

SCHELER CONTRA WEBER

Filosofia e scienza nell'epoca del disincanto

di *Antonio De Simone**

Abstract

Scheler contra Weber. Philosophy and science in the age of disenchantment

The *Critical history of Mythology* is a branch of the critical history of ideas that looks to describe the connection between mythological storytelling and connection between mythological storytelling and the way power is handled in society. Mythology is based on the work of a *Mythological engine* able to reconstruct materials depending on who detains the right to define mythology. This essay aims to draw the lines of a critical reflection on the myth, presenting how social relations are hidden behind the myth of origin.

Keywords

Philosophy, science, disenchantment, Scheler, Weber

* ANTONIO DE SIMONE è professore di Storia della filosofia presso Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo".

Email: antonio.desimone@uniurb.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.r3dc-pk75>

In questo saggio mi prefiggo di compiere una circostanziata disamina di alcune considerazioni svolte da Max Scheler in un suo breve scritto – intitolato *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico* (1921-1923/1981 – nel quale Scheler traccia il ritratto di un Weber «quasi nichilista», centrato su «un tragico ed irrisolto politeismo irrazionale dei valori» (cfr. Recchia Luciani 1988: 43-45), e prevalentemente rivolto a compiere, in particolare, un'interpretazione di *Wissenschaft als Beruf* dominata da una lettura del pensiero weberiano mirante a sottolineare in esso il tema della “esclusione” della filosofia¹.

Com'è noto, per Weber, la “ragione di principio” per cui “non ha senso” difendere “scientificamente” dei giudizi di valore è da rintracciarsi fondamentalmente nella «lotta insanabile» che c'è tra «i diversi ordini valoriali del mondo» (1919a/1997: 111). Al riguardo, leggiamo quanto egli stesso afferma in *Wissenschaft als Beruf*:

In ogni caso, quanto vi sto dicendo si basa su una circostanza fondamentale: che la vita, nella misura in cui sussiste autonomamente e viene compresa senza fare riferimento ad altro, conosce soltanto l'eterna lotta degli dèi tra loro, vale a dire, fuor di metafora, l'insanabilità e quindi indecidibilità della lotta tra i diversi *possibili* atteggiamenti fondamentali verso la vita, e di conseguenza la necessità di *decidere* tra di essi (ivi: 121-123).

Il politeismo dei valori (cfr. Dal Lago 1983) è weberianamente la condizione di possibilità ultima della scienza come professione. Esso si configura come

quella particolare struttura del sapere umano per cui la frattura tra conoscenza di fatti e di giudizi di valore è insanabile. Qui non ci troviamo più di fronte ai comportamenti soggettivi che danno luogo al sapere scientifico, ma a quella condizione di possibilità oggettiva senza la quale il sapere “scientifico” non potrebbe essere in ultima analisi distinto dal sapere comune. Perché si dia sapere scientifico è necessario che si dia una conoscenza da cui restano esclusi i giudizi di valore. Perché l'esclusione dei giudizi di valore sia non solo possibile, ma anche necessaria, bisogna che il mondo dei valori si dia come un campo di battaglia in cui nessuno dei contendenti può avanzare un *diritto* sugli altri.

¹ Per un'analisi critica, sia sotto il profilo epistemologico-filosofico che politico, del confronto Scheler-Weber, cfr. le riflessioni di Racinaro (1978: LXIX-LXXIX) e lo studio di Totaro (1979: 141-167). Una puntuale ricostruzione della polemica sorta intorno a *Wissenschaft als Beruf* che interessò oltre a Scheler anche E. von Kahler, E. Troeltsch e H. Rickert, si trova in E. Massimilla (1996: 13-60).

Altrimenti l'invasione dei giudizi valutativi nella scienza sarebbe altro che la testimonianza del servizio al dio "vero". Per nostra fortuna di scienziati, però, questo "dio vero" (nel senso della metafora weberiana) non si dà, né potrà mai darsi, perché il "dio vero" non esiste se non in seguito alla scelta con cui noi eleggiamo un valore o un sistema di valori a nostro dio. Questa non è una circostanza nuova del sapere nel mondo contemporaneo, non si tratta di un effetto della secolarizzazione o del disincantamento del mondo. Da sempre e necessariamente la conoscenza si basa su una preliminare relazione al valore, la cui scelta per definizione esula dal sapere dotato di oggettività scientifica. Ma oggi il politeismo è divenuto "realtà quotidiana", e il destino della cultura disincantata è proprio quello di "tomare a essere più chiaramente consapevole di tutto questo". Oggi abbiamo mangiato dell'albero della conoscenza e non possiamo più illuderci che là fuori una verità precostituita e data attenda solo di essere scoperta. Il destino della nostra cultura è la consapevolezza di tutto ciò (Volonté 1997: 34-35).

Nel politeismo sfocia il processo di razionalizzazione:

Il grandioso razionalismo che scaturisce da ogni profezia religiosa, e che propugna una condotta di vita basata su un'etica metodica, aveva detronizzato questo politeismo a favore dell'«unica cosa di cui c'è bisogno», e si era quindi visto costretto dalle realtà della vita esteriore e interiore a quei compromessi e a quelle relativizzazioni che tutti conosciamo dalla storia del cristianesimo. Ma oggi il politeismo è realtà quotidiana. Gli dèi di una volta, perso l'incanto e assunte le sembianze di potenze impersonali, escono dai loro sepolcri, aspirano a dominare sulla nostra vita e riprendono la loro lotta eterna. La difficoltà più grande per l'uomo moderno [...] è quella di riuscire a essere all'altezza di una *realtà quotidiana* di questo tipo. La ricerca spasmodica di «esperienze» deriva da questa debolezza. Giacché è appunto una debolezza non saper guardare negli occhi il destino del proprio tempo (Weber 1919a/1997: 113-115).

Politeismo e disincantamento del mondo annullano forse la possibilità della scienza d'essere e diventare non solo una "professione", ma anche una "vocazione" prive di senso? Qual è, dunque, l'utilità e il valore della scienza, ovvero che cosa essa può offrire di positivo alla "vita" pratica e personale? Secondo Weber, il sapere scientifico, nonostante la specializzazione e l'autolimitazione all'avalutatività, è in grado di svolgere funzioni positive per la vita pratica. In primo luogo (I), esso è in grado di offrire «conoscenze sulla tecnica per dominare la vita con la ragione, tanto le cose esterne quanto l'agire umano» (ivi: 119); come strumento di calcolo della relazione tra mezzi e scopi la scienza è una componente fondamentale del dominio dell'uomo sul mondo (cfr. Portinaro 1987: 26). In secondo luogo (II), «un sapere che ha rinunciato a decidere sui valori è pur sempre in grado di elaborare metodi per pensare: nella sua qualità di maestro, l'uomo di scienza è tenuto non tanto a fornire concezioni del

mondo o artefatti di pensiero compiuti, quanto a contribuire al riordino e all'aggiornamento costante della "cassetta degli strumenti" necessari a pensare» (ivi: 26-27). In terzo luogo (III), la scienza può favorire la *chiarezza* – toccando nello stesso tempo i propri limiti e ponendosi al servizio di forze "moralì" –, cioè «il riconoscimento dei rapporti che necessariamente s'instaurano tanto nel ragionamento che nell'agire tra premesse e conseguenze, tra mezzi e fini» (Bianco 1997: 119). In effetti, è vero che la scienza «non può indicare i fini da perseguire; ma essa è in grado di mostrare quali strumenti debbano essere impiegati se si vogliono realizzare i fini prescelti e può anche indicare i costi, cioè le conseguenze, che ci potremo attendere sia dal conseguimento dei fini che dall'impiego dei mezzi necessari». Nel suo "supremo servizio", è la scienza a dirci «a quale concezione del mondo e a quali valori le scelte pratiche che compiamo siano riconducibili» (*ibidem*). La scienza aiuta l'uomo facendolo abituare al metodo della chiarezza e della riflessione critica, ossia ad avere consapevolezza dei presupposti o delle concezioni del mondo, e a valutare l'incidenza nell'agire delle loro conseguenze primarie e secondarie (cfr. Di Giorgi 1996: 16). L'uomo di scienza, quindi, può

a) enunciare quali strade siano percorribili in vista dell'affermazione di un qualche valore; b) indicare quali sono i mezzi che l'esperienza scientifica considera più idonei per il raggiungimento di quell'obiettivo, una volta assunta una determinata posizione pratica; c) individuare e soppesare, in modo comparativo, quali siano le conseguenze prossime e remote prevedibili di un determinato comportamento. Ma quanto poi a decidere se quello scopo possa giustificare i mezzi che la scienza considera inevitabili, questo è dominio esclusivo della coscienza individuale che deve valutare fino a che punto il valore perseguito sia coerente con la propria concezione ultima della vita e del mondo, o giustificabile in base ad essa. Anche in questo caso, il contributo della scienza può essere solo quello di aiutare a discernere fra concezioni del mondo, o di istituire rapporti di causalità fra ognuna di esse ed una determinata posizione, o ancora di render chiara la tragicità della scelta individuale. [...]. Se la scienza non può dire cosa fare, può almeno suggerire cosa non fare (*ibidem*).

La scienza, weberianamente, aiuta il singolo «*a rendersi conto del senso ultimo del suo agire*», e del fatto che comportandosi in questo modo finirà inevitabilmente per *servire questo dio e offendere quell'altro* (Weber 1919a/1997: 121). Considerato nel suo insieme, tutto ciò significa che la scienza è chiamata a svolgere nel mondo moderno, secolarizzato e disincantato, una funzione "maieutica" (cfr. Portinaro 1987: 27), capace di consentire a ciascuno di rendersi cosciente del significato del suo agire,

aiutandolo a vedere che, essendo impossibile conciliare l'antagonismo tra le

posizioni ultime rispetto alla vita, è necessario decidere per luna o per l'altra. Solo operando così la scienza può realizzarsi, in senso pieno, come *Beruf*, come capacità di rimanere all'altezza dei problemi che caratterizzano l'epoca presente e, con essa, il nostro destino. Cogliere la necessità di rimanere in ogni campo entro i propri limiti, facendo rivivere così, nella mutata situazione, lo spirito ascetico affermatosi all'inizio dell'età moderna, indicare le condizioni per costruire la propria personalità ed assegnare a partire da sé stessi, non dall'esterno, un senso alla propria vita: questi, in sintesi, i compiti che Weber riconosce a chi coltiva il sapere, a chi pone cioè la verità come suo valore centrale. Ma se la scienza è chiamata ad assolvere queste funzioni, essa non può, evidentemente, essere coinvolta nelle diatribe nascenti dalle discordanti valutazioni proprie della concreta attività pratica (Bianco 1997: 119-120).

Per Weber, la scienza termina «definitivamente di ambire ad essere il sapere *senza* presupposti, e si assume invece consapevolmente il compito di divenire un sapere *dei* presupposti, l'unico sapere che anziché porre dei presupposti (valori, interessi) per trarne delle conclusioni mette in luce i presupposti (valori, interessi) che necessariamente precedono determinate conclusioni». Non è un caso, infatti, che l'autore di *Wissenschaft als Beruf* ponga la scienza – così definita – «al vertice delle capacità conoscitive dell'uomo» (Volonté 1997: 37) insieme con la filosofia e «le discussioni di principio fondamentalmente filosofiche delle altre discipline» (Weber 1919a/1997: 121).

Quest'ultima identificazione del rapporto tra scienza e filosofia impone correlativamente l'analisi ricostruttiva e critica del rapporto Scheler-Weber nell'argomentazione successiva. Scheler (cfr. 1921-1923/1981: 137), inizialmente, riconosce in modo esplicito a Weber (cfr. De Simone 1999) il merito

di avere combattuto efficacemente una nozione tanto ambigua quanto paradossale come quella di “morale scientifica” propugnata dal positivismo ottocentesco. Questo indirizzo di pensiero aveva sviluppato un codice etico della ricerca [...] proprio facendo leva sulla messa tra parentesi dei fattori etici in generale. Ma la contraddizione diventava macroscopica quando, in nome di una ricerca puramente scientifica, si dettavano norme di comportamento morali (assenza di settarismo, rimozione dell'io come presupposto di valutazione ecc.) che dovevano garantire la neutralità dell'indagine. Di una ricerca si poteva, dunque, dire che era veramente scientifica quando non si discostava dalla “morale scientifica” (Corselli 1985: 129).

Scrive Scheler:

Nelle scienze sociali e dello spirito il positivismo credeva di poter dare a esse un fondamento: quello della “morale scientifica”. Esso non vedeva che aveva

determinato l'oggetto e il metodo di questa scienza solo grazie al fatto che insegnava a *prescindere artificialmente* dalla personalità, dalla sua libertà e dai fattori puramente etici in generale. Giungeva a una morale "scientifica" prescindendo dai fattori morali – è questo il controsenso dell'impresa positivistica (1921-1923/1981: 137).

Secondo Scheler, in *Wissenschaft als Beruf* Weber ha messo in crisi

l'ideologia della ricerca positiva e ha mostrato che è improprio parlare di "morale scientifica" in quanto la questione va ben oltre la mera prescrizione delle regole della ricerca coinvolgendo il senso della medesima e della scienza, sul quale l'etica positivista reputava non doversi soffermare. L'importanza della riflessione weberiana sta tutta qui, nell'aver insegnato a distinguere che c'è un piano di relazioni legali valide per tutte le "visioni del mondo" e non contraddicenti la scienza, e c'è un piano di relazione di senso che, dovendo essere coerente con una certa "visione del mondo" che lo sorregge, contraddice tutti i possibili rimanenti piani delle relazioni di senso ispirate dalle altre "visioni del mondo" (Corselli 1985: 129).

Aver compreso tutto ciò rappresenta il punto di merito di Weber, il quale ci ha aiutato appunto a comprendere che «in un sistema di valori vigono relazioni legali scientificamente inoppugnabili, nonostante che ogni sistema di valori sia di per sé trans-scientifico» (*ibidem*). Infatti, è proprio questo l'"ideale" perseguito dal programma scientifico di Weber allorché egli ci ricorda «il carattere universale delle relazioni legali che devono essere capite anche da un cinese quantunque la relazione a valori sia motivazione del tutto particolare» (ivi: 130).

Per Scheler, l'atteggiamento di Weber è completamente l'opposto di quello positivista volto a fondare una "morale scientifica" a prescindere dai "fattori morali", in quanto egli è consapevole che «la scienza non può eliminare dal suo interno la soggettività e la personalità dell'individuo e che la visione del mondo di ognuno finisce sempre per influenzare tutte le attività e le credenze che compongono il patrimonio culturale soggettivo» (Recchia Luciani 1988: 46). L'errore e il "controsenso" dell'impresa positivista «oggi viene compreso» (Scheler 1921-1923/1981: 137).

Le scienze – osserva Scheler – possono fare solo due cose: scoprire le relazioni legali, di cui si deve tener conto in ogni sistema di valori e in ogni *Weltanschauung* e, nel caso migliore, scoprire le relazioni di senso che i dati di fatto posseggono a partire da una "*Weltanschauung*" data, descritta nella teoria della *Weltanschauung*: se tu ti professi in favore del cattolicesimo, del luteranesimo, della filosofia hegeliana, allora non puoi fare a meno – se comprendi bene la tua *Weltanschauung* e riconosci i dati di fatto così come li scopre la scienza – di valutare questi dati di fatto così *oppure* così. [...] La scienza

non può sviluppare dal proprio intimo un sistema di valori e di idee, che possa costituire la base di una *Weltanschauung*. Morale, metafisica, religione, sono *trans-scientifiche* (*ibidem*).

A questo punto della sua argomentazione, sembrerebbe effettivamente che Scheler in un certo senso condivida il punto di vista interpretativo di Weber, analogo su tale questione a quello di J. Schumpeter (1915: 35), e invece, diversamente, egli è persuaso che «anche la scienza, pur organizzando i dati in relazioni legali, non esprime una “visione del mondo” tale da necessitare di essere fondata sulla metafisica pre-critica della “*Weltanschauung* naturale”» (Corselli 1985: 130). In altri termini, l’aver sottovalutato che c’è un retroterra pre-critico della scienza, il quale appartiene alla dimensione della teoria della *Weltanschauung*, fa sì che Weber non riesca a spiegare ciò che non rientra nel tipo ideale di scienza che si è costruito, relegandolo ad effetto di decisioni della volontà che devono essere rischiarate, a loro volta, dalla scienza poiché sono del tutto a-razionali, e fa sì che non trovi altre strade di conoscenza che garantiscano un vincolo oggettivo tra sistema di valori e sistemi di beni corrispondenti al di fuori di quelle della scienza positiva» (*ibidem*). Di fatto, Weber è e vuole essere “uomo di scienza” radicato

nella dimensione culturale del disincantamento del mondo e, per questa sua volontà di collocazione storica, culturale e scientifica, appare del tutto privo del possesso di una bussola che possa indicargli una sicura rotta in mezzo alla collisione dei valori. Egli cerca di appellarsi all’etica della responsabilità per fissare almeno una varietà di senso alla molteplicità dell’agire individuale in mancanza di valori universalmente validi, ma con ciò non intende confutare la dottrina della conflittualità dei valori e neppure agevolare la formazione di spazi di convergenza sia tra le condotte dotate di senso sia tra i loro ideali etici ispiratori (*ibidem*).

A giudizio di Scheler, quindi, Max Weber

abbandona le questioni che esorbitano dal suo concetto di scienza di ciò che è “tecnicamente importante” a una opzione del tutto arazionale, individuale, per mezzo della volontà [...]. Il suo errore radicale è che i valori materiali hanno soltanto significato soggettivo, e che *non ci può* essere una via di *conoscenza vincolante di cose e valori oggettivi*, di beni e di sistemi di beni, al di là della scienza positiva; inoltre, che non ci può essere un “convincere” e un arricchirsi spirituale fra i rappresentanti di diversi sistemi di valori. Ma è vero il contrario (1921-1923/1981: 138).

Rintracciando i fondamenti della gnoseologia weberiana soprattutto nel dualismo fra scienza positiva e avalutativa e fede cieca e irrazionale,

Scheler ritiene che l'“errore” di Weber consista nell'esclusione del «termine medio» tra fede, religione e scienza positiva, che soltanto merita «la definizione di “*filosofia*”. E, tuttavia, «senza questo termine medio, la scienza non può non diventare una *routine* priva di spirito e di idee, mentre la religione non può non diventare un oscuro fanatismo individualistico» (*ibidem*).

Alla base della strategia argomentativa sviluppata da Scheler si pone con tutta evidenza l'esplicito tentativo di ribaltare punto per punto «la “presa di posizione” che personalmente Weber assume in omaggio a una concezione positiva della scienza che, se non lo conduce a un pluralismo etico tacciabile di relativismo, quanto meno lo induce a una “visione del mondo” dualistica» (Corselli 1985: 131). Secondo la visuale scheleriana, del dualismo, in effetti, Weber, per così dire, «non se ne liberò mai, esso fu in un certo qual modo la sua *Weltanschauung* che lo guidò, per un verso, a perseguire le finalità specialistiche della scienza e, per altro verso, a tenere presente, sullo sfondo della vita, l'incidenza di potenze etiche irrazionali». In termini dualistici egli pose la distinzione tra «procedimento scientifico libero da valori e premesse di valore (le quali, sulla base di un interesse culturale, suddividono il reale in territori di investigazione), tra relazione a valori e giudizi di valore, relazioni legali e relazioni di senso». Inoltre, altrettanto dualisticamente, concepì in irriducibile “antagonismo” «il rischiaramento della scienza e l'oscurità, o, se si vuole il mistero, di ciò che cade fuori da essa e che, pertanto, è metafisico». Infine, intese ancora in modo dualistico nei confronti della scienza la stessa teoria della *Weltanschauung*, «relegandola pure, con tutte le sue unilaterali “visioni”, nella caligine dell'irrazionale» (*ibidem*).

Al di là delle considerazioni riguardanti il presunto “dualismo irrisolto” inerente la gnoseologia weberiana, l'interesse di Scheler è comunque particolarmente rivolto a evidenziare il peculiare “rapporto” che il pensiero di Weber intrattiene con la *filosofia* (cfr. De Simone 2020): la “*saggezza*” (di matrice socratica) che, nella concezione scheleriana, è così strettamente legata all'essenza della filosofia «in quanto arte spirituale e tecnica dell'esposizione delle idee» (Scheler 1921-1923/1981: 138), è una “categoria” completamente assente negli scritti di Weber. Qui Scheler parla di filosofia come “*saggezza*”, cioè come «conoscenza dell'essente, coscienza del valore, e prontezza sistematica del *volere* a obbedire alle istanze del dovere, che emergono innanzitutto dalla sintesi di conoscenza dell'*essere* e di coscienza del *valore*» (*ibidem*). Per Scheler, a Weber «la “*saggezza*” non solo rimase estranea, da un punto di vista personale, alla sua natura tempestosa, eroicizzante, dappertutto desiderosa [...] di un massimo di “tensioni” della vita interna – ma egli non vide mai neanche nella *storia* il tipo di “saggio” e il modo di conoscenza della

saggezza» (ivi: 138-139).

L'«esclusione della filosofia» in Weber faceva sì che egli, come sostiene Scheler, fosse sempre un'anima oscillante, nella meraviglia e nel riconoscimento, «fra l'ascetico scienziato specialista e il derviscio danzante» (ivi: 139).

Nell'esclusione della “saggezza” – prosegue Scheler –, in cui l'anima mantiene l'equilibrio mosso, sensibile e bello, delle sue diverse forze, in quanto continuamente traspone – per così dire – il bene nel sapere, il sapere nel bene, egli era sia un puro germanico sia un puro protestante (non in senso dogmatico, ma in senso umano). Il concetto che tanto la scienza – come complesso di prestazioni specialistiche specifiche, dotate di propria legalità –, quanto anche l'azione e la guida degli uomini, che forma il mondo, possano essere soltanto mezzi diversi per una *formazione della persona* dell'uomo, che è guidata dalla saggezza e che a essa sempre eleva, e il concetto che solo in questa formazione dell'uomo *l'una e l'altra* attività abbiano il loro *senso finale*, era quanto mai lontano da Max Weber» (*ibidem*).

Nel pensiero weberiano – è questa la persuasione di fondo espressa da Scheler – permane una rigida e netta divisione tra scienza specialistica valutativa e dedizione mistica a scopi irrazionali (cfr. Recchia Luciani 1988: 46), tale da renderlo vittima di «una tensione irrisolvibile tra un ideale di “purezza” delle scienze specialistiche e l'impossibilità di ridurre il potere dell'irrazionale» (Scheler 1921-1923/1981: 139). In sostanza, secondo la “lettura” scheleriana, Weber, di per sé divideva

la propria anima tra la fedeltà all'ideale di purezza della scienza specialistica ed una recondita attrazione per i simboli dell'irrazionale: “destino” e “demonio”, per esempio, non erano *flatus vocis* ma parametri spirituali da non osare violare per mezzo di una penetrazione filosofica; erano, invece, realtà situate agli antipodi degli *Idealtypen*, manifestazioni di vita irrazionali, inconciliabili col nitore della scienza e, perciò, rispettosamente lasciati riposare nel non intelligibile (Corselli 1985: 131).

Con le parole dello stesso Scheler, in Weber

un amore eccessivamente accentuato per l'oscurità, per la tensione tragicamente irrisolvibile della vita, una infatuazione per l'irrazionale unicamente *in quanto* tale (non per i valori e i significati ultrarazionali e arazionali che esso, inoltre, può contenere) lo induceva già a respingere dalla soglia di ogni tipo legittimo di conoscenza ogni filosofia che volesse essere qualcosa di diverso da una fondazione logica e gnoseologica delle scienze specialistiche (1921-1923/1981: 139-140).

Stando a quanto si può desumere dalla disamina critica scheleriana, Weber operava

una netta discriminazione tra il mondo della vita, precategoriale, e il mondo razionale, uniforme e privo di contraddizioni, ma, nello stesso tempo, gli riusciva inconcepibile pensare che la filosofia potesse in qualche modo mediare la distanza che li separa. Come logica e metodologia, appunto, egli la considerava quale “ancella” delle scienze specialistiche, come filosofia della prassi la interpretava, tutt’al più, quale inintenzionale profetismo, giammai l’avrebbe stimata come “termine medio tra fede, religione e scienza positiva” (Corselli 1985: 132).

Tutto ciò, comunque, non significa che lo stesso Weber non avesse una sua propria *Weltanschauung*. Egli fu seguace di

una “visione della vita” che gravitava sulla fede nel carisma e sulla dedizione vincolante a una causa, ma stranamente non avvertì che ogni *Weltanschauung* è il prodotto di una filosofia non formalistica e che anche la sua lo era quantunque non includesse la filosofia né come vita dello spirito né come filosofia della vita. [...] La vita fu per lui una nozione inesplicabile, che non gli si rivelò mai come ricchezza di materiali da cui trarre preziosi riscontri per l’intelletto sibbene come labirinto da sovrastare con l’aiuto della forza della volontà (*ibidem*).

Scheler ritrae Weber come intrappolato in una infatuazione per l’irrazionale “*in quanto tale*”, e, perciò, incapace di riconoscere fondamentalmente anche l’essenza, la *funzione umana e sociologica*, oltre che la caratteristica storica e la forma di movimento, della *filosofia* (cfr. Scheler 1921-1923/1981: 140). Si può comprendere l’atteggiamento assunto da Weber soltanto se si chiariscono e si discutono «gli stessi *presupposti filosofici* che, più o meno consapevolmente, mise a fondamento fattuale della sua presa di posizione» (*ibidem*). Uno tra questi presupposti che caratterizza la sua concezione del rapporto tra scienza e *Weltanschauung* è appunto il *nominalismo*, che egli ha derivato “acriticamente” dai suoi maestri filosofici Windelband e Rickert. Per Weber, scrive Scheler,

era ovvio il fatto che tutti i concetti della scienza, in quanto tali, non possedessero oggetti autonomi né un riempimento [*Erfüllung*] ad essi proprio, per mezzo di un’intuizione dell’essenza pura di un ambito contenutistico [*Sachgebiet*], e che essi indicassero inequivocabilmente, piuttosto, o soltanto le analogie di una cerchia di fatti sensibilmente dati con un “*nome*” arbitrariamente scelto, o che fossero costruzioni autonome di casi-limite “tipicoideali”, il cui unico valore consisterebbe nella loro forza di padroneggiare, mettendolo in ordine, un materiale storico dato; per lui era ovvio, cioè, che fossero delle finzioni [*Ficta*] utili. Egli non ammetteva una distinzione

sostanziale fra l'«astrazione ideante» – in cui il singolo caso dato funge solo da modello e da esempio per afferrare in esso (non con un'astrazione positiva e negativa dai suoi connotati empirici) *l'essenza* di questa cosa stessa – e l'astrazione empirica, induttiva, dei cosiddetti tratti comuni di molteplici situazioni di fatto casuali (*ibidem*).

In quanto «testa completamente giuridica», addirittura «ipercostruttiva», Weber, prosegue ancora Scheler,

avvertiva bene che le scienze lavorano con una quantità di concetti, che non trovano alcuna copertura da parte di dati di fatto casualmente osservabili. Per questo egli inseriva la sua teoria della *formazione dei concetti tipico-ideali*. Ma i suoi concetti tipico-ideali, che egli in verità ha usato non con parsimonia, non sono e non devono in alcun caso essere il rilevamento di un ordine *oggettivo* di idee, che si rappresenta come *logos* oggettivo di questo mondo, bensì schemi-limite costruiti dall'uomo stesso, la cui capacità di ordinare il dato si dimostra solo di volta in volta e si giustifica nel senso di una utilità opportunistica. Inoltre essi non devono rappresentare neanche tipi-valore o tipi-ideali nel senso dell'ideale-di-valore, ma solo tipi-medi nel senso di modelli autonomi. Naturalmente, il mistero di come sia possibile la formazione di tali concetti senza che lo spirito sia guidato da un puro rilevamento di *idee* e di come possano venir trovate sia pure soltanto le direttrici in cui sia lecito e possibile tipizzare, idealizzare, Max Weber non ce l'ha rivelato (ivi: 141).

I tipi ideali weberiani (cfr. De Simone 2020) non rivelano, dunque, alcun ordine oggettivo di idee. Però, dice Scheler,

se non c'è alcuna essenza oggettiva, non c'è alcuna stella e alcuna guida per la direzione di ogni formazione dei concetti empirici, né per la distinzione della valutazione del sapere e della valutazione del non sapere, inoltre neanche per la distinzione dell'irrazionale dal razionale, dell'intelligibile dal non-intelligibile nelle cose stesse, così come non ci sono limiti per ciò che, in ogni considerazione del mondo, è possibile e sensato pretendere dal mondo e dall'uomo (ivi: 141-142).

Non comprendendo, in quanto agente, l'essenza, le qualità specifiche e la direzione di «ogni *actus* vitale», soprattutto del proprio, il nominalista non è in grado di orientarsi nella storia:

Il nominalista storico – che è sempre anche un nominalista del suo presente – non può non trascurare, per principio, quest'anima diveniente della storia, eternamente pulsante, a partire da cui emerge il senso storico del passato e il contenuto possibile del futuro: il mare infinito dei variopinti elementi dell'esser-divenuto irrigidisce il suo spirito, cieco di fronte alle idee, ed egli non ha un ago magnetico e una stella per navigare sul mare (ivi: 142-143).

Ma, cosa intende Scheler per «modo di pensare nominalistico», per «*atteggiamento nominalistico* dello spirito»?

Il nominalismo – afferma Scheler – è l’esplosivo spirituale più potente di un mondo di forme, del tutto determinato contenutisticamente (divenuto vecchio, non più adatto alla pienezza della reale esperienza vitale), di una cultura storica, non con l’invecchiamento delle forme divenute “morte”, soltanto tradizionali, “sorde”, né con la ricerca di forme *nuove*, corrispondenti all’ordine obiettivo delle forme, ma fonda quel rifiuto e quella distruzione con la dichiarazione di principio che *non ci sono* in generale forme obiettive: che le forme, in generale, sono state trasposte nell’ambito contenutistico delle cose solo dalla soggettività e dall’arbitrio umani. Il diritto storico *relativo* del nominalismo consiste spesso nel fatto di dichiarare un mondo di forme, divenuto semplice tradizione, consuetudine, “nome, suono e fumo” – un mondo di forme originariamente vivente e intuitivo – di dichiararlo anche per ciò che esso è divenuto: per l’appunto, nome, suono e fumo; inoltre, eventualmente, nel richiamare lo *spirito d’iniziativa* umano nel formare un *nuovo* mondo di forme (ivi: 143).

È per tale ragione che «l’essenza del modo di pensare nominalistico è la *critica*, non la costruzione; la *dissoluzione*, non la creazione» (ivi: 144): il modo di pensare nominalistico è «la barra che serve da leva a un tipo di uomo che soffre per un mondo di forme sopravvissuto, che protesta contro di esso con un risentimento infruttuoso» (*ibidem*). Anche dal punto di vista *sociologico* il modo di pensare nominalistico è circoscrivibile con precisione: esso è «la matrice di una *teoria sociale* del tutto determinata, che, a seconda dei punti di riferimento in base a cui la si considera, la si può definire *singolarismo*, *individualismo*, *liberalismo*, *democrazia formale*, teoria del contratto, convenzionalismo, atomistica sociale» (*ibidem*). Per converso, al nominalismo si connette a sua volta il “sociologismo”, «in cui si esprime la tesi secondo cui le forme del linguaggio e dell’agire sono alla base delle forme concettuali, e a cui corrisponde, in termini gnoseologici, il convenzionalismo» (Allodi 1997: 84). Inoltre, al “sociologismo”

la teoria della “funzionalizzazione” di Scheler riconosce una “parziale” ragion d’essere: occorre infatti distaccarsi dal rigido oggettivismo delle forme concettuali [...], per riconoscere appunto come le forme concettuali sussistono in virtù di una successiva funzionalizzazione di forme e principi intuiti, a partire dai quali l’esistente e il pensiero si sono in pari tempo formati – ma che nell’esistente sono state già intuite – allora la selezione di quei gruppi di tali principi e forme strutturali di “esperienza”, che pervengono alla funzionalizzazione, dipende dalla struttura istintiva tipica di quella società da cui dipende l’individuo. Vi è cioè una prospettiva degli interessi sociologica e storica che è alla base del mondo dei significati, anche se non questo mondo, ma piuttosto la scelta e

l'orientamento di un significato piuttosto che di un altro dipende dalla società e dalla storia. La sociologia può dunque evitare di cadere nel sociologismo, dice Scheler, proprio se comprende come la conoscenza fenomenologica e filosofica precede il suo stesso sapere, il quale diversamente rimane inconsapevolmente condizionato dalla "conoscenza del mondo naturale" (ivi: 84-85).

Nella sua lettura critica, Max Scheler, a suo giudizio, ha dunque inteso mettere a nudo la presunta "tensione irrazionalistica" di Weber, in cui la problematica dei valori si ripiegherebbe «su un misticismo assiologico nel tentativo di spiegare le contraddizioni, gli antagonismi e i contrasti del mondo a lui contemporaneo» (Recchia Luciani 1988: 47-48). In sostanza, dal punto di vista critico scheleriano, a Weber mancava

un apparato concettuale che giustificasse la costituzione essenziale oggettiva del mondo poiché l'eredità dualistica del neocriticismo, per un verso, lo spingeva verso le indagini delle pure relazioni legali di concetto mentre, per altro verso, lo orientava a trovare una copertura di senso per la scelta del punto di osservazione dei dati di fatto. Tutto il resto veniva relegato nell'imperscrutabile mondo della vita (Corselli 1985: 133).

La "sociologia comprendente" weberiana, legata a concetti di relazione aventi validità generale, cioè dominata da leggi formali, era pertanto assai lontana dalla fenomenologia sociologica di Scheler, «la quale, rispettosa degli ambiti di contenuto, riconosceva un ordinamento essenziale dell'effettualità dell'esistenza da non confondere con l'ordinamento ideale del "dover essere"». Se la stessa "eredità dualistica" del neocriticismo spingeva Weber ad aderire ad «un'etica la cui dottrina separava i valori oggettivi dai valori di esistenza» (*ibidem*); tuttavia, egli non aveva

una chiara coscienza della precipua diversità del valore di esistenza (essenza contenutistica) dal valore del "dover essere" (norma ideale oggettiva), la qualcosa lo induceva a reputare che l'adesione all'etica della responsabilità fosse una maniera per rifiutare la credenza nell'imperatività oggettiva dei valori metafisici senza dovere, per questo motivo, respingere ogni valore che fosse saldamente ancorato a una scelta soggettiva non arbitraria. L'etica della responsabilità, però, pur non riconoscendo al valore una vigenza che scaturisce dalla sua essenza-di-valore, non gli attribuisce nemmeno una oggettività che provenga dalla sua essenza contenutistica» (*ibidem*).

Lo stesso Scheler d'altronde afferma:

La *costituzione essenziale* oggettiva di un ambito contenutistico (che, per noi non-nominalisti, esiste veramente) in sé stessa non contiene ancora nulla del valore, dell'ideale, della norma. Poiché anche ciò che è cattivo, il male, il

disvalore, ha la sua essenza: sia la sua essenza contenutistica sia la sua essenza-di-valore. Ma l'essenza (e l'ordinamento essenziale) del mondo delimita allo stesso tempo le due cose: la possibilità di *esistenza* delle cose e la possibilità di essere *valore* di questo esistente. Essa costituisce pertanto un necessario *ponte* fra ciò che in Max Weber si separa in maniera puramente e rigidamente dualistica: il dover-essere, da una parte, e l'effettualità avalutativa esistente, dall'altra (1921-1923/1981: 141).

Il nominalismo, questa è la persuasione di fondo che nutre Scheler interprete di Weber, «si afferma là dove un dato mondo di forme dell'esistenza umana e della cultura [*Kultur*] va *in dissoluzione*» (ivi: 143). Il nominalismo, egli conclude,

rimane sempre ostile per principio a ogni idea di strutturalità [*Gestalttheit*] dell'essere; la sua attività è sempre *negativa, dissolutiva* e culturalmente rivoluzionaria: non a partire dalla visione di una cultura superiore, migliore, bensì per principio; e *se* esso richiama anche lo spirito d'iniziativa, non sa tuttavia offrire a questo spirito d'iniziativa alcun fine sensato. Lo spirito d'iniziativa cui esso richiama rimane un eroismo irrazionale, cieco, non saggio (ivi: 144).

Da questo punto di vista, nonostante fosse fortemente sobrio da apparire come «l'incarnazione del sapiente che mantiene integro l'intelletto al servizio del sapere» (Corselli 1985: 134), di fatto, Weber, secondo Scheler, si rivelò in questo senso insufficientemente privo di "saggezza": in questo egli fu «un logico nominalistico per la sua teoria dell'*Idealtypus*, ed un pensatore spiritualmente nominalistico per l'atteggiamento che mantenne nell'epoca del "disincantamento del mondo"» (*ibidem*).

Ora, se nell'immediato post-weberismo, Max Scheler, non senza oscillazioni interpretative, è propenso a collocare Weber «nella linea dei teorici delle *Weltanschauungen* (da Dilthey a Jaspers), per un verso, ma pronto a descrivere onestamente, per l'altro verso, l'andamento sussultorio del lavoro weberiano, difficilmente inquadrabile entro uno schema e caratterizzato piuttosto da una strana alternanza fra razionalismo formale e astratto e "intuizionismo"» (Racinaro 1980: 60), e, dunque, propenso a rilevarne *l'esclusione della filosofia*, tuttavia, in tempi molto più recenti, si è ritenuto invece che la "dignità filosofica" del pensiero weberiano (cfr. Bianco 1997; Escher Di Stefano 1997; Bouretz 1996; De Simone 2020) nella sua totalità non dovesse essere pregiudizialmente esclusa ma recuperata in quanto essa è «una componente essenziale del suo stile teoretico» (Recchia Luciani 1988: 48). A tal fine, è necessario approfondire l'analisi sulla sociologia comparata delle religioni, poiché in essa è possibile ritrovare «un equilibrio tra il razionalismo e l'irrazionalismo weberiano che, attraverso l'indagine genealogica sul processo di razionaliz-

zazione che costituisce l'essenza della Modernità, spieghi la sostanziale continuità tra questi universi apparentemente diversi» (*ibidem*).

Alla base di questo orientamento interpretativo vi è la persuasione secondo cui

la teoria della razionalizzazione weberiana è un nucleo compatto di pensiero sistematico che costituisce l'espressione teoretica di una riflessione prettamente *filosofica*, intesa sia come "arte spirituale e tecnica dell'esposizione delle idee", sia come sforzo titanico di comprensione di sé, della propria storia, del proprio tempo. La *Weltanschauung* weberiana contiene una teoria della storia che, negando ogni determinismo, esclude la possibilità di una filosofia della storia: la teoria della razionalizzazione, che struttura l'impalcatura di una teoria della Modernità, divenendo autoriflessiva nel tentativo di penetrare e comprendere la sua genealogia, pone una doppia problematica, da un lato adombra la possibilità di una continuità strutturale con il suo passato pre-moderno, prerazionale, quindi irrazionale, mentre dall'altro lascia trasparire l'esigenza di porsi come tendenza *storico-universale*, sfondando i limiti spaziali dell'Occidente. [...] Il testo che inaugura la tematica della razionalizzazione e, quindi, l'indagine sulla Modernità, è l'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. In esso, gli argomenti economici, considerati per il loro carattere prevalentemente razionale, s'intrecciano indissolubilmente con le motivazioni connotate religiosamente che fondano la condotta razionale della vita dei protestanti. L'obiettivo di Weber consiste nel mostrare che alle origini della Modernità un atteggiamento rigorosamente razionale, come quello degli imprenditori capitalistici, coincide con un'etica professionale che affonda le sue radici in fattori puramente religiosi, cioè in una dimensione ascetica che sceglie di esprimersi attraverso una decisione per l'azione, per l'attività mondana che segna i rapporti tra gli uomini ancor più che quello tra l'uomo e Dio. Weber scopre che la genealogia della Modernità è contrassegnata da un lento ma progressivo "disincantamento del mondo", da una secolarizzazione delle immagini religiose del mondo, le quali, razionalizzate, confluiscono nella costruzione evolutiva di vaste strutture di razionalità. La storia è la sola testimone di questo instancabile progredire della razionalità, ma per leggere la storia e interpretarla è necessario un atteggiamento filosofico, nel senso kantiano di *volontà di autocomprensione del soggetto storico*. In questo senso, Weber è un *filosofo* che utilizza lo straordinario impianto della sociologia comprendente per compiere questo sforzo di comprensione di sé come "figlio della Modernità", appunto come soggetto storico. Uno sforzo spesso coronato dal successo, dal momento che egli fornisce strumenti teoretici indispensabili ancora oggi per orientarsi in quel "mare infinito dei variopinti elementi dell'esser-divenuto" che è la nostra vita e la nostra storia. Concetti, meccanismi, istituzioni della Modernità sono più trasparenti grazie al lavoro sociologico e filosofico di Weber: solo attraverso la sua opera il capitalismo, per esempio, analizzato con gli strumenti della sociologia comprendente come aggregato di azioni dirette da motivazioni strutturalmente razionali rispetto allo scopo, ha mostrato, una volta inserito nella problematica della razionalizzazione del mondo moderno, affinità insospettate con l'universo irrazionale delle scelte e delle credenze religiose (ivi: 48-50).

Nel programma scientifico di Weber, per così dire, «la sociologia è funzionale alla filosofia» (ivi: 50); in questo senso, come ha sostenuto Jaspers, Weber proprio in quanto scienziato è stato un grande filosofo: «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 tutta un filosofare nello spazio della sua esistenza» (1969: 15).

Nel Novecento e oltre, nell'epoca della “trasformazione della filosofia” (*Transformation der Philosophie*), due le ipotesi interpretative “alternative”. Weber (I) anche “filosofo”? Certamente, nel senso specifico di “*filosofo di frontiera*” secondo Anna Escher Di Stefano (1997: 467-560), ossia Weber come

espressione alta di quello storicismo individualizzante, che da Herder in poi l'anima tedesca ha saputo costruire. Storicismo problematico, critico e antiontologico, in antitesi – anche se non sempre netta – rispetto ad ogni filosofia della storia; storicismo dalla fortissima impronta etica, nel quale l'ermeneutica, nella sua variegata ed a volte incompabile complessità, ha affondato le sue radici, ricavandone senso e direzione (ivi: 560).

Diversamente (II), Weber “*non-filosofo*” (cfr. Ferrarotti 1970: 69; Rossi 1981: IX) e *oltre* il positivismo e lo storicismo (vecchio e nuovo) (cfr. Rossi 1988; Ferrarotti 1995). La questione, com'è noto, è controversa e “periodicamente” riproposta e dibattuta storiograficamente (cfr. Marra 2019). Un punto è comunque fermo. Weber è uno dei grandi e pochi pensatori che ha saputo diagnosticare la “situazione spirituale del nostro tempo”, un pensatore che ha dato vita a una *Weltanschauung* che «non può essere costretta in comodi schematismi preconfezionati che finiscono fatalmente per falsare e sottovalutare la complessità del suo pensiero» (Recchia Luciani 1988: 51). Il suo pensiero non solo è stato «tirato da tutte le parti» (Escher Di Stefano 1997: 468), ma è anche stato sottoposto a una utilizzazione massiccia «tanto più alacre e vorace quanto più irresponsabilmente immemore dell'intento originale profondo di questo autore» (Ferrarotti 1995: 149): l'“effetto perverso” di questa utilizzazione è consistito prevalentemente nell'«impoverirne o destoricizzarne l'intento più profondo, se non addirittura di fraintenderlo» (Escher Di Stefano 1997: 468). Infatti, a causa di un diffuso riduzionismo, nella storia delle interpretazioni di questo pensiero è facile riscontrare, come si è già rilevato, un Weber neokantiano, un Weber conservatore antimarxista e ideologo del nazionalismo, un Weber positivista metodologo delle scienze sociali, un irrazionalista *fin de siècle* o un nichilista *à la* Nietzsche (cfr. Recchia Luciani 1988: 51). Ora, sebbene esprimimenti specularmente in modo

dilemmatico e paradossale il “singolare destino” di Max Weber,

tutte queste interpretazioni sono ugualmente possibili perché gli elementi sui quali esse poggiano sono compresenti nell’opera di Weber, l’isolamento artificioso di alcuni di essi ha come effetto una schematizzazione riduttiva illegittima. È la stessa complessità, a volte contraddittoria, del lavoro weberiano che deve essere presa in considerazione globalmente per permettere che l’intento e i rilevanti risultati filosofici emergano dalle profondità più recondite di quest’universo di pensiero ricco e originale, dotato di una propria *autonomia* che deve essere riconosciuta per essere esplicitata (ivi: 52).

A fronte di tutto ciò, resta – comunque e problematicamente – come un dato inconfutabile e di primaria importanza il fatto che la comprensione di una specifica “filosofia” di Max Weber è subordinata ad «una precisa individuazione del rapporto che egli ha con il proprio presente» (*ibidem*). Come osserva Jaspers, l’interesse di Weber è rivolto verso la comprensione della «nostra situazione nel mondo» (1969: 55); ma, per comprendere il senso di quest’ultima è necessario allargare la prospettiva alla «*storia universale*», d’altro canto per comprendere gli eventi storici è altresì necessario penetrare «nel presente del proprio mondo». E appunto “concentrandosi” sul presente in quanto propria esistenza storica, Weber diventa «uno studioso della storia universale» (*ibidem*). Secondo Jaspers, infatti,

come la storia diventa un mezzo per trovarci la chiarezza della presente coscienza della realtà e del volere, così Weber cerca di concepire il passato di volta in volta come un presente. La sua coscienza del presente era essenziale per il fatto che egli non considerava ancora il presente come fosse già storia e si svolgesse necessariamente così: chi fa queste considerazioni non è affatto presente, ma è spettatore immaginario di ciò che è pur sempre passato. La coscienza del passato diventava per lui un altro presente e con ciò una vera realtà: chi considera la storia soltanto come passato la rende, senza volere, falsamente simile al proprio presente. Soltanto così Weber poté raggiungere, attraverso lo studio della storia e del presente, la massima chiarezza dei punti veramente decisivi (ivi: 57-58).

In Weber, secondo la prospettiva interpretativa avanzata da Jaspers, «non solo le conoscenze e le metodologie sociologiche sono funzionali alla filosofia, ma anche la storia, per rendere fruttuoso il sapere intorno al passato, deve orientarlo alla conoscenza e alla comprensione del presente» (Recchia Luciani 1988: 52). Se come sociologo e storico Max Weber è per il mondo «una figura immortale» (Jaspers 1969: 8), è altrettanto vero che nella sua opera «la filosofia, pur essendo toccata espressamente solo

di rado, abbraccia ogni cosa» (ivi: 9). Egli, dunque, «fu *filosofo*» (ivi: 15), nel senso però che «essere filosofi non è in tutti i tempi la stessa cosa, ma per ogni epoca una cosa originale» (*ibidem*). Jaspers ha voluto trasmetterci esplicitamente la sua persuasione di fondo:

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 tutta 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 mondo dalle profondità del suo essere, il quale essendo indivisibilmente uno è in essenza ciò che l'uomo può essere in quanto uomo: creatore della verità. In quanto filosofo egli è uomo politico, in quanto filosofo è scienziato (*ibidem*).

L'autonoma e originalissima *Weltanschauung* espressa da Max Weber non soltanto attraverso la sua complessa personalità (cfr. Marianne Weber 1926/1995), ma anche attraverso i suoi scritti, dilata l'orizzonte intellettuale nel quale egli si pone *anche* in direzione della *filosofia*. Infatti, *dopo* Weber, per chi si attarda, benché legittimamente, a domandarsi circa il carattere della personalità weberiana e ne contesti la natura filosofica della sua riflessione, si può rispondere, come ha recentemente fatto Bianco, che se l'esercizio filosofico, in quanto tale, deve poter essere comunque legato «all'attribuzione o al riconoscimento di una patente di professionalità, alla costituzione di un indirizzo speculativo o, comunque, all'inclusione in esso, all'accumulazione di un sapere o alla fondazione di una "scuola", non v'è dubbio che Weber non avrebbe titolo per essere considerato un filosofo» (1997: 160). Tuttavia, aggiunge Bianco,

se fosse vero che la filosofia è in ogni epoca nient'altro che la capacità di pensare fino in fondo e nelle loro più radicali conseguenze i problemi del tempo, se la filosofia, in altri termini, non fosse attività di costruzione sistematica, risoluzione di problemi "tecnici" inerenti a un sapere scientifico analogo a quello di tutte le altre discipline, bensì attitudine a porsi in maniera più radicale di fronte alle domande che possano scaturire dal corso sempre nuovo dell'esperienza, allora anche Weber, e lui forse più di altri, sarebbe da considerare filosofo, proprio per la tendenza a evitare ogni sistematica di scuola e ad affrontare in modo originale i problemi nati nell'epoca moderna dalla connessione tra lo sviluppo autonomo della realtà umana e sociale e il conflitto insorgente nella sfera dei valori (ivi: 160-161).

Oggi, *dopo* Weber, non si può dunque non riconoscere all'autore di *Wissenschaft als Beruf* una peculiare «essenza filosofica irriducibile del suo pensiero» (Recchia Luciani 1988: 53), quella stessa cioè che ci ha fatto

comprendere, «in maniera così ricca, sottile e convincente» (Bianco 1997: 160), la tematica relativa al processo di razionalizzazione, di cui l'Occidente moderno è storicamente cifra emblematica. *Attraverso Weber, ieri come oggi* (cfr. D'Andrea, Trigilia 2018) "il lavoro dello spirito" (Cacciari 2020) continua.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALLODI, L. (1997). Sociologia del sapere e teoria della conoscenza nel pensiero di Max Scheler. Saggio introduttivo. In M. Scheler, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo* (pp. 13-87). A cura di L. Allodi, Presentazione di G. Morra. Milano: FrancoAngeli.
- BIANCO, F. (1997). *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*. Roma-Bari: Laterza.
- BIANCO, F. (2016). *Studi su Max Weber 1980-2002*. A cura di A. Bianco. Macerata: Quodlibet.
- BOURETZ, P. (1996). *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Paris: Gallimard.
- CACCIARI, M. (2020). *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*. Milano: Adelphi.
- CORSELLI, M. (1985). *Sinn e Kultur. Studi sul pensiero di Rickert e di Weber*. Palermo: Enchiridion.
- D'ANDREA, D., TRIGILIA C. (2018, a cura di). *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*. Bologna: il Mulino.
- DAL LAGO, A. (1983). *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*. Milano: Unicopli.
- DE SIMONE, A. (1999). *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*. Urbino: QuattroVenti.
- DE SIMONE, A. (2011²). *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia. Simmel, Weber, Habermas, Derrida*. Perugia: Morlacchi.
- DE SIMONE, A. (2014). *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica* (su Weber: 303-435). Milano: Mimesis (2016²).
- DE SIMONE, A. (2020). *L'ultimo classico. Max Weber. Filosofo, politico, sociologo*. Milano: Mimesis.
- DI GIORGI, P.L. (1996). Introduzione. In M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale* (pp. 7-33). A cura di P.L. Di Giorgi. Milano: FrancoAngeli.
- ESCHER DI STEFANO, A. (1997). Max Weber: un filosofo di frontiera. In Id., *Historismus e Ermeneutica* (pp. 467-560). Presentazione di F.
-

- Tessitore e premessa di G. Cantillo. Napoli: ESI.
- FERRAROTTI, F. (1970). *Max Weber e il destino della ragione*. Roma: Laterza (3^a ed.).
- FERRAROTTI, F. (1995). *Max Weber. Fra nazionalismo e democrazia*. Napoli: Liguori.
- JASPERS, K. (1958³). *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*. Intr. di F. Ferrarotti. Roma: Editori Riuniti, 1998.
- MARRA, R. (2019). Max Weber in Italia. *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 49(1): 5-32.
- MASSIMILLA, E. (1920). La scienza moderna tra antico sapere e «neue Wissenschaft»: Erich von Kahler contra Weber, Introduzione. In E. v. Kahler, *La professione della scienza* (pp. 13-60). A cura di E. Massimilla. Napoli: Liguori, 1996.
- PORTINARO, P.P. (1987). *Max Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*. Milano: Franco Angeli.
- RACINARO, R. (1980). Trasformazioni della razionalità e trasformazioni della forma-Stato negli anni '20. In G. Duso (a cura di), *Weber. Razionalità e politica* (pp. 59-75). Venezia: Marsilio.
- RECCHIA LUCIANI, F.R. (1988). *La razionalità come vocazione. Saggio su «L'etica protestante e lo spirito del capitalismo»*. Galatina: Congedo.
- ROSSI, P. (1988). *Max Weber. Oltre lo storicismo*. Milano: Il Saggiatore.
- ROSSI, P. (1981, a cura di). *Max Weber e L'analisi del mondo moderno*. Torino: Einaudi.
- SCHELER, M. (1921-1923). L'esclusione della filosofia in Max Weber. Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico. A cura di R. Racinaro. *il Centauro*, 1, 1981: 137-145.
- SCHUMPETER, J.A. (1915). *Vergangenheit und Zukunft der Sozialwissenschaften*. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
- TOTARO, F. (1979). Contro la metafisica della tecnica. La critica di Scheler alla registrazione weberiana della razionalità. In M. Ruggenini (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione* (pp. 141-167). Venezia: Marsilio.
- VOLONTÉ, P. (1997). Introduzione. In M. Weber, *La scienza come professione* (pp. 7-47). A cura di P. Volonté. Milano: Rusconi.
- WEBER, MARIANNE (1926). *Max Weber. Una biografia*, Bologna: il Mulino, 1995.
- WEBER, MAX (1919a), *La scienza come professione*. A cura di P. Volonté. Milano: Rusconi, 1997.
- WEBER, MAX (1919b). *Il lavoro intellettuale come professione*. A cura e con un'introduzione di M. Cacciari. Milano: Mondadori, 2018.
-