il grado di probabilità con cui, alla luce di

²⁰⁴ Weber sottolinea che tale accezione di caso relativo è quello accettato dalla logica specialistica che si richiama sostanzialmente al primo testo di Wilhelm Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, A. W. Schade, Berlin, 1870. Cfr. M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 219 ; tr. it. cit., p. 215.

²⁰⁵ J. von Kries, *den Begriff...*, cit., p. 182, in nota.

²⁰⁶ *Ibid.*

certe premesse intellettuali e secondo le leggi logiche, ci si debba aspettare qualcosa; quindi possiede una valenza logica oggettiva, ma perde contatto col mondo empirico. Nel concetto di possibilità oggettiva, invece, possibilità - intendendo con questo termine qui un concetto più empirico - e probabilità - in senso logico-matematico - si incrociano in una maniera feconda per l'indagine del reale. E questa interazione è possibile proprio perché il giudizio di possibilità oggettiva colloca - come abbiamo spiegato sopra - il nostro sapere relativo ad un determinato avvenimento concreto (sapere ontologico) nell'ambito del nostro sapere nomologico, e, alla luce di ciò, giudica il grado di probabilità di quell'evento rispetto alle regole generali dell'accadere. In questo modo von Kries costruisce quel ponte tra teoria della probabilità e mondo reale che altri teorici del calcolo delle probabilità avevano cercato di costruire in altro modo e rispetto ai quali egli dissente²⁰⁷. Ci riferiamo qui nello specifico a quella versione della *teoria dei grandi numeri*²⁰⁸ - nota come *legge forte dei grandi numeri*²⁰⁹ -

²⁰⁷ Su questo punto cfr. G. Shafer and V. Vovk, *The Sources of Kolmogorov's Grundbegriffe*, in *Statistical Science* 2006, Vol. 21, No. 1, pp. 70–98.

²⁰⁸ La *teoria dei grandi numeri* si può far risalire essenzialmente a Jacob Bernoulli (noto anche come Jacques Bernoulli, 1654-1705, matematico e scienziato svizzero a cui si deve l'enunciazione della teoria classica della probabilità) e al suo celebre teorema secondo cui in una sequenza sufficientemente alta di esperimenti indipendenti c'è una altissima probabilità che la frequenza con cui l'evento si presenta tenda a coincidere con la sua probabilità matematica. L'alta probabilità viene considerata come certezza *oltre ogni ragionevole dubbio* per cui la frequenza può essere considerata come una stima della sua probabilità.

²⁰⁹ La *legge forte dei grandi numeri*, di cui Cournot (Antoine-Augustin Cournot, 1801-1877) è un esponente di rilievo, pur nella forma di varianti diverse, sostiene sostanzialmente che eventi, che hanno una probabilità matematica bassissima, nella realtà non si realizzano mai, anche se dal punto di vista della probabilità matematica la loro realizzazione sarebbe possibile, quand'anche bassissima. Per esemplificare il ragionamento egli fa l'esempio di un pesante cono che debba mantenersi in equilibrio sul vertice. Dal punto di vista matematico ciò potrebbe essere in linea di principio possibile, mentre dal punto di vista fisico, quindi empirico, ciò non accade; è impossibile. Tale principio si riferisce ad un evento con probabilità scarsissime o pari a zero, che noi isoliamo preventivamente in un singolo esperimento. Esso dice che quell'evento non accadrà in quell'esperimento. Da notare che si tratta qui di una predizione fatta su un singolo esperimento e che *forza* in certo senso la legge - secondo cui su larga scala probabilità e frequenza tendono ad approssimarsi - al fine, come dice Cournot stesso, di renderla utilizzabile empiricamente, di creare appunto un aggancio con la realtà. Sulle lunghe serie di esperimenti il principio generale rimane inalterato. In effetti, quando la probabilità è bassissima il numero di esperimenti da fare per far sì che frequenza e probabilità matematica si approssimino è enorme, perché è intuitivo che quanto più bassa è la probabilità matematica di un evento, tanto maggiore dovrà essere il numero di esperimenti perché probabilità matematica e frequenza tendano a coincidere. Lo stesso vale nel caso opposto, ovvero quando la probabilità matematica è molto alta. Alla luce di ciò, evidentemente, Cournot nel caso del singolo esperimento forza la teoria propendendo per la prevalenza della *probabilità reale*. Cfr. A. A. Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*. Hachette, Paris, 1843.

rappresentata in particolare da Cournot, il quale sostiene che, laddove la *probabilità matematica* di un evento sia molto bassa, l'evento in questione nei fatti ha *probabilità di realizzazione* pari a zero, ovvero non si realizzerà; è impossibile. Von Kries²¹⁰ dissente da questa posizione perché ritiene che essa faccia una predizione semplicemente sulla base di una generalizzazione empirica, annullando completamente l'evento nella sua particolarità e quindi non tenendo conto di specificità di quell'evento che, nonostante la sua bassissima probabilità matematica, ci potrebbero far ritenere possibile, in determinati casi, la sua realizzazione (in questo caso si tratterebbe di un rapporto di causazione accidentale). Ora, al di là della teoria di Cournot, quello che qui interessa è che von Kries è in disaccordo con tutte quelle teorie del calcolo delle probabilità che non considerano il caso singolo nella sua specificità e lo annullano sotto leggi, in qualsiasi modo siano queste ottenute. Non contemplando, in questa maniera, la eventualità, sebbene altamente *improbabile*, che un evento empirico possa contravvenire alle previsioni fatte secondo le teorie delle probabilità, siano queste matematiche²¹¹ o frequentiste²¹². I concetti di *causazione adeguata* e *causazione accidentale* che von Kries adopera, danno il senso di questa differenza.

Per quanto riguarda la versione *debole* della *legge dei grandi numeri*, essa dice sostanzialmente che un evento con scarsissima probabilità si verificherà molto raramente in esperimenti ripetuti.

²¹⁰ Cfr. J. von Kries, *Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, cit.

²¹¹ Secondo la *teoria della probabilità classica*, o *probabilità matematica* o *a priori* è sufficiente il solo ragionamento logico per calcolare a priori le probabilità. Non c'è bisogno di alcun dato sperimentale. La definizione di probabilità classica è attribuita sia a Bernoulli sia a Laplace (Pierre-Simone marchese di Laplace, 1749-1827, matematico, fisico e astronomo francese) e così recita: la probabilità di un evento casuale è il rapporto tra il numero di casi favorevoli ed il numero di casi possibili, purché siano tutti equiprobabili. È stato il primo concetto di probabilità ad essere definito. I limiti del concetto di probabilità classico consiste nel fatto che non è in grado di rispondere a quesiti che richiedono necessariamente un approccio sperimentale, come può essere ad esempio il caso di un dado truccato o tutte le situazioni in cui i diversi risultati ottenibili non sono tutti egualmente possibili né casuali.

²¹² La *teoria della probabilità frequentista* o *a posteriori* utilizza la frequenza come stima della probabilità di un evento sperimentale, quando essa, nelle varie ripetizioni, si mantiene approssimativamente costante. Una definizione chiara di tale principio è stata data dal matematico russo von Mises nel 1920 (Richard Martin Edler von Mises, nato in Russia nel 1883 e morto in America nel 1953, dopo aver insegnato matematica applicata a Berlino e a Istanbul): la probabilità di un evento casuale è il limite a cui essa tende al crescere del numero delle osservazioni, in una serie di esperienze ripetute nelle stesse condizioni.

Non intendiamo qui naturalmente addentrarci nell'esposizione delle varie teorie né tantomeno nel dibattito sul calcolo delle probabilità²¹³. Gli scarni riferimenti ad alcune posizioni sono solo funzionali a porre in evidenza quegli aspetti della teoria della possibilità oggettiva che sono di particolare interesse per il ragionamento che andiamo facendo e che costituiscono - a nostro avviso - anche il motivo dell'interesse di Weber per essa.

A proposito dunque del rapporto tra teoria della probabilità e mondo reale, della possibilità per un evento concreto di deviazione rispetto alla norma stabilita secondo leggi logiche o regolarità naturali, vediamo che il concetto di possibilità oggettiva tiene insieme la conformità alle regole dell'accadere, con la possibilità di differenti decorsi dell'individuale, secondo un concetto di necessità declinato come connessione tra condizioni e conseguenze, più che tra cause ed effetti; nel senso che all'interno delle condizioni generali sono possibili più decorsi differenti. Von Kries, definendo come *necessità reale*²¹⁴ l'accadere fattuale fissato in regole generali nel sapere nomologico, definisce conseguentemente la possibilità oggettiva, che a questo sapere si riferisce come parametro per la valutazione della possibilità di un evento concreto, come *possibilità reale*²¹⁵, ovvero una possibilità che si muove sempre e comunque entro i limiti ad essa dati dalle regole dell'accadere. Tale possibilità reale è compatibile con le leggi di natura²¹⁶, intese qui come connessioni di condizioni e conseguenze fissate in leggi, entro cui però il verificarsi di un evento sotto certe condizioni deve essere considerato come possibile e non come necessario. Una causa può essere allora *adeguata* o *accidentale* a seconda della sua conformità o meno

²¹³ La letteratura riguardo alle teorie del calcolo della probabilità è naturalmente sconfinata. Diamo qui solo alcuni riferimenti: M. Heidelberger, *Origins of the logical theory of probability: von Kries, Wittgenstein, Waismann*, in *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 15, No 2, 2001, pp. 177-188; G. Shafer and V. Vovk, *The Sources of Kolmogorov's Grundbegriffe*, cit.; M. C. Galavotti, *Philosophical Introduction to probability*, CSLI, Stanford, 2005; W. Feller, *An Introduction to Probability Theory and its Applications*, vol. 1 e vol. 2, Wiley, New York, 1950, 1966; B.V. Gnedenko e A.Y. Khinchin, *An Elementary Introduction to the Theory of Probability*, Dover, New York, 1962; L. Daboni, *Calcolo delle probabilità ed elementi di statistica*, Torino, 1980; D. Gillies, *Philosophical Theories of Probability*, Routledge, London-New York, 2000; D. Costantini, *I fondamenti storico-filosofici delle discipline statistico-probabilistiche*, Torino, 2004.

²¹⁴ J. von Kries, *Ueber den Begriff...*, cit., p. 182, in nota.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Cfr. *ibid.*, in nota. Von Kries cita qui, a sua volta, a proposito della compatibilità della possibilità reale con le leggi di natura, Otto Liebmann (*Gedanken und Thatsachen*, Strassburg, 1882, p. 4).

rispetto al sapere nomologico, ovvero a seconda del suo grado di probabilità, alto per la causa adeguata e basso per la causa accidentale.

E a chi sostiene che la storia non conosce possibilità, Weber risponde che «l'“accadere” “oggettivato” sulla base di assiomi deterministici non ne “conosce”, in quanto non “conosce” appunto nessun concetto in generale, ma la “storia” ne conosce s e m p r e, supposto che essa voglia essere scienza. In ogni pagina di qualsiasi esposizione storica, anzi in ogni scelta di materiali archivistici e di fonti a scopo di pubblicazione, vi sono o, più esattamente, non possono non esserci dei “giudizi di possibilità”, se la pubblicazione deve avere un “valore conoscitivo”»²¹⁷. Ancora una volta, dunque, come già precedentemente posto in evidenza, è dirimente in questi autori - intendiamo gli autori che si riconoscono nella tradizione kantiana, e anche von Kries è tra questi - il rapporto tra elaborazione concettuale e realtà. Se è vero infatti - come ricorda Weber - che certamente la «“possibilità” è una categoria “formante”, che cioè essa entra in funzione nel modo in cui determina la s e l e z i o n e degli elementi causali da assumere nell'esposizione storica»; se è vero quindi che «la materia elaborata storicamente non contiene perciò la “possibilità” neppure come ideale»²¹⁸, e che quindi «l'impiego di quella categoria non implica affatto la nozione, da lungo tempo superata dalla teoria della causalità, che qualche elemento delle connessioni causali reali sia stato in qualche modo “in sospeso” fino al momento di inserirsi nella concatenazione causale»²¹⁹; è anche vero però che la possibilità è per Weber una dimensione del divenire, una dimensione della vita e che «lo storico procede nella determinazione del significato causale di un avvenimento concreto nella stessa maniera dell'uomo storico che prende posizione e che vuole, e che non “agirebbe” mai se il suo proprio agire gli apparisse “necessario” e non soltanto “possibile”»²²⁰.

E allora, è la ipostatizzazione della possibilità che viene qui combattuta, la sua connotazione ontologica, che va di pari passo con l'ipostatizzazione del generale, della regola, di un concetto astratto quindi, in una forza operante dietro la storia, dimenticando che «la realtà spetta s o l t a n t o a ciò che è concreto, ossia

²¹⁷ M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 275; tr. it. cit., p. 265.

²¹⁸ Ivi, p. 270; tr. it. cit., p. 261, in nota.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Ivi, p.267; tr. it. cit., p. 258 .

individuale»²²¹, mentre il generale è sempre una astrazione concettuale. Idea che secondo Weber, seppure sotto spoglie diverse, sempre ritorna negli storici, e tra questi anche in Eduard Meyer - chiamato direttamente in causa - per il quale «ciò che è generale appare il presupposto operante in sostanza negativamente o, formulato con maggior precisione, limitativamente, che pone i limiti entro cui trovano posto le infinite possibilità dello sviluppo storico, mentre la questione relativa a quale di queste possibilità diventa realtà dipenderebbe dai supremi fattori individuali della vita storica»²²².

Queste righe, soprattutto se confrontate col concetto di *Spielraum*, ci danno appieno il senso della distanza tra i due orizzonti teorici. Da una parte una sostanziazione del generale inteso come forza operante dietro la storia, come *realtà autentica*, condizione e possibilità dell'individuale che, in quanto sua articolazione, trova in esso i limiti per la propria esistenza; dall'altra parte il generale inteso come regola dell'accadere ottenuta mediante un processo di astrazione concettuale, sapere nomologico quindi, che disegna le condizioni e la misura di possibilità dell'accadere individuale non in senso ontologico, ma in senso logico. Da una parte, ipostatizzazione ed egemonia del generale; dall'altra, primato dell'individuale, a cui solo spetta il rango di *realtà*. Alla luce di ciò, diventa chiaro perché von Kries preferisca parlare di *Moment*²²³, piuttosto che di *Theil*²²⁴, per designare i fattori causali individuali determinanti nelle connessioni storiche individuali, come determinazioni specifiche delle condizioni generali dello *Spielraum*. Il termine usato da von Kries, e poi anche da Weber, è *das Moment* (non *der Moment*, che significa *momento* in senso temporale), nella sua declinazione neutra appunto. La traduzione corretta in italiano è perciò *fattore, elemento*, inteso come qualcosa di determinante per l'accadere. Tale termine non va tradotto quindi con *momento*, espressione che contiene una prevalente valenza temporale, a meno di non chiarire preventivamente il senso in cui questo

²²¹ Ivi, p. 230; tr. it. cit., p. 225 .

²²² *Ibid.* Weber cita testualmente il passo di Meyer. (Cfr. E. Meyer, *Sulla teoria...*, cit., p. 119. Noi abbiamo adoperato naturalmente la versione italiana così come compare nella traduzione italiana del testo di Weber).

²²³ Cfr. J. von Kries, *Ueber den Begriff...*, cit., pp. 197 e sgg.

²²⁴ Cfr. *ibid.*

termine, qualora usato, debba essere inteso²²⁵. L'accezione in cui la parola deve essere qui intesa è dunque: *fattore causale determinante* nella specifica connessione causale di interesse storico, e non *momento* in senso temporale. Il senso dell'uso da parte di von Kries del termine *Moment* anziché *Teil*, quindi *fattore determinante* anziché *parte*, è proprio quello di sottolineare la natura logica della specificazione, mentre invece la parola *parte* rimanda al *tutto* e quindi ancora una volta ad una ipostatizzazione del tutto e della parte, con un conseguente assoggettamento della parte al tutto e una perdita di significato della realtà individuale²²⁶.

Indipendentemente dalla efficacia, dalla applicabilità o dalla fortuna che il concetto di possibilità oggettiva ha avuto nell'ambito delle teorie del calcolo delle probabilità (in realtà dal punto di vista strettamente logico-matematico questo concetto non ha avuto grande storia perché non ha fornito parametri chiari di calcolo); nonostante l'avvertimento della non trasferibilità tout court dei principi del calcolo delle probabilità alla causalità storica, soprattutto per quanto riguarda la determinabilità numerica della probabilità (a causa della maggiore complessità delle situazioni reali rispetto ai casi limite come quelli del *caso assoluto*) - cosa di cui del resto sia von Kries²²⁷ che Weber²²⁸ sono assolutamente consapevoli; quello che per noi è interessante della teoria della possibilità oggettiva sono le sue implicazioni filosofiche. In particolare, lo sforzo di conciliazione tra legge e specificità della realtà

²²⁵ A questo proposito, facciamo notare che nella nuova edizione dei saggi metodologici weberiani del 2001 (M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico sociali*, cit.), curata da Pietro Rossi, in più luoghi del saggio sulla possibilità oggettiva e causazione adeguata, ci sono state delle modifiche rispetto alla edizione del 1958 (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, 1958) - sempre curata da Pietro Rossi per Einaudi - riguardo alla traduzione appunto del termine *Moment*. Mentre nella vecchia edizione il termine veniva generalmente tradotto con *momento*, nella edizione del 2001 è stato reso invece il più delle volte con *elemento*, *fattore*, evidentemente proprio per non creare ambiguità di significato.

²²⁶ Tale specificazione conferma, qualora ce ne fosse bisogno, che la concezione della causalità di von Kries non ha niente a che vedere con una concezione antropomorfica della causalità, inficiata da presupposti metafisici (a proposito dell' "efficacia"). Tale accusa fu mossa a von Kries dallo storico russo Th. Kistjakovskij nel saggio *Russkaja sociologičeskaja škola" j kategorija vozmožnosti pri rešenii social' no-eticeskich problem*, in *Problemy idealizma. Sbornik statej*, pod. Red. P. I. Novgorodceva, Moskva, Izd. Moskovskogo Psichologičeskogo Obščestva, 1903, pp. 297-393. Tale particolare viene riportato da Weber nel saggio sulla possibilità oggettiva, dove egli dichiara di non condividere tale accusa. Cfr. M. Weber, *Kritische Studien*, cit. pp.269-270, in nota; tr. it. cit. pp. 260-261.

²²⁷ Cfr. J. von Kries, *Ueber den Begriff...*, cit., pp. 192 e sgg.

²²⁸ Cfr. M. Weber, *Kritische Studien...*, cit., p. 269 (in nota) e p. 284 e sgg.; tr. it. cit., p. 260 (in nota) e pp. 273 e sgg.

individuale, tra generale ed individuale, tra regola ed eccezione, tra necessità e possibilità appunto, e le implicazioni di tutto ciò per l'imputazione causale. Che è poi, sotto altra forma, il tema intorno a cui hanno girato le nostre argomentazioni nelle pagine precedenti: il tema della pensabilità dell'individuale, della possibilità e legittimità delle *scienze di realtà*, della compatibilità tra spiegazione causale e libertà individuale.

Il fatto che il sapere nomologico disegni lo *Spielraum*; che all'interno di questo *Spielraum* determinazioni specifiche delle condizioni generali possano produrre eventi pure estremamente improbabili alla luce di quel sapere nomologico - proprio perché, come abbiamo visto, anche all'interno di connessioni di condizioni e conseguenze fissate in leggi, un evento sotto certe condizioni deve essere considerato come possibile e non come necessario²²⁹; tutto ciò - dicevamo - costituisce in certo senso una via alternativa sia rispetto alla teoria classica della probabilità che alla teoria frequentista, sia rispetto quindi al calcolo delle probabilità *a-priori* che al calcolo delle probabilità *a-posteriori*. Specificamente, per il fatto che considera il caso singolo nella sua specificità individuale senza ridurlo ad esemplare di genere come fanno invece, pur con le dovute differenze teoriche, le altre teorie della probabilità.

Quello che dunque per noi è interessante della teoria della possibilità oggettiva è proprio la possibilità di sottrazione del caso singolo alla regola di probabilità, sia essa calcolata in base ad assunti logico-matematici che in base alla regolarità statistica, quindi in base all'osservazione empirica e alle misure statistiche. La possibilità, appunto, che il verificarsi di un evento ed il suo grado di probabilità, in qualsiasi modo calcolato, possano divergere nella realtà fattuale, pur senza mettere in discussione, con questo, la possibilità di previsione degli eventi individuali alla luce delle loro regolarità empiriche, e quindi la regola stessa.

In altri termini, la priorità dell'individuale rispetto al generale, individuale inteso come unica vera realtà. Tale principio, declinato fino in fondo, rappresenta a nostro avviso il nucleo generativo profondo del pensiero di Weber in tutte le sue articolazioni e in tutta la sua complessità, senza concessione ad alcuna seduzione di riconciliazione

²²⁹ Cfr. J. von Kries, *Ueber den Begriff...*, cit., p. 182, in nota.

col *Generale*. Qui anche il segno della distanza da autori, come Rickert, a cui pure per tanti versi Weber è vicino.

Il concetto tipico-ideale rappresenta lo strumento concettuale di questo impianto teorico.

2. Il concetto tipico ideale: lo specchio dell'irruzione della possibilità nella storia

Lo sforzo, da parte di Weber, di tenere insieme conoscibilità dell'individuale e oggettività scientifica, sapere nomologico e caso individuale, regolarità dell'accadere e possibilità di deviazione dalla regola, necessità e possibilità, regola ed eccezione richiede uno strumento concettuale in grado di contemperare appunto l'esigenza della generalizzazione propria del sapere scientifico, con l'interesse conoscitivo per l'individuale inteso non come esemplare di genere ma come singolarità unica e irripetibile a cui solo spetta il rango di *realtà*. Perché - lo ribadiamo ancora - per Weber solo ciò che è concreto, ossia individuale, è *reale*. Tale strumento è il concetto tipico-ideale, e a nostro avviso è da questo retroterra teorico che bisogna partire per comprendere appieno la natura e la funzione di tale formazione concettuale.

Il concetto tipico-ideale è un dispositivo concettuale funzionale a quei due aspetti del pensiero di Weber già posti in evidenza nei capitoli precedenti e a nostro avviso fondamentali. Da un lato la concezione del processo conoscitivo non come riproduzione della realtà, bensì come elaborazione concettuale; dall'altro lato la considerazione dell'individuale come vera radice del reale, e quindi l'esigenza della conoscibilità; prima ancora, della *pensabilità* dell'individuale.

A proposito di questo secondo punto, nelle pagine precedenti è stato posto in evidenza come, rispetto alla svolta kantiana, l'ancoraggio del processo conoscitivo all'interesse teoretico del ricercatore, e quindi al mondo del valore, abbia aperto la via alla pensabilità dell'individuale, frantumando la monoliticità dell'impostazione trascendentale kantiana. Anche se, come rilevato da Simmel²³⁰ e sostanzialmente

²³⁰ Vedi *supra*, nota 93.

condiviso da Weber, tale processo non è portato fino in fondo dalla filosofia dei valori nel momento in cui al mondo dei valori viene conferita una validità universale. Su un altro elemento vorremmo inoltre richiamare l'attenzione riguardo a questo punto, anche questo in parte già posto in luce nelle argomentazioni fin qui svolte, e cioè sul fatto che per Weber i fenomeni culturali sono essenzialmente connessioni di senso individuali e la storia conseguentemente è una concatenazione di connessioni di senso individuali, il cui *significato* per il ricercatore risiede proprio nella specificità, nella peculiarità assolutamente individuale, appunto, di ciascuna configurazione. L'interesse del ricercatore delle scienze della cultura, a sua volta orientato a valore, si indirizza ai fenomeni culturali proprio in quanto connessioni di senso individuali e lo storico, in particolare, a determinati fenomeni per un interesse specifico nei loro confronti o in quanto tali, o in quanto elementi causali di un'altra connessione di senso a cui è indirizzato il suo interesse. In entrambi i casi, comunque, sia che si tratti di quelli che Rickert definirebbe *fatti storici primari*, ovvero indagati per se stessi, o di *fatti storici secondari*, ovvero presi in considerazione in quanto elementi causali di fatti storici primari, quello che conta è che essi sono indagati per il loro *significato* individuale, che risiede nella specificità delle connessioni di senso individuali. E' questo che Weber intende quando afferma che «il tipo ideale rappresenta (...) specialmente il tentativo di concepire gli individui storici o i loro elementi particolari in forma di concetti g e n e t i c i»²³¹. A differenza del concetto di genere che riunisce per astrazione ciò che è comune a più fenomeni concreti e in cui perciò il singolo fenomeno diventa solo un esemplare di genere, il concetto genetico cerca di cogliere invece le caratteristiche peculiari e specifiche di un determinato fenomeno storico, ovvero il suo significato individuale, colto a sua volta a partire da una determinato punto di vista e quindi da un conoscere orientato teoreticamente a valore. Il concetto genetico seleziona quindi, *tira fuori*, dalla infinità degli elementi concreti che costituiscono di fatto ogni realtà concreta, quegli elementi che ritiene siano significativi della specificità individuale di quella realtà per il corso degli eventi umani, costruendo il concetto stesso come una connessione di senso. In tale connessione di senso individuale risiede il *significato* di un

²³¹ M. Weber, *Die »Objektivität«...*, cit., p. 194; tr. it. cit., p. 191.

fenomeno e il motivo di interesse che il ricercatore delle scienze della cultura nutre per esso.

Si prenda ad esempio, seguendo Weber, il concetto di *setta*. Il ricercatore può formare tale concetto per via classificatoria, come un complesso di caratteristiche comuni a tutta una serie di formazioni religiose nate ad esempio in una determinata fase storica. Tutte le formazioni con quelle caratteristiche vengono perciò ordinate sotto il concetto di *setta*. Tale concettualizzazione non va però, secondo Weber, oltre un'analisi descrittiva della realtà. Se si vuole invece «concepire il concetto di “setta” geneticamente, cioè in rapporto a certi significati culturali importanti che lo “spirito di setta” ha avuto per la civiltà moderna, allora diventano essenziali determinate caratteristiche dell'una e dell'altra, in quanto stanno in una relazione causale adeguata con quegli effetti. I concetti diventano però allora al tempo stesso tipico-ideali, cioè non si presentano mai, o si presentano soltanto in maniera isolata, nella loro piena purezza concettuale. Qui come ovunque ogni concetto non puramente classificatorio allontana dalla realtà»²³². Il ricercatore allora per costruire il concetto tipico-ideale di *setta* astrae dalla molteplicità delle concrete dottrine religiose un determinato elemento dogmatico, così come dalle molteplici manifestazioni spirituali comuni alle varie sette alcune caratteristiche che mostrano una aperta connessione con quell'elemento dogmatico precedentemente isolato. In questo modo egli crea una connessione di senso tra quell'elemento dogmatico e quelle manifestazioni spirituali, individuando in quella connessione di senso il concetto tipico-ideale di *setta*. Tale connessione di fatto non esiste in questa maniera *pura* in nessuna setta storicamente esistita. Essa è però funzionale a cogliere il significato precipuo del concetto di *setta*, rispetto per esempio a quello di *chiesa* ed il suo *significato* rispetto a determinati aspetti della civiltà moderna. Inoltre, grazie alla comparazione delle formazioni religiose concretamente esistenti con tale concetto astratto, è possibile giudicare nei singoli casi se esse siano classificabili o meno come sette ed inoltre le loro specificità individuali. Come si vede, non si tratta qui di un semplice concetto classificatorio in cui vengono riunite in un concetto astratto le caratteristiche comuni a determinate

²³² Ivi, pp. 194-195; tr. it. cit., p. 191.

formazioni religiose, bensì si tratta di un concetto in cui tali formazioni religiose vengono indagate da un determinato punto di vista orientato a sua volta da una relazione a valore, e la connessione di senso che viene costruita tra quelle caratteristiche comuni alle formazioni religiose e quell'elemento dogmatico individuato dà ragione del significato specifico del concetto di setta da quel determinato punto di vista, e quindi costituisce il concetto tipico-ideale del concetto di setta. E' importante sottolineare, inoltre, che tale costruzione non è arbitraria, come potrebbe a prima vista apparire, nel senso che non è affidata al *libero volere* del ricercatore. Questi infatti, nell'indagare le formazioni storiche da un determinato punto di vista, in certa misura coglie le connessioni di senso che i protagonisti della vita storica hanno, più o meno consapevolmente, perseguito. «La fondatezza di questo processo di costruzione consiste nel fatto che se si chiedono a un componente di una setta le ragioni della sua appartenenza di setta, egli finirà in ultima istanza per dichiarare, quando anche in maniera poco chiara», le stesse ragioni intorno alle quali il ricercatore ha costruito il concetto di setta. Come anche, «se si chiede ad un membro della Chiesa cattolica perché egli faccia parte di tale Chiesa e non di una setta, egli allo stesso modo sarà condotto in ultima istanza»²³³ a quel nucleo valoriale intorno al quale è stato costruito il concetto di Chiesa cattolica. Questo perché, come già precedentemente più volte sottolineato, in Weber il principio teleologico non è semplicemente un principio metodologico di selezione in base alla relazione a valore da parte del ricercatore, ma è anche la maniera in cui gli uomini concretamente si orientano nella vita. E' questa comunanza che rende le costruzioni tipico-ideali non arbitrarie perché rende possibile al ricercatore l'interpretazione dell'agire umano. Pensare gli individui storici o i loro elementi come concetti genetici vuol dire pensare l'agire umano come agire dotato di senso perché, anche questo non va dimenticato, la storia della cultura non è altro che l'interazione tra l'agire umano tendenzialmente dotato di senso e i fattori interni ed esterni, storici e naturali che favoriscono o

²³³ Id., *Erste Diskussionsrede zu E. Troeltschs Vortrag über »Das stoisch-christliche Naturrecht«*, I ed. in *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, I. Serie: *Verhandlungen der Deutschen Soziologentage*, I. Bd.: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22.10.1910*, Frankfurt a. M., Tübingen (Mohr Siebeck), 1911, pp. 196-202, 210-211; ora in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, (pp. 463-469), pp. 467-68.

ostacolano tale percorso. Non sono allora i valori ad accomunare il ricercatore e il proprio oggetto, bensì l'essere entrambi soggetti orientati in maniera dotata di senso.

Sul rapporto tra costruzione logica da parte del ricercatore e connessione di senso *reale* degli uomini che concretamente orientano la loro azione in maniera dotata di senso vorremmo spendere ancora qualche riga perché riteniamo che questo sia un nodo cruciale per comprendere diverse questioni.

Abbiamo precedentemente detto che l'individuo storico è essenzialmente un prodotto logico, un concetto costruito dal ricercatore sulla scorta di una selezione effettuata in base ad un suo interesse conoscitivo e quindi di una relazione teoretica a valore. La realtà concreta, a sua volta, è costituita da una intricata rete di connessioni di senso reali, ovvero di esseri reali che concretamente orientano la propria vita in maniera dotata di senso - naturalmente con tutte le interferenze possibili sia di carattere interno che di carattere esterno, sia storiche che naturali - e che diventano, nella loro specificità non riducibile ad esemplare di genere, oggetto di interesse per il ricercatore, o per se stesse o in quanto elementi *significativi* per altri fenomeni culturali a cui questi è interessato. L'individuo storico è allora il prodotto di una selezione da parte del ricercatore il quale costruisce il proprio oggetto mediante la messa in relazione della realtà a valore, sulla base di un proprio interesse teoretico. In quanto tale, è frutto di una operazione soggettiva. Il concetto tipico-ideale è invece lo strumento concettuale con l'ausilio del quale il ricercatore cerca di comprendere la realtà concreta - assurta ad individuo storico in seguito alla preliminare delimitazione dell'oggetto di ricerca - proprio in quanto costituita nella sua radice da connessioni di senso individuali. Tali connessioni di senso costituiscono appunto il tessuto di tutti i fenomeni culturali più o meno complessi, naturalmente sempre in interazione - non ci stancheremo mai di sottolinearlo sempre di nuovo - con tutti gli altri condizionamenti della vita storica della più diversa natura. Quindi, quando ad esempio il ricercatore costruisce, con l'ausilio del sapere nomologico, il concetto tipico-ideale di *setta* come una connessione tra determinate manifestazioni religiose e determinati elementi dogmatici, individuando in quella connessione la peculiarità specifica e quindi la ragione, la genesi di quell'individuo storico, egli concepisce in tal modo l'individuo

storico stesso in forma di concetto genetico, nel senso che legge quella determinata realtà individuale alla luce di quella connessione di senso *tipica* individuata grazie al concetto tipico-ideale. La stessa cosa, quando riconosce tra lo spirito di setta e determinati aspetti della civiltà moderna un rapporto di causazione adeguata e quindi individua nello spirito di setta un fattore essenziale per la configurazione di quegli aspetti della civiltà moderna. Solo dopo aver costruito un modello interpretativo tipico-ideale, è possibile allora per il ricercatore pensare quello stesso individuo storico, precedentemente selezionato come oggetto del proprio interesse, come un concetto genetico, ovvero come una connessione di senso. A guardare bene allora concepire gli individui storici o i loro elementi particolari in forma di concetti genetici vuol dire in ultima istanza concepire le reali connessioni di senso individuali, e quindi essenzialmente l'agire individuale dotato di senso come la radice stessa del reale. Tanto che, come è stato sufficientemente chiarito nelle pagine precedenti, la spiegazione causale dei fenomeni culturali si configura essenzialmente come comprensione dell'agire dotato di senso.

Quello che però vogliamo ancora ribadire, a proposito del rapporto tra costruzione logica dell'individuo storico da parte del ricercatore e connessioni di senso *reali* degli uomini che concretamente orientano la propria azione in maniera dotata di senso, è che una cosa è la relazione a valore teoretica in base alla quale il ricercatore seleziona il proprio oggetto; e un'altra cosa sono i riferimenti a valore dei protagonisti della vita storica, quelli che vengono indagati nella costruzione del concetto tipico-ideale. Che si tratti di due processi differenti è sufficientemente chiaro, ma noi ci riferiamo qui piuttosto alla questione se sia una comunanza del piano valoriale di riferimento tra ricercatore e proprio oggetto a consentire una relazione tra questi due processi. Certamente, specie nel caso in cui il ricercatore indaga fatti storici primari, a cui cioè è rivolto direttamente il suo interesse teoretico, ci sono dei rapporti tra i valori in base ai quali quel fatto risulta per lui significativo e i valori rispetto ai quali i protagonisti di quei fatti orientano concretamente il loro agire. Anche se - è bene sempre ricordarlo - nel caso del ricercatore si tratta di una relazione teoretica, mentre nel caso degli agenti di storia di una relazione in base alla quale essi orientano

concretamente il loro agire. Tale relazione, nel caso dei fatti storici secondari, indagati cioè in quanto a loro volta significativi per l'individuo storico oggetto primario dell'interesse del ricercatore, è già più mediata. Certamente però in Weber i valori non sono un presupposto trascendentale per cui non fungono da elemento unificatore tra i due processi come per esempio in Rickert. Rickert esplicitamente sottolinea²³⁴ che i valori che guidano lo storico nell'opera di selezione sono gli stessi che orientano la volontà e le azioni degli individui che divengono oggetto di trattazione storica. In Weber il rapporto è più complesso. Ad ogni modo, il fatto che lo storico indirizzi il proprio interesse a fatti che, se pure lontanissimi nel tempo e magari in nessun rapporto causale col presente, sono per lui *significativi* - motivo per cui egli li indaga - vuol dire che in qualche modo quei fatti, quelle connessioni di senso continuano a dialogare con i valori del presente. E questo perché il processo storico e la trasformazione stessa dei valori cammina sulle gambe degli uomini e quel che un tempo è stato voluto si trasforma, nella concatenazione dei destini storici, nel suo significato e diviene punto di partenza dell'interesse storico.²³⁵ «Che noi, uomini del presente, possediamo relazioni di valore di qualche specie con la "configurazione" individuale dei contenuti culturali dell'antichità, è (...) l'unico senso possibile che si può dare all'identificazione (...) tra "operante" e "storico"»²³⁶.

Quello che comunque è importante ribadire, al di là delle relazioni che sicuramente ci sono, è che pur essendo la costruzione tipico-ideale - che è lo strumento euristico per cogliere le connessioni di senso - certamente orientata dall'interesse teoretico del ricercatore, in base al quale viene selezionato l'oggetto storico, ciò non significa che essa è costruita intorno ai valori di riferimento del

²³⁴ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen...*, p. 566; tr. it. cit., p. 300.

²³⁵ Cfr. M. Weber., *Kritische Studien...*, cit., p. 224; tr. it. cit., p. 219, in nota.

²³⁶ Ivi, p. 259; tr. it., cit., p. 250. Weber critica qui l'assimilazione che Meyer fa tra *storico* e *operante*, per cui i fatti storici sarebbero quelli che sono ancora operanti nel presente, ovvero quelli che hanno prodotto delle trasformazioni i cui effetti sono ancora visibili e significativi (cfr. E. Meyer, *Sulla teoria...*, cit, p. 108). Weber, che ritiene tale identificazione di Meyer frutto di una confusione tra piano logico e piano ontologico, sostituisce il concetto di *operante*, che identifica ciò che è storico con ciò che ha una concreta importanza causale, con quello di *significativo*, che identifica invece l'oggetto storico con ciò che è interessante per il ricercatore sulla scorta di una relazione a valore. (Su questo, cfr. capitolo I, p. 36). C'è da dire però che, come Weber stesso sottolinea nel passo sopra citato, pur nell'orizzonte weberiano certamente toto coelo differente, la significatività di un evento finisce per coincidere spesso con la sua portata causale, intesa naturalmente in senso logico.

ricercatore e quindi che i valori a cui i soggetti di storia orientano il proprio agire siano gli stessi che hanno orientato teoreticamente il ricercatore. Quando Weber sostiene, nel passo precedentemente citato, che la costruzione tipico-ideale di setta risulta fondata se in ultima istanza il riferimento valoriale intorno a cui il ricercatore ha costruito tale concetto risulta essere lo stesso intorno a cui gli appartenenti alla setta orientano la loro vita, ciò non significa una comunanza dei valori di riferimento tra il ricercatore e il proprio oggetto - pur giocata nell'un caso sul piano teoretico, nell'altro caso su un piano di orientamento dell'azione - ma piuttosto una capacità interpretativa del ricercatore che, in quanto a sua volta essere orientato in maniera dotata di senso, riesce o comunque è nelle condizioni di individuare gli orientamenti di senso dei concreti soggetti storici. Questo perché appunto sia il ricercatore che gli agenti di storia sono esseri culturali in grado di *dare senso* al mondo, e questo è per Weber - come egli stesso ribadisce - il presupposto trascendentale delle scienze della cultura, non la validità universale dei valori.

Ritornando alla questione della soggettività o addirittura della arbitrarietà delle costruzioni tipico-ideali, questione in certa misura collegata alla precedente, vediamo che tali costruzioni non sono affatto arbitrarie. L'interesse del ricercatore, come si è visto, è soggettivo, quindi la selezione dell'individuo storico è soggettiva, ma la costruzione dello strumento concettuale per interpretare quell'individuo storico, ovvero la costruzione del concetto tipico-ideale funzionale alla comprensione di un determinato individuo storico, come trasposizione in sede logica di una connessione di senso reale, non è soggettiva, nel senso che non è arbitraria. Si badi bene, di uno stesso individuo storico ci possono essere più costruzioni tipico-ideali, perché lo stesso oggetto può essere indagato da diversi punti di vista individuando conseguentemente la sua peculiarità specifica in connessioni di senso diverse. Poiché quindi ogni concetto tipico-ideale pretende di costituire una rappresentazione dell'idea di un determinato fenomeno in maniera univoca, può accadere, anzi accade, che vi siano più costruzioni tipico ideali dello stesso fenomeno. Questo è del tutto naturale se si considera che nella formazione di un siffatto quadro concettuale vengono congiunti in un quadro ideale unitario certi tratti forniti di significato a partire da un determinato punto di

vista. Dato che i punti di vista a partire dai quali si considerano significativi i fenomeni sono diversissimi, ne discende che saranno impiegati anche diversi principi per la selezione delle connessioni da assumere in un tipo ideale di un determinato fenomeno. Tornando allora all'esempio del concetto tipico-ideale di setta, l'interesse del ricercatore è in questo caso mosso dal *significato* che le sette hanno avuto per alcuni aspetti della civiltà moderna a partire dal suo punto di vista, e quindi dalla maniera stessa in cui egli ha costruito l'individuo storico oggetto del suo interesse primario, e per questo motivo le indaga. Ma la maniera in cui egli costruisce il concetto tipico-ideale di setta cogliendone l'essenza in una determinata connessione di senso tra determinati comportamenti religiosi e determinati elementi dogmatici, questo non è affidato all'arbitrio del ricercatore, bensì a opzioni *possibili* alla luce del sapere nomologico e della struttura essenzialmente razionale dei soggetti di storia. Così come i legami che ci sono tra lo spirito di setta e determinati aspetti della civiltà moderna; anche questi non sono affidati a costruzioni arbitrarie del ricercatore, bensì a ipotesi interpretative costruite sulla base della comune natura tendenzialmente razionale del ricercatore e del suo oggetto e del sapere nomologico. Il sapere nomologico allora non solo interviene nella fase di comparazione del modello idealtipico alla realtà per verificarne la validità empirica, ma ha un ruolo fondamentale anche nella costruzione del tipo ideale stesso. Questo «costituisce un quadro concettuale, il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà "autentica", e tanto meno può servire come uno schema al quale la realtà debba essere subordinata come *esemplare*; esso ha il significato di un concetto-limite puramente ideale, a cui la realtà deve essere *commissurata e comparata*, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico. Questi concetti sono formazioni nelle quali costruiamo, impiegando la categoria di possibilità oggettiva, connessioni che la nostra *fantasia*, orientata e disciplinata in vista della realtà, *giudica adeguate*»²³⁷. Nel concetto tipico-ideale il ricercatore costruisce dei *tipi* di connessioni reali *possibili* alla luce del sapere nomologico, ma prima ancora di quello che la sua natura di essere culturale gli suggerisce come plausibile; tipi, perché di fatto quelle connessioni non si

²³⁷ Id., *Die »Objektivität«...*, cit., p. 194; tr. it. cit., p. 190.

riscontrano in nessuna realtà concreta in quella forma pura. Il tipo ideale non è infatti una rappresentazione della realtà, ma costituisce lo strumento di comprensione della realtà nelle sue configurazioni individuali. «Considerato nella sua purezza concettuale, questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia, e al lavoro storico si presenta il compito di determinare in ogni caso particolare la maggiore o minore distanza della realtà da quel quadro ideale»²³⁸.

Il concetto tipico-ideale è allora lo strumento concettuale per pensare la realtà nella sua specificità individuale essenzialmente come una connessione di senso, quindi come agire comprensibile. E questa è la sua specificità rispetto al concetto delle scienze naturali, quella di essere lo strumento della comprensione. Nelle pagine dedicate alla interpretazione comprendente, abbiamo visto che l'agire diventa comprensibile al ricercatore proprio in virtù della *struttura* essenzialmente razionale che questi condivide con gli esseri culturali soggetti di storia, e cioè del fatto che gli uomini sono esseri culturali che orientano il proprio agire in maniera dotata di senso - presupposto delle scienze della cultura secondo Weber. Pensare geneticamente un individuo storico, quindi in ultima istanza un fenomeno culturale, significa pensarlo appunto nella genesi della sua motivazione, nella sua ragione specifica; significa pensarlo a partire dalla sua possibilità di esistenza. E, come per individuo storico si intende qualsiasi formazione o manifestazione culturale alla cui irripetibile individualità il soggetto conoscente riconosca valore, allo stesso modo il tipo ideale è lo strumento concettuale per la comprensione di qualsiasi configurazione a cui spetti il rango di individuo storico o che comunque venga pensata nella sua specificità, quindi in riferimento a quegli elementi che la rendono tale. Ci possono essere pertanto tipi ideali tanto di individui storici propriamente detti, quanto di idee, di ideali, anche di concetti di genere quando questi vengano pensati in forma genetica, ovvero rispetto a ciò che li caratterizza, quanto di linee di sviluppo dell'accadere. Quello che li accomuna tutti è la modalità in cui col loro ausilio viene pensata qualsiasi formazione nella sua specificità individuale, ovvero nella sua genesi, come connessione di senso.

²³⁸ Ivi, p. 191; tr. it. cit., p. 188.

Anche a proposito del sapere nomologico - che abbiamo visto essere l'altro elemento fondamentale nella costruzione del tipo ideale - vediamo che, per quanto riguarda i fenomeni culturali, tale sapere è comunque «creato in base alla propria prassi di vita e alla conoscenza dell'atteggiamento altrui»²³⁹, ai comportamenti che ci si aspetta dagli altri tenendo conto anche della naturale tendenza alla razionalità degli esseri umani. Che poi gli avvenimenti spesso assumano configurazioni differenti e devino rispetto alle aspettative, questo non mette in crisi il modello interpretativo ed anzi, nel confronto tra il modello tipico-ideale e la realtà storica sta tutta la fecondità euristica di questo strumento concettuale. Di più, il senso del concetto tipico-ideale è proprio questo, dar ragione della deviazione rispetto al modello. Ciò è possibile perché il tipo ideale, come visto, non è la realtà, né una rappresentazione della realtà, ma un concetto limite puramente ideale. Se infatti il corso delle azioni umane fosse sempre rigorosamente razionale, tutto sarebbe legge, norma e si svolgerebbe secondo rapporti necessari causa-effetto. Scomparebbe con ciò l'individuale ed il senso di un concetto in grado di pensarlo. Per cui, l'affermazione secondo cui gli uomini *per loro natura* si orientano in maniera tendenzialmente razionale non significa che le vicende umane si sviluppino secondo una concatenazione rigorosamente razionale avvalorando una visione razionalistica della storia, ma piuttosto che il comportamento razionale è la *possibilità propria* dell'uomo, alla luce della sua naturale tendenza ad agire in maniera dotata di senso²⁴⁰. Ciò a conferma della infondatezza dell'idea secondo cui la concezione della storia di Weber sarebbe una visione razionalistica della storia. Il tipo ideale dimostra proprio il contrario.

Il concetto tipico-ideale porta dentro di sé la possibilità, per il modo stesso in cui è costruito e per la funzione che gli spetta. Tramite esso - abbiamo visto - vengono ipotizzate connessioni di senso *possibili* alla luce del sapere nomologico e della naturale tendenza alla razionalità degli uomini. E se tali connessioni sono *solo* possibili, per cui la loro validità empirica va poi verificata nel confronto con la realtà, è perché di fatto la maniera in cui gli uomini si orientano nel mondo è orientata secondo possibilità e non secondo necessità; è perché l'agire pienamente razionale è anch'esso,

²³⁹ Id., *Kritische Studien...*, cit., pp. 276-77 ; tr. it. cit., pp. 266-67.

²⁴⁰ Su questo si veda il bel testo di D. Henrich precedentemente citato. Cfr. D. Henrich, *Die Einheit...*, cit.

come abbiamo visto, un caso limite, mentre normalmente gli uomini nel loro agire sono condizionati da una moltitudine di elementi perturbanti della più diversa natura, e l'agire reale nella maggior parte dei casi «si svolge (...) in una oscura semioscienza o nell'incoscienza del suo "senso intenzionato"»²⁴¹. E se, nella comparazione con la realtà, tale interpretazione si rivela erronea, le stesse ragioni della sua inadeguatezza indicano la strada per una nuova interpretazione, per la costruzione di nuove connessioni di senso possibili. Per questo motivo, abbiamo precedentemente affermato che il concetto tipico-ideale è uno strumento conoscitivo funzionale da un lato ad una concezione del processo conoscitivo inteso come elaborazione concettuale del reale piuttosto che come sua riproduzione; dall'altro lato, ad una considerazione dell'individuale come vera radice del reale. Ed una realtà la cui radice è l'individuale è costitutivamente *possibilità*. Se per Weber - come abbiamo visto - solo a ciò che è concreto, ossia individuale, spetta il rango di realtà, e se perciò il *generale* non è inteso ontologicamente come forza operante dietro la storia, bensì è un'astrazione generalizzante a partire dall'individuale, esso può contenere ed anzi contiene dentro di sé, come possibilità, la regola e l'eccezione, intesi come il caso che incarna la regola e quello che invece rappresenta l'eccezione. Essi hanno pari dignità *ontologica* e la differenza che li separa è solo di natura logica, esprime solo la misura della loro maggiore o minore probabilità rispetto alle regolarità dell'accadere fissate nel sapere nomologico. Tali regolarità sono intese infatti, come abbiamo già visto anche in von Kries, come connessioni di condizioni e conseguenze fissate in leggi, entro cui però il verificarsi di un evento sotto certe condizioni deve essere considerato come possibile e non come necessario²⁴². Con ciò, segnando la distanza da una visione razionalistica della storia che espelle invece l'eccezione, come irrazionale, dalla concatenazione necessaria degli eventi, rendendola così una variabile imponderabile.

²⁴¹ M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, cit., p. 10; tr. it. cit., p. 19.

²⁴² Cfr. J. von Kries, *Ueber den Begriff...*, cit., p. 182, in nota.

3. Possibilità, libertà, storia

Siamo partiti, nelle nostre argomentazioni, dall'assunto della centralità della categoria di *dotazione di senso* in Weber, e conseguentemente dell'*agire individuale dotato di senso*, ritenendo che questi due elementi rappresentino nuclei fondamentali del pensiero e quindi dell'opera di Weber, pur così multiforme oltre che estesa. Siamo consapevoli della cautela necessaria nell'affrontare questioni quale quella del *problema centrale* di un autore, specie di un autore come Weber che probabilmente mai si sarebbe pronunciato in questo senso, preferendo piuttosto far diventare il suo pensiero ricerca empirica. Eppure, la considerazione - da parte di Weber - della *dotazione di senso* come il presupposto trascendentale delle scienze della cultura; così come la considerazione dell'*agire individuale dotato di senso* come l'atomo della vita storica e come l'oggetto precipuo delle scienze della cultura si impongono ai nostri occhi come il nucleo delle sue posizioni antiontologiche e della sua fedeltà alla concretezza del reale considerata unica vera realtà, come segno di una specificità del suo pensiero che non può essere elusa o assimilata ad altro.

Da qui il confronto con Rickert che in verità non ci interessa per se stesso - per noi non è questo il tema - ma che è diventato in certo senso inevitabile per l'angolazione da cui abbiamo scelto di affrontare questo lavoro, ovvero attraverso lo strumentario logico-metodologico weberiano, che rimanda inevitabilmente a Rickert; ed anche perché la comparazione tra i due autori, su questioni ritenute - anche a ragione - di chiara matrice rickertiana, ci è servita a mettere in evidenza per contrasto le specificità di Weber.

Come già detto, deliberatamente abbiamo scelto di seguire un itinerario logico-metodologico, analizzando il significato e la centralità della *dotazione di senso* e dell'*agire individuale dotato di senso* attraverso alcuni elementi dello strumentario logico weberiano quali il processo dell'*interpretazione comprendente*, il *concetto tipico-ideale*, la categoria di *possibilità oggettiva e causazione adeguata*, e tentando di mostrare come attraverso di essi si facciano strada nel pensiero di Weber categorie quali *possibilità, libertà, storicità*, lette quali categorie dell'esistenza. Tale scelta per

due ordini di motivi. In prima istanza, perché gli scritti cosiddetti metodologici costituiscono a nostro avviso un distillato di molte delle problematiche weberiane - si pensi ad esempio al saggio su Roscher e Knies, in cui sono veramente presenti in nuce gran parte delle questioni sviluppate altrove; una scelta quindi legata più ad una motivazione estrinseca. In seconda istanza, invece, per una motivazione più intrinseca e cioè perché riteniamo - come detto nelle pagine introduttive - che tanto in Weber quanto in Rickert i problemi logico-metodologici, nonché gnoseologici abbiano una loro pregnanza filosofica che non può essere trascurata; che anzi in questi autori molte questioni passino attraverso questo filtro, per cui è qui che si giocano somiglianze e differenze, affinità e specificità. Non si può parlare allora di semplice copertura logica²⁴³, a proposito dello strumentario logico di derivazione rickertiana adoperato da Weber, se con ciò si vuole intendere quasi un orpello o comunque un semplice strumento rispetto ad un nucleo filosofico che trova altrove i suoi garanti e i suoi motivi ispiratori. Ma su questo ci siamo già dilungati nelle pagine introduttive. Alla luce di quanto detto, ha un senso per noi indagare, al di là delle vicinanze, le distanze tra Rickert e Weber e con ciò le specificità di Weber - per noi vero tema - proprio attraverso quella parte della sua elaborazione teorica considerata generalmente - e di fatto da un certo punto di vista non a torto - come la parte più ortodossamente neokantiana, specificamente più marcatamente rickertiana.

Sicuramente - come abbiamo visto - la teoria della conoscenza inaugurata da Kant costituisce la condizione preliminare dell'elaborazione gnoseologica e logica weberiana. Teoria della conoscenza filtrata attraverso la filosofia di Rickert, così come arricchita delle nuove sensibilità ed esigenze del tempo, prima fra tutte la rivendicazione della legittimità scientifica per le scienze storico-sociali che si sviluppa nell'ampio Methodenstreit a cavallo tra Otto e Novecento. Le posizioni di Rickert riguardo all'elaborazione concettuale delle scienze storico-sociali sono senza dubbio fondamentali per la riflessione weberiana. Innanzitutto, la rivendicazione della conoscibilità dell'individuale - intendendo per individuale la singolarità unica e irripetibile per la quale si abbia un interesse storico - la rivendicazione quindi della

²⁴³ Ci riferiamo qui alle posizioni di Hennis (W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, cit.) su cui già ci siamo soffermati nelle pagine introduttive; cfr. supra pp. 7 e sgg.

legittimità scientifica delle cosiddette *scienze di realtà*, così come naturalmente la stessa *costruzione* dell'individuo storico. Non ci soffermeremo qui ulteriormente su tali questioni, in quanto sono già state precedentemente trattate.

Quello a cui vogliamo invece dedicare ancora alcune riflessioni, cercando di riprendere spunti che sono venuti fuori nel corso del lavoro, è il tema della relazione a valore - costitutiva sia per Weber che per Rickert dell'individuo storico - collegato a quello della spiegabilità causale dell'individuale.

Nelle pagine precedenti, abbiamo posto in evidenza come per la pensabilità stessa dell'individuale sia indispensabile un modo di intendere la relazione causale che non può essere quella scientifico-naturale, ovvero quella che identifica causalità con legalità. Questo perché, a meno di non scivolare in una visione deterministica, una concezione causale di questo tipo nega di fatto l'autonomia dell'individuale, sussumendolo come esemplare sotto concetti di genere. Abbiamo anche sottolineato come la rivoluzione gnoseologica kantiana, spostando la questione della causalità dal piano ontologico al piano logico, apra la via a modalità diverse di pensare la relazione causale rispetto a quella scientifico-naturale, anche se in Kant l'unica modalità di fenomenizzazione della realtà rimane quella scientifico-naturale, e quindi la categoria di causalità è da intendere esclusivamente come legalità. E' l'introduzione dei punti di vista valoriali a cui viene ancorato l'interesse teoretico del ricercatore che consente la frammentazione dell'univocità della fenomenizzazione kantiana, introducendo la possibilità di pensare il reale nella sua individualità e di intendere la relazione causale non esclusivamente come legalità, ma anche come connessione storica tra due fenomeni individuali. Il principio causale o categoria trascendentale della causalità non risulta così più assimilato a quello di legalità. La comprende, ma non si esaurisce in essa. Il processo logico di relazione a valore, grazie al quale si *costruisce* l'individuo storico a partire dall'interesse teoretico del ricercatore, consente quindi la considerazione e la conoscenza della realtà nei suoi aspetti individuali e quindi la legittimazione delle cosiddette *scienze di realtà*.

Non è il caso qui di soffermarsi ancora sulle ragioni tutte logiche della differenza tra natura e storia sia in Rickert che in Weber, ragioni che s o l e

legittimano le scienze di realtà, in quanto solo grazie all'operazione logica di *costruzione* dell'individuo storico intorno al valore, ovvero intorno all'interesse teoretico del ricercatore, la realtà individuale viene sottratta all'uniformità e alla indifferenziazione che spetta invece alla singolarità in quanto esemplare di genere; e solo grazie a tale operazione essa viene sottratta allo stesso tempo anche ad un principio di causazione declinato come legalità. La sottomissione dell'individuale ad una legge causale sarebbe infatti in se stessa una contraddizione, venendo a negare proprio ciò che fa di una singolarità un individuo storico - quindi una singolarità unica e irripetibile - e riducendola di nuovo ad un esemplare di genere sussumibile sotto una legge generale. Pensare fino in fondo l'individualità significa allora necessariamente ripensare anche la relazione causale in rapporto al mondo storico, pensare cioè le relazioni causali come connessioni storiche. Attraverso questo passa la possibilità dell'indagine causale e quindi della conoscibilità della realtà concreta nella sua individualità. E abbiamo visto che sia Rickert che Weber analizzano diffusamente questo aspetto, distinguendo appunto tra principio di causalità, legalità e connessione storica.

Ora però poiché le scienze della cultura hanno come proprio oggetto essenzialmente gli uomini e i prodotti culturali umani, il tema della causazione dell'individuale, riferito all'agire umano, diventa inevitabilmente il tema stesso della libertà - intesa come possibilità di autodeterminazione - e della maniera in cui questa possa essere declinata, intrecciato in maniera inestricabile con quello del condizionamento causale. Perciò una distinzione pur tutta logica tra natura e storia, giocata cioè sugli interessi e le modalità conoscitive, difficilmente può eludere il confronto con il tema della libertà che è tutt'uno con quello della considerazione della realtà umana nella sua individualità. Questo perché se è vero che natura e storia non sono due realtà ontologicamente differenti, ma solo due punti di vista logici con i quali viene compresa la realtà, e se è vero quindi che la distinzione non può essere ancorata ad una differenza di materia trattata - nell'un caso i fenomeni condizionati da cause, nell'altro caso i fenomeni prodotti da individui liberi - è pur vero che la *dignità* dell'individuale e quindi il senso di un interesse conoscitivo nei suoi confronti, e

addirittura - secondo questo indirizzo di pensiero - la pensabilità stessa dell'individuale, è conservato solo a patto di una lettura non deterministica dell'accadere, nello specifico dell'agire degli uomini. Individuo storico, causalità storica, libertà, conoscibilità della realtà individuale sono questioni profondamente interrelate che le scienze della cultura si trovano a dover affrontare, e in questo senso il tema della libertà non può essere considerato estraneo ad una ricerca empirica.

Non vogliamo qui addentrarci in questioni quali il rapporto tra libertà e necessità, libertà e causalità, che hanno appassionato il pensiero filosofico sin dalle sue origini e che sono state declinate in maniera diversa a seconda delle diverse sensibilità di pensiero. Quello che però ci interessa sottolineare è che un pensiero che teorizzi fino in fondo la pensabilità dell'individuale non può non fare i conti seriamente con il problema dell'autonomia dell'individuale sia rispetto ad un determinismo di tipo meccanicistico, sia rispetto a prospettive teleologiche che pongano *al di fuori* e *al di sopra* dell'individuale stesso la sua ragion d'essere.

Ci siamo soffermati su questo punto perché crediamo che esso rappresenti un elemento di differenza significativo fra Rickert e Weber riguardo al tema della libertà e del condizionamento causale dell'individuale, a nostro avviso non sempre adeguatamente colto rispetto invece alle pur giustamente sottolineate vicinanza tra i due autori.

La relazione a valore in entrambi gli autori è più che semplice criterio di selezione con cui il ricercatore *costruisce* i propri oggetti, ma costituisce anche l'orientamento teleologico degli uomini nel mondo. Una teleologia però *toto coelo* differente, perché nel caso di Rickert il termine della relazione teleologica è un valore trascendentale, nel caso di Weber un prodotto storico. Nel primo caso il valore è perciò in certo senso egemonico rispetto alla relazione, nel senso che questa trova la sua ragione nella validità stessa del valore che garantisce anche il processo conoscitivo; nel secondo caso è invece la struttura teleologica dell'agire che è predominante rispetto al termine stesso di questo agire. E la diversa natura del valore e della relazione teleologica ha delle ricadute importanti anche sulla concezione causale nei due autori. L'analisi causale di un processo orientato *a* - ma a questo punto anche *da* -

valori trascendentali diviene a nostro avviso estremamente problematica. E non è un caso che Rickert di fatto poi, al di là della teorizzazione certamente importante delle differenze tra causalità storica e causalità scientifico-naturale, in questa analisi non si addentri.

Evidentemente, un'analisi di questo tipo richiede che il *sensu* di un processo pur teleologico non sia *eccedente* rispetto al processo stesso. E questo, a nostro avviso, è il caso di Weber, nel momento in cui egli afferma che oggetto delle scienze storico-sociali è *l'agire individuale dotato di senso*. Già il *sensu*, nella maniera in cui lo intende Weber, non è sovrapponibile al *valore* di Rickert. Non ha validità trascendentale, è qualcosa che si *forma* e che interagisce con la dinamica storica e con i condizionamenti sia esterni che interni ed inoltre, a nostro avviso, ha in sé una componente valoriale, ma anche una componente razionale. Un agire dotato di senso è infatti un agire che comunque fa i conti con le ragioni, con le motivazioni dell'agire stesso e quasi sempre anche con la realizzabilità dei propri fini. Tanto è vero che l'agire dotato di senso per eccellenza è proprio l'agire orientato in maniera razionale rispetto allo scopo che è l'agire veramente libero, cioè l'agire che riesce a tararsi tenendo massimamente in conto le condizioni empiriche della propria realizzabilità. La tendenziale razionalità dell'agire fa sì allora che esso divenga accessibile ad un'analisi causale e quindi comprensibile; tanto da far ritenere a Weber che la porta dell'interiorità altrui sia varcabile - non in senso psicologista, lo abbiamo chiarito. Porta sulla cui soglia rimane invece Rickert, perché l'ancoraggio del divenire umano ad un piano di valori trascendentale non gli consente di procedere ad una analisi causale dell'agire empirico e non gli consente di pensare alla libertà se non come ad un principio trascendente o trascendentale che non ha niente a che vedere col piano empirico della storia.

Ed alla luce di queste argomentazioni si comprende allora appieno anche la funzione e la natura del concetto tipico-ideale. Addirittura - ci sentiamo di dire - la necessità di un concetto in grado di pensare fino in fondo l'individuale. Non solo di costruirlo come oggetto di conoscenza, cosa che è possibile, grazie alla relazione a valore, con l'individuo storico; ma anche poi effettivamente di indagarlo nella sua genesi, nella sua ragion d'essere, nel suo divenire. Un concetto che Rickert non è in

grado di offrire a Weber, ma perché egli da parte sua non ne sente il bisogno. L'orizzonte valoriale comune tra il ricercatore e i soggetti storici, quelli che Rickert definisce *centri storici*, rende molto meno problematico per lui il rapporto tra il processo con cui il ricercatore costruisce il proprio oggetto e la maniera in cui gli uomini concretamente si relazionano ai valori, e quindi tra il processo conoscitivo e il proprio oggetto. Rendendo a sua volta superfluo uno strumento concettuale ulteriore mediano in certo senso rispetto ai due processi in questione e in grado di metterli in collegamento. E allo stesso tempo la forza attrattiva del valore rende superflua o meglio non pone proprio il problema della genesi dell'azione. Da qui probabilmente quella sensazione di staticità che si prova di fronte alle analisi di Rickert, come quando ci si trova di fronte ad un quadro senza prospettiva e senza movimento.

Il concetto tipico-ideale è invece proprio lo strumento per pensare fino in fondo l'individuo storico, per pensarlo in forma di concetto genetico, come si esprime Weber²⁴⁴. Come chiarito nelle pagine precedenti, per Weber pensare un concetto in forma genetica significa pensarlo come una connessione di senso. La realtà concreta è fatta di uomini che si orientano in maniera dotata di senso, per cui comprendere la realtà nella sua concretezza vuol dire coglierla come connessione di senso possibile; vuol dire comprendere la maniera in cui gli uomini tentano di attribuire senso e significato all'«infinità priva di senso dell'accadere del mondo»²⁴⁵. Questo abbiamo visto essere il compito dell'interpretazione comprendente, che è il processo conoscitivo grazie al quale vengono compresi i fenomeni culturali e che per Weber è «una forma di conoscere causale»²⁴⁶ a tutti gli effetti. Perché per le scienze della cultura conoscere le cause vuol dire in ultima istanza ricercare i motivi che hanno mosso gli uomini - certo in interazione con le «diverse circostanze dell'“ambiente” e della situazione concreta»²⁴⁷; i motivi di ciò che è stato voluto e del perché è stato voluto, perché qualsiasi scelta, qualsiasi decisione di una personalità concreta non è mai, secondo Weber, un fattore primo, una *causa prima*, una *causa non causata*, bensì

²⁴⁴ Cfr. M. Weber, *Die »Objektivität«...*, cit., p. 194; tr. it. cit., p. 191.

²⁴⁵ Ivi, p. 180; tr. it. cit., p.179.

²⁴⁶ Id., *Roscher und Knies...*, cit., p. 95; tr. it. cit., p. 92.

²⁴⁷ Id., *Kritische Studien ...*, cit., p.224; tr. it. cit., p. 219.

sempre una scelta motivata - a torto o a ragione, questo non conta - ma motivata, e perciò comprensibile, ovvero accessibile a una interpretazione fornita di senso. Solo nel caso del pazzo ciò non è possibile, perché ci si trova di fronte ad azioni totalmente *insensate*. Il concetto tipico-ideale, che è uno strumento concettuale dell'interpretazione comprendente, nel momento in cui pensa la realtà individuale come una connessione di senso, cerca di fare proprio questo. A ben vedere, esso è la maniera di pensare la realtà come processo, leggendola alla luce della dinamica che l'ha generata. E questo vale per qualsiasi fenomeno della vita culturale, tanto un evento concreto, quanto un'idea, un ideale che ha governato un'epoca, quanto gli stessi concetti di genere, che si incontrano continuamente come elementi delle esposizioni storiche, laddove essi vengano pensati in maniera genetica, ovvero in relazione a quegli elementi che ne mettano in evidenza il significato specifico. Il concetto tipico-ideale è un modo di pensare la realtà culturale, il cui motore è l'agire individuale dotato di senso. Un modo di pensarla ricostruendo le connessioni di senso possibili che hanno mosso i protagonisti della vita storica; possibili, perché - come abbiamo visto - una realtà la cui radice è l'individuale è costitutivamente *possibilità*, intesa qui come *possibilità reale* - ovvero comunque in certo modo delimitata dai confini segnati dalle regole dell'accadere - e non come *possibilità ontologica*.

In realtà - e lo abbiamo più volte sottolineato - il fatto che l'agire dotato di senso sia la *possibilità propria* dell'uomo non significa che poi di fatto le azioni degli uomini obbediscano ad uno schema rigorosamente razionale - abbiamo visto che anzi questo non è quasi mai il caso e che l'agire rigorosamente razionale è un caso limite che di fatto non si realizza quasi mai o in casi rarissimi nella realtà; e, in seconda istanza, non significa che tale agire nell'interazione con i fattori ad esso esterni - con quelle condizioni, indipendenti dalla volontà consapevole e dalle intenzioni dell'agente stesso, che però contano nella configurazione concreta dei fenomeni - conservi appunto il suo senso intenzionato. E lo scarto che di fatti esiste tra senso intenzionato e senso posseduto, tra intenzione dell'agente e configurazione concreta dei fenomeni - scarto che testimonia ulteriormente il radicamento empirico del *sensu* del divenire - esige anche una maniera diversa di interpretazione dei nessi causali. Essi vengono

interpretati come possibili, alla luce delle condizioni e delle conoscenze generali, di un sapere empirico o nomologico, ma non come necessari. Perché il mondo storico è il regno della possibilità, non della necessità.

Al ricercatore spetta il compito di orientarsi in una intricatissima rete di connessioni di senso possibili, di nessi causali possibili cercando di ricostruire - molto spesso al di là della piena consapevolezza degli stessi protagonisti della vita storica - le catene motivazionali che, in interazione con i fattori esterni, hanno prodotto i fenomeni. E lo fa con l'ausilio di *tipi puri* che costruiscono un'*idea* dei fenomeni concreti e che servono al ricercatore per orientare il giudizio di imputazione nel corso della ricerca e per decodificare la realtà nella sua multiforme configurazione individuale. Lo strumento del concetto tipico-ideale, così come l'imputazione causale secondo il criterio della possibilità oggettiva e della causazione adeguata testimoniano di una concezione della spiegazione che non è più quella classica della spiegazione causale, in cui la relazione causa-effetto è interpretata come univoca, bensì è quella della spiegazione condizionale.²⁴⁸

Chi ritiene che la concezione storica di Weber sia una concezione razionalistica mostra di non aver compreso appieno il significato di questi strumenti metodologici, il valore euristico del tipo ideale e la relazione che esiste tra l'elaborazione di questi strumenti metodologici e la concezione della storia di Weber, intesa come luogo in cui gli uomini costruiscono il *sensu* del loro divenire. Tutto il lavoro metodologico di Weber - a partire dalla definizione che egli dà dell'oggetto delle scienze della cultura come *l'agire dotato di senso*, alla definizione dell'interpretazione comprendente come la modalità conoscitiva delle scienze della cultura, al modello di condizionamento causale che egli propone, al ruolo della ricerca dei motivi nella storia, alla differenza tra intenzione degli agenti e realizzazione storica, tra senso intenzionato e senso posseduto, agli strumenti logici come il tipo ideale - tutto ciò incrocia sostanzialmente il tema della autodeterminazione degli uomini, della libertà, collegato a quello della possibilità di una spiegazione causale dell'agire umano, o meglio di una sua

²⁴⁸ Come giustamente suggerisce Pietro Rossi. Cfr. P. Rossi, *Introduzione*, cit.

interpretazione possibile alla luce sia delle catene motivazionali che lo hanno prodotto, che delle circostanze esterne che lo hanno portato alla sua configurazione di fatto.

La natura di *essere culturale* che il ricercatore condivide con i protagonisti della vita storica gli consente una interpretazione possibile dei fenomeni culturali. La capacità di attribuire senso ad una infinità altrimenti priva di senso, la capacità di orientare le proprie azioni in maniera dotata di senso costituiscono il terreno comune tra il ricercatore e i soggetti della vita culturale. La *dotazione di senso*, meglio ancora il *conferimento di senso* e non il valore funge allora in Weber da ponte di collegamento tra la conoscenza e il proprio oggetto e rende comprensibile i fenomeni culturali. E' questo il presupposto trascendentale delle scienze della cultura. Lo abbiamo ripetuto e sottolineato più volte ma perché è qui a nostro avviso la chiave di lettura per comprendere l'impianto della ricerca weberiana ed il punto di aggancio su cui abbiamo costruito tutto il nostro lavoro. Leggere quelle affermazioni di Weber che più volte abbiamo citato - secondo cui presupposto di ogni scienza della cultura è la capacità e la volontà di prendere posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso - solo dal punto di vista del processo conoscitivo, e quindi della capacità *ordinatrice* del soggetto conoscente rispetto al flusso caotico del reale, significa schiacciare eccessivamente la relazione tra soggetto e oggetto su un soggettivismo gnoseologico e abbandonare il dato empirico ad una insensatezza che si ricompone solo in sede di conoscenza, cosa che diviene particolarmente problematica se l'oggetto di conoscenza sono i fenomeni culturali. La capacità di conferire senso al mondo è allora un presupposto trascendentale tanto per il ricercatore che ordina il dato empirico in sede conoscitiva, quanto per gli esseri culturali che, orientando il loro agire in maniera dotata di senso, sottraggono la realtà alla *insensatezza* e danno *senso* al divenire. Tale attribuzione di senso non avviene dunque solo in sede di conoscenza storica, ma nel concreto divenire storico ed è ciò che mantiene in piedi la circolarità tra storia e conoscenza storica senza annullare l'una a favore dell'altra.

Giunti alla fine di questo lavoro che si proponeva come verifica dell'ipotesi interpretativa secondo cui proprio nell'impianto logico-metodologico della ricerca weberiana - ritenuta la parte dell'opera di Weber di derivazione più spiccatamente

rickertiana - si manifesti invece un allontanamento delle posizioni di Weber da quelle di Rickert, la distanza tra i due autori ci sembra ora ancora più marcata. Di distanza è giusto parlare più che di allontanamento, perché è troppo discordante il disincanto weberiano rispetto al sogno metafisico di Rickert, è lo è sin dall'inizio, al di là di quelle che possono essere state poi accentuazioni, in un senso o nell'altro, nei percorsi dei due autori. Ai nostri occhi, la sostituzione del *valore* con la *dotazione di senso* apre scenari nuovi e nuove interlocuzioni. Ma questo potrebbe essere il tema di un altro lavoro.

Ci resta alla fine di questo percorso - oltre alle tante questioni che ancora varrebbe la pena approfondire accanto alle risposte che pure abbiamo cercato di dare - una domanda sostanziale che ha rischiato a tratti di mettere in discussione tutto l'impianto del nostro lavoro e cioè perché, restando ad una lettura testuale dell'opera di Weber - lettura alla quale in genere ci sforziamo di rimanere fedeli, tenendo lontana la tentazione di forzature interpretative - tale distanza non venga mai da Weber veramente affermata. Anzi, tutte le volte che egli cita Rickert nei saggi metodologici, è sempre per confermare una vicinanza, anzi una utilizzazione, da parte sua, degli strumenti concettuali fornitigli da Rickert. Eppure, noi conosciamo la veemenza della quale Weber era capace nei confronti di posizioni scientifiche che egli non condivideva. O meglio, nei confronti di posizioni che egli considerava scientificamente non rigorose. E questo certamente non è il caso di Rickert, a cui non si può certamente negare rigore logico e lucidità scientifica. Era questo probabilmente che a Weber interessava, non le implicazioni più strettamente filosofiche. Questa può essere una chiave lettura. Come pure - e non crediamo di forzare eccessivamente l'interpretazione - il fatto che probabilmente Weber in certo senso non si curava neppure delle implicazioni filosofiche delle sue posizioni, non era quelle che aveva a cuore o che considerava il fulcro del suo lavoro. Egli si sentiva e voleva essere uno scienziato empirico che cercava di maneggiare in maniera corretta la strumentazione logica che gli era necessaria. Uno scienziato in grado di leggere la realtà nella sua complessità e di interpretarla alla luce del suo *senso posseduto o intenzionato*. Questo era il suo *demone*. E da questo punto di vista l'elaborazione logico-metodologica di Rickert per

lui era preziosa e quindi questo gli bastava al di là delle distanze che pur ci potevano essere.

Cosa diversa è poi il significato che gli autori rappresentano al di là delle proprie intenzioni e al di là delle domande del proprio tempo. Probabilmente, autori e sensibilità successive possono ritrovare nel pensiero di Weber elementi e risposte oltre le intenzioni di Weber stesso. Ma forse, per dirla in termini weberiani, il contributo dei grandi autori alla storia del pensiero è proprio il *sensu posseduto*, al di là ed oltre il *sensu intenzionato*, del loro pensiero.

BIBLIOGRAFIA

Repertori bibliografici

C. Seyfarth G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*, Stuttgart, 1977

Peter Kivisto and William H. Swatos Jr., *Max Weber: A Bio-Bibliography*, New York, 1988

Bibliografia primaria:

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, 7^a ed., Tübingen, 1988 (1^a ed. 1922); tr. it. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, 2001

Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 8^a ed., Tübingen, 1986 (1^a ed. 1920); tr. it. *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, Torino, 2002

Id., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5^a ed. riveduta a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1980 (1^a ed. 1921-1922); tr. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Torino, 1995

Id., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, a cura di Marianne Weber, 2^a ed., Tübingen, 1988 (1^a ed. 1924)

Id., *Gesammelte politische Schriften*, a cura di J. Winckelmann, 5^a ed., Tübingen, 1988 (1^a ed. 1921)

Id., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, a cura di Marianne Weber, 2^a ed., Tübingen, 1988 (1^a ed. 1924)

Id., *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, 1891; tr. it. *La storia agraria romana in rapporto al diritto pubblico e privato*, in *Biblioteca di Storia economica*, a cura di V. Pareto, vol. II, parte II, Milano-Roma-Napoli, 1907, pp. 509-705; nuova trad. di S. Franchi, col titolo *La storia agraria romana dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, Milano, 1967

Id., *Wissenschaft als Beruf*, (1^a ed. München und Leipzig, 1919), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, 7^a ed., Tübingen, 1988 (1^a ed. 1922) ; tr. it. *La scienza come professione* in *La scienza come professione La politica come professione*, a cura di P. Rossi - F. Tuccari - Helga Grünhof, con un'introduzione di W. Schluchter, Torino, 2004

Id., *Politik als Beruf*, (1^a ed. München und Leipzig, 1919), in *Gesammelte politische Schriften*, a cura di J. Winckelmann, 5^a ed., Tübingen, 1988 (1^a ed. 1921); tr. it. *La politica come professione* in *La scienza come professione La politica come professione*, a cura di P. Rossi - F. Tuccari - Helga Grünhof, con un'introduzione di W. Schluchter, Torino, 2004

Id., *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung II: Briefe. Band 5*. Tübingen, 1990

Id., *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung II: Briefe. Band 6*. Tübingen, 1994

Bibliografia secondaria:

G. Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart, 1966

Albert, *Die Soziologie und das Problem der Einheit der Wissenschaften* in „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ 51, 1999, pp.215-231

Id., *Weltauffassung, Wissenschaft und Praxis. Bemerkungen zur Wissenschafts- und Wertlehre Max Webers* in *Das Weber-Paradigma* (a cura di G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, C. Wendt), Tübingen, 2003

C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, 1940, pp. 121-188

R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, 1972

Id., *Hauptströmungen des soziologischen Denkens. Band 2.*, Köln, 1971

G. Bäumer, *Max Weber*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, Sonderheft 7 „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (a cura di René König), Köln und Opladen, 1963

Id., *Persönlichkeit und Lebenswerk von Max Weber*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, Sonderheft 7 „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (a cura di René König), Köln und Opladen, 1963

E. Baumgarten, *Max Weber Werk und Person*, Tübingen, 1964

Id., *Für und wider das radikale Böse*, in *Karl Jaspers* (a cura di P. A. Schilpp), Stuttgart, 1957

R. Bendix, *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Bologna, Zanichelli, 1984

R. Bodei, *Il dado truccato. Senso, probabilità e storia in Weber*, in „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa“, serie terza, VIII, 1978, pp. 1415-1433.

P. J. Bouman, *Kausalität und Funktionalzusammenhang in der Soziologie Max Webers*, in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“, 1949, pp. 463-475

T. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types*, Durham, 1987

G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Napoli, 1979

Id., *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Morano, Napoli 1993

A. Cavalli, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, 1981, pp. 27-52

J.Cohn, *Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen, angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft*, in „Logos“, Band X, 1921/22, pp. 195-226

L. Cortella, *Crisi e razionalità da Nietzsche ad Habermas*, Napoli, 1981

E. R. Curtius, *Max Weber über Wissenschaft als Beruf*, in *Die Arbeitsgemeinschaft*, Jan., 1920, pp. 197-203; tr. it. *Max Weber sulla scienza come professione*, in appendice a E. Massimilla, *Ernst Robert Curtius: La critica a Weber e l'influenza di Scheler*, in "Giornale critico della filosofia italiana", sesta serie, XVIII, fasc. II (maggio-agosto 1998), pp. 241-263 (il testo di Curtius è alle pp. 258-263)

D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma, 2005

G. Di Costanzo, G. Pecchinenda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Milano, 2007

J. Davydov, *Max Weber und Lev Tolstoj: Verantwortungs-und Gesinnungsethik in Russland und der Western: Heidelberger Max Weber Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1995

G.A. Di Marco, *Marx Nietzsche Weber. Gli ideali ascetici tra critica genealogia comprensione*, Napoli, 1984

Id., *Studi su Max Weber*, Napoli, 2003

Id., *Economia, politica di potenza e conflitto in Max Weber* in B. Accarino et al., *Conflitti*, a cura di A. Arienzo e D. Caruso, Napoli 2005, pp. 219-281

Id., *Presentazione* di Ulderico Iannicelli, *Le Ricerche logiche di Martin Heidegger: logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*, Napoli 2009, pp. VIII-XXIV

R. Eden, *Max Weber und Friedrich Nietzsche oder: Haben sich die Sozialwissenschaften wirklich vom Historismus befreit?*, in *Max Weber und seine Zeitgenossen* (a cura di W. J. Mommsen und W. Schwentker), Göttingen – Zürich, 1988

J. E. T. Eldridge, *Max Weber: the interpretation of social reality*, London, 1971

H. Esser, *Die Rationalität der Werte in Das Weber-Paradigma* (a cura di G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, C. Wendt), Tübingen, 2003

P. Gaidenko, *Max Weber zwischen Immanuel Kant und Friedrich Nietzsche*, in *Russland und der Western: Heidelberger Max Weber Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1995

A. Germer, *Wissenschaft und Leben*, Göttingen 1994

A. Giugliano *Nietzsche–Rickert–Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999

M. Hennen, *Krise der Rationalität - Dilemma der Soziologie*, Stuttgart, 1976

W. Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, 1987; tr. it. *Il problema Max Weber*, a cura di E. Grillo, Bari, 1991

Id., *Eine »Wissenschaft vom Menschen«. Max Weber und die deutsche Nationalökonomie der Historischen Schule in Max Weber und seine Zeitgenossen* (a cura di W. J. Mommsen und W. Schwentker), Göttingen – Zürich, 1988

Id., *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen, 1996

W. Hennis, W. J. Mommsen, P. Rossi, *Max Weber und die Welt von heute*, in *Max Weber. Ein Symposium* (a cura di C. Gneuss und J. Kocka), München , 1988

D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen, 1952

Id., *Die Situation der Historie und Max Webers Methodenlehre* in „Archiv für Philosophie“ 3, 1949, pp. 400-409.

Id., *Karl Jaspers: Denken im Blick auf Max Weber* in *Max Weber und seine Zeitgenossen* (a cura di W. J. Mommsen und W. Schwentker), Göttingen – Zürich, 1988

E. Hula, *Ein einsamer Kämpfer*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, Sonderheft 7 „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (a cura di René König), Köln und Opladen, 1963

U. Iannicelli, *Le Ricerche logiche di Martin Heidegger: logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*, Napoli 2009

K. Jaspers, *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*, München, 1932; tr. it. *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Napoli, 1969

Id., *Max Weber*, München, 1988

J. Kocka (a cura di), *Max Weber, der Historiker*, Göttingen, 1986

K. Leichter, *Max Weber als Lehrer und Politiker*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, Sonderheft 7 „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (a cura di René König), Köln und Opladen, 1963

K. Löwith *Max Weber und Karl Marx*, Stuttgart, 1960, tr. it. a cura di A. Künkler Giavotto in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, 1965

Id., *Dio uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli, 1966

Id., *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, in *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung* (a cura di D. Käsler), München, 1972

Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Bari, 1994

E. Massimilla, *Il saggio di Rickert sul "generale" e la storia come traccia di un itinerario weberiano nelle Grenzen*, in "Archivio di storia della cultura", XX, 2007, pp. 39-110

Id., *Storicismo, neokantismo, filosofia della vita*, in G. Cacciatore – A. Giugliano (a cura di), *Storicismo e Storicismi*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, pp. 363-405

Id., *Il caso e la possibilità: Max Weber tra von Kries e Rickert*, in "Rivista di storia della filosofia", n. 3, 2009, pp. 491-504

Id., *Scienza professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Soveria Mannelli, 2008

E. M. Manasse, *Jaspers und Max Weber in Karl Jaspers* (a cura di P. A. Schilpp), Stuttgart, 1957

F. Meinecke, *Max Weber*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, Sonderheft 7 „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (a cura di René König), Köln und Opladen, 1963

S. Mezzadra, *La comunità dei nemici. Migranti, capitalismo e nazione negli scritti di Max Weber sui lavoratori agricoli nei territori prussiani a est dell'Elba (1892-1895)* in "Aut aut", settembre-ottobre 1996

W.J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1974

Id., *Max Weber und die historiographische Methode in seiner Zeit*, in "Storia della storiografia", 1983, 3, pp. 28 sgg.

Id., *Max Weber und die moderne Geschichtswissenschaft*, Saarbrücken, 1989

Id., *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1974, tr. it. *Max Weber e la politica tedesca* a cura di D. Conte, Bologna, 1993

P. A. Munch, "Sense" and "Intention" in Max Weber's Theory of Social Action in "Sociological Inquiry", vol. 45, pp. 59-65, 1975

Z. Norkus, *Max Weber und rational choice*, Marburg, 2001

Id., *Die Situationsbezogene und die prozedurale Sicht von Handlungsrationalität in Max Webers Begriffsbildung in Das Weber-Paradigma* (a cura di G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, C. Wendt), Tübingen, 2003

Id., *Handeln, soziale Ordnungen und sozialwissenschaftliche Erklärung: Max Weber und Rational Choice in Max Webers Grundbegriffe* (a cura di K. Lichtblau), Wiesbaden, 2006

G. Oakes, *The Verstehen Thesis and the Foundation of Max Weber's Methodology in "History and Theory"*, vol.16, pp.11-29, 1977

Id., *Weber and Rickert*, Cambridge, Massachusetts and London, 1988

R. Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Frankfurt am Main, 1979

H. Rickert, *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft*, in „Logos“, Band XV, Heft 1, 1926, pp. 222-237

Id., *Das Lebensbild Max Webers*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, Sonderheft 7 „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (a cura di René König), Köln und Opladen, 1963

P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1971

Id., *Max Weber und die Methodologie der Geschichts-und Sozialwissenschaften*, in *Rapports I* [Internat. Historikerkongress, Stuttgart,1985] pp. 250 sgg; tr. it. *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, pp. 109-154

G. Roth, *History and Sociology in the Work of Max Weber*, in “British Journal of Sociology”, vol. 27, pp.306-318, 1976

M. Scheler, *Max Weber Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart) (1921-1923)*, in *Gesammelte Werke*, Band 8, Bern-München, 1960, pp.430-438; tr. it. *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli, 1988

Id., *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* (1922), in *Gesammelte Werke*, Band 6, Bern-München, 1963; tr. it. *Teoria della "Weltanschauung", sociologia e posizione della "Weltanschauung"*, in *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro, Napoli, 1988

A. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934

W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, 1979, tr. it. (parziale) *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber* a cura di S. Cremaschi, Bologna, 1987

Id., *The paradox of rationalization: on the relation of ethics and world* in G. Roth and W. Schluchter, *Max Weber's vision of history*, Berkeley, 1979, tr. it. *Il paradosso della razionalizzazione* in Id., *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, a cura di C. Scrocca, Napoli, 1987

Id., *Paradoxes of modernity*, Stanford, 1997

Id., „*Wie Ideen in der Geschichte wirken*“: *Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus in Handlung, Ordnung und Kultur*, Tübingen, 2005, tr. it. *“Come le idee operano nella storia”*. *Un caso esemplare nello studio sul Protestantismo ascetico*, a cura di G. Sgro', in *Max Weber. Un nuovo sguardo*, a cura di G. Di Costanzo, G. Pecchinenda, R. Savarese, Milano, 2007

S. Seidman, *Modernity, Meaning, and Cultural Pessimism in Max Weber* in “*Sociological Analysis*”, vol. 44, n° 4, pp. 267-278, 1983

G. Shafer and V. Vovk, *The Sources of Kolmogorov's Grundbegriffe*, in “*Statistical Science 2006*”, Vol. 21, No. 1, pp. 70–98

E. Shils, *Max Weber und die Welt seit 1920* in *Max Weber und seine Zeitgenossen* (a cura di W. J. Mommsen und W. Schwentker), Göttingen – Zürich, 1988

H. Schnädelbach, *Die Sprache der Werte in Das Weber-Paradigma* (a cura di G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, C. Wendt), Tübingen, 2003

O. Stammer (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi*, Milano, 1972

F. Tessoro, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 5. voll., Roma, 1995-2000

Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 2000 (II ed., 2004)

Id., *Introduzione a lo storicismo*, Bari, 1991, pp.200-208

Id., *Alcune osservazioni sulla «secolarizzazione» in Weber*, in AA.VV., *Max Weber. Un nuovo sguardo*, a cura di G. Di Costanzo - G. Pecchinenda - R. Savarese, Milano, 2007, p. 18

J. Torrance, *Max Weber: Methods and the Man* in «Archives Européennes de Sociologie», vol. 15, pp. 127-165, 1974

E. Troeltsch, *Max Weber*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, Sonderheft 7 „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (a cura di René König), Köln und Opladen, 1963

W. T. Tucker, *Max Weber's Verstehen* in “Sociological Quarterly”, vol. 2, pp. 157-165, 1965

R. Twenhöfel, *Handeln, Verhalten und Verstehen*, Königstein/Ts., 1985

E. Voegelin, *Max Weber zwischen Abschluß und Neubeginn*, in *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung* (a cura di D. Käsler), München, 1972

Id., *Die Grösse Max Webers*, München, 1995

G. Wagner, *Geltung und normativer Zwang*, Freiburg/München, 1987

G. Wagner - H. Zipprian (a cura di), *Max Webers Wissenschaftslehre – Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main, 1994

Id., *Methodologie und Ontologie: Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber*, in „Zeitschrift für Soziologie“, 14, 1995, pp. 115-130.

Id., *The Problem of reference in Max Weber's Theory of Causal Explanation in Human Studies*, vol. 9, pp. 21-42, 1986

Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, 1984; tr. it. *Max Weber. Una biografia*, Bologna, 1995

D. Webster, *Max Weber: Überlegungen zu seiner Biographie*, in *Max Weber und seine Zeitgenossen* (a cura di W. J. Mommsen und W. Schwentker), Göttingen – Zürich, 1988

E. Weiller, *Max Weber und die literarische Moderne*, Stuttgart/Weimar, 1994

J. Weiß (a cura di), *Max Weber heute: Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt am Main, 1989

W. Wegener, *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie*, Berlin, 1962

A. Wellmer, *Reason, Utopia, and Dialectic of Enlightenment in Praxis International*, vol. 3, pp. 83-107, 1983

H. Wenzel, *Zweckrationalitäten. Max Weber und John Dewey in Das Weber-Paradigma* (a cura di G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, C. Wendt), Tübingen, 2003

Altre letture:

E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906; tr. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, a cura di E. Arnaud, Torino, 1978

M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969; tr. it. *La fine della filosofia e il compito del pensiero* in *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, 1991

Id., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, 1995

K. Jaspers *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, 1913; tr. it. *Psicopatologia generale*, Roma, 1964 (dall'edizione tedesca del 1959)

Id., *Philosophische Autobiographie*, in *Karl Jaspers* (a cura di P. A. Schilpp), Stuttgart, 1957

Id., *Antwort*, in *Karl Jaspers* (a cura di P. A. Schilpp), Stuttgart, 1957

W. Kaufmann, *Jaspers' Beziehung zu Nietzsche*, in *Karl Jaspers* (a cura di P. A. Schilpp), Stuttgart, 1957

J. von Kries, *Über den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben*, in „Vierteljahreshefte für wissenschaftliche Philosophie“, XII, Freiburg, 1888

Id., *Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Tübingen, 1927

E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*(1902), in *Kleine Schriften*, Halle, 1924; tr. it. *Sulla teoria e metodica della storia* in *Storia e Antropologia*, a cura di S. Giammusso, Napoli, 1990

F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, a cura di K. Schlechta, Darmstadt, 1960; tr. it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione critica diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, 1964

H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1896-1902, (1921³⁻⁴, 1929⁵), tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, (a cura di M. Catarzi), Napoli, 2002

Id., *Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie*, in "Logos", Band XII, 1923/24, Heft 3, pp. 303-339

A. Rosenberg, *Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy*, Cambridge, 2000

W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1980; tr. it. *Storia della filosofia*, Firenze, 1967

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle, 1927; tr. it., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Cinisello Balsamo, 1996

G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Berlin, 1907; tr. it. *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Firenze, 1995

E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922; tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Napoli, 1993, volume II

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"
Dipartimento di Filosofia
Dottorato in "Scienze Filosofiche"
-XX ciclo-

HEINRICH-HEINE-UNIVERSITÄT DÜSSELDORF
Philosophisches Institut

„WERT“ UND „WAHL“:
MÖGLICHKEIT, FREIHEIT UND GESCHICHTE IN MAX WEBER

Tutoren:

Prof. Giuseppe Antonio Di Marco
Università degli Studi "Federico II"
Napoli

Prof. Axel Bühler
Heinrich-Heine-Universität
Düsseldorf

Koordinator:

Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

Kandidatin:

Adriana Maestro

**„WERT“ UND „WAHL“:
MÖGLICHKEIT, FREIHEIT UND GESCHICHTE IN MAX WEBER**

KAPITEL I

*Objekt und Methode der Geschichts- und Sozialwissenschaften:
logisch-methodologische Aspekte und philosophische Implikationen*

<i>Einführung</i>	4
1. Problemstellung	13
2. Die Frage des Objekts und der Methode der Geschichts- und Sozialwissenschaften	20
3. Das Ende der Ontologie	26

KAPITEL II

*Sinnhaftes Handeln und verstehende Deutung:
eine mögliche Versöhnung von Freiheit des Handelns und kausalem Erklären*

1. Freiheit und Kausalität: rationale Teleologie und kausales Erklären	40
2. Sinnhaftes Handeln als Objekt der Geschichts- und Sozialwissenschaften	64
3. Verstehende Deutung: kausales Erklären sinnhaften Handelns	84

KAPITEL III

Möglichkeit, Freiheit, Geschichte

1. Objektive Möglichkeit und adäquate Kausalität: die Möglichkeit als logische Kategorie in der Dimension des geschichtlichen Geschehens	98
2. Der Begriff des Idealtypus: der Einbruch der Möglichkeit in die Geschichte	120
3. Möglichkeit, Freiheit, Geschichte	132

BIBLIOGRAFIE	144
---------------------	-----

<i>„Wert“ und „Wahl“: Möglichkeit, Freiheit und Geschichte in Max Weber</i> Zusammenfassung	160
--	-----

Zusammenfassung

Wir haben uns vorgenommen im Verlauf unserer Darlegungen aufzuzeigen, dass sich das Denken Max Webers um die Kategorie der *Sinnegebung* zentriert, und dass über diese und einige damit aufs engste verknüpfte Problematiken der Kern der Fragestellungen aufzuspüren ist, um die sich unserer Ansicht nach sein Denken zentriert.

Bevor wir Webers Begriff des *sinnhaften Handelns* analysieren – nach seiner eigenen Definition das spezifische Objekt der Soziologie – und dessen Implikationen sowohl auf empirischer als auch theoretischer Ebene, haben wir zunächst mit Webers logisch-methodologischem Ansatz in Bezug auf die Definition des Objekts der Geschichts- und Sozialwissenschaften und auf die Frage ihrer *wissenschaftlichen Legitimität* beschäftigt. Es handelt sich kurzgefaßt um das Problem von Objekt und Methode der Geschichts- und Sozialwissenschaften, dekliniert in seinen vorrangigen Denkmodellen, deren philosophische Bedeutung wir versucht haben herauszustellen. Erst in der Folge sind wir zur eigentlichen Analyse des *sinnhaften Handelns* und der *Sinnegebung* übergegangen und haben dabei Bedeutung und Implikationen in existenzphilosophischer Hinsicht hervorgehoben.

Wir sind also von der Definition des Objekts der Kulturwissenschaften nach Weber ausgegangen. Gerade die Definition ihres Gegenstandes ist die erste Schwierigkeit, mit der sich die Kulturwissenschaft konfrontiert sieht. In der Tat, angesichts einer aus den Naturwissenschaften entlehnten Definition, nach der wissenschaftliche Erkenntnis sich aus der Erforschung von Regelmäßigkeit, notwendigen und universell gültigen Gesetzen begründet, resultiert die Problematik der Geschichts- und Sozialwissenschaften aus der Eigentümlichkeit ihres Objekts, das sich nicht nach notwendigen Gesetzen einordnen lässt. Weil sich im Gegensatz zu den Naturwissenschaften das Interesse der Sozial- und Geschichtswissenschaften auf die qualitativen Aspekte richtet, die individuelle Konfiguration der Wirklichkeit, die sich nicht unter Gattungsbegriffe zwingen lässt, sich also gerade mit den Aspekten befasst, die für die Naturwissenschaften gänzlich zu vernachlässigen sind. Mehr noch, ihr

primäres Objekt sind ja gerade die kulturellen Phänomene und Ereignisse, das menschliche Handeln, und demnach müssen sie sich unvermeidlich mit dem Thema der Freiheit eines solchen Handelns konfrontieren. Diese unabdingbare Auseinandersetzung mit dem Problem der menschlichen Freiheit, die für gewöhnlich nach aus den Naturwissenschaften entlehnten Parametern als Unberechenbarkeit, Unfaßbarkeit, Irrationalität ausgelegt wird, erschwerte es diesen Forschungsdisziplinen zusätzlich, als Wissenschaften anerkannt zu werden. Zwei aufs engste verbundene Fragen werden also verhandelt: die Besonderheit des Objekts der Geschichts- und Sozialwissenschaften und die sich daraus ergebende Frage nach dem logischen Statut jener Wissenschaften, oder, nach ihrer Legitimität im Verhältnis zu den Naturwissenschaften. Darüberhinaus das so komplexe Problem des Kausalprinzips im Gegensatz zum Freiheitsprinzip, also der Möglichkeit eines ursächlichen Erklärens auch der menschlichen Ereignisse.

Es war nicht unsere Absicht uns an dieser Stelle auf eine umfassende und differenzierte Debatte einzulassen, wie sie vor allem in den Jahrzehnten vor und nach der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert leidenschaftlich geführt wurde. Die kurzen Andeutungen hatten die Funktion, Webersche Positionen in Bezug auf die genannten Fragestellungen einzuführen, um im Verlauf der Abhandlung jene Implikationen und Konsequenzen deutlich zu machen, die wir als bedeutsam für unsere These erachten.

Als Gegenstand geschichtlich-soziologischer Forschung definiert Weber also das mit *subjektivem Sinn verbundene Handeln*. Dieses sinnhafte Handeln bildet das gemeinsame Objekt von Soziologie und Geschichte, die sich in ihren Aufgaben ansonsten differenzieren – hier die Feststellung typischer Formen menschlichen Handelns, dort die Erklärung der Einzelphänomene in ihrer konkreten Ausformung. „Soziologie (...) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. »Handeln« soll dabei ein menschliches Verhalten (...) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden.“²⁴⁹ Wie auch:

²⁴⁹ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5., revidierte Auflage. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980 (1. Auflage 1921-1922), S. 1; it. Üb. Id., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano 1995, vol. I, S. 4.

“»Handeln« aber (...) heißt uns stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgendeinen, sei es auch mehr oder minder unbemerkt, »gehabten« oder »gemeinten« (subjektiven) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu »Objekten«.”²⁵⁰ In diesen wenigen Zeilen sind eine Reihe von Fragekomplexen enthalten, die es wert sind, gesondert und eingehender untersucht zu werden: 1) vor allem die Definition des Handelns, vorrangig verstanden als menschliches Verhalten gemäß eines subjektiven Sinns; 2) die Definition des Erkenntnisprozesses eines solchen Handelns als eines interpretatorischen, deutenden Vorgangs; 3) die damit verbundene Frage nach der Notwendigkeit einer ursächlichen Erklärung eines solchen Handelns.

Sinnhaftes Handeln bedeutet letzten Endes ein orientiertes, mit einer Intention verbundenes, vor allem ein motiviertes Handeln. Motiviertes Handeln ist für Weber nicht notwendigerweise rationales Handeln, jedoch im erweiterten Sinne ein Handeln, bei dem das Subjekt seine Aktionen bewusst ausrichtet, sei es auf das Erreichen eines Zwecks, auf die Behauptung eines Werts, eines Affekts oder einer Tradition. Da wir uns an dieser Stelle nicht in die typologische Kasuistik der verschiedenen Formen des Handelns vertiefen können, möchten wir aus dem genannten hervorheben, dass ein Handeln also insofern sinnhaft ist, als es orientiert ist, *gemeint* in bewusster Weise und somit nicht impulsive Antwort auf Gefühlsverfassungen, dunkle Reaktion oder automatische Anpassung auf erworbene Gewohnheiten sein kann. Aus diesem Grund sind gefühlsmäßiges Handeln oder an Traditionen gebundenes Handeln “an der Grenze und oft jenseits dessen, was bewusst »sinnhaft« orientiert ist”²⁵¹.

Mit der Kategorie der Sinnggebung bringt Weber – gegen alle Formen von Geschichtsphilosophie - in Gestalt der Motivation auf nachdrücklich Weise wieder das Kausalelement in die Geschichte ein, ohne dabei die Kategorie der Kausalität auf die Geschichte, auf die empirischen Wissenschaften des Handelns anwenden zu müssen. Im teleologischen Sinn orientiertes Handeln und Kausalprinzip sind auf diese Weise keine einander widersprechenden Begriffe. Sinnggebung versöhnt Welt der Zwecke mit

²⁵⁰ ID., Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in ID. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen, 1988, S. 429; it. Üb. Alcune categorie della sociologia comprendente in ID., Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali, a cura di P. Rossi, Torino, 2001, S. 499.

²⁵¹ ID., *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 12; it. Üb. *Economia e società*, vol. I., S. 22.

Kausalprinzip, kausales Erklären mit freiem Handeln. "Je »freier« (...) das »Handeln« ist, d.h. je weniger es den Charakter des »naturhaften Geschehens« an sich trägt, desto mehr tritt damit endlich auch derjenige Begriff der »Persönlichkeit« in Kraft, welcher ihr »Wesen« in der Konstanz ihres inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten »Werten« und Lebens-»Bedeutungen« findet, die sich in ihrem Tun zu Zwecken ausmünzen und so in teleologisch-rationales Handeln umsetzen."²⁵² Betrachtet man als Objekt der empirischen Kulturwissenschaften das Handeln, und im besonderen das individuelle Handeln, natürlich im Zusammenhang mit *Relevanz* und *Konditionierung* durch äußere Faktoren, wird verständlich, weshalb es zur Erklärung historischer oder soziologischer Phänomene des Verständnisses der Genese, das heißt der Motivation, dieses Handelns bedarf. Das Verständnis der Motivation wird so für Weber in den Geisteswissenschaften das Äquivalent der Kausalerklärung, mit all den Problemen, die eine Rekonstruktion der Motivation nicht allein für den Forscher mit sich bringt, sondern auch für das agierende Subjekt. Die Motivationen, die Ursachen der Handlung zu verstehen, ist die Aufgabe des Historikers. Dies ist möglich, da menschliches Handeln *strukturell* sinnhaft ist, das heißt motiviert und insofern verständlich.

Die verstehende Deutung mit den Mitteln der idealtypischen Konzepte *Verursachung* und *Wertbeziehung* stellt die Erkenntnis-Methodologie dar, die "eine schlechthin unendliche Mannigfaltigkeit von nach- und nebeneinander auftauchenden und vergehenden Vorgängen, »in« uns und »außer« uns"²⁵³, die "absolute Unendlichkeit"²⁵⁴ der Phänomene, den "Strom des unermesslichen Geschehens"²⁵⁵, "die Unendlichkeit von ursächlichen Momenten, die das Zustandekommen des einzelnen »Vorgangs« bedingt hat"²⁵⁶ mit dem Bedürfnis nach einer ursächlichen Erklärung der einzelnen Phänomene und Prozesse zusammenhalten kann. Dies ohne

²⁵² Id., *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, in Id., *Gesammelte Aufsätze...*, S. 132; it. Üb. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Id., *Saggi...*, S. 124-125.

²⁵³ Id., *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in Id., *Gesammelte Aufsätze...*, S. 171; it. Üb. *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi...*, S. 170.

²⁵⁴ *Ivi*, S. 181; it. Üb., S. 180.

²⁵⁵ *Ivi*, S. 184; it. Üb., S. 182.

²⁵⁶ Id., *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, in Id., *Gesammelte Aufsätze...*, S. 271; it. Üb. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Saggi...*, S. 262.

notwendige Erklärung zu werden, geschlossenes Begriffssystem, aus dem heraus die Wirklichkeit deduziert werden müsste, jedoch in "Form eines bedingten Notwendigkeitsurteils (...) und daher zugleich mit einer teleologischen »Wertung« des empirisch konstatierbaren Handelns in Eins zusammenfließen"²⁵⁷ kann. Mit seinem methodologischen Ansatz unternimmt es Weber, die offene Unendlichkeit der Möglichkeiten, denen der Lauf der menschlichen Vorgänge ausgesetzt ist, den ewig unerschöpflichen Fluß des Lebens, zugleich mit der Forderung nach einer ursächlichen Erklärung der Vorgänge zu garantieren; das Prinzip der Freiheit also, mit dem Kausalprinzip.

Dies ist, wie wir meinen, gerade deshalb möglich, da die *transzendente Struktur* sinnhaften Handelns ebenso dem Forscher in seinem Erkenntnisansatz gemein ist. Unserer Ansicht nach sind die folgenden berühmten Aussagen Webers in seinem Aufsatz zur Objektivität, obgleich sie in diesem Kontext ausdrücklich logische Wertigkeit besitzen und sich damit auf den Erkenntnisansatz des Forschers beziehen, gerade auch in einem anderem Sinne zu lesen, was gemeinhin nicht getan wird: "Transzendente Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft ist nicht etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine »Kultur« wertvoll finden, sondern daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen"²⁵⁸; sowie: "»Kultur« ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens"²⁵⁹. So bedeuten diese Aussagen auch, daß die transzendente Voraussetzung der Kulturwissenschaften die Tatsache ist, daß die Menschen sich in der Welt durch sinnhafte, in diesem Sinne motivierte Handlungen, orientieren. Gerade dies befähigt den Forscher zum deutenden Verständnis menschlicher Handlungen. "Infolge der eminenten faktischen Bedeutung des in diesem Sinn »zweckbewußten« Handelns in der empirischen Wirklichkeit läßt sich die »teleologische« Rationalisierung als konstruktives Mittel zur Schaffung von Gedankengebilden verwenden, welche den außerordentlichsten heuristischen Wert

²⁵⁷ Id., *Roscher e Knies ...*, S. 129; it. Üb., S. 121.

²⁵⁸ Id., *Die »Objektivität« ...*, S. 180; it. Üb., S.179.

²⁵⁹ *Ibid.*

für die kausale Analyse historischer Zusammenhänge haben. Und zwar können diese konstruktiven Gedankengebilde zunächst rein individuellen Charakters: Deutungshypothesen für konkrete Einzelzusammenhänge sein.²⁶⁰ Und weiter, in Bezug auf den teleologischen Entwurf rationalen Handelns, dessen empirische Gültigkeit (empirische Gültigkeit und logische Evidenz sind durchaus keine äquivalenten Begriffe), insofern Idealtypus, problematisch ist: "jene Schemata sind aber »idealtypische Begriffsbildungen«. Weil die Kategorien »Zweck« und »Mittel« bei ihrer Anwendung auf die empirische Wirklichkeit deren Rationalisierung bedingen, deshalb und nur deshalb ist die Konstruktion solcher Schemata möglich."²⁶¹ Sowie an anderer Stelle zur Problematik kausaler Zuschreibung: "Dies ist ja an (...) [der] Formulierung: daß die Geschichte die Ereignisse vom Standpunkt des »Werdens« aus betrachte und daher ihr Objekt der »Notwendigkeit«, die dem »Gewordenen« eigne, nicht unterstehe, das Richtige, daß der Historiker bei der Würdigung der kausalen Bedeutung eines konkreten Ereignisses ähnlich verfährt, wie der stellungnehmende und wollende historische Mensch, der niemals »handeln« würde, wenn ihm sein eigenes Handeln als »notwendig« und nicht als nur »möglich« erschiene."²⁶² Die Zitate zeugen von der Existenz einer Brücke, einer Verbindung zwischen Wirklichkeits- und Erkenntnisebene - nach unserer Auffassung gerade in Form der Sinnggebung, die einen lebendigen Kreislauf zwischen Realität und geschichtlichem Bewußtsein schafft. Allerdings sollte man beachten, daß es sich hier um eine transzendente Bedingung handelt, also um ein rein formales Prinzip. Es wäre ein großes Mißverständnis, dasjenige, was endgültig getrennt ist, wieder verknüpfen zu wollen, das heißt die Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit.

Als Folgerung aus dem bisher Dargelegten möchten wir behaupten, daß die Kategorie der Sinnggebung die Rolle ersetzt, die Rickert der Wertbeziehung zuerkennt und damit am bezeichnendsten Webers Entfernung von den Positionen Rickerts markiert, dem er, wie er selbst anerkennt, ungemein viel verdankt. Doch handelt es sich in gewissem Sinne um ein stilles Sich-Distanzieren. Für Rickert stellen die Werte

²⁶⁰ ID., *Roscher e Knies ...*, S. 129-130; it. Üb., S. 122.

²⁶¹ IVI, S. 131; it. Üb., S. 124.

²⁶² ID., *Kritische Studien ...*, S. 267; it. Üb., S. 258.

nicht nur das theoretische Kriterium der Orientierung dar, auf dessen Basis der Historiker seine Objekte, die geschichtlichen Individuen, rekonstruiert, sondern vielmehr die Prinzipien, an denen der Mensch konkret sein Leben orientiert. Sie bilden somit, auch unter rein formalen Aspekten – nicht im Sinne, daß sie inhaltsleer wären, sondern daß aus logischer und gnoseologischer Sicht der Inhalt keine Rolle spielt – sowie in ihrer Geschichtlichkeit eine Art von Verbindungsglied zwischen empirisch erfaßbarer Wirklichkeit und Erkenntnis. Der theoretischen Wertbeziehung entspricht also eine Ausrichtung des Menschen auf Werte, die allgemeingültig sind aufgrund ihres transzendentalen Charakters. Die Werte, die die Untersuchungen des Historikers leiten, entsprechen jenen der historischen Centren, den Akteuren geschichtlicher Vorgänge, die wiederum Objekt seiner Untersuchungen sind. Bei Weber hat die Wertbeziehung, verstanden als theoretische Wertbeziehung, dieselbe fundamentale Wichtigkeit in Bezug auf die Konstruktion der historischen Objekte, allerdings besitzt sie keine Verbindungsfunktion mehr, sie ist ersetzt durch das umfassendere Konzept der Sinnggebung, man könnte sagen, durch die Fähigkeit des Menschen, sich in der Welt vermöge eines Sinns zu orientieren, der ein Wert sein kann für sich selbst, aber nicht notwendigerweise – und in diesem Falle also ein absolut gültiger Wert für den einen sein kann, ohne es für einen anderen zu sein. Die Sinnggebung, jedoch nicht der Sinn an sich, besitzt transzendente Dimension. Sinn ist Produkt des Menschen und dem Fluß des Werdens ausgesetzt, ist nicht dauerhaft, sondern fließend, in der Tat ein historisches Produkt. In gewisser Weise können wir sagen, daß für Weber die Geschichte der Menschheit die Geschichte seines Vermögens ist, Sinn herzustellen und daß historische Erkenntnis sich gerade damit beschäftigt diesen Prozess zu verfolgen. Während bei Rickert, wie wir folgern möchten, die große Abwesende gerade die Geschichte selbst ist, verdrängt von geschichtlicher Erkenntnis und Geschichtsphilosophie, schafft in Weber Sinnggebung einen lebendigen Kreislauf zwischen Geschichte und geschichtlicher Erkenntnis, weil es “das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist wissen zu müssen, daß wir den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommeneten Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen

imstande sein müssen, daß »Weltanschauungen« niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren.“²⁶³

Soweit die Fragestellungen und die Argumentationslinie, die wir uns im Verlauf dieser Arbeit vorgenommen haben zu entwickeln.

Wir sind in unseren Darlegungen also von der zentralen Rolle der Kategorie der Sinnggebung bei Weber ausgegangen, und kosequenterweise des individuellen sinnhaften Handelns, in der Ansicht, daß diese beiden Elemente den fundamentalen Kern seines Denkens und damit seines wiewohl so vielschichtigen wie ausgedehnten Werkes darstellen. Wir sind uns bewusst, dass beim Angehen solcher Fragen wie dem zentralen Problem im Denken eines Autors größte Vorsicht geboten ist, im speziellen eines Autors wie Weber, der sich vermutlich niemals in diesem Sinne geäußert hätte, vielmehr gewünscht hätte, daß sich sein Denken in empirischer Forschung ausdrückt. Doch die Auffassung Webers von der Sinnggebung als transzendentaler Bedingung der Kulturwissenschaften; wie vom individuellen sinnhaften Handeln als dem atomaren Kern geschichtlichen Lebens und dem Hauptobjekt der Kulturwissenschaften, drängen sich uns als Nukleus seiner antiontologischen Positionen und seiner Treue zur Konkretheit des Realen auf, die als alleinige wahre Wirklichkeit betrachtet wird - wie das Zeichen einer spezifischen Besonderheit seines Denkens, die nicht umgangen oder von anderem assimiliert werden kann.

Daher die Gegenüberstellung mit Rickert, der uns nicht eigentlich interessiert, da nicht unser Thema, in gewissem Sinne aber unvermeidbar ist wegen des Blickwinkels unter dem wir diese Arbeit angegangen sind: das heißt, über das logisch-methodologische Instrumentarium Webers, das unweigerlich auf Rickert verweist; und auch, da der Vergleich beider Autoren in Fragestellungen zu Recht eindeutig rickertscher Herkunft uns dienlich war, die spezifischen Besonderheiten Webers im Kontrast klar herauszustellen.

²⁶³ ID., *Die »Objektivität«...*, S. 154; it. Üb., S. 156.

Wie bereits erwähnt, haben wir bewußt einen logisch-methodologischen Weg verfolgt, und die Bedeutung und die Zentralität der Sinngebung und des individuellen sinnhaften Handelns anhand einiger Elemente des logischen Instrumentariums von Weber analysiert: am Prozess der verstehenden Deutung, dem Idealtypus, der Kategorie der objektiven Möglichkeit und der adäquaten Verursachung; dabei haben wir versucht aufzuzeigen, wie darüber im Denken Webers Kategorien wie Möglichkeit, Freiheit, Geschichtlichkeit, verstanden als Kategorien der Existenz, ihren Weg machen. Dies aus zwei Beweggründen: In erster Instanz bilden die sogenannten methodologischen Schriften unserer Ansicht nach ein Destillat vieler Weberscher Fragestellungen – hier ließe sich z.B. der Essay über Roscher und Knies anführen, in dem tatsächlich ein großer Teil der schließlich an anderer Stelle weiterentwickelten Probleme in nuce präsent ist; eine also mehr äußerlich motivierte Wahl. In zweiter Instanz dagegen wegen einer inneren Motivation, womit wir – wie bereits in den einleitenden Seiten dargestellt – behaupten, daß in Weber wie in Rickert die logisch-methodologischen, wie auch die gnoseologischen Probleme eine philosophische Prägnanz besitzen, die nicht zu vernachlässigen ist; vielmehr noch, es ist der Filter, den viele Fragestellungen beider Autoren passieren, so daß hier Ähnlichkeiten und Unterschiede, Affinitäten und spezifische Eigenheiten ausgespielt werden. Man kann hier also in Bezug auf das von Rickert entlehnte logische Instrumentarium Webers nicht von bloßen logischen Bekleidungsstücken²⁶⁴ sprechen, wenn man damit so etwas wie Flitter oder jedenfalls ein bloßes (technisches) Instrument verstehen will, in Bezug auf einen philosophischen Kern, der anderweitig seine Garanten und seine inspiratorischen Gründe findet. Doch diesen Aspekt haben wir bereits in den einleitenden Seiten ausgebreitet. Im Hinblick auf das bisher Gesagte erscheint es uns sinnvoll, über die Verwandtschaft hinaus die Distanzen zwischen Weber und Rickert zu untersuchen und damit das Spezifikum Webers – unser wahres Thema – gerade mittels jenes Teil seiner Theorie, die im allgemeinen und von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet nicht zu unrecht – als orthodox neukantianisch, und im spezifischen noch ausgeprägter, als rickertianisch, angesehen wird.

²⁶⁴ Wir beziehen uns hier auf die Positionen von Hennis (W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*) die wir bereits in der Einleitung angesprochen haben, S. 7 ff..

Sicher konstituiert die von Kant eingeführte Theorie der Erkenntnis die Vorbedingung der gnoseologischen und logischen Theorie Webers: Erkenntnistheorie, gefiltert durch Rickerts Philosophie und angereichert durch neue Sensibilitäten und Erfordernisse der Zeit, in erster Linie: Beanspruchung der wissenschaftlichen Legitimität der Geschichts- und Sozialwissenschaften, die sich im breit ausgefochtenen Methodenstreit zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert entwickelt.

Die Positionen Rickerts bezüglich der begrifflichen Erarbeitung der Geschichts- und Sozialwissenschaften sind zweifellos fundamental für die Weberschen Überlegungen. Vor allem die Forderung nach der Erkennbarkeit des Individuellen – wobei hier unter individuell die einmalige und unwiederholbare Singularität verstanden wird, mit der sich ein historisches Interesse verbindet – also die Beanspruchung der wissenschaftlichen Legitimität der sogenannten Wirklichkeitswissenschaften, wie natürlich auch die Konstruktion des geschichtlichen Individuums. An dieser Stelle werden wir uns nicht weiter mit diesen Fragen beschäftigen.

Wir möchten dagegen noch einmal mit einigen Beobachtungen das Thema der Wertbeziehung wiederaufnehmen, die für Weber wie für Rickert konstituierend ist für das historische Individuum – und verbunden ist mit der kausalen Erklärbarkeit des Individuellen.

Im Verlauf unserer Darlegungen haben wir herausgestellt, daß für die Denkbarkeit selbst des Individuellen ein Verständnis der Kausalbeziehung unabdingbar ist, die nicht jene der Naturwissenschaften sein kann, weil sie Kausalität mit Gesetzmäßigkeit identifiziert. Denn ein derartiger Kausalbegriff verneint in der Tat die Autonomie des Individuellen und subsumiert es als Exemplar unter einen Gattungsbegriff. Wir haben auch unterstrichen, wie die gnoseologische Revolution Kants, die die Frage der Kausalität von der ontologischen auf die logische Ebene verlegt hat, den Weg geöffnet hat, die Beschaffenheit der Kausalbeziehung verschieden von der naturwissenschaftlichen Auffassung zu denken, auch wenn bei Kant die einzige mögliche Bedingung der Phänomenisierung der Wirklichkeit die naturwissenschaftliche bleibt, und damit die Kategorie der Kausalität ausschließlich als Gesetzmäßigkeit zu

verstehen ist. An der Einführung der Werte-Standpunkte wird das theoretische Interesse des Forschers verankert, sie ermöglicht die Fragmentierung der Eindeutigkeit der kantschen Phänomenisierung, und dabei die Möglichkeit, das Wirkliche in seiner Individualität zu denken und die Kausalbeziehung nicht ausschließlich als Gesetzmäßigkeit zu verstehen, sondern auch als geschichtliche Verbindung zwischen zwei individuellen Phänomenen. Das Kausalprinzip oder die transzendente Kategorie der Kausalität ist somit weniger dem Prinzip der Gesetzmäßigkeit assimiliert. Es ist darin enthalten, aber erschöpft sich nicht darin. Der logische Prozeß der Wertbeziehung, dank dessen sich das geschichtliche Individuum ausgehend vom theoretischen Interesse des Forschers konstruiert, ermöglicht demnach die Beobachtung und Kenntnis der Wirklichkeit in seinen individuellen Aspekten und damit die Legitimation der sogenannten Wirklichkeitswissenschaften.

Wir müssen uns hier nicht weiter aufhalten bei den allesamt logischen Gründen des Unterschieds zwischen Natur und Geschichte sowohl bei Rickert wie Weber. Diese für sich genommen legitimieren schon die Wirklichkeitswissenschaften, da dank der logischen Operation der Konstruktion des geschichtlichen Individuums um den Wert, oder, um das theoretische Interesse des Forschers, die individuelle Wirklichkeit der Uniformität und Unterschiedslosigkeit entzogen wird, welche dagegen der Einzelheit zukommt insofern Exemplar einer Gattung; und allein dank einer solchen Operation wird sie zugleich auch einem Kausalitätsprinzip entzogen, das als Gesetzmäßigkeit dekliniert wird. Die Unterwerfung des Individuellen unter ein Kausalgesetz wäre schon in der Tat in sich selbst ein Widerspruch, da es das negiert, was aus einer Einzelheit ein geschichtliches Individuum macht – also eine unwiederholbare Einmaligkeit – und es von neuem auf ein Gattungsexemplar reduzierte, das unter ein allgemeines Gesetz subsumiert werden kann. Die Individualität ganz zu fassen bedeutet also notwendigerweise auch die Kausalbeziehung in Verbindung mit der geschichtlichen Welt zu überdenken, das heißt die Kausalbeziehungen als geschichtliche Verbindungen zu denken. Darüber entsteht die Möglichkeit der kausalen Untersuchung und also der Kenntnis der konkreten Wirklichkeit in ihrer Individualität. Sowohl Rickert wie auch

Weber analysieren wie wir gesehen haben diesen Aspekt ausführlich, unterscheidend zwischen Kausalitätsprinzip, Gesetzmäßigkeit und geschichtlichem Zusammenhang.

Insofern die Kulturwissenschaften als ihr Objekt im wesentlichen den Menschen und seine kulturelle Produktion definieren, wird das Thema der Kausalität des Individuellen, bezogen auf das menschliche Handeln, unvermeidlich zum Thema der Freiheit – verstanden als Möglichkeit der Selbstbestimmung – und der Art, in der diese dekliniert werden kann, und als solches in unauflöslicher Weise verknüpft mit dem Thema der kausalen Konditionierung. Deshalb kann eine zwar ganz logische Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte, die also auf Interessen und Erkenntnisbedingungen basiert, schwerlich der Konfrontation mit dem Thema der Freiheit ausweichen, das eins ist mit jenem der Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit in seiner Individualität. Denn wenn Natur und Geschichte keine zwei unterschiedlichen ontologischen Realitäten sind, sondern nur zwei logische Standpunkte, mit denen die Wirklichkeit verstanden wird, und wenn denn auch die Unterscheidung nicht an einem Unterschied der verhandelten Materie verankert werden kann – in einem Fall die von Ursachen bedingten Phänomene, im anderen die von freien Individuen produzierten Phänomene – so wird doch auch die Würde des Einzelindividuums und also der Sinn eines Erkenntnisinteresses ihm gegenüber, sogar – gemäß dieses Gedankens - die Denkbare selbst des Individuellen, allein bewahrt durch die nicht-deterministische Lesart des Geschehens, im speziellen, des Handelns der Menschen. Geschichtliches Individuum, Kausalität des Geschehens, Freiheit, Kenntnis der individuellen Wirklichkeit sind eng untereinander verbundene Problemstellungen, mit denen sich die Kulturwissenschaften konfrontiert sehen, und in diesem Sinne kann das Thema der Freiheit nicht als einer empirischen Forschung fremd angesehen werden.

Wir wollen hier nicht weiter eindringen in Fragen wie nach der Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit, Freiheit und Kausalität, die das philosophische Denken seit seinen Ursprüngen beschäftigt haben und in verschiedener Form und gemäß unterschiedlichem Denkverständnis angelegt wurden. Wir möchten jedoch unterstreichen, daß ein System, das eine ganze Theorie der Denkbare des

Individuellen entwickelt, sich ernsthaft mit dem Problem der Autonomie des Individuellen auseinandersetzen muß, sei es bezüglich eines mechanistischen Determinismus, sei es bezüglich teleologischer Perspektiven, die außerhalb des Individuums selbst und über es hinaus seine Daseinsberechtigung setzen.

Wir haben uns an diesem Punkt aufgehalten, da er wie wir glauben einen signifikativen Unterschied zwischen Rickert und Weber darstellt im Bezug auf das Thema der Freiheit und der kausalen Bedingtheit des Individuellen, der unserer Meinung nach nicht immer adäquat erfaßt wurde im Verhältnis zur berechtigterweise unterstrichenen Nähe der beiden Autoren.

Die Wertbeziehung ist bei beiden Autoren mehr als ein einfaches Kriterium der Selektion, mit dem der Forscher seine Objekte konstruiert, konstituiert auch die teleologische Orientierung der Menschen in der Welt. Eine jedoch *toto coelo* ganz verschiedene Teleologie, da im Falle Rickerts der Begriff der teleologischen Verbindung ein transzendentaler Wert ist, bei Weber dagegen ein geschichtliches Produkt. Im ersten Fall ist der Wert deshalb in gewissem Sinn hegemonial zur Beziehung, im Sinne dessen, daß diese ihre Begründung in der Gültigkeit selbst des Wertes findet, der auch den Erkenntnisprozess garantiert; im zweiten Fall dagegen ist es die teleologische Struktur des Handelns, die predominant ist gegenüber dem Begriff dieses Handelns. Die unterschiedliche Natur des Wertes und der teleologischen Beziehung hat wichtige Auswirkungen auch auf die Auffassung des Kausalen bei beiden Autoren. Die Kausalanalyse eines Prozesses, der sich „auf“ transzendente Werte hin orientiert – aber in diesem Fall auch „von“ diesen geregelt ist – wird unserer Meinung nach höchst problematisch. Und es ist sicher kein Zufall, daß Rickert, abgesehen von einer sicherlich wichtigen Theoretisierung der Unterschiede zwischen Kausalität des Geschehens und naturwissenschaftlicher Kausalität, sich nicht auf diese Analyse einläßt.

Natürlich erfordert eine Analyse dieser Art, daß der Sinn eines teleologischen Prozesses nicht diesen Prozess selbst überschreitet. Dies ist unserer Ansicht nach der Fall bei Weber, wenn er bestätigt, daß das Objekt der Geistes- und Sozialwissenschaften das individuelle sinnhafte Handeln ist. Schon der Sinn, im Verständnis Webers, ist nicht vergleichbar mit dem Wert bei Rickert. Er hat keine

transzendente Gültigkeit, ist etwas, das sich formt und interagiert mit der Dynamik des Geschehens und den sowohl inneren wie äußeren Bedingungen; darüberhinaus besitzt er, wie wir meinen, in sich eine Wertkomponente, aber auch eine rationale. Ein sinnhaftes Handeln ist in der Tat ein Handeln, das die Rechnung macht mit den Gründen, den Motivationen des Handelns selbst und praktisch immer auch mit der Realisierbarkeit der eigenen Ziele. Jedenfalls spricht dafür, daß sinnhaftes Handeln schlechthin ein rationales Handeln ist in Bezug auf den Zweck, der wahrhaft freies Handeln ist, also das Handeln, das sich selbst justiert, indem es die empirischen Bedingungen der eigenen Realisierbarkeit maximal berücksichtigt. Aufgrund seiner tendentiellen Rationalität wird das Handeln also einer kausalen Analyse zugänglich und damit verstehbar; so weit, daß für Weber die Schwelle der Innerlichkeit anderer überschreitbar wird – nicht in psychologischem Sinn, wie bereits erläutert. Rickert verbleibt dagegen auf dieser Schwelle, da die Verankerung des menschlichen Werdens in einer Ebene transzendentaler Werte ihm nicht gestattet, das empirische Handeln einer Kausalanalyse zu unterziehen wie auch die Freiheit anders zu denken als ein transzendentes oder transzendentes Prinzip, das nichts zu tun hat mit der Empirie der Geschichte.

Angesichts dieser Argumentation versteht man auch voll und ganz Funktion und Natur des Idealtypus. Wir möchten sogar sagen, die Notwendigkeit eines Begriffs, der bis ins Letzte das Individuelle denken kann. Nicht allein seine Konstruktion als Erkenntnisobjekt, was dank der Wertbeziehung mit dem geschichtlichen Individuum möglich ist, sondern auch die Untersuchung seiner Genese, seiner Existenzberechtigung, seines Werdens (i.e. des Individuellen). Rickert kann Weber dieses Konzept nicht liefern, da es ihm nicht notwendig ist. Durch den gemeinsamen Wertehorizont zwischen Forscher und geschichtlichen Subjekten, die Rickert als historische Centren definiert, gerät ihm die Beziehung zwischen dem Prozess, mit dem der Forscher sein Objekt konstruiert und der Art, in der die Menschen sich konkret an Werte binden, und damit also die Beziehung zwischen Erkenntnisprozess und Objekt desselben, weniger problematisch. Damit wird in gewissem Sinn auch ein weiteres begriffliches Instrument überflüssig, das zwischen den fraglichen Prozessen vermittelt

und sie in Verbindung setzt. Zugleich macht die Anziehungskraft des Wertes das Problem des Tat-Ursprungs überflüssig, oder besser, es stellt sich dieses Problem überhaupt nicht. Daher rührt vermutlich das Gefühl der Starrheit der Analysen Rickerts, so als ob man sich vor einem Gemälde ohne Prospektive und Bewegung befände.

Der Begriff des Idealtypus ist dagegen genau das Instrument, das geschichtliche Individuum bis ins letzte zu denken, als einen genetischen Begriff, wie Weber sich ausdrückt²⁶⁵. Wie bereits ausgeführt, bedingt für Weber das Denken eines Begriffs in genetischer Form eine Sinnverbindung. Die konkrete Wirklichkeit besteht aus Menschen, die sich sinnhaft orientieren, weshalb die Realität in ihrer Konkretheit zu verstehen bedeutet, sie als eine Verbindung von möglichem Sinn zu erfassen; bedeutet zu verstehen, wie die Menschen versuchen, der «sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens»²⁶⁶ Sinn und Bedeutung zu verleihen. Dies ist wie wir gesehen haben, die Aufgabe der verstehenden Deutung, des Erkenntnisprozesses dank dessen kulturelle Phänomene verstanden werden und der für Weber in jeglicher Hinsicht «eine Form kausalen Erkennens»²⁶⁷ ist. Die Gründe zu kennen bedeutet für die Kulturwissenschaften, in letzter Instanz die Motive zu ergründen, die die Menschen bewegen – in Interaktion mit «zahlreichen Umständen des »Milieus« und der konkreten Situation»²⁶⁸; die Motive dessen, was gewollt wurde und weshalb, denn jegliche Wahl, jegliche Entscheidung einer konkreten Person ist niemals, so Weber, ein erster Urheber, ein Urgrund, ein nicht verursachter Grund, sondern immer eine motivierte Wahl – zu unrecht oder zu Recht ist hierbei irrelevant – aber motiviert und daher verstehbar, oder mit anderen Worten, einer sinnhaften Deutung zugänglich. Allein im Fall des Verrückten ist dies nicht möglich, da man hier vollständig sinnlosen Handlungen gegenübersteht. Der idealtypische Begriff, der ein konzeptionelles Instrument der verstehenden Deutung ist, versucht gerade dies (i.e. verstehende Deutung), wenn er individuelle Realität als eine Sinnverbindung vorstellt. Mit ihm wird

²⁶⁵ Vgl. ID. *Die »Objektivität«...*, S. 194; it. Üb., S. 191.

²⁶⁶ *Ivi*, S. 180; tr. it., S. 179.

²⁶⁷ ID., *Roscher und Knies...*, S. 95; tr. it., S. 92.

²⁶⁸ ID., *Kritische Studien ...*, S. 224; tr. it., S. 219.

Wirklichkeit prozesshaft gedacht, im Licht der Dynamiken, die sie generiert hat. Dies ist gültig für jegliches Phänomen des kulturellen Lebens, ob konkretes Ereignis oder Idee, oder Ideal, das eine Epoche regiert, wie die Gattungsbegriffe selbst, den kontinuierlichen Elementen geschichtlicher Darlegungen, dort wo sie genetisch gedacht werden, oder mit anderen Worten, in Beziehung zu jenen Elementen, die die spezifische Bedeutung herausstellen. Der idealtypische Begriff ist ein Mittel, die kulturelle Realität zu denken, dessen Motor das individuelle sinnhafte Handeln ist. Ein Mittel sie zu denken, indem die möglichen Sinnverbindungen rekonstruiert werden, die die Protagonisten des geschichtlichen Lebens bewegt haben; mögliche deshalb, weil eine Realität, deren Wurzel das individuelle ist, konstitutiv Möglichkeit ist, hier verstanden als reale Möglichkeit – das heißt letztlich begrenzt von den Regeln des Geschehens - und nicht als ontologische Möglichkeit.

Wie bereits mehrfach unterstrichen bedeutet die Tatsache, daß das sinnhafte Handeln die eigentümliche Möglichkeit des Menschen ist, nicht, daß die menschlichen Handlungen einem streng rationalen Schema gehorchen; in der Tat geschieht dies höchst selten und streng rationales Handeln ist geradezu ein Grenzfall, der sich de facto nicht realisiert oder in höchst seltenen Fällen in der Realität; zum zweiten bedeutet es nicht, daß solches Handeln in der Interaktion mit äußeren Faktoren – mit Bedingungen, die unabhängig sind vom bewußten Willen und den Absichten des Handelnden, jedoch in der konkreten Konfiguration der Phänomene bedeutend sind – seinen gemeinten Sinn bewahrt. Es ist die Abweichung von gemeintem und gehabtem Sinn, der Unterschied zwischen der Intention des Handelnden und der konkreten Gestalt der Phänomene, der die empirische Verwurzelung des Sinns des Werdens bezeugt und auch eine andere Art der Deutung der kausalen Zusammenhänge erfordert. Diese werden angesichts der Bedingungen und der allgemeinen Kenntnisse eines empirischen und nomologischen Wissens als mögliche, nicht als notwendige gedeutet. Denn die geschichtliche Welt ist das Reich des Möglichen, nicht der Notwendigkeiten.

Der Forscher hat die Aufgabe sich in einem höchst verstrickten Netz von möglichen Sinnverbindungen, von möglichen Kausalzusammenhängen zu orientieren,

und dabei zu versuchen, - oftmals außerhalb des vollen Bewußtseins der Protagonisten selbst des historischen Geschehens - die Motivationsketten zu rekonstruieren die in Interaktion mit den äußeren Faktoren die Erscheinungen erzeugt haben. Er tut dies mithilfe reiner Typen, die eine Idee der konkreten Phänomene konstruieren und ihm im Verlauf der Untersuchung dazu dienen, das Zuschreibungsurteil zu lenken und die Wirklichkeit in ihrer multiplen individuellen Beschaffenheit zu dekodieren. Das Instrument des idealtypischen Begriffs, wie auch die kausale Zuschreibung gemäß des Kriteriums der objektiven Möglichkeit und der adäquaten Verursachung bezeugen die Konzeption des Erklärens nicht mehr als klassisches Modell der Kausalerklärung mit seiner eindeutigen Ursache-Wirkung-Beziehung, sondern als konditionales Erklärungsmodell.²⁶⁹

Wer meint die Geschichtskonzeption Webers sei eine rationalistische hat nicht vollkommen die Bedeutung seiner methodologischen Instrumente verstanden, den heuristischen Wert des Idealtypus und die Beziehung, die zwischen der Erarbeitung dieses methodologischen Instrumentariums und der Auffassung Webers von Geschichte besteht, verstanden als Ort, in dem die Menschen den Sinn ihres Werdens konstruieren. Die gesamte methodologische Arbeit Webers – angefangen bei der Definition des Objekts der Kulturwissenschaften, dem sinnhaften Handeln, über die Definition der verstehenden Deutung als Erkenntnismodalität der Kulturwissenschaften, hin zum Modell der kausalen Bedingung, zur Rolle der Untersuchung der Motive in der Geschichte, zum Unterschied zwischen Absicht des Handelnden und geschichtlicher Realisation, zwischen gemeintem Sinn und gehabtem Sinn, bis hin zu seinen logischen Instrumenten wie dem Idealtypus - all das kreuzt substantiell das Thema der Selbstbestimmung des Menschen, der Freiheit, verbunden mit jenem der Möglichkeit eines kausalen Erklärens des menschlichen Handelns, oder besser, seiner möglichen Deutung angesichts der Motivationsketten, die es produziert haben wie der äußeren Umstände, die es zu seiner gegebenen Gestalt geführt haben.

Seine Beschaffenheit als Kulturmensch, die der Forscher mit den Protagonisten des geschichtlichen Lebens teilt, gestattet ihm eine mögliche Deutung der kulturellen

²⁶⁹ Wie Pietro Rossi richtigerweise vorschlägt. Vgl. P. Rossi, *Introduzione*, op. cit.

Phänomene. Die Fähigkeit, einer Unendlichkeit, die ansonsten sinnlos ist, Sinn zu verleihen, die Fähigkeit die eigenen Handlungen in sinnhafter Weise auszurichten, bilden die Gemeinsamkeit von Forscher und Subjekten des Kulturlebens. Die Sinnggebung, nicht der Wert fungiert bei Weber als Brücke zwischen Erkenntnis und ihrem Objekt, sie macht die kulturellen Phänomene verständlich. Dies ist die transzendente Voraussetzung der Kulturwissenschaften. Wir haben dies mehrfach wiederholt und unterstrichen, da hier unserer Ansicht nach der Schlüssel zum Verständnis des weberschen Forschungsapparates ist und der Ansatzpunkt, auf dem wir unsere gesamte Arbeit aufgebaut haben. Webers Aussagen, die wir mehrfach zitiert haben – nach denen die Bedingung jeder Kulturwissenschaft das Vermögen und die Bereitschaft ist, Position zu beziehen gegenüber der Welt und ihr einen Sinn zuzuschreiben – allein vom Standpunkt des Erkenntnisprozesses aus zu lesen, und damit des Ordnungs-Vermögens des erkennenden Subjekts in Bezug auf den chaotischen Fluss des Geschehens, - bedeutet die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt auf einen gnoseologischen Subjektivismus niederzudrücken und das empirisch Gegebene einer Unsinnigkeit auszusetzen, die sich allein auf Kenntnisebene wiederzusammensetzt, was besonders problematisch wird, wenn das Erkenntnisobjekt kulturelle Erscheinungen sind. Die Fähigkeit der Welt einen Sinn zu verleihen ist transzendente Bedingung für den Forscher, der die empirischen Fakten in Erkenntnisse ordnet, wie für die Kulturmenschen, die die Wirklichkeit der Unsinnigkeit entziehen und ihrem Werden einen Sinn verleihen, indem sie ihr Handeln sinnhaft ausrichten. Eine solche Sinnzuweisung tritt also nicht nur auf Erkenntnisebene ein, sondern im konkreten historischen Werden und dies ist es, was die Kreisbewegung von Geschichte und geschichtlicher Erkenntnis aufrechterhält ohne die eine zugunsten der anderen zu annullieren.

Am Ende dieser Arbeit, die sich als eine Überprüfung der interpretativen Hypothese anbot, daß sich gerade im logisch-methodologischen Apparat der Weberschen Forschung – der allgemein als ausgesprochen Rickertsche Erbschaft in Webers Werk angesehen wird – sich ein Wegdriften der Positionen Webers von jenen Rickerts manifestiert, erscheint uns die Distanz zwischen beiden Autoren noch

ausgeprägter. Es ist richtiger von Distanz als Abwendung zu sprechen, denn die Webersche Ernüchterung in Bezug auf Rickerts metaphysischen Traum ist zu zwiespältig, und sie ist es von Anfang an, abgesehen von etwaigen Akzentuierungen und Verschärfungen im Werdegang beider Autoren. In unseren Augen öffnet die Ersetzung des Wertes mit der Sinnggebung neue Szenarien und Kolloquien. Doch dies könnte das Thema einer anderen Arbeit sein.

Am Ende bleibt – abgesehen von vielen Problemstellungen, die noch zu vertiefen wären an der Seite der Antworten, die wir versucht haben zu geben – die wesentliche Frage, warum Weber jene Distanz niemals wirklich bejaht. Ein Problem, das drohte unsere Arbeit grundsätzlich in Frage zu stellen bei einer eng am Text sich orientierenden Lektüre, und dem Verzicht auf interpretatorische verzerrte Auslegungen. An allen Stellen der methodologischen Schriften, an denen Weber Rickert zitiert, bekräftigt er eine Nähe, sogar Verwertung des begrifflichen Instrumentarium, das Rickert liefert. Aber dabei ist bekannt, zu welcher Heftigkeit Weber fähig war gegenüber wissenschaftlichen Positionen, die er nicht teilte. Oder besser gesagt, gegenüber Positionen, die er nicht als wissenschaftlich präzise erachtete. Dies ist sicher nicht der Fall bei Rickert, dem gewiß logische Strenge und wissenschaftliche Klarheit nicht abzusprechen sind. Vermutlich war Weber gerade an diesen Eigenschaften interessiert, nicht so sehr an den philosophischen Implikationen. Das könnte ein Schlüssel zum Verständnis sein. Auch die Tatsache, daß Weber, - ohne große verzerrende Interpretationen zu bemühen - , sich in gewissem Sinne nicht einmal um die philosophischen Implikationen seiner eigenen Positionen sorgte; dieser Aspekt lag ihm nicht unbedingt am Herzen, noch betrachtete er ihn als Mittelpunkt seiner Arbeit. Er fühlte sich und wollte es sein, als ein empirischer Wissenschaftler, der versuchte, in korrekter Form das logische Instrumentarium zu benutzen, das ihm notwendig war. Ein Wissenschaftler, fähig, die Welt in ihrer Komplexität zu lesen und sie zu interpretieren – im Lichte ihres geübten und gemeinten Sinns. Dies war sein Dämon. Und von diesem Standpunkt aus war für ihn die logisch-methodologische Arbeit Rickerts wertvoll, genügte ihm also, jenseits der Distanzen, die bestehen mochten.

Eine andere Sache ist die Bedeutung, den beide Autoren jenseits ihrer Intentionen und jenseits der Fragestellungen ihrer Zeit darstellen. Wahrscheinlich können nachfolgende Autoren und Wahrnehmungsvermögen im Denken Webers Elemente und Antworten finden, die über die Weberschen Intentionen selbst hinausgehen. Aber vielleicht, um es in Weberschen Begriffen auszudrücken, liegt der Beitrag der großen Autoren zur Geistesgeschichte gerade im gehabt Sinn, jenseits und über den gemeinten Sinn ihres Denkens hinaus.

Dieses Exemplar ist auf holz- und säurefreiem Papier ausgedruckt.