

**MODERNITÀ, PROCESSO DI RAZIONALIZZAZIONE,
EMOZIONI**
**Ambivalenze, reali e apparenti, nel pensiero sociologico di
Max Weber**

di *Paolo Iagulli**

Abstract

Modernity, rationalization process, emotions. Ambivalences – real and apparent – in the sociological thought of Max Weber

In this paper, I will first briefly summarise what a part, at least, of the secondary literature on Weber has already observed, namely that by highlighting its strengths and limitations, he displays an ambivalent attitude towards modernity and in particular towards the process of rationalization that characterises it so strongly. Then, after noting that emotions also form part, in a rhapsodic but non-trivial way, of his discourse on modernity and the rationalization process, I will argue that emotions, on the one hand, are the object of a Weberian attitude that is not ambivalent, but favourable, on the other hand, they help confirm Weber's ambivalent attitude toward modernity. In Weber's eyes, emotions in modernity are mostly sacrificed on the altar of the rationalization of life, but this is simply a tribute paid to the advances that modernity has undoubtedly brought about.

Keywords

Weber, Max; modernity; ambivalence; emotions; rationalization process.

* PAOLO IAGULLI è cultore della materia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Bari.

Email: piagulli@iol.it

DOI: 10.13131/unipi/1724-451x/jfe8-ce45

1. INTRODUZIONE

La consapevolezza circa l'impossibilità di estirpare l'ambivalenza dalla vita sociale è pienamente maturata solo col passaggio dalla modernità alla postmodernità¹. Eppure, con l'ambivalenza, e quindi con aspetti del comportamento umano e sociale quali l'irrazionalità, la contraddittorietà e l'imprevedibilità², la sociologia ha fatto in qualche modo i conti già attraverso i suoi padri fondatori, compreso il più «scientifico» di essi, Durkheim; anche se, certo, la stessa nozione di ambivalenza appare complessivamente poco presente sia nella teoria che nella ricerca sociologica, considerata anzi pericolosa da parte di una disciplina la cui scientificità sembrava poter risultare compromessa dall'ammissione di «zone d'ombra» nel comportamento sociale (cfr. Calabrò, 1997: 4-5). Se, per la verità, tra i padri fondatori solo Simmel ha affrontato direttamente il tema dell'ambivalenza, conferendo al relativo concetto un posto di rilievo in seno alla sua riflessione, come più tardi avrebbero fatto Elias e Merton (Ivi: 9-10), oltre a Durkheim, anche Pareto e Weber «si sono imbattuti nel corso del loro percorso scientifico in quegli aspetti del comportamento sociale che potrebbero essere definiti come appartenenti a una zona d'ombra dove agiscono forze, conoscenze, interessi non direttamente riconducibili alle regioni indagate e manifeste dell'agire sociale» (Ivi: 11)³.

Protagonista delle pagine che seguono è Max Weber (1864-1920). L'ambivalenza cui si farà riferimento è quella della modernità, ma soprattutto quella presente nella riflessione del sociologo tedesco su di essa. Beninteso, la seconda è strettamente legata alla prima, ma l'oggetto precipuo delle presenti note è costituito, appunto, dall'atteggiamento ambivalente di Weber rispetto alla modernità e a quel processo di razionalizzazione che così significativamente la caratterizza; un atteggiamento che, come vedremo nel secondo paragrafo, si sostanzia in un'alternanza tra la descrizione anche affascinata delle potenzialità e dei progressi legati al processo di razionalizzazione e l'avvertita messa a tema dei connessi limiti e rischi. Nel terzo paragrafo, cercherò di integrare la tesi dell'atteggiamento ambivalente di Weber rispetto alla modernità con osservazioni che partono da una precisa constatazione, e

¹ Non a caso Zygmunt Bauman ha intitolato "Postmodernità o vivere con l'ambivalenza" l'ultimo capitolo di uno dei suoi libri più importanti, *Modernità e ambivalenza*, 1991, tr. it. 2010 (cfr. Leccardi, 2009: 13-14).

² Sull'intrinseca ambivalenza dell'agire sociale, si veda, a un livello non solo sociologico ma anche filosofico, Crespi, 1999 (su cui Fornari, 2000).

³ Per un'introduzione sull'ambivalenza nella teoria sociologica classica, oltre che Calabrò, 1997, si veda anche Longo, 2005, in part. 19-66.

ciò che nelle sue analisi sono presenti, sia pure in modo molto frammentario, ma non per questo non significativo, anche le emozioni: in particolare, come si vedrà, esse sembrano formare, insieme al processo di razionalizzazione, l'oggetto di un discorso dotato di una certa unitarietà e continuità, sia pure alla luce di una lettura interpretativa dei testi del sociologo tedesco⁴. Sosterrò, anzitutto, che, se si considera la sfera emozionale in sé, Weber non mostra in realtà un atteggiamento ambivalente rispetto a essa, come pure alcuni suoi studiosi ritengono: il suo atteggiamento complessivo circa emozioni, sentimenti e passioni appare di sostanziale favore. Di un suo atteggiamento ambivalente si può, invece, continuare a parlare con riferimento (non alla sfera emozionale in sé, bensì) a quella sua riflessione su modernità e processo di razionalizzazione che però, a ben vedere, comprende appunto anche le emozioni: da un lato, il processo di razionalizzazione è per lui foriero di novità positive e straordinariamente rilevanti, dall'altro, le emozioni, proprio in ragione di tale processo, appaiono nell'ambito della modernità, agli occhi per ciò dolenti di Weber, per lo più gravemente sacrificate⁵.

2. LA MODERNITÀ PER WEBER: IL PROCESSO DI RAZIONALIZZAZIONE E LE SUE ANTINOMIE (LA SUA AMBIVALENZA)

Come è noto, dai primi anni Sessanta del secolo scorso, attraverso il lavoro di studiosi quali Mommsen, Schluchter, Tenbruck, Aron, Luciano Cavalli e soprattutto Raymond Bendix (1960), da un lato, si sono cominciate a superare interpretazioni un po' riduttive a carico di Weber quale principalmente metodologo o, al più, teorico/filosofo anti-Marx (ovvero «il Marx della borghesia»), dall'altro, con sempre maggiore convinzione, il nucleo riflessivo della sua opera è stato rinvenuto nell'analisi, più e oltre che dell'economia capitalistica moderna, del processo di razionalizzazione quale aspetto fondamentale e pervasivo della modernità (cfr. Rossi, 1981b: IX-XI)⁶. Sebbene per lo più abbozzate e frammentarie, e comunque tutt'altro che sistematicamente con-

⁴ Ciò che intendo dire è che un discorso più o meno organico sul rapporto tra il processo di razionalizzazione e le emozioni non è esplicitamente realizzato da Weber, eppure appare nucleabile a partire da passaggi discorsivi rapsodici ma assai incisivi contenuti all'interno di alcune sue opere: cfr., più ampiamente, Iagulli, 2021a.

⁵ Ben più esplicitamente di quanto sia avvenuto in Weber, l'ambivalenza della modernità con riferimento alla dimensione emozionale è stata colta da Georg Simmel (cfr. Cerulo, 2017).

⁶ Anche se, per la verità, Weber «non usa quasi mai [l'espressione processo di razionalizzazione], [...] alternando concetti più generali quali quello di razionalità, razionalità rispetto allo scopo, razionalizzazione e disincantamento» (Tenbruck, 1993: 85).

dotte, le osservazioni del sociologo tedesco sulla razionalità e sul processo di razionalizzazione sono, infatti, qualitativamente molto ricche e disseminate lungo tutta la sua opera (cfr. Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 17, 27).

Non può essere questo il luogo per approfondire in modo adeguato né il tema della razionalità⁷ né, più specificamente, quello del processo di razionalizzazione in Weber⁸. Basti qui ricordare quanto segue. Secondo il sociologo tedesco, un processo di razionalizzazione si è registrato in quasi tutte le culture, segnando la direzione complessiva di sviluppo delle società umane (cfr. Rossi, 2007: 177); esso appare caratterizzato da fenomeni quali

il distacco dalla tradizione, l'indebolirsi dei legami "naturali" e la loro sostituzione con nuove forme di rapporto, l'affermarsi delle religioni universali contro l'originaria immagine magica del mondo, la ricerca di una "redenzione" dal dolore e dalla sofferenza [...]; la religione [stessa, quindi,] è portatrice di un'esigenza di razionalizzazione (Ivi: 139),

che deriva «dal suo stesso intento fondamentale, che è quello di dare un "senso" al mondo e alla vita umana contrapponendo all'esistenza della sofferenza e alla disuguaglianza delle sorti individuali la prospettiva di un meccanismo di compensazione etica» (Rossi, 1981a: 151). Se nasce, anzi, all'*interno* della sfera religiosa, il processo di razionalizzazione diventa, però, a un certo punto non solo *esterno* a essa, sfociando in un mondo laicizzato, ma anche generale, estendendosi a tutti i campi dell'esistenza umana (cfr. Rossi, 2007: 172 ss.). Ebbene, è precisamente questo il processo di razionalizzazione, nel quale si identifica l'Occidente moderno, che interessa qui richiamare: per Weber, esso è caratterizzato, in estrema sintesi, dalla larghissima prevalenza, in seno alla modernità occidentale, della c.d. «azione razionale rispetto allo scopo» sulle altre tipologie di azione sociale, vale a dire l'«azione razionale rispetto al valore», l'«azione affettiva» e l'«azione tradizionale» (cfr. Weber, 1922a, tr. it. 1995: 21-23). Tale processo di razionalizzazione investe ogni campo dell'agire, dall'economia (predominio dell'agire capitalistico) alla politica (affermazione del potere razionale-legale) sino all'ambito amministrativo (burocratizzazione); ma soprattutto, con i progressi della scienza e della tecnologia, si afferma in modo prepotente

⁷ Per un'introduzione sul tema della razionalità nel pensiero del sociologo tedesco, cfr. Izzo, 1995: 53-74. Sul nesso razionalità-irrazionalità nella teoria weberiana e sui limiti della razionalità espressi in essa, cfr. Dal Lago, 1983.

⁸ Si vedano, al riguardo, almeno, Rossi, 2007, in part. 113-232 e Schluchter, 1980, tr. it. 1987.

un razionalismo di ordine scientifico-tecnologico che, promuovendo atteggiamenti strumentali guidati dalla calcolabilità e dal controllo della natura, finisce col determinare quel «disincantamento del mondo» cui Weber fa riferimento in alcuni esemplari passaggi de *La scienza come professione*:

[I]a crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa [...] una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venire a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece [...] dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale (Weber, 1919b, tr. it. 2004: 20).

Come è noto, e in estrema sintesi, lo scenario delineato al riguardo da Weber è affidato a quell'immagine della «gabbia d'acciaio»⁹, protagonista delle pagine conclusive de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (Weber, 1905/1920, tr. it. 2013), che costituisce non solo la sua più incisiva e drammatica immagine del processo di razionalizzazione e dei suoi possibili esiti, ma anche, probabilmente, la più nota e importante «diagnosi» della modernità dell'intera riflessione sociologica (cfr. Privitera, 2008: 13).

Il puritano *volle* essere un professionista, noi lo *dobbiamo* essere. Infatti, quando l'ascesi passò dalle celle conventuali alla vita professionale e cominciò a dominare sull'eticità intramondana, contribuì, per parte sua, a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna – legato ai

⁹ «Gabbia d'acciaio» è la locuzione che troviamo più frequentemente nell'ambito della letteratura secondaria su Weber. Si tratta, in realtà, di una locuzione solo in parte fedele all'originale weberiano *Stahlhartes Gehäuse*, che possiamo letteralmente tradurre con «guscio duro come l'acciaio», perché per l'altra parte essa è debitrice della traduzione da parte di Parsons del 1930 de *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui il sociologo americano traduce, come è noto, l'espressione weberiana con *iron cage* (gabbia di ferro). «Gabbia d'acciaio» conserva, quindi, di Weber l'elemento dell'acciaio, che, in quanto frutto di «fabbricazione umana», è, diversamente dal ferro, più complesso e ha quindi una durezza variabile. Ciò che, però, è forse più interessante rilevare è che, plausibilmente, Weber utilizzò il termine «guscio», e non «gabbia», perché il primo simboleggia qualcosa che era diventata per lui parte integrante dell'esistenza dell'uomo moderno: l'abitare un «guscio duro come l'acciaio» sembra implicare, più e oltre che una nuova dimora per gli esseri umani, una vera e propria trasformazione, ancorché non irreversibile, della natura umana. Per un approfondimento, cfr. Baher, 2001; ho voluto qui ricordare brevemente ciò anche per anticipare quanto evidenzierò di seguito nel testo: l'attenzione che Weber ha sempre avuto per l'umanità e il suo destino.

presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica –, che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio (*non* solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica) [...]. In quanto l'ascesi imprenditiva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia (Weber, 1905/1920, tr. it. 2013: 239-240).

Due osservazioni, strettamente legate, si impongono al riguardo. La prima è che nelle analisi di Weber, che pure si considera uno scienziato empirico e non un filosofo¹⁰, appare chiaramente presente una dimensione morale. Che egli non sia un filosofo morale nel significato tradizionale del termine, che non abbia cioè fatto ricorso a regole morali, né utilizzato termini del discorso filosofico morale, quali bene, giusto, dovere, né elaborato concezioni di società ideali, è fuori discussione. Non dimeno, la sua intera opera scientifica può dirsi informata da un fondamentale impulso morale, vale a dire da un appassionato interesse per il «destino dell'uomo» nella civiltà capitalistica occidentale (cfr. Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 121). Più e oltre che uno scienziato, Weber fu un educatore appassionato a ogni questione attinente alla condizione (oltre che al destino) dell'umanità e al grado di libertà degli individui in un'epoca di razionalizzazione. Le istituzioni, le organizzazioni, le strutture e i loro processi, quelle che costituiscono cioè le forze esterne e impersonali del mondo, sono studiate da Weber soprattutto al fine di comprendere il loro influsso sugli individui, sulla loro personalità e interiorità (cfr. Scaff, 2016: 59-60). Insomma, la dimensione soggettiva, pur mai disgiunta da quella strutturale (cfr. Longo, 2005: 51), è in lui assolutamente cruciale: un problema o forse *il* problema fondamentale della modernità consiste per Weber nel chiedersi se e come gli individui possano preservare la loro vera umanità, quindi la loro autonomia, dignità e integrità, nel moderno mondo razionalizzato (cfr. Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 134). Non è qui possibile approfondire il discorso¹¹, ma certo

per quanto possa essere stato il problema centrale di Weber, quello della razionalizzazione è un problema che per poter diventare la chiave interpretativa di tutta la sua opera deve essere collocato in un contesto molto più ampio che renda plausibile la ragione per cui tale problema fu così importante per Weber [...]. Il suo tema non era [...] un «generico» processo di razionalizza-

¹⁰ Eppure, «egli fu *filosofo* [...] il vero filosofo», scrisse il filosofo Karl Jaspers (1932, trad. it. 1998).

¹¹ Esemplarmente, si veda Hennis, 1991. Cfr. anche il numero monografico 2016/1 della rivista «Studi di sociologia», in particolare gli scritti di Müller e Scaff.

zione, bensì il processo di razionalizzazione della «condotta di vita pratica» (Hennis, 1991: 12, 42).

La «condotta della vita», infatti, pur non esplicitamente definita e non costituendo (apparentemente) un suo concetto fondamentale, «rappresenta il punto di osservazione analitico e normativo della sociologia di Weber» (Müller, 2016: 19). Nell'ambito della «condotta di vita» emergono due problemi esplicitamente centrali nella riflessione weberiana sulla modernità razionalizzata: il problema della libertà e quello del senso. Quanto al primo problema, Weber si chiede se e come sia ancora possibile la libertà per un individuo, quello moderno, sovrastato da ordinamenti sociali che impongono regole e norme. Quanto al secondo problema, basti qui osservare¹² che, in seno alla modernità studiata da Weber, caratterizzata da molti e diversi ordinamenti che dispiegano sistemi di valori plurali e contrapposti, il senso diventa una questione persino lacerante per individui che, di fronte ad alternative prima impensabili, si trovano chiamati a scelte fondamentali quali: come vivere? Come condurre una vita significativa? Cosa ha significato nella modernità? (cfr. Ivi: 20-21): ché anzi, «la crisi delle immagini del senso oggettivo del mondo costituisce [probabilmente] l'evento chiave della diagnosi weberiana della tarda modernità» (D'Andrea, 2018: 93).

Per Weber, insomma, «[i]l sogno della ragione [...] potrebbe rivelarsi un incubo: la razionalizzazione potrebbe generare un mondo senza senso, senza *caritas*, senza libertà, dominato da potenti burocrazie e dalla “gabbia d'acciaio” dell'economia capitalistica» (Brubaker, 1993, tr. it. 1997: 597).

La seconda osservazione è che proprio all'interno di un tale contesto riflessivo l'ambivalenza del discorso weberiano emerge in tutta la sua profondità. La modernità e il correlato processo di razionalizzazione presentano, per Weber, molte «antinomie» ovvero, detto diversamente, da un lato, limiti e rischi, dall'altro, pregi e potenzialità; l'ambivalenza weberiana, beninteso, non significa equivocità: egli, semplicemente, alterna atteggiamenti negativi e positivi circa la modernità e la sua spiccata tendenza alla razionalizzazione (cfr. Bianco, 2015). Nel merito, brevemente, è vero che il «pessimismo culturale» (Brubaker, 1993, tr. it. 1997: 597) di Weber sembra rivelare anche, ad esempio, una postura nostalgica per certezze, ormai perdute, appartenenti al vecchio mondo non ancora intaccato dal disincanto: come sopra anticipato, «nell'età moderna è andata dissolta la fiducia in uno schema valutativo di carattere universale, al cui interno i diversi valori avevano convissuto in maniera

¹²Sul tema del senso nella riflessione di Weber cfr., ad esempio, D'Andrea, 2005.

armonica, subordinandosi a un bene supremo» (Bianco, 2015: 106); la modernità razionalizzata ha, cioè, sostituito valori morali e spirituali di ordine oggettivo con principi che, riconducibili a un piano meramente individuale, si prestano inevitabilmente a conflitti di valori (cfr. Ivi: 100). Tuttavia, ciò e molti altri aspetti della modernità indicati da Weber rappresentano, appunto, solo un versante dell'ambivalenza con cui egli si pone rispetto al moderno razionalismo occidentale. Ad esempio, per Weber (solo) le società occidentali moderne, industriali e razionalizzate appaiono in grado di assicurare elevati standard di vita (cfr. Kalberg, 2008: 11); e ciò anche perché il primato della «razionalità rispetto allo scopo» consente all'uomo moderno (occidentale), almeno, appunto, potenzialmente e sino a prova contraria, un grado di libertà e di autonomia senza precedenti, consegnando così l'Occidente a un ruolo esemplare per le stesse più antiche ed evolute civiltà orientali (cfr. Bianco, 2015: 99-100). Insomma, la razionalizzazione costituisce, per Weber, «uno sviluppo problematico» (Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 24). Non è qui possibile indugiare ulteriormente sull'ambivalenza weberiana circa la modernità (e il processo di razionalizzazione)¹³; riporto però di seguito una lunga e datata citazione di Robert Nisbet perché essa ha il merito, credo, di sintetizzare in modo esemplare non solo la posizione di Weber, ma anche quella di una parte significativa della letteratura secondaria sul sociologo tedesco:

Weber [...] concepisce [il presente e] il futuro nei termini [...] di una riduzione di tutti i valori, di tutti i rapporti e di ogni forma di cultura, ad una monolitica burocrazia, secolare ed utilitaria. La razionalizzazione (dopo aver eliminato, insieme con l'irrazionale, lo sfruttamento personale e la superstizione anche il tradizionale, il patriarcale, il comunitario e l'«incantato») diventa, alla fine, la sua stessa nemesi.

Nel pensiero di Weber c'è perciò [un] elemento di tragica paradossalità [...]. Lontana dall'essere una forza di «progresso» – il mezzo indispensabile per liberare l'uomo dalla tirannia del passato – la razionalizzazione finisce per diventare il focolaio di una tirannia più potente, più penetrante, più duratura di tutte quelle precedentemente conosciute nella storia. La razionalizzazione non è un mero processo politico ed i suoi effetti non si limitano alla burocrazia politica. Come ha influenzato la struttura dell'economia e dello stato moderno, così ha lasciato il suo segno in tutta la cultura e perfino nella mente umana. Fin quando il processo di razionalizzazione ha avuto qualcosa di cui alimentarsi – cioè la struttura della società tradizionale e della cultura formatasi durante il Medio Evo – è stato un processo generalmente creativo e liberatorio. Ma con la graduale decadenza ed isterilimento di questa struttura, con il disincanto progressivo dell'uomo di fronte ai suoi valori, la razionalizzazione minaccia ormai di diventare, invece che creativa e liberato-

¹³ Cfr., al riguardo, almeno, Brubaker, 1984, tr. it. 1989 e Bianco, 2015.

ria, un meccanismo di automazione, di irreggimentazione e, in definitiva, di distruzione della ragione (Nisbet, 1977: 406-407).

Ma soprattutto, Nisbet, dopo aver sottolineato la malinconia e il pessimismo weberiani, continua chiedendosi retoricamente: «[c]on tutta la sua disperazione per le conseguenze della razionalizzazione, Weber auspica forse il ritorno al passato, agli aspetti meno moderni del presente? Chiaramente no!» (Ivi: 409). Pur consapevole, ad esempio, del portato del processo di razionalizzazione consistente nella «conversione di rapporti e valori sociali dalle forme primarie, comunitarie e tradizionali di una volta a quelle più vaste, impersonali e burocratizzate della vita moderna» (Ivi: 405), Weber non si schierò mai, infatti, contro le forze del modernismo e del progresso. Egli non pervenne a un rifiuto della modernità e dei processi di razionalizzazione e disincanto a essa strettamente legati, convinto com'era, per fare solo qualche esempio, da un lato, che il ruolo della legge andasse strenuamente difeso anche se essa e la sua esecuzione richiedevano attività formali e impersonali, dall'altro, che solo attraverso le organizzazioni burocratiche si potessero raggiungere livelli di efficienza necessari al fine di standard di vita fino ad allora inimmaginabili (cfr. Kalberg, 2015: 66). Weber sembrava temere, quasi istintivamente, che il potere burocratico (con la sua razionalità formale) potesse uccidere la vita, ma sapeva anche molto bene che lo spirito del capitalismo e la razionalizzazione non potevano fare a meno di questo potere regolare, prevedibile, ordinato e formalmente legale (cfr. Ferrarotti, 2002: 183). Per certi aspetti, l'essenza tragica della modernità, per Weber, più che nella decadenza delle tradizionali forze unificatrici (la religione, i legami di comunità), sembra risiedere, è stato osservato, nella «necessità che l'individuo [...] si assoggetti a questo destino, accetti la radicale insensatezza che viene a costituirsi come effetto dei processi di razionalizzazione» (Dal Lago, 1983: 13). Ma è proprio così? Non c'è, per Weber, via di uscita a questa (pur necessaria) razionalizzazione della vita? Nel corso del paragrafo successivo si proverà a rispondere anche a questo interrogativo.

3. LE EMOZIONI IN WEBER: DA «CANCRO DELLA RAGIONE» AD ANTIDOTO ALLA RAZIONALIZZAZIONE? LINEAMENTI DI UN'AMBIVALENZA PIÙ APPARENTE CHE REALE

Nel presente paragrafo, prenderò in esame il tema delle emozioni, rapsodicamente ma significativamente presenti nelle analisi di Weber, come in

quelle di altri padri fondatori della sociologia¹⁴. Qui¹⁵ mi limiterò a cercare di mostrare come la sfera emozionale, che per alcuni autori ha in Weber un ruolo ambivalente, appaia in realtà da lui considerata in termini che possiamo considerare più simpatetici che idiosincratici. Di più: attraverso, in particolare, la nozione (emozionalmente pregnante) di carisma, la sfera emozionale sembra profilarsi per il sociologo tedesco come un antidoto al processo di razionalizzazione.

La tesi secondo cui le emozioni hanno un ruolo ambivalente nelle analisi di Weber è stata sostenuta da due studiosi molto impegnati sul terreno della sociologia delle emozioni, Chris Shilling e Jack Barbalet. Per Shilling (cfr. 2002: 23-25), le emozioni, da un lato, vengono svalutate dalla modernità razionalizzata e burocratizzata descritta da Weber a largo favore delle azioni razionali (rispetto allo scopo), dall'altro lato, appaiono rivalutate sia come elementi in grado di sfidare la razionalizzazione che, nella forma delle passioni, come caratteristiche cruciali per le professioni del politico e dello scienziato. Per Barbalet (cfr. 2000 e 2001: 29-61), è possibile distinguere un «primo» Weber, quello de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905, e di alcuni dei suoi c.d. scritti metodologici, 1903-1906, e un «secondo» Weber, quello delle *Conferenze* del 1917-1919; per il primo Weber, le emozioni sarebbero prive di valore ed elemento di disturbo della ragione, mentre per il secondo Weber, esse, nella forma delle passioni (per la politica e la scienza), sarebbero da valutare positivamente. Se Shilling sembra riferire l'ambivalenza weberiana circa le emozioni al ruolo di queste ultime nella modernità, Barbalet sembra fare più precisamente, e direi radicalmente, riferimento alla posizione del sociologo tedesco rispetto a esse; per Barbalet, infatti, nel primo Weber emerge una «rappresentazione delle emozioni come intrinsecamente irrazionali in quanto compulsive e distruttive del pensiero e della ragione [e quindi una] concezione neo-kantiana [...] della razionalità [...] connessa a una concettualizzazione neo-cartesiana delle emozioni» (Barbalet, 2001: 36), mentre nel secondo (e ultimo) Weber le stesse emozioni diventano un solido alleato della ragione: «la razionalità è basata sull'esclusione dell'emozione ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [mentre] è fondata sull'emozione ne *La scienza come professione*» (Barbalet, 2000: 343)¹⁶.

¹⁴ Per un'introduzione sul tema delle emozioni nei classici del pensiero sociologico, raramente centrale ma talvolta di grande interesse, cfr. Iagulli, 2011 e Cerulo, 2018. Da ultimo, si veda anche Longo, 2020, in part. 19-35.

¹⁵ Per ciò che riguarda il più generale contributo di Weber alla sociologia delle emozioni, o comunque una sua più organica, sebbene embrionale, «sociologia delle emozioni», cfr. Fitti, 2011 e Kalberg, 2015, oltre al già citato Iagulli, 2021a.

¹⁶ Nella spiegazione della «metamorfose» di Weber sul tema delle emozioni, Barbalet

L'ambivalenza weberiana sul tema delle emozioni, sostenuta sia pure in termini parzialmente diversi da Shilling e Barbalet, è, almeno a mio parere, più apparente che reale, perché, sia pure con le precisazioni che seguiranno, la sfera emozionale, come anticipato, sembra oggetto di un atteggiamento weberiano improntato a un sostanziale favore. Anzi-tutto, è necessario dire che le emozioni appaiono come un elemento per Weber effettivamente disturbante il pensiero e la ragione solo in due «scritti metodologici»: *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* e *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*. Scrive qui, infatti, il sociologo tedesco:

[q]uanto più «liberamente», cioè quanto più in base a «considerazioni proprie», non influenzate da una coercizione «esterna» o da irresistibili «stati emotivi», si costituisce la «decisione» di colui che agisce, tanto più la sua motivazione può essere ricondotta senza residuo, *ceteris paribus*, alle categorie di «scopo» e «mezzo», tanto più compiuta può quindi riuscire la sua analisi razionale e, in certi casi, la sua subordinazione a uno schema di azione razionale (Weber, 1903-1904-1906, tr. it. 2001: 124).

Risulta [...] quanto di erroneo vi sia nell'assunzione che la «libertà» del volere, comunque intesa, sia identica con l'«irrazionalità» dell'agire [...]. E invece noi accompagniamo con il più alto grado di «sentimento della libertà» in senso empirico proprio quelle azioni che siamo consapevoli di aver compiuto razionalmente, cioè in assenza di una «coercizione» fisica e psichica, di «affetti» passionali e di turbamenti «accidentali» della chiarezza del giudizio, e nelle quali perseguiamo uno «scopo» che ci è chiaramente cosciente mediante i «mezzi» più adeguati secondo la misura della nostra conoscenza, cioè secondo regole dell'esperienza (Weber, 1906, tr. it. 2001: 221).

In questi passaggi, in effetti, appare chiara l'identificazione da parte di Weber dell'«agire libero» con l'agire (almeno intenzionalmente) razionale, che è anche legato a determinati «valori» e «significati» ultimi consapevolmente attribuiti alla vita da parte dell'individuo (cfr. 1903-1904-1906, tr. it. 2001: 124-125). Non solo: Weber definisce come «irrazionale», nell'ambito della vita personale, ciò che «poggia sull'intreccio di un'infinità di condizioni psicofisiche dello sviluppo del temperamento e della sensibilità, e che la “persona” condivide con l'animale» (Ivi: 125), identificando poi l'«irrazionalità» con l'«accadere naturale», con l'«imprevedibilità» e con il «sentirsi necessitati» o perlomeno fortemente condizionati (cfr. Ivi: 124-125). Insomma, emerge

(2000 e 2001) fa esplicito riferimento anche alla sua biografia. Sulla rilevanza della dimensione non solo genericamente biografica, ma anche più specificamente affettiva per comprendere l'opera weberiana, cfr. anche Cotesta, 2019.

chiaramente qui una polarizzazione, quella tra «agire libero» e «agire razionale», da una parte, e «agire necessitato» anche a causa di «irresistibili stati emotivi», dall'altra, che, certamente, autorizza l'affermazione secondo cui, per Weber, le emozioni sono un elemento di disturbo e di ostacolo alla (libertà e alla) ragione. Si tratta, però, di un'affermazione che necessita di due fondamentali precisazioni.

La prima è che la posizione radicalmente cartesiana/kantiana emergente negli «scritti metodologici» è, appunto, una «posizione metodologica»: «l'irrazionalità dell'agire [...] è [...] un elemento perturbatore dell'agire individuale [...] se paragonato all'ideal-tipo della razionalità» (Marchetti, 1997: 179, nota 21); le emozioni sono, cioè, per Weber un elemento di disturbo per la ragione sul piano metodologico perché esse rappresentano una sorta di «deviazione» rispetto al tipo ideale dell'agire razionale, che appare all'osservatore quello di più facile e immediata evidenza e comprensione intellettuale (cfr. Fitz, 2011: 37-38). La seconda e ai nostri fini forse più importante osservazione è che, se è plausibile che Weber deprechi quelli che egli definisce «irresistibili stati emotivi» *anche* sul piano della natura dell'uomo, delle sue relazioni e più in generale della vita sociale, lo è anche però che ciò avvenga con riferimento esclusivo a una «specie» del «genere» emozioni. Si consideri quanto Weber scrive ne *La politica come professione*:

tre qualità sono soprattutto decisive per l'uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza. Passione nel senso di *Sachlichkeit*: dedizione appassionata a una «causa», al dio o al demone che la dirige. Non nel senso di quell'atteggiamento interiore che il mio compianto amico Georg Simmel era solito chiamare «agitazione sterile» [...]: un «romanticismo di ciò che è intellettualmente interessante», costruito nel vuoto, privo di qualsiasi senso oggettivo di responsabilità (1919a, tr. it. 2004: 101).

Ora, non è qui possibile indugiare ulteriormente¹⁷, ma è chiaro che nel passaggio appena sopra riportato e in altri della stessa opera emergono, da un lato, il già ricordato elogio di Weber a carico della passione per la politica che fa il paio con quello per la passione per la scienza contenuto ne *La scienza come professione*, dall'altro, una distinzione, quella tra «passione» e «agitazione sterile», che può dirsi esemplare della necessità di tenere ben distinti non soltanto questi appena sopra riportati, ma più in generale i fenomeni emotivi: ciascuno di noi sa bene, del resto, quanti essi siano nella concretezza della vita individuale e sociale. Per stare strettamente su Weber, è evidente che per lui le emozioni disturba-

¹⁷ Per un approfondimento, cfr. Iagulli, 2021b.

no la razionalità (non solo metodologica, bensì anche) umana *solo* quando esse si presentano, appunto, come «agitazione sterile». È sufficiente considerare, come faremo tra un attimo, i pochi ma significativi passaggi delle altre opere di Weber in cui compaiono riferimenti alla sfera emozionale per rendersi conto di come quest'ultima non solo, come detto, sia da lui considerata favorevolmente, ma si profili più precisamente quale unico ambito in grado di sottrarsi al processo di razionalizzazione e magari di sfidarlo, contribuendo a contenerne le dimensioni e le derive più spersonalizzanti.

Pensiamo a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. È vero che, analogamente a quanto rilevato a proposito degli «scritti metodologici», le emozioni vi si configurano in termini negativi, cioè come elementi disturbanti e privi di valore, ma in quest'opera, differentemente dagli «scritti metodologici», Weber non sembra esprimere la sua posizione personale, bensì descrivere la dottrina calvinista/puritana, che ha costituito, come ben noto, un fondamentale «vettore» per il capitalismo e per la razionalizzazione: l'ansia/angoscia determinata dalla dottrina calvinista della «predestinazione degli eletti» è il motore di un processo che conduce il protestante/puritano, prima, e il capitalista, poi, ad attenersi a una condotta di vita diretta a tenere lontano dalle loro azioni razionali il caos degli stati emotivi (cfr. Cerulo, 2018: 37); è, infatti, solo attraverso il «lavoro professionale indefesso», condotto in modo sistematico, metodico, autocontrollato e razionale, che essi possono mirare, rispettivamente, alla salvezza e al profitto (cfr. Weber, 1905/1920, tr. it. 2013, in part. pp. 172-173, 176, 179-182, 213-214). Ciò sin troppo stringatamente ricostruito¹⁸, va però ai nostri fini soprattutto ricordato che, nella stessa *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, all'interno delle pagine conclusive, in cui, come già detto, Weber fa ricorso all'immagine della «gabbia d'acciaio», emerge anche un lucidissimo timore circa gli esiti non solo spersonalizzanti, bensì anche, per così dire, de-sentimentalizzanti dei processi di razionalizzazione:

[n]essuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in questa gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se *invece* [...] avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata [...]. Poiché invero per gli «ultimi uomini» dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: «Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto» (Ivi: 240-241).

¹⁸ Più ampiamente, cfr. i già ricordati Fitzi, 2011, Kalberg, 2015 e Iagulli, 2021a.

Qui, con la celebre espressione «specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore», Weber allude con ogni probabilità a quegli «ultimi uomini» – metafora nietzschiana – simbolo di una soggettività che, avendo reciso il legame con la dimensione del senso, è diventata anche incapace di proporre un'istanza etica da contrapporre al mondo (cfr. D'Andrea, 2005: 16). Si annida qui il tema weberiano della «sazietà» degli «ultimi uomini»¹⁹, che, avendo ridotto al minimo la tensione con il mondo, hanno fatto dell'adattamento a esso il loro orizzonte d'azione (D'Andrea, 2018: 95): la dimensione della sazietà è quella della quiete, della soddisfazione (vacua) e dell'assenza di ogni anelito all'ulteriorità (cfr. D'Andrea, 2005: 17). A mio avviso, qui però c'è di più: Weber sembra prefigurare altresì la (possibilità della) mancanza, negli «ultimi uomini», di quell'intensità dell'esperienza che riguarda anche la sfera emozionale.

Se ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* alberga pessimismo, nelle *Osservazioni intermedie*, 1915, Weber sembra individuare nella sfera erotico-amorosa un ambito vitale in grado di sottrarsi alla razionalizzazione:

colui che ama sa di essere radicato nel nucleo dell'autentica vita, per sempre inaccessibile ad ogni sforzo razionale, e che sfugge completamente alle fredde mani scheletriche degli ordinamenti razionali come pure all'ottusità della vita quotidiana (Weber, 1915, tr. it. 2008: 621-622).

L'opposizione tra razionalizzazione e amore è, anzi, qui esemplare: da un lato, vi è tutto ciò che «oggettivo, razionale, universale», dall'altro, quel sentimento «unico nel suo genere, che l'individuo, nella sua irrazionalità, ha per un altro individuo e solo per questo» (Ivi: 621). Per Weber, «[l']amore ci libera, prima ancora che dall'ottusità della vita quotidiana, dall'ottusità dell'*homo faber* moderno, e ci restituisce le chiavi del *giardino incantato* nel mezzo della vita razionalizzata e disincantata» (Ferrara, 1995: 34).

Il discorso tratteggiato da Weber all'interno delle *Osservazioni intermedie* sembra idealmente proseguire in alcuni passaggi della già ricordata *La scienza come professione*:

[è] il destino della nostra epoca, con la razionalizzazione e l'intellectualizzazione a essa propria, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno oltremondano di una vita mistica o nella fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui. Non è accidentale che la nostra arte più elevata sia intima e non monumentale, né che oggi soltanto

¹⁹Cfr., ampiamente, Alagna, 2012.

all'interno delle comunità più piccole, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, pulsò quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo pervadeva come un soffio profetico, in forma di fiamma impetuosa, le grandi comunità, e le teneva insieme (1919b, tr. it. 2004: 43).

Emozioni e sentimenti appaiono vibrare, sembra dire qui Weber, al più, nell'ambito delle relazioni private e familiari. Orbene, in *Economia e società*, opera pubblicata postuma nel 1922, ne arriva una puntuale e significativa conferma attraverso la considerazione di altre sfere di vita delle moderne società industrializzate, quali l'economia, il diritto, e la politica, che fanno registrare, rispetto al passato, relazioni sempre più «impersonali»: in questi ambiti, in cui le relazioni diventano sempre più «funzionali», i criteri valutativi sempre più oggettivi e l'*ethos* sempre più ispirato a «terminare il lavoro», le relazioni affettive sono, infatti, per Weber, destinate a essere gravemente sacrificate e le emozioni più in generale marginalizzate (cfr. Kalberg, 2015: 61-63). Brevemente, nella sfera dell'economia, in cui sono le leggi del mercato a determinare produzione, scambio di prodotti, assunzioni e licenziamenti, i processi decisionali relativi, ad esempio, all'acquisizione da parte degli individui di mutui per la casa o alle richieste da parte delle imprese di prestiti bancari si realizzano sempre più attraverso criteri «oggettivi»: rapporti di credito, livelli di reddito e bilanci rilevano molto più delle relazioni personali o delle caratteristiche delle persone (cfr. Weber, 1922b, tr. it. 1995: 268-269; 1995d, tr. it. 1995: 300-301). Anche nella sfera del diritto prevalgono procedure «impersonali», cioè formali e razionali: decidendo con riferimento ai precedenti legali o alla legge, i giudici devono adattarsi strettamente agli uni o all'altra (cfr. Weber, 1922c, tr. it. 1995), «senza riguardo per le persone» (Kalberg, 2008: 89). È, però, la burocrazia, con compiti e responsabilità determinati da salde gerarchie, con cariche, posizioni e prestazioni di lavoro ben definite e con assunzioni e promozioni legate a procedure pre-stabilite, a costituire, per Weber, nel modo più evidente ed esemplare, l'ambito in cui le persone e le loro emozioni contano sempre meno:

[I]a burocrazia [si sviluppa tanto più perfettamente] quanto più essa si «disumanizza» [...], [il che] comporta la esclusione dell'amore e dell'odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili [e tutto ciò è apprezzato dal capitalismo come una sua speciale virtù] (Weber, 1922d, tr. it. 1995: 76).

Nei passaggi finora ricordati, la sfera emozionale, se da un lato appare per lo più, per così dire, sacrificata sull'altare dei processi di razionaliz-

zazione, dall'altro appare in grado di sottrarsi al dominio di questi ultimi, anche se soltanto negli ambiti più privati della vita. Sempre (almeno) in *Economia e società*, sembra però potersi riscontrare qualcosa di più, vale a dire la speranza di Weber in un futuro caratterizzato da svolte carismatiche (ed emotive) dotate del potenziale, se non di ribaltare, di sfidare la «pietrificazione» propria delle moderne società razionalizzate (cfr. Shilling, 2002: 25); non si tratta, beninteso, di una ricostruzione interpretativa di Weber inedita, ma certo, se si considera la densità emozionale della nozione di carisma, la tesi può essere riproposta in termini almeno parzialmente nuovi.

Preliminarmente, è necessario ricordare quanto già da parte di molti interpreti di Weber è stato osservato, e cioè che in lui «è del tutto assente [...] una teoria della “storia universale” come progresso necessario [...]]. Il processo di razionalizzazione non segna dunque il cammino della storia, non ce ne dà il “senso”; esso costituisce soltanto il significato peculiare dello sviluppo dell'Occidente moderno» (Rossi, 2007: 140). In altri termini, Weber è convinto dell'intrinseca contingenza degli accadimenti umani, i quali non obbediscono quindi ad alcuna logica necessaria (cfr. Poggi, 2004: 64); per ciò che qui più interessa,

non è possibile escludere che anche una linea di tendenza possente e duratura come quella della razionalizzazione moderna si possa interrompere o invertire da un momento all'altro. [...] Weber [...] prevede (e teme) che alla lunga la burocratizzazione prenderà il sopravvento e metterà a repentaglio l'individualismo – ma si guarda bene da considerarla una verità incontrovertibile (Ivi: 64, 66).

Ciò premesso, se tra le «vittime» più rilevanti del processo di razionalizzazione c'è per Weber il carisma, concetto legato alla tripartizione idealtipica delle forme di «potere legittimo»²⁰ ma che in realtà ha un ben più generale rilievo nel suo pensiero, è, nondimeno, proprio il carisma ciò che sembra poter «interrompere o invertire» quel processo: se «la razionalizzazione, divenuta fine a se stessa, fa del mondo una “gabbia d'acciaio” [...] il carisma resta l'ultima speranza» (Ivi: 181). Da un lato, infatti, per Weber

la razionalizzazione è la caratteristica essenziale di un mondo che mette sempre più da parte la funzione storica del carisma, sostituendo a un univer-

²⁰ Sul potere carismatico, come tipo di «potere legittimo» accanto al potere di carattere tradizionale e al potere di carattere razionale, si veda Weber, 1922a, tr. it. 1995: 210-211 e 238-242, e 1922d, tr. it. 1995: 218-268; sul tema del carisma in Weber, cfr., almeno, l'ormai «classico» Cavalli, 1981a e Cavalli, 1981b.

so pieno di senso, di valori e di incanto la fredda realtà di un agire meramente efficace e disincantato (Santambrogio, 2008: 118);

dall'altro lato,

[i]l concetto di carisma [...] serviva [a Weber] tra l'altro per caratterizzare la possibilità della irruzione improvvisa e irresistibile di un movimento sociale e culturale che inaspettatamente rompe l'inerzia di strutture (sia tradizionali che razionali e in particolari burocratiche) apparentemente consolidate e destinate a durare (Poggi, 2004: 66).

Ebbene, a quanto già da tempo sottolineato da parte della letteratura secondaria su Weber, possiamo aggiungere, brevemente, quanto segue²¹. È vero che «[i]l modello della definizione weberiana del terzo tipo ideale del potere è calcato sul concetto di carisma religioso» (Fitzi, 2011: 43): per «carisma» Weber intende, infatti, «una qualità [...] straordinaria [...] attribuita ad una persona [...] considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio» (Weber, 1922a, tr. it. 1995: 238). Tuttavia, allo stesso Weber non sfugge affatto la natura anche emozionale del carisma, perché il «riconoscimento» della persona carismatica passa [...] anche attraverso una «dedizione di fede [...] determinata dall'entusiasmo [...] e dalla speranza» (ibidem). Alla base del «potere carismatico», riscontrabile in ambiti non solo religiosi (Gesù Cristo, Buddha, i profeti del Vecchio Testamento, Maometto) ma anche secolari (Lenin, Hitler, Martin Luther King), vi è, anzi, un legame (anche) segnatamente emozionale, e quindi particolarmente intenso, tra il «leader» e i suoi seguaci (cfr. Kalberg, 2011: 61). Il potere carismatico, quindi,

si caratterizza per essere orientato in modo fortemente personalistico, extra-quotidiano e estraneo al principio di redditività dell'economia. Ciò ne evidenzia il carattere irrazionale ed emozionale, insofferente alla regolamentazione dell'agire sia razionale che abitudinario (Fitzi, 2011: 43).

Stante la densità emozionale della relativa nozione, il carisma appare in grado, pertanto, di trascendere il carattere originario e ideal-tipico di forma legittima di potere e rappresentare anche la più significativa antitesi concettuale della razionalizzazione: laddove quest'ultima è freddezza e impersonalità dei rapporti sociali, il carisma è sentimento e traspor-

²¹ Sul rapporto tra processo di razionalizzazione e carisma in Weber in una prospettiva anch'essa sensibile alla «sociologia delle emozioni», si veda pure Marchetti, 1997 e 2000.

to emotivo. Costituendo «quella forma emotivamente satura di esperienza che Weber ritiene abbia il potere di iniettare significato nella vita sociale» (Shilling, 2002: 24), il carisma costituisce il naturale «opposto» del processo di razionalizzazione. Non solo: malgrado la sostanziale sconfitta del carisma a favore della razionalizzazione realizzatasi nella modernità, che ha significato anche e forse soprattutto un arretramento della dimensione individuale e volontaria dell'agire, Weber non dispera del tutto rispetto a una sua rivitalizzazione in grado di porre non solo concettualmente, ma anche concretamente freno agli esiti più spersonalizzanti del processo di razionalizzazione. Ad esempio, come è stato osservato,

[p]er fronteggiare [...] lo sviluppo di una società altamente burocratizzata così poco incline al pluralismo sociale e a relazioni basate sulle emozioni, Weber avvertiva la necessità di un'istituzione capace di favorire *leader* potenti su basi durature. Egli era convinto, al riguardo, che parlamenti forti potessero offrire un campo di addestramento per figure carismatiche. Diversamente da impiegati e funzionari, tali figure sarebbero portate ad assumere posizioni *radicate sui valori* [...]. [L']articolazione di etiche basate sui valori da parte di un leader sarebbe in grado di destare quella «devozione verso una causa», affermò Weber, attraverso cui fornire ai valori la capacità di fronteggiare in modo diretto la razionalità formale del funzionario e l'organizzazione pratico-razionale della vita generalmente preminente in tale «cosmo moderno impersonale». [...] In definitiva, se emergono leader capaci di ergersi nella vita pubblica a difensori di posizioni ancorate ai valori, non può che risvegliarsi anche la responsabilità individuale, vale a dire una «etica della responsabilità». A loro volta, risulterebbero ulteriormente difese quelle «cause», si formerebbero quelle alleanze di gruppo e si intensificherebbero [...] impegni emozionalmente carichi [...]. Piuttosto che basata su interessi e radicata su una calcolante *Realpolitik*, la politica deve implicare questa appassionata «lotta sui valori», affermò Weber. Secondo lui, dovrebbe diffondersi e in qualche modo cristallizzarsi un confronto, anche uno scontro di livello moderato tra un modo pratico-razionale di organizzare la vita e uno orientato verso le azioni ispirate ai valori e basato sulla sfera affettiva. In questo modo, si svilupperebbe gradualmente una cittadinanza *attiva* diretta verso diverse costellazioni di valore. A tempo debito, i cittadini risulterebbero protetti contro ogni passiva tendenza «a essere guidati alla stregua di un gregge di pecore» (Kalberg, 2015: 66-67).

Ebbene, quanto sinora detto circa il rapporto tra processo di razionalizzazione ed emozioni (e carisma) consente di affermare, mi sembra, anzitutto che la sfera emozionale, comprensiva della nozione di carisma, non sia affatto oggetto di un atteggiamento ambivalente da parte di Weber, come invece i ricordati Shilling e Barbalet hanno sostenuto. Le sue

pur frammentarie analisi aventi a oggetto le emozioni hanno, infatti, fatto emergere come per il sociologo tedesco, nella modernità occidentale razionalizzata e burocratizzata, esse siano purtroppo presenti solo entro le relazioni più strette e private, ad esempio nella forma dell'amore e dell'erotismo, e invece assenti quali fattori di legame sociale pure potenzialmente di straordinario rilievo, come le epoche passate avevano mostrato: non c'è un atteggiamento ambivalente in ciò, ma un sostanziale favore per la sfera emozionale. Di ambivalenza weberiana si può, invece, continuare a parlare con riferimento (non alla sfera emozionale in sé, bensì) a una riflessione di Weber, quella su modernità e processo di razionalizzazione, che però, come dovrebbe essere ormai chiaro, comprende anche le emozioni: ebbene, Weber appare al riguardo preoccupato, se non allarmato, rispetto al fatto che la «gabbia d'acciaio» della modernità possa delineare uno scenario costituito di «rapporti impersonali, freddi, orientati alla manipolazione, privi di valori condivisi e di nobili ideali» (Kalberg, 2008: 11), ma sembra in fondo accettare (anche) ciò come un pedaggio pagato alla razionalizzazione, ben consapevole di come la modernità non possa che «presentare il conto», anche dal punto di vista delle emozioni e dei sentimenti, per i progressi che essa ha fatto, e fa, indiscutibilmente registrare²².

4. CONCLUSIONI

Nelle pagine precedenti, dapprima, ho brevemente ricostruito l'atteggiamento ambivalente di Weber rispetto alla modernità e in particolare al processo di razionalizzazione che così segnatamente la caratterizza: su ciò almeno una parte della letteratura secondaria si era già soffermata. Successivamente, ho preso a considerare le emozioni come elemento mai esplicitamente centrale eppure, a ben vedere, presente in modo qualitativamente significativo all'interno del suo discorso sul processo di razionalizzazione. Come si è visto, rispetto alla sfera emozionale in sé, l'atteggiamento di Weber, più che ambivalente, sembra complessivamente (fa eccezione quella che egli definisce «agitazione sterile») favorevole: se emozioni e sentimenti appaiono per lui l'unico ambito in grado di sottrarsi alla razionalizzazione della vita, il carisma, la cui componente emozionale è fuori discussione, pur storicamente soccombente di fronte al processo di razionalizzazione, sembra avere addirittura le potenzialità per sfidarlo. E soprattutto, se, come abbiamo visto essere pos-

²² Da questo punto di vista, Weber non può quindi «essere classificato [...] come un pensatore romantico che agogna un passato puro fatto di relazioni orientate verso la persona e basate su emozioni supposte come più umane e giuste» (Kalberg, 2015: 66).

sibile, consideriamo le emozioni parte del discorso di Weber, esse forniscono una conferma ulteriore del suo atteggiamento ambivalente circa la modernità; per lo più sacrificate a causa del processo di razionalizzazione, le emozioni evidenziano, infatti, un altro e non secondario aspetto della modernità: gli indiscutibili vantaggi legati a essa e al processo di razionalizzazione hanno avuto un costo elevato anche sul piano così importante, anche per Weber, delle emozioni e dei sentimenti. È l'ambivalenza della modernità, bellezza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALAGNA, M. (2012). *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*. Milano: AlboVersorio.
- BAEHR, P. (2001). The "Iron Cage" and the "Shell as Hard as Steel": Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. *History and Theory*. 40(2): 153-169.
- BARBALET, J.M. (2000). Beruf, rationality and emotion in Max Weber's sociology. *Archives européennes de sociologie*. 41(2): 329-351.
- BARBALET, J.M. (2001). *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUMAN, Z. (1991). *Modernità e ambivalenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- BENDIX, R. (1960). *Max Weber. Un ritratto intellettuale*. Bologna: Zanichelli, 1984.
- BIANCO, F. (2015). Max Weber e le antinomie del moderno. In A. Bianco (ed.), *Studi su Max Weber. 1980-2002* (pp. 87-123). Macerata: Quodlibet Studio.
- BRUBAKER, R. (1984). *I limiti della razionalità. Un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*. Roma: Armando, 1989.
- BRUBAKER, R. (1993). Razionalizzazione. In *Dizionario delle scienze sociali*, ed. ital. a cura di P. Jedlowski (pp. 596-598). Milano: il Saggiatore, 1997.
- CALABRÒ, A.R. (1997). *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*. Roma-Bari: Laterza.
- CAVALLI, L. (1981a). *Il capo carismatico: per una sociologia weberiana della leadership*. Bologna: il Mulino.
-

- CAVALLI, L. (1981b). Il carisma come potenza rivoluzionaria. In P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (pp. 161-188). Torino: Einaudi.
- CERULO, M. (2017). L'ambivalenza emozionale nella modernità. Gratitude e amicizia nella teoria sociale di Georg Simmel. *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali* (online). 7(14): 189-204.
- CERULO, M. (2018). *Sociologia delle emozioni*. Bologna: il Mulino.
- COTESTA, V. (2019). La norma e il desiderio. Etica, arte, erotismo e amore nella vita e nell'opera di Max Weber. *SocietàMutamentoPolitica* (on line). 10(20): 95-111.
- CRESPI, F. (1999). *Teoria dell'agire sociale*. Bologna: il Mulino.
- DAL LAGO, A. (1983). *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*. Milano: Unicopli.
- D'ANDREA D. (2005). *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Roma: Carocci.
- D'ANDREA D. (2018). Politica e immagini del mondo in Max Weber. In D. D'Andrea e C. Trigilia (eds.), *Max Weber oggi* (pp. 85-104). Bologna: il Mulino.
- FERRARA, A. (1995). Presentazione. In M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente* (pp. 7-40). Roma: Armando.
- FERRAROTTI, F. (2002). *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*. Roma: Donzelli.
- FITZI, G. (2011). Agire affettivo, carisma e asceti intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni. *SocietàMutamentoPolitica. Rivista Italiana di Sociologia* (online). 2(4): 37-50.
- FORNARI, F. (2000). L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi. *Studi di sociologia*. 38(1): 95-100.
- HENNIS, W. (1991). *Il problema Max Weber* (prefazione di F. Ferrarotti). Roma-Bari: Laterza.
- IAGULLI, P. (2011). *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*. Milano: FrancoAngeli.
- IAGULLI, P. (2021a). Emozioni e processo di razionalizzazione. Sulla «sociologia delle emozioni» di Max Weber. *Studi di sociologia*. 59(1): 39-54.
- IAGULLI, P. (2021b). “Passione” vs “agitazione sterile” ne La politica come professione. In A. Costabile e M. Pendenza (eds.), *Max Weber. Teorie sociologiche e politica* (pp. 158-174). Milano: FrancoAngeli.
- IZZO, A. (1995). *I percorsi della ragione. Il tema della razionalità nella storia del pensiero sociologico*. Roma: Carocci.
- JASPERS, K. (1932). *Max Weber*. Introduzione di F. Ferrarotti. Roma: Editori Riuniti, 1998.
-

- KALBERG, S. (2008). *Leggere Max Weber*. Bologna: il Mulino.
- KALBERG, S. (2015). La sociologia delle emozioni di Max Weber: un'analisi preliminare. *Politica.eu* (online). 1: 57-68.
- LECCARDI, C. (2009). Zygmunt Bauman: sociologia critica e impegno etico nell'epoca della globalizzazione. In M. Ghisleni, W. Privitera (eds.), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine* (pp. 3-43). Torino: UTET.
- LONGO, M. (2005). *L'ambivalenza della modernità. La sociologia tra disincanto e reincanto*. S. Cesario di Lecce: Manni.
- LONGO, M. (2020). *Emotions through Literature. Fictional Narratives, Society and the Emotional Self*. London-New York: Routledge.
- MARCHETTI, M.C. (1997). La sociologia e le emozioni. Cronaca di una relazione a distanza. *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*. 31(1): 173-182.
- MARCHETTI, M.C. (2000). L'emozione della ragione. In B. Cattarinussi B. (ed.), *Emozioni e sentimenti nella vita sociale* (pp. 111-118). Milano: FrancoAngeli.
- MÜLLER, H.-P. (2016). La condotta della vita (*Lebensführung*): da Goethe e Max Weber. *Studi di sociologia*, 54(1): 17-32.
- NISBET, R.A. (1966). *La tradizione sociologica*. Scandicci: La Nuova Italia, 1977.
- POGGI, G. (2004). *Incontro con Max Weber*. Bologna: il Mulino.
- PRIVITERA, W. (2008). Fuori dalla gabbia d'acciaio? *Zeitdiagnose* dopo Weber. In N. Salamone (ed.), *Razionalizzazione, azione, disincanto. Studi sull'attualità di Max Weber* (pp. 11-33). Milano: FrancoAngeli.
- ROSSI, P. (1981a). L'analisi sociologica delle «religioni universali». In P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (pp. 128-159). Torino: Einaudi.
- ROSSI, P. (1981b). Premessa. In P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (pp. VII-XI). Torino: Einaudi.
- ROSSI, P. (2007). *Max Weber. Una idea di Occidente*. Roma: Donzelli.
- SANTAMBROGIO, A. (2008). *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*. Roma-Bari: Laterza.
- SCAFF, L.A. (2016). Oltre il sacro testo: il «problema» Weber e le prospettive del pensiero weberiano. *Studi di sociologia*. 54(1): 49-64.
- SCHLUCHTER, W. (1980). *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*. Napoli: Liguori Editore, 1987.
- SHILLING C. (2002). The Two Traditions in the Sociology of Emotions. In J. Barbalet (ed.), *Emotions and Sociology* (pp. 10-32). Oxford: Blackwell Publishing.
-

- TENBRUCK, F.H. (1993). L'opera di Max Weber. In H. Treiber (ed.), *Per leggere Max Weber* (pp. 66-141). Padova: Cedam.
- WEBER, M. (1903-1905-1906). Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico. In M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali* (pp. 5-136). Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- WEBER, M. (1905/1920). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Rizzoli, 2013.
- WEBER, M. (1906). Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura. In M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali* (pp. 209-278). Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- WEBER, M. (1915). Osservazioni intermedie. In M. Weber, *Sociologia delle religioni* (pp. 593-635). Torino: Utet, 2 voll., 2008.
- WEBER, M. (1919a). La politica come professione. In M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (pp. 45-121). Torino: Einaudi, 2004.
- WEBER, M. (1919b). La scienza come professione. In M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (pp. 3-44). Torino: Einaudi, 2004.
- WEBER, M. (1922a). *Economia e società*, vol. I. *Teoria delle categorie sociologiche*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
- WEBER, M. (1922b). *Economia e società*, vol. II. *Economia e tipi di società*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
- WEBER, M. (1922c). *Economia e società*, vol. III. *Sociologia del diritto*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
- WEBER, M. (1922d). *Economia e società*, vol. IV. *Sociologia politica*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
-