

IL «NON SAPERE NEL SAPERE»

«Avalutatività», «valori» e ruolo dell'insegnante secondo Max Weber



Citation: F. Ghia (2024), *Il «non sapere nel sapere». «Avalutatività», «valori» e ruolo dell'insegnante secondo Max Weber* in "Dynamis. Rivista di filosofia e pratiche educative" 6(1): 57-66, DOI: 10.53163/dyn.v6i6.230

Copyright: © 2024 F. Ghia. This is an open access, peer-reviewed article published by Fondazione Centro Studi Campostrini (www.centrostudcampostrini.it) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

FRANCESCO GHIA

Università degli Studi di Trento

Abstract:

Max Weber's 'doctrine of science' is based on two principles: a) always keep empirical knowledge and value judgements separate (principle of avalutativity); b) never force experience into predefined logical cages (principle of individuality). On the ethical-deontological level, this translates into the impossibility for science to absolutely determine universally valid criteria by which individual action should be oriented. On a pedagogical level, this translates into the teacher's obligation to teach his students to recognise inconvenient facts. The teacher must not be a leader: he is a mediator of scientific knowledge and must educate in the clarity and distinction of concepts. His task is to help the student to 'know himself'. i.e. to realise the ultimate meaning of his actions.

Keywords: Weber, value, education, teacher, leader

Nella sua *Max Webers Fragestellung* del 1987, la «biografia dell'opera» (inspiegabilmente tradotta in italiano come «Il problema Max Weber»!) volta a enucleare e precisare quale sia stata la problematica che ha tormentato per tutta la vita il sociologo di Erfurt nelle sue ricerche, sia a carattere storico-sociale, sia economico-giuridico, sociologico-religioso, etico, politico, estetico, epistemologico, è riuscito a Wilhelm Hennis di rendere nota un'importante notazione autobiografica dell'economista e politico Hans Staudinger, fino a quel momento ancora inedita, che è di grande aiuto per inquadrare il modo in cui Weber affronta la questione dei valori e della loro, se del caso, «insegnabilità»¹.

¹ Sul punto si vedano le notazioni, che si raccomandano per chiarezza e rigore dell'analisi, di G. Marini, *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, in G. Moretto, D. Venturelli (eds.), *Filosofia religione nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli 1988, pp. 511-531.

La riporto di seguito senza interruzioni:

Staudinger racconta di essere andato un giorno a trovare Weber per porgli una domanda che lo assillava da tempo. «Max Weber, – gli chiesi – qual è il valore superiore che La guida?» Egli mi guardò stupito, e disse che questa domanda pochi gliel'avevano posta con tanta franchezza. Comunque rispose: «Non ho nessun valore superiore che mi guida». – «Ma come può vivere senza?», replicai. Egli allora sorrise, e aggiunse: «Immagini per un momento che alla parete del mio studio siano appesi violini, flauti, tamburi, clarinetti e arpe, e che ora l'uno ora l'altro strumento si mettano a suonare. Suona il violino, ed è il mio valore religioso. Poi suonano l'arpa e il clarinetto, ed io sento il mio valore artistico. Poi è la volta della tromba, ed ecco il mio valore della libertà. Con le voci del flauto e dei tamburi io avverto il valore della patria. Il trombone suscita in me i diversi valori della comunità, della solidarietà. Talvolta essi producono delle dissonanze, e solo persone particolarmente dotate riescono a ricavarne una melodia: i profeti, gli statisti, gli artisti, che sono, chi più chi meno, uomini carismatici. Io sono uno studioso che arrangia conoscenze anche perché siano usate. I miei strumenti stanno negli scaffali ma non suonano. Impossibile ricavarne una melodia armonica².

Anche se, come è giusto, la cautela dell'analisi storiografica impone sempre di non voler ricavare troppo dai «discorsi indiretti», tuttavia si ha fondatamente ragione di ritenere che la metafora musicale applicata al problema dei valori possa essere senz'altro annoverata tra gli *ipsissima verba* weberiani. E ciò per la caratteristica pregnanza che l'aggettivo *musikalisch* assume nella costellazione del suo pensiero: un aggettivo che di per sé richiama la globalità del modo weberiano di concepire l'arte e la musica come sfere autonome di valore, come ambiti di dedizione ascetica e nel contempo di «dono di grazia», di duro lavoro e di ispirazione, di libero volere e di rigorosa applicazione di regole e tecniche razionali³. Soprattutto, il termine *musikalisch*, quando applicato al dominio dell'etico, del politico, del religioso e del pedagogico, assume un significato analogo a quello di «virtuosismo», inteso non come fredda capacità esecutiva, ma, al contrario, come l'abilità nel far polifonicamente risuonare, in tutte le loro sfumature e in tutti i loro colori,

non senza il ricorso a suggestive e inquiete dissonanze, motivi fino a quel momento inaspettati⁴.

Sapere scientifico e dissonanze

È del resto, con ogni probabilità, proprio la «dissonante polifonia», ovvero la tensione pluriprospektivistica tra armonia e disarmonia, a rendere agli occhi di Max Weber il linguaggio e pensiero musicale quanto mai adatto come *tertium comparationis* rispetto al rapporto tra l'etica e i valori⁵. Infatti, secondo quanto ha scritto Alberto Caracolo,

le poetiche musicali del Novecento, le quali – in piena corrispondenza con le poetiche delle arti – sono certamente collocabili tutte sotto il segno della *dissonanza*, non hanno tolto alla parola *musica* il richiamo a una *enigmatica armonia* che – per una tradizione antichissima, anche se non certo adeguatamente consapevole del proprio fondamento – pare alla musica intrinseca. Quando quelle poetiche vengano colte e ripensate nel loro significato più autentico, esse non eliminano dal termine *musica* il richiamo a una *armonia*, solo rendono tale parola stonata e inadeguata a indicare ciò che deve indicare, in quanto fanno consapevoli degli abissi demoniaci, delle lacerazioni, tragiche, come anche delle illuminazioni accecanti su cui la *quiete* significata da quella parola può instaurarsi.

2 W. Hennis, *Il problema Max Weber*, a cura di E. Grillo, prefazione di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 223-224. Si veda il commento a questo testo di E. Weiller, *Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, p. 121.

3 Mi permetto di rinviare al riguardo a F. Ghia, *Max Weber und die Kunst. Versuch einer Rekonstruktion der Weberschen Ästhetik*, Dr Kovač, Hamburg 2004.

4 Testimonianza eloquente di ciò è l'*incipit* di una lettera a Ferdinand Tönnies risalente con tutta probabilità al 1909, nella quale troviamo un collegamento tra il «virtuosismo» del comportamento etico e la necessità di accogliere senza riserve le conseguenze del *du sollst* kantiano: «Anch'io», scrive Weber, «sono [come Lei] dell'avviso – forse persino in modo più deciso di Lei, o comunque in modo altrettanto deciso – che se qualcuno riconosce, in generale, la necessità, per il suo agire personale, di un orientamento a dei “valori”, a dei “giudizi di valore”, o come Lei voglia chiamarlo, se non è in questo ambito immusicale [*unmusikalisch*], gli si presentano poi, necessariamente, tutte le conseguenze dell'imperativo kantiano – se in una forma più o meno modernizzata non ha importanza, la questione rimane la stessa...» (*Max Weber Gesamtausgabe* [= MWG], im Auftrag der Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. v. H. Baier, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen †, W. Schluchter, J. Winckelmann †, Mohr Siebeck, Tübingen 1984ss., II/6, pp. 63-84. La lettera viene citata da E. Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964, pp. 398 e 670 con la data del 1908. Ragioni interne hanno però indotto i curatori della MWG a proporre come *terminus ad quem* il 19 febbraio 1909: cfr. MWG I/17, p. 106).

5 Non ha ancora eguali, per una riflessione meditata su questo punto, la monografia di C. Braun, *Max Webers «Musiksoziologie»*, Laaber, Lilienthal 1992. Si veda anche l'ottimo studio di F. Monceri, *Musica e razionalizzazione in Max Weber. Fra Romanticismo e scuola di Vienna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

La musica, intesa come questa *quiete*, è evidentemente tutt'uno con quella *catarsi* che è presente, come sua essenza, nella *poiesis musicale* come nella *poiesis* comunque incarnata⁶.

Abissi demoniaci, lacerazioni tragiche, illuminazioni accecanti su cui può instaurarsi la quiete dell'armonia: è esattamente questo – almeno così mi pare – il quadro, certamente non esente da aporie⁷, entro il quale inserire per Weber lo *echter Sinn*, il «senso autentico» dell'investigazione umana di ogni forma di sapere scientifico. Attraverso le categorie dissonanti della «possibilità», dei «confronti» e del «tipi ideali», Weber aspira, polifonicamente, ad «afferrare il reale», a «concepire il passato di volta in volta come un presente», ad accentuare «ciò che in qualche senso fu determinante per lo sviluppo dei fatti»⁸. Il combinato disposto di queste tre categorie, tra le quali spicca nettamente quella del tipo ideale, «il mezzo tecnico della conoscenza per accostarsi alla realtà, non già la realtà stessa»⁹, concorre, secondo Jaspers, a fonda-

6 A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, pp. 203-226, qui p. 216.

7 A titolo di esempio per le aporie a cui il quadro delineato da Weber può condurre, si può citare il seguente passaggio di Eugenio Mazzarella, che ha visto nel pluriprospektivismo weberiano l'insinuarsi del rischio concretissimo della sopraffazione, dell'imposi della logica efferata del più forte e, persino, del trionfo di una sorta di «darwinismo sociale» – nel qual caso si verificherebbe una sconcertante «eterogenesi dei fini», dato che Weber non ha mancato occasione per dimostrare la sua contrarietà a ogni forma di estensione sociologica e politica del concetto biologico di evoluzione, che sempre per lui si tradurrebbe in una perniciosa *Pragmatik der Anpassung*. Come antidoto efficace contro questo rischio Mazzarella invoca quindi, non senza echi foucaultiani, il «primato del vincolo biologico del *phylum*»: «All'etica agonistica della modernità senza sanzione che trascenda la capacità di autoaffermazione del demone privato o collettivo cui si aderisce, un universale oggettivo può essere fornito solo nel vincolo biologico della vita, da un'etica su di esso orientata, come primato del *phylum*, e del nudo diritto di appartenenza a esso di ogni individuo. Senza questo radicamento nell'interdetto del sangue, il pluralismo etico che conosciamo quale ce lo ha descritto Weber alla luce di Nietzsche, come politeismo dei valori, non propone altro come concreto essere della vita etica che la mera autoaffermazione soggettiva del singolo individuo o di aggregati sociali coerenti, dal gruppo allo Stato-Nazione, disegnando vari livelli concentrici di conflitto non universalmente «riducibili». Un siffatto pluralismo etico è piuttosto il paradigma dell'etica moderna capitalistica – anche nell'affidare l'universalità, la proiezione universale della vita etica, al «libero mercato» della «vittoria» nel conflitto etico, come strategia darwiniana dell'utile sociale e persino biologico della specie *homo sapiens sapiens*» (E. Mazzarella, *Vita, natura, diritto: la critica di Piovanì al giusnaturalismo e le prospettive del diritto naturale*, in «Archivio di storia della cultura», 2001, pp. 333-341, qui p. 340).

8 K. Jaspers, *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo*, tr. it. di E. Pocar, Morano, Napoli 1969, pp. 58-59.

9 *Ivi*, p. 59. L'*Idealtypus* consente, da un punto di vista logico, una chiara distinzione tra giudizi di valore *in actu exercito*, che si riferiscono a un unico valore, e giudizi di valore *in actu signato*, che,

re da un punto di vista metodologico la critica weberiana alla smania monistica

di cogliere nel vero conoscibile e universalmente valido un totale definitivo col quale io so che cosa è bene, che cosa devo fare, e che cosa è l'essere stesso¹⁰.

Così, le apparenti contraddizioni dell'animo di Weber, quali per esempio «la capacità di essere felice nel presente, la superiore serenità dell'esistenza – e la collera smisurata e irruente» o «il rigore assoluto nell'adempiere il postulato morale come legge del giorno – e l'aperta chiarezza di fronte ai demoni della notte»¹¹, trovano un punto di coagulo nella caratteristica peculiarità secondo cui

quanto peggio andavano le cose, tanto più la sua fede aumentava. Mentre, quando apparentemente andavano bene, era l'inesorabile pessimista in cerca della salvezza, una volta subentrata la sciagura diventava calmo: allora rimane qualche cosa che è, che è possibilità, che ridiventa.

cioè, si possono riferire contemporaneamente a più valori; esso rende possibile il riferimento di concreti fenomeni storici e sociali a «valori ultimi», senza con ciò introdurre necessariamente nel processo di conoscenza giudizi di valore assoluti e asseverativi, e salvaguardando nel contempo l'esigenza metodologica di lavorare sempre con il materiale empirico effettivamente dato e disponibile. Si trova qui il fondamento di ciò che Wilhelm Hennis, e poi, sulla sua scorta, Heino Heinrich Nau, hanno opportunamente definito la «scienza dell'uomo» weberiana: cfr. W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996; H.H. Nau, *Eine «Wissenschaft vom Menschen». Max Weber und die Begründung der Sozialökonomie in der deutschsprachigen Ökonomie 1871 bis 1914*, Duncker&Humblot, Berlin 1997.

10 K. Jaspers, *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo*, cit., p. 60. Come lo stesso Jaspers riferisce a Hannah Arendt in una lettera del 16 ottobre 1966, la critica weberiana a tale smania monistica si traduce nella messa in pratica di un'etica dagli evidenti tratti «resistenziali», ovvero nello sforzo ascetico di cercare, *in silentio et in spe*, all'interno della tensione perennemente agonica dell'esistenza, di conferire un senso individuale alla vita quotidiana. Jaspers riferisce alla sua interlocutrice epistolare come, discutendo una domenica pomeriggio, nel giardino della casa heidelberghese di Weber, della conferenza di questi sulla *Scienza come professione*, egli gli avesse domandato il motivo per cui, pur astenendosi dal prendere posizione, in quella sede, su quale debba essere inteso il senso autentico della scienza, pure continuasse a occuparsene intensamente: «Parlai delle «idee» di Kant e del fatto che ogni scienza solo mediante un'idea acquista un senso destinato poi a oltrepassare, in sé e per sé, la scienza stessa. Max Weber aveva scarse conoscenze dell'idea kantiana e non reagì. Infine dissi, rivolto a Thoma [scil. Richard Thoma, giurista heidelberghese, presente anche lui al colloquio]: «lui stesso non sa quale senso la scienza abbia e perché la eserciti». Max Weber trasalì visibilmente e replicò: «Ebbene, il motivo è questo: vedere quanto si è in grado di sopportare [sehen, was man aushalten kann]; tuttavia, di ciò è meglio tacere»» (H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. v. L. Köhler u. H. Sahner, Piper, München-Zürich 1985, p. 695).

11 K. Jaspers, *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo*, cit. p. 81.

Volgarmente si direbbe ottimismo ciò che invece è una credente e indistruttibile affermazione nell'incessante battaglia per l'essere essenziale¹².

Il sapere di cui Weber va in cerca è dunque «un sapere empirico necessariamente valido e, come studioso, insiste su distinzioni che pretende siano mantenute al servizio, sia di un genuino conoscere, sia di un genuino filosofare». Fondamento di un tale sapere si universalmente valido, ma sempre e comunque *empirico*, è, agli occhi di Jaspers, che venga mantenuta ben ferma la distinzione tra il sapere empirico e il giudizio di valore, tra le forme di conoscenza che si applicano al caso particolare e quelle che intendono affermare la totalità; in una parola, «tra realtà empirica e natura dell'essere». La conseguenza di una tale concezione epistemologica è che

nessuna indagine empirica può stabilire che cosa abbia valore e che cosa io debba fare. Premesso uno scopo, il sapere empirico può bensì indicare i mezzi che possono favorirlo od ostacolarlo e i risultati secondari di un'azione la quale nuoce ad altri valori; non può invece mai provare che il valore e lo scopo stesso siano impegnativi per tutti. La chiarezza della conoscenza empirica e quella della decisa scelta e valutazione dipendono invece dalla netta distinzione tra l'una e l'altra¹³.

Le due concetti cardine della «dottrina della scienza» weberiana

L'idea conoscitiva di Weber può allora, nel senso fin qui descritto, essere accostata a quella che anima il pensiero critico di Kant¹⁴: giacché non può darsi nessuna conoscenza in grado di riprodurre fedelmente la complessità del reale, il problema fondamentale di ogni gnoseologia (anche di quella weberiana) resta quello del rapporto tra concetto e realtà, tra noumeno e fenomeno, tra legge e storia¹⁵. Il rapporto tra legge e storia rinvia evidentemen-

te alla possibilità di determinare una verità (ovvero un procedimento conforme a verità) che possa sussistere al cospetto della relativizzazione storica e nel contempo salvaguardare l'oggettività dello studioso e del ricercatore, che tale verità può descrivere, ma non influenzare ai suoi fini. In questo contesto, si inquadra anche la tipica convinzione weberiana che, se oggetto del suo metodo di comprensione sociologica può essere solo l'agire razionale orientato a uno scopo intelligibile, occorre tuttavia preservare la filosofia morale, e in generale ogni pensiero normativo, dalla tentazione riduzionista e pragmatista di unificare l'universale dimensione normativa con la particolare situazione storica contingente nella quale quell'agire si esplica, quasi che dall'analisi fenomenologica ed empirica della situazione fattuale si potesse dedurre una qualche legge di comportamento valida senz'altro anche sul piano etico¹⁶.

come esaustiva?». L'evidente aporeticità di questa domanda, che rinvia al rapporto dialettico tra *Erkennen*, *Verstehen* ed *Erklären* – di chiara *Prägung* droyseniana e diltheyana, ma che Weber, con la sua sociologia comprendente, risolve in maniera opposta rispetto a Droysen e a Dilthey; su ciò cfr. K.H. Spieler, *Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens «Historik»*, Duncker&Humblot, Berlin 1970, spec. pp. 114-13 – fa allora concludere a Weber che «noi determiniamo esclusivamente quelle cause a cui devono essere imputati gli elementi, che nel caso singolo appaiono “essenziali” di un certo divenire» e che la questione del *quid iuris*, dell'analisi e della deduzione logico-trascendentale, operata però da una scienza empirica, allorché si parli di casi individuali, non può riferirsi a leggi, ma solo a «concrete connessioni causali» (M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 2003², pp. 92-93). Sul problema etico-giuridico dell'imputazione causale si veda anche *ivi*, p. 123, ove si fa riferimento alla teoria del «tipo ideale»; p. 194 («Questa imputazione [*Zurechnung*] è compiuta con il fine principale di *valere* “oggettivamente” come verità di esperienza»); pp. 211-212 in relazione al tema di filosofia del diritto «concernente il condizionamento causale di una concreta conseguenza lesiva», come cioè «sia in linea di principio *possibile*, e attuabile, l'imputazione di un “effetto” concreto ad una “causa particolare”, in considerazione del fatto che in verità sempre un'infinità di momenti causali ha condizionato il venire alla luce del “processo” particolare, e che per il presentarsi dell'effetto nella sua forma completa erano indispensabili senz'altro *tutti* quei particolari momenti causali». Sul punto si veda F. Loos, *Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Mohr Siebeck, Tübingen 1970. Mi permetto anche di rinviare alla mia nota «*Quaestio iuris*» e «*quaestio facti*». Sul «*problema dei valori*» in Max Weber, in «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», 2, 2000, pp. 223-240.

16 Rainer Prewo (*Max Webers Wissenschaftsprogramm. Versuch einer methodischen Neuerschließung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, p. 209) ha visto in questa convinzione, per sé considerata del tutto coerente con le premesse valutative della metodologia weberiana, una aporia, almeno apparente, giacché Weber deve «per la fondazione di una sociologia comprendente, assumere in generale una base tematica, già strutturata prima del metodo, nella figura di comportamenti razionalmente orientati a uno scopo [*zweckrational*] e fattivamente costituiti, mentre, in virtù della sua autocomprensione metodologica, le scienze della cultura non si basano di per sé sulle caratteristiche del “materiale” loro disponibile. La sociologia comprendente sembra improvvisamente non esser più fondata sul

12 *Ivi*, pp. 91-92.

13 *Ivi* p. 61.

14 Stila un utile *status quaestionis* circa il confronto di Weber con Kant M. Barker, *Kant as a Problem for Weber*, in «*British Journal of Sociology*», 31, 1980, pp. 224-245.

15 Noi esseri umani, spiega infatti Weber, «aspiriamo alla conoscenza di un fenomeno storico, cioè di un fenomeno fornito di significato nel suo carattere specifico. E – questa è la cosa decisiva – soltanto in base al presupposto che esclusivamente una parte *finita* dell'infinito numero dei fenomeni risulta *fornita di significato*, acquista un senso logico il principio di una conoscenza dei fenomeni *individuali* in genere. Noi ci troveremo perplessi, anche se fossimo provvisti della più completa conoscenza possibile di tutte le “leggi” del divenire, di fronte a questa questione: come è *possibile* in genere la *spiegazione causale* di un fatto *individuale* – poiché già una *descrizione* anche della più piccola sezione di realtà non può mai essere pensata

Scrivo non a caso Weber nel saggio del 1917 dedicato al significato della *Wertfreiheit* delle scienze sociologiche ed economiche:

Io mi oppongo energicamente alla convinzione che una scienza "realistica" dei fenomeni etici, vale a dire l'indicazione delle influenze di fatto che le convinzioni etiche, prevalenti in un certo gruppo di uomini, hanno subito dalle altre condizioni di vita e a loro volta hanno esercitato su di esse, possa da parte sua dare luogo a un'"etica", la quale possa asserire qualcosa intorno a ciò che deve valere¹⁷.

In base a tale premesse, si delineano allora i due concetti cardine della *Wissenschaftslehre* weberiana: il socratico *scio nescire* che, lungi dall'essere un invito alla rassegnazione, costituisce il vero e proprio stimolo per un progredire nella conoscenza, e l'inesauribilità del principio di individualità che presenta sempre, al pari del concetto di *Erlebnis* nel quale si concretizza, il carattere della «eccezionalità», cioè della sua incoartabilità in sistemi e strutture logiche rigidamente definite¹⁸.

La contemporanea messa in azione di questi due elementi comporta per Weber altre due precise conseguenze. La prima è chiaramente coglibile nelle premesse della sua «sociologia comprendente», la quale è, da un punto di vista procedurale, una sorta di scommessa sul senso che pertiene all'oggetto preso in considerazione. La spiegazione causale rappresenta in questo contesto la specifica procedura di convalida cui si appella l'*ipotesi di senso* alla base dell'intero processo di comprensione ermeneu-

comprendere come su un *metodo* (che elabora semplicemente gli oggetti), bensì, prima di ciò, sul possesso immediato di realtà [*Dinge*] comprensibili. Essa sembra essere diventata da una *produzione* dello scienziato autonomamente assunta, normata e sottoposta alla responsabilità, una *chance* impostagli dall'esterno, garantita *gratis* caso per caso, implorata supplichevolmente o anche rifiutata, e la cui esistenza effettiva sarebbe in tutto e per tutto da dimostrare». Ora, evidentemente, bisogna qui però considerare che la dottrina weberiana del metodo resta al di qua, per dirla in termini kantiani, della contrapposizione tra dogmatismo e scetticismo e denota sempre lo sforzo, più o meno riuscito, di muoversi nella direzione di un'interazione «dialettica» tra la formazione idealistica dei concetti e l'esperienza storica della realtà.

17 M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 326. È stato persuasivamente argomentato da Giuliano Marini il parallelismo che qui si fa valere proprio con il rischio tratteggiato da Kant di una preminenza nell'etica della *quaestio facti* sulla *quaestio iuris*, con appunto la fondamentale differenza in Weber «che non può darsi alcuna forma del nostro sapere che dica alcunché sul fondamento dei valori, e che non può quindi aversi una dottrina dei costumi universalmente valida» (G. Marini, *Sul tema dei conflitti di valori in Max Weber*, loc. cit., p. 511).

18 Cfr. su ciò K.-H. Nusser, *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften*, Alber, Freiburg-München 1986.

tica elaborato dalla sociologia weberiana. Ne consegue che ogni ricostruzione storico-sociologica deve appoggiarsi su avvenimenti reali o possibili: essa costituisce insomma un processo ordinativo in base al quale viene ipotizzato un sistema di relazioni sociali significative. In tale accezione, la sociologia comprendente implica una *possibilità oggettiva* di spiegazione della realtà, iscritta – effettivamente o potenzialmente – nel mondo empirico e nel contempo ricostruita idealtipicamente in base, di volta in volta, a una «adeguazione di significato» o a una «adeguazione di causa»¹⁹.

Una seconda conseguenza di tale metodo è però data dal fatto che per Weber ciò che noi designiamo senz'altro come *significato storico* di un dato succedersi di eventi non dipende dalla determinazione causale di quegli stessi eventi, bensì dal *senso* che noi attribuiamo loro, cioè dal nostro riferirli a valori (il che implica, di norma, l'insorgere di un conflitto tra istanze etiche contrastanti)²⁰. Il momento interpretativo dell'analisi socio-storica, che

19 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winkelmann, Mohr Siebeck, Tübingen 1988⁷, pp. 550-551.

20 A imporsi è qui, come appare ovvio, un confronto con Heinrich Rickert. Che dovrebbe comunque, a mio parere, porre in rilievo la maggiore radicalità e – mi verrebbe da dire – «drammaticità» che assume in Weber la questione della *Wertbeziehung* la cui applicazione rigorosa rende ai suoi occhi difficoltosa la celebre dicotomia, che Rickert apprende da Windelband, tra scienze nomotetiche (le *Naturwissenschaften*) e scienze idiografiche (le *Kultur- und Geisteswissenschaften*). Eloquente testimonianza di ciò è quanto si legge in una lettera inviata da Weber a Rickert (con data 3.11.1907) in occasione dell'invio da parte di quest'ultimo del suo saggio per la *Festschrift* in onore di Kuno Fischer: «A mio avviso», rileva Weber, «resta non dimostrata [...] l'opposizione [delle scienze individualizzanti della cultura e dello spirito] contro le scienze universalizzanti della natura [...]. Mi piacerebbe che in qualche occasione Lei si esprimesse esplicitamente sull'argomento, e in specifico contro l'unilateralità di determinare tali scienze come, da ultimo, esclusivamente spazio-temporali. Io sto naturalmente dalla Sua parte; tuttavia: quella di "scienze sistematiche della cultura", benché la Sua presentazione (e anche quella di Lask) sia questa volta eccellente, è a mio avviso una categoria abbastanza dubbia; e se la biologia viene considerata avalutativa, la situazione per quanto riguarda la sociologia, e in special modo la sociologia economica, si fa quantomeno rischiosa, visto che anche qui viene reclamato come elemento significativo l'estrazione di ciò che è rilevante, sotto il profilo meramente fisiologico, della conservazione della vita, e ci si ritrova dunque in una condizione che, in linea di principio, è appunto la stessa della biologia. In ordine a un'argomentazione di questo genere un confronto da parte Sua si rende a mio avviso necessario» (MWG I/5, pp. 414-415). Da qui l'esortazione finale di Weber a Rickert: «Lei deve incondizionatamente affrontare, una volta o l'altra, questi aspetti» (*ivi*, p. 416). Per un confronto tra le teorie dei valori rickertiane e weberiane si vedano affermano B. Accarino, *Validità e relazione ai valori: tra Weber e Rickert*, in M. Signore (ed.), *Rickert tra storicismo e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 355-370 e P.-U. Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntnistheoretische Grundlage der verstehenden Soziologie*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1990.

ha il solo scopo di elaborare il materiale empiricamente disponibile ai fini di una spiegazione, e che può, entro i limiti descritti, aspirare a una qualche «oggettività», non deve pertanto mai essere confuso o sovrapposto con il momento del giudizio, nel quale, sulla base dell'interpretazione predisposta, è il singolo individuo a «mettersi in gioco» e ad assumersi tutti i rischi di una propria, personale, presa di posizione²¹.

Il destino di un'epoca che «ha mangiato i frutti dell'albero della conoscenza»

Ora, sul piano deontologico, tutto ciò si traduce, evidentemente, nell'impossibilità per la scienza di determinare in modo assoluto criteri universalmente validi in base ai quali l'agire singolo dovrebbe essere orientato. Questo non significa affatto una delegittimazione della responsabilità morale individuale, quanto semmai, al contrario, una sua vigorosa accentuazione. Infatti, osserva Weber,

dal momento che, nella grande maggioranza, ogni scopo al quale si tende "costa" oppure può costare qualcosa, l'autoriflessione di uomini che agiscano con responsabilità non può prescindere dalla reciproca misurazione dello scopo e delle conseguenze dell'agire». Tuttavia, «tradurre quella misurazione in una decisione non è certo più un compito possibile della scienza, bensì dell'uomo che agisce volontariamente: egli misura e sceglie tra i valori in questione secondo la propria coscienza e secondo

21 Come ha ben illustrato W. Lübke, *Legitimität kraft Legalität. Sinnverstehen und Institutionenanalyse bei Max Weber und seinen Kritikern*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991, pp. 34-35, si tratta qui del noto processo illustrato da Weber mediante la nozione di *empirische Rechtsordnung*, che designa l'insieme delle massime che regolano l'agire di un determinato gruppo di persone: se è vero infatti che, per il nostro sapere, è impossibile conseguire una qualche conoscenza sul fondamento ultimo dei valori, tuttavia questo ordine empirico è pur sempre, agli occhi di Weber, un «sapere» che si costituisce per l'uomo agente come uno dei motivi determinanti del suo operare. Che cosa ne vada propriamente con tale nozione è ancora una volta Karl Jaspers a spiegarlo magistralmente: «La scienza di Weber ha due lati. Non si comprende l'uno se si trascura l'altro. L'empirismo universale vuol sapere ciò che in genere è possibile sapere. Esso mette le mani dove c'è qualche cosa che può essere dimostrato. Per esso tutto procede secondo norme causali che sono comprensibili, e secondo rapporti razionali che sono logici. Tutto? Soltanto ciò che si può sapere; tutto, in quanto tutto e ciò che si può sapere sono identici. Al sapere possibile non può presentarsi nulla se non ciò che cade sotto la sua relativizzazione. Il sapere però incontra limiti. Con la scienza di Weber è collegata la coscienza di ciò che non si sa. Già l'infinità di ogni individuo è inesauribile. Questa poi, in quanto unicità storica, ha in certi casi un significato la cui interpretazione non può essere portata a compimento. L'origine infine è in qualche modo sempre presupposta: le prime concezioni di una religione non si possono comprendere nella loro genesi, quand'anche si siano stabilite le circostanze e le situazioni, senza le quali non sarebbero sorte» (K. Jaspers, *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo*, cit., p. 68).

la sua personale concezione del mondo. La scienza può condurlo alla *coscienza* che ogni agire, e naturalmente anche, secondo le circostanze, il *non-agire*, significa nelle sue conseguenze una *presa di posizione* in favore di determinati valori e perciò – il che è oggi così volentieri dimenticato – di regola *contro altri*. Compiere la scelta è però *cosa sua*²².

La presa di posizione nei confronti dei valori non pertiene alla scienza (la quale ha piuttosto il compito di formulare delle ipotesi sulla base di un procedimento causale), ma all'autonomia del singolo; e tale presa di posizione non può mai essere neutra, ma implica sempre un conflitto, sia ideale che intersoggettivo²³: «Una scienza empirica non può mai insegnare ad alcuno ciò che egli *deve*, ma soltanto ciò che egli *può* e – in determinate circostanze – ciò che egli *vuole*»²⁴.

Come si sa, è stato il processo di *Entzauberung der Welt* a sortire come suo più radicale effetti, per Weber, la radicalizzazione del conflitto tra valori. La magia del mondo «pre-civilizzato» conservava ancora una chiara valenza esplicativa in merito al senso dell'esistente; offriva cioè un quadro ordinato di credenze nel quale l'uomo poteva tranquillamente trovare una ragione anche per quegli eventi terribili, fossero essi ascrivibili alla natura o al fato, che lo sovrastavano e, spesso, lo travolgevano. Alla magia – e qui Weber segue senz'altro lo schema divulgato da James Frazer²⁵ – succedette poi la religione, la quale recava con sé due importanti conseguenze: l'istituzionalizzazione di un culto avente lo scopo di rendere viva la presenza della divinità nella storia e, soprattutto, l'elaborazione di una teodicea, la cui finalità era di costruire un orizzonte razionale di senso in cui potessero inserirsi tutti gli eventi umani e cosmici, compresi quelli apparentemente più assurdi e inspiegabili. Ma il disincanto – e, accanto ad esso, il processo di secolarizzazione del religioso – ha messo in crisi, con il progresso della scienza e della tecnica, ogni tentativo di spiegazione dell'irrazionalità del mondo che faccia perno su una re-

22 M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 59-60.

23 La nozione di conflitto, o di *lotta*, è per Weber una componente sociologica fondamentale e corrisponde alla «tendenza a realizzare il proprio volere contro un agire contrastante di altri, in base all'orientamento in vista delle aspettative che l'atteggiamento degli altri comporta» e, in quanto tale, è potenzialmente presente in «tutte le specie di agire in comunità» (*ivi*, pp. 288-289). Una posizione che presenta molte affinità con il nucleo socio-storico della *Geisteswissenschaft* di Dilthey: cfr. sul punto G. Ghia, *La dimensione religiosa in Dilthey. «Erlebnis» e senso della storia*, in «Humanitas», 61, 5-6, 2006, pp. 886-903.

24 M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 61.

25 Cfr. J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, tr. it. di L. De Bosis, Boringhieri, Torino 1965.

altà sovraempirica e indimostrabile. Tanto più che, per rispondere alla domanda sul senso del mondo, sul destino dell'esistenza, il singolo non può più nemmeno fare affidamento sulla scienza, sull'ampliamento del proprio conoscere, giacché tale ampliamento cagionato dal progresso scientifico gli può al massimo fornire il quadro della multiformità e complessità delle questioni in gioco, ma in alcuna maniera gli può dire con certezza quale sia la decisione soggettivamente giusta da prendere caso per caso; ne consegue che il singolo deve piuttosto costruirsi autonomamente un orizzonte di valori e questi diventano così il contenuto di una sua professione di fede. Naturalmente, però, ciò implica un dissidio, un conflitto tra valori differenti, sia a livello soggettivo (il dilemma della coscienza), sia intersoggettivo (giacché ciò che è valido per uno può collidere con ciò che è valido per un altro)²⁶. Il destino di un'epoca di cultura che, sentenzia Weber, «ha mangiato i frutti dell'albero della conoscenza», ossia il destino di un'epoca che, come detto, per il tramite della scienza, si è svincolata dall'incanto della magia, è allora quello

di sapere che noi non possiamo cogliere il *sensu* del divenire cosmico in base al risultato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dob-

26 «Weber è particolarmente polemico nei confronti di quello che egli chiama il 'sincretismo ottimistico' di Schmoller e della scuola storica dell'economia: un sincretismo convinto della armonica conciliazione delle posizioni di valore storicamente esistenti, e convinto di una eticità immanente alla condizione storica. Quella visione era da lui criticata anche perché pretendeva di risolvere i conflitti di valore con rimedi definiti, di volta in volta, "relativismo storico", "relativismo storico-evolutivo", "relativizzazione", "compromesso", "debole relativizzazione". Weber rifiuta invece, per il proprio modo di pensare, la definizione di "relativismo". Per *relativismo*, *relativizzazione*, egli appare intendere un processo di mediazione, conciliazione, armonizzazione tra diverse posizioni di valore, grazie alla loro riconduzione alla situazione storica e alla sua immanente eticità omnicomprensiva: soltanto in una tale concezione – egli pensa – trova il proprio luogo legittimo il compromesso tra valori in conflitto, come pure tra sfere di valori in conflitto. [...] Il compromesso è visto da Weber come espediente empirico, che accade di fatto, che non intacca la persistente collisione logica tra valori e tra sfere di valori: quella collisione che viene occultata dalla superficialità della 'vita quotidiana'. Il compromesso, conciliatore e mediatore, che inevitabilmente pone una gerarchia tra sfere di valore, è degradato da Weber a rimedio pragmatico privo di qualsiasi dignità razionale. E il motivo è nella circostanza che ogni compromesso del genere attua una scelta tra i valori, che per ipotesi sono sottratti al tribunale della ragione. Nella concezione weberiana invece i valori, secondo il loro senso, non possono essere oggetto di mediazione o di compromesso, ad essi il soggetto accede per una scelta di vita: la scelta del 'demonio che tiene i fili della sua vita', la scelta del proprio destino, come accade all'anima secondo Platone. Quella scelta realizza una assolutezza soggettiva, sottratta all'indagine razionale» (G. Marini, *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, loc. cit., pp. 526-527).

biamo essere in grado di crearlo, e che di conseguenza le "intuizioni del mondo" non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, mentre gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, si sono formati in tutte le età solo nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri²⁷.

Riconoscere e insegnare i fatti «scomodi»

Si tratta dunque del coraggio anche di accettare fatti «scomodi»; in ciò consiste, peraltro, secondo Weber, il valore morale dell'insegnamento:

Un insegnante, se è quantomeno presentabile, ha come suo primo compito quello di insegnare ai propri allievi a riconoscere i fatti *scomodi*, e sotto questa definizione intendo quei fatti che siano scomodi per la sua opinione di parte; e in effetti per ogni opinione di parte – ivi compresa la mia – esistono fatti estremamente scomodi. Credo che quando l'insegnante universitario costringa i propri uditori a prendere consuetudine con questo atteggiamento realizzi qualche cosa di più di un'opera solo intellettuale e anzi vorrei azzardarmi a usare persino, per definire tutto ciò, l'espressione "opera morale", se essa

27 M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 64-65. Com'è noto, è per designare questa lotta tra i diversi ideali e i diversi valori «che presiedono all'ordinamento del mondo» che Weber ricorre a quella che per lui è una vera e propria *Lieblingsgestalt*, ossia l'immagine, desunta dalla filosofia di John Stuart Mill, del «politeismo dei valori» (*Wertpolytheismus*): «Ogni considerazione empirica di questi argomenti [scil. il problema della scelta di quali valori debbano avere una posizione dominante] condurrebbe, come ha osservato il vecchio Stuart Mill, al riconoscimento di un *politeismo assoluto* come la sola forma di metafisica a essi corrispondente. Una considerazione non più empirica, ma interpretativa, cioè una genuina filosofia dei valori, non potrebbe poi dimenticare, procedendo innanzi, che uno schema concettuale dei "valori", per quanto bene ordinato, sarebbe incapace di render conto proprio del punto cruciale della questione. Tra i valori, cioè, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra "dio" e il "demonio". Tra di loro non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso. [...] Il frutto dell'albero della conoscenza, frutto inevitabile anche se molesto per la comodità umana, non consiste in nient'altro che nel dover conoscere quell'antitesi e nel dover quindi considerare che ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto – se essa non deve procedere da sé come un evento naturale, bensì essere condotta consapevolmente – rappresenta una concatenazione di ultime decisioni, mediante cui l'anima (come per Platone) sceglie il suo proprio destino – e cioè il senso del suo agire e del suo essere. Non a caso il più grosso fraintendimento, a cui sempre, in ogni occasione, vanno incontro i sostenitori della collisione tra i valori, è rappresentato quindi dall'interpretazione di questo punto di vista come "relativismo" – cioè come un'intuizione della vita la quale poggia appunto sulla visione, radicalmente contrapposta, del rapporto reciproco delle sfere di valore, e può essere realizzata in maniera dotata di senso (ed in forma conseguente) soltanto sul terreno di una metafisica configurata in modo molto particolare (cioè di una metafisica "organica")» (ivi, pp. 332-333).

non suonasse forse un po' troppo enfatica per un atto in fondo tanto semplice e ovvio²⁸.

Naturalmente, per poter essere, come vuole, capace di ascetici sforzi e di resistenziali proponimenti etici, il singolo di Weber, reso edotto della realtà politeistica e conflittuale nella quale si trova a vivere, deve essere istruito anche in ordine alla tragicità e ineludibilità della situazione che ha ormai lasciato decadere l'antica analogia tra bello, buono e sacro e quindi fare spazio, come ha suggerito Odo Marquard, a una «teologia politica del politesimo»²⁹. Ora, è invero dubbio che questa fosse l'esatta intenzione di Weber; ma, in ogni caso, una tale consapevolezza comporta come conseguenza inevitabile l'assoluta solitudine del singolo posto di fronte, quasi a mo' di esecutore del *Weltgericht*, alla responsabilità delle proprie scelte:

A seconda della posizione ultima che assumerà, per il singolo una delle due alternative sarà Dio, l'altra il diavolo, ma spetta *solo a lui* decidere quale delle due sia Dio e quale il diavolo. E questa è una regola trasversale a tutti gli ordinamenti della vita. Il grandioso razionalismo della condotta di vita etica e metodica che promana da ogni profezia religiosa aveva detronizzato questa pluralità di dèi in favore della «sola cosa di cui c'è bisogno» [allusione al *porro unum est necessarium* di Lc 10,42] e si era quindi vista costretta, al cospetto delle realtà sia della vita esteriore sia della vita interiore, a tutti quei compromessi e a quelle relativizzazioni che tutti conosciamo dalla storia del cristianesimo. Ma oggi questo pluralismo è «quotidianità» religiosa. I molti e antichi dèi, disincantati e perciò sotto forma di potenze impersonali, scoperchiano i loro sepolcri, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano la loro eterna lotta. Ma quel che all'uomo moderno riesce tanto difficile, e ancor più alla giovane generazione, è proprio di tener testa a una tale *quotidianità*. Tutta l'affannosa ricerca dell'«esperienza vissuta» origina da questa debolezza. Infatti,

28 Id., *Il politeismo dei valori*, antologia di scritti a cura di F. Ghia, Morcelliana, Brescia 2010, p. 115.

29 Cfr. O. Marquard, *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?* in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. Religionstheorie und Politische Theologie I*, Fink, München 1983, pp. 77-84: facendo coincidere l'inizio del «politeismo illuminato» della modernità con la «fine del monoteismo» e segnalando come momento paradigmatico di questa fine, da un lato, la frantumazione dell'unicità del sapere in una pluralità di discipline specialistiche e, dall'altro lato la scomposizione dell'unità assoluta del corpo politico dello Stato in un sistema tripartito di poteri, Marquard vorrebbe contrapporre, nel nome di Weber, questa «teologia politica del politeismo» alla «teologia politica del monoteismo» rappresentata paradigmaticamente da Carl Schmitt. Sul punto mi permetto di rinviare alle considerazioni svolte in F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010, spec. pp. 127-156 («Weber è lo storico che porta avanti la teologia politica». Un confronto con Carl Schmitt).

è una debolezza non riuscire a guardare in faccia il volto severo del destino del tempo³⁰.

In virtù di questa assoluta, e non evitabile, solitudine esistenziale, il singolo, per affrontare la realtà della vita, la *Bestimmung der Zeit*, ha bisogno non di *Führer*, ma di *Lehrer*, non di «duci», ma di «maestri»:

L'errore in cui cade una parte dei nostri giovani, quando a tutto ciò [*scil.* il destino del proprio tempo] volesse rispondere: «sì, ma noi veniamo a lezione per esperire qualcosa di diverso da mere analisi o constatazioni di fatti», è quello di cercare nel docente dell'altro rispetto a ciò che hanno di fronte, ossia una *guida*, un *duce* [*Führer*] e non un *maestro*, un *insegnante* [*Lehrer*]. Ma è solo come *insegnanti* che noi siamo in cattedra. Si tratta di due cose diverse e che le cose stiano così è facile convincersi³¹.

Per illustrare il senso di questa differenza, Weber ricorre a una breve analisi comparativa tra il sistema accademico tedesco e quello americano degli Stati Uniti:

Il ragazzo americano impara incomparabilmente meno cose del nostro. Nonostante un numero incredibile di test a cui si sottopone, egli tuttavia non è ancora diventato, se si guarda al *senso* della sua vita scolastica, quell'«animale da esame» che è invece il ragazzo tedesco. Infatti, la burocrazia, che presuppone l'esame di diploma come biglietto di ingresso per il regno delle prebende di ufficio, è lagggiù solo agli inizi. Il giovane americano non ha rispetto di niente e di nessuno, di nessuna tradizione e di nessun ufficio, eccetto che per ciò che riguarda la propria *performance* [*Leistung*] personale: *questa* è ciò che l'americano chiama «democrazia»³².

Il giovane americano, prosegue il sociologo di Erfurt, ha dell'insegnante che si trova di fronte la seguente opinione: «costui mi vende, in cambio del denaro di mio padre, le sue conoscenze e i suoi metodi, allo stesso identico modo in cui la verduraia vende a mia madre il cavolo». Da qui, la conclusione:

A nessun giovane americano verrebbe in mente di comprare dal proprio insegnante «visioni del mondo» o regole normative per la sua condotta di vita. Ora, formulata in questi termini, una tale concezione non è per noi accettabile.

30 M. Weber, *Il politeismo dei valori*, cit., pp. 118-119. L'immagine degli antichi dèi che si levano dalle loro tombe e tornano a occupare la scena della nostra vita quotidiana ha ispirato il titolo del bel volume di F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2004³.

31 M. Weber, *Il politeismo dei valori*, cit., p. 119.

32 *Ivi*, p. 120.

Ma c'è da chiedersi se in questo modo di sentire, da me intenzionalmente un po' estremizzato, non alberghi comunque un granello di verità³³.

In ultima istanza, ciò che preme a Weber è arginare la pretesa che molte e molti giovani avanzano di trovare, nei propri maestri, le «qualità di un capo», senza preventivamente riflettere che almeno il 99% delle e dei docenti non potrebbe in alcun modo aspirare a essere «in generale un *leader* in tutto quel che concerne la condotta della vita»³⁴. Il valore di una persona, infatti, non dipende dal possedere o no qualità di *leadership*:

A ogni modo le qualità che fanno di qualcuno un valente studioso e maestro accademico non lo fanno automaticamente anche *leader* nel campo dell'orientamento pratico della vita o, in senso specifico, della politica. È un puro caso che uno posseda anche tale qualità ed è assai pericoloso quando qualcuno che sta in cattedra si senta esposto alla pretesa di possederla. Ancor più pericoloso è quando venga consentito a ogni professore universitario di atteggiarsi in aula appunto a capo politico. Infatti, coloro che più pensano di esserlo sono spesso proprio coloro che meno lo sono di fatto e, soprattutto, non è certo lo stare in cattedra a fornire al riguardo una possibilità di *mettere alla prova* quella qualità. Il professore che si senta chiamato a fare da consigliere ai giovani, e che goda della loro fiducia, dovrà farsi valere ponendosi di fronte a loro in un rapporto personale da uomo a uomo. E se si sente chiamato a intervenire nelle dispute sulle visioni del mondo e sulle opinioni di partito, dovrà farlo fuori dall'aula, nel mercato della vita: sulla stampa, nelle assemblee, nei circoli, dove gli pare. Ma è troppo comodo mostrare il proprio coraggio da proselita là dove i presenti e forse anche coloro che la pensano diversamente sono condannati al silenzio³⁵.

Il ruolo del maestro e dell'insegnante in quanto mediatore di un sapere scientifico è pertanto quello di fornire i metodi del pensiero, lo strumentario di questi metodi e l'addestramento nel loro uso. Nel far ciò, egli persegue sempre uno scopo essenziale: quello di produrre, cartesianamente, «chiarezza» e «distinzione»³⁶, per cui, date due opzioni contrastanti, si procede applicando spassionatamente e avalutativamente a entrambe i «mezzi fun-

zionali, dal versante pratico, alla loro realizzazione»³⁷ e parametrando questi mezzi allo scopo che quelle opzioni intenderebbero perseguire.

Il docente, dunque, illustra la necessità di un tale procedimento; eicavare e scegliere, da ciò, quale opzione sia migliore, tuttavia, non compete a lui, «se vuole restare un insegnante e non tramutarsi in un demagogo»³⁸, ma sempre e solo, in piena autonomia di giudizio, al discente.

Il senso ultimo dell'operare. «Gnōthi sauton!»

Ogni sapere scientifico s'imbatte dunque, per Weber, nelle sue colonne d'Ercole: precisamente, quando giunge sul *limen* del dedurre con chiarezza e coerenza interna i presupposti e le conseguenze delle varie opzioni in gioco: «se rimanete fedeli a voi stessi», afferma Weber rivolgendosi direttamente agli studenti «perverrete necessariamente a queste o quelle altre *conseguenze* interiori ultime e dotate di senso»³⁹. Un tale lavoro, se così si può dire, «sulla soglia» è ciò, che in linea di principio, cerca di fare in primo luogo la filosofia: ovvero, aiutare il singolo a *rendersi conto del senso ultimo del suo stesso operare*. E, commenta Weber,

mi sembra tutt'altro che poco, anche per l'esistenza meramente personale. Sarei qui anche tentato di dire che quando a un insegnante riesca tutto ciò, egli si è messo al servizio di potenze «etiche», come appunto il dovere morale di produrre chiarezza e senso di responsabilità, e credo che egli sarà tanto più capace di fare ciò quanto più coscienziosamente eviterà, per parte sua, di imporre o suggerire all'uditore una determinata presa di posizione⁴⁰.

Sì, Karl Jaspers non aveva torto quando, fin dalle prime battute del suo discorso commemorativo di Weber, tenuto di fronte alla Accademia studentesca di Heidelberg, sosteneva che l'intera sociologia weberiana potrebbe da ultimo essere letta nella cifra della sostituzione del motto kantiano *sapere aude!* con il motto delfico *gnōthi sauton!*⁴¹

Proprio infatti in questa tensione ascetica verso la conoscenza del sé sta, mi pare, il nucleo della trattazione weberiana del nesso tra avalutatività e funzione dell'inse-

33 *Ivi*, p. 121.

34 *Ibidem*. Una posizione, questa di Weber, che Andreas Flitner ha molto utilmente messo a confronto con quella di Spranger: A. Flitner, *Vom Kampf der Professoren zum Kampf der Götter*. *Max Weber und Eduard Spranger*, in «Zeitschrift für Pädagogik», 44, 6, 1998, pp. 889-906.

35 M. Weber, *Il politeismo dei valori*, cit., p. 122.

36 Cfr. R. Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, cit., pp. 160-161.

37 M. Weber, *Il politeismo dei valori*, cit., p. 123.

38 *Ivi*, p. 124.

39 *Ivi*, p. 125.

40 *Ibidem*.

41 Cfr. K. Jaspers, *Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier*, Mohr Siebeck, Tübingen 1926, p. 6.

gnamento. E a quale orizzonte una tale soluzione si apra può forse conclusivamente essere illustrato al meglio prendendo a prestito le parole (invero non immemori proprio dello spirito di Weber) con cui Alberto Caracciolo, in uno splendido corso universitario dell'anno accademico 1975/76 recante il titolo hegeliano *La virtù e il corso del mondo*, ha descritto il modo in cui, da un punto di vista metodologico, si dovrebbe affrontare il problema filosofico-teoretico di una *Wertlehre*:

Al problema del valore di una dimensione dello spirito non si può dare risposta se non si sa che cos'è questa dimensione, perché sotto una stessa parola si nascondono realtà molto diverse. [...] Sennonché l'esperienza che cosa ci insegna? Che esiste un conflitto tra i valori. Non basta aver detto: "la filosofia è un valore" o "l'arte è un valore" o "la comunicazione è un valore", "la comunicazione nella sua forma più alta – l'amore – è un valore". Saranno tutti valori, ma la vita ci porta sempre a una scelta, a un conflitto di valori. La vita etica è drammatica, non perché sia in genere [...] lotta col male, ma perché è lotta col bene, lotta con l'angelo, non lotta col demonio. È piuttosto la lotta tra i valori quella in cui si trova l'uomo⁴².

42 A. Caracciolo, *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, a cura di G. Moretto, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2002, p. 301.