

Max Weber

Teorie sociologiche e politica

a cura di Antonio Costabile e Massimo Pendenza



Teorie sociologiche
e trasformazioni sociali

FrancoAngeli

OPEN ACCESS

Teorie sociologiche e trasformazioni sociali

Collana diretta da Donatella Pacelli

Comitato scientifico: Vincenzo Cicchelli (Università Paris Descartes), Consuelo Corradi (LUMSA, Roma), Vittorio Cotesta (Università Roma 3), Gregor Fitz (Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carlo Mongardini (Sapienza Università di Roma), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano-Bicocca), Marita Rampazi (Università di Pavia), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Patrick Watier (Université de Strasbourg).

Comitato editoriale: Francesca Ieracitano, Camilla Rumi, Dario Verderame.

La collana *Teorie sociologiche e trasformazioni sociali* è impegnata nell'individuazione di temi di interesse che favoriscano una riflessione critica sui problemi emergenti dalle trasformazioni sociali in atto e dalle variazioni culturali che li accompagnano.

Molti di questi problemi si collocano in processi di lungo corso e sono stati ben intuiti dai classici. Le caratteristiche che hanno assunto nel mondo contemporaneo impongono tuttavia un ragionamento sui concetti e i canoni interpretativi utilizzati nella teoria e nell'investigazione sociologica. Questo ragionamento interpella la capacità degli studi sociologici di allargare lo sguardo, di avvicinare le criticità senza perdere di vista la loro storicità, di dialogare con altre discipline, di riequilibrare il rapporto fra teoria e ricerca sociale, di promuovere analisi di contesto, individuando anche le condizioni per una società migliore.

L'intento della collana è quello di affrontare i problemi sociali e le difficoltà vissute dalle donne e dagli uomini della contemporaneità in uno scenario culturale che lascia irrisolto il rapporto fra le luci e le ombre della modernità. A fronte di una società globale, che per un verso presenta caratteri unitari e per l'altro mantiene e rinnova le tensioni fra differenze, è importante riflettere sulle linee interpretative da assumere per non decontestualizzare i problemi e mantenere salvo il rapporto tra biografia e storia, ascritto alle trasformazioni sociali.

La collana accoglie lavori di studiosi italiani e stranieri su autori, temi e problemi di oggi e di ieri che offrono un contributo all'analisi dei processi che stanno riconfigurando il mondo in cui viviamo. L'intento è anche quello di riflettere sulla disciplina per individuare gli approcci teorici che permettono di cogliere il senso del cambiamento e le tematiche che meglio si prestano a valorizzare la sua funzione di analisi critica.

I volumi pubblicati sono sottoposti alla valutazione anonima di almeno due referees esperti.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Max Weber

Teorie sociologiche e politica

a cura di Antonio Costabile e Massimo Pendenza



Teorie sociologiche
e trasformazioni sociali

FrancoAngeli

OPEN ACCESS

Questo volume è stato realizzato con un contributo del Dipartimento di Studi Politici e Sociali dell'Università di Salerno.

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Prefazione , di <i>Antonio Costabile e Massimo Pendenza</i>	pag.	7
1. Disperazione pubblica e felicità privata nell'ultimo Weber , di <i>Vittorio Cotesta</i>	»	11
2. Lo Stato della libertà, oltre Weber. Dalla 'libertà dallo Stato' alle 'libertà dello Stato' , di <i>Massimo Pendenza</i>	»	26
3. L'etica sociologica della professione nelle società a differenziazione qualitativa , di <i>Gregor Fitzi</i>	»	39
4. Da Weber a Bourdieu: lo Stato, l'universale, il dominio simbolico , di <i>Emanuela Susca</i>	»	53
5. Disincantamento, pluralismo e libertà. Una ipotesi teorica da Max Weber a Michel Foucault , di <i>Davide Ruggieri</i>	»	70
6. Razionalità tecnocratica e teoria sociale , di <i>Franco Antonelli</i>	»	87
7. Dall'“etica della responsabilità” a quella del “self-responsibility”. La libertà positiva del soggetto moderno , di <i>Vanessa Lamattina</i>	»	105
8. Il capo politico come libero demagogo , di <i>Michela Luzi</i>	»	120

9. Per una sociologia della trasparenza amministrativa: la lezione di Weber , di <i>Daniel Pommier Vincelli</i>	pag.	133
10. Il carisma del capo politico nell'era della sua riproducibilità tecnica. Verso un cesaro-papismo globale , di <i>Fabrizio Denunzio</i>	»	149
11. “Passione” vs “agitazione sterile” ne <i>La politica come professione</i>: Weber e le emozioni , di <i>Paolo Iagulli</i>	»	158
12. La volatilità degli apparati politici. La teoria weberiana e il mutamento elettorale a Roma , di <i>Francesca Romana Lenzi</i>		175
13. Gli ostacoli alla modernizzazione negli stati neopatrimoniali del Nord Africa: un'analisi weberiana , di <i>Patrizia Laurano</i>	»	194
14. Femminicidio: risposte politiche e istituzionali , di <i>Claudio Conte e Franca Garreffa</i>	»	208
Gli autori	»	225

Prefazione

di Antonio Costabile e Massimo Pendenza

Il 28 gennaio del 1919, Max Weber tiene a Monaco di Baviera, su richiesta della sezione bavarese della *Libera associazione studentesca*, la Conferenza sulla *Politica come professione*. Si tratta di un testo, notevolmente rielaborato nei mesi successivi e pubblicato nell'estate del 1919, che probabilmente esprime nel modo più esplicito le prese di posizione ultime di Weber sulla politica e sul mondo. Cent'anni dopo, le Sezioni AIS di *Teorie Sociologiche e trasformazioni sociali* e di *Sociologia Politica* sentono la necessità e colgono l'occasione di organizzare congiuntamente un convegno per discutere i contenuti di quel testo, anche in riferimento alle più recenti trasformazioni delle democrazie contemporanee. Il volume che qui presentiamo raccoglie una parte del risultato corale di quel convegno, tenutosi presso l'Università di Salerno, il 3 e il 4 ottobre 2019, col titolo *La lezione weberiana sulla professione politica e i suoi insegnamenti per l'attualità. A 100 anni dalla conferenza di Monaco su 'La politica come professione'*.

Il convegno ha incontrato largo consenso, soprattutto da parte degli studiosi. Ne sono prova le numerose relazioni e lo stesso fatto di dovere pubblicare due volumi. Ricordando le ragioni che lo mossero, si può dire che due furono gli impulsi di fondo e uno l'obiettivo conoscitivo. Tratti che si ritrovano integri nei capitoli di questo volume. La prima spinta traeva forza dal dovere istituzionale di rafforzare la teoria sociologica, difenderla da un vuoto empirismo che la stava minacciando da diverso tempo, e che incombe ancora, con l'intento di arricchirne e rinnovarne la capacità critica per cogliere e interpretare le trasformazioni sociali. Il secondo impulso muoveva invece dalla riflessione intorno alla funzione del libro 'classico', che nel caso particolare era *La politica come professione*, pietra miliare per la comunità sociologica. Si tratta di una funzione che fonda e sostiene una disciplina, perché contribuisce a costituirne il nucleo teorico e perché permette agli studiosi che vi si riconoscono di dividerne le conoscenze di base, e di discuterle. In questo caso, di discutere sulla professione politica e la democrazia del nuovo Millennio. E qui veniamo all'obiettivo di fondo del convegno. Tramite esso

ci si proponeva di passare al vaglio l'attualità euristica e teorica del testo weberiano. In pratica, ci si chiedeva se – fermo restando la veridicità dell'affermazione per cui un 'classico' è tale solo se non smette mai di essere fonte di creatività e di innovazione per la disciplina (anche quando, forse perché debitori del loro tempo, sembrano desueti) – le pagine de *La politica come professione*, che sono un po' il testamento politico di Weber, avessero ancora respiro e fossero ancora utili da leggere per trarne spunti sul mondo in cui viviamo. In altre parole, pur nella consapevolezza della vulnerabilità dei classici, lecito è stato chiedersi se quel testo avesse ancora una qualche aderenza con la realtà odierna, se avesse ancora senso occuparsene e se, dunque, la lezione weberiana sulla professione politica fosse o meno pronta alla prova dei fatti. Domande a cui il volume ha cercato di rispondere. Con un discreto successo, noi crediamo.

Di cosa parla il testo weberiano e perché può esserci ancora utile? È noto che della Conferenza sulla professione politica esistano diverse traduzioni in italiano, precisamente sei. La prima è del 1948 ad opera di Delio Cantimori (1948, Einaudi, poi ripresa nel 1966); ad essa si poi sono susseguite, in ordine cronologico, le edizioni curate da: Carlo Donolo (1994, Anabasi), Luciano Cavalli (1997, Armando), Angelo Bolaffi (1998, Donzelli), Wolfgang Schluchter (2001, Edizione di Comunità, poi Einaudi 2004) e, ultima, quella di Massimo Cacciari (2006, Mondadori). La lezione weberiana è inoltre pubblicata a volte singolarmente e altre volte insieme all'altra celeberrima Conferenza, *La scienza come professione*. E il motivo è molto semplice, le due lezioni hanno qualcosa in comune: assumono entrambe ad oggetto ordinamenti di vita su cui incombe una minaccia di insensatezza. Weber le considera cerchie di valore *disincantate*, ambiti per i quali è divenuto problematico capire perché dedicarvi la vita, visto che incerte e condizionate sono divenute le rispettive risorse di senso, e per le quali l'unica via di uscita è avere un riferimento ai valori ultimi. Se questo è ciò che le accomuna, molte sono però le differenze tra loro, soprattutto nei 'fini' che perseguono. Mentre scopo della scienza è contribuire a produrre le condizioni affinché la scelta di come vivere possa avvenire nelle migliori condizioni, con la massima consapevolezza dei presupposti, delle conseguenze e dei significati, compito invece della politica è proprio di indicarci come vivere. Se la prima è al servizio della consapevolezza di sé e delle decisioni in un ambito ormai caratterizzato dal politeismo dei valori, in ottica rischiaratrice, la seconda serve responsabilmente una causa in relazione attiva con uno specifico ordinamento di vita, l'etica. Per questo il suo è un fine diverso da quello della scienza.

Inoltre, Weber ha una concezione realistica della politica. Politica è 'lotta' per il potere, è quel luogo in cui l'esercizio del potere politico incontra il

politeismo e dove l'atteggiamento giusto è quello della 'lotta'. «Chi fa politica – afferma – aspira al potere, o come mezzo al servizio di altri fini – ideali o egoistici – o per il potere in sé stesso, per godere del prestigio che ne deriva». Ma lotta non significa ancora 'senso', perché per averne l'agire politico deve servire uno scopo. Per Weber, l'abbiamo appena letto, esistono tre tipi senso per l'agire politico: l'idealismo, l'acquisizione di beni materiali per sé, il piacere di dominare (è la vanità, che Weber indica come il difetto principale dell'uomo politico). Si tratta di tipi di agire con contenuti di senso notevolmente diversi tra loro, solo il primo dei quali ha valore per chi sceglie di fare politica per vocazione (*Beruf*) o per dedizione. Se la dedizione della vita alla politica del politico vuole avere un senso, la lotta deve avere una 'causa', deve servire uno scopo altro dall'acquisizione del potere in quanto tale o dall'intimo autocompiacimento. Ecco allora che 'politica come dedizione ad una causa' (*Sachlichkeit*) significa per Weber essenzialmente rifiuto della 'politica di potenza' (*Machtpolitik*), rifiuto dell'adattamento al mondo come 'successo nel mondo', per diventare invece 'critica al mondo'. Ma quale 'causa' servire? Weber non la indica agli studenti (che forse si aspettavano proprio questo: «La conferenza – dice all'inizio della lezione – non mancherà di deludervi»), perché non ne esiste una sola, ma tante, ognuna paladina di un proprio dio o demone. Riconosce però che ce ne possono essere solo di due forme: legate ai 'fini ultimi', e dunque non negoziabili, e cause i cui fini sono 'possibili'. Weber qualifica la prima 'etica della convinzione' (o dell' 'intenzione') (*Gesinnungsethik*) e la seconda 'etica della responsabilità' (*Verantwortungsethik*). Le due, come vedremo fra breve, non sono in opposizione.

La prima condotta di vita risponde alla domanda 'così si deve agire!', ed è mossa da un riferimento ad un valore ultimo senza troppe domande sulle conseguenze. Perché testimonia una verità, e basta. Weber ne individua di due tipi: una non interessata a cambiare il mondo, perché ad esso indifferente (etica extra-mondana), e fondamentalmente non violenta (esempi sono il Sermone della montagna, il buddhismo, l'induismo, il settarismo ascetico); l'altra, rivoluzionaria, ideologica, che anela invece a cambiare il mondo senza tuttavia assumersi i costi delle conseguenze (un esempio è il sindacalismo rivoluzionario). Il primo agire è *impolitico*, oltre che *oneroso* da sopportare (etica dei santi), il secondo è *irresponsabile*. L'altra etica, quella della responsabilità, valuta viceversa le conseguenze dell'agire politico e chi agisce se ne assume la responsabilità. Non intende testimoniare intenzioni, punta ad ottenere risultati, aspira al successo nel conseguimento degli obiettivi che si prefigge. Aspira a modificare il mondo (è intra-mondana). La differenza con l'etica della convinzione è che i mezzi usati per raggiungere il fine sono importanti, ed anzi interagiscono con il fine stesso. Mentre per la prima etica ogni mezzo è legittimo, perché conta il fine, per la seconda i costi dei mezzi

sono importanti e interagiscono sulla scelta del fine. Non è però un realismo senza valori: anzi, chi opera con l'etica della responsabilità vuole rendere il mondo un po' migliore e si misura con questa possibilità (è l'Inquisitore de Il Grande Inquisitore). Come l'altra, anche in questa Weber riscontra un limite: chi agisce tenendo conto dei rischi non prende in considerazione l'impossibile, con il risultato di adattarsi troppo supinamente al mondo.

Le due etiche sembrano in opposizione, eppure non è così. E qui sta il grande genio di Weber profondo conoscitore della natura umana, che le ritiene entrambe necessarie al buon politico di professione, perché – ci ricorda – non si può servire un'etica senza che l'altra sia lì a ricordare quanto ciò possa essere deleterio. «L'etica della convinzione e quella della responsabilità – scrive – non sono assolutamente antitetiche, ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la vocazione alla politica». Ed è questo l'unico modo, conclude, per combattere l'attuale insensatezza del mondo, ridotto a 'gabbia d'acciaio' e con gli 'ultimi uomini' ormai 'senz'anima', 'sazi', 'specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore' indotti a puro professionismo. Parole che sembrano oggi ricordare la dura lotta tra tecnocrati senza spirito e populistici senza responsabilità. Tra chi si lascia guidare da mezzi ritenuti oggettivi ed elevati a principi cardine della condotta di vita e chi agisce e si lascia trascendere da ideali senza o con poco appiglio alla realtà. Uno scontro tra condotte di vita radicalizzate che Weber aveva intravisto nello spirito dei suoi tempi, profeta di sventure.

Il testo di Weber è un piccolo capolavoro di scienza e divulgazione. È preparato per formare giovani, ha influenzato generazioni di studiosi. I temi che noi abbiamo sorvolato sono solo alcuni dei tanti spunti che da esso si possono trarre. Il lettore ne troverà altri in questo volume. Ora è tempo però di ringraziamenti, speriamo non banali e scontati, verso coloro che hanno contribuito al convegno e al volume. Innanzitutto, ai componenti del Consiglio Direttivo AIS di *Teorie sociologiche e trasformazioni sociali* (triennio 2017-2019) e di *Sociologia politica*. Tra le due Sezioni lo scambio di opinioni e di idee è sempre stato ricco, sincero e costruttivo, come già solo la pubblicazione dei due volumi dimostra ampiamente. Ad essi vanno aggiunti i ringraziamenti all'Ateneo di Salerno, al Dipartimento di Studi Politici e Sociali in esso incardinato e al Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università della Calabria, che, con il loro supporto hanno permesso la realizzazione dell'evento e della pubblicazione. Infine, vorremmo ringraziare i relatori tutti, quelli delle plenarie e delle sessioni parallele, che con i loro interventi hanno tenuto desta l'attenzione del pubblico. A dimostrazione che la comunità dei sociologi, e le istituzioni a cui essi si appoggiano, sono ancora attivi nel non dimenticare i legami col passato e nell'offrire uno sguardo sempre critico nei confronti del mondo in cui viviamo.

1. Disperazione pubblica e felicità privata nell'ultimo Weber

di Vittorio Cotesta

Premessa

Questo capitolo è un tentativo di leggere *La politica come professione* (*Politik als Beruf*) alla luce dell'esperienza biografica di Weber negli ultimi anni della sua vita¹. Tratterò tre nuclei problematici: 1) se Weber fosse un uomo “disperato” per il fallimento della Germania nel suo tentativo di diventare una “grande potenza mondiale”; 2) se Weber in quel periodo fosse un uomo “felice” nella sua vita privata; 3) il significato della teoria politica contenuta nella conferenza su la politica come professione. Questi argomenti saranno riuniti in due paragrafi: nel primo tratterò dell'esperienza biografica di Weber; nel secondo del significato della conferenza.

1. Felicità privata e disperazione pubblica nell'ultimo Weber

Cominciamo dalla posizione di Weber sulla guerra. Dal suo epistolario sappiamo che quando scoppia la guerra egli prova un “imbarazzante piacere” (Radkau, 2011, p. 450). Vorrebbe addirittura parteciparvi come soldato, ma questo è impossibile per un uomo della sua età (nel 1914 Weber ha 50 anni). A sua madre dice: «Dei tuoi figli io sono forse quello dall'attitudine bellica più spiccata; che il nostro destino e l'esperienza di questa guerra – la quale

¹ Degli scritti politici di Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Hrsg. von Johannes Winkelmann (5. Auflage), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 (prima edizione a cura di Marianne Weber, 1921) e delle due conferenze su la scienza e la politica come professione esistono in italiano diverse traduzioni. Le nostre citazioni in italiano provengono da Max Weber, *Scritti politici*, a cura di Angelo Bolaffi, Roma, Donzelli, 1998. Per quanto riguarda alcune lettere di Weber, cito dalla biografia scritta da sua moglie: Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, Bologna, il Mulino, 1995.

nonostante tutto è grande e magnifica – mi trovino qui, in ufficio, e mi passino accanto in questo modo, lo aggiungo a tutto il resto. Anche così la vita reca di continuo molte cose che la rendono degna di essere vissuta... Ho tredici ore di turno, forse sarò ancora trasferito in una fortezza o qualcosa del genere; marciare, purtroppo, certo non posso e perciò non sono utilizzabile al fronte, cosa che per me è davvero assai dura» (Weber in Weber, 1995, p. 601). E ancora: «Questa guerra, con tutte le sue atrocità, è pur grande e meravigliosa, vale la pena di essere vissuta; ancor più varrebbe la pena di esserci, ma non mi si può utilizzare sul campo, come sarebbe accaduto *se essa fosse stata intrapresa a tempo debito, venticinque anni fa*» (Weber in Weber, 1995, p. 604; corsivo aggiunto). «...quale che sia il suo risultato *questa guerra è grande e meravigliosa*» (Weber in Weber, 1995, p. 604). A sua sorella Lili, per consolarla della morte del marito, Herman Schäfer, morto in battaglia a Tannenberg, scrive: «questa guerra – quale che sia l'esito – è davvero grande e meravigliosa oltre ogni attesa ... Essere caduti su questi campi di battaglia è altresì il prezzo degno di *una vita bella e ricca*» (Weber in Weber, 1995, p. 611; corsivo aggiunto). Il 4 settembre 1915, in una lettera alla madre, Helene, per la morte del fratello Karl, scrive: «...E infine ha trovato la bella morte nel solo posto in cui, al momento, è degno d'un uomo trovarsi» (Weber in Weber, 1995, p. 613). Non ci sono dubbi, dunque, su cosa Max Weber pensi della guerra *dal punto di vista personale*. Egli l'avrebbe fatta prima, quando ancora poteva essere mandato al fronte a morire eventualmente come ogni altro tedesco.

La guerra è andata male per la Germania, una vera catastrofe. La domanda se Weber, come tanti altri tedeschi, del resto, sia stato preso dalla “disperazione” nel 1918, nel 1919 e nel 1920 potrebbe pertanto apparire ovvia. In ogni caso, egli stesso usa quest'espressione. Il 20 giugno 1919 scrive (probabilmente a Marianne Weber, sua moglie): «Ammetto di essere politicamente oltremodo disorientato. Personalmente sarei, a costo di qualsiasi pericolo, per il *rifiuto* [degli accordi di pace]. Presumo però che poi si terrà un referendum popolare che accetterà la pace, e questa è la cosa che ritengo peggiore, perché ci *vincola* interiormente in modo molto forte. Il tutto può davvero far star male dalla rabbia e dalla disperazione» (Weber in Weber, 1995, p. 746)². Pochi giorni dopo scrive: «Credo che adesso diventerò del tutto apolitico, per il momento in ogni caso» (Weber in Weber, 1995, p.

² Il testo originale dice: «...Ich gestehe, politisch äußerst ratlos zu sein. Persönlich wäre ich auf jede Gefahr für Ablehnung. Aber ich vermute: die Volksabstimmung kommt dann, nimmt den Frieden an, und das halte ich für das Schlimmste, weil es uns innerlich so stark bindet. Das Ganze kann einen wahrhaft krank vor Wut und Verzweiflung machen» (20. 6. 19.) (Marianne Weber, *Weber-Lebensbild*, 1984 (1926), p. 668).

747)³. Questo per il lato *personale*, riferito, cioè, alle sue *delusioni*, alla perdita di ogni speranza di poter dare un contributo personale a ricostruire la Germania. La questione riguarda, come è ovvio, anche il lato *pubblico*.

In una lettera a Friedrich Crusius si possono leggere questi passaggi: «L'autodisciplina della veridicità impone ovviamente di dirci che il ruolo politico *mondiale* della Germania è cosa passata; la supremazia anglosassone del mondo – ‘ah, c'est nous que l'avons faite’, come disse Tiers a Bismark a proposito dell'unità tedesca – è un dato di fatto. Essa è sommamente spiacevole e tuttavia: *noi* abbiamo sventato qualcosa di *molto* peggio – la tirannia *rusa*. Nostra rimarrà questa gloria. La supremazia americana sul mondo era inevitabile... Spero *resti* così, che non venga spartita con la Russia. *Questo* per me è l'obiettivo della nostra politica mondiale futura, perché il pericolo russo è scongiurato solo per ora, non per sempre ...» (Weber in Weber, 1995, p. 725). E inoltre: «Speriamo che [la supremazia sul mondo] *resti* così [agli americani, cioè], e» si possa evitare la «tirannia russa». Pericolo «scongiurato solo per ora, ma non per sempre» (Weber in Weber, 1995, p. 725 per tutte le citazioni; sottolineatura nel testo). Qualche mese dopo (26 dicembre 1918), allo stesso Crusius scrive: «Temo che avremo guerra civile e invasione. Sopporteremo anche questo, per quanto duro e terribile. Perché *io* credo all'indistruttibilità di questa Germania, e *mai l'essere io tedesco mi è parso un dono del cielo così grande come in questi giorni foschi del suo disonore...*» (Weber in Weber, 1995, p. 726).

Sarebbe certamente troppo lungo descrivere la serie di fallimenti di Weber nei suoi tentativi di intervenire nelle scelte collettive di questi anni. Per farla breve, si può affermare che, nonostante il suo attivismo e l'eco delle sue proposte politiche, di fatto Weber non riesce ad indirizzare la Germania nel senso da lui desiderato. Non riesce neppure a farsi eleggere deputato al *Reichstag* per conto del Partito Democratico che ha contribuito a fondare, tanto che Marianne, di fronte al fallimento politico dei Weber (Alfred e Max), eletta deputato nel parlamento del Baden, ironizza sull'onore politico dei Weber ormai difeso soltanto da lei.

Alcuni hanno ipotizzato anche che Weber potesse fare il primo ministro (tra questi anche Marianne). Non sappiamo se egli stesso abbia incoraggiato queste aspettative. Visto dall'esterno e a un secolo di distanza questo eventuale proposito potrebbe apparire come il segno di una certa sua *megalomania*. Occorre invece riconoscere che egli aveva delle *chances* in questo senso e che, al di là del suo ruolo nella politica pratica, poteva *veramente* influire sul destino della Germania e, del resto, in qualche modo lo ha pure fatto.

³ «Ich glaube, ich werde jetzt gänzlich unpolitisch, vorerst jedenfalls» (1. 7. 19.) (Marianne Weber, *Weber-Lebensbild*, 1984 (1926), p. 670).

Dal punto di vista privato, invece, Weber prova, *per la prima volta nella sua vita*, una felicità immensa nella relazione con Else von Richthofen-Jaffé. La storia qui è molto complessa ed è impossibile riassumerla in poche frasi. Ne ho parlato un poco più a lungo nel mio libro su Weber, *Capitalismo e modernità*, e in un altro articolo in uscita su *Società, mutamento, politica* e faccio perciò due soli riferimenti. Per Weber, Else era «madre, sorella e indicibile felicità» (*Mutter, Schwester, unsagbares Glück*) (Baumgarten 1964, p. 632; lettera a Else del 18 giugno 1919). Questo amore è tale che, in un periodo di disperazione per il destino della Germania, può generare speranza. Nel marzo 1919, in una lettera a Else, riferendosi all'acquaforte della Eva di Klinger collocata davanti alla sua scrivania nello studio di casa sua a Heidelberg, dice: «Della mia febbre io non posso ancora liberarmi né vedere le cose al contrario, afferrarle, vedermi dove la Eva di Klinger lentamente si sveglia nel tappeto di fiori del paradiso incantato – anche se io dovrei saperlo che questi fiori appassiscono subito nelle mie mani ed Eva gela [...] io, uno che non può apprendere niente, voglio parlare della speranza che può rendere 'felici' gli uomini immensamente amati – cosa che a me è stata per sempre negata» (lettera a Else del 7 marzo 1919). Di questo amore appassionato alcuni sanno. Quel che più conta è che tra coloro che sanno vi è pure Marianne, sua moglie, e da molto tempo⁴. Marianne, infatti, annota nel suo diario: «Egli l'ama. Egli l'ama non solo con l'amore dell'amicizia fraterna, ma diversamente, appassionatamente. Ma chiamare erotiche le sue sensazioni mi pare troppo superficiale. Essi erano già così belli, così disponibili e altruisti – questo io sentivo, e già comprendevo bene che l'essere e il destino di Else solo attraverso di lui avrebbe scoperto un nuovo e forte sentimento, come io sapevo già da tanto tempo» (Marianne Weber in Kaesler 2014, pp. 909-910). Inoltre, in una lettera a Else, appena cinque giorni prima della morte di Weber, Marianne scrive: «Ma ancora di meno mi potrei perdonare per aver turbato una qualche vostra gioia che veramente vi appartiene... Dobbiamo in futuro gioire l'una dell'altra e questo piccolo male, che io ora provo, non ha alcun valore... Sappiate e non dimenticatelo mai che io dal mio più profondo benedico la vostra relazione e che penso che da questo mi può venire ogni bene» (Marianne Weber in Kaesler 2014, pp. 915-916).

⁴ A fine settembre del 1909 si tenne a Vienna il congresso del Verein für Sozialpolitik. Il primo di ottobre, Max e Marianne Weber, Edgar Jaffé e Else Jaffé-Richthofen si recarono a Venezia. Arrivati a Grignano (Trieste), Marianne dovette fare ritorno a Heidelberg per ragioni professionali. Qui vi fu uno scontro grave tra Max ed Else. Da quello che si capisce sulla base delle tracce documentarie e degli eventi successivi, Else rifiutò le avances di Max. La ragione, forse, fu la fedeltà di Else verso Marianne, sua stretta amica. Max non volle più incontrarla né avere altro tipo di rapporto o soltanto parlare con lei. I due ripresero a incontrarsi per volontà di Else nel 1916. La "passione" tra i due scoppiò però solo nella primavera del 1919 (su tutta la vicenda per le opere in italiano cfr. il mio *Modernità e capitalismo*, pp. 102 e l'intera prima parte; per la lingua tedesca cfr. Kaesler, 2014, 898-932 e in particolare pp. 909-910).

2. La tragedia della Germania nella conferenza sulla politica come professione

Nella conferenza sulla politica come professione tutte le passioni politiche, l'amore per Else, la speranza di una *nuova e più autentica esistenza*, la disperazione per il destino della Germania precipitano in un testo denso, nel quale odio, disprezzo, amore e speranza compaiono in diversi tratti. Nella sostanza, tuttavia, il testo esprime il punto morto nel quale, secondo Weber, è venuta a trovarsi la Germania.

Un anno prima Weber aveva tenuto a Monaco la conferenza su *La scienza come professione* per il *Freistudententischen Bund. Landesverband Bayern* nell'ambito di una serie di conferenze su *Geistige Arbeit als Beruf*. Era stato invitato ripetutamente a tenere una seconda conferenza su *La politica come professione*. Non avendo molta voglia di trattare un argomento troppo impegnativo, dato il momento storico e i particolari avvenimenti in corso a Monaco (la rivoluzione dei consigli; episodi violenti e di guerra civile), aveva cercato di sottrarsi alle benevole e affettuose pressioni dei dirigenti dell'associazione e dei colleghi. Alla fine, però, aveva accettato e il 28 gennaio 1919 tenne la conferenza. Il testo fu pubblicato nell'ottobre 1919 e, a differenza di quanto aveva fatto per *La scienza come professione*, era ritornato su quanto aveva detto a voce apportando modifiche e integrazioni al testo che aveva preparato per la conferenza. Nella stesura finale, infatti, abbiamo un saggio o un trattato di filosofia e sociologia della politica, anche se con lo stile colloquiale proprio della conferenza.

Nel 1919 Weber ha praticamente scritto l'intera sua opera. Perciò è lecito vedere come si serve dei risultati raggiunti nelle altre sue indagini per orientarsi nell'analisi della situazione della Germania e del mondo di quegli anni. Weber, infatti, usa alcune mappe concettuali tratte dalle sue opere precedenti e, nell'analisi, adotta un approccio comparativo.

Per far emergere il problema della *politica come professione* nella sua specificità occorre tenere presente due aspetti della teoria delle forme di governo. Una lunga tradizione – e in questo si nota come Weber usi la sociologia della religione: greca, cinese e, soprattutto, indiana (Weber non cita quella islamica) – ha riflettuto a lungo sulle forme della politica soprattutto dal versante di chi governa. Platone aveva detto: i filosofi, o i re-filosofi *devono* governare; gli islamici (al-Farabi, Averroé soprattutto, ma in genere i teorici della teoria politica nel mondo islamico) elaborano la teoria dell'*imam* e del *califfo* perfetto; in Cina la teoria riguarda lo statuto e i compiti del Figlio del cielo. In ogni caso, la riflessione della teoria politica riguarda “le qualità” – le “virtù” avrebbero detto gli stoici –, che devono possedere i governanti o coloro che aspirano a diventare tali. Weber si pone lo stesso problema: quali

qualità personali deve possedere *chi* aspira a divenire politico per professione. Nello stesso tempo, da questa tradizione di teoria politica, da lui analizzata nella *Sociologia della religione*, Weber fa emergere la specificità della situazione dell'Occidente: «*Proprio dell'Occidente però è ciò che ci riguarda più da vicino, e cioè il capo politico nella forma innanzitutto del libero 'demagogo', cresciuto sul terreno della città-Stato tipica del solo Occidente, soprattutto della civiltà mediterranea; e quindi nella forma del 'capo partito' parlamentare, che si è imposto a partire dallo Stato costituzionale anch'esso tipico del solo Occidente*» (Weber, 1998, p. 179-180)⁵. Soltanto in Occidente e tra i popoli mediterranei è nata una forma di governo nella quale è possibile che un *demagogo* possa orientare il comportamento politico degli elettori. È nata nel corso del tempo una *comunità politica* nella quale i governanti sono responsabili dei loro comportamenti non più verso Dio, il Cielo o altre divinità ma verso i governati. Inoltre, la comunità politica è retta da norme giuridiche vincolanti per tutti i membri della comunità (il *nomos*): il governo costituzionale. È la democrazia *costituzionale* nata solo in Occidente.

La politica ha tratti comuni presenti in tutte le società e, nello stesso tempo, differenze specifiche. Quella tipica dell'Occidente intende la società come una comunità *politica* nella quale i membri della comunità *scelgono* i loro governanti. E questi sono *responsabili* verso la società che li ha designati a questa loro responsabilità.

Non bisogna farsi illusioni, tuttavia. Anche la politica *democratica* ha a che fare con l'essenza della politica. Essa è «dominio dell'uomo sull'uomo». Nelle società democratiche questo dominio *non è assoluto*, ma regolato, appunto, dal *nomos* democratico, oltre che, come nelle altre società, dai costumi e dalle visioni religiose della società e del potere. Lo Stato moderno costituzionale e democratico, infatti, si distingue dalle associazioni politiche delle società e delle civiltà asiatiche (e islamiche) per l'*uso legittimo della forza*. E tra parentesi Weber correttamente ci segnala: «ciò significa: in quanto considerato legittimo» (Weber, 1998, p. 178).

Delle tre forme di legittimità del dominio, Weber è interessato a quella di un *capo carismatico* o, detto altrimenti, all'obbedienza verso un uomo per il suo carisma, ovvero per il suo «dono di grazia personale»⁶. E avverte, però:

⁵ «Dem Okzident eigentümlich ist aber, was uns näher angeht: das politische Führertum in der Gestalt zuerst des freien 'Demagogen', der auf dem Boden des nur dem Abendland, vor allem der mittelländischen Kultur, eigenen Stadtstaates, und dann des parlamentarischen 'Parteiführers', der auf dem Boden des ebenfalls nur im Abendland bodenständigen Verfassungsstaates gewachsen ist» (Max Weber, *Politik als Beruf*, in Max Weber, *Gesammelte Politischen Schriften*, 1988, p. 508).

⁶ L'originale afferma: «die Herrschaft kraft Hingabe der Gehorchenden an das rein persönliche 'Charisma' des 'Führers'» (Max Weber, *Politik als Beruf*, in Max Weber, *Gesammelte Politischen Schriften*, 1988, p. 508).

«I tipi puri, tuttavia, raramente si trovano nella realtà» (Weber, 1998, p. 179).

Qui incontriamo l'uso della seconda mappa concettuale. Si tratta dell'analisi della separazione dei lavoratori – quali che siano – dai mezzi di produzione. Weber tratteggia brevissimamente la sociologia storica delle forme del potere sulla base del concetto marxiano di “sviluppo delle forze produttive” e generalizza la teoria esposta da Marx ed Engels nel *Manifesto del Partito comunista*. Nel *Manifesto* – così interpreta Weber – Marx ed Engels avrebbero affermato che la logica del capitale investe tutte le forme di vita⁷. Weber usa il concetto di divisione e separazione dei mezzi di produzione dai lavoratori per l'analisi della società attuale (per lui) e generalizza il fenomeno. La separazione dei lavoratori dai mezzi di produzione, infatti, riguarda tutte le organizzazioni: economia, politica, cultura, etc. e non solo i lavoratori dell'industria. La separazione dei lavoratori dai mezzi di produzione, secondo Weber, è la forma della vita *moderna*.

Per la politica si pone pertanto il problema dei mezzi per la produzione del consenso da parte dei capi o di coloro che vogliono diventare tali. Per far emergere la specificità della situazione tedesca Weber usa ancora una volta un modello comparativo. Le specificità della Germania emergono dal confronto con la Gran Bretagna e, soprattutto, per gli aspetti propositivi, con gli Stati Uniti. (Poco interessante gli appare invece il confronto con la Francia e la sua terza Repubblica). Nel condurre quest'analisi Weber richiama la sociologia dei partiti politici di Ostrogorski⁸.

Il modello costituzionale proposto da Weber per la Germania, infatti, è un adattamento del modello americano. Qui si fa spesso riferimento al modello dello *spoil system*. Weber considera questo sistema superato già negli Stati Uniti e, soprattutto, non adatto alla situazione della Germania. Lo *spoil system* è stata una forma di governo possibile negli Stati Uniti per l'“alto grado di democrazia” lì possibile in quanto “paese nuovo”. Ma tutto sommato era un sistema politico improntato al “dilettantismo”. Negli Stati Uniti ora lo *spoil system* viene sostituito da un sistema nel quale il personale politico è di tipo professionale (il sistema dei *bosses*). La Germania, ovviamente, ha una storia politica diversa. Non vi è mai stata una forza del parlamento, come in America. Si è sviluppata, inoltre, una tradizione di funzionari nata dalla recezione e applicazione del diritto romano al sistema amministrativo. Infine, i partiti tedeschi sono da un lato portatori di una “visione del mondo”

⁷ Diversamente, invece, interpreta Mommsen (1974), secondo il quale Weber avrebbe preso questa teoria da James Bryce. Su questo cfr. la prossima nota.

⁸ Come dicevamo nella nota precedente, secondo Mommsen, per questo aspetto della teoria politica Weber si sarebbe ispirato a James Bryce, *The American Commonwealth* (1888) dal quale avrebbe tratto pure l'idea della burocratizzazione di «tutte le sfere della vita» come «un tratto distintivo della sua epoca» (Mommsen, 1974, p. 88).

e, dall'altro, nel quadro della monarchia costituzionale, sono stati partiti di minoranza. La convergenza con gli Stati Uniti è apparente. La storia politica costituzionale tedesca è diversa. Ma su un punto Weber pensa di potere *importare* il modello americano: i poteri del Presidente del *Reich* e la sua elezione diretta.

Fino ad un certo punto (novembre-dicembre 1918), Weber pensa di salvare la monarchia. Nel documento *La futura forma statale della Germania* scritto tra dicembre 1918 e gennaio 1919 per la *Frankfurter Zeitung* esprime ancora una volta la sua concezione positiva, anche se ormai solo in termini teorici, della monarchia: «Per molti di noi, anche per chi scrive queste righe, la monarchia rigorosamente parlamentare era e resta la forma di Stato tecnicamente più flessibile e in questo senso la più forte, malgrado la democratizzazione sociale radicale da noi auspicata, che per altro non viene necessariamente preclusa dalla monarchia» (Weber, 1998, p. 135)⁹. La monarchia è un sistema *flessibile*. Per queste sue convinzioni – Weber è stato *sempre* monarchico – aveva nei mesi precedenti chiesto a Guglielmo II di abdicare. Poi, di fronte alla protervia dell'imperatore, che non ci pensa affatto a dimettersi per *salvare la monarchia*, come Weber gli suggeriva, si convince che la monarchia non poteva essere più salvata. Nel documento su *La futura forma statale della Germania* matura la svolta verso la Repubblica. Dopo il riconoscimento dei meriti teorici della monarchia, infatti afferma: «questo sistema ha compromesso la dinastia prussiano-tedesca a un punto tale che per lo meno oggi è impossibile prenderne le parti» (Weber, 1998, p. 135). Tutto ciò ha conseguenze importanti per il suo pensiero politico. Weber, infatti, si convince che la repubblica sia la migliore forma di governo possibile per la Germania. Nello stesso tempo, però, ritiene che sia necessario costruire uno stato *unitario forte* per bilanciare le spinte localistiche degli Stati che componevano l'impero. Nella monarchia l'unità dello Stato è rappresentata dal re. Come si assicura questa funzione nello Stato repubblicano?

Qui a mio avviso Weber prende come modello di riferimento la costituzione degli Stati Uniti e il presidente eletto direttamente dal popolo gli appare come il sostituto dell'imperatore nella monarchia, sia come espressione dell'*unità politica* dello Stato, sia come organo esecutivo.

Su questo punto – e sul potere di inchiesta delle minoranze parlamentari – la proposta di Weber è accolta. L'elezione diretta del Presidente del *Reich* venne inserita nella Costituzione tedesca approvata dal parlamento (11 agosto 1919).

La questione, come sappiamo, ha generato discussioni infinite oggi non

⁹ Il documento è stato presentato alla Commissione per la riforma della costituzione di cui Weber è stato chiamato a fare parte all'inizio di dicembre del 1918.

ancora concluse. Mi pare privo di senso, tuttavia, attribuire responsabilità e colpe di quelli che son venuti dopo a quelli che c'erano prima. *Grosso modo*, il modello proposto da Weber, in America, aveva funzionato e non si vede perché non dovesse funzionare pure in Germania e in altri paesi d'Europa. I rischi di quel modello furono tuttavia segnalati già *prima* dell'approvazione della Costituzione da parte del parlamento. Le opzioni considerate da Weber erano due. La prima contemplava l'elezione del Presidente del *Reich* da parte del Parlamento. Questa soluzione non gli andava bene perché metteva l'esecutivo in balia del Parlamento. L'altra era l'elezione diretta da parte degli elettori. Le ragioni in favore di questa opzione sono spiegate «in breve» da Weber nell'intervento *Der Reichspräsident* nel *Berliner Börsenzeitung* del 25 febbraio 1919. Queste ragioni sono: 1) Il vertice dello Stato deve poggiare «senz'altro sulla *volontà dell'intero popolo*, senza l'intervento di intermediari... 2) *Solo un presidente del Reich sostenuto dal voto di milioni di persone può possedere l'autorità per avviare la socializzazione*, che non si realizza tramite commi di legge, ma attraverso un'amministrazione fortemente unitaria». Inoltre, non è compito della Costituzione «stabilire il futuro ordine economico»; 3) «Solo l'elezione di un presidente del *Reich* attraverso il popolo può essere l'occasione e il motivo per una selezione dei capi e dunque per una nuova organizzazione dei partiti, che superi il sistema, ancora in uso anche se del tutto decrepito, della direzione politica da parte dei notabili»; 4) «l'effetto del sistema proporzionale rafforza questa esigenza». Weber prevede infatti che il sistema proporzionale vada nel senso del particolarismo sociale e locale. «Il parlamento allora diventerà un organo corporativo all'interno del quale domineranno personalità che agiranno sotto il mandato 'imperativo' dei gruppi economici: ci si troverà di fronte, dunque, ad un parlamento di *uomini gretti*, incapace di essere, in un qualsiasi senso, un luogo di selezione di *capi* politici. Questo dev'essere detto chiaramente e senza giri di parole; insieme alla circostanza che il Consiglio Federale, con le sue decisioni, vincola ampiamente il cancelliere del *Reich*, e questo vuol dire un'inevitabile limitazione del significato puramente politico del parlamento in quanto tale, *significato che esige necessariamente un contrappeso che poggi sulla volontà democratica popolare*»; 5) «Il particolarismo rende necessaria un'istituzione che rappresenti il principio dell'unità del *Reich*»; 6) il potere del presidente del *Reich* può essere senz'altro limitato; gli si riconosca, però, il potere di veto o di convocare il referendum su particolari questioni. Il punto è che il presidente deve avere «tramite l'elezione popolare un terreno proprio sotto i piedi»; 7) «*Solo un presidente del Reich eletto dal popolo* può giocare a Berlino, *accanto ai vertici prussiani dello Stato*, un ruolo non meramente tollerato» (Weber, 1998, pp. 233-235). Uno dei problemi della Costituzione,

infatti, è come limitare il peso dello Stato prussiano. Ne *La futura forma statale della Germania* Weber ha proposto diversi modi per raggiungere quest'obiettivo. Qui riassume dicendo che un presidente non eletto direttamente dal popolo sarebbe in balia non solo delle forze particolaristiche dei vari Stati ma sarebbe nello stesso tempo impotente verso lo Stato più grande: la Prussia.

L'elezione diretta del Presidente del Reich è per Weber il fondamento della *Magna Charta* della democrazia. Occorre guardare ai monarchi assoluti *per volere divino*, quando, con atto di saggezza, seppero riconoscere che occorre limitare il proprio potere a vantaggio del parlamento: «Come quei monarchi agirono nel modo non solo più nobile, ma anche più assennato, quando al momento opportuno limitarono la propria potenza a vantaggio delle rappresentanze parlamentari, così il parlamento liberamente possa riconoscere la *Magna Charta* della democrazia: il diritto dell'elezione diretta del capo» (Weber, 1998, p. 236).

Tra le obiezioni alla proposta di Weber la più importante, perché sfociò in un progetto di costituzione alternativo, fu quella di Gerhard Anschütz. «Prima ancora che il progetto della Costituzione fosse reso pubblico, Gerhard Anschütz attaccò la proposta di Weber sottolineando i pericoli insiti nell'elezione popolare del presidente del *Reich*¹⁰. Egli paventava il potenziale rischio di un potere dittatoriale del presidente eletto in questo modo, nonché il pericolo dell'autocrazia su base democratica, oltre che dubitare della possibilità di trovare di volta in volta uomini capaci per una tale carica dittatoriale. Anschütz si schierò a favore di un'elezione del Presidente da parte del *Reichstag* o da parte di *Reichstag* e *Bundesrat* congiunti» (Bolaffi, 1998, p. 232)¹¹.

Weber – vi ho già fatto cenno – fu criticato per questa sua proposta. Come ho già detto, l'unica sua proposta importante recepita nella Costituzione. Ne *La futura forma statale della Germania* aveva respinto l'ipotesi che l'elezione diretta del Presidente del *Reich* potesse essere la via per la restaurazione monarchica. Aveva, inoltre, aggiunto, «Io, dato il discredito delle dinastie, non do molto rilievo a questa eventualità. Inoltre, per l'elezione popolare del Presidente – come conseguenza della nostra lunga impotenza interna – mancano capi politici eminenti in grado di manipolare la massa. Già la Socialdemocrazia tedesca del *Reich*, con il suo dissidio interno faticosamente arginato, sarebbe in grande imbarazzo e un'importazione di *leader*

¹⁰ Cfr. l'articolo *Die kommende Deutsche Nationalversammlung und ihre Aufgabe*, «Heidelberger Tageblatt» n. 12 del 15 gennaio 1919, pp. 1 ss., e n. 13 del 16 gennaio 1919, p. 2.

¹¹ Questa modalità di elezione del presidente del Reich era stata considerata da Weber ma scartata perché non risolveva il problema dell'unità dello Stato, dell'autonomia del Presidente rispetto ai gruppi parlamentari e delle spinte particolaristiche sociali e locali.

dall’Austria non credo sarebbe facile. Ancora peggio starebbero le cose con i partiti borghesi» (Weber, 1998, p. 155). Questo si può dire in altro modo: Weber non credeva che *allora* esistessero in Germania *leader* carismatici, *capi*, tanto forti da costituire un pericolo per la democrazia. Vedeva, al contrario, il rischio di essere dominati da gruppi economici, da leader di partito e da funzionari sul modello del *boss* americano. E come in America occorreva contrastare questa nuova situazione con un presidente forte, eletto direttamente dal popolo. L’accusa di *cesarismo* verso Weber, infatti, se vuole avere un senso deve essere circoscritta e inserita nel contesto sociologico nel quale la proposta fu elaborata e accettata. La critica che, con fondati motivi, può essere rivolta a Weber è che, nel formulare la sua proposta, egli commetta un clamoroso errore di *previsione*¹².

Se ora ritorniamo alla conferenza sulla politica come professione – ci limitiamo qui alla seconda parte – possiamo comprendere il *vicolo cieco* teorico nel quale Weber si trovava. Riprendiamo la questione delle “qualità” che deve possedere il *Führer* (il *capo*). I teorici della politica islamici – a cui ho già fatto cenno – avevano un elenco abbastanza lungo, sette o sei qualità, tra cui annoveravano pure un corpo forte capace di condurre la guerra¹³. Weber si accontenta di sole tre qualità. «Tre [sono] le qualità decisive per un uomo politico: *passione, senso di responsabilità, lungimiranza*» (Weber, 1998, p. 216). Tralascio il merito di questa definizione. Il punto quasi sempre trattato qui è la distinzione tra le due forme di etica: l’*etica della convinzione* e l’*etica della responsabilità*, come se fossero opposti. E noi ne siamo ancora attratti per il dilagare dell’irresponsabilità dei politici nostri contemporanei. Con questo argomento, invece, Weber cerca di condurre il suo uditorio, composto da studenti pacifisti, verso il «realismo politico»¹⁴. Infatti, per lui non vi è

¹² Con questo – lo ripeto – non si può attribuire a Weber l’ascesa al potere di Hitler. Tanti sono i fattori, non ultimo il ruolo degli elettori a cui egli demandava il compito di arginare il potere dei partiti, dei funzionari, dei gruppi e delle *lobbies* economiche di ogni tipo.

¹³ Al-Farabi, ad esempio, fa un lungo elenco. L’*imam* perfetto deve avere le seguenti qualità: membra perfette; intelligenza acuta; memoria potente; sagace e acuto; buon parlatore; desideroso d’istruirsi e d’apprendere; non propenso ad esagerare col cibo, con le bevande e con il sesso; amante della verità e dei veridici; spirito magnanimo, amante della nobiltà; sprezzante delle ricchezze, del denaro e dei beni effimeri; amante della giustizia e dei giusti; energico nel decidere, audace, coraggioso senza timore né debolezza. Non sempre, però, tali qualità si trovano negli uomini. Solo il primo imam (il Profeta) le possedeva. In tempi, per così dire, normali, erano sufficienti cinque e sei qualità. Se non le possedeva un solo individuo, occorreva che chi ne possedeva solo qualcuna, ad esempio l’intelligenza e la saggezza, collaborasse al governo con chi possedeva le capacità militari. E viceversa.

¹⁴ La politica come professione era il secondo intervento di Weber nell’ambito di una serie di conferenze organizzate dal *Freistudentischer Bund. Landesverband Bayern* sul tema *Geistige Arbeit als Beruf*. Fu tenuta il 28 gennaio 1919, circa un anno dopo la prima conferenza weberiana intitolata *La scienza come professione*.

opposizione tra l'una e l'altra etica: «l'etica della convinzione e della responsabilità non rappresentano opposti assoluti, ma elementi complementari che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la 'vocazione per la politica'» (Weber, 1998, p. 229). La digressione sul *Grande inquisitore* di Dostoevskij (Weber, 1998, p. 223) allarga poi l'argomentazione verso una considerazione realistica della società e della politica. Non è vero che dal bene viene sempre il bene. Vi sono – lo diciamo con le nostre parole – gli effetti perversi dell'azione e dal bene può venire il male (e anche: volendo fare del male, si può, invece, fare del bene). Ma *si deve* riconoscere che il *mondo è male* o, più prudentemente, che *nel mondo esiste il male*: questa è la proposizione metafisica da cui discende il realismo politico di Weber. Come ha scritto in uno dei suoi ultimi saggi Massimo Cacciari, interpretando in questo senso la teoria politica dei Padri della Chiesa, il potere deve porre un freno al male (Cacciari, 2013). Questa è la lezione del realismo politico classico a cui Weber si ispira: «anche i primi cristiani sapevano benissimo che il mondo è governato da demoni e che chi commercia con la politica, vale a dire chi usa come mezzi la potenza e la violenza stringe un patto con potenze diaboliche, e che, per quanto riguarda il suo agire, non è vero che dal bene può venire soltanto il bene e dal male solo il male, ma anzi sovente il contrario. Chi non vede questo, non è che un fanciullo dal punto di vista politico» (Weber, 1998, p. 224)¹⁵. La politica, dunque, in quanto dominio, è un lavoro duro, difficile, proprio per i mezzi con cui agisce e la materia di cui si deve occupare: il dominio dell'uomo sull'uomo.

Sulla base di queste premesse è possibile una lettura non convenzionale del testo di Weber. Noi possiamo, infatti, leggerlo come un testo di teoria politica, come un testo di sociologia politica storica comparata (cosa che in parte ho fatto). Vi è tuttavia ancora una diversa possibilità. Questo testo rivela la concezione weberiana più autentica della politica, quella alla quale egli è legato non come un prodotto della scienza ma come una *scelta* di valore. Le premesse sociologiche del discorso weberiano, infatti, contengono assunzioni e generalizzazioni di diverso genere. Per quanto occasionali, esse contengono giudizi di profonda sfiducia verso gli individui e verso i gruppi sociali. I leader di partito sono descritti come uomini gretti, i gruppi sociali come portatori di interessi particolaristici, la “borghesia” o, meglio, i partiti “borghesi” come inconcludenti, nel migliore dei casi, oppure corrotti. Tra i

¹⁵ Il riconoscimento del “realismo” politico non viene compiuto da Weber sulla base del riferimento, ovvio per noi occidentali, all'opera di Machiavelli, ma mediante il realismo politico indiano antico contenuto nell'*Arthashastra* di Kautilya, forse del periodo di Chandragupta (IV-III secolo a. C.). Anzi, rispetto al realismo dell'*Arthashastra* il realismo del Machiavelli gli appare “ingenuo” (Weber, 1998, p. 225). Tutto questo a riprova della legittimità di una lettura comparativa del testo weberiano qui proposta.

borghesi vengono annoverati pure gli studiosi o i giornalisti quale nuovo gruppo professionale *politico*¹⁶. Il popolo, infine, è portatore di interessi legittimi. Verso i lavoratori Weber ha un'apertura autentica. È il lascito spirituale di sua madre.

Per comprendere il *sensu* della mia proposta interpretativa del discorso di Weber occorre domandarsi quale regime economico e quale regime politico egli intende proporre per la Germania; oppure, verso quale regime economico e politico egli pensa che la Germania stia allora andando.

Sulla base di argomenti *contingenti* egli ritiene che la *borghesia* sia indispensabile al nuovo assetto della Germania. La borghesia è finalmente *matura* per le elezioni, il plebiscito e il processo di democratizzazione. Nel regime imperiale era sotto un potere paternalistico che la teneva in condizioni di minorità. Ora ci sono le condizioni perché possa esercitare il suo ruolo economico e politico. Weber afferma, inoltre, che la nuova Germania, anche sotto una maggioranza socialdemocratica, può avere pace solo se la borghesia viene coinvolta nella gestione dell'economia e del potere politico. Quindi, pur affermando che la costituzione non deve occuparsi del regime economico, di fatto egli pensa che non sia possibile un'economia diversa da quella capitalistica. In alcuni momenti sembra pure che egli si spinga fino ad indicare il compromesso socialdemocratico: riconoscimento pieno dei diritti economici dei lavoratori e degli imprenditori.

Sul piano politico egli pensa ad un regime politico simile a quello americano. Un presidente eletto direttamente dal popolo, con potere di veto verso leggi che considera contrarie all'interesse nazionale e potere di convocare il referendum. Governo nominato dal Presidente. Partiti di massa guidati da leader professionisti.

Per esplicitare meglio la mia proposta interpretativa devo fare un riferimento alla concezione del governo misto così come viene applicata da Polibio nel trattare della genesi, del perdurare e del tramonto della grandezza di Roma¹⁷. Come sappiamo, Polibio vede la grandezza di Roma derivare dalla sua *costituzione mista*, il cui equilibrio virtuoso è dato dalla convivenza dell'elemento monarchico (consoli), aristocratico (senato) e democratico (tribuni della plebe). È tuttavia la classe senatoriale il perno del sistema. L'elemento democratico e l'elemento monarchico bilanciano il potere senatoriale

¹⁶ Sarebbe interessante un confronto con i comunicatori di oggi e il loro coinvolgimento nella politica attiva.

¹⁷ Weber non cita Polibio ne *La politica come professione*. Cosa che invece fa nelle *Agrarverhältnisse im Altertum* parlando della struttura economico-sociale di Roma (Max Weber, 1909, p. 210). Weber cita Polibio su questioni agrarie ma questo non implica che non conoscesse il pensiero politico di Polibio e che, in qualche modo, questo non confluisse nel suo *modello ideale* di sistema politico.

e da questo bilanciamento nasce l'equilibrio virtuoso che ha fatto grande Roma.

Nella mente di Weber – durante quella conferenza e, forse, pure in modo più profondo – vi è una convinzione analoga. La borghesia, come egli l'ha conosciuta, è certamente indegna ma una borghesia “ideale” gli appare indispensabile per il futuro della Germania. E rispetto al suo “egoismo”, l'elemento “monarchico” (il Presidente eletto dal popolo) e l'elemento democratico costituiscono i fattori di equilibrio, di stabilità e di giustizia sociale.

È possibile tutto questo? Mi pare di no, almeno se parliamo di questo *progetto* politico con la conclusione della conferenza su la politica come professione. Manca, infatti, un requisito fondamentale per la realizzazione del progetto: il capo *carismatico*. «Politica significa un affrontare con tenace passione e al tempo stesso con lungimiranza un lavoro duro e difficile. È assolutamente corretto, e ogni esperienza storica lo conferma, che non si raggiungerebbe il possibile se nel mondo non si avesse sempre continuamente puntato all'impossibile. Ma colui che è in grado di farlo deve essere un capo e non solo questo, bensì *anche*, senza conferire troppa enfasi a questa parola, un eroe» (Weber, 1998, p. 230). Tutta l'analisi socio-politica ha dimostrato che un capo dotato di «passione, responsabilità e lungimiranza» non si trova in giro. Alla fine, la *salvezza* può venire solo da un tale tipo di leader politico; di più, da un uomo *eroico*. E allora si comprende che questa non sia un'analisi e neppure una previsione, ma solo una *speranza*. Infatti, verso la conclusione del discorso Weber afferma: «E su questo punto, egregi ascoltatori, vorrei tornare a parlare tra dieci anni... Davanti a noi non c'è il fiorire dell'estate, ma prima di tutto una notte polare di gelida oscurità e di penuria, quale sia il gruppo che possa esteriormente vincere ora. Infatti, dove è nulla, non solo l'imperatore, ma anche il proletario ha perso qui il suo diritto» (Weber, 1998, pp. 229-230).

Questo è quanto *si vede oggi*. Le nuove generazioni, forse, potranno vedere un altro giorno. «È anche coloro che non sono né uno [un capo] né l'altro [un eroe], devono necessariamente armarsi con quella saldezza del cuore che non viene meno nemmeno col naufragio di tutte le speranze, è questo fin da ora, altrimenti non saranno in grado di perseguire neanche ciò che oggi è possibile. Solo chi è sicuro di non cedere anche se il mondo, guardato dal suo punto di vista, è troppo stupido o cattivo per ciò che egli gli vuole offrire, e solo chi è sicuro di poter dire di fronte a tutto ciò: 'Nonostante tutto, andiamo avanti!', solo quest'uomo ha la 'vocazione' per la politica» (Weber, 1998, p. 230).

Alla fine, dunque, si tratta di una bella immagine: quella dell'*eroe* romantico, già da Weber proposta in altri momenti. Ma *per ora* tali uomini non si vedono in giro. In ogni caso, chi vuole essere politico di professione deve ispirarsi a questi valori.

E questa è una *speranza* e una *professione di fede*.

Riferimenti bibliografici

- Anschütz G. (1919), *Die kommende Deutsche Nationalversammlung und ihre Aufgabe*, «Heidelberger Tageblatt», nn. 12-13, 15 e 16 gennaio 1919.
- Baumgarten E. (1964), *Max Weber. Werk und Person*, Mohr, Tübingen (Paul Siebeck).
- Cacciari M. (2013), *Il potere che frena*, Adelphi, Milano.
- Cotesta V. (2015), *Modernità e capitalismo. Saggio su Max weber e la Cina*, Armando Eitore, Roma.
- Cotesta V. (2019), “La norma e il desiderio. Etica, arte, erotismo e amore nella vita e nell’opera di Max Weber”. *SocietàMutamentoPolitica*, 10(20): 95-111.
- Kaesler D. (2014), *Max Weber. Eine Bibliographie*, München, C. H. Beck.
- Mommsen W. J. (1974), *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Polibio (2001), *Storie*, Mondadori, Milano.
- Radkau J. (2013), *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München, Carl Hanser Verlag (trad. inglese: *Max Weber. A biography*, Polity, Cambridge).
- Roth G. (2001), *Max Webers Deutsch-Englische Familiengeschichte 1800-1950: Mit Briefen und Dokumenten*, Mohr, Tübingen.
- Weber M. (1909), *Agrarverhältnisse im Altertum*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*; ora in Max Weber, *Gesammelte Werke*, edizione digitale, Directmedia, Berlin, 2004.
- Weber M. (1984, 1926), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen (Paul Siebeck) (trad. it.: *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna, 1995).
- Weber M. (1988), *Gesammelte politische Schriften*, Hrsg. von Johannes Winckelmann (5. Auflage), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 (prima edizione a cura di Marianne Weber, 1921) (trad. it.: *Scritti politici*, A. Bolaffi, a cura di, Donzelli, Roma, 1998).
- Weber M. (2011), *Briefe 1918-1920, vol. 1*, Mohr, Tübingen (Paul Siebeck).
- Weber M. (2012), *Briefe 1918-1920, vol. 2*, Mohr, Tübingen (Paul Siebeck).

2. *Lo Stato della libertà, oltre Weber.* *Dalla 'libertà dallo Stato' alle 'libertà dello Stato'*

di Massimo Pendenza

Premessa

Questo capitolo parla di 'libertà' e di come lo Stato ne possa essere il promotore. A partire dalla idea di Stato proposta da Weber, dalla quale sembra piuttosto emergere un organismo che contrasta la libertà (del politico) a causa della razionalizzazione delle procedure cui esso stesso è sottoposto per tramite dei funzionari, intendiamo illustrare due concezioni alternative e diverse tra loro, che risultano tuttavia accomunabili per il fatto di ritenere lo Stato promotore della libertà. La prima è quella ordoliberal, che vede nell'individuo un operatore di mercato auto-responsabile scollegato alla società e ne concepisce la libertà in termini sostanzialmente competitivi. La seconda, che desumiamo da Durkheim, è quella che attribuisce all'individuo precisi obblighi verso la società e che di conseguenza interpreta la libertà come la risultante di azioni umane condizionate da impegni sociali. Entrambe sono debentrici della tradizione 'liberale' classica, che – non discussa nel capitolo – prima di ogni altra ha riflettuto sulla 'libertà' politica (Bobbio 1995). Tuttavia, focus tematico è piuttosto la comparazione tra la concezione ordoliberal di 'libertà', da tenere distinta da quella neo-liberista *à la* Hayek/Friedman, e quella durkheimiana di stampo 'costituzionalista'.

1. Da Max Weber, ovvero dalla 'libertà dallo Stato'...

Al centro del pensiero politico di Max Weber c'è sicuramente lo Stato. Esso ricorre infatti tanto nei suoi primi scritti di economia agraria e nei saggi metodologici, quanto nelle sociologie speciali e negli scritti politici. Nella Teoria delle categorie sociologiche (Weber 1922a, tr.it. 1981, t.1, p. 53) esso è definito come una «impresa istituzionale di carattere politico», il cui «ap-

parato amministrativo avanza con pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti». In altri contesti si presenta invece nelle vesti di gruppo di potere, complesso di azioni, macchina, idea-valore o apparato burocratico. Malgrado tale centralità, lo Stato non è tuttavia mai trattato da Weber come un argomento a sé stante, ma sempre e solo all'interno di una Sociologia del potere e tantomeno confluisce all'interno di una concettualizzazione completa e sistematica (Anter 2014, p. 2). Sebbene dalle sue lezioni sulla Sociologia dello Stato trapeli un costante interesse per la teoria dello Stato, in tutta l'opera weberiana non vi è però traccia di una metodologia sociologica specifica. E, quando anche se ne ha traccia, si tratta sempre e comunque di una sociologia di tipo comprendente e orientata all'azione, sicché, per Weber, lo Stato risulta definibile non tanto come un'entità monolitica, quanto piuttosto come un 'complesso di azioni' rinvenibile nel rapporto di potere tra dominanti e dominati, dunque coercitivo, ancorché legittimato o in cerca di legittimazione.

Ciò è evidente soprattutto in *Politik als Beruf* (*La politica come professione*, Weber 1922b, tr.it. 1948), la Conferenza che Weber tenne agli studenti di Monaco di Baviera il 28 gennaio 1919, nel cui testo il concetto di Stato è sinteticamente trattato in connessione alla categoria sociologica dell' 'agire politico' e delle tipologie del 'potere legittimo'. Alla prima categoria, quella dell' 'agire politico', lo studioso tedesco dedica maggior spazio, anche perché costituisce uno degli obiettivi della Conferenza. Weber imprime a tale categoria una netta perimetrazione semantica per meglio distinguerla da quella dell' 'agire burocratico', di chi cioè amministra le leggi in cambio di retribuzione. Lo fa perché mira soprattutto all' 'agire del capo politico' vale a dire di quel politico che per vocazione – cioè per qualità innate – è chiamato a rivestire il ruolo di 'capo', capace sia di controllare l'apparato burocratico sia di orientare il comando verso fini dotati di valore. In sintesi, si tratta di un agire che si colloca dove inizia la soggettività dei fini, l'indecidibilità oggettiva delle scelte, l'inevitabile spirito di parte di una decisione, che – proprio per questa ragione – richiede un senso e fornisce senso. Stiamo parlando di quel 'luogo della Politica' dove l'esercizio del potere incontra il politeismo dei valori e si esprime attraverso la lotta.

Quando poi passa a definire ideal-tipicamente lo Stato, al terzo capoverso della Conferenza, Weber non esita a chiarire il punto della questione, dichiarando perentoriamente che questo – come ogni altra istituzione politica – non «può definirsi sociologicamente secondo il contenuto del suo agire» (p. 48). E ciò non solo per evitare di rimuovere le parentesi che arginano i giudizi di valore e dunque per pregiudicare la propria fede nel principio dell'avalutatività, ma anche perché – nel testo è detto esplicitamente – egli ritiene impen-

sabile definire lo Stato secondo degli scopi, essendo questi così tanti e molteplici, oltre che mutevoli e passibili di giudizio, da non poter assolutamente fungere da caratteristica ideal-tipica. Ed ecco perché, sempre ‘sociologicamente’, lo Stato secondo Weber può solo «definirsi in ultima analisi secondo un mezzo specifico», che appartiene ad esso come ad ogni altra istituzione politica, «la forza fisica». Da qui, la puntuale e nota definizione di Stato, in virtù della quale secondo Weber esso non sarebbe altro che «quella comunità umana, che nei limiti di un determinato territorio [...] esige per sé (con successo) il monopolio della forza fisica».

Il termine ‘monopolio’ è cruciale, perché esso consente di distinguere lo Stato dalle altre associazioni umane, sia che si tratti di organizzazioni criminali, sia che si tratti di gruppi parentali. Queste, infatti, sono sì in grado di imporre la propria volontà con la forza, ma ciò che è «specifico dell’epoca presente – afferma Weber – [è che] a tutte le altre associazioni o persone singole il diritto alla forza fisica è attribuito solo in quanto lo Stato dal canto suo glielo concede: è esso l’unica fonte del ‘diritto’ alla forza» (*ivi*). In altre parole, lo Stato per Weber è definibile esclusivamente in rapporto al mezzo che usa e non agli scopi che si prefigge; e tale mezzo è la forza fisica, di cui esso detiene l’esclusiva all’interno di un dato territorio. Ne consegue che per verificare di essere in presenza di un fenomeno sociale classificabile come Stato è indispensabile comprendere chi detenga il monopolio della forza.

Rispetto alla forza fisica Weber tiene tuttavia a precisare che essa costituisce solo il mezzo specifico dello Stato e dunque né il normale né l’unico di cui dispone. Tale precisazione gli serve a chiarire una cosa fondamentale, ovvero che prima di usare la forza, lo Stato deve innanzitutto riferirsi alle scelte di valore contenute nelle norme legittimate, cioè alla validità della norma di legge. Ed è qui che richiama la ‘tipologia del potere legittimo’, l’altra categoria sociologica di cui si è detto pocanzi.

Come risaputo, Weber parla di tre tipi di dominio: ‘tradizionale’, proprio dell’autorità fondata dalla consuetudine; ‘carismatico’, tipico dell’autorità che gode di doti personali di natura straordinaria; ‘legale-razionale’, che si fonda sulla validità della norma di legge e sulla competenza obiettiva basata su regole razionalmente formulate. Il ricorso alla tipologia di potere è l’ultimo tassello della ricostruzione della nozione di Stato in Max Weber. È il tema cruciale della sua legittimità e, più in generale, il tema del consenso, quello che serve a giustificare le istituzioni e le decisioni politiche. Se lo Stato è essenzialmente una relazione di potere tra chi comanda e chi obbedisce, tra dominanti e dominati, nel lungo periodo è infatti necessario che chi è investito del comando politico e pretende per sé l’obbedienza debba essere legittimato e quindi accettare che il suo esercizio di potere sia fondato su una «giustificazione interna». Ecco allora che lo Stato, per Weber, è sì quel luogo

nel quale si costituiscono i rapporti di potere e di forza dell'uomo sull'uomo (la lotta), ma anche quello in cui l'autorità che i dominanti pretendono di avere e a cui i dominati si assoggettano volontariamente è fondata su norme create in vista di uno scopo e sostituibili con altre.

Chiarito questo ultimo punto, non rimane che chiudere con ciò che è forse la definizione più ampia di Stato offerta da Weber. Essa si trova proprio nella pagine di *Politik als Beruf*: «lo Stato moderno – scrive Weber – è un'associazione di dominio in forma di istituzione, la quale, nell'ambito di un determinato territorio, ha conseguito il monopolio della violenza fisica legittima come mezzo per l'esercizio della sovranità, e a tal scopo ne ha concentrato i mezzi materiali nelle mani del suo capo, espropriando quei funzionari dei 'ceti' che prima ne disponevano per un loro proprio diritto, e sostituendovisi con la propria suprema autorità» (p. 55).

Tale definizione ci offre la possibilità di porci un ulteriore interrogativo: di quale legittimità si alimenta la 'suprema autorità' di cui parla Weber? Nello Stato moderno si aprono certo problemi di legittimazione e di rappresentanza politica. Weber si è limitato a dire che lo Stato non ha scopi (solo la 'politica' ne ha). Eppure, non è proprio così. In *Teoria delle categorie sociologiche* – lo abbiamo visto – Weber non solo accomuna lo Stato all'«impresa capitalistica», affermando che lo Stato è un'«impresa istituzionale di carattere politico», ma precisa ancora che il suo «apparato amministrativo», cioè quel soggetto (la burocrazia) con pretese di monopolio della coercizione fisica legittima, agisce «in vista dell'attuazione degli ordinamenti» (Weber 1922a, tr.it. 1981, t.1, p. 53). Accade cioè che, sebbene egli abbia più volte voluto espungere l'idea di un fine o di uno scopo nella definizione di Stato, in ultimo abbia comunque rilevato i contorni di tali scopi nell'attuazione degli «ordinamenti» – da eseguire senza il ricorso alla forza legittima, se non come ultima ratio (*ivi*, nota 1) – e in più ascrivendo tale compito al personale amministrativo. Un aspetto, quest'ultimo, che lascia tuttavia ancora insoluta la domanda su quale tipo di orientamento valoriale debba avere lo Stato. Certamente l'«interesse per l'ordine» è ciò che per Weber contribuisce prima di tutto alla formazione di quell'istanza centrale dello Stato che, a sua volta, richiama a sé la legittimità del monopolio della forza fisica con conseguente garanzia di sicurezza, protezione e pace interna. Si tratta però di un esito di cui Weber stesso è insoddisfatto. Innanzitutto, perché modifica e oggettiva la chiamata carismatica puramente personale del *Beruf* in una funzione di meccanismo del tutto indipendente dal valore della persona; in secondo luogo, perché trasforma lo Stato, proprio perché la sua legittimazione consiste nell'essere soltanto un mezzo formalmente razionale, in una organizzazione burocratica che nulla può dire sulla concreta direzione politica.

Potremmo dire, forzando un po' la mano, che, nella sua impersonalità

formalistica, nel suo operare *sine ira et studio*, senza riguardo alla persona, la forza legittimante del mezzo burocratico dello Stato pone a Weber il dilemma della libertà dell'individuo nelle società moderne e di come essa possa configurarsi in rapporto alla legittimità del potere burocratico. Il suo problema, in altre parole, è di come riprodurre lo 'spirito' originario, cosa che né la burocrazia in quanto tale, né il suo rappresentante per eccellenza, il funzionario, sono in grado di compiere. Il funzionario non può infatti assumersi la responsabilità personale di una 'causa', perché far valere la propria attraverso il mezzo della legalità burocratica costituisce il compito specifico dello 'spirito direttivo' del politico, del 'capo'. Per tali ragioni, possiamo dunque affermare che 'libertà' per Weber è fondamentalmente libertà dallo Stato burocratico, o – se vogliamo – capacità di dirigere e orientare lo Stato burocratico in un senso che sia politico. I due termini sembrano in contrasto. Eppure, lo Stato moderno ha bisogno di alimentarsi del valore della libertà individuale, senza il quale esso avrebbe difficoltà a farsi accettare. Lo Stato moderno ha cioè necessità di legittimarsi sul valore della libertà individuale, pena la sua messa in mora.

'Libertà', lo sappiamo, non è un concetto univoco e su di esso vi è infatti una pluralità di concezioni. Qui di seguito ne prenderemo in esame due sensibilmente diverse tra loro. Lo faremo a partire da altrettante 'teorie dello Stato', con le quali si sostiene che azione dello Stato non sia tanto, weberianamente, il contrasto alla libertà (del politico) quanto piuttosto l'impulso per una legittimazione pubblica. Si tratta, in altre parole, di Teorie che dello Stato esaltano la capacità di promuovere la libertà, ancorché diverse tra loro. La prima guarda a uno Stato che punta alla libertà economica e la troviamo pienamente concettualizzata da parte del cosiddetto ordoliberalismo tedesco; la seconda guarda invece alla libertà sociale ed è desumibile dalle riflessioni durkheimiane sul 'culto dell'individuo'. Metterle a confronto non è un puro esercizio erudito. Al contrario, si può senza ombra di dubbio asserire che le due Teorie dello Stato siano non solo fortemente ancorate alla realtà – a quella dell'Europa, per esempio, come abbiamo cercato di spiegare altrove (Pendenza 2017, 2020a/b) – ma soprattutto che entrambe debbano essere considerate opposte ad una concezione populista di Stato che sottopone la libertà individuale al giudizio della nazione o del popolo.

2. alle 'libertà dello Stato', quella ordoliberale e...

L'ordoliberalismo – ben descritto da Foucault (Foucault 2004, tr. 2012²) nelle sue lezioni seminariali al *College de France* del 1978 – ha origine negli anni Trenta del Novecento nell'ambito della cosiddetta Scuola di Friburgo e

del programma di ricerca guidato dall'economista Walter Eucken e dal giurista Franz Böhm. Ciò che all'epoca esso postulava, in concomitanza con il pieno avvento della società capitalistica, era una sorta di 'terza via' – oltre il *laissez faire* del liberalismo classico e la pianificazione economica – praticabile grazie all' 'interventismo liberale' dello Stato, al quale sarebbe spettato il compito di subordinare l'ordine democratico a quello proprietario mediante un quadro normativo con cui l'economia di mercato avrebbe dovuto funzionare secondo giustizia e in maniera conforme alla natura umana. Centrale, per i primi teorici dell'ordoliberalismo, era dunque la libera iniziativa individuale, che andava preservata contro ogni interferenza politica. Ma cosa significa 'libertà' agli occhi di questa scuola di pensiero eminentemente economica? Per costoro essa coincide, in estrema sintesi, con la 'libertà dentro un quadro di ordine economico-giuridico', costruito e mantenuto da una autorità politica, lo Stato, al fine di governare gli interessi sociali e di sostenere l'azione spontanea degli individui, senza la quale l'uomo non è un essere umano. In altre parole, per gli ordoliberali lo Stato è importante ed è anzi concepito come forte (Eucken 1932, tr. it. 2019), vigoroso, legittimato sulla premessa che l'ordine sociale è la condizione di libertà e che la libertà è una questione di organizzazione politica.

Per questa sua concezione dello Stato e di libertà, la teoria ordolibérale si colloca agli antipodi di quella di von Hayek o di Milton Friedman, cui è tuttavia spesso ed erroneamente accomunata sotto l'etichetta di teoria 'neolibérale'. Per convenzione, mentre quest'ultima è associata alla deregolamentazione, specialmente dei mercati finanziari, e a uno Stato debole, via via ritiratosi dopo aver incorporato la logica del mercato e fattosi esso stesso 'competitivo', per gli ordoliberali la condotta sicura della libertà di mercato presuppone invece uno Stato forte, fornitore dei contesti normativi necessari a integrare l'imprenditorialità nella società in generale. Detto diversamente, per gli ordoliberali la libera economia è sostanzialmente una pratica di governo, derivante da una decisione politica che istituisce uno spazio giuridico di norme – un ordine appunto – nell'ambito del quale si permette al mercato di evolvere armoniosamente in un regime di perfetta concorrenza e stabilità monetaria. Se il problema ordolibérale è dunque come sostenere la libertà di mercato, la risposta è nello Stato etico, il quale ha come compito quello di facilitare la viabilità dei valori liberali di fronte agli 'avidhi cercatori di sé' (Rüstow 1932) e agli interessi delle classi antagoniste. In tal senso, garantire la libertà mediante la promozione (e non la difesa) dell'impresa e della libertà imprenditoriale costituisce per gli ordoliberali il 'dovere pubblico' dello Stato (Bonfeld 2012, p. 636).

Ciò che in pratica gli ordoliberali teorizzano è un'inversione del rapporto

tra economia e Stato, uno in cui la mano visibile dei pubblici poteri è chiamata ad intervenire per sostenere e pacificare il mercato e per trasformare le leggi del mercato in leggi dello Stato. Un'inversione già segnalata da Foucault (2004, tr. 2012², p. 136), quando scriveva che nell'ordoliberalismo «non è il giuridico ad essere una sovrastruttura dell'economico, quanto piuttosto il contrario». Foucault, come è noto, svilupperà poi il discorso in direzione della bio-politica, dell'azione di governo che agisce cioè come una politica della vita, ma che nel linguaggio ordoliberales veniva già indicato col termine *Vitalpolitik* (Rüstow 1951, tr. ing. 1961). E l'economia sociale di mercato (nome col quale oggi si designa l'ordoliberalismo), messa a punto dall'azione di Stato, è un progetto di *Vitalpolitik*. È una politica sociale che rifiuta le richieste di forme collettive di welfare a favore di un'economia umana di impresa sociale auto-responsabile (qui sta il significato di 'sociale'), la quale non è ovviamente qualcosa di 'naturalmente dato', simile all'idea di Smith della naturale propensione umana allo scambio e al baratto. Piuttosto, l'auto-responsabilità è ricercata e costruita attivamente dagli individui con l'aiuto dello Stato, così da assumere le sembianze di un progetto liberale: un progetto che si propone di potenziare la società attraverso l'uso responsabile della libertà economica con lo scopo di integrare l'imprenditorialità, la proprietà privata e il meccanismo del libero prezzo nel tessuto sociale e impedire la proletarizzazione delle strutture sociali (Röpke 1944, tr. it. 2016, pp. 51 ss. e 239 ss.). La libertà, dicono in altre parole gli ordoliberali, viene con la responsabilità. Per questo concepiscono la società come una società d'impresa composta da individui imprenditoriali auto-responsabili, indipendentemente dalla loro posizione sociale e condizione economica, mentre auspicano un 'interventismo liberale' dello Stato (Rüstow 1932, p. 65). Uno Stato che operi con un'azione energica, che crei un ordine sociale fondato sui principi della libertà individuale e della concorrenza perfetta e che si impegni a presidiarlo mediante leggi di mercato rese giuridiche.

È evidente con ciò che il carattere peculiare dell'ordoliberalismo consista essenzialmente nell'intervento statale vigile e nel divieto legale di ostacoli alla concorrenza. L'ordine competitivo deve essere cioè costruito e mantenuto da una *Ordnungspolitik*, una forma attiva e ordinata di politica. Wilhelm Röpke (1944, tr. it. 2016, p. 28), uno dei principali architetti dell'ordoliberalismo, affermava ad esempio che «un'economia di mercato soddisfacente, in grado di mantenersi, non nasce dal fatto che non facciamo nulla con energia. Si tratta piuttosto di una costruzione artistica e di un artificio di civiltà». Sempre Röpke usava ripetutamente la metafora della gara sportiva per spiegare meglio questo principio. In assenza di regole condivise e puntualmente applicate, usava dire, ogni gara sarebbe destinata a degenerare in uno scontro violento. A suo parere, compito dello Stato consisterebbe perciò nell'agire in

qualità di arbitro, intervenendo costantemente, imponendo sanzioni per i comportamenti anticoncorrenziali e producendo, in sostanza, ciò che Bonefeld (2012; 2017) sintetizza con la formula di ‘neoliberismo stato-centrico’. L’ordine competitivo deve essere cioè costruito e mantenuto da una *Ordnungspolitik*, una forma attiva e ordinata di politica.

3. quella in difesa dell’individuo morale

Diversa è la libertà sociale fondata piuttosto sul riconoscimento della dignità dell’uomo che non sull’ordine competitivo. La ricaviamo dalle riflessioni durkheimiane sullo Stato e sul ‘culto dell’individuo’ (Pendenza 2019). In realtà, di ‘libertà’ Durkheim parla poco. Ciò che di essa sappiamo lo desumiamo da alcuni passaggi dedicati allo Stato (Durkheim 1893, 1902², tr. it. 1989⁴; 1899-1900, tr. it. 1977; 1906, tr. it. 2001; 1950, tr. it. 2016; 1958), o meglio dal compito che secondo lui questo dovrebbe avere, di ‘liberare le personalità individuali’. Da quei passaggi cogliamo la relazione che lega lo Stato, complice la società, alla determinazione dell’individuo e della sua libertà. Un compito che Durkheim considera ‘principale’, perché primario rispetto a quello esterno di difesa della collettività nazionale da aggressioni esterne o a quello interno di ancella dell’economia nazionale.

Durkheim (1950; tr. it. 2016, pp. 125-156) ha un’originale concezione dello Stato. Lungi dall’essere frutto di un evento pattizio astratto come vuole la tradizione liberale, esso è piuttosto l’esito di un riconoscimento reciproco tra gruppi sociali, possibile grazie alla costituzione volontaria di confini porosi che ne limitano l’autonomia al fine, tuttavia, di realizzare un orizzonte comune dalla più ampia totalità, cioè come parti di una ‘società totale’ tesa a legittimare un’azione politica comune. Concettualmente, esso viene definito come un’autorità costituita ed esercitata all’interno di una società differenziata e pluralista, svolta da un gruppo distinto di funzionari che pensa al maggior grado di coscienza a come dirigere la collettività. Lo Stato ha il compito di pensare riflessivamente – al livello più alto con cui una società politica pensa sé stessa – attraverso rappresentazioni del tutto particolari, e di dirigere di conseguenza la condotta collettiva. Non è quindi un mero spettatore della vita sociale, ma «l’organo stesso del pensiero sociale» (p. 133) e, proprio per questo, specializzato. Non deve tanto accrescere una o un’altra dottrina formale quanto valorizzare la natura morale dell’individuo. Si tratta di un’azione ‘pacifica e morale’, risultato di uno sviluppo delle società più evolute, che sostiene e promuove il culto dell’individuo, da Durkheim ritenuto ormai il soggetto della nuova religione civile della società. Così che, scrive, se è vero che la realtà morale è oggi l’individuo, è anche vero che «è

questo che deve servire da punto di riferimento sia alla condotta pubblica che a quella privata» (p. 138). Lo Stato, cioè, deve servire ciò che la società gli comanda: il positivo sostegno della libertà individuale. La sua funzione è cioè essenzialmente liberatrice nei confronti dell'individuo, oggi tradotta con la salvaguardia dei diritti dell'uomo. Tanto che, afferma, «più lo Stato è forte, più l'individuo è rispettato» (p. 139). La sua presenza è cioè condizione di possibilità dell'individualità morale, perché, sottolinea, «è grazie allo Stato e a nient'altro che [gli individui] esistono moralmente» (p. 145).

Questo significa che l'emergere dell'individuo e la sua emancipazione seguono fasi di successione cronologica e che non sono affatto il frutto di una definizione a priori e dogmatica. La sua 'libertà' non è cioè inerente alla natura dell'individuo in quanto tale, non è insomma una sua 'proprietà', ma è storicamente determinata e soprattutto è una volontà di sottomissione, alla società. L'individuo, scrive Durkheim (1906, tr. it. 2001, p. 199),

si sottomette alla società, e questa sottomissione è la condizione della sua liberazione. [...] Mettendosi nella sua ombra, egli si pone in una certa misura alle sue dipendenze; ma è una dipendenza liberatrice. In ciò non c'è contraddizione.

In questo passaggio, come nei pochissimi altri dedicati alla libertà, Durkheim sostiene che la libertà non è un dato antropologico elementare, ma una creazione sociale, il «prodotto di una regolamentazione». Essa non risiede cioè nel sottrarsi alla costrizione esercitata dalle forze e dai vincoli sociali, come vorrebbe il pensiero liberale classico, ma dall'autonomia d'azione resa possibile proprio dall'appartenenza alla società. L'auto-limitazione reciproca degli individui presuppone, in altre parole, il riconoscimento positivo dell'appartenenza a una stessa realtà oggettiva. Così che anche il significato di giustizia sociale cambia volto: 'giusto' per Durkheim non è il contratto libero da condizionamenti, ma quello sottoposto alla volontà generale che pretende di valutare le conseguenze oggettive degli impegni morali assunti. Si tratta di un ideale che non guarda più alla libertà dell'azione dell'individuo ma all'effetto che quell'azione può avere sugli altri.

È evidente che l'accento durkheimiano sulla società politica e sull'organo che ne rappresenta e ne governa l'esistenza, lo Stato, trasforma profondamente la comprensione ordinaria dello Stato fondato sul concetto di sovranità e sull'imperio della legge per spostarlo sull'autorità delle fonti sociali. Durkheim (1950; tr. it. 2016, p. 160) legge lo Stato come quell'organo governativo 'riflessivo' che codifica le istanze dalla società e le articola in norme e leggi, raccogliendo con ciò consenso. Lo Stato non comanda, ma traduce 'la vita mentale della società politica', che è plurale. E cosa traduce? Non concezioni volte alla libertà negativa, la prevenzione di ognuno ad invadere la

sfera d'azione personale dell'altro come vuole la tradizione contrattualista, ma quelle orientate al culto dell'individuo, la nuova morale moderna a suo dire (Pendenza 2019). Non uno Stato inteso come garante della libertà negativa che dà sfogo ad una libertà assoluta, leggi 'neoliberalismo', quanto piuttosto uno Stato che è capace di favorire la libertà positiva, l'autonomia dell'individuo e la sua 'individuazione più completa' (Pendenza, Lamattina 2019). Se è per questo, Durkheim non risparmia critiche neanche a quella concezione dell'individuo umano pensato come portatore di diritti universali, a quell'universalismo astratto dei diritti, pietra angolare del liberalismo, che lui non esita a biasimare in quanto incoraggia – con parole mie – un punto di vista cosmopolita di mercato. In entrambi i casi, l'attacco è a quella concezione che legge l'individuo umano come un presupposto logico, per sostenerne un'altra che lo intende piuttosto come un prodotto storico-sociale, un portatore di istanze sociali che richiede per la sua esplicita articolazione l'intervento dello Stato moderno.

Ecco dunque spiegato perché la sua posizione è alternativa a quella ordoliberal. Durkheim non riduce la libertà all'idealismo astratto del mercato. Il suo è certamente un individuo portatore di diritti, non di interesse. Ma di diritti sempre in costante cambiamento, e che sono per lui il vero vettore delle aspirazioni sociali. Ecco perché il compito dello Stato gli appare infinito, illimitato. Una volta prese in considerazione le condizioni storico-sociali che ci consentono di pensare all'individuo come persona umana, il suo compito non può infatti essere limitato al raggiungimento di un ideale definito, apparentemente dato in una serie di diritti naturali. Piuttosto, questo compito dovrebbe essere quello di esprimere e consolidare i sentimenti di giustizia in continua evoluzione che permeano le nostre società, almeno fino a quando continua il processo di auto-trasformazione. In questo sta la differenza con Kant. In Durkheim, l'ideale cosmopolita non emerge a livello di un idealismo puramente morale, legato a una filosofia della storia che cerca di collegare lo stato permanente di guerra che caratterizza il rapporto tra gli Stati con la pace perpetua promessa da un suo superamento nella direzione di una federazione di repubbliche. La trasformazione del nostro modo di concepire l'individuo, che non è presupposto ma è prodotto dal lavoro che ogni società fa su sé stessa attraverso lo Stato, apre un altro orizzonte nelle relazioni esterne tra gli Stati e dunque dell'Europa. L'ideale cosmopolita richiede che la giustizia sociale diventi il punto di partenza per un effettivo adeguamento della vita internazionale. Se il *foedus* rappresenta il passaggio da un'aggregazione di civiltà delle società a una propriamente politica, la giustizia sociale rappresenta per Durkheim il requisito fondamentale per consolidarla. Essa è il requisito principale per realizzare una tale federazione, compresa quella europea (Callegaro, Marcucci 2018).

Conclusioni

Mentre la definizione di Stato di Weber risente ancora di formule giuridiche ottocentesche, le due concezioni di Stato che abbiamo presentato leggono quest'ultimo piuttosto come una costruzione sociale in cerca di legittimazione, oggi traducibile nella formula coniata da Bourdieu (2012, tr. it. parziale 2013, p. 8) secondo cui lo Stato ha il «monopolio della violenza simbolica legittima». Entrambe le posizioni esprimono una gran voglia di Stato, anzi, di uno Stato forte e propositivo, che determini le condizioni della libertà individuale, non intesa come un 'attributo costitutivo dell'uomo'. Ciò che li differenzia è però il quadro sociale ed etico di cui lo Stato dovrebbe farsi carico per promuovere e difendere tale libertà: per gli ordoliberali, si tratta di un quadro fatto per incorporare l'auto-imprenditorialità, una libertà economica individuale chiamata responsabilmente ad evitare la proletarizzazione della società; per l'altra, che ricaviamo da Durkheim, tale quadro ha piuttosto il compito di rispondere a bisogni di coesione e di giustizia sociale, rispettoso dell'inviolabilità dell'individuo, dei suoi diritti e attento alla sua soggettività. Il primo disegna un ordine adatto per la libertà economica, una libertà chiamata ad operare prevalentemente nella sfera economica, sebbene con pretese più generali, l'altro tratteggia una libertà sociale, che risponde all'evoluzione civile della società e considera l'economia una sfera particolare della società. Una libertà che si realizza solo in quanto è anche e soprattutto una 'libertà giusta'.

Rispetto alla realtà, non è difficile dimostrare l'aderenza delle due concezioni di libertà e di Stato ai due indirizzi programmatici che si contendono oggi la legittimità del progetto di Europa (Pendenza 2017, 2020a/b; Inglis 2018, 2020). Uno, che mette al centro la stabilità dei prezzi e l'esercizio della responsabilità (o colpa) personale; l'altro, rappresentato esemplarmente dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, dal rispetto della dignità umana e dalla lotta contro ogni violenza. Una contesa dall'esito incerto, a sua volta già forse superata da chi promuove un'idea organica di libertà fondata invece sui principi collettivi di nazione o di popolo.

Riferimenti bibliografici

- Anter A. (2014), *Max Weber's Theory of the Modern State Origins, Structure and Significance*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
Bobbio N. (1995), *Eguaglianza e libertà*, Milano, Einaudi.
Bonefeld W. (2012), "Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism", *New Political Economy*, 17:5: 633-656.

- Bonefeld W. (2017), *The Strong State and the Free Economy*, London/New York, Rowman & Littlefield.
- Bourdieu P. (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil (trad. it. Parziale: *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli, 2013).
- Callegaro F., Marcucci N. (2018), "Europe as a political society: Emile Durkheim, the federalist principle and the ideal of a cosmopolitan justice", *Constellations*, 25:4: 1-14.
- Durkheim É. (1893, 1902), *De la division du travail social*, Paris, Alcan (trad. it.: *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989⁴).
- Durkheim É. (1899-1900), "Deux lois de l'évolution pénale", *L'Année sociologique*, 4: 65-95 (trad. it.: *Due leggi dell'evoluzione penale*, in M. Ciacci, V. Gualandi, a cura di, *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna 1977).
- Durkheim É. (1906), *Réponses aux objections*, in Id., *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan (1898-1911) (trad. it.: *Risposta alle obiezioni*, in Id., *Le regole del metodo sociologico*. Sociologia e filosofia, Milano, Edizioni di Comunità, 2001).
- Durkheim É. (1950), *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, Istanbul, L'Université d'Istanbul – Publications de l'Université, Faculté de Droit and Paris: Presses Universitaires de France (trad. it.: *Lezioni di sociologia*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016).
- Durkheim É. (1958), "L'État", *Revue Philosophique*, 148: 433-437.
- Eucken W. (1932), "Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus", *Weltwirtschaftliches Archiv*, 36: 297-321 (trad. it.: "Trasformazioni strutturali dello stato e crisi del capitalismo", *Filosofia Politica*, 1: 23-44).
- Foucault M. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil, Gallimard (trad. it: *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2012²).
- Inglis D. (2018), "Cosmopolitismi in tensione. L'Unione europea dal cosmopolitismo al neo-liberismo", *CSE'wp*, 4, http://www.centrostudieuropei.it/cse/wp-4_2018-cosmopolitismi-in-tensione-lunione-europea-dal-cosmopolitismo-al-neo-liberismo/.
- Inglis D. (2020), "Durkheim, l'Europa e la Brexit", *CSE'wp*, 2, https://www.centrostudieuropei.it/cse/wp-2_2020-durkheim-leuropa-e-la-brexite/.
- Pendenza M. (2017), "L'Europa dei tradimenti. Il cosmopolitismo normativo europeo sotto attacco", *CSE'wp*, 2, http://www.centrostudieuropei.it/cse/wp-2_2017-leuropa-dei-tradimenti-il-cosmopolitismo-normativo-europeo-sotto-attacco-massimo-pendenza/.
- Pendenza M. (2019), "Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim", *Quaderni di Teoria Sociale*, 2: 103-126.
- Pendenza M. (2020a), *Put society back in! Lezioni sociologiche sulla crisi dell'Europa*, in A. Cozzolino, D. Giannone, a cura di, *Europae. Percorsi critici sullo stato dell'Unione*, Milano, Mimesis (in stampa)
- Pendenza M. (2020b), *The Future that Europe has left behind*, in V. Cicchelli, S. Mesure, eds., *Cosmopolitanism in Hard Times*, Leiden, Boston, Paderborn, Singapore, Beijing, Brill (in stampa)

- Pendenza M., Lamattina V. (2019), "Rethinking Self-Responsibility: An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom", *American Behavioral Scientist*, 63,1: 100-115.
- Röpke W. (1944), *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts und Wirtschaftsreform*, Rentsch, Zurigo (trad. it.: *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016).
- Rüstow A. (1932), "Interessenpolitik oder Staatspolitik", *Der deutsche Volkswirt*, 7,6: 169-172.
- Rüstow A. (1951), "Sozialpolitik oder Vitalpolitik", *Mitteilungen der Industrie und Handelskammer*, 11: 453-59 (trad. in.: *Organic Policy (Vitalpolitik) Versus Mass Regimentation*, in A. Hunold, ed., *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*, Holland, D. Reidel, 1961).
- Weber M. (1922a), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck; tr. *Teoria delle categorie sociologiche*, in Id, *Economia e società*, Torino, Edizioni di Comunità, t.1, 1980.
- Weber M. (1922b), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck, tr. *La politica come professione* (1919), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 47-121.

3. *L'etica sociologica della professione nelle società a differenziazione qualitativa*

di Gregor Fitzi

Premessa

La *Scienza come professione* (MWG I/17, pp. 49-111) e la *Politica come professione* (MWG I/17, pp. 113-252) vengono annoverati fra i classici del pensiero socio-politico del novecento (Birnbaum 1963, p. 21). I testi nascono da due conferenze weberiane organizzate dalla 'Lega degli Studenti Indipendenti' (*Freistudentischer Bund*) di Monaco, composta da quanti non volevano iscriversi alle associazioni studentesche corporative e protofasciste (*Burschenschaften*). Si trattava di giovani intellettuali che cercavano un nuovo orientamento etico, prima che politico, fra gli ultimi anni della Prima Guerra Mondiale, il crollo del *Kaiserreich* e la rivoluzione dei consigli. Weber all'epoca attraversava una fase di seconda giovinezza grazie al grande amore che era sbocciato con Else von Richthofen. Stava per riprendere la carriera accademica a Monaco, interveniva nel dibattito politico ed era noto soprattutto per la sua sociologia della religione (MWG I/, pp. 18-21). Agli organizzatori, e in particolare all'animatore del *Bund* Immanuel Birnbaum, Weber parve essere il candidato ideale per offrire una diagnosi della rapida trasformazione della *Belle Époque*, la 'modernità', sotto l'impatto della guerra prima e della rivoluzione poi (Birnbaum 1963). Il tema delle conferenze era quindi la 'condotta di vita' in una fase storica in cui le basi etico-politiche delle società europee erano state distrutte. Dell'epoca moderna i movimenti culturali giovanili (*Jugendbewegung*, *Wandervogel* etc.), e a maggior ragione la *génération perdue* dei reduci del fronte, che ne avevano conosciuto solo le trincee, rifiutavano la meccanizzazione, l'assenza di respiro spirituale e la disumanizzazione. La scienza moderna, e in particolare la nascente sociologia, era capace di indicare un nuovo orientamento per affrontare tali dilemmi?

Weber si era distinto per la sua battaglia volta a legittimare l'obiettività

delle scienze sociali, fornendo criteri per distinguerle dall'auto-interpretazione sociale. Gli fu quindi chiesto di esprimersi sul senso di una scelta di vita che faceva della scienza una professione. Scelta che molti dei suoi giovani ascoltatori stavano compiendo, poiché si dedicavano allo studio universitario. In origine Weber avrebbe dovuto parlare solo di questo. Alle richieste di Birnbaum, di parlare anche della politica come professione, Weber oppose un rifiuto netto. Avendo fatto pessime esperienze con la politica di partito nel recente passato e volendo in qualche modo chiudere con quel mondo, propose di far parlare un politico di professione, Friedrich Naumann, con cui a fine novembre 1918 aveva fondato il partito democratico tedesco (*Deutsche Demokratische Partei*). Naumann, tuttavia, declinò l'invito a causa delle precarie condizioni di salute. Birnbaum riuscì infine a incastrare Weber proponendo di invitare al posto di Naumann il presidente rivoluzionario della Repubblica dei consigli Bavarese Kurt Eisner (Birnbaum 1963). Questi per Weber rappresentava il campione idealtipico del romanticismo politico insensibile alla questione che più gli stava a cuore, quella delle conseguenze involontarie dell'agire etico-politico. Pensare che Eisner avrebbe arringato gli studenti destava in Weber uno di quei violenti attacchi di rabbia e indignazione, di cui forse solo lui era capace. Non poteva quindi permettersi di cedere il posto e pronunciò il suo discorso.

Le due conferenze del 7 novembre 1917, *Scienza come professione*, e del 28 gennaio 1919, *Politica come professione*, furono poi raccolte nella serie di fascicoli su *Lavoro intellettuale come professione* (*Geistige Arbeit als Beruf*) pubblicata fra l'estate e l'autunno del 1919 a cura della Lega degli Studenti Indipendenti. L'origine delle riflessioni weberiane sulle differenti modalità della professione moderna è quindi contingente. Fra le due conferenze vi è un abisso storico indotto da eventi drammatici quali la Rivoluzione d'Ottobre, la sconfitta tedesca nella Prima Guerra Mondiale, il crollo del *Kaiserreich* e la Rivoluzione dei Consigli in Germania. Sono circostanze che inducono a dubitare che fra le due conferenze vi sia un nesso teorico sistematico. Vi è, tuttavia, un retroterra di analisi sociologica sulle società moderne, cioè a 'differenziazione qualitativa' e una riflessione sulle sue conseguenze per la condotta di vita individuale, cui Weber si orienta in entrambe. Compito di un'analisi critica delle conferenze è quindi estrapolare tali elementi di teoria sociologica, poiché Weber, a differenza di quanto fa Simmel con la concezione della 'legge individuale' (GSG 12, pp. 417-470), non espone mai esplicitamente e in forma contestuale le conseguenze etiche della sua diagnosi sociologica della modernità. La tesi del presente studio è pertanto che Weber dispone di una tale concezione etica e che ne tiene conto nelle due conferenze. Per poterla rendere esplicita sono però necessari tre

successivi approfondimenti analitici. Si tratta dapprima di esporre separatamente l'argomentazione delle due conferenze, facendo attenzione agli elementi di riflessione etica, cioè sulla questione della condotta di vita, che li contraddistinguono. Si deve poi condurre una valutazione comparativa degli elementi di 'etica sociologica della professione', che Weber propone nelle due conferenze per poterne evincere i contorni comuni e comprendere a quale concezione sociologica della modernità s'ispirino.

Prima di avviare l'analisi delle conferenze è, tuttavia, necessario fare una premessa teorica sulla tipologia di differenziazione sociale che secondo Weber caratterizza le società moderne. Sotto l'influenza della concezione parsonsiana del funzionalismo strutturale, il *mainstream* della sociologia contemporanea si riferisce alla 'differenziazione funzionale' come alla forma moderna della differenziazione sociale (Parsons 1951). L'idea predominante è che la società sviluppi domini sociali fra loro indipendenti e specializzati nel fornire una particolare prestazione al resto della società, cosicché a ogni sfera sociale può essere associata una specifica 'funzione della società' nel suo insieme. L'idea di un'armonia precostituita o almeno di una logica funzionale comune ai domini sociali differenziati viene così affermata nei termini di un assunto assiomatico, senza chiedersi come la loro azione reciproca si sviluppi empiricamente.

La concezione del funzionalismo strutturale costituisce un'eredità della prima sociologia biologista ottocentesca (Kistiakowski 1899). La società è vista come un organismo vivente costituito da una serie di organi che cooperano per assicurare la vita dell'insieme (Schäffle 1875-1878; Spencer 1882-1885). La consapevolezza implicita della problematicità di questo approccio ha portato la successiva radicalizzazione del funzionalismo strutturale ad abbandonarlo almeno in parte (Schluchter 2015, pp. 535-561). Introducendo l'assioma dell'indifferenza reciproca tra i domini della società, il loro rapporto è considerato di secondaria importanza per la sociologia. La teoria dei sistemi sociali riduce così la scala dell'analisi sociologica per concentrarsi esclusivamente sulla loro 'funzionalità interna' (Luhmann 1984). Gli ultimi decenni hanno mostrato quanti conflitti e quali processi di colonizzazione reciproca sussistano tra differenti domini delle società complesse. Si pensi a titolo di esempio soltanto ai conflitti fra imperativi economici e politica (Hall 2011; Harvey 2005), o alla colonizzazione delle arti figurative da parte della logica dell'investimento finanziario (Boltanski, Esquerre 2017). Il *mainstream* della teoria sociologica contemporanea non sembra essere in sintonia con l'esigenza di un'analisi complessiva di tale trasformazione delle società complesse. A più di trenta anni dalla fine della Guerra Fredda e di fronte alla crescente incertezza dei processi di strutturazione sociale, essa, tuttavia, disporrebbe degli strumenti per dotarsi di un fondamento critico-analitico adatto a tale sfida (Fitzi 2020).

I sociologi classici come Durkheim, Simmel o Weber avevano una concezione non funzionalista della differenziazione sociale moderna che sembra oggi riacquisire attualità. Nel loro approccio, società altamente differenziate danno origine a domini sociali che perseguono logiche autonome e rimangono in competizione fra loro, senza sottoporsi alla guida di alcun dominio particolare. I processi di differenziazione sono così visti come fenomeni sociali contingenti che non seguono un piano predeterminato. Di conseguenza, per la sociologia classica non si può adottare alcuna ipotesi assiomatica a priori sulla relazione tra i diversi domini della società. Quale correlazione persista tra le diverse sfere sociali, è una questione che deve essere chiarita a livello empirico. Se vi sia cooperazione, concorrenza, conflitto, colonizzazione o disinteresse reciproco fra diverse logiche di strutturazione sociale, può essere determinato solo a posteriori. Le teorie sociologiche classiche sono pertanto da vedersi come teorie della ‘differenziazione sociale qualitativa’, ma non della differenziazione funzionale. Questo è anche il significato più profondo della considerazione weberiana sul ritorno del ‘politeismo dei valori’ che viene citata nei contesti più diversi e spesso a sproposito (MWG I/17, p. 99).

L’analisi delle conferenze weberiane sulla professione ha il compito di mostrare quale impatto lo sviluppo di logiche di strutturazione sociale autonome abbia sulla concezione della condotta di vita che caratterizza un particolare ambito sociale. La questione cui Weber si ripropone di rispondere, può quindi essere formulata in questi termini: se la differenziazione qualitativa delle società complesse è un dato strutturale al quale non si può sfuggire, come si può orientare la condotta di vita che privilegia una particolare logica della differenziazione sociale per orientare il suo agire? L’idea di Weber è che nell’epoca moderna gli individui dispongano di qualche margine di decisione in più rispetto alle società premoderne, ma che nel decidere debbano essere coscienti del retroterra socio-strutturale di quanto scelgono e di quali siano le conseguenze (anche non intenzionali) del loro operato. C’è qui un confronto sotterraneo con lo studio di Simmel sulla religione (GSG 10, pp. 39-118). L’idea che in società a differenziazione qualitativa l’agire sociale possa scegliere una logica di riferimento e tingere di essa l’insieme dei contenuti del mondo, viene integrata dall’analisi critica delle conseguenze strutturali di tale scelta. È questo l’incipit della concezione sociologicamente informata, volta allo sviluppo di un’etica della responsabilità, che caratterizza la riflessione di Weber su scienza e politica. Ciò, tuttavia, non implica una trasformazione dell’individuo moderno nello *One-dimensional man* di Marcuse (2002). Come rileva Jaspers (1988), secondo Weber nella prassi sociale la stessa persona può perseguire differenti logiche dell’agire in ambiti sociali

diversi e non è quindi monocorde. La scelta di una particolare logica professionale plasma però buona parte della sua esistenza e la mette a confronto con gli imperativi strutturali del suo dominio. Di tutto ciò secondo Weber la condotta di vita deve tenere conto in modo cosciente.

1. Condotta di vita della scienza come professione

Come Weber mostra nelle sue ricerche di sociologia della religione, forme di razionalismo, burocrazia e conoscenza tecnologica sono esistite in tutte le epoche e culture. Ciò che contraddistingue l'occidente moderno è, tuttavia, il dato antropologico (MWG I/18: 101-121). Solo qui si è formato il *Fachmenschentum*, 'l'umanità dello specialismo tecnico-scientifico', che costituisce la pietra angolare della scienza moderna e dell'amministrazione statale burocratica. Di fronte al rifiuto della razionalità occidentale da parte dei giovani usciti dalle esperienze traumatiche della Prima Guerra Mondiale, la sociologia per Weber ha quindi il compito di spiegare origini e senso attuale del razionalismo moderno. È questo l'intento primario della conferenza sulla scienza come professione. La strutturazione sociale moderna impone la centralità della professione per l'esistenza della persona, dicendo addio all'umanità piena e versatile perseguita dall'ideale rinascimentale. Se il puritano poteva scegliere di essere un professionista, l'individuo del XX secolo deve esserlo. Il trasferimento degli imperativi dell'ascesi religiosa dalla cella del monaco alla vita attiva ha favorito lo sviluppo del moderno ordine economico e ha messo in moto la macchina dell'accumulazione capitalista che impone il ritmo del suo razionalismo alla società. Quali sono allora gli imperativi socio-strutturali cui deve fare fronte chi sente di volere fare della scienza la sua professione?

Nella conferenza sulla scienza come professione l'analisi di Weber procede, come in tutti i suoi studi empirici, dalla struttura all'azione sociale. *In primis* sono quindi le condizioni materiali del lavoro dello scienziato ad essere studiate. Weber conduce un'interessante disanima comparativa del modello accademico paternalistico-corporativo tedesco e del modello mammonistico-commercializzato statunitense, che mantiene una straordinaria attualità. La conferenza analizza i fenomeni di precarietà e dipendenza, sia materiale che intellettuale, caratterizzanti i rapporti di lavoro degli scienziati e accenna in modo abbastanza spregiudicato per l'epoca alla loro dimensione ideologico-razzista. Da qui la constatazione del 'lasciate ogni speranza' se siete di origine ebraica, che Weber pronuncia ripensando all'amico Simmel. Infine vi è il riscontro, forse un po' eccessivamente amaro, della logica intrinseca al razionalismo scientifico. Ciò che viene oggi scoperto, compreso e

spiegato da parte del singolo, non assicura una posizione permanente nel Pantheon delle scienze moderne. Le conquiste della scienza come professione sono sottoposte alla rigida regola temporale intrinseca alla logica della ricerca scientifica. Ciò che è vero oggi, non sarà vero per sempre. Ciononostante, vale la pena di mettersi alla sua ricerca. Lo scopritore sarà superato dai suoi continuatori, ma decide lo stesso di partecipare all'impresa comune. È questa la logica e la concezione della verità che conformano il dominio sociale a differenziazione qualitativa chiamato scienza. Se si sceglie di farne parte, soprattutto professionalmente, si fa propria tale logica. Se non la si adotta, si fuoriesce invece da tale dominio sociale. Per Weber è chiaro che tutto ciò è in forte contrasto con le altre concezioni della verità, soprattutto con quella religiosa. Chi si dedica alla scienza, dovrà gestire tale conflitto, sapendo di non poter importare né la nozione scientifica di verità nell'ambito della religione, né quella religiosa in ambito scientifico. È così la capacità di reggere tali tensioni che costituisce il problema principale della condotta di vita nelle società complesse e non solo per lo scienziato.

Che senso ha allora, e quale è il prezzo di una decisione esistenziale volta a fare della scienza una professione? La logica del dominio a differenziazione qualitativa chiamato scienza richiede all'individuo che lo sceglie di abbracciare un certo tipo di intellettualismo. Esso si fonda su almeno tre assunti assiomatici che vengono adottati senza più essere messi in discussione. Partendo dalla credenza nella possibilità di dare spiegazione razionale ai fenomeni del mondo il razionalismo scientifico postula, infatti, la sostanziale demagificazione del mondo, e pertanto l'inutilità di riti propiziatori volti a ingentilire il volere di forze occulte, poiché considera il dominio razionale l'unico approccio legittimo al mondo. Se si hanno dubbi su tutto ciò, si deve per Weber scegliere un'altra strada. Probabilmente si ha una vocazione professionale religiosa, o politica, ma non scientifica. A suoi ascoltatori egli vuole così far presente che godono di una certa libertà, poiché hanno dei margini di scelta. Essi però, devono essere coscienti di cosa scelgono e delle conseguenze che comporta per la loro condotta di vita. Questa per Weber è la modernità.

Non si vive, però, di sola disciplina. Weber stesso si pone così la questione dell'apporto positivo di senso che la scienza può dare alla condotta di vita di chi la pratica. In società a forte differenziazione qualitativa come quelle moderne la difficoltà della vita quotidiana consiste nella sua frammentazione normativa. Non vi è profezia capace, come nelle religioni monoteistiche, di ricondurre l'intero spettro delle decisioni pratiche alla sintesi di un'unica autorità etica. Mantenendo per certa l'ineluttabilità di tale quadro, la scienza può, tuttavia, chiarire i fatti e le connessioni causali, che caratterizzano la realtà, anche sociale. Essa così fornisce il materiale di valutazione

necessario alla decisione pratica sia individuale che collettiva. Contrariamente a quanto afferma il positivismo di Auguste Comte, però, la scienza non può prendere il posto della profezia e dettare l'orientamento normativo che la società deve seguire nel suo insieme (Comte 1970). La ragione di questo giudizio risiede ancora una volta nella valutazione sociologica della trasformazione sociale moderna. Seguire Comte significherebbe produrre una commistione fra la logica della scienza e della religione che da un punto di vista strutturale si sono differenziate fra loro in un lungo processo storico di trasformazione sociale. Ciò quindi equivarrebbe ad una regressione strutturale della società a differenziazione qualitativa. Ed è a ciò che Weber intende opporsi in senso questa volta normativo. L' 'arrangiamento della società' in sfere sociali a logica differenziata non può infatti andare perduto, pena la privazione di libertà della persona sociale che costituisce il fondamento non solo strutturale ma anche etico-normativo delle società complesse (Durkheim 2002).

Da tale considerazione normativa deriva l'ira funesta che Weber scarica sui cosiddetti 'profeti della cattedra'. Essi trasformano convinzioni etiche, politiche o religiose in apparenti verità scientifiche non più falsificabili contravvenendo alla logica fondante del dominio sociale scientifico. In più non avvertono il loro uditorio dei passaggi in cui traducono la verità scientifica in verità etico-politica o religiosa, criptando i salti da una logica sociale all'altra che caratterizzano la loro narrazione. Ad arte, i profeti della cattedra rendono così più difficoltosa l'analisi critica delle loro affermazioni. In più lo fanno dall'alto della cattedra, approfittando di uno squilibrio di potere (e sapere) che è ineliminabile nel rapporto docente-discente. Questa per Weber è una vigliaccheria, poiché le opinioni normative devono essere discusse nell'agone pubblico, ove sono garantite tutte le risorse del contraddittorio.

Se invece si abbandonano tali commistioni spurie, per Weber la scienza può dare un apporto risolutivo alla vita pubblica. Conoscenza e metodo, chiarezza nelle discussioni sui valori, ponderazione dei mezzi e dei fini, valutazione delle conseguenze e degli effetti collaterali dell'agire. Questo è il contributo che la scienza può dare alle società a differenziazione qualitativa e che prende corpo nel quotidiano della sua professione. Se invece si è alla ricerca di certezze assolute, di verità astoriche, di un superamento delle tensioni che caratterizzano la vita nelle società complesse, allora ci si deve rivolgere alla religione. È una decisione che Weber rispetta e considera migliore sia del moderno cinismo *blasé* che della profezia della cattedra. Essa, tuttavia, ha un prezzo che occorre ricordare, poiché anche la religione è un dominio a differenziazione qualitativa con una sua logica specifica. Essa si fonda sul 'sacrificio dell'intelletto', cioè sulla rinuncia all'intellettualismo del dominio razionale del mondo e al suo spirito critico, rendendo così la

professione scientifica impossibile. I tentativi di fuga dalla modernità, che impregneranno tutta la cultura dell'*entre-deux-guerres* e mostrano anche oggi la loro vitalità, sono per Weber degni di rispetto, poiché ricercano l'umanità andata perduta nella società capitalista. Egli rimane, però, dell'opinione che la modernità vada affrontata e non rifuggita. Tale è il compito della scienza come professione.

2. Condotta di vita della politica come professione

Anche nella conferenza sulla politica come professione Weber segue un piano di presentazione chiaramente strutturato. Inizia con un esame del quadro istituzionale della politica, per venire poi alle questioni della condotta di vita e del profilo professionale del politico. L'obiettivo è quello di capire quali forme della condotta di vita e quali doti della personalità siano necessarie alla sussistenza della sfera sociale a differenziazione qualitativa detta politica. L'analisi delle condizioni strutturali della politica si fonda sulle definizioni sociologiche dello Stato e della 'politica moderna' (Fitzi 2019). L'esistenza dello Stato come monopolio dell'uso legittimo della forza per un territorio determinato costituisce il presupposto storico della politica moderna (MWG I/17, p. 158 f.). Essa consiste in una competizione per partecipare all'uso del monopolio legittimo della forza, cioè nella lotta regolamentata per ottenere una quota di potere o per influenzare la distribuzione del potere (MWG I/17, p. 159). Lo scontro armato fra gruppi sociali, cui il confronto dei partiti politici dopo la fine della Prima Guerra Mondiale minacciava di ricondurre, per Weber, invece, introduce il dissolvimento del monopolio statale sull'uso legittimo della forza e quindi la fine della politica in senso moderno. La conferenza sulla politica come professione, tenuta il 28 gennaio 1919, cioè una settimana dopo l'assassinio di Eisner da parte dello studente di destra Anton Graf von Arco auf Valley (Hitzer 1988), intendeva così avvertire i suoi ascoltatori del pericolo insito nella latente guerra civile che veniva configurandosi.

Le prime due pagine della 'politica come professione' presentano in forma sintetica i risultati dell'intera sociologia politica weberiana e confluiscono nel concetto non esplicitato di 'politica moderna' (Fitzi 2019). In tale prospettiva analitica, la competizione democratica per partecipare all'uso del monopolio legittimo della forza rappresenta il solo ordinamento della sfera politica adatto alle esigenze strutturali delle società complesse, fornendo ragioni strettamente sociologiche per preferire un'organizzazione dello stato basata sul parlamentarismo. Nel gennaio 1919, il cittadino sociologicamente ben informato aveva così per Weber abbastanza argomenti per rifiutare le

opzioni politiche non democratiche tipiche dell'epoca. Dato il risultato dell'analisi strutturale del dominio politico, si poneva però la questione di quali scelte di vita avrebbe dovuto privilegiare chi a tale politica, in senso moderno, voleva dedicarsi professionalmente.

Memore delle indagini di sociologia della religione, la 'professione' anche politica, per Weber non è da intendersi come una mera occupazione retribuita, ma anche come una 'missione' o 'vocazione'. L'interesse primigenio per la politica si basa su una passione fin troppo umana: il piacere nell'esercizio del potere. È una passione che caratterizza anche la politica parlamentare moderna, corroborandola di nuove energie che le impediscono di scadere nella pura routine amministrativa. La selezione dei leader politici moderni si opera, del resto, in base alle loro qualità carismatiche, e principalmente alle loro doti retoriche. Da un punto di vista normativo si pone, tuttavia, la questione di quale prospettiva etica i politici di professione debbano adottare per valutare la portata e le conseguenze delle decisioni dettate dalla passione politica, e non diventare semplici demagoghi. Ciò vale a maggior ragione in un'epoca in cui la politica assume dei contorni sempre più irrazionali e massificati.

Nella seconda parte della conferenza, così, Weber s'interroga sulle qualità morali, innate, o acquisite tramite il lavoro parlamentare di razionalizzazione giuridica del politico, che l'individuo deve possedere per padroneggiare i compiti della professione politica. Il prerequisito ineliminabile per intraprendere una carriera politica è, secondo Weber, la passione per l'esercizio di funzioni che danno la sensazione di tenere tra le mani il filo di eventi storicamente decisivi (MWG I/17, p. 226). Affinché questa inclinazione non si trasformi in una pura e semplice autoglorificazione narcisistica, si pone, tuttavia, la questione dell'etica professionale del politico. Essa presuppone tre tratti caratteristici: passione, responsabilità e senso delle proporzioni. Passione significa *in primis* devozione a una 'causa politica', che il politico di professione sceglie senza sterili eccitazioni o pathos romantico, ma semplicemente poiché vi crede. Il senso di responsabilità per le conseguenze intenzionali e non dell'agire politico non può, però, prendere forma, senza saper mantenere le distanze dalle cose e dalle persone, e soprattutto da se stessi. Parte integrante della condotta di vita del politico sono quindi la capacità di evitare la vanità e di mantenere il sangue freddo di fronte agli eventi. È questo il senso delle proporzioni che gli si richiede.

In senso strutturale, la sfera politica ha a che fare con l'esercizio del potere e quindi con l'uso della forza caratteristico del suo monopolio statale legittimo. Da un punto di vista etico questo aspetto è fortemente problematico. Ragione per cui il politico deve assumersi la responsabilità delle sue

azioni, comprese le loro conseguenze involontarie. Weber si fa così interprete di un realismo politico che non lascia spazio alla giustificazione ingenua dell'agire con intenzioni avulse dal suo agone materiale. Ciò comporta fra l'alto l'opposizione ad ogni commistione fra la logica politica e la logica religiosa dell'agire. In quanto sfera differenziata della società, la politica segue una logica che obbliga a investirsi. Per il politico di professione ciò comporta il dovere di 'resistere al male anche utilizzando la forza', poiché altrimenti diviene corresponsabile del suo prevalere (MWG I/17, p. 235). La sua condotta di vita non può così sottrarsi all'utilizzo di strumenti eticamente opinabili e deve accettarne le conseguenze.

Ciò induce in contraddizione i due aspetti fondamentali dell'agire politico: le sue intenzioni e le sue conseguenze. Weber coglie tale dialettica grazie alla nota dicotomia tra etica della convinzione (*Gesinnung*) e della responsabilità (*Verantwortung*). Due visioni opposte dell'agire umano si fronteggiano: da un lato un'antropologia positiva, orientata alle intenzioni dell'agire; dall'altro un'antropologia negativa, che insiste sulla responsabilità per le conseguenze dell'azione. Weber analizza la loro opposizione sociologicamente, cioè come conflitto fra fini e mezzi. Nessuna etica al mondo può garantire il raggiungimento dei fini dell'agire, escludendo l'utilizzo di mezzi eticamente discutibili. Ciò vale in particolare per i mezzi della politica, che si fondano sull'uso istituzionalizzato della forza. Chi sceglie di agire politicamente deve così tenere conto degli imperativi di tale dominio sociale e non può affermare di voler agire in un universo esente da mezzi moralmente discutibili. La valutazione degli intenti della politica deve così essere contestuale a quella dei mezzi che utilizza e delle conseguenze che, anche involontarie, può avere. Chi rifiuta di sottoporre il proprio agire al vaglio di tale esame non ha per Weber il profilo etico necessario all'esercizio della politica come professione.

L'etica della responsabilità è quindi la più adatta alla condotta di vita del politico. Weber, comunque, esprime comprensione per la posizione dell'etica della convinzione. La politica è una passione e non può essere fatta soltanto con la mente. Il politico responsabile che rifiuta di condurre azioni incompatibili con le sue convinzioni, merita rispetto. L'etica della responsabilità e l'etica della convinzione si integrano così a vicenda. Il realismo e il senso delle proporzioni procedono di pari passo con la capacità politica di vedere al di là dell'esistente. Tale dialettica può guidare la persona che ha la vocazione alla politica, a patto che essa tenga conto degli imperativi strutturali che costituiscono il dominio politico nelle società a differenziazione qualitativa. Soprattutto, però, per Weber, il politico di professione deve essere in grado di sopportare il fallimento ricorrente delle sue aspirazioni etiche, senza rinunciare alla lotta per i suoi ideali. Questa capacità di resistenza caratterizza la persona che ha la stoffa per diventare politico di professione,

perché la politica è un ‘lento e laborioso perforare dure tavole di legno’ e non certo un’improvvisa ubriacatura romantica che cambia il mondo da un giorno all’altro (MWG I/17, p. 251 f.).

3. Etica sociologica della professione

Avendo esposto gli elementi di riflessione etica presenti nelle due conferenze, possiamo condurre una valutazione comparativa degli elementi di ‘etica sociologica della professione’, che Weber propone a partire dalla sua concezione sociologica della modernità. Confrontando fra loro l’argomentazione delle due conferenze si nota la comune scansione fra dati strutturali e orientamenti soggettivi della professione. Weber si attiene così alla metodologia di ricerca sociologica già adottata nella sociologia della religione. Si tratta di andare oltre Marx senza rigettarlo e di evidenziare in senso simmetrico la duplice relazione causale fra struttura sociale e sovrastruttura culturale. Tuttavia mentre la sociologia della religione dispiega prima l’analisi dell’impatto della dogmatica religiosa sulla condotta di vita (Etica protestante) e poi studia l’effetto della strutturazione settaria dei rupi religiosi sulla diffusione della riforma (Le sette protestanti), le conferenze hanno una scansione opposta. Weber dapprima studia le condizioni strutturali dei domini sociali scientifico e politico, descrivendone gli aspetti salienti e la logica di riferimento che ne permette la strutturazione (Tab. 1).

In seconda battuta vengono analizzati gli orientamenti soggettivi della professione, isolando la vocazione che induce la scelta professionale per la scienza o la politica, e mostrando quali conseguenze etiche ha l’accettazione della specifica logica del relativo dominio a differenziazione qualitativa (Tab. 2).

Tab. 1 - Dati strutturali della professione

Scienza come professione	Politica come professione
Precariato e burocratizzazione	Uso della forza monopolizzata e legittimata come strumento dell’azione politica
Dipendenza da rapporti personali	Burocrazia e carisma Massificazione e irrazionalizzazione
Logica del dominio a differenziazione qualitativa: - intellettualismo - demagificazione - dominio razionale del mondo	Logica del dominio a differenziazione qualitativa: - selezione in base a qualità carismatiche - uso della forza - responsabilità politica

Tab. 2 - Orientamenti soggettivi della professione

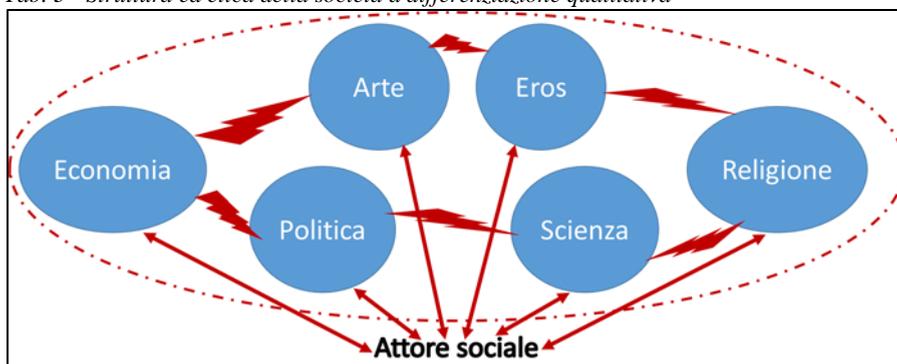
Scienza come professione	Politica come professione
Vocazione per il sapere e la ricerca della verità	Vocazione per l'uso del potere e l'impatto dell'azione sugli eventi storici
Etica dello scienziato	Etica del politico
Accettazione della specifica logica del dominio a differenziazione qualitativa <ul style="list-style-type: none"> - intellettualismo - dominio razionale del mondo - progresso scientifico - opposizione alla commistione con le logiche di altri domini sociali 	Accettazione della specifica logica del dominio a differenziazione qualitativa <ul style="list-style-type: none"> - passione per la causa, senso di responsabilità, distanza da se stessi - dialettica fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità - opposizione alla commistione con le logiche di altri domini sociali

La valutazione contestuale dell'intera argomentazione delle due conferenze permette in conclusione di apprezzare da un lato la concezione weberiana della differenziazione qualitativa moderna e dall'altro le sue ricadute per l'etica sociologicamente avvertita della professione. Le società moderne si sono differenziate in ambiti sociali che si conformano a processi di strutturazione fondati su logiche fra loro diverse e in parte contraddittorie. Vi è quindi una realtà di competizione e a tratti di latente conflitto fra logiche di strutturazione sociale che intendono plasmare la realtà sociale. È questo il senso sociologico del moderno 'politeismo dei valori'. Questo 'arrangiamento strutturale' delle società moderne è il prodotto di complessi processi storici, di cui i differenti studi weberiani raccolti nel volume postumo di *Economia e società* si preoccupano di rendere conto (MWG I/22, pp. 1-5). Non è per Weber pensabile potere eliminare con un sol balzo dialettico della filosofia della storia tale complessità sociale. L'agire sociale, tuttavia, può, e secondo Weber in certa misura deve, affrontarla e gestirla. Nel fare ciò esso ha un principale strumento a disposizione: la professione. Ossia quella chiave di volta della condotta di vita che permette all'individuo di raccogliere i frammenti della sua esistenza sociale all'interno di un prisma che da voce almeno in parte alla sua prospettiva soggettiva sul mondo, e cioè in una parola alla sua 'vocazione'.

Si tratta di un progetto etico-sociale volto a realizzare il terzo a priori della sociologia di Simmel (GSG 11, p. 59). Grazie alla professione per Weber la vita sociale può assumere un senso e non essere soltanto alienazione. L'agire sociale dell'individuo deve, tuttavia, condurre una battaglia per realizzarlo nel quotidiano. Nel fare ciò questi deve essere cosciente della sua vocazione e tenere conto degli imperativi strutturali che caratterizzano l'ambito che ha

scelto, sia esso la politica, la religione o la scienza. Tenere conto della logica che struttura il dominio differenziato che si è scelto, significa però anche fare attenzione a che essa non entri in commistione spuria con altre logiche di strutturazione qualitativa. È questo il principale risvolto normativo della concezione sociologica della modernità che Weber presenta nelle due conferenze sul lavoro intellettuale come professione. L'attore sociale moderno ha per Weber il dovere etico di strutturare la sua vita professionale in modo da impedire il regresso della differenziazione sociale qualitativa (Tab. 3). Tale regresso, infatti, significherebbe un ritorno alla differenziazione stratificante caratteristica dell'*Ancien Régime* e comporterebbe una sostanziale perdita della libertà moderna prodotta dalla sacralizzazione della persona umana (Durkheim 1950).

Tab. 3 - Struttura ed etica della società a differenziazione qualitativa



Riferimenti bibliografici

- Birnbaum I. (1963), *Erinnerungen an Max Weber*, in König R. e Winckelmann J., eds., *Max Weber zum Gedächtnis*, Springer, Wiesbaden, pp. 19–21.
- Boltanski L., Esquerre A. (2017), *Enrichissement: Une critique de la marchandise*, Gallimard, Paris.
- Comte A., (1970), *Œuvres d'Auguste Comte, vol. 11. Cathéchisme positiviste, Appel aux conservateurs, Discours sur l'esprit positif*, Éditions Anthropos, Paris.
- Durkheim É., (1950), *Leçons de sociologie*, PUF, Paris.
- Durkheim, É., (2002), *L'individualisme et les intellectuels*, Mille et une nuits, Paris.
- Fitzi G., (2019), *Max Weber's concept of 'modern politics'*, in Fitzi G. e Turner Bryan S., a cura di, *Max Weber's 'The Profession and Vocation of Politics'*, Special Issue of the *Journal of Classical Sociology*, 4: 361–376.
- Fitzi G., (2020), *Normative intermittency. A theory of failing social structuration*. (di prossima pubblicazione).

- Hall S., (2011), “The neoliberal revolution”, *Soundings*, 48: 9-28.
- Harvey D., (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Hitzer F., (1988), *Anton Graf Arco. Das Attentat auf Kurt Eisner und die Schüsse im Landtag*, Knesebeck & Schuler, München.
- Jaspers K., (1988), *Max Weber. Gesammelte Schriften*, Piper, München, Zürich.
- Kistiakowski T., (1899), *Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Untersuchung*, Liebmann, Berlin.
- Luhmann N., (1984), *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.:
- Marcuse H., (2002), *One-dimensional man*, Routledge, London.
- Parsons T., (1951), *The Social System*. The Free Press, Glencoe.
- Schäffle A., (1875–1878), *Bau und Leben des socialen Körpers. Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als socialen Stoffwechsel*, 4th vol., Laupp Tübingen.
- Schluchter W., (2015), *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*, 2. Edition, Mohr-Siebeck. Tübingen.
- Spencer H., (1882–1885), *Principles of Sociology*, Williams and Norgate, London.
- Simmel G., (1989–2015), *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Rammstedt O. et al., eds., Suhrkamp, Frankfurt/M., 24 volumi, qui citata con GSG seguito dal numero di volume.
- Weber M., (1984), *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr Siebeck, Tübingen, qui citata con MWG seguito dal numero di volume.

4. *Da Weber a Bourdieu: lo Stato, l'universale, il dominio simbolico*

di Emanuela Susca

Introduzione

La riflessione weberiana attorno al potere e alla politica rappresenta uno dei lasciti più cospicui e vitali del sociologo di Erfurt, che possiamo in effetti considerare un grande classico anche per la sua duratura e notevole capacità di innervare di categorie ed elaborazioni una serie di indirizzi di pensiero e di analisi tra loro anche molto lontani vuoi per orientamento vuoi per collocazione geografica e culturale.

Nelle pagine che seguono indagheremo una specifica porzione di questo imponente e multiforme movimento di appropriazione e circolazione di idee, focalizzandoci su elementi della rivisitazione e attualizzazione operate in Francia da una figura cruciale per la sociologia contemporanea e per l'odierna teoria critica qual è Pierre Bourdieu.

Soprattutto a partire dagli anni '80 del secolo scorso, infatti, Bourdieu intraprende un intenso lavoro teorico e di ricerca sulla genesi e gli sviluppi della forma statale. E appunto Weber, accanto ad altri due grandi classici come Marx e Durkheim, è una fonte privilegiata di questa riflessione nonché, sia oggettivamente sia esplicitamente, un punto di riferimento ineludibile ora da sottoporre a critica e ora da attualizzare e in alcuni casi emendare o decisamente superare.

In questo contesto, sono certo possibili e opportuni rimandi alle sezioni di *Wirtschaft und Gesellschaft* più direttamente dedicate all'*Herrschaft* e ai suoi idealtipi o alla burocrazia, ma l'elemento di interlocuzione fondamentale – nelle citazioni di Bourdieu come per il nostro contributo – è *Politik als Beruf*, che per la sua densità e strutturazione riunifica in modo esemplare e a volte sviluppa ulteriormente molti capisaldi dell'apparato concettuale weberiano. In particolare, soffermeremo dapprima la nostra attenzione su di un

aspetto cruciale qual è la visione della burocrazia, manifestazione impersonale di una realtà statale superiore ma anche attrice co-protagonista nel gioco e nel conflitto per la distribuzione del *potere* e per il bilanciamento dei *poteri*. E avremo così modo di vedere come all'allarme per il crescente irrigidimento burocratico lanciato da Weber corrisponda nel sociologo francese una considerazione più positiva e comunque sfumata, che per un verso riconosce il pericolo sempre incombente che la burocrazia diventi casta autoreferenziale e privilegiata ma, per l'altro e soprattutto, riconosce anche nella burocrazia stessa una forza fondamentale sia per spiegare la genesi della forma statale moderna sia per dar conto di come gli Stati si ergano a entità stabili e fundamentalmente indipendenti tanto da chi esercita la sovranità quanto da chi imprime una direzione di governo.

Tenteremo poi di mostrare come la diversa e molto più benevola considerazione riservata da Bourdieu alla burocrazia vada letta alla luce di una più generale tensione verso l'universale che attraversa molte delle pagine bourdieusiane e, rivelandone il significato nel senso più ampio politico, si traduce sia nell'idea di una modernità che è e resta promessa di democratizzazione ed emancipazione sia, cosa che qui più ci interessa, in un ritratto del capo politico che in definitiva ci appare più realistico rispetto all'individuo compenetrato di alti ideali e scopi evocato dal ragionamento weberiano sulla professione politica.

Passando a un altro piano essenziale del confronto che impegna Bourdieu, prenderemo poi in analisi l'estensione che questi opera della canonica e celeberrima definizione dello Stato affidata ancora alle pagine di *Politik als Beruf*. Se infatti Weber pone in quell'occasione al centro l'idea di una forma organizzata e di una serie di apparati tali esercitare un potere che è *in primis* coercizione fisica legittima, la rilettura operata dal sociologo francese illumina anche e soprattutto le dimensioni apparentemente meno tangibili per le quali il potere stesso non è generalmente un comando o una minaccia che pende su di noi dall'alto, ma una forza suadente e silenziosa che tende a dirigerci dall'interno e che, nel lessico bourdieusiano, prende il nome di «violenza simbolica».

Infine, dedicheremo alcune considerazioni al significato complessivo della rilettura di Weber operata da Bourdieu e soprattutto, ancora sulla scorta di alcune osservazioni bourdieusiane, richiameremo l'attenzione sull'inevitabile difficoltà di pensare lo Stato ipostatizzandolo nelle formulazioni rigorose di una scienza politica o nelle teoresi astratte di una filosofia politica. Spesso sospeso tra essere e dover essere anche presso i più grandi tra i pensatori, lo Stato resta infatti in definitiva un argomento recalcitrante alle definizioni chiuse e, cosa non secondaria, un oggetto di ricerca che sconfessa ogni ingenua visione cumulativa del nostro sapere.

1. Stato moderno e burocrazia

L'idea di una tendenza crescente alla burocratizzazione rappresenta uno degli aspetti più conosciuti e anche per certi versi suggestivi delle riflessioni weberiane. E non si tratta di una generica e distaccata constatazione circa l'espandersi della razionalità strumentale nella sfera economica, politica e nella vita civile e militare, ma anche e soprattutto di un vero e proprio allarme su quelle che a Weber stesso apparivano come insidie o degenerazioni connesse all'avanzare incontrollato di una democrazia priva di correttivi o, se si vuole, di contrappesi anche culturali e psichici. Illuminanti sono a riguardo le pagine sul "burocratismo" di *Economia e società*, dove il grande sociologo pone notoriamente in luce come l'organizzazione burocratica possa vantare una superiorità «tecnica» grazie alla sua «precisione, rapidità, chiarezza, notorietà, continuità, discrezione, unitarietà, rigida subordinazione, riduzione dei dissidi, dei costi materiali e personali» (Weber, 1922, p. 57 trad. it.), ma mette anche in guardia contro il nesso inestricabile che lega appunto il processo di burocratizzazione alla democratizzazione. E quest'ultima, almeno secondo il *caveat* weberiano, non significa a propria volta «necessariamente crescita della partecipazione attiva dei dominati», ma molto più spesso ed «esclusivamente il livellamento dei dominati rispetto al gruppo dominante, articolato burocraticamente, che tuttavia da parte sua di fatto, ma sovente anche nella forma, può detenere una posizione del tutto autocratica» (Weber, 1922, pp. 69-70 trad. it.). Ed è poi in particolare *Parlamento e governo* ad esprimere una malcelata ostilità verso la macchina burocratica per la sua capacità di sovvertire il normale rapporto di subordinazione politica degenerando in una tecnocrazia e, al tempo stesso, a rivelare una palese diffidenza verso la democratizzazione per il suo presunto ostacolare un serio e autentico dibattito parlamentare (Weber, 1918, pp. 95-99 trad. it.).

È pur vero che, ad attenuare l'impressione di un certo aristocraticismo, si può osservare come l'obiettivo polemico sia in effetti e in modo più circoscritto una forma di democratizzazione «passiva» perché incapace o disinteressata a mobilitare la propria base e come il ragionamento weberiano indichi per via di uscita all'autoritarismo e alla massificazione la versione plebiscitaria e carismatica della democrazia (*plebiszitäre Führerdemokratie*) (cfr. Portinaro, 2015 e 2018). Resta però il fatto che, agli occhi di questo classico del pensiero sociologico, il progredire inesorabile della «macchina» burocratica può e deve essere impedito a vantaggio di una politica che metta o rimetta in connessione le soggettività dei governati con le qualità individuali eccezionali dei capi. E non è quindi infondato ritenere che, persino più del socialismo, l'espansione incontrollata della burocrazia rappresentasse l'oggetto principale del timore e dell'avversione weberiani (Cotesta, 2015, p. 58).

A nostro avviso, poi, ciò appare molto chiaramente proprio nella *Politica come professione*, dove viene indiscutibilmente assegnato un ruolo centrale e decisivo a colui che *fa* in prima persona la politica e che, almeno nella migliore delle ipotesi, fa appunto della politica la propria vocazione e ragione di vita consacrandosi all'alta causa con «passione», «senso di responsabilità» e «lungimiranza». Corrispettivamente, sempre per Weber, in posizione decisamente subordinata si trova – o dovrebbe trovarsi – il burocrate, il quale si possiede quel sapere tecnico di cui il politico è normalmente un «dilettante», ma che è tenuto a obbedire al dovere d'ufficio eseguendo gli ordini superiori e agendo con imparzialità nell'applicazione delle regole. A riguardo, meritano di essere riportate testualmente e rilette le osservazioni dedicate alla differenza che passa e *deve* passare tra il «funzionario specializzato», figura necessaria alla macchina burocratico-statale ma a rischio di degenerare nel tipo nocivo del «demagogo», e lo «statista» su cui grava invece la responsabilità autenticamente politica:

Il vero funzionario [...] deve, per sua specifica professione, non fare della politica, ma “amministrare”, soprattutto in modo imparziale [...]. Egli deve esercitare il suo ufficio *sine ira et studio*, cioè “senza risentimenti e prevenzioni”. [...] Il funzionario impegna il suo onore nella sua capacità, anche quando l'autorità a lui preposta insiste su un ordine che gli sembra errato, di eseguirlo coscienziosamente e precisamente, su responsabilità di chi lo impartisce, come se corrispondesse alla sua propria convinzione; senza questa disciplina etica nel senso più alto, senza questa abnegazione, andrebbe in rovina l'intero apparato. Rientra invece nell'onore del capo politico, quindi dello statista con funzioni di guida, proprio la responsabilità esclusivamente *personale* di ciò che egli fa, di ciò che egli non può e non deve rifiutare o addossare ad altri (Weber, 1919, pp. 60-61 trad. it.).

Se poi l'eterogeneità tra il burocrate e il politico è totale e attiene ad aspetti tutto sommato innati come l'indole o comunque a qualità individuali e intime, la vera e propria distopia costituita dal «potere dei burocrati» sembra nascere principalmente dal fatto che le persone sbagliate (ovvero funzionari anche «di livello moralmente alto») ascendono a «posti direttivi» per loro sbagliati, tramutandosi così in «politici cattivi», «irresponsabili secondo l'accezione politica della parola e, in tal senso, di livello moralmente basso» (Weber, 1919, p. 61 trad. it.). Né si tratterebbe di un rischio di degenerazione o inversione del tutto teorico, dato che una non secondaria causa della sconfitta tedesca nel conflitto mondiale parrebbe proprio risiedere nello strapotere della burocrazia e quindi in un indebolimento della capacità di direzione della politica (Weber, 1919, p. 87 trad. it.). Ed è probabilmente anche questa considerazione a muovere quella ripulsa per la tecnocrazia e per la riduzione della politica ad amministrazione in cui critici autorevoli hanno individuato

la cifra caratterizzante di *Politik als Beruf* nonché la spiegazione dell'enfasi qui riservata a temi "individualistici" quali la *leadership*, la responsabilità e il carisma (Poggi, 2004, p. 145).

Del tutto diverse sono, ovviamente, le circostanze e urgenze che motivano le riflessioni di Bourdieu. Tuttavia, è interessante osservare come punto di partenza ne sia l'idea compiutamente weberiana per la quale lo Stato moderno, che pure è luogo e veicolo d'esercizio di un potere impersonale, razionale e "razionalizzante", origina dalla decisione del Principe di spossessare, anche con la forza, una serie di soggetti privati del loro potere amministrativo. E forse ancor più interessante è notare come Bourdieu rilegga questo processo di espropriazione e accentramento enfatizzando il ruolo dei funzionari che, almeno ai suoi occhi, lo hanno reso possibile.

Ci riferiamo qui soprattutto alle analisi sul «campo giuridico» e, più precisamente, su quel corpo di giuristi che non sono stati solo servitori dello Stato caratterizzati da una «postura universalizzante», e perciò dediti a formulare norme ispirate a razionalità e giustizia (cfr. Bourdieu, 1986), ma in definitiva, e non meno del Principe, sono stati artefici del costituirsi dello Stato stesso. Lo afferma chiaramente *La Noblesse d'État* parlando di una «nobiltà di toga» che ha «creato» sé stessa «creando lo Stato, che, per costruirsi, ha dovuto costruire lo Stato» e assieme ad esso «tutta una filosofia politica del "servizio pubblico"» come «attività "disinteressata" orientata verso fini universali» (Bourdieu, 1989a, p. 544). E lo ribadiscono alcuni passaggi confluiti nelle *Raisons pratiques* e dedicati ai giuristi che, difendendo le proprie prerogative dall'assolutismo del «potere regio», sono riusciti a «dare una forma universale all'espressione dei loro interessi particolari» e a «inventare» così la «repubblica come istanza che trascende [...] lo stesso re»:

In virtù e a causa del loro capitale specifico e dei loro interessi particolari, [i giuristi] sono arrivati a produrre un discorso sullo Stato che, giustificando la loro posizione, costituiva e istituiva lo Stato, *factio juris* che gradualmente cessava di essere una semplice finzione di giuristi per trasformarsi in un ordine autonomo, capace di imporre largamente la sottomissione alle sue funzioni e al suo funzionamento e il riconoscimento dei suoi principi (Bourdieu, 1994, p. 117 trad. it.).

Possiamo in questa sede solo e incidentalmente osservare che Bourdieu non è certo l'unico a enfatizzare il ruolo giocato dal fattore culturale nella genesi dello Stato moderno, Infatti, questa sua spiegazione principalmente culturalista – che lascia in secondo piano l'aspetto della forza fisica e militare sottolineato invece, come si dirà tra breve, da *Politik als Beruf* – va letta all'interno di una svolta degli ultimi decenni rispetto a precedenti approcci più materialisti e prevalentemente attenti ai fattori oggettivi (cfr. Swartz, 2013, pp. 133-135). Ma ciò che è qui importante rilevare è che, da quello

giuridico, il discorso è esteso al «campo burocratico». Infatti, ricordando come appunto nella burocrazia Hegel vedesse un «“gruppo universale” dotato dell’intuizione e della volontà dell’interesse universale», Bourdieu parla dei funzionari pubblici come di «hegeliani inconsapevoli» perché dediti a promuovere la causa della ragione e dell’universale anche quando appaiono o addirittura sono principalmente interessati alla difesa corporativa dei propri interessi (Bourdieu, 1989a, p. 548; 1994, pp. 92-93 trad. it.; cfr. Lane 2012, pp. 147-148).

Ben lontana dal limitarsi a quel ruolo meramente esecutivo e subordinato al volere e indirizzo dei reali detentori del potere politico che Weber vorrebbe riservarle, la burocrazia vista da Bourdieu è quindi soprattutto una forza storica e sociale che ha operato ed opera, quasi involontariamente e malgrado sé stessa, in direzione dell’universalizzazione, ovvero a vantaggio dell’uguaglianza (almeno tra cittadini) e dell’estensione dei diritti di ciascuno. Ed è precisamente per questo che la sociologia bourdieusiana, oltre a fornire strumenti concettuali per comprenderne genesi e funzionamento, mira anche oggettivamente a difendere una componente delle società contemporanee oggi più che mai sotto attacco nei proclami e nei programmi politici di quanti, da destra o da sinistra, si propongono di “sburocratizzare”, “semplificare” e “snellire” la macchina statale.

Questo ovviamente non significa che Bourdieu ignori il potere grandissimo che le nostre attuali democrazie assegnano alle burocrazie, né che non si renda conto di come tale potere sia strutturato facendo salva la supremazia dell’alta borghesia o di quanto l’arroccamento e la difesa di interessi specifici possa urtare contro gli interessi della maggioranza (cfr. Bourdieu, 1989a). In effetti, è nonostante tutto ciò che egli ritiene possibile e anche indispensabile contrastare tendenze o involuzioni sostanzialmente antidemocratiche senza perdere di vista una funzione progressiva che, esercitata sul piano storico, viene ora ostacolata e resa più complicata dall’erosione dello Stato – e dello Stato sociale – riconducibile alla globalizzazione economica più ancora che alla “vecchia” dinamica classista (cfr. Bourdieu, 1998a; 2001).

Tornando però allo specifico del confronto con Weber che stiamo conducendo, si può osservare come quello sbocco plebiscitario controllato e contenuto nell’alveo parlamentare a cui guarda con favore l’autore di *Politik als Beruf* sia invece estraneo all’orizzonte bourdieusiano, per il quale l’esistenza di «campi» dediti all’universale come quello burocratico rappresenta semmai un utile ostacolo all’evoluzione plebiscitaria e, più in generale, una difesa dell’impersonalità dello Stato contro l’eccessiva personalizzazione della politica. Ma a ciò, evidentemente, corrisponde anche un diverso giudizio sull’universalizzazione e la razionalizzazione che hanno reso possibile e accompagnato la modernità: per Weber, conquiste grandiose dell’Occidente sul

punto però di rovesciarsi tragicamente nella disumanizzazione e spersonalizzazione in un'epoca di «decadenza» e «morte della cultura» (Cavalli, 1981, p. 25); per Bourdieu, momenti indispensabili di un tragitto che può condurre, seppure in modo tortuoso, all'emancipazione.

2. L'universale (fuori e dentro la politica)

Bourdieu dedica una parte cospicua delle proprie riflessioni all'universale, nel quale vede tanto una promessa che può e deve essere mantenuta quanto un sostrato dell'ideologia, intesa (marxianamente) come attribuzione ipocrita e interessata di una pseudo-universalità a contenuti e interessi particolari. Il problema che egli dunque si pone, e pone a noi, è come confutare tutta la serie di mistificazioni attraverso cui chi si trova in una situazione di privilegio cerca – di norma con successo – di proporre la propria condizione come standard *normale* (estensibile a tutti e dunque astrattamente “universale”). E questo senza giungere a un ripudio indistinto dell'universale che finirebbe col nuocere alla causa dell'uguaglianza e dell'emancipazione.

Si tratta insomma di condurre una battaglia per l'universale che si compia su due fronti e che solo superficialmente può sembrare contraddittoria:

Non si dà contraddizione, al di là delle apparenze, nel lottare *a un tempo* contro l'ipocrisia mistificatoria dell'universalismo astratto e per l'accesso universale alle condizioni di accesso all'universale, obiettivo primario di ogni autentico umanismo, che la predicazione universalistica e la (falsa) sovversione nichilistica finiscono entrambe per dimenticare (Bourdieu, 1997, p. 78 trad. it.).

Se il fine è coniugare il disvelamento della menzogna universalistica che mira a consacrare il dominio con la difesa dell'universale da attacchi solo fintamente progressivi, è lo stesso itinerario intellettuale bourdieusiano a suggerire come via l'abbandono del quadro semplicistico (e *ingenuamente* marxista) che concepisce un'opposizione dicotomica tra masse e potenti e, parallelamente, l'adozione di un modo più realistico di pensare *weberianamente* il potere come risorsa pluralisticamente contesa o, ancor meglio, come sistema di relazioni instabili perché sempre in una certa misura aperte al cambiamento.

È in questa prospettiva – quindi, se si vuole, facendo “giocare” Weber contro Marx – che l'attenzione viene focalizzata sulle varie sfere in cui il dominio può essere esercitato concretamente quando, come accade normalmente entro la cornice statale, esiste una concorrenza tra una pluralità di soggetti e gruppi relativamente autonomi o, per usare il lessico bourdieusiano,

di «campi» dotati di logica propria e animati da interessi specifici (tra loro almeno in certa misura diversi) come quello degli impiegati della burocrazia statale. Tutti costoro, anche solo per giustificare la propria esistenza, debbono infatti ragionare universalisticamente (in termini di norme e procedure) e appellarsi all'universale stesso tanto verso l'alto – contro l'ingerenza e l'arbitrio del potere politico – quanto verso il basso, cioè nei confronti di cittadini pensati come equivalenti tra loro e perciò uguali.

Bourdieu parla a riguardo di una «divisione del lavoro di dominio» capace di produrre ricadute benefiche ed effetti progressivi anche per la grande maggioranza e, in aperto contrasto contro l'idea canonica di lotta di classe e ancor più contro ogni retorica populista, fa notare che spesso i dominati sono arruolati nelle «lotte permanenti» che i gruppi di «potenti» ingaggiano tra loro (Bourdieu, 1989a, pp. 558-559). E fa valere quest'idea sia per il presente delle democrazie, dove il conflitto è di norma regolato e contenuto, sia per il passato e le sue *presunte* grandi rivoluzioni:

[...] i dominati possono sempre trarre partito o profitto dai conflitti tra i potenti che, molto spesso, hanno bisogno del loro concorso per trionfare. Molti grandi scontri storici considerati momenti esemplari della “lotta di classe” sono stati di fatto soltanto l'estensione, attraverso la logica delle alleanze con i dominati, di lotte tra i dominanti all'interno del campo del potere – lotte che, per il fatto di armarsi, a fini di legittimazione o di mobilitazione, di strategie di universalizzazione simbolica degli interessi particolari possono non di meno fare avanzare l'universale e, con ciò, il riconoscimento, almeno formale, degli interessi dei dominati (Bourdieu, 1997, p. 109 trad. it.).

Visto da Bourdieu, insomma, l'universale è avanzato e continua a progredire non certo con l'andamento di una marcia trionfale sospinta da una qualche irresistibile forza storica o da un nobile slancio verso ideali superiori, ma grazie a una serie di ristrutturazioni, moti e cooptazioni nei quali sono decisivi l'«interesse» per l'universale stesso e il particolare «profitto» che alcuni «campi» possono variamente ricavare dall'universalizzazione (Bourdieu 1994, p. 215 trad. it.).

È in sostanza su questa idea che si fonda quella sorta di manifesto *lato sensu* politico a cui lo stesso sociologo pone il nome di «Realpolitik della ragione» e che, rifuggendo dal «moralismo dell'intenzione pura», punta a valorizzare e stimolare i passi fatti in direzione dell'estensione universale concreta dei diritti ben sapendo che questi avvicinamenti non sono mossi da pure idealità, ma da forme di calcolo egoistico e persino di vera e propria impostura. E ciò perché, stando sempre a Bourdieu, l'universale sarebbe anche una sorta di «legge antropologica» per la quale qualunque gruppo umano pretenderebbe dai singoli «una pubblica dichiarazione di ossequio» (a sé e

«alla rappresentazione di sé che esso intende dare e darsi») premiando la «subordinazione dell'io al noi» e la sottomissione alla «norma comune» e «universale in quanto universalmente approvata» e, a propria volta, tutti gli individui – compreso, si badi, il *leader* politico – ricaverebbero un «profitto (simbolico e, in certi casi, anche materiale») dal riconoscere almeno ufficialmente la superiorità della comunità rispetto al proprio particolare, traendo così «legittimazione» non dalla «pura affermazione dell'arbitrio soggettivo» ma dal «riferimento all'universalità della regola» (Bourdieu, 1994, pp. 213-215 trad. it.).

Facendo insomma “giocare” in questo caso Durkheim contro Weber, Bourdieu arriva a riarticolare le riflessioni weberiane sulla legittimazione ipotizzando che quest'ultima abbia comunque come pre-condizione un fattore non dipendente da qualità soggettive o dal vincolo della tradizione o della norma legale, ma connesso a una forza cogente esercitata dalla collettività sui propri membri. E se pure ci può apparire poco convincente il suo ragionamento sulla «legge antropologica» quando sembra dimenticare che la tensione verso l'universale non è conformismo o identificazione in un «noi» primario ma esito sofferto, sempre incerto e maturato attraverso processi storici anche dolorosi, ci sembra non di meno interessante la possibile applicazione ai «campi politici» dei nostri giorni. È difficile, infatti, non riconoscere che la tentazione di ricavare una sorta di profitto indebito dall'universale fingendo solo di occuparsi del «bene pubblico», e perseguendo nei fatti il tornaconto proprio o di poteri più o meno forti, è quasi irresistibile oggi nel caso degli uomini politici, unanimemente propensi ad accreditarsi come «servitori devoti» dell'intero corpo elettorale (e persino delle future generazioni) e perciò sospettabili a buon titolo di doppiezza. E, parimenti, è più che condivisibile l'idea che vada sorvegliata e quanto più possibile ridotta la distanza «tra ciò che è ufficiale e ufficioso, fra la ribalta e i retroscena della vita politica», tra i comportamenti messi in atto da governanti e da esponenti dei partiti e le «norme ufficialmente professate» (Bourdieu, 1994, p. 217 trad. it.).

Si tratta però di un'azione di controllo che Bourdieu non affida genericamente all'opinione pubblica, ma che assegna ai soggetti che popolano i «campi» particolarmente interessati all'universalizzazione: dunque ai «giuristi» e ai funzionari vari dello Stato di cui si detto e, forse anche di più, agli «intellettuali pronti a far proprie le cause universali» e agli «studiosi» in generale che «si impegnano a svelare ciò che è nascosto» (Bourdieu, 1994, pp. 217-218 trad. it.). E questo non perché egli idealizzi i campi del sapere o non sappia come nella società dei media e dell'immagine la figura dell'intellettuale tenda sempre più a ridursi a quella di esperto utile a legittimare le decisioni del potente e spesso disposto ad affermarsi sulla ribalta televisiva e non nel confronto culturale e scientifico (cfr. Lagasnerie, 2007; Susca, 2011,

pp. 103-130). Più semplicemente, ritiene che la tendenza del ceto politico a farsi autoreferenziale e povero di idealità, se non corrotto e supino alla logica economica o al volere dei gruppi di pressione, non è cosa che si possa contrastare né mediante meccanismi più accurati di formazione e selezione della classe dirigente né attraverso una qualche forma di consonanza o abbraccio sentimentale tra un *leader* «immediatamente suggestivo ma portatore di ideali culturali» e una comunità che a lui si abbandona «con fiducia ed emozione» (Cavalli, 1992, p. 29).

Se può insomma lasciare perplessi l'apparente ingenuità con cui Bourdieu si spinge a parlare dell'intellettuale come di un «avvocato dell'universale» (1989b, p. 22 trad. it), quasi conferendo all'intellettuale stesso il compito o il diritto di rilasciare al politico attestati di fedeltà agli ideali, va tenuto ben presente che l'altra faccia della medaglia di quest'ottimismo è un realismo o iper-realismo politico e ancor prima antropologico che lascia poco spazio all'arcinota distinzione weberiana tra quanti rimangono esclusivamente guidati dall'«etica della convinzione» e quanti sanno innalzarsi all'«etica della responsabilità».

3. Tra violenza fisica e violenza simbolica

Richiamando il noto passaggio di *Politik als Beruf* sullo Stato come «comunità umana che all'interno di un determinato territorio [...] rivendica per sé (con successo) il *monopolio dell'uso legittimo della forza fisica*» (Weber, 1919, pp. 32-33 trad. it.), Bourdieu enuncia una propria definizione che vuole evidentemente essere aperta e problematica e che ricalca quella weberiana con un'aggiunta tanto sintetica quanto significativa. Parla infatti dello Stato come di «una X (da determinare) che rivendica con successo il monopolio dell'uso legittimo della violenza fisica e simbolica su un determinato territorio e sull'insieme della popolazione», specificando che è proprio questa dimensione simbolica a spiegare la soggezione dei cittadini verso un'entità che «esercita un autentico potere creatore, quasi divino» (Bourdieu, 1994, pp. 94, 110 trad. it.).

È un ampliamento che va letto nell'ambito dell'oramai piuttosto nota teoria bourdieusiana sulla violenza simbolica, ovvero su quel tipo di violenza che non è assolutamente «puramente spirituale» e «priva di effetti reali» (Bourdieu, 1998b, pp. 44-45) ma che anzi, pur non contemplando una coercizione fisica diretta, si esercita con una forza pressoché irresistibile su coloro che vi sono soggetti. È lo stesso sociologo a spiegare efficacemente come ciò sia possibile:

La violenza simbolica si istituisce tramite l'adesione che il dominato non può non accordare al dominante (quindi al dominio) quando, per pensarlo e per pensarsi o, meglio, per pensare il suo rapporto con il dominante, dispone soltanto di strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata del rapporto di dominio, fanno apparire questo rapporto come naturale (Bourdieu, 1998b, p. 45).

Questo tipo di violenza si cela dunque nell'apparente ovvietà delle cose. Essa è infatti possibile perché i dominati, potendo applicare solo categorie costruite secondo il punto di vista dei dominanti, non possono acquisire consapevolezza della propria condizione e sono invece portati a vivere con naturalezza la propria sottomissione. Essenziale è inoltre a riguardo quella forma di conoscenza approssimativa e primaria che Bourdieu stesso definisce «misconoscimento» o «misconoscenza pratica» e che, in modo non dissimile dalla «denegazione» freudiana (Swartz, 1997), fa in modo che i soggetti, senza averne coscienza, ubbidiscano «a tutte le manifestazioni, ingiunzioni, suggestioni, seduzioni, minacce, rimproveri, ordini e richiami all'ordine» di cui è tacitamente disseminato il mondo sociale (Bourdieu, 1998b, p. 53).

Stando a questa visione, insomma, i rapporti di dominio sono estremamente difficili da rompere appunto perché sono anche rapporti di senso di cui non ci si può liberare grazie a una qualche "presa di coscienza" o a un'azione pedagogica o politica diretta e che, in ultima istanza, dipendono dal fatto che il mondo sociale è tangibilmente e simbolicamente costruito secondo il punto di vista del dominante. E a tale mondo ciascuno di noi è sottomesso in un legame di «soggezione "doxica"»:

L'ordine simbolico si fonda sull'imposizione all'insieme degli agenti di strutture cognitive che devono una parte della loro consistenza e della loro resistenza al fatto di essere, almeno apparentemente, coerenti e sistematiche e oggettivamente accordate con le strutture oggettive del mondo sociale. Questo accordo immediato e tacito (che è esattamente il contrario di un contratto esplicito) fonda la relazione di soggezione "doxica" che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito (Bourdieu, 1994, p. 114 trad. it.).

Venendo allo specifico dello Stato, quest'ultimo esercita per Bourdieu un ruolo tutto particolare – anche se in effetti non esclusivo – nell'esercizio di questo tipo di violenza in virtù del suo possesso di strumenti educativi e di «inculcazione» che plasmano le menti dei soggetti (in primo luogo nelle scuole e università), ma anche e di più ancora grazie al potere di costruire nel proprio territorio appunto l'insieme delle «strutture oggettive del mondo sociale» e, di

conseguenza, l'«ordine simbolico» in cui siamo immersi e a cui siamo cognitivamente legati. Quello bourdieusiano è insomma soprattutto lo Stato che impone una visione ufficiale, ovvero consentita e legittima, della realtà e delle sue gerarchie istituendo classificazioni simboliche dagli effetti indiscutibilmente reali (conferendo titoli, facendo ascendere alcuni e, non da ultimo, promulgando norme che stabiliscono cosa sia accettabile e normale), mentre è solo in subordine lo Stato che esercita nei fatti o che minaccia di esercitare la coercizione fisica diretta all'interno o all'esterno dei propri confini.

Tuttavia, è bene chiarire che, nonostante l'ampliamento/confutazione della definizione weberiana di cui si è appena detto, Bourdieu mette a tema l'esercizio della violenza simbolica da parte dello Stato non polemizzando direttamente e in primo luogo con Weber, quanto piuttosto con Marx o meglio ancora con il marxismo (o quanto meno con il marxismo a suo modo di vedere più ingenuo e incline al materialismo e determinismo). Lo chiarisce in modo persino liquidatorio nell'osservare che, «quando si vuole rendere ragione del potere simbolico e della dimensione propriamente simbolica del potere statale, il pensiero marxista è più di impaccio che d'aiuto» (Bourdieu, 1997, p. 186 trad. it.) e, implicitamente, lo afferma anche in tutta una serie di riferimenti che marcano la distanza tra l'idea che gli appare fuorviante di una sottomissione ottenuta con l'indottrinamento da parte di strutture specifiche (come gli «apparati ideologici di Stato» althusseriani) e un discorso come il proprio, che mette invece in primo piano il ruolo dello Stato come fondamento del conformismo logico e morale e come realtà che esercita dominio soprattutto creando senso e consenso.

In questo contesto, fonte privilegiata è certo Durkheim, messo per altro in connessione con ispirazioni provenienti da Cassirer e dalla sociologia funzionalista (Loyal 2017, p. 67). Tuttavia, esercita un'influenza tutt'altro che trascurabile anche lo stesso Weber, per lo meno se si riconosce che la riflessione weberiana non si esaurisce nell'apparentemente crudo realismo con cui *La politica come professione* isola la *Gewaltsamkeit* come «mezzo specifico» dello Stato evocando le parole del rivoluzionario Trotsky (Weber, 1919, p. 32 trad. it.). Infatti, di contro a quella visione «fisicalista» che può essere entro certi limiti rimproverata anche a Weber – come per taluni aspetti a Marx, o a Elias o a Tilly (Bourdieu, Wacquant and Farage, 1994) – e che guarda alla forza materiale e militare dimenticando che il potere non è mai esercitato nella sua forma nuda, ma incontra anzi obbedienza soprattutto in virtù della sua dimensione simbolica, il sociologo francese può opporre la propria idea di potere e di Stato anche grazie alle suggestioni provenienti dalla lettura del complesso delle pagine weberiane sul dominio stesso e la legittimazione (cfr. Loyal, 2017, p. 68). Ed è un debito di cui in definitiva si rivela egli stesso consapevole fin da un'opera piuttosto lontana nel tempo

come *La reproduction*, che elogia proprio Weber per la capacità di affrontare «come oggetto il contributo specifico che le rappresentazioni della legittimità apportano all'esercizio e al perpetuarsi del potere» (Bourdieu, Passeron, 1970, pp. 44-45 trad. it.).

La legittimazione, in effetti, è secondo Weber ricercata attivamente dal dominante, che per rendere davvero efficace il proprio dominio deve anche in qualche misura far sembrare l'ubbidienza moralmente giusta e giustificata. E, analogamente, è ancora weberiana l'idea che, in una relazione che subordina un soggetto all'altro come nel caso del rapporto schiavo/padrone, bambino/adulto o donna/uomo, colui o colei che si trova a occupare la posizione di debolezza «obbedisce a un determinato comando senza espressamente deliberare di farlo, perché lo ha sempre fatto, perché non gli passa nemmeno per la testa di disobbedire» (Poggi, 2004, pp. 108-109).

D'altra parte, anche ritornando al momento definitorio del potere statale, accanto all'attenzione per il tratto idealtipico costituito dalla violenza fisica e dal prevalere degli interessi materiali, dalle opere weberiane traspare anche la consapevolezza di quanto lo Stato si manifesti in molti modi e svolga un largo numero di funzioni e, dunque, di come sia in definitiva difficile ridurlo in maniera secca a una sola delle sue dimensioni. Ed è anche per questo che, come altri hanno già ben notato, l'enfasi che abbiamo visto riservata al monopolio sulla violenza fisica si alterna via via nelle elaborazioni weberiane ora con l'attenzione alla sovranità e alla legittimazione, ora con l'idea di uno Stato-macchina che è conseguenza e causa della razionalizzazione, ora con l'aspetto della produzione degli ordinamenti giuridici, ora ancora con quello dell'impresa razionale e burocratica (cfr. Anter, 2014). E d'altra parte, lontano dall'essere esaltato per la sua forza o tanto meno venerato in una qualche metafisica, lo Stato viene anche funzionalisticamente scomposto in «Stato da rapina», «sociale», «costituzionale», «culturale» e «patrimoniale» dal Weber che tratta della comunità politica (cf. Loyal, 2017, p. 45).

In breve, il minimo che si possa allora dire è che il pensiero weberiano su dominio, politica e Stato ci si mostra come un insieme di formulazioni e riformulazioni ricche, complesse e operate da varie angolazioni, o meglio ancora come una serie di riflessioni stratificate nel tempo – e in un tempo segnato dai conflitti e dalla guerra – e per di più interrotte dalla morte del loro autore e tramandate postume con un'opera di mediazione che non sempre aiuta la comprensione. Se a tutto ciò aggiungiamo che Bourdieu è più anche solo linguisticamente a suo agio con autori di lingua inglese, oltre che ovviamente con la tradizione francese, comprendiamo bene come possa avere buon gioco chi metta in dubbio la completezza o l'accuratezza della rilettura di Weber di cui abbiamo parlato.

Conclusioni

Giunti alla fine della nostra ricognizione, confidiamo di aver reso evidenti la radicalità e anche la vivacità della teorizzazione bourdieusiana, la quale comunque è e resta in primo luogo un'operazione di ricerca, durata decenni, sulle asimmetrie e disuguaglianze che fondano e attraversano il mondo sociale, nonché sui possibili margini a disposizione dei soggetti per il superamento o quanto meno allentamento del dominio *in sé* e per l'emancipazione. È dunque appena il caso di dire che questo protagonista della sociologia a noi contemporanea ha inteso non essere interprete filologicamente corretto e coerente di Weber (come per altro neppure di Marx o Durkheim), quanto piuttosto ed evidentemente integrare una serie di intuizioni e acquisizioni altrui entro un lavoro di tipo teorico ed empirico che non è una filosofia politica né, tanto meno, una scienza della politica. E ciò attingendo, oltre che alla stagione sociologica classica e a quelle successive e a discipline diverse, all'antropologia, all'economia e, per quanto concerne in particolare i lavori sulla politica e lo Stato, agli scritti seminali di Machiavelli e di Kant (cfr. Wacquant, 2005, p. 145). Per di più, le relazioni e strutturazioni sociali e simboliche presenti nel mondo di Bourdieu sono spesso lontane, anche solo cronologicamente, da quelle osservate o sperimentate dai grandi fondatori del pensiero sociologico, come spesso lontani sono ovviamente gli interrogativi e le risposte che ne derivano.

Tuttavia, riteniamo che questa distanza di intenti e contesti non impedisca di apprezzare l'andamento e i contenuti del dialogo idealmente intrecciato con Weber sulla politica e sullo Stato e, ancor prima e in riferimento non solo allo stesso Weber, la messa in guardia bourdieusiana contro le difficoltà incontrate da qualunque tentativo di pensare genesi, funzioni e struttura dello Stato. Trattandone in una delle lezioni tenute sul tema al Collège de France, dopo avere parlato delle teorie formulate al riguardo da Marx, da Durkheim e da Weber, Bourdieu al riguardo osserva:

Vi ho citato tre autori che si collocano nel novero dei grandi padri della sociologia: Marx e l'analisi dell'accumulazione originaria, Durkheim e la divisione del lavoro sociale, Weber e la sua descrizione delle società moderne come processo di razionalizzazione. Questi tre classici sono accomunati dall'intenzione di descrivere un processo generale, di proporre una storia globale dello Stato. Ma è a partire da una valutazione completamente diversa dello Stato finale che si organizza la loro visione dello Stato e del processo che a esso conduce (Bourdieu, 2012, pp. 119-120 trad. it. parziale).

Accostarsi come studiosi e ricercatori allo Stato significa quasi inevita-

bilmente proiettare sul proprio oggetto quel complesso di giudizi etici e politici e forse pure di paure e desideri che, spesso anche inconsapevolmente, formuliamo attorno al mondo sociale. Si può allora finire con il parlare dello Stato dicendo ciò che vorremmo fosse, ciò che temiamo diventi o, ancora, ciò in cui potrebbe essere *trasformato*. Ed è questo un rischio da cui non rimane forse del tutto immune neppure Bourdieu, presso cui per altro si saldano in modo almeno apparentemente contraddittorio l'idea di funzioni statali intrinsecamente violente su di un piano simbolico e la visione tutto sommato antitetica e non facilmente conciliabile di formazioni statali grazie alle quali l'universalità può dispiegarsi.

Resta però il fatto che i ragionamenti bourdieusiani hanno il merito di indurci a riflettere su quanto, anche al di là di ogni possibile sovrapposizione tra i piani dell'essere e del dover essere (o tra il giudizio di fatto e quello di valore weberiani), lo Stato abbia davvero la capacità del tutto peculiare di ritrarsi fin quasi a svanire davanti a chi tenta di oggettivarlo, o di produrre «la risoluzione del problema dello Stato» sortendo «l'effetto di fare credere che non esista il problema dello stato». E ciò perché «abbiamo pensieri di Stato che applichiamo allo Stato» (Bourdieu, 2012, p. 97 trad. it. parziale), ovvero e in altre parole perché «il nostro pensiero, le strutture stesse della coscienza attraverso la quale costruiamo il mondo sociale e quell'oggetto particolare rappresentato dallo Stato hanno buone probabilità di essere prodotti dallo Stato stesso» (Bourdieu, 2012, p. 13 trad. it. parziale).

Si tratta di riflessioni che, a pensarci bene, non riguardano solo coloro che si occupano sul piano scientifico e culturale dello Stato, ma tutti gli studiosi e tutti coloro i quali insegnano ad altri convogliando di norma inconsapevolmente nel proprio lavoro e mestiere un'«inconscio universitario (legato a tradizioni nazionali e di disciplina)» che è fatto di nozioni legittime, di programmi stabiliti da autorità statali e ancor prima di strutture cognitive apprese lungo il percorso che ha condotto a una laurea (riconosciuta essa stessa dallo Stato). È appunto contro questo bagaglio ingombrante che Bourdieu suggerisce «un lavoro di oggettivazione riflessiva» e più concretamente l'applicazione di un «metodo comparativo» fra discipline e soprattutto fra tradizioni nazionali per «debanalizzare' il banale» e «rendere strano ciò che è scontato attraverso il confronto con maniere di pensare e di agire estranee, che sono scontate per altri» (Bourdieu, 2000, p. 4).

Se insomma il pensiero di Stato produce un sapere parziale e contingente, solo superando i confini di tale pensiero ci si può avvicinare a un sapere più vero e universale. Ma è questo un cammino che difficilmente potrebbe fare a meno di Weber, il grande teorico che forse più di ogni altro ci insegna a guardare alle società, così come alla storia, all'economia, al diritto e a infiniti altri ambiti, in un'ottica comparata.

Riferimenti bibliografici

- Anter A. (2014), *Max Weber's Theory of the Modern State. Origins, Structure and Significance*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Bourdieu P. (1986), *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 64: 3-19.
- Id. (1989a), *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, Paris.
- Id. (1989b), *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Wagenback, Berlin (trad. it. con prefazione di Bourdieu, *La responsabilità degli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari, 1991).
- Id. (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris (trad. it.: *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna, 1995).
- Id. (1997), *Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative*, Seuil, Paris (trad. it.: *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998).
- Id. (1998a), *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Liber-Raison d'Agir (trad. it.: *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Reset, Milano, 1999).
- Id. (1998b), *La domination masculine*, Seuil, Paris (trad. it.: *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1999).
- Id. (2001), *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Raison d'Agir, Paris (trad. it.: *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma 2001).
- Id. (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Raisons d'agir/Seuil, Paris (trad. it. parziale: *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I: 1989-1990*, Feltrinelli, Milano, 2013).
- Bourdieu P., Passeron J.-C. (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris (trad. it. *La riproduzione. Sistemi di insegnamento e ordine culturale*, Guaraldi, Rimini-Firenze, 1972).
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., Farage S. (1994), *Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field*, «Sociological Theory», 12, 1 (Mar.): 1-18.
- Cavalli L. (1981), *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna.
- Id. (1992), *Governo del leader e regime dei partiti*, Il Mulino, Bologna.
- Cotesta V. (2015), *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Armando, Roma.
- Lagasnerie, de, G. (2007), *L'empire de l'Université. Sur Bourdieu, les intellectuels et le journalisme*, Éditions Amsterdam, Paris.
- Lane J.F. (2012), *Bourdieu's Politics. Problems and possibilities*, Routledge, London and New York.
- S. Loyal S. (2017), *Bourdieu's Theory of the State. A Critical Introduction*, Palgrave Macmillan, New York.
- Portinaro P.P. (2015), *Potere carismatico e crisi della democrazia*, in Rossi P., a cura di, *Ripensare Max Weber*, Scienze e Lettere, Roma.
- Id. (2018), *La sociologia di Max Weber: un'eredità ancora feconda*, in D'Andrea D. e Trigilia C., a cura di, *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*, Il Mulino, Bologna.

- Poggi G. (2004), *Incontro con Max Weber*, Il Mulino, Bologna.
- Susca E. (2011), *Pierre Bourdieu. Il lavoro della conoscenza*, Franco Angeli, Milano.
- Swartz D.L. (1997), *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago, Chicago-London.
- Id. (2013), *Symbolic Power, Politics, and Intellectuals. The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Wacquant L. (2005), *Il potere simbolico nel governo della "nobiltà di Stato"*, in Id., a cura di, *Le astuzie, del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Ombre Corte, Verona.
- Weber M. (1918), *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens* (trad. it.: *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, a cura di F. Fusillo, Premessa di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari, 2002).
- Id. (1919), *Politik als Beruf* (trad. it.: *La politica come professione*, con introduzione di L. Cavalli, Armando, Roma, 2010).
- Id. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft* (trad. it. parziale *Economia e società. Dominio*, edizione italiana a cura di M. Palma, Donzelli, Roma, 2018).

5. *Disincantamento, pluralismo e libertà.* *Una ipotesi teorica da Max Weber* *a Michel Foucault*

di Davide Ruggieri

Il 28 gennaio 1919 Max Weber tiene a Monaco una conferenza dal titolo *Politik als Beruf* (*La politica come professione*) di fronte ad alcuni studenti rivoluzionari, sviluppando da essa lo studio omonimo, che appare pubblicato nell'ottobre dello stesso anno. Come già emerso in *Religionssoziologie* Weber ha ben in mente la complessità del lessico (tedesco), dal momento che *Beruf* qui non va inteso semplicemente come 'lavoro retribuito', ma piuttosto come 'vocazione' o come una 'missione' [*Sendung*] (si veda Weber 1988, Bd 1, p. 63 e ss.; p. 84 e ss.). L'intervento *Politik als Beruf* è da intendere – questo sostiene Gregor Fitzi – come una arringa dal punto di vista del realismo politico per il suo giovane pubblico di rivoluzionari nel «bollente» *Wintersemester* 1918-1919 (Fitzi 2008, p. 142). La cornice storica del contributo weberiano è una variabile indispensabile per cogliere il valore e la portata dell'intervento *Politik als Beruf*. In quegli anni in Germania si stava infatti consumando una profonda trasformazione dell'apparato politico. La nazione tedesca aveva subito pesantemente le conseguenze del suo impegno bellico legato al Primo conflitto mondiale: la ristrutturazione politica interna partiva proprio dal novembre 1918 e si sarebbe conclusa solo nell'agosto del 1919 con l'approvazione della Costituzione di Weimar. La 'doppia cittadinanza' di Weber, dapprima ammiratore e poi critico della politica guglielmino-bismarkiana, aiuta a comprendere lo spessore analitico e la complessità contingente del periodo di cui egli fu protagonista e spettatore. Weber apparteneva orgogliosamente alla borghesia cosmopolita tedesca; era nello stesso tempo nazionalista, ma in feroce contrasto con i nazionalisti tedeschi per la loro incapacità di rendersi conto di quali fossero i veri interessi della nazione. Weber era un ammiratore di Bismarck, ma questo non gli aveva impedito di cogliere le criticità da lui prodotte nella struttura politica del *Reich* (Cotesta 2016, p. 47).

Il contributo di Weber è quindi da leggere sullo sfondo di una profonda crisi istituzionale (nazionale e internazionale), e il suo intento ha non solo un radicamento storico, ma anche un afflato teorico-concettuale di lungo corso: quello a cui guarda Weber non è più il passato o il presente, ma il futuro (il destino, si oserebbe dire) dell'Occidente sulla scorta dello sguardo sul passato (un passato molto prossimo).

Nella conferenza *Politik als Beruf*, l'analisi della «razionalità burocratica» è messa in rapporto al concetto della politica come professione/vocazione [*Beruf*], caratterizzata da tre qualità decisive: passione, senso di responsabilità e lungimiranza [*Leidenschaft, Verantwortungsgefühl und Augenmaß*] (cfr. Fitzi 2008, p. 147 e ss.)¹. La specificità della politica consiste nella lotta per il potere [*Herrschaft*], ricerca e conquista dello Stato, inteso come «monopolio della forza legittima»: il destino dello Stato in Occidente (da una fase monarchico-assolutistica a quella democratico-borghese parlamentare) incontra naturalmente una sempre maggiore organizzazione burocratica della politica professionale. La burocratizzazione della vita politica è il *pendant* di quella inerente alla vita sociale, e in linea generale di quel processo di 'razionalizzazione' che investe l'Occidente nella modernità. È questo un tema (il *Leitmotiv*, se si vuole) che richiama la conferenza gemella, tenuta due anni prima: *Wissenschaft als Beruf*.

L'intreccio della sfera politica, di quella sociale e di quella economica è un elemento che caratterizza tutta la teoria weberiana. Già sul finire del XIX secolo, Weber aveva sostenuto che lo sviluppo capitalistico dell'economia nazionale è legato alla 'naturale' aspirazione dell'uomo alla libertà: è questa una tesi che difende già a partire da uno dei suoi primissimi studi, *Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter* (1894) – uno studio sulla condizione dei contadini nel territorio orientale della Germania dell'Elba. L'aspirazione alla libertà prevale sul sentimento di benessere e questo rende necessaria una trasformazione dell'ordine politico ed economico del grande latifondo, una divisione della proprietà e una sempre maggiore razionalizzazione delle risorse. Abbandono delle terre e ambizione alla libertà da parte della classe sociale dei contadini debbono essere presi in carico dallo Stato nazionale: questa, in sostanza, la posizione di Weber di quegli anni.

Nella prolusione friburghese del 1895 Weber riprenderà la connessione

¹ Sull'intreccio strettissimo di istanze etiche e analisi politiche in Weber scrive Cotesta: «La politica non è più considerata come una forma di dominio umano dall'uomo ma come 'un progetto che cerca di mettere insieme l'uguaglianza, libertà, giustizia e autonomia, solidarietà e identità'» (Cotesta 2011, p. 266).

tra ‘politica di potenza’, ‘Stato nazionale’ e ‘capitalismo’: la scienza dell’economia politica – avrebbe affermato esplicitamente in quella sede – è scienza *politica*”².

L’intento dichiarato della conferenza *Politik als Beruf* è fin dall’inizio quello di comprendere, scrive letteralmente Weber, «[...] il significato dell’agire politico nel quadro complessivo della condotta di vita» [*die Bedeutung des politischen Tuns innerhalb der gesamten Lebensführung*] (Weber 2003, p. 51; Weber 1992, p. 157). La sola formula weberiana di *Lebensführung* basta per cogliere la potenza deflagrante che avrà successivamente nella storia della filosofia e della sociologia politica, così come negli scritti di Foucault dove il termine «potere» è inteso come «condotta delle condotte» [*conduct of conducts*] o «azione su azioni» [*action on actions*] (Foucault 2000, p. 341, p. 343) in quella cornice analitica del suo lavoro maturo che passa sotto il nome di *biopolitica*. L’idea che il potere (e che l’esercizio di potere) si dia come forma di ‘relazioni di potere’ intreccia poi le figure di Weber, Arendt e Foucault³. Mi riferisco in particolare agli studi di Hannah Arendt sull’essenza del politico, nei quali il potere veniva sostanzialmente definito come una relazione⁴ all’interno di una cornice semantica che rimanda ancora al tema dell’*agire*.

Torniamo per ora alle pagine del testo di Weber le cui intenzioni sono legate alla comprensione dello Stato moderno e della complessa articolazione delle sue funzioni, oltre che del chiarimento del carattere fondativo del politico:

Lo Stato è quella comunità di uomini che all’interno di un determinato territorio [...] pretende per sé (con successo) il monopolio dell’uso legittimo della forza fisica [...]. Esso rappresenta la fonte esclusiva del ‘diritto’ all’uso della forza (Weber 2003, p. 53; Weber 1988a, p. 506).

² M. Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaft* (1895), in *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1958, p. 15. D’altra parte, in quella stessa sede Weber aveva affermato qualcosa che lo identificava non solo biograficamente, ma anche in relazione al suo orientamento scientifico e al suo impegno politico: “Io sono un membro della classe borghese, mi sento tale e sono educato alla sua visione del mondo e ai suoi ideali” (*ivi*, p. 27)

³ Mi sembra opportuno rimandare allo studio di Dardot e Larval sulla cornice culturale del neoliberalismo, sullo sfondo della quale emergono nuove forme di vita (sociale) (cfr. Dardot e Larval 2013). Da questo punto di vista è interessante il dibattito intorno alla pubblicazione del volume di Rahel Jaeggi *Kritik von Lebensformen* del 2013, che è una analisi “etica” delle forme di vita che si generano all’interno del contesto del capitalismo con particolare riguardo alle ultime indicazioni fornite dalla teoria critica di Honneth (Jaeggi 2014).

⁴ Aveva scritto la Arendt una volta: «La politica nasce *tra gli* uomini, dunque decisamente *al di fuori* dell’Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce *nell’infra*, e si afferma come relazione» (Arendt 2006, p. 7).

Al di là delle assonanze (e delle risonanze) teoriche di ciò che, più o meno nello stesso periodo, andava elaborando Carl Schmitt a proposito soprattutto della nozione di ‘sovranità’ e del tema dell’esercizio legittimo del potere (oltre che dell’elaborazione delle categorie specifiche del politico), mi pare che ci sia davvero molto in comune con lo spirito delle riflessioni di Walter Benjamin sul concetto di violenza. «Ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto» (Benjamin 1995, p. 16), avrebbe sostenuto Benjamin, sezionando analiticamente la nozione tedesca di *Gewalt*, intesa appunto come ‘autorità’ e ‘violenza’. I tre fondamenti di legittimità del potere sono rintracciati da Weber quindi nelle categorie della “tradizione”, del “carisma” e della “legalità”. Quest’ultima⁵ in particolare è degna di nota perché richiama in modo davvero notevole la costruzione teorica di un altro francofortese, Jürgen Habermas, che proprio sul terzo pilastro weberiano avrebbe elaborato il suo modello deliberativo-normativo (Habermas 2013; su questo aspetto è interessante la posizione di Reihan Salam: cfr. Salam 2003).

Il carisma del ‘libero demagogo’ del mondo classico si rintraccia ora nel capopartito parlamentare, dice Weber, ed entrambi sono riconducibili alla categoria dei “politici di professione”: ciò che è radicalmente cambiato rispetto all’epoca classica è un mondo, quello moderno, altamente differenziato, burocratizzato. Si tratta di una vita politica che fa fronte ad un mondo amministrato, il cui esercizio si dispiega all’interno di un «apparato amministrativo» che rappresenta – dice letteralmente Weber – l’*elemento esteriore dell’organizzazione del potere politico*. Quello che impariamo dal sociologo tedesco, a cento anni dalla pubblicazione di questa conferenza, è che la vocazione del politico come professione [*Beruf*] si manifesta all’interno di un mondo nuovo: razionalizzazione significa in questo caso «organizzazione amministrativa complessa» e chi si afferma all’interno di questo sistema ne è parte integrante, nel senso che lo rappresenta. La categoria del *Beruf*, largamente utilizzata da Weber nel testo, è un concetto che il collega e amico Georg Simmel aveva trattato negli stessi anni. Il *Beruf* è, come è noto, il terzo apriori sociologico, presentato analiticamente nel celebre excursus simmeliano *Com’è possibile la società?* al primo capitolo di *Sociologia* (1908) (cfr. Faught 1985; Lichtblau 1988; Scaglia 2010).

⁵ Scrive Weber: «Il potere in forza della «legalità», in forza della fede nella validità di una norma legale e della «competenza» oggettiva fondata su regole razionalmente statuite, vale a dire in forza della disposizione all’obbedienza nell’adempimento di doveri conformi a una regola» (Weber 2003, p. 54). La vicinanza intellettuale di Weber ad autori come Ranke, Mommsen e Treitschke (al metodo storico “oggettivo”), ma anche la condivisione della *koiné* intellettuale di Friburgo dove era forte la vocazione neokantiana, sono certamente elementi importanti che hanno contribuito all’elaborazione della metodologia d’analisi weberiana.

Un secondo elemento identificativo dello Stato moderno, oltre all'uso legittimo della forza [*Herrschaft*], è dato secondo Weber dal movimento dell'«espropriazione» [*Enteignung*]. Facendo un parallelo tra l'attività propria del capitalista, il sociologo tedesco vede nell'affermazione dello Stato moderno un meccanismo essenziale che è quello dell'espropriazione di beni (e di poteri) di piccole parti concorrenti al potere stesso dello Stato: in linea con la tradizione analitica hobbesiana, è la grande bestia del Leviatano che fagocita e metabolizza ogni piccola fetta del potere.

Lo Stato moderno è un gruppo di potere di carattere istituzionale, che all'interno di un dato territorio, si è sforzato con successo di monopolizzare l'uso della forza fisica legittima come mezzo di potere e che, a tale scopo, ha concentrato nelle mani dei suoi capi i mezzi oggettivi dell'esercizio del potere, espropriando tutti i funzionari di ceto che in precedenza ne disponevano a titolo personale e sostituendosi ad essi con la piena autorità (Weber 2003, pp. 60-61; Weber 1992, pp. 166-167)⁶.

Weber ritiene che lo Stato moderno richieda una ulteriore trasformazione della categoria del politico attraverso l'«impresa» (questo meccanismo prevede quindi l'identificazione di funzionari specializzati e funzionari politici). Questo altro importante elemento si verifica in presenza di condizioni fondamentali come «la democrazia, il diritto elettorale di massa, la necessità di propaganda e l'organizzazione di massa, lo sviluppo della più alta unità della direzione e della più rigida disciplina». E allora, continua Weber:

Sono i politici di 'professione a tempo pieno' a prendere nelle proprie mani, al di fuori dei parlamenti, l'esercizio della politica. E ciò o in quanto 'imprenditori' [*Unternehmer*] – come lo erano in sostanza il boss americano e anche l'*election agent* inglese – oppure in quanto funzionari con stipendio fisso. Formalmente ha luogo una ampia democratizzazione (Weber 2003, p. 91; cfr. Weber 1992, p. 202, B34).

La matrice 'imprenditoriale' che assume la sfera politica – un tema questo che Weber riprende nelle pagine di *Economia e società*, nella sezione dedicata alla sociologia del potere⁷ – è sintomatica di una convergenza di elementi eco-

⁶ La prerogativa del politico di professione in Weber vorrebbe certamente che egli potesse adempiere il suo mestiere con "vocazione" e responsabilità, non antepo-
nendo mai strumentalmente la questione del trarre vantaggio economico da tale attività; ma l'analisi weberiana è lucida e fortemente definita dal contesto in cui vive, come Daniel Bell ha recentemente sottolineato (Bell 2015, p. 77 e ss.).

⁷ Weber definisce il potere uno degli elementi più importanti dell'agire in comunità, e riallaccia la questione del potere [*Herrschaft*] alla posizione di potenza [*Macht*] economica (Weber 1981, p. 43 e ss.).

nomici e politici nella direzione di quella che superficialmente Weber definisce una «ampia democratizzazione». L'accesso al mondo politico è regolato sempre dalla 'macchina' del potere – Weber allude alla semantica anglosassone di *machine*: l'aspetto superficiale che lascia intravedere una forma di «democrazia plebiscitaria» (Weber 2003, p. 92; cfr. Scott 2000) nasconde in realtà una macchinazione complessa che fa emergere leader e personaggi carismatici da dietro le quinte dove troviamo quelli che «svolgono il lavoro in modo continuativo» o che fanno prevalere ragioni finanziarie o personali.

Come si è detto, la politica come professione nello Stato moderno si realizza, secondo l'analisi weberiana, come «amministrazione», «impresa». Nelle pagine di *Economia e società* Weber aveva scritto:

Il 'potere' ci interessa qui in primo luogo in quanto è collegato con l'amministrazione. Ogni potere si manifesta e funziona come amministrazione, e ogni amministrazione, in quanto per la sua direzione devono pur sempre essere posti nelle mani di qualcuno dei poteri di comando, richiede in qualche modo il potere (Weber 1981, p. 50)⁸.

Lo smascheramento del potere politico nelle riflessioni weberiane di *Politik als Beruf* (ma più in generale negli scritti dedicati al tema) è in realtà una constatazione di quella secolarizzazione [*Säkularisierung*] che è evidentemente in atto anche nella sfera del politico: chi sente la politica come 'professione' – e come 'chiamata' [*Beruf*] – nella cornice del mondo moderno in realtà accede a tale posizione per volontà e per disposizione non più di un soggetto assoluto – il modello hobbesiano della sovranità e del potere nel *Leviatano* – ma in forza di una frantumazione del potere in molteplici interessi privati e personali, che tuttavia non si manifestano mai palesemente in quanto tali (il 'politeismo dei valori'). La stessa vita o carriera di partito osserva la regola della burocratizzazione, ovvero la risposta funzionale del sistema politico ad una sempre maggiore differenziazione del potere. In tale direzione le delucidazioni che Weber offre sull'ideal-tipo politico che si affaccia sullo scenario della nuova configurazione politica, se lette in una certa chiave, sono di una attualità disarmante:

La figura che ora appare sulla scena con questo sistema della macchina plebiscitaria di partito è il boss. Chi è il boss? Un imprenditore capitalistico della politica [*ein politischer kapitalistischer Unternehmer*] che procaccia voti a proprio rischio e pericolo. Questi può aver stretto le sue prime relazioni come avvocato o come oste o come titolare di altre simili imprese, o ancora, prestando denaro. [...]

⁸ Nei casi di «amministrazione democratica diretta», Weber parla di due principi in funzioni dei quali si sviluppano le dinamiche di potere: il principio di eguaglianza di qualificazione di tutti gli individui e la limitazione del potere di comando (Weber 1981, p. 50).

Il tipico boss è un uomo assolutamente modesto. Non aspira all'onore sociale; il *professional* è disprezzato all'interno della 'buona società'. Egli ricerca esclusivamente il potere, il potere come fonte di denaro, ma anche per il potere in se stesso (Weber 2003, p. 102-103; Weber 1992, pp. 216-217 B42-43).

Un imprenditore capitalistico della politica, dunque. In questa formula è racchiuso un elemento analitico decisivo della riflessione sociologica weberiana: democrazia liberale e capitalismo si incontrano (e si incarnano) nella figura dell' 'imprenditore'. Questo punto è particolarmente interessante e degno di nota. La categoria dell'imprenditorialità, messa a fuoco da Weber e presa a prestito dall'economia, svolge un ruolo costitutivo sia nell'interpretazione politica che in quella sociologica. Il meccanismo della *imprenditorializzazione* investe infatti sia il dominio della politica ma anche quello della società, e questo vale a maggior ragione – seguendo le indicazioni fornite da Michel Foucault – in una cornice neoliberista. «Il neoliberismo appare come imprenditorializzazione generalizzata di soggettività», sostiene recentemente Christiaens (Christiaens 2019, p. 97; si veda anche Lorenzini 2018, p. 8), il quale, riprendendo gli studi di Saskia Sassen sulla finanziarizzazione e quelli di Foucault sui dispositivi neoliberali, pone l'accento sulle dinamiche di esclusione che si manifestano ora come «gestione differenziata di disuguaglianze [*differential management of inequalities*]» (Lazzarato 2009, p. 118), ora come «disaffiliazione» (Castel 2009), ora come «precarizzazione» (Lorey 2015), ora come «inclusione differenziata» (Mezzadra e Neilson 2013), ora come «gestione e gerarchizzazione delle differenze» (Hardt e Negri 2000, p. 199).

Accanto ad una descrizione analitica che non consente di guardare molto oltre, come Weber stesso sostiene, si inserisce nell'ultima parte della conferenza una riflessione a tutto tondo in cui la posizione sociologica lascia spazio a quella etico-filosofica. Chi è *degn* del potere politico e quale *responsabilità* graverebbe sull'operato del politico di professione? Qui troviamo una focalizzazione di ciò che caratterizza la dignità della politica e che deriva sostanzialmente dalle tre qualità, richiamate in precedenza: passione, senso di responsabilità e lungimiranza. Non una semplice passione, che può naturalmente spegnersi nel tempo. Weber parla di *Sachlichkeit*, ovvero «dedizione appassionata ad una 'causa', al dio o al demone che la dirige» (Weber 2003, p. 112)⁹. Al disincantamento del mondo [*Entzauberung der Welt*] (We-

⁹ In questo passaggio Weber cita il suo compianto amico e collega Georg Simmel (scomparso nel 1918) che aveva fornito indicazioni interessanti sul tema della passione e delle "azioni sterili" che possono muovere gli uomini.

ber 2003, p. 46), come esito della progressiva razionalizzazione, Weber oppone un ‘reincantamento’¹⁰ del politico come antidoto alla sua deriva storica (Jenkins 2000). D'altronde la conferenza *Wissenschaft als Beruf* si concludeva proprio con un appello a una riappropriazione autentica della vita (scientifica) in forza della vocazione [*Beruf*]:

[...] Ci metteremo a lavoro e adempiremo alla ‘richiesta di ogni giorno’ – come uomini e nella nostra attività professionale. Ma ciò è semplice quando ognuno abbia trovato e obbedisca al demone che tiene i fili della sua vita (Weber 2003, p. 48).

La politica si fa con la testa, scrive con una battuta Weber: il politico deve sempre mantenere *razionalmente* fede alla sua vocazione in forza della causa che serve, mettendo così la «giusta distanza» agli impulsi e alla vanità, ricordando che l’«istinto di potenza» [*Machtinstinkt*]¹¹ non deve mai trasformarsi in un potere che è semplicemente «oggetto di autoesaltazione personale» (Weber 2003, p. 114). Il vero politico è colui che riesce infatti a far convivere una «ardente passione e una fredda lungimiranza», perché l’*abitudine alla distanza* [*die Gewöhnung an Distanz*], insegna Weber, è ciò che realmente distingue l’agire politico autentico da qualsiasi forma di diletterismo.

Chi vuole fare politica in generale, e soprattutto chi vuole esercitare la politica come professione, deve essere consapevole di quei paradossi etici e della propria responsabilità per ciò che a lui stesso può accadere sotto la loro pressione [...].

Tutto ciò a cui si aspira mediante l’agire politico, che opera con mezzi violenti e sul terreno dell’etica della responsabilità, mette in pericolo la «salvezza dell’anima» (Weber 2003, pp. 129-131).

La politica come professione (e l’agire politico, in generale) è ricondotta infine alla sfera individuale, la cui condotta non può essere determinata solo con la «testa» (Weber 2003, p. 132), ovvero la razionalità, ritraendo un po’ quello che aveva detto poco sopra. La sfera della razionalità in politica con-

¹⁰ Recentemente Serge Latouche ha rimarcato come un reincantamento del mondo può avvenire solo a patto di un «desacralizzare» della crescita (economica), e questa operazione consiste innanzitutto nel rivelare il modo in cui ha avuto luogo la sua sacralizzazione (Latouche 2020).

¹¹ È opportuno richiamare la differenza semantica che nell’opera di Weber, coerentemente alla lingua tedesca, assumono i termini *Macht* («potenza», «potere», «forza») e *Herrschaft* («dominio»). David Strecker sostiene che anche se le formulazioni di Weber sul dominio [*Herrschaft*] come un «caso speciale di potere» [*Macht*] non sono del tutto chiari, sono centrali nella riflessione weberiana le relazioni di potere nella misura in cui si affermano e si riproducono all’interno di spazi istituzionali (Strecker 2014, p. 90 e ss.).

vive con quella etica e quella religiosa nella forma della «fede» e dell'«osservanza», che però può mettere in pericolo la «salvezza dell'anima». L'intreccio strettissimo che lega dimensione sociologica, sfera economica, la tensione etico-politica e i richiami teologici rimanda ad alcune riflessioni simili condotte da Michel Foucault, quando una volta aveva parlato di «spiritualità politica» per definire l'atteggiamento dei rivoluzionari iraniani mossi dalla figura carismatica dell'ayatollah Khomeini.

Quale senso ha per gli uomini che l'abitano [*Iran*], cercare, a prezzo della loro stessa vita, quella cosa che noi altri abbiamo dimenticato nel modo più assoluto, dopo il Rinascimento e le grandi crisi del Cristianesimo: una *spiritualità politica*? (Foucault 1998: 40)¹².

Quello di «spiritualità politica» è un concetto controverso, scivoloso, ma molto efficace¹³, e si avvicina sensibilmente a quello di «condotta di vita» [*Lebensführung*] su cui aveva tanto insistito Weber (Gane 2002). Foucault guarda all'esperienza iraniana con gli occhi dello storico e la nostalgia del politico, e trova delle somiglianze con alcuni tratti della storia occidentale, che da questo punto di vista possono essere esplicativi e paradigmatici:

Quando le moschee erano troppo piccole per accogliere la folla, venivano installati per le strade degli altoparlanti: e tutto il villaggio, tutto il quartiere risuonavano di queste voci, terribili come devono esserlo state a Firenze quella di Savonarola, quelle degli anabattisti a Münster, o quelle dei presbiteriani ai tempi di Cromwell (Foucault 1998, p. 31).

Gli esempi che Foucault trova nel repertorio storico rimandano effettivamente a periodi della storia occidentale in cui la religione cattolica era entrata in profonda crisi per ragioni interne (corruzione dei costumi) o esterne (la nascita e la spinta di nuove confessioni religiose).

Già durante i suoi corsi del 1977-78, Foucault aveva indicato in alcune «condotte» religiose – come ascetismo, comunità, mistica, Scritture, escatologia – delle «tattiche» per opporsi ad un certo governo della vita quotidiana (Foucault 2010: 142 e ss.). Il pastorato, o in generale, l'esercizio di qualsiasi ministero (laico o divino) rappresentano per Foucault la vera sede del potere, inteso come economia, come management (una forma di *governamentalità* in cui il politico e il teologico si interscambiano e che prende il nome di

¹² Foucault vede negli eventi iraniani la realizzazione di una drammaturgia politico-religiosa, più precisamente ritiene che le rivolte del 1979 abbiano trovato «[...] la loro espressione e la loro drammaturgia nelle forme religiose» (Foucault 1998a, p. 133).

¹³ Philippe Chevalier ricostruisce con dovizia di dettagli bio-bibliografici e archivistici la genesi del concetto di «spiritualità politica» in Foucault (Chevalier 2019).

economia delle anime, *regimen animarum*, condotta delle anime o «oikonomia psychòn»). La «spiritualità politica», d'altra parte, è una pratica di rinuncia del sé, il tentativo di diventare altro da sé (dove il sé è inteso come prodotto di una intelaiatura complessa di dispositivi, istituzioni, quindi di «condotte»¹⁴).

Le riflessioni di Foucault si inscrivono all'interno di una cornice analitica che rimanda all'attività accademica di quegli anni (grossomodo dal 1976, con la pubblicazione di *La volonté de savoir* e con il corso *Il faut défendre la société*): i suoi corsi e i suoi interessi sono per lo più dedicati al tema della *gouvernementalité* e dell'analisi del potere come *biopolitica*. Nei corsi del 1979 al *Collège de France* emerge una particolare predilezione analitica per il tema del liberalismo e del capitalismo, all'interno dei quali c'è un esplicito riferimento alla figura di Max Weber. Rispetto a Marx che aveva intercettato la logica contraddittoria del capitale, Weber, secondo Foucault, avrebbe avuto il merito di studiare e di intuire il «problema della razionalità irrazionale del capitalismo» (Foucault 2017: 97). Il carattere sociale della razionalità irrazionale del capitalismo avrebbe trovato ulteriori approfondimenti, e in modo differente, nella Scuola di Friburgo (Eucken e Röpke) e quindi nella Scuola di Francoforte, diretta da Max Horkheimer.

Dal Romanticismo fino alla Scuola di Francoforte, si tratta sempre della rimessa in causa della razionalità, con il peso esercitato dal potere che le sarebbe inerente (Foucault 2017, p. 43).

Foucault vede sostanzialmente in Weber un ordoliberal, al fianco e al pari di autori come Schumpeter, i quali non considerano il capitalismo un fenomeno contraddittorio da combattere (la «logica contraddittoria» del capitale denunciata da Marx e dai marxisti), piuttosto un prodotto della cultura occidentale legato al progresso tecnico-scientifico, un fenomeno sostenibile e, in estrema analisi, rettificabile (Foucault 2017, p. 150)¹⁵. L'ordoliberalismo rappresenta in qualche modo lo spartiacque tra la concezione liberalista

¹⁴ «La condotta – scrive Foucault nella lezione del 1 marzo 1978 – è certamente l'attività che consiste nel condurre, è la conduzione, ma è anche la maniera di condursi e di farsi condurre, la maniera in cui ci si comporta sotto l'effetto di una condotta, in quanto atto di condotta o di conduzione» (Foucault 2010, p. 143).

¹⁵ Foucault, a tal riguardo, chiarisce la sua posizione rispetto a Weber, sostenendo: «Se uno chiama 'weberiani' coloro che scambiano [*relayer*] l'analisi marxista della contraddizione del capitale con la razionalità irrazionale della società capitalistica, allora non penso di essere un weberiano perché la mia preoccupazione essenziale non è la razionalità concepita come invariante antropologica. Io non credo che si possa parlare di una intrinseca nozione di 'razionalizzazione', senza, da un lato, postulare un valore assoluto inerente alla ragione, e, dall'altro, correre il rischio di utilizzare il termine empiricamente in un modo completamente

e quella neoliberalista: per neoliberalismo si intende una specifica maniera di organizzare le relazioni sociali sulla base di una razionalità dettata dal mercato e in cui il soggetto è qualcuno di eminentemente governabile (Lorenzini 2018, p. 2).

Le riflessioni di Weber si stagliano sullo sfondo di una ben più ampia analisi dell'arte di governo, e più in particolare di quella «razionalizzazione della pratica di governo nell'esercizio della sovranità politica» (Foucault 2017, p. 14). Se per Weber la questione del politico comunque è ricondotta all'analisi della manifestazione storico-concreta dello Stato come esercizio del «potere» [*Macht*]¹⁶ e come monopolio della forza [*Gewaltmonopol*], Foucault è più interessato a cogliere quegli elementi in cui il potere e il monopolio si manifestano in forma latente oppure *statu nascendi*:

Lo Stato – scrive Foucault con una battuta – è ciò che esiste, ma anche ciò che non esiste ancora abbastanza [...] La *ratio* di governo è ciò che dovrà consentire, in maniera riflessa, ragionata, calcolata, di far giungere alla sua massima pienezza di essere lo Stato così come esso è dato (Foucault 2017, pp. 15-16).

L'economia politica è ciò che garantisce non solo la compresenza di più Stati in rapporto più o meno equilibrato tra loro, ma è anche ciò che scopre una certa naturalità della pratica di governo (una limitazione interna tra diritto e pratica di governo). Dalle teorie mercantiliste fino all'utilitarismo anglosassone (in un lasso di tempo che Foucault colloca tra il 1750 e il 1820) la traiettoria che legittima l'affermazione di liberalismo come ragione di governo nella modernità porta alla sostituzione della coppia legittimità/illegittimità con quella di successo/insuccesso (Foucault 2017, p. 28).

D'altra parte, Foucault già nei corsi al *Collège* del 1976 aveva risposto alla domanda «che cos'è il potere?» riconducendo liberalismo e marxismo alla stessa matrice economicista, ovvero ad un ordinamento pratico che risponde a esigenze razionalizzanti e organizzative (Foucault 2009, p. 21): «Il potere – ha sostenuto in quella sede – trasmette e mette in opera rapporti che non sono di sovranità, ma di dominazione» (Foucault 2009, p. 31). Charles Taylor ha opportunamente sottolineato che nel pensiero di Foucault sono individuabili due beni che vanno preservati da una possibile degenerazione: la libertà e la verità (Taylor 1984, p. 152). La degenerazione della prima porta a processi di dominazione più o meno profondi ed estesi; la degenerazione

arbitrario. Io penso che si debba restringere l'uso di questa parola al significato strumentale e relativo» (Foucault 2000, p. 229).

¹⁶ Fitzi sostiene che in Weber il dominio [*Herrschaft*] si manifesta come una «lotta istituzionalizzata per il potere [*Macht*], per il suo esercizio e la sua legittimazione» (Fitzi 2015, p. 291).

della seconda invece opera con processi di occultamento e travisamento (*disguise*). Da questo binomio illuministico si trova nella teoria foucaultiana una disillusa e pessimistica impresa di disarcionamento: il pensatore francese punta l'obiettivo su questi due aspetti nevralgici della condotta socio-politica umana, ma, sostiene Taylor, non trova in fondo alcuna via redentiva da meccanismi di dominazione e occultamento.

Se a partire dal 1970, com'egli stesso riconosce, Foucault è stato interessato a rispondere al *come* del potere, individuando le regole del diritto che delimitano il potere e gli effetti di verità che il potere produce e trasmette (Foucault 2009, p. 28), la questione che affronta a partire dal corso del 1976 è legata al *che cosa*, alla *quidditas* del potere che si manifesta come una forza reticolare, come «qualcosa che si esercita, circola e forma delle reti», ovvero «transita o transuma attraverso i nostri corpi» (Foucault 2009, p. 33). Foucault ha visto nel neoliberalismo una nuova forza politica che trae la sua linfa vitale dall'economia politica: sulla scorta delle riflessioni di Gary Becker, lo studioso francese considera l'economia non solo come la «scienza delle risposte sistematiche alle variabili dell'ambiente», ma come quella che può fornire risposte concrete a domande non esclusivamente economiche.

Molti studiosi hanno visto di recente una sorta di difesa da parte di Foucault del neoliberalismo come ragione politica incarnata del XX secolo (Behrent 2009; de Lagasnerie 2012; Dardot e Larval 2013; Zamora 2014); le riflessioni dell'ultimo Foucault si intrecciano a quelle legate alla cura di sé e a forme di vita etica che siano svincolate da qualsiasi forma di assoggettamento (Behrent e Zamora 2015).

Quello che accade nell'attuale scenario politico internazionale – caratterizzato per lo più da politiche e spinte di carattere neoliberalista – è un logoramento, per così dire dall'interno, dell'assetto istituzionale democratico dettato da spinte, talvolta identificate come 'populiste', che acquistano sempre più legittimità in contesti istituzionali, e questo stato di cose non pare mantenere la promessa di una società pluralistica, almeno così come la triangolazione di democrazia, razionalismo e liberalismo-capitalismo¹⁷ avevano

¹⁷ I "tre pilastri" che hanno retto lo spirito politico occidentale, ovvero razionalità, capitalismo, liberalismo democratico (Sloterdijk 2011, p. 37) ormai vacillano da tempo. E questo non solo perché, come suggerisce Sloterdijk, l'esperienza politica di Singapore e di Lee Kuan Yew hanno dimostrato che è possibile l'istituzione del politico sulla base di una nuova triade (razionalità, capitalismo, olismo/autoritarismo), ma anche perché la radicale trasformazione del neoliberalismo nelle politiche europee degli ultimi quarant'anni ha cambiato definitivamente il volto della politica. Le politiche neoliberaliste hanno di fatto dominato il processo di globalizzazione, occupando quello spazio vuoto lasciato dalla caduta del blocco dei paesi socialisti su scala mondiale (e quindi la polarizzazione tra occidente liberal-capitalista e oriente socialista). Se non si condivide la posizione (provocatoria) di Sloterdijk si deve pur ammettere che l'Occidente, e in particolare l'Europa, sta conoscendo una crisi senza pari e in fondo un atteggiamento di sfiducia

fino a qualche decennio fa garantito. La posizione del filosofo politico David Owen a riguardo è molto interessante, dal momento che considera il populismo come «una patologia specificamente democratica della vita politica» [*a specifically democratic pathology of political life*]. In particolare, Owen, ispirandosi sostanzialmente al contributo di Pierre Rosanvallon, scrive:

I address populism as an anti-pluralist form of politics directed at de-legitimizing existing justificatory narratives of rule, of re-presenting the circumstances of rule as an account of successful domination and of doing so by advancing the claim to express the will of the people (Owen 2018).

Per Rosanvallon, il populismo non rappresenta in sé una ideologia, ma una «inversione perversa degli ideali e delle procedure democratiche» (Rosanvallon 2012, p. 265). Owen è convinto quindi che le istanze populiste si affermino cavalcando il risentimento popolare e lo scontento verso l'*establishment* politico attraverso narrazioni che si strutturano in termini di opposizione tra il popolo e l'élite. Le narrazioni populiste hanno due caratteristiche fondamentali: 1. invocano la figura di un popolo ideale contro una élite ideale che ostruisce la volontà del popolo ideale; 2. invocano la possibilità di rivendicare la verità in nome di questo popolo ideale (dando 'autenticamente' voce alla volontà popolare). Il populismo rappresenta, pertanto, l'«ombra permanente della politica rappresentativa» (Müller 2016, loc.1372) e questo perché l'aporia politica del populismo si basa sulla sua necessità di conciliare autenticamente la pretesa di rappresentare la volontà popolare con un sospetto generalizzato di rappresentanza sottoscritto dal pensiero che l'unica vera modalità di democrazia è la democrazia plebiscitaria.

La mancanza di un ancoraggio ideologico consente l'estrema versatilità dei movimenti populistici che quindi possono rivendicare all'interno della loro agenda elettorale, da questo punto di vista, la più vasta gamma di elementi, anche contraddittori. I recenti indirizzi populistici europei condividono una certa convinzione nel ritorno ad una politica nazionalistica forte, incentrata sulla chiusura dei confini e la rivendicazione di una identità nazionale basata su confini territoriali.

La narrazione di una unità ideale del popolo di fatto decostruisce e misconosce la *pluralità* del popolo, garantita invece costituzionalmente dagli

verso i valori fondamentali di liberalismo, democrazia, solidarietà. L'anno 2016 ha certamente rappresentato simbolicamente una cesura in questo senso: l'esperienza della Brexit, la vittoria delle elezioni presidenziali di Donald Trump e l'elezione della parola "post-truth" come parola dell'anno (Oxford Dictionary). In questo stato di cose, non solo i "fatti" non contano più, ma esiste un livello endemico di *distrust*, manipolato e manipolabile mediaticamente, che ha operato indisturbato generando «animosità unilaterale, pregiudizio ideologico implicito e polarizzazione politica», come hanno di recente dimostrato Iyengar e Massey (Iyengar e Massey 2019).

apparati democratici liberali. Questo stato di cose si manifesta, secondo Owen, in prima istanza come ostilità non solo verso i rappresentanti politici, ma in generale verso le istituzioni rappresentative della democrazia e la separazione dei poteri. In seconda istanza, la forza politica del populismo si autoalimenta sulla base di una autorappresentazione negativa (o privativa), in opposizione o negazione o stigmatizzazione di un modello (contro un'Alterità indefinita): è questo un argomento che Owen riprende direttamente dalle analisi di Rosanvallon¹⁸.

La retorica populista si sposa con le istanze neoliberaliste del mondo contemporaneo, in cui alla ragione normativa e alle istanze deliberative si risponde sempre più con quella che Foucault aveva individuato come «limitazione della governamentalità mediante il calcolo dell'utilità». In altri termini, la ragione incarnata del liberalismo ha messo sotto scacco, secondo una logica paradossale, tutte le forme politiche ed economiche che essa stessa ha in parte generato, non potendo sfuggire dalla questione dell'*utilità di governo*, «in un regime in cui è lo scambio a determinare il valore delle cose» (Foucault 2009, p. 53). Le questioni cruciali dell'Europa (i migranti, la crisi economica, la Brexit, l'identità stessa dell'Europa, la questione turca, per citarne alcune) restano ingabbiate in questo meccanismo dell'utilità, e la massima di questa logica liberale (e neoliberalista) insegna Foucault non è un appello all'etica della responsabilità di cui parlava Weber, né l'imperativo *sii libero*; piuttosto la promessa del sistema liberale è *ti procurerò di che essere libero* (Foucault 2009, p. 65). Con profonda e profetica lungimiranza Foucault nel 1979 scriveva:

Il rapporto tra libertà e sicurezza è il centro propulsore di questa nuova ragione di governo [...]. Sarà questo rapporto interno tra libertà e sicurezza, ad animare dall'interno, in un certo senso, i problemi di quella che chiamerei l'economia specifica del liberalismo (Foucault 2009, p. 68).

Per concludere, forse è il caso che si presti orecchio all'economista Dani Rodrik che recentemente ha invitato a problematizzare la sua ipotesi di un «inevitabile trilemma» per l'economia mondiale (Rodrik 2012, p. 184 e ss.), in particolare nel rapporto che l'economia politica mantiene con le istituzioni (rappresentative) democratiche. Il «teorema dell'impossibilità» di Rodrik afferma che non possiamo realizzare pienamente e contemporaneamente principi democratici, l'autodeterminazione nazionale e l'integrazione economica globale; possiamo al massimo realizzare pienamente solo due dei tre elementi contemporaneamente. Rodrik distingue quindi tre possibili scenari: 1.

¹⁸ «This identity is always defined negatively, based on a stigmatization of those that must be rejected» (Rosanvallon 2011).

Democrazia e integrazione economica globale > autodeterminazione nazionale; 2. Autodeterminazione nazionale e integrazione economica globale > democrazia; 3. Democrazia e autodeterminazione nazionale > integrazione economica globale.

Probabilmente in Europa e nel resto del mondo la seconda di queste ipotesi è quella che maggiormente tiene il pallino del gioco nelle relazioni internazionali. È ancora Rodrik a indicare una possibile soluzione alla crisi alla quale l'iperglobalizzazione (e i populismi come rigurgiti sistemici) ci espone: «[...] dobbiamo ripristinare un sano equilibrio tra *governance* nazionale e *governance* globale. Ciò che ci serve è un'economia internazionale pluralista in cui i vari Stati mantengano un sufficiente grado di autonomia per delineare i propri contratti sociali e sviluppare le proprie strategie economiche» (Rodrik 2019, p. 12). Una forma di «universalismo sensibile alle differenze», direbbe Habermas (Habermas 1998). È giusto forse rispolverare i classici, come nel caso di Weber, o come nel caso di Hannah Arendt che si è sforzata di ricordare che l'autentico agire politico è quello che persegue lo scopo congiunto di garantire libertà e tutelare la vita secondo un principio universalistico che restituisce la politica come sostanza relazionale *sui generis* (Arendt 2006, pp. 28-29), come esercizio della pluralità, come pratica della convivenza.

Riferimenti bibliografici

- Anter A. (2014), *Staat*, in H-P. Müller-S. Sigmund, *Max Weber-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, pp. 133-135.
- Arendt H. (2006), *Che cos'è la politica?* Einaudi, Torino.
- Behrent M. C. (2009), "Liberalism without humanism: Michel Foucault and the free-market creed, 1976–1979", *Modern Intellectual History*, 6(3), pp. 539–568.
- Behrent M.C. e Zamora, D. a cura di (2015), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge, Polity Press.
- Bell D. (2015), *The China Model. Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Castel R. (2009), *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Editions du Seuil.
- Christiaens T. (2019), "Financial Neoliberalism and Exclusion with and beyond Foucault", *Theory, Culture & Society*, 36(4), pp. 95-116.
- Cotesta V. (2011), "La théorie de la modernité de Max Weber et la voie chinoise à la modernisation", *SocietàMutamentoPolitica*, vol. 2 (3), pp. 263-284.
- Cotesta V. (2016), *Le Muse di Max Weber*, in M. D'Amato (a cura di), *Ragioni e sentimenti*, Roma, RomaTre Press, pp. 47-64.
- Dardot P. e Laval C. (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi.

- de Lagasnerie G. (2012) *La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard.
- Faught J. (1985), “Neglected Affinities: Max Weber and Georg Simmel”, *The British Journal of Sociology*, 35 (2), pp. 155-174.
- Fitzi G. (2008), *Max Weber*, Frankfurt am Main, Campus.
- Fitzi G. (2015), *Grenzen des Konsenses. Rekonstruktion einer Theorie transnormativer Vergesellschaftung*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.
- Foucault M. (1997), *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli.
- Foucault M. (1998), *Taccuini persiani*, Milano, Guerini e Associati.
- Foucault M. (1998a), *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3: Estetica dell'esistenza, etica e politica, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, pp. 131-136.
- Foucault M. (2000), *The Subject and Power*, in *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, Vol. 3, New York, The New Press: pp. 326–348.
- Foucault M. (2009), *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault M. (2010), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault M. (2017), *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Gane N. (2002), *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-enchantment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Habermas, J. (1998), *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli.
- Habermas J. (2013), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza.
- Hardt M. e Negri A. (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- Iyengar S. e Massey D.S. (2019), *Scientific communication in a post-truth society*, Proceedings of the National Academy of Sciences, Apr 2019, 116 (16): pp. 7656-7661.
- Jaeggi R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp.
- Jenkins R. (2000), “Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium”, *Max Weber Studies*, vol. 1 (1), pp. 11-32.
- Latouche, S. (2020), *Come reincantare il mondo. La decrescita e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Lazzarato M. (2009), “Neoliberalism in action: Inequality, insecurity and the reconstitution of the social”, *Theory, Culture & Society*, 26(6), pp. 109–133.
- Lichtblau K. (1988), *Gesellschaftliche Rationalität und individuelle Freiheit: Georg Simmel und Max Weber*, Hagen, Fernuniversität.
- Lorenzini D. (2018), “Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life”, *Journal for Cultural Research*, pp. 1-13.
- Lorey I. (2015), *State of Insecurity: Government of the Precarious*, London-New York, Verso Books.
- Mezzadra S. e Neilson B. (2013), *Border as Method: Or, the Multiplication of Labour*, Durham, Duke University Press.
- Müller H-P. e Sigmund S., a cura di (2014) *Max Weber-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler.

- Müller J-W. (2016), *What is Populism?*, University of Pennsylvania Press, Kindle edition.
- Owen D. (2018), “Legitimation Narratives and the Challenge of Populism in Western Europe”, *working paper* https://www.academia.edu/39129492/Legitimation_Narratives_and_Populism?email_work_card=title
- Owen D. e Smith G. (2015), “Deliberation, democracy and the systemic turn”, *Journal of Political Philosophy*, 23(2), 213-234.
- Rodrik D. (2012), *The Globalization Paradox. Democracy and the Future of the World Economy*, Oxford, Oxford University Press.
- Rodrik D. (2019), *Dirla tutta sul mercato globale. Idee per un'economia mondiale assennata*, Torino, Einaudi.
- Rosanvallon P. (2012), *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi.
- Rosanvallon P. (2011), “A Reflection on Populism. Dossier: Democracy: Bridging the Representation Gap”, *Books and Ideas*, ISSN: 2105-3030. <https://booksandideas.net/A-Reflection-on-Populism.html>
- Salam R. (2003), “Habermas vs. Weber on democracy”, *Critical Review*, 15 (1-2), pp. 59-85.
- Scaglia A. (2010), *Max Weber e Georg Simmel: due diverse vie alla comprensione della modernità*, in *Simmel e la cultura moderna*, vol. 2: *Interpretare i fenomeni sociali*, a cura di C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio, Perugia, Morlacchi, pp. 1-27.
- Scott A. (2000), “Capitalism, Weber and Democracy”, *Max Weber Studies*, vol. 1 (1), pp. 33-55.
- Sloterdijk P. (2011), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, a cura di Marc Jongen, Milano, Mimesis.
- Strecker D. (2014), *Macht und Herrschaft*, in *Max Weber-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, a cura di H-P. Müller - S. Sigmund, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler, pp. 90-92.
- Taylor C. (1984), “Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory*, 12 (2), pp. 152-183.
- Weber M. (1894), “Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter”, *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 7, pp. 1-41.
- Weber M. (1981), *Economia e società*, vol. 4 “Sociologia politica”, Milano, Edizioni di Comunità.
- Weber M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), 3 Bde., Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1988a) *Gesammelte politische Schriften* (1921), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1992), *Wissenschaft als Beruf (1917/1919), Politik als Beruf (1919)*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, Ab. I “Schriften und Reden”, Bd. 17, Tübingen J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2003), *La scienza come professione. La politica come professione*, Milano, Mondadori.
- Zamora, D. (2014), “Can we criticize Foucault?”, *Jacobin*, Retrieved September 23, 2017 (original French text on *Balast* review December 3 2014) <https://www.jacobinmag.com/2014/12/foucault-interview/>

6. Razionalità tecnocratica e teoria sociale

di Francesco Antonelli

Premessa

Recuperando pienamente il concetto gramsciano di egemonia e confrontandoci sia con il pensiero sociale critico che con la teoria pro-tecnocratica, la principale tesi sostenuta in questo saggio è che la tecnocrazia aspira a costruire una società perfettamente razionale e razionalizzata non solo elaborando un discorso sui mezzi (razionalità strumentale e razionalità adattiva) ma anche sui fini (razionalità sostanziale). Anzi, la missione della tecnocrazia come dispositivo di potere appare essere proprio quella di creare una stretta unione tra queste due dimensioni. Un tale statuto della tecnocrazia rompe con quella tradizione di pensiero e di analisi risalente a Max Weber, secondo la quale la modernità realizzerebbe un'ipertrofia dei mezzi a scapito dei fini, portando alla costruzione di un mondo via via sempre più burocratizzato – nonostante le diverse forme, più flessibili, che la burocrazia può assumere ed ha assunto nel corso del tempo.

1. Max Weber e le due razionalità

I testi fondamentali ai quali dobbiamo fare qui riferimento sono quelli delle famosissime conferenze tenute da Max Weber a Monaco, su invito della “Freie Studentenschaft” (Libera associazione studentesca) il 7 novembre del 1917 e il 28 gennaio 1919: *Wissenschaft als Beruf* (La scienza come professione) e *Politik als Beruf* (La politica come professione). Tra queste date si collocano la definitiva sconfitta militare dell'Impero tedesco e la rivoluzione di novembre che pose fine all'Impero del Kaiser. Dopo il congedo del 1915, i presupposti di queste conferenze stanno non solo nella ripresa dell'attività propriamente scientifica di Weber o di una sua più decisa quanto

tormentata presenza nel dibattito pubblico e politico quanto, soprattutto, nella maturazione di una posizione politica e teorica che sarà poi quella a fondamento della stessa Repubblica di Weimar: la necessità dell'alleanza tra la classe operaia e la borghesia; tra i valori nazionali e la tradizione liberal-democratica nata dall'Illuminismo con l'intento (presto rivelatosi una pura illusione) di rendere autonoma forza dirigente la borghesia rispetto all'aristocrazia prussiana, per modernizzare definitivamente la Germania. Le due conferenze esprimono, innanzitutto, il tentativo di Weber di rendere protagonisti i giovani intellettuali tedeschi, gli studenti. Fornendogli un'appassionata quanto realistica visione del fondamentale nodo scienza-politica-democrazia necessario a orientare la futura azione di trasformazione della società post-bellica. A questo proposito, dobbiamo infatti ricordare che la "Freie Studentenschaft", a partire dal suo leader Alexander Schwab autore dell'influente articolo *Beruf und Jugend* (1917), si muoveva nel clima di un romanticismo anti-borghese e antimoderno che faceva propria quella critica alla rimodulazione dello statuto dei saperi operata dall'ascesa del capitalismo che sarebbe diventata, soprattutto a partire dagli anni Venti e Trenta, uno dei punti focali della teoria e critica della società di massa: non più in rapporto con la *Kultur*, il sapere moderno, 'politecnico', 'humboldiano', si faceva specialismo tecnico al servizio della *Civilisation*, del capitale e della promozione del volgare uomo-massa (Ortega y Gasset 2001); massa alla quale i giovani universitari della "Freie Studentenschaft" temevano di essere destinati ad appartenere, una volta completati gli studi.

Weber opponeva a tutto ciò, innanzitutto, la fondazione di una *sociologia comprendente* intesa come teoria dell'azione, degli ordinamenti e della cultura, la quale – collocata per così dire tra la psicologia e la dogmatica giuridica, e sviluppata in maniera «rigorosamente scientifico-oggettiva», in antitesi alle «dilettantesche formulazioni di filosofi ingegnosi» (il riferimento è agli epigoni di Marx) – doveva porsi al servizio del conoscere storico e quindi anche della conoscenza del presente e delle sue tendenze di sviluppo. Una scienza empirica del genere, estranea e persino antitetica rispetto al romanticismo antimoderno, doveva promuovere la conoscenza dei fatti e la conoscenza di sé. Nella *Scienza come professione* questa concezione – già anticipata nel famoso saggio dello stesso 1917 *Il senso dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche* – suggerisce l'idea di uno specialismo maturo, capace di guardare con obiettività e competenza ai fatti, rinunciando a 'contaminarli' con i valori politici e spirituali. La scienza e il suo insegnamento sono autonomi e devono fornire indicazioni sui mezzi tecnicamente più efficaci per raggiungere un fine, pur non potendo e non dovendo in alcun modo decidere sullo "scontro degli dèi": la maggiore o minore vali-

dità di un certo ideale politico; che, come tale, appartiene ad una sfera *indecidibile* scientificamente. Sul fondamentale piano della formazione, ne consegue che quando Weber sottolinea la distinzione tra il ruolo dell'insegnante universitario, che parla ai suoi studenti come specialista di una disciplina scientifica, e il ruolo del cittadino colto, che si rivolge al grande pubblico, il suo riferimento principale è *Che cos'è l'Illuminismo? (Was ist Aufklärung?)* (1784) di Immanuel Kant. Come per quest'ultimo, anche per Weber studente e cittadino, insegnante e leader politico, amministrazione e politica, appartengono a istituzioni differenti per i loro meccanismi di controllo e per i loro criteri di razionalità. Razionalità strumentale, rivolta all'indagine e all'individuazione dei mezzi tecnicamente più efficaci, e razionalità sostanziale, permeata della forza dei valori, sono correlate ma fundamentalmente autonome: la scienza non può dire nulla sulla bontà dei fini e la politica *non dovrebbe* (in un mondo moderno, governato da un moderno riformismo) dire nulla sulla bontà dei mezzi. Per Weber si gioca tutto sulla volontà individuale, dello specialista di economia, sociologia, diritto ad approssimarsi alla verità. E la verità è che i mezzi non suggeriscono di per sé i fini: estremizzando, una pistola, in quanto tale, non suggerisce di essere usata per uccidere un innocente o, al contrario, per difendere la vita minacciata da un criminale.

Ne *La politica come professione* – che occorre ricordare è un testo sulla sconfitta e sull'impossibilità, tragica, di avere leader politici all'altezza come di sovvertire il presente – Weber espone l'altra faccia di queste idee, leggendole non dal lato dell'Accademia ma da quello della Stato. Per Weber – come per molti della sua generazione e di molte altre nel Novecento – la politica è sempre un'opera pedagogica e un rapporto profondamente intellettualizzato con la società e tra élite: la dicotomia esperto\profano la domina completamente, stabilendo gerarchie ineludibili. In questo quadro di riferimento, la democrazia moderna non può che essere democrazia burocratizzata; realizzata nel quotidiano della vita sociale da un corpo di funzionari specializzati e tecnicamente competenti (esperti), sia rispetto alla società da governare sia relativamente ai politici legittimati dal voto ma, spesso, privi di esperienze e capacità 'tecniche' (profani). Tuttavia, nonostante la sua apparente superiorità, la burocrazia ha necessariamente bisogno dei 'profani', delle guide politiche:

esse rappresentano, per Weber, addirittura l'opposto di tali funzionari, così come degli scienziati. Come vi sono concezioni differenti dello scienziato e dell'insegnante universitario, così vi sono però anche concezioni differenti della guida politica. Weber ne discute nella seconda delle due conferenze, disegnando la figura dell'uomo che si ispira a una politica della responsabilità, in opposizione sia a colui che si ispira a una politica dei principi, sia a colui che si ispira a una politica di potenza. Egli deve poter enunciare posizioni in grado di riscuotere consenso, e deve essere pronto a sostenerle a proprio rischio. Deve però anche entrare in contatto con

le «potenze diaboliche» che si celano in ogni uso della forza, anche di quella legittima, e deve infine essere capace di sottrarsi alla loro azione corruttrice. Una guida politica di questo genere merita di avere un seguito: ma la si segue – questa è la cosa decisiva – non in virtù di un «sentimento romantico» o per «venerazione della potenza», bensì in virtù di una comprensione razionale (Schluchter 2004, p. 16).

Lo scienziato vive del determinismo che emerge dallo studio della realtà e dalla ineludibilità dei fatti; il politico opera per rompere questo determinismo, reindirizzare le cose, pur dovendoci inevitabilmente fare i conti.

Nonostante la distinzione tra scienziato e politico, specialista e leader, scienza e politica, politica e amministrazione, esercizio della razionalità dei mezzi e di quella dei fini, tutti questi ambiti hanno in comune un elemento fondamentale: l'essere istituzionalizzati in professioni. E il senso della professione e della professionalità è, per Weber, sempre il medesimo: l'esercizio quasi ascetico dell'auto-limitazione in quanto dovere interiore a confrontarsi con la tragicità del reale senza farsi travolgere. L'auto-limitazione dello specialista che non deve fare il politico e del politico che non deve cedere alle «potenze diaboliche» con le quali entra in contatto – violenza, volontà di potenza, interessi materiali. La divisione del lavoro sociale e la separazione delle diverse sfere della società, fatti strutturali e 'obiettivi' della modernità, trovano qui il loro precipitato soggettivo. Il destino dell'Occidente riconosciuto da Weber nella razionalizzazione della società, e cioè nel progressivo dominio della razionalità strumentale su quella sostanziale, diventa così anche valore desiderabile; a patto di saperlo stoicamente ed eroicamente cavalcare.

2. Critica della razionalizzazione in nome della Ragione

Questo modo di pensare e costruire il moderno, del quale Weber avvertiva l'inevitabilità ma anche – da intellettuale borghese di formazione protestante – la necessità di limitazione attraverso, ancora una volta, una decisione soggettiva, un atto di volontà e responsabilità, ha avuto una straordinaria influenza su tutta la storia del pensiero sociale del Novecento. All'interno di un universo assiologico anticapitalistico e antiborghese sia il pensiero critico neo-marxista sul modello e la scia della Teoria critica sia quello post-marxista alla Foucault, hanno avuto un punto forte in comune: intendere il moderno – sia nella sua versione capitalista che socialista – come il trionfo di un soggetto misura di tutte le cose; e, dunque, essenzialmente animato dalla razionalità strumentale. In questa ottica, la razionalità strumentale diventa razionalità soggettiva; modo di costruire l'abitare dell'uomo moderno nel

mondo e sostanzialmente estranea a qualunque *razionalità oggettiva*, sostanziale, valida di per sé, che invece caratterizzava i mondi abitati dagli antichi. Corrispondentemente, il processo di razionalizzazione diventa uno strumento di dominio e disciplinamento nelle mani dei detentori del potere all'interno della società sia perché sono i dominanti a governare questa razionalità sia perché essa finisce per coincidere con quell'utilitarismo borghese tipico dell'*homo oeconomicus* che invece di promuovere il bene comune (razionalità sostanziale) lo nega in nome di un razionalismo che rovescia il fondamentale assunto kantiano – «tratta gli uomini non come mezzi ma come fini» – riducendo ogni rapporto sociale a puro strumento 'intermedio'.

È questo lo straordinario punto di convergenza di due autori e due metodi lontanissimi tra loro come quello dialettico dell'Horkheimer di *Eclisse della ragione* (1947) e, a distanza di un ventennio, di quello archeologico utilizzato da Foucault in *Le parole e le cose* (1967): nel mondo della Grecia classica come nella *Res Publica Christiana* del medioevo, la razionalità è un *logos* stabilito una volta per tutte e indipendente dalla volontà dell'uomo; parola e discorso, idee e verità sono date esternamente e pervadono il mondo. Come insegnato da Socrate e da Platone, la razionalità non va costruita ma scoperta in ogni uomo e in ogni angolo del mondo. Questa razionalità è oggettiva, coercitiva, ineludibile, valida di per sé. Il linguaggio riflette il mondo direttamente; fini e senso prevalgono su tutto e informano l'ordine sociale. Sono fatti sociali anzi, inscritti in una coscienza collettiva, diremmo con Durkheim, trascendente i singoli e pure che li lega; anche se nella forma mitica degli dei che occupano nell'*Iliade* omerica il posto che, gradualmente, comincerà ad occupare la soggettività e la sua razionalità a partire già dall'*Odissea*. La modernità è così pensata come una 'caduta' e una messa in disparte di questa razionalità oggettiva che, persino nella sua espressione massima, quella hegeliana, finisce per essere riassunta in un'insensata e tragica razionalità soggettivo\strumentale. Così, sul piano dei poteri e delle istituzioni, l'utilità soggettiva si afferma come norma sociale dell'impersonalità e come valore dell'efficienza e dell'efficacia, alimentando la crescita di quelle che sono pensate, secondo un paradigma meccanicista di cartesiana memoria, come vere e proprie nuove megamacchine organizzative (le burocrazie), produttive (le catene di montaggio) e disciplinari (i manicomi e i penitenziari). Fayol, Taylor e Bentham. Strumenti utili a tutti i poteri e a qualunque fine perché insensibili a ogni potere e a ogni fine. L'accumulazione del capitale è indefinita come l'accumulazione dei mezzi tecnici: la potenza alimenta la volontà di potenza e viceversa, come argomenta Mauro Magatti (2009) e il tutto diventa un meccanismo di sviluppo economico-sociale. La razionalità strumentale produce il massimo di irrazionalità e, nella sua lunga marcia, finisce per mettere l'ordine in sé e l'ordinare

razionale, come fine-non-fine supremo: per il Bauman di *Modernità e olocausto* (1989), così come già per Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) questa separazione tra razionalità strumentale (soggettiva) e razionalità sostanziale (oggettiva), tra le vie della tecnica e dell'economia e quelle dell'emancipazione, pur annunciata e proclamata dalla stessa comune matrice illuminista, sono alla base dell'epifania del campo di concentramento, dello sterminio nazista, del Gulag. Si tratta di un gigantesco effetto perverso: l'enfasi sui mezzi e la loro accumulazione produce per azione o reazione istituzioni sociali potenti ma gerarchiche, prive di senso e responsabilità sociale. Dunque, potenzialmente utili anche per lo sterminio moderno, praticamente impossibile senza i mezzi tecnico-burocratici messi a disposizione dalla razionalità strumentale. Quest'ultima diventa quindi la forma essenziale del dominio sociale e della stabilizzazione dell'ordine politico: esprimendoci in termini marxiani e riferendoci al mondo precedente alla caduta del Muro di Berlino, è grazie al progressivo trionfo della razionalità strumentale su quella sostanziale che i rapporti di classe in una data società – favorevoli al capitalismo e alla borghesia nel mondo Occidentale, alla burocrazia di Stato e di partito nel mondo del Socialismo reale – si riproducono e vengono “messi al sicuro” rispetto ai conflitti sociali. Finendo per opprimere radicalmente libertà e desiderio individuali, all'interno di un mondo che si fa di nuovo totalitario (Marcuse 1999; 2001).

Una delle espressioni contemporanee più significative del riconoscere questo dualismo tra razionalità strumentale e razionalità sostanziale come cifra costitutiva del moderno rapporto tra scienza, tecnica e amministrazione da una parte e, politica, democrazia e Stato, dall'altra, in nome del trionfo del dominio di classe, è rappresentata dalla *teoria della de-politicizzazione*; un modo piuttosto diffuso di approcciare sia alla questione delle *policy* che della *politics* di fronte all'emergere di una questione esplicitamente tecnocratica a partire dagli anni Sessanta e Settanta del Novecento, e soprattutto nel contesto attuale della globalizzazione (neo-liberale). Secondo Habermas (1971) la seconda fase della razionalizzazione sociale apertasi dopo il 1945 ha posto al centro della scena pubblica una nuova forma di dominio burocratico, in linea con quanto già analizzato da Max Weber tra il 1904 e il 1919: la *scientifizzazione della politica*. Tale processo realizzerebbe tutti i timori espressi da Weber stesso nelle due ricordate conferenze del 1917 e del 1919: un'inversione completa di ruoli tra esperti e classe politica tale che, questi ultimi diverrebbero «un semplice agente di un'intelligenza scientifica che, in circostanze concrete, elabora le implicazioni e i requisiti oggettivi delle tecniche e delle risorse disponibili, nonché strategie e regole di controllo ottimali» (Habermas op. cit., p. 63). Più che una semplice superamento del compromesso tra burocrazia e leadership politica auspicata e teorizzata da

Weber, la moderna forma tecnocratica di governo richiede l'espulsione della politica in quanto tale dallo Stato, al fine di ottenere una razionale amministrazione della società basata sulla gestione scientifica. *La scientizzazione tecnocratica della politica, in altre parole, significa inevitabilmente depoliticizzazione* (Habermas 1971). Questa tecnocrazia de-politicizzante sarebbe dunque fondamentale in contrasto con le esperienze pratiche e il coinvolgimento dei cittadini, l'influenza dei gruppi di interessi (sic!), la contrattazione e la discrezione e la leadership dei rappresentanti eletti. In effetti, la tecnocrazia significherebbe che qualsiasi tipo di «progresso sociale può essere raggiunto solo dalla depoliticizzazione dei problemi» (Ridley 1966, p. 43). La razionalità strumentale vincerebbe dunque, definitivamente, su quelle forme di produzione e dispiegamento della razionalità sostanziale – che nella teoria di Habermas (2017) diventa razionalità discorsiva tipica dei mondi vitali, dopo la rottura da lui operata con la centralità del soggetto trascendentale a favore del paradigma comunicativo – aprendo la strada alla colonizzazione della vita sociale ad opera della tecnica, e allo svuotamento della democrazia. Assunti condivisi da Matthew Flinders e Jim Buller autori di *Depoliticisation: Principles, Tactics and Tools* (2006), il più influente articolo su de-politicizzazione, tecnica e *policies* oggi in circolazione. Infatti, secondo i due studiosi anglosassoni – i quali non utilizzano mai il termine tecnocrazia, ponendosi nel campo dell'analisi delle politiche pubbliche – la de-politicizzazione consiste in un insieme di strumenti e tattiche tramite le quali la classe politica delega ai tecnici, ad agenzie create ad hoc oppure a specifici set di regole, intere materie; in modo da creare modalità non conflittuali, universali e politicamente neutre di gestire problemi sociali 'scottanti'. La de-politicizzazione così intesa è dunque una forma particolare di razionalizzazione burocratica che annulla, gradualmente, lo spazio di discrezionalità e negoziazione tipica della decisione politica. La critica che tale linea interpretativa porta con sé è chiara: la de-politicizzazione annulla gradualmente gli spazi della democrazia, sia quella rappresentativa che diretta, contribuendo a creare un mondo sempre più amministrato, impersonale e in balia della tecnica. Un mondo di questo genere si presta dunque ad essere, paradossalmente, sempre più irrazionale e inumano, consumando il senso e la base stessa dell'emancipazione sociale: ecco perché la prospettiva della de-politicizzazione viene adottata con particolare entusiasmo da tutti i critici della globalizzazione, in quanto essa sembra mettere a nudo in modo particolarmente calzante le sottili strategie di dominio costruite dal neo-liberalismo – così come definito dalla geografia marxista (Harvey 1973) e dalla prospettiva sulla bio-politica (Foucault 2005).

3. La razionalità tecnocratica e i suoi vantaggi

La sussunzione della tesi weberiana sulle due razionalità all'interno dell'universo della critica sociale e la sua re-interpretazione come costruzione del dominio sociale mediante razionalizzazione/scientizzazione delle questioni pubbliche, viene riproposta esattamente rovesciata nel senso politico e sociale, dai sostenitori dell'opzione tecnocratica.

John Kenneth Galbraith, consigliere del presidente Kennedy ed economista di grande fama, nel suo *Il nuovo Stato industriale* (1967) analizzò i nuovi meccanismi di governo che, in tempi di consolidata fiducia nelle virtù del keynesismo e dell'interventismo statale, avevano permesso la straordinaria crescita economica e sociale degli anni Cinquanta e Sessanta. Secondo Galbraith lo sviluppo della scienza e della tecnica applicata alla produzione aveva enormemente dilatato le possibilità produttive e dato vita a giganteschi conglomerati industriali (corporations), che dominavano ogni aspetto della vita individuale e collettiva. Di fatto, era la società stessa a essere diventata una società pianificata e organizzativistica, cioè profondamente plasmata dalla razionalità strumentale. Dalle mani degli imprenditori (i capitalisti di Marx) il potere, divenuto potere di pianificare, era passato in quelle della 'tecnostuttura', un gruppo variegato composto da ingegneri, tecnici, amministratori e manager. In questo contesto il fattore decisivo non era più il capitale, ma la ricerca. Inoltre, non erano più i consumatori ad avere potere di scelta poiché erano gli orientamenti dei tecnocrati a determinare le preferenze delle persone: il modello liberale classico (se mai fosse esistito) era finito per sempre. Di fronte alle caratteristiche della nuova economia politica, lo Stato aveva assunto un ruolo decisivo perché, se da una parte esso era interessato alla stabilità economica e allo sviluppo, dall'altra le grandi aziende non potevano prosperare senza gli investimenti pubblici in ricerca e sviluppo, nella formazione universitaria e nel campo militare: sia dal lato 'privato' che dal lato 'pubblico' il sistema sviluppava molteplici sinergie basate su una crescente presenza della pianificazione in ogni istituzione e ambito della vita sociale. Nella lettura di Galbraith, il personale impiegato nella tecnostuttura sarebbe così diventato un nuovo soggetto sociale dominante che, in virtù della sua superiore istruzione, era in grado di promuovere l'interesse generale della società: ciò che dalla teoria critica veniva giudicato come avvento del totalitarismo, nella lettura di Galbraith diventava il principale vettore dello sviluppo sociale.

Nel suo *The Coming of Post-Industrial Society* (1973) Daniel Bell mise a tema le prospettive della tecnocrazia all'interno della società postindustriale: il rapporto tra tecnostuttura e ordine politico democratico sarebbe stata la principale sfida della nuova era. La società postindustriale era caratterizzata

dalla centralità della conoscenza scientifica come fattore di sviluppo, dal declino della fabbrica taylorista-fordista e dal peso prioritario del terziario sia al livello di occupati sia in relazione alla formazione del Pil. In questo contesto il processo di convergenza tra le diverse società del mondo continuava lì dove, sul piano nazionale, si sviluppavano crescenti sinergie tra le diverse istituzioni chiave del nuovo processo produttivo: lo Stato, l'università, le fondazioni e le imprese private. Il risultato di tutto questo era l'ascesa di uno spazio sociale nel quale la classica separazione tra 'pubblico' e 'privato' veniva meno poiché vari soggetti avrebbero cooperato, in modo non sempre facile, per conseguire gli obiettivi di sviluppo sociale ed economico. Sebbene razionalizzazione e tecnostuttura fossero sempre più indispensabili sia per lo Stato sia per il mercato, esse si trovavano di fronte ai limiti di una "politica delle passioni" e di una "politica dell'interesse" che, pur largamente deideologizzate, continuavano a svolgere un ruolo importante anche nella società postindustriale. In questo quadro si profilava all'orizzonte una grande trasformazione che era, al tempo stesso, una grande opportunità: la tecnocrazia diveniva agente di modernizzazione e persino di democratizzazione della stessa società. Infatti, la tecnocrazia si basa su criteri meritocratici che prescindono dalle vecchie rigidità alla mobilità sociale basate sulla rendita, l'origine familiare, l'etnia o il genere. Di conseguenza, la forza della razionalità strumentale avrebbe portato ad un progressivo abbattimento dei tradizionali meccanismi sociali e politici, promuovendo l'emancipazione sociale.

Alcuni decenni dopo, questa esaltazione delle virtù di una razionalizzazione sociale basata sullo sviluppo di strutture tecno-burocratiche fondate su meccanismi meritocratici di reclutamento e gestione delle carriere dirigenti, e sul ruolo della scienza e della tecnica come dimensioni fondamentali di governo e integrazione sociale, si ritrovano alla base delle teorie pro-tecnocratiche contemporanee: qui, la creazione di uno spazio pubblico e politico neutro rispetto al weberiano "scontro degli dèi" – cioè dei valori politici e ideologici – e tutto strutturato dalla ricerca dell'efficienza e dell'efficacia in quanto tali, si afferma come orizzonte ultimo della governance nel mondo globale. Due dei principali esponenti di questa visione sono Parag Khanna e Daniel A. Bell¹ che rappresentano, per così dire, il "poliziotto cattivo" e il "poliziotto buono" della teoria pro-tecnocratica di oggi. Punto in comune tra i due studiosi è il loro sguardo rivolto ad Oriente: per entrambi le nuove esperienze politico-sociali di riferimento sono la Repubblica Popolare Ci-

¹ Daniel A. Bell (1964) è attualmente direttore della School of Political Science and Public Administration at Shandong University e professore alla Tsinghua University e non va confuse con il Daniel Bell (1919-2011) del quale abbiamo parlato precedentemente.

nese e Singapore. Le due realtà che più di tutte avrebbero fatto propri i principi di un governo scientifico e meritocratico della società, basato sull'esaltazione delle tecno-strutture, delle leadership competenti e della razionalità strumentale in contrapposizione all'inefficienza, la vacuità, la casualità e l'irrazionalità decisionale delle democrazie liberali occidentali; prima di tutte quella degli Stati Uniti, ormai vittima della degenerazione della «democrazia del pubblico» (Manin 2017) rappresentata dal neo-populismo e, dunque, dalla presidenza di Donald Trump. Secondo Khanna (2017), infatti, tutte le società desiderano ormai un equilibrio tra prosperità e vivibilità, apertura e protezione economica, governance efficace e ascolto della voce dei cittadini, individualismo e coesione, libertà economica e welfare. Le persone, ovunque nel mondo, «non misurano tutto ciò sulla base di quanto è 'democratico' lo Stato in cui vivono, ma su quanto si sentono sicuri nelle loro città, possono permettersi una casa e un lavoro stabile, quali sono le loro prospettive per la vecchiaia e la possibilità di restare in contatto con i propri familiari e amici» (Khanna 2017, p.12). Di conseguenza, pianificazione e statalismo, liberalizzazione dei mercati e iniziativa privata, possono e devono convivere all'intero delle strutture del nuovo *Info-state* – cioè lo Stato incentrato sulle reti digitali, sui big data e sull'intelligenza artificiale e, dunque, profondamente interconnesso – che la globalizzazione ha plasmato. La politica così come la razionalità sostanziale e assiologica – sia assunta come una superiore forma di obiettività, sia come luogo dell'assertività ideologica – è messa completamente tra parentesi dalla necessità della *buona amministrazione*. Pura e semplice, senza inutili discussioni ideologiche ma tutta orientata da ciò che viene giudicato migliore in termini di risultati materiali e, dunque, di politica di potenza – sia intesa al livello collettivo sia come 'potenziamento' del singolo (Magatti 2009). *La tecnocrazia è l'unico valore in sé*, tale da sussumere la stessa democrazia: per Khanna il modello ideale di sistema politico-sociale è quello di una *tecnocrazia diretta* che metta insieme il modello istituzionale svizzero con quello asiatico (Singapore e Cina). Vale a dire un assetto tecnocratico nella formazione delle classi dirigenti e nel processo di *decision-making*, che ricorra però frequentemente agli strumenti della democrazia diretta e ai sondaggi per includere costantemente – ma in modo evidentemente subalterno – le preferenze della cittadinanza nell'elaborazione delle politiche.

Dal canto suo, Daniel A. Bell (2019) si concentra principalmente sul tema della selezione della classe politica e sul modello cinese. Egli, pur formulando una diagnosi sulla democrazia rappresentativa praticamente identica a quella di Khanna si pone in modo più 'gentile' nell'argomentare la desiderabilità della tecnocrazia come modello universale di *governance*: riconoscendone i limiti – in particolar modo, il rischio dell'autoselezione della classe

dirigente e quindi della degenerazione oligarchica – sottolinea come un modello di formazione della leadership basata non su elezioni competitive ma su un sistema di valutazione, cooptazione e valorizzazione del merito (amministrativo ma anche scientifico dei funzionari), sia integralmente sostenibile solo all'interno di cultura confuciana dominante. Posto questo assunto, Bell ripercorre le medesime tappe logiche di Khanna, tali da condurlo a riconoscere come la performance, l'efficienza e l'efficacia – tutti valori tipici della razionalità strumentale – siano in realtà centrali per giudicare un sistema politico-sociale e come ciascuno di essi sia realizzato con particolare forza all'interno di un contesto tecnocratico-meritocratico come quello della Cina: da questa 'strumentalità' si genera un rapporto tra governanti e governati tutto definito dalla *democrazia sostanziale* piuttosto che da quella formale:

Un paradosso apparente è che i cittadini cinesi professano fede nella democrazia pur abbracciando un governo non democratico. Come osservano Shi Tianjian e Lu Jie, tuttavia, la democrazia nella mente del cinese comune può non corrispondere all'accezione del discorso della democrazia liberale; si fonda piuttosto sul *discorso della tutela*. In parole semplici, l'opinione ampiamente condivisa è che democrazia significhi governo per il popolo (da parte delle élite), più che governo da parte del popolo. Perciò se il governo cinese «serve il popolo» è democratico» (Bell, op. cit., pp. 174-175).

4. Discussione critica

Volendo riassumere quanto finora analizzato intorno al ruolo di scienza, tecnica ed esperti nell'articolazione della governance, dal punto di vista del rapporto “razionalità strumentale” “razionalità sostanziale”, possiamo dire:

1. Max Weber dal quale proviene questa fondamentale concettualizzazione, nelle due conferenze del 1917 e, soprattutto, del 1919, intravede chiaramente come il mondo moderno sia caratterizzato dall'indebolimento della dimensione della razionalità sostanziale rispetto a quella strumentale. A questa corrisponde una crisi della leadership politica e un rafforzamento di una democrazia fortemente burocratizzata. Sul piano generale, Weber postula l'incommensurabilità tra la dimensione della competenza amministrativa – nonché della scienza – e quella della politica, tra l'individuazione dei mezzi tecnicamente più efficaci e la fissazione dei fini generali. Alla quale dovrebbe corrispondere, nella pratica, una separazione funzionale tra i due ambiti. Infine, alla relativizzazione della scienza e della competenza amministrativa corrisponde una relativizzazione della stessa razionalità sostanziale: essa non è il luogo delle verità definitive ma quello dello scontro tra opzioni assiologiche diverse e rivali. Rispetto alle quali la scienza, il discorso sui

mezzi e, in generale, la razionalità strumentale non può e non deve dire nulla. I piani sono completamente diversi, anche dal punto di vista teorico: la razionalità strumentale come epistemologia fa emergere il ‘determinismo’ del mondo e la tirannia dei fatti; la razionalità sostanziale è il tentativo di rompere tale determinismo attraverso convinzioni, valori, decisioni e volontà. La politica è l’unico luogo che può e deve tentare una mediazione tra questi due elementi, ponendo dei limiti a se stessa come all’estremizzazione logica alla quale conduce un tale dualismo: per questo, si tratta di un’impresa caratterizzata dal ‘tragico’, come inteso nella *polis* greca.

2. La tradizione del pensiero sociale critico, di fronte ad una realtà riconosciuta come dominata in misura crescente da razionalizzazione sociale e scientificizzazione della politica, sussume il ragionamento weberiano e lo mette in relazione – principalmente anche se non esclusivamente – con il marxismo. Questo comporta sia la messa al centro del primato ideale della razionalità sostanziale su quella strumentale, sia l’intendere la prima come luogo delle verità assolute anziché relative come nel caso di Weber: ecco perché, in modo apparentemente paradossale in un discorso ‘progressista’, dalla teoria critica a Foucault, abbondano i riferimenti e i paragoni con il mondo classico; quello caratterizzato, appunto, da una razionalità sostanziale assoluta, misura di tutte le cose. Ne deriva una critica stringente nei confronti delle tendenze tecnocratiche, essenzialmente ridotte a mezzi di disciplinamento sociale e di costruzione di un nuovo e più sottile dominio di classe, così come della centralità del soggetto trascendentale – astrazione e glorificazione dell’individuo borghese – che le giustifica sul piano teorico generale. Poiché la politica o la società, attraverso forme più radicali di democrazia rispetto a quella rappresentativa, è concepita come il luogo di dispiegamento della razionalità sostanziale, la de-politicizzazione viene utilizzata come una “categoria omnibus” particolarmente efficace nell’analizzare come la razionalità strumentale, piegata a fini di classe, venga utilizzata, soprattutto negli assetti neo-liberali, come un processo di stabilizzazione del sistema e di riduzione degli spazi di emancipazione.

3. La teoria sociale pro-tecnocratica riconoscendo lo stesso ‘fatto’ dell’estensione dello spazio della razionalizzazione sociale e della scientificizzazione della politica, rovescia esattamente l’ordine di priorità stabilito dal pensiero critico: il primato è qui accordato alla razionalità strumentale rispetto a quella sostanziale, alla de-politicizzazione rispetto alla politicizzazione. Da questo punto di vista, la diagnosi weberiana sull’inevitabilità del destino della ragione nel mondo moderno, viene pienamente accolta, pur essendo ‘depurata’ dal suo senso tragico: l’avvento e la diffusione della tecnocrazia sono un bene per l’umanità. L’elevazione della razionalità strumentale a mi-

sura di tutte le cose e di tutti i processi di governance comporta la sussunzione della razionalità sostanziale e dei suoi processi di articolazione democratici: relativizzazione della democrazia rappresentativa e utilizzo strumentale delle forme di democrazia diretta, divengono tutti mezzi per migliorare ulteriormente la performance tecnocratica. In fondo, anche in questa linea di pensiero è contenuta un'implicita critica al soggetto trascendentale: ogni soluzione tecnocratica, sia al livello di selezione della classe dirigente politica sia a quello dell'elaborazione articolazione delle policies, comporta un certo primato del collettivo sui singoli. E dunque, come riconosce ad esempio Gouldner (1980) l'utilitarismo rifiutato sul piano individuale viene, al contrario, posto al centro su quello socio-politico. Specularmente, i teorici pro-tecnocratici non sono dei puri e semplici difensori dello *statu quo*: essi, al contrario, non si stancano di denunciare l'irrazionalità del mondo e in particolare del mondo occidentale contemporaneo e dunque la necessità di dispiegare completamente tutta la forza potenziale contenuta nel modello tecnocratico.

In tutte e tre le linee interpretative appare evidente come, indipendentemente dalle gerarchie costruite tra le due, razionalità strumentale e razionalità sostanziale siano dimensioni che nella realtà tendono a presentarsi come separate e in difficile dialogo tra loro. Il mondo ideale auspicato da tutti è quello nel quale questi ambiti sono perfettamente e completamente riconciliati: il mito della caduta dal paradiso terrestre come quello di un'età dell'oro segnata dalla pienezza dell'essere e della razionalità, dominano tutto il discorso sulla tecnocrazia. Il problema teorico e analitico fondamentale è che né la tradizione critica né quella ottimistica riescono a vedere come l'avvento stesso della tecnocrazia nel mondo industriale e post-industriale si fondi già, nella configurazione che essa assume, su questa riconciliazione. Ciò segna una fondamentale differenza tra burocrazia burocratizzazione e tecnocrazia scientizzazione che nessuno sembra voler assumere teoricamente in tutte le sue conseguenze.

Conclusioni: contributi per un ripensamento teorico della tecnocrazia

Che cosa è davvero la tecnocrazia? Come possiamo (ri-)definirla? È estremamente difficile rispondere a queste domande a causa sia della variabilità del fenomeno tecnocratico sia dei tanti equivoci che il termine 'tecnocrazia' porta con sé. In primo luogo, perché la tecnocrazia è stata spesso confusa con la 'sofocrazia' immaginata da Platone nella *Repubblica*: una forma di si-

stema politico e sociale governato dalla saggezza dei filosofi e dalle loro verità e virtù ‘definitive’. Al contrario, la tecnocrazia pur portando con sé un certo moralismo intrinseco ad ogni genere di rapporto sociale o sistema di potere animato da intellettuali, è un fenomeno tutto moderno; preparato sul piano culturale dalla rivoluzione scientifica, dall’Illuminismo e dal Positivismo così come, su quello materiale, dalla rivoluzione industriale. Sebbene il Seicento anticipò molti dei temi e degli immaginari confluiti poi nell’ordine del discorso tecnocratico – soprattutto con la *Nuova Atlantide* (1627) di Bacon e la nascita dell’aritmetica politica in Inghilterra (Desrosières 1993) – è stato Condorcet a trasformare l’ottimismo rivoluzionario del XVIII secolo in un vero e proprio progetto di governo della società fondato esplicitamente su scienza e tecnica:

Nell’*Esquisse d’un tableau historique du progrès de l’esprit humain*, il celebre “testamento del XVIII secolo”, [...] Tracciando a grandi linee l’evolvere del progresso umano lungo tutto il corso della storia, egli vagheggia una scienza capace di prevedere il progresso futuro del genere umano, di accelerarne il ritmo e di guidarne il corso. Ma, per poter formulare leggi che ci consentano di predire il futuro, la storia deve cessar di essere storia di individui e diventare storia di masse; deve, nello stesso tempo, cessar di essere una registrazione di fatti singoli e assumere invece a proprio fondamento l’osservazione sistematica. Perché il tentativo di fondare sui risultati della storia del passato la previsione del futuro destino dell’umanità deve considerarsi chimerico? «La conoscenza delle scienze della natura ha a suo unico fondamento l’idea che le leggi generali, note o ignote, che governano gli eventi dell’universo, sono necessarie e costanti; e perché mai questo principio dovrebbe essere meno vero per le facoltà intellettuali e morali dell’uomo che per gli altri fenomeni della natura?» Nascevano così l’idea dell’esistenza di leggi naturali dello sviluppo storico e la concezione collettivistica della storia, in formulazioni certamente ancora embrionali, ma destinate a perpetuarsi, con una continuità ben presto consolidatasi in tradizione, fino ai giorni nostri (Hayek 1997, p. 90).

L’*Ecole Polytechnique*, istituita nel 1794, e le successive generazioni di scienziati-filosofi che in essa si formarono – incluso Comte – o che vi intrattennero rapporti intellettuali significativi e duraturi – come Saint-Simon – misero questa concezione alla base delle loro idee di governo moderno della società e dell’economia: nasceva lo scientismo politico, l’ingegneria sociale, il ‘planismo’ come elementi fondamentali di una nuova ideologia tecnocratica che legava il progresso all’azione di una nuova élite guidata da un sapere superiore e infallibile. Orientamenti che, a dispetto di quanto auspicato negli anni Cinquanta dal già citato Hayek, non permearono soltanto il riformismo positivistico o il socialismo scientifico ma lo stesso liberalismo dando vita, già all’inizio del Novecento, all’ordo-liberalismo, la cui vocazione trasfor-

mativa e regolativa della vita sociale è stata ampiamente analizzata da Foucault (2005).

In quanto fenomeno pienamente moderno l'ordine del discorso tecnocratico è dunque tutto basato non sul modello delle "società dell'ordine" (sofocrazia) ma su quello delle "società del mutamento" che sussume e supera il primo, come ben sintetizzato dal motto positivistico "ordine e progresso". Come ha recentemente mostrato Alain Touraine (2019), questo genere di società elaborano una tipo di cultura materiale (nel senso che Ferdinand Braudel [1988] dava a questo termine), di rapporti di produzione e di dinamiche di accumulazione orientati da un principio radicale di creatività e di innovazione. Tale principio è immanentizzato: umanità e società si costruiscono da sé e fanno a meno di qualunque idea di trascendenza per 'prodursi' e 'legittimare' la propria opera. In questo contesto la tecno-scienza – specie quella più recente, incentrata sulla digitalizzazione e l'intelligenza artificiale – sulla quale si basa ogni forma di tecnocrazia, sostituisce con la propria sacralità la sacralità sociale delle religioni tradizionali. Divenendo una forza sociale di governo attraverso il cambiamento delle società. L'immagine della creatività che orienta il processo è quello di una società perfetta nella quale l'efficacia dei mezzi è coerente con la razionalità dei fini. A loro volta definiti da un qualche genere di filosofia della natura umana, da disvelare e da realizzare attraverso l'azione tecnocratica. Per questo la burocrazia è un'altra cosa rispetto alla tecnocrazia: la prima conserva, la seconda innova e rivoluziona. Burocrazia significa accettazione del teorema di Gödel: il sistema per essere coerente non può essere anche completo e ricerca all'esterno (politica, razionalità sostanziale) la sua completezza. La tecnocrazia vive e si sviluppa nel costante tentativo di superarlo: essa vuole sia essere coerente sia completa, mettendo insieme mezzi e fini.

Il secondo equivoco del quale sbarazzarsi concerne la 'natura' della tecnocrazia: la tecnocrazia non è né è mai stata (almeno finora) un regime politico e sociale. La tecnocrazia è un dispositivo sociale – cioè un insieme coerente e sistematico di culture, strumenti, soggetti, istituzioni e pratiche di potere – tramite il quale, attraverso scienza, tecnica e tecnologia una società come sistema cerca di migliorare la propria capacità di intervento su se stessa. Ecco perché la tecnocrazia non è un *hard power* ma un *soft power*: è il profeta inizialmente armato dalla mano di un Principe. E vive *di e per* questo Principe. In altre parole, è genealogicamente strumentale al potere di un certo gruppo sociale, di un partito o di un leader che la promuovono. Ne derivano due conseguenze principali: la tecnocrazia non ha padroni perché sta bene sotto ogni padrone e ogni padrone ne ha bisogno, dai fondamentalisti religiosi agli stalinisti, dai democratici ai turbo-capitalisti. La seconda conseguenza è che, come ogni profeta, la tecnocrazia finisce per costruire un

mondo di regole, di mentalità e di valori, dei quali il Principe, ad un certo punto, pena la perdita del suo stesso potere, non può più fare a meno: la tecnocrazia non vuol dire solo governo dei tecnici ma soprattutto *governo della Tecnica*. Questo finisce per produrre un mutamento, più o meno veloce, più o meno radicale, della composizione stessa del Principe: da Bakunin (1871) che rifletté tra i primi su questo fenomeno a Burnham (1992) e Gouldner (2015) – solo per citare due dei più famosi studiosi tra i tanti che analizzarono il fenomeno – il crescente ruolo di scienza e tecnica e, in generale, della scientizzazione e della razionalizzazione nel mondo della produzione come in quello della politica e dell’amministrazione, ha dato vita ad una “nuova classe”; un ceto medio di tipo nuovo le cui élite costituiscono una parte fondamentale della classe dirigente delle società industriali e post-industriali.

La tecnocrazia – un termine diffusosi a partire dagli Stati Uniti del *New Deal* – ha dunque la funzione manifesta di migliorare la performance di un sistema con i propri esperti distribuiti nei diversi nodi dei sistemi di potere politico e sociale; ma soprattutto ha la *funzione latente* di migliorare la capacità egemonica di un gruppo sociale dominante – del quale diventa, come detto, organico – riscrivendone l’ordine del discorso e le pratiche. Sia nei momenti di ordinaria amministrazione e, ancor di più, in quelli emergenziali, anche come alternativa alla soluzione carismatica e plebiscitaria. Qui l’egemonia deve essere intesa nel senso pieno che Antonio Gramsci (1997) gli attribuiva: non solo superiore capacità di legittimazione e di persuasione; ma anche di organizzazione e produzione, di risoluzione più efficace dei problemi; in un’espressione di direzione. L’egemonia di un gruppo si determina quando le ‘parole’ e i ‘fatti’ vanno di pari passo, realizzando con mezzi più efficienti (rispetto agli altri gruppi sociali) fini superiori. Unità di struttura e sovra-struttura, due termini che, non a caso, non piacevano a Gramsci che gli preferiva il concetto più ‘organico’ di blocco sociale (Vacca 2017). Ecco, la tecnocrazia opera sempre come parte di un blocco sociale e, mano a mano che dal capitalismo industriale delle origini si passa all’industrialismo organizzato e poi al mondo variegato della società post-industriale e globale, come una sua parte fondamentale: alla politica il consenso (effimero), alla tecnocrazia e ai tecnocrati la risoluzione dei problemi e il *decision-making*. Sempre più automatizzato e post-umano con l’affermarsi dell’intelligenza artificiale e della dittatura dell’algoritmo. In questa unità organica della quale fa parte la tecnocrazia si vede la stretta unione tra razionalità strumentale/adattiva e razionalità sostanziale: la tecnocrazia eleva ciò che è puro potere e rapporto di forza a valore; la dittatura del partito a superiore “società comunista”; il capitalismo sfruttatore a “società aperta”; il neo-populista delle Reti a profeta del mondo della democrazia deliberativa 2.0; l’autoritarismo politico a inveramento dei valori asiatici. L’istituzionalizzazione di

qualunque discorso e pratica tecnocratica è dunque sempre agganciato alla promozione di una presunta forma superiore di società, senza la quale scienza e tecnica non avrebbero senso.

Ecco perché non si può mai parlare di neutralizzazione della politica ad opera della tecnocrazia o di de-politicizzazione, a meno che non si voglia sposare acriticamente l'immagine ideologica che la stessa tecnocrazia propone di sé: al contrario, riconoscendo le molteplici forme in cui essa si istituzionalizza e si sviluppa nonché le tensioni che essa stabilisce rispetto alla democrazia, occorre parlare esplicitamente di “politica tecnocratica”, poiché al suo interno la dimensione politica non viene affatto eclissata ma si esalta secondo forme sociali e culturali profondamente iscritte nella tradizionale fenomenologia del potere.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T., Horkheimer M. (2010), *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi [ed. orig. 1947].
- Bacone F. (2009), *La nuova Atlantide*, Milano, Rizzoli [ed. orig. 1627].
- Bakunin M. (1980), “On the International Workingmen's Association and Karl Marx”, in Dolgoff S. (a cura di), *Bakunin on Anarchism*, Montreal, Black Rose Books 1980 [ed. orig. 1872].
- Bauman Z. (2010), *Modernità e olocausto*, Bologna, il Mulino [ed. orig. 1989].
- Bell A.D. (2019), *Il modello Cina. Meritocrazia politica e limiti della democrazia*, Roma, LUISS University Press [ed. orig. 2015].
- Bell D. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* Reissue Edition, New York, Reissue Edition.
- Braudel F. (1988), *La dinamica del capitalismo*, il Mulino, Bologna [ed. orig. 1985].
- Burnham J., *La rivoluzione manageriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 [ed. orig. 1941].
- Desrosières A. (1993), *The Politics of Large Numbers. A History of Statistical Reasoning*, Harvard, Harvard University Press.
- Esmark A. (2017), “The technocratic take-over of democracy: connectivity, reflexivity and accountability”, Paper preparato per la *ICPP 2017, Singapore T07P08: The Accountability and Legitimacy of Knowledge Experts in Policy Making*.
- Flinders M., Buller J. (2006), “Depoliticisation: Principles, Tactics and Tools”, *British Politics*, 2006, 1: 293–318.
- Foucault M. (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2016), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli [ed. orig. 1967].
- Galbraith K. (1968), *Il nuovo Stato industriale*, Milano, Feltrinelli [ed. orig. 1967].
- Gouldner A. (1980), *La crisi della sociologia*, Bologna, il Mulino [ed. orig. 1970].

- Gouldner A. (2015), *Il futuro degli intellettuali. Per una sociologia del discorso critico*, Milano, Mimesis [ed. orig. 1979].
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, 6 Voll., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Habermas J. (1971), *Toward a Rational Society*, London, Heinemann.
- Harvey D. (1973), *Social Justice and the City*, Athens, University of Georgia Press.
- Hayek F. (1997), *L'abuso della ragione*, Soveria-Mannelli, Rubbettino [ed. orig. 1952].
- Horkheimer M. (2000), *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi [ed. orig. 1947].
- Kant I. (2012), *Che cos'è l'Illuminismo?*, Milano, Mimesis [ed. orig. 1784].
- Khanna P. (2017), *La rinascita delle città-stato. Come governare il mondo al tempo della devolution*, Roma, Fazi [ed. orig. 2015].
- Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli.
- Manin B. (2017), *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, il Mulino [ed. orig. 1995].
- Marcuse H. (1999), *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi [ed. orig. 1964].
- Marcuse H. (2001), *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi [ed. orig. 1955].
- Ortega y Gasset J. (2001), *La ribellione delle masse*, Milano, SE [ed. orig. 1930].
- Platone (2007), *La Repubblica*, Roma-Bari, Laterza.
- Ridley F. F. (1966), "French Technocracy and Comparative Government", *Political Studies* 14 (1):34-52.
- Schluchter W. (2004), "Introduzione", in M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (1919), Torino, Einaudi.
- Schwab A. (1917), "Beruf und Jugend", in *Die weißen Blätter*, 4(5): 97-113.
- Touraine A. (2019), *In difesa della modernità*, Milano, Raffaele Cortina [ed. orig. 2018].
- Vacca G. (2017), *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi.
- Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi [ed. orig. 1919].

7. Dall'“etica della responsabilità” a quella del “self-responsibility”. *La libertà positiva del soggetto moderno*

di Vanessa Lamattina

Premessa

Quando si parla di responsabilità, il riferimento alla libertà è inevitabile. Non c'è l'una in assenza dell'altra. Tant'è che non esiste un equivalente di responsabilità individuale nelle società antiche, dove ancora l'idea di soggetto libero che spezza le leggi deterministiche della natura è assente o debole. Nello specifico, un'azione può essere definita responsabile solamente quando compiuta intenzionalmente e volontariamente, in pieno possesso delle proprie facoltà mentali. Per essere responsabili bisogna quindi innanzitutto essere pienamente 'liberi di' agire, di esercitare, cioè, la propria libertà 'positiva' (Berlin 1969). Il che significa che la responsabilità dipende dallo sviluppo della società e dal tipo di libertà che lo Stato sostiene. Non a caso, lo studio weberiano sull'agire razionale rispetto allo scopo riflette il suo interesse verso la teoria dello Stato. Ciò che emerge è che nella società moderna la responsabilità individuale è protesa al massimo: a partire dalla politica, in cui la *Verantwortungsethik* (etica della responsabilità) domina sulla vecchia *Gesinnungsethik* (etica della convinzione); fino alla società civile, in cui il calvinista, protagonista indiscusso della nascita e dello sviluppo del *Geist* capitalistico, è slegato dai legami sociali tradizionali e, rifugiatosi in una dimensione individuale, vive conscio del fatto che il successo o il fallimento dipendono dal tipo di condotta etica scelta. Una condotta che, tuttavia, appare *giusta* solo se segue dei valori etici determinati che attengono per lo più alla sfera economica e che, più precisamente, si concretizzano nella valorizzazione dell'interesse e nella moralizzazione del lavoro. La scelta di fronte alla quale il protestante si trova è, in altre parole, legata ad una specifica libertà che lo Stato moderno sostiene: quella di mercato. Da qui l'idea che Weber sia stato uno dei primi ad assistere al lento processo di rovescia-

mento della *doxa* vigente tale per cui l'individuo, lungi dall'essere considerato un 'prodotto' dell'ambiente circostante, è viceversa ritenuto il solo responsabile della propria sorte e ogni sua attività guidata da uno spirito competitivo. Un processo, questo, che ha seguito un'impennata nel corso del tempo, soprattutto con l'avvento del neo-liberalismo, quando l'idea di un individuo dotato di una morale e di una libertà congenite rende, da una parte, lo Stato un guardiano dedito a sorvegliare la difesa di questi principi individuali e, dall'altra, il mercato l'unico luogo nel quale sarà possibile esercitare la propria libertà di agire (libertà positiva).

1. Sociologia, modernità e razionalità secondo l'individualismo metodologico di Max Weber

Considerata da molti storici una delle cause scatenanti del cambiamento cruciale che ha infine condotto all'avvento della modernità nel suo complesso, la rivoluzione industriale è stata l'oggetto di studio privilegiato di molti ricercatori. Le molteplici novità introdotte dall'industria si prestano, infatti, alle analisi di diversa provenienza culturale. *In primis*, l'industria costituisce un trapasso storico nella storia del lavoro e dei lavoratori per la fondazione di un nuovo rapporto definito da Marx (1867) 'di produzione capitalistico'. Per la prima volta, tale rapporto si instaura tra due soggetti formalmente 'liberi', l'uno di impiegare il proprio capitale a rischio, l'altro di vendere la propria forza-lavoro a tempo, e ciò contribuisce ad istituire un ordine sociale, oltre che economico, completamente riformato. In effetti, potremmo considerare lo sviluppo della sociologia come profondamente legato all'affermazione della modernità. Particolare rilievo nelle analisi sociologiche ha ad esempio assunto il passaggio dalla pre-modernità alla modernità, nello specifico per ciò che concerne il modo in cui la società o, in taluni casi sarebbe meglio dire gli individui, hanno recepito i cambiamenti e come, di pari passo, la loro stessa percezione del mondo sia mutata. Si configura quindi una diversa prospettiva di analisi: il capitalismo non più oggetto di studio in quanto mero ordine economico, bensì come fonte di cambiamento sociale e causa primaria della nascita di un nuovo uomo, il borghese. L'attenzione ora rivolta prevalentemente alle mutate azioni e percezioni degli individui deriva chiaramente dalla necessità di espletare al meglio la funzione stessa della sociologia, da Weber definita la scienza che «si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti» (Weber, 1922, p. 4, Vol. I, trad. it. 1961). Secondo l'ottica weberiana essa è dunque una scienza 'generaliz-

zante', nel senso che cerca regole generali del divenire servendosi delle astrazioni o tipi 'puri' (cioè tipi ideali) (*ivi*, pp. 17-18). Distaccandosi dunque dalla realtà attraverso l'elaborazione di modelli, la sociologia si propone di spiegarla e di ordinarla concettualmente (*ivi*, p. 18). Ma l'oggetto di analisi della sociologia conduce lo studioso di fronte alla consapevolezza dei limiti derivanti innanzitutto dall'impossibilità di procedere ad un'analisi completamente avalutativa del dato fenomeno sociale – data la presenza dei riferimenti al valore dal quale lo studioso trae inevitabilmente la sua interpretazione dell'agire sociale – e, in secondo luogo, dall'inattuabilità di fornire una spiegazione completamente esaustiva di esso. Invero, in antitesi alle scienze naturali, la storia non è retta da un determinismo causale giacché ogni fatto storico è sempre il prodotto di una concatenazione di circostanze la cui importanza nella formazione finale di un dato fenomeno deve essere valutato dalla sociologia non come nesso causale 'necessario' ma in quanto nesso 'adeguato', attraverso la sostituzione della relazione causa-effetto – propria delle scienze naturali – con quella di mezzo-scopo. La spiegazione causale dell'agire sociale a cui Weber fa riferimento nella definizione di sociologia si potrebbe dunque sostituire con quella in termini condizionali, nel senso che per un dato fenomeno sociale al massimo possiamo individuare le condizioni ritenute essenziali per il suo svolgimento effettivo. Partendo da questa consapevolezza, possiamo asserire che il proposito di analizzare i tratti generali della nuova società capitalista non impediscono a Weber di utilizzare un approccio metodologico essenzialmente individualista, anche se esso – come ricorda Cavalli (1981, p. 36) – «non ha nulla da spartire con una concezione individualista». La nota formulazione weberiana dei quattro tipi di agire sociale ne è il prodotto e l'individualismo metodologico che ne risulta è una conseguenza del superamento tipico-ideale del nesso tra concetto e realtà; anche se il concetto non riproduce la realtà, esso deve essere costruito in riferimento a ciò che è empiricamente dato, ovvero l'agire degli individui (*ivi*, p. 37). In effetti, l'attenzione rivolta al nuovo oggetto di studio, ovvero gli effetti culturali del capitalismo sulla società, proviene da un interrogativo specifico: da cosa è spinta l'azione sociale? In *Wirtschaft und Gesellschaft* Weber chiarisce il significato di azione individuale, da lui intesa come il prodotto del senso intenzionalmente dato al mondo e a se stesso dall'individuo. In particolare, la sua analisi verte – com'è noto – sul significato di agire sociale. Per Weber quando si parla di agire sociale si deve intendere un agire che sia riferito all'atteggiamento di altri individui e orientato nel suo corso in base a questo (Weber, 1922, p. 4, Vol. I., trad. it. 1961). L'agire sociale deve cioè essere orientato in vista di un atteggiamento passato, presente, previsto come futuro di altri individui (questi possono essere più persone, una persona, cose ignote come il denaro). Per definirsi 'sociale'

l'agire deve quindi essere sensato, riferirsi ad un alter ego ed essere orientato rispetto al significato che il soggetto attribuisce al comportamento dell'altro. A fondamento delle tipologie di agire sociale vi è il concetto di 'razionalità'. Nell'analizzare i concetti weberiani di razionalizzazione, razionalismo e razionalità, Rusconi (1981, p.189) evidenzia come essi non possano essere ricomposti in una concezione unitaria. Così si esprime a tal proposito: «certamente i concetti di razionalità che stanno a fondamento delle tipologie di agire sociale danno luogo a una precisa teoria sociologica. Ma i concetti più generali di razionalismo e razionalizzazione rimandano a un'interpretazione del mondo e della storia che comprende livelli di analisi e contenuti fattuali molto diversi. Soltanto tenendo presente questo ampio arco di riferimenti, la razionalità diventa una nozione unificante di comportamenti che si ritrovano in economia e in politica, nella sfera religiosa e in quella scientifica – comportamenti che definiscono a un tempo processi storici e strutture istituzionali». Essa è in definitiva disincantamento del mondo (*Entzauberung*) la cui espansione nella società capitalistica moderna invade il campo economico (capitalismo), politico (potere razionale-legale) e giuridico (burocratizzazione). In questa fase di disincantamento del mondo, il controllo razionale attraverso mezzi intellettuali dà vita ad una continua produzione di senso da parte dell'uomo moderno. Ne *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf* Weber spiega questo processo:

La progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione non significa crescente conoscenza generale delle condizioni di vita che ci circondano. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento provare che non vi sono forze fondamentalmente misteriose e imprevedibili le quali intervengano in modo tale da impedire che si possa dominare – in linea di principio – tutte le cose mediante la previsione razionale. Ma ciò significa disincantamento del mondo (Weber, 1918, pp. 19-20 trad. it.1948).

In particolare, Weber formalizza la nozione di razionalità nella coppia concettuale della razionalità 'formale' e 'materiale'. La prima è per Weber sinonimo di calcolabilità *tout court*; viceversa, con la razionalità 'materiale' si designa il grado in cui l'approvvigionamento di determinati gruppi con determinati beni viene a configurarsi con postulati valutativi. Delle due, la razionalità formale estesa e applicata a tutti i settori della vita sociale ed economica caratterizza il razionalismo occidentale, di cui la burocratizzazione e l'economia capitalistica sono gli elementi costitutivi. Ne risulta una preminenza del calcolo e dello scambio utilitaristico nella vita moderna volti a sostituire definitivamente i legami affettivi di quella comunitaria e a travolgere l'uomo con effetti talvolta drammatici.

2. Capitalismo moderno ed etica della responsabilità

Coerentemente con il suo modo di concepire la sociologia, Weber non si occupa affatto di fornire una teoria completa del capitalismo, una teoria sociale della religione o del rapporto intercorrente fra religione e genesi del capitalismo (Fischhoff 1944, p. 355). Gli aspetti presi in considerazione da Weber sono volti più che altro all'approfondimento di particolari sfaccettature caratterizzanti del capitalismo moderno. Lo stesso Weber ricorda:

il problema centrale in ultima analisi non è quel dispiegamento dell'attività capitalistica in quanto tale che ha luogo ovunque e muta solo nella forma: del tipo dell'avventuriero o del capitalismo mercantile o di quello dedito alla guerra, alla politica, all'amministrazione e alle loro aspettative di guadagno. È invece la genesi del capitalismo dell'impresa borghese con la sua organizzazione razionale del lavoro libero. O, in termini di storia della civiltà: è la genesi della borghesia occidentale e della sua natura peculiare, che è certo strettamente connessa con la genesi dell'organizzazione capitalistica del lavoro, ma naturalmente non si identifica semplicemente con essa (Weber, 1905, p. 44 trad. it. 1994).

Ciò a cui Weber si riferisce (*ivi*, p. 46) è dunque un tipo particolare di capitalismo – quello moderno – caratterizzato da un razionalismo specifico sorto solo nella civiltà occidentale. La differenza sostanziale tra il capitalismo tradizionale o pre-capitalismo e il capitalismo moderno per Weber non risiede di certo nella mancanza di avidità o di impulso al profitto delle epoche precapitalistiche. Anzi, «l'assoluta mancanza di scrupoli nell'affermazione del proprio interesse materiale, pecuniario, era proprio una caratteristica specifica di paesi il cui sviluppo capitalistico borghese era rimasto "arretrato" – se misurato secondo i criteri dello sviluppo occidentale» (*ivi*, p. 79). Invero, quando si parla di capitalismo tradizionale e non razionale ci si riferisce il più delle volte ad un fenomeno presente in quasi tutte le civiltà del mondo e orientato prevalentemente alla violenza, ai furti e alla riscossione forzata delle imposte (Weber 1993, p. 246). Ne sono un esempio le politiche coloniali dal XVI al XVIII secolo a cui Weber (si veda *ivi*, pp. 261-263) dedica parte dei suoi studi. In opposizione alla tesi di Sombart (1911; 1916, cap. XVIII trad. it. 1967), Weber evidenzia quanto, nonostante la resa schiavistica fosse di grande portata e l'accumulazione di patrimoni di enormi dimensioni, le politiche coloniali avrebbero influito in maniera molto esigua per la nascita del capitalismo moderno: «il commercio coloniale [...] non ha richiesto una modalità specificamente occidentale di organizzazione del lavoro, giacché esso è orientato a un'economia di rapina, non a quella del calcolo della redditività sulla base delle opportunità di mercato» (*ivi*, 263). La differenza so-

stanziale tra capitalismo moderno e capitalismo tradizionale non risiede dunque nella ricerca di un guadagno senza scrupoli bensì *nell'assenza di disciplina all'interno dei sistemi pre-capitalistici*. «Il guadagno senza scrupoli, non vincolato da nessuna norma interna, c'è stato in tutti i tempi della storia, dovunque e comunque fosse effettivamente possibile» (Weber 1905, p. 80, trad. it. 1994) ma «il capitalismo non si può servire dell'operaio che rappresenta in pratica il 'libero arbitrio' indisciplinato, come non può servirsi dell'uomo d'affari che nel suo comportamento esterno appare del tutto privo di scrupoli» (ibidem). In altre parole, nell'epoca precapitalistica la valorizzazione razionale del capitale nell'impresa e l'organizzazione capitalistica razionale del lavoro non si erano sviluppate in maniera tale da poter orientare l'agire economico (*ivi*, p. 81). Come lo stesso Weber evidenzia (*ivi*, pp. 46-47), in tutte le civiltà ci sono state razionalizzazioni che hanno interessato diverse sfere della vita – razionalizzazione della tecnica, dell'educazione, della guerra ecc. – ma solo l'Occidente ha assistito allo sviluppo completo del razionalismo economico, della tecnica, del diritto razionale e soprattutto ha visto sorgere negli uomini una condotta pratica razionale, che hanno infine dato vita al capitalismo moderno. Alla base della nascita del capitalismo moderno troviamo pertanto una commistione di condizioni di cui le più importanti e specificamente occidentali sono di due tipi: da una parte istituzionali, legate alla città occidentale, allo stato razionale e alla scienza razionale; dall'altra culturali e riguardano l'influenza dell'etica economica di origine religiosa sulla formazione dell'imprenditorialità. Entrambe le variabili, sia quella culturale che istituzionale, sono in ultima istanza condizionate da fattori di tipo religioso, in particolare dal ruolo della profezia etica per il processo di razionalizzazione occidentale. Occorre a questo punto ricordare che per Weber l'emergere delle religioni mondiali come il confucianesimo, il buddismo, l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo ha avuto un importante ruolo per la nascita di una prima forma di razionalizzazione per due motivi principali: a) queste religioni hanno contribuito a ridurre l'influenza della magia ponendo i presupposti per una spiegazione razionale del mondo naturale e contribuendo allo sviluppo della scienza e della tecnica; b) rispetto alle religioni primitive confinate a gruppi sociali ristretti come la famiglia, la tribù o la stirpe, le religioni mondiali sono più universalistiche ed allargando l'area della solidarietà sociale permettono il superamento del dualismo etico (*ivi*, XXXVIII). Per quanto riguarda il primo punto, per Weber (1922, pp. 138-139, Vol. II trad.it. 1961) il processo di demagizzazione ha permesso di responsabilizzare i fedeli, avviandoli verso la convinzione secondo cui le sventure non cadono sul proprio popolo per la debolezza della propria divinità ma *a causa delle violazioni individuali degli ordinamenti etici che il proprio Dio custodisce* e che, per la prima volta, sono stati sistematizzati. Per

quanto riguarda il superamento del dualismo etico, Weber si riferisce in sostanza alla doppia morale tipica del tradizionalismo in campo economico in cui vigeva un'etica interna, applicata ai membri della famiglia, del gruppo parentale, della tribù e di tutti quelli che condividono la stessa appartenenza religiosa in cui il perseguimento del profitto si basa sulla reciprocità e sul prestito gratuito; ed un'etica esterna, applicata a coloro i quali sono fuori dal cerchio parentale o in definitiva estranei alla solidarietà primaria sancita dalla religione di appartenenza, in cui vige la possibilità di ricercare il profitto senza attenersi a vincoli di carattere etico. Per la nascita del capitalismo moderno è necessario il superamento di questo dualismo etico proprio del tradizionalismo affinché si affermi una ricerca del profitto eticamente vincolata ed estesa oltre il classico ambito di relazioni sociali nelle quali viene esercitata (si veda Trigilia 1993, XXXVIII-XXXIX). Secondo la teoria weberiana non tutte le religioni hanno contribuito allo stesso modo al processo di demagizzazione e al superamento del dualismo etico. Dal suo punto di vista le religioni orientali come il buddismo, l'islamismo, il confucianesimo sono rimaste ancorate alle caratteristiche del tradizionalismo e pertanto non sono riuscite a sviluppare un'etica capitalistica razionale tale da permettere lo sviluppo del capitalismo moderno anche in Oriente. D'altra parte, anche le religioni occidentali come l'ebraismo e il cristianesimo non sarebbero riuscite a superare del tutto le caratteristiche del tradizionalismo. Diversamente dal buddismo in cui il profeta indica la via della salvezza ma non pretende obbedienza dalle masse e la cui profezia può dirsi essenzialmente esemplare, l'ebraismo adotta un tipo di profezia etica, in cui i profeti richiedono l'obbedienza del popolo le cui sventure o fortune sono proporzionali al grado di fedeltà nei confronti del Dio degli ebrei. Se da una parte, questo tipo di profezia favorisce il superamento della magia e la razionalizzazione della condotta, dall'altra, contribuisce a conservare il dualismo etico. Per Weber gli ebrei hanno certamente praticato attività economiche considerevoli ma conservando i caratteri di un'economia essenzialmente tradizionalistica, in quanto le attività commerciali e finanziarie (usura, credito) da loro praticate continuavano ad essere rivolte ad estranei – come i privati o gli Stati – favorendo così il progredire del dualismo etico e impedendo lo sviluppo del capitalismo moderno. Nella sua ottica, l'ebraismo ha sicuramente contribuito alla formazione del capitalismo moderno ma in maniera perlopiù indiretta: la profezia etica sulla quale l'ebraismo si basa ha dato vita alle caratteristiche presenti nella predicazione di Gesù, il quale rompe i confini dell'identità religiosa ebraica e li estende universalmente (tutti gli uomini diventano fratelli) con la religione cristiana (*ivi*, XL). Il cristianesimo ha raggiunto un livello di razionalizzazione più alto rispetto alle altre religioni ma continuerebbe a conservare alcuni elementi legati alla presenza della magia e del dualismo etico,

seppure in maniera minore. La responsabilità individuale e la razionalizzazione della condotta del cristiano verrebbe notevolmente ridotta dal sacramento della penitenza che consente ai fedeli di riacquisire lo stato di grazia perduto con i peccati:

per il cattolico la grazia sacramentale della sua Chiesa era un mezzo di cui dispone per compensare la propria insufficienza: il prete era un mago che compiva il miracolo della transustanziazione e a cui era affidata la potestà delle chiavi. L'uomo pentito e contrito poteva rivolgersi a lui, ed egli elargiva espiazione, speranza di grazia, certezza del perdono, e in tal modo permetteva di scaricare quella immensa tensione, vivere nella quale era invece il destino del calvinista – un destino ineluttabile e che nulla poteva lenire (Weber 1905, p. 178 trad. it. 1994).

Non è un caso se la figura del sacerdote che purifica e garantisce la salvezza sia stata più volte paragonata a quella del mago da Weber (1922, pp. 126-128 trad. it. 1961). In questo modo la prassi etica del fedele manca di programmazione e sistematicità necessarie per lo sviluppo di una razionalizzazione della condotta di vita e per il superamento totale degli elementi magici. Inoltre, la differenziazione tra etica dei virtuosi (si pensi ai monaci) ed etica delle masse mantenuta dalla Chiesa non rimuove la presenza del dualismo etico. Ma la cosa che più di tutte Weber (1905, pp. 82-83 trad. it. 1994) evidenzia è la lotta continua sostenuta dal capitalismo moderno contro il 'tradizionalismo' proprio del cristiano che lo porta ad accontentarsi e a preferire il lavoro minore al compenso maggiore. Tutti questi elementi hanno ostacolato lo sviluppo del capitalismo moderno, dispiegatosi concretamente solo con la Riforma protestante (in particolare con il calvinismo) che ha introdotto un cambiamento tale da sancire la definitiva rottura con la mentalità pre-capitalistica attraverso il *Beruf*. Tale concetto rappresenta la vocazione, il compito assegnato al fedele da Dio e pare sia stato usato per la prima volta nella traduzione luterana della Bibbia per indicare «la convinzione che l'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni [Berufe] mondane fosse il contenuto supremo che potesse mai assumere la realizzazione della propria persona morale» (*ivi*, p. 102). Sconosciuto tra i popoli cattolici, questo concetto pone in essere un dogma che risulterà centrale in tutte le chiese protestanti: l'unico modo di essere graditi a Dio consiste nell'adempiere i doveri intramondani, ovvero i doveri della propria professione, la vocazione per l'appunto. Differentemente dal cattolico, il protestante *si trova solo. Nessun predicatore o sacramento può aiutarlo per accrescere la propria gloria, così il fedele diventa l'unico artefice della sua condotta*. Attraverso le teorie sulla predestinazione, Calvino ha contribuito a rendere la vita del fedele metodica e sistematica e, sostituendo l'ascesi extramondana con

quella intramondana, ha inevitabilmente condotto allo stadio di razionalizzazione e demagizzazione più alto. Inoltre, con il calvinismo viene meno la scissione tra individuo ed etica e, quindi, il tradizionalismo fondato sul dualismo etico (*ivi*, p. 170).

3. Dall'etica della responsabilità a quella del *self-responsibility*

Il calvinista potrebbe essere considerato il prodotto del primo vero grande mutamento antropologico che avrà un'impennata nel corso del tempo, soprattutto con l'avvento del neo-liberalismo, quando l'idea di un individuo che rincorre principi etici economici viene radicalizzata attraverso una nuova teoria dello Stato il quale, non solo non interviene per limitare l'azione del mercato ma si mette in funzione per favorirla. Un processo ideologico che si è costruito nel tempo e ha trovato una sistematizzazione a partire dagli anni Trenta, quando in seguito al tentativo di ricostruire la teoria liberale, iniziarono ad emergere le teorie economiche di von Hayek e von Mises, sostenitori *ante-litteram* dell'attuale modello neo-liberista e del principio di *self-responsibility* (Lamatina 2016). Tale principio si estende capillarmente dagli anni Settanta da quando cioè le politiche di welfare iniziarono ad essere considerate la causa della deresponsabilizzazione degli individui (Fraser, 2017; Fukuyama, 1992; Putnam, 2000; Streeck, 2013). I sostenitori del pensiero neo-liberale che per primi lo promossero erano convinti, e lo sono tuttora, che vi fosse una stretta relazione tra la sicurezza offerta agli individui e la perdita del senso di responsabilità. Nello specifico, essi ritenevano che fosse proprio la sicurezza prodotta dallo Stato previdenziale a dissuadere gli individui dal migliorare le proprie condizioni di vita (Dardot, Laval 2013, p. 185). Comincia da allora una serrata azione di rovesciamento della *doxa* vigente, tale per cui l'individuo, lungi dall'essere considerato un 'prodotto' dell'ambiente circostante, è viceversa ritenuto il solo responsabile della propria sorte e ogni sua attività guidata da uno spirito competitivo (Sennett 2003). Così è accaduto ad esempio nell'ambito del consumismo, dove, da tempo, oltre che verificarsi la tradizionale riproduzione economica e culturale del capitalismo, è avvenuto che l'individuo ha imparato a socializzarsi col meccanismo della concorrenza (Foucault 2012) e con la logica del *self-help* (Dardot, Laval, 2013, p. 293). Quest'ultima si riferisce al fatto che l'individuo non ha, o non dovrebbe più avere, altra via che *l'aiutarsi da solo*, divenendo imprenditore del suo futuro e imparando a vivere un'esistenza spesa a scongiurare o a gestire il rischio e le sue conseguenze (Beck, 1986, trad. it. 2000; Gilbert, 2002; Sennett, 1998).

Alla base di questa convinzione vi è una specifica concezione di individuo. Secondo l'approccio liberale prima e neo-liberale poi, l'individuo è un

essere in origine già libero, con dei diritti congeniti, ovvero pre-sociali, che la società può al massimo plasmare ma mai creare. Proprio in considerazione di ciò, i sostenitori del liberalismo immaginano come assetto socio-politico ideale quello in cui le funzioni dello Stato siano molto limitate. Poiché l'individuo è per loro congenitamente dotato di una morale, di diritti e di libertà, il ruolo dello Stato non deve essere quello di promuovere ulteriori diritti o libertà bensì di difendere quelli già esistenti, producendo una libertà essenzialmente 'negativa' (Lamattina 2019; Pendenza, Lamattina 2019). Un'idea che ritroviamo radicalizzata nella versione riveduta del liberalismo. Secondo le concezioni teoriche degli esponenti della Scuola austriaca, ad esempio, la difesa dell'individualismo come valore fondamentale nella modernità deve passare proprio attraverso lo Stato. Ciò permette innanzitutto di chiarire quanto nella logica degli studiosi austriaci sia lontana l'idea di una sua totale inazione. Per loro lo Stato deve piuttosto subire un profondo mutamento. Le sue funzioni non devono essere semplicemente ridotte, ma la direzione dei suoi obiettivi intrinseci deve subire una svolta. Lo Stato deve appoggiare, attraverso un sistema di norme, la politica di mercato, occupandosi di salvaguardare la proprietà privata, la salute, la vita e il funzionamento del mercato (Mises, 1944, pp. 194-195 trad. it. 1995). La questione del ruolo dello Stato all'interno della cornice neo-liberista diventa, a questo punto, di fondamentale importanza. In un capitolo dal titolo *Planning and the Rule of Law* presente all'interno de *The Road to Serfdom*, Hayek (1944, cap. 6 trad. it. 1995) riflette sulla questione della sovranità della legge sostenendo che in una società liberale l'individuo dovrebbe poter prevedere l'azione dello Stato e far uso di questa conoscenza come di un dato su cui costruire i propri piani. Solo in questo modo lo Stato osserva i principi liberali, gli unici che garantiscono la libertà e che si attivano per il benessere individuale. Lo Stato deve quindi applicare leggi costanti, prevedibili e generali per tutelare l'interesse individuale. Nello specifico, per far sì che lo Stato di diritto funzioni all'interno dell'ordine economico, esso dovrà formulare delle leggi del tutto formali che non devono interferire in alcun modo nel gioco economico, stabilendo ciò che è più o meno giusto per il benessere collettivo. In altre parole, lo Stato deve evitare di dominare dall'alto i processi economici e lasciare che questi seguano il loro corso all'interno di una cornice giuridica formale (ibidem). Secondo questa visione, l'economia è un gioco e l'istituzione giuridica che la inquadra deve essere pensata come una sua regola (Foucault 2012, p. 146). Gli attori del gioco rimangono gli individui e le imprese e a loro spetta tracciare il quadro più razionale per raggiungere, ciascuno, i propri scopi. Compito del liberalismo così rinnovato è, dunque, far emergere gli obiettivi individuali e di evitare che lo Stato controlli le risorse della società per ottenere fini determinati (Hayek 1944, cap. 6 trad. it. 1995). In altre parole, per i neo-

liberali lo Stato da garante del welfare deve tramutarsi in ancella del mercato e, in ragione di ciò, ritengono necessario ridefinirne le competenze e specialmente ciò che riguarda la sua relazione con l'economia. Che non significa scomparsa dello Stato, né tantomeno riduzione dell'intervento pubblico. Significa piuttosto che lo Stato deve appoggiare, tramite un sistema di norme adeguate, le politiche di mercato (spesso 'finanziario'). Uno Stato, in altre parole, che diventa esso stesso neo-liberale, cioè un organismo che riscuote legittimità dall'assumersi come obiettivo la protezione del libero mercato (Dardot, Laval, 2013; Gallino, 2015; 2016; Harvey 2007; Streeck, 2014).

In quest'ottica, la preservazione del libero mercato è necessaria per garantire a ciascuno di esprimere se stessi ed esercitare la propria libertà di agire (libertà positiva). Per i teorici del neo-liberalismo, è solo grazie al mercato che si produce nel soggetto quello spirito di intrapresa, l'*entrepreneurship*, che è poi una forma di autogoverno, grazie al quale l'individuo può dare libero sfogo al proprio lato imprenditoriale (Dardot, Laval, 2013, p. 128). Differentemente da Schumpeter (1942), che considerava l'imprenditore un innovatore, i teorici del neo-liberalismo ritengono che chiunque è un imprenditore in potenza. In quest'ottica, il puro spirito di mercato non ha bisogno di nessuna dotazione iniziale, poiché il successo dipende solo dalla capacità di vendere cara una merce comprata a minor prezzo. L'imprenditore è colui che, attraverso un agire commerciale, riesce ad accaparrarsi un numero di informazioni maggiore rispetto agli altri e che offre di sé una definizione prodotta unicamente dalla propria capacità di far circolare beni meglio di altri (Dardot, Laval, 2013, p. 128). In questo ordine di cose, la libertà di azione diviene la possibilità di sperimentare, correggersi, imparare e adattarsi all'interno del mercato (ibidem). Non è un caso che gli esponenti della Scuola economica austriaca, Kirzner e Mises in particolare, ritenessero il mercato *il luogo in cui si costituisce il sé*. Ne *Human Action* (Mises, 1949, trad. it. 1998), ad esempio, Mises si occupa delle scelte individuali dell'individuo-consumatore. Secondo la sua visione, il soggetto, in una sorta di stato di autarchia, è *per natura* in grado di compiere azioni di mercato. Quest'ultimo poi, proprio in virtù della sua capacità di rendere razionali le scelte degli attori, assumerebbe addirittura il ruolo di agente formativo. In altre parole, per Mises, il soggetto, sebbene in maniera graduale, ha l'effettiva capacità di determinare i prezzi di mercato e le sue leggi di funzionamento, così che quest'ultimo, nella sua ottica, assume la forma di un 'corpo sociale', sempre mutevole, prodotto dell'attiva partecipazione di tutti (*ivi*, p. 312). Il mercato è da Mises paragonato alla costituzione democratica. Se in questa si assume (e si riconosce) che i cittadini hanno la capacità e la sovranità di giudicare la condotta di governo, allora perché – afferma Mises – lo stesso non dovrebbe

valere per i consumatori nel mercato, visto il grado in cui questi lo determinano? Così che, nel suo ragionamento, ogni centesimo speso dal consumatore equivale a un voto in democrazia (*ivi*, p. 271). Inoltre, differentemente, e meglio della democrazia si potrebbe dire, Mises coglieva nel mercato una maggiore attenzione per i desideri e i bisogni delle minoranze, in quanto impossibili da escludere per i produttori. In altre parole, come nella democrazia parlamentare gli eletti sono i delegati dei cittadini, così, per Mises, nel regime di mercato gli imprenditori sono i mandatari dei consumatori, con un ruolo, oltretutto, più rilevante (*ibidem*). Sono infatti questi ultimi ad assegnare ai primi, attraverso gli acquisti o l'astensione, il loro giusto posto e peso nella società. Diversamente dalla competizione biologica, in cui la rivalità naturale tra gli animali per la ricerca del cibo è ostile, per Mises (*ivi*, p. 274) la concorrenza sociale – in quanto esito del sistema di cooperazione sociale nella divisione del lavoro – è piuttosto il risultato della partecipazione e della mutualità. Tale concorrenza, che Mises definisce ‘*catallattics*’, è però possibile solo quando il mercato non subisce interferenze esterne e quando ciascuno ha la possibilità di agire liberamente in vista di obiettivi di successo economico e sociale. Tramite l'offerta di prodotti e servizi sempre più competitivi, i venditori si eliminano utilmente a vicenda mentre i compratori, a loro volta, sono disposti ad offrire di più e a marginalizzare chi non ne ha le possibilità (*ibidem*). In altre parole, con la concorrenza catallattica l'uomo agente influisce sul mercato e questo, a sua volta, retroagisce sulle sue azioni. I soggetti condizionano il mercato a seconda della presenza di bisogni insoddisfatti, e, così facendo, ciascuno diventa un potenziale imprenditore alla ricerca incessante e ossessiva di autoaffermazione.

Tale posizione teorica del ruolo dello Stato e del mercato è convintamente sostenuta negli anni Settanta dagli anarco-liberali della Scuola economica di Chicago, e in particolare da Milton Friedman. In *Capitalism and Freedom*, Friedman (1962) critica aspramente lo Stato, ritenuto colpevole di governare in maniera standardizzata la società e di non riuscire a soddisfare la varietà degli interessi individuali. Proprio in considerazione di ciò, è dell'avviso che il governo sia un utile strumento solamente quando permette a chiunque di perseguire i propri fini individuali. In quest'ottica, la ‘filosofia dell'individualismo’ così come la definiva Hayek nel quinto capitolo di *The Road of Serfdom*, può finalmente affermarsi, a dispetto di quel codice etico completo che lo Stato tentava di conservare e diffondere, in questo modo opprimendo la libertà individuale. In conclusione, ciò che in definitiva per i neo-liberali lo Stato (anch'esso neo-liberale) deve garantire è una libertà puramente negativa, volta in primo luogo a difendere l'individuo dalle interferenze di una società formatasi col sacrificio degli interessi e, pertanto, fundamentalmente illiberale; e, in secondo luogo, tesa a valorizzare l'azione formativa e creativa

del mercato, escludendo in questo modo l'importanza della collettività per lo sviluppo delle soggettività individuali.

Conclusioni

Il processo di *Entzauberung* descritto da Max Weber (1918, pp. 19-20 trad. it. 1948) si espande nella società capitalistica moderna invadendo il campo economico (capitalismo), politico (potere razionale-legale) e giuridico (burocratizzazione). Questa fase di disincantamento del mondo dà vita a una nuova coscienza diffusa, grazie alla quale ciascun individuo si convince di poter dominare tutte le cose mediante la previsione razionale. Un processo di razionalizzazione del mondo che comincia a diffondersi con le religioni universali e raggiunge il culmine con il calvinismo. È proprio quest'ultimo a dare vita ad un nuovo *Geist* nel quale il soggetto, slegato dai legami affettivi tradizionali e ancorato ad una nuova etica della responsabilità, sperimenta per la prima volta la necessità di ricercare il successo economico in completa solitudine. Si tratta di un vero e proprio mutamento antropologico che avrà un'impennata nel corso del tempo, soprattutto con l'avvento del neo-liberismo, quando l'idea di un soggetto imprenditore di se stesso viene sostenuta da nuove concezioni di Stato, individuo e libertà. In quest'ottica, lo Stato, promulgatore di un tipo di libertà principalmente 'negativa', assume un ruolo ancillare rispetto al mercato. Quest'ultimo, invece, diviene l'unico luogo nel quale il soggetto può dare sfogo al suo innato lato imprenditoriale ed esprimere finalmente la propria libertà positiva ('libertà di').

Ma – ci si potrebbe chiedere – quanto è sostenibile una teoria per la quale lo sviluppo delle soggettività individuali aumenta parallelamente al processo di allentamento delle forze sociali e delle funzioni statali? E ancora, in che modo l'eccessivo carico di responsabilità a cui l'individuo è al giorno d'oggi sottoposto incide sulla sua responsabilizzazione? Quale tipo di responsabilità potrà essere prodotta in una società in cui la libertà positiva proviene dal mercato, promotore di interessi prettamente individuali? In fondo – e Jonas (1985) è un punto di riferimento obbligato – la vulnerabilità e la precarietà stesse dell'uomo si rivelano una vera e propria risorsa etica, in quanto ci mostrano la finitudine e la disposizione ad essere legati all'altro. In altre parole, siamo morali proprio perché vulnerabili e precari, cioè esseri non indipendenti ma relazionali. La società neo-liberale nella quale viviamo, regolata sul principio dell'auto-sufficienza, nega questa relazionalità dell'essere umano. Lungi dall'essere descritti come relazionali, in questo tipo di società gli individui sono considerati esseri indipendenti, capaci di provvedere a sé senza

l'aiuto dell'altro. Ciò ha condotto ad un processo di sgretolamento che interessa non solo il sistema sociale in sé ma anche i principi etici su cui si fonda. In sintesi, affermare, come fanno i neo-liberali, che la libertà positiva deriva dal mercato significa sostenere che l'individuo è libero di agire sempre e solo all'interno di contesti economici, stabiliti dal mercato stesso. Cosa che significa ridurre lo spettro di significazione del concetto di libertà, appiattendolo su quella di mercato e porre grossi limiti allo sviluppo e alla diffusione del principio di *responsabilità morale*. Una riflessione che in fondo Weber aveva già fatto quando, concludendo *Die Protestantische Ethik Und der Geist des Kapitalismus*, scriveva dei nuovi specialisti senza spirito ed edonisti senza cuore riferendosi ai protagonisti del nuovo spirito capitalistico, imperniato sui concetti di profitto, competizione e lotta economica e in cui lo spazio per la morale condivisa sembra sempre più venire meno.

Riferimenti bibliografici

- Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (trad. it.: *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000).
- Berlin, I. (1969), *Two concepts of liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- Cavalli, A. (1981), 'La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia', in Veca et al., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino.
- Dardot, P., & Laval, C. (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.
- Fischhoff, E. (1994), 'L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. La storia di una controversia', in Weber M. (1905).
- Foucault, M. (2012), *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Fraser, N. (2017), *A triple movement? Parsing the politics of crisis after Polanyi*, in Burchardt M-, Kirn G., a cura di, *Beyond neoliberalism: Approaches to social inequality and difference*, Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland, pp. 29-42.
- Friedman, M. (1962), *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it.: *Capitalismo e libertà*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987).
- Fukuyama, F. (1992), *The end of history and the last man*, Macmillan, New York.
- Gallino, L. (2015), *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Einaudi, Torino.
- Gallino, L. (2016), *Come (e perché) uscire dall'euro ma non dall'Unione europea*, Laterza, Bari-Roma.
- Gilbert, N. (2002), *Transformation of the welfare state: The silent surrender of public responsibility*, Oxford University Press, Oxford.
- Hayek, F. A. Von (1944), *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it.: *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano 1995).

- Hayek, F. A. Von (1948), *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Harvey, D. (2005), *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- Jonas, H. (1985). *The imperative of responsibility: In search of ethics for the technological age*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lamattina, V. (2016), 'The old neo-liberalism: The neo-liberalist germ in Mises' and Hayek's theories', *Partecipazione e Conflitto*, 9,2: 339-357.
- Lamattina, V. (2019), La libertà 'materialista' (o sociale). L'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza, *Quaderni di Teoria Sociale*, 2: 53-75.
- Marx, K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Verlag von Otto Meissner, Hamburg (trad. it.: *Il capitale*, Vol. I, De Agostini, Novara 2013).
- Mises, L. Von (1944), *Omnipotent Government. The Rise of the Total State & Total War*, Liberty Fund, Yale (trad. it.: *Lo Stato onnipotente*, Rusconi, Milano 1995).
- Mises, L. Von (1949), *Human Action*, The Ludwig Mises Institute, Alabama (trad. it.: *L'azione umana*, UTET, Torino 1959).
- Pendenza, M., Lamattina, V. (2019), 'Rethinking Self-Responsibility: An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom', *American Behavioral Scientist*, 63,1: 100-115,
- Putnam, R. D. (2000), *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, Simon & Schuster, New York.
- Schumpeter, J. A. (1942), *Capitalism, socialism and democracy*, George Allen & Unwin, London.
- Sennett, R. (1998), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano.
- Sennett, R. (2003), *Respect in an age of inequality*, W. W. Norton, New York.
- Sombart, W. (1911), *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker&Humblot, Leipzig.
- Sombart, W. (1916), *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Munchen und Leipzig (trad. it.: *Il capitalismo moderno*, Tipografia torinese, Torino 1967).
- Streeck, W. (2013), *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano.
- Triglia, C. (1993), Introduzione, in Weber M. (1958).
- Weber, M. (1905), *Die Protestantische Ethik Und der Geist des Kapitalismus*, I.C.B. Mohr, Tübingen (trad. it.: *L'Etica Protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1994).
- Weber, M. (1918), *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin (trad. it.: *Il lavoro intellettuale come professione*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1948).
- Weber, M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (trad. it.: *Economia e società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1961).
- Weber, M. (1958), *Wirtschaftsgeschichte. Abrißder universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin (trad. it.: *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli editore, Roma 1993).
- Weber, M. (1998), *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma.

8. *Il capo politico come libero demagogo*

di Michela Luzi

Premessa

La storia ha insegnato che la formula vincente per la stabilità politica è un'economia florida, grazie alla quale è possibile garantire sicurezza e prospettive per il futuro dei cittadini. Non tutti riescono a godere delle opportunità che la positiva congiuntura economica è in grado di offrire, ma la condizione psicologica, che tale situazione genera, alimenta un significativo clima di fiducia che consente di affrontare il quotidiano con tranquillità. Per contro, quando le vicende economiche di un paese impongono sacrifici troppo alti ai propri cittadini, l'insoddisfazione per il proprio status o, peggio, le condizioni sociali insostenibili generano instabilità politica e forme di protesta dagli effetti che possono diventare incontrollabili (Trigilia, 2019). È la situazione che si sta sperimentando nella società contemporanea. L'incalzare del processo di globalizzazione, la crisi del welfare ed il rischio di impoverimento delle classi medie coinvolgono all'unisono economia e politica in una spirale dagli effetti negativi e destabilizzanti (Bergamante, De Minicis, 2019). Viene meno la fiducia tra il cittadino e la classe politica. Si instaurano la paura ed il convincimento che la politica non sia in grado di trovare soluzioni a problemi che travalicano i confini nazionali (Pilati, 2018). Qualcosa di incontrollabile sembra minacciare la tranquilla vita del cittadino, che perde tutte le sue certezze, perché, in primo luogo, viene a mancare il lavoro e con esso la possibilità di governare la quotidianità e, soprattutto, di concepire il futuro e coglierne le opportunità (Bauman, 1999).

È questo un momento cruciale, nel quale il filo che unisce una comunità si assottiglia fino a spezzarsi, facendo emergere emotività che non si riescono a gestire razionalmente, e spesso trovano risposte nella costruzione di un nemico vero, immaginario, vicino, lontano, concreto ed evanescente (Pulcini, 2019). Il presente ed il futuro assumono, nell'immaginario collettivo e nelle rappresentazioni psicologiche ed emotive di ciascun cittadino, tinte fosche e

terrorizzanti. Ci si convince che non si condivide più, ed in alcun modo, il medesimo destino. È una condizione in cui si ha la netta sensazione di toccare con mano quel punto di non ritorno verso la disgregazione delle società, mentre evapora il senso della comunità (Touraine, 2013).

Due sono i problemi cruciali che attanagliano la realtà contemporanea: il primo riguarda le cause dell'impoverimento delle classi lavoratrici e delle classi medie in generale (legate alle trasformazioni dell'economia e del mondo finanziario) e la ricerca di nuove prospettive per superare l'impasse dell'ineluttabilità; il secondo è più attinente all'area della politica e riguarda l'esigenza di legittimazione di una classe di governo messa in crisi dall'affievolimento della sovranità nazionale, ma anche da cause interne alla classe politica stessa e alla sua capacità di rifondare le basi del consenso e all'affermazione dei rapporti di potere. Sul concetto di potere si gioca il futuro della società attuale e la capacità di affrontare le minacce, i pericoli, le emotività, le irrazionalità che la attraversano (D'Andrea, 2017).

1. Le legittimità del potere

Il potere non è solamente la risoluta capacità di offrire soluzioni ai problemi, ma è, soprattutto, la determinazione a realizzare una società migliore, a superare i limiti trascendenti della contingenza, perché gli obiettivi posti dovranno essere raggiunti (Acquaviva, 2014). La finalità massima del presente sembra essere la progettazione dinamica di una società in marcia oltre l'orizzonte degli eventi. Se così è, allora, torna utile riprendere il concetto di potere proposto oltre un secolo fa da Max Weber, alla luce delle determinanti che caratterizzano la società contemporanea.

Il potere, per il sociologo tedesco, è la rappresentazione concreta ed empirica della potenza, perché si manifesta con la possibilità che un individuo faccia prevalere nell'ambito di una relazione sociale la sua volontà contro le resistenze di altri. Pertanto, si dà potere (*Macht*) se, dati due soggetti che interagiscono, ma tra i cui fini esista un contrasto, un soggetto ha una certa probabilità di realizzare i propri fini anche se l'altro vi si oppone. Max Weber in molte delle sue opere si pone il problema di quali siano le motivazioni tipiche che determinano la volontà di obbedire e che, di conseguenza, legittimano il potere, inducendo il comandato ad eseguire il comando. Alla base di ogni relazione di tipo politico c'è un nesso tra comando ed obbedienza. Nel momento in cui un ordine viene eseguito, è evidente che la persona che domina possiede potere, qualunque sia la ragione per la quale gli altri si sottomettono (timore, utilità, opportunismo, rispetto, tradizione) (Ferrarotti, 2019).

È da questo meccanismo che scaturisce un aspetto particolare del potere,

che rende fattiva ed efficace la seducente volontà di potenza (De Simone, 2007). Essa rappresenta l'ambito di azione della legittimità del potere, ovvero i vari modi possibili di elaborare la relazione tra comando e esecuzione dello stesso, perché nessun potere si dovrebbe accontentare dell'obbedienza come forma di sottomissione esterna dettata da motivi di ragionevolezza, opportunità o rispetto, ma dovrebbe cercare di suscitare fiducia nei sottomessi. Grazie alla legittimità, la relazione che genera il potere tra comando e comandato non ha natura meccanicistica, ma rappresenta profonde implicazioni di natura psicologica che consentono al potere stesso di radicarsi e perdurare oltre le necessità del momento (Weber, 2014).

Le differenti declinazioni che può avere la legittimità portano Max Weber a individuare tre diversi tipi di potere (Triggiano, 2008). Il primo è il potere *legale* o legittimo ed è di carattere razionale. Si fonda sulla credenza nel valore della legalità dei regolamenti e delle norme, definiti razionalmente, e nella legittimità dei capi designati in conformità della legge. Il potere legale viene riconosciuto sulla base del diritto, che garantisce la giustizia applicata da una amministrazione, che ha il compito specifico di proteggere i membri (cittadini), attraverso l'applicazione delle norme e dei regolamenti, che debbono essere rigorosamente scritti, e per farlo si deve avvalere di un corpo di funzionari qualificati. Il potere legale è, quindi, un'impresa perpetua di funzioni pubbliche, istituite da leggi e ripartite in competenze strutturate e differenziate. Questo fa sì che la forma tipica del potere legale sia la burocrazia (Albrow, 1973).

Il secondo tipo di potere è quello *tradizionale* e basato sulla credenza nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre e nella legittimità di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere sulla base di questa consuetudine (Berzano, Rafaele, 2017). Questo tipo di potere appartiene a chi viene chiamato a comandare in virtù del costume (primogenitura, anzianità, nascita), che regna a titolo personale e l'obbedienza si rivolge alla sua persona. Ciò che giustifica questo tipo di potere e rende doverosa, per i sudditi, l'obbedienza, «è l'appello all'intrinseca validità e bontà di *ciò che è sempre stato*, la concezione del passato – e del passato quanto più possibile antico, spesso tramandato solo tramite il mito – come fonte di saggezza e di ogni corretto agire» (Poggi, 2004, p. 113). I governati non obbediscono a norme impersonali ma alla tradizione o ad ordini legittimati in virtù del privilegio tradizionale del sovrano.

Il terzo tipo di potere è quello *carismatico*, che si fonda sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona e degli ordinamenti rivelati o creati da essa. Il potere carismatico costituisce un tipo eccezionale di potere politico, perché riesce a rivoluzionare gli usi e le consuetudini della vita politica ordinaria.

Secondo Max Weber non c'è *Führertum* (guida, capo), senza che ci sia un elemento carismatico. Il carisma è una qualità insolita, dal greco *χάρις*

(grazia), un dono di grazia, come specificato nella conferenza di Monaco (1919), una dote propria di un individuo che riesce a dar prova di poteri straordinari, non abituali, al punto da apparire come un essere previdenziale, esemplare, fuori dal comune, che in virtù di caratteristiche straordinarie riesce a radunare attorno a sé discepoli, seguaci, adepti, partigiani, ecc (Cavalli, 1991). Nella elaborazione weberiana i tre tipi di potere sono degli idealtipi, che consentono di analizzare e comprendere le meccaniche interne della società nelle diverse epoche. Sulle caratteristiche che hanno questi idealtipi e del legame che riescono a determinare con il concetto di obbedienza, Weber è molto esplicito nel libro *Economia e società*.

Nel caso del potere fondato sulla statuizione si obbedisce all'ordinamento impersonale statuito legalmente e agli individui preposti in base ad esso, in virtù della legalità formale delle sue prescrizioni e nell'ambito di queste. Nel caso del potere tradizionale si obbedisce alla persona del signore designata dalla tradizione e vincolata (in tale ambito) alla tradizione, in virtù della reverenza da parte di coloro che la riconoscono. Nel caso del potere carismatico si obbedisce al duce in quanto tale, qualificato carismaticamente, in virtù della fiducia personale nella rivelazione, nell'eroismo o nell'esemplarità, che sussiste nell'ambito di validità della credenza in questo suo carisma (Weber, 1968, pp. 210-211).

Il potere legale è impersonale, quello tradizionale si fonda su usi e consuetudini condivisi e il carismatico è nell'ordine dell'eccezione (Freund, 1968). Sono, quindi, indubbiamente tipi ideali, cioè forme di potere che nella realtà non si realizzano mai perfettamente, o può succedere molto raramente, ed in genere si assiste alla combinazione, alla mescolanza, alla parificazione e alla trasformazione di questi tre tipi puri. Ragione per cui sono sempre attuali e possono aiutare a comprendere le modalità con le quali oggi il potere si manifesta e si esercita.

2. Il potere carismatico

La teoria dei tre tipi puri di potere è stata elaborata da Weber in un periodo in cui non erano in corso cambiamenti traumatici né se ne potevano prevedere. Nonostante ciò, il sociologo tedesco ipotizza la possibilità dell'affermazione di un potere carismatico, una tipologia di potere riferita a momenti di transizione e di crisi e non di ordinaria gestione. Infatti, il potere carismatico può portare alla costruzione di una dimensione ideologica che può, addirittura, legittimare la volontà di andare oltre, fino al punto di non rispettare leggi, contratti e ruoli predefiniti (Panebianco, 1983).

Weber riprende da Rudolf Sohm il concetto di carisma (1982), considerandolo una qualità insolita di una persona, che sembra dar prova di poteri soprannaturali e non abituali, mostrandosi come un essere provvidenziale, esemplare o fuori dal comune, e per questa ragione riesce a riunire intorno a sé discepoli, apostoli, partigiani, seguaci, ecc. Il carisma rappresenta, quindi, una forma di dedizione assolutamente personale associata alla fiducia nelle rivelazioni, nel carattere eroico o in altre qualità di capo di un individuo, che giustificano la dominazione ‘carismatica’, qual è quella esercitata dal profeta, dal condottiero eletto in guerra o dal sovrano plebiscitario, dal grande demagogo o dal capo di un partito politico (Weber, 1980). Infatti, il carisma è fondato sul prestigio personale, su doti demagogiche, sui mezzi in proprio, su strategie di costruzione di una ristretta e riservata corte politica e di un consenso ampio e di massa e nasce sulla base di due elementi. Il primo, è rappresentato dal fatto che il capo dovrà costruire la propria cerchia di fedelissimi ai quali dovrà garantire molti privilegi; il secondo, si fonda sul fatto che la società riconosca la designazione del demagogo (Weber, 1919).

Ogni potere carismatico comporta la dedizione degli uomini alla persona del capo che si crede chiamato a compiere una missione. Si tratta, quindi, di un fondamento emozionale e non razionale, perché tutta la forza di questo agire si basa sulla fiducia e sulla fede che si hanno nei confronti del capo. L’influenza del personaggio carismatico è tanto più grande quanto più si tiene al di fuori del gruppo politico, disprezza l’autorità costituita facendo sì che gli uomini vengano fuori dalla *routine* e dalla noia della quotidianità.

La politica carismatica è dunque sempre un’avventura non solo per il fatto che rischia di concludersi con un fallimento, ma perché è continuamente obbligata a ritrovare un nuovo slancio, a fornire nuovi motivi di entusiasmo per confermare la sua potenza. Si comprende dunque facilmente che un simile potere si opponga radicalmente al dominio legale, come pure a quello tradizionale, in quanto comportano entrambi una limitazione data dalla necessità di rispettare la legge o il costume e anche dall’obbligo di tener conto degli organi di controllo costituito, oppure dei privilegi degli ordini e dei diversi strati sociali (Freund, 1968, p. 232).

Il potere carismatico non fonda la sua legittimazione sul diritto, ma si contrappone alle istituzioni, ai regolamenti, alle norme, alle tradizioni e alle abitudini preesistenti e da tutti condivise (Ricciardi, 2010). Esiste solamente il capo e la socialità della sua parola, che si fa obbligo e dovere da compiere da parte dei seguaci. Il carisma che alimenta tale potere pone un baluardo sia nei confronti del potere razional-burocratico sia verso quello patrimoniale-tradizionale. Infatti, il potere razionale e quello tradizionale sono forme specifiche di potere ordinario, mentre il potere carismatico è esattamente l’opposto, perché non prevede alcuna appropriazione di poteri di legittimità o di

signoria, nel senso di un possesso di beni (Mongardini, 2001). Infatti, la legittimità carismatica è determinata dal richiamo a forze straordinarie, che irrompono nel presente esigendo obbedienza a comandi innovativi, privi di precedenti. «Questi possono rompere con il passato perché esprimono il volere e il giudizio di persone dotate appunto di *charisma* (dono di grazia), in cui cioè si incarnano tali forze, manifestandosi in eccezionali gesta materiali o spirituali (guerre di conquista, la proclamazione di nuove verità e di nuove vie verso la salvezza). È nel nome di queste forze che tali persone esigono imperiosamente l'obbedienza ai propri comandi, intesa come debito omaggio alla superiorità di quelle forze rispetto alla quotidianità, alla routine, alla tradizione» (Poggi, 2004, p. 113). Il potere carismatico acquisisce legittimità nel momento in cui il prestigio personale riesce a valere in virtù della prova, trovando il suo riconoscimento nell'uomo di fiducia, nel discepolo e nei seguaci, ma solo fino a quando dura la sua certezza carismatica.

E ancora, Weber definisce il carisma personale come «la potenza rivoluzionaria 'specificamente creatrice della storia'. Distrugge e crea. Dissolvendo innanzitutto la sacralità dell'ordine preesistente e conferendola al nuovo ordine. Imponendo nuovi valori, che esigono nuovi comportamenti individuali e collettivi. Ma il *carisma*, a differenza delle leggi, non agisce soltanto dall'esterno – disciplinando e sanzionando i comportamenti. Il carisma giunge ad agire nell'interiorità dell'uomo, producendo quel radicale mutamento che i cristiani già avevano designato con un altro termine greco, *metanoia*. Determinando, anzi, una 'rinascita', una vita nuova» (Cavalli, 2018, p. 173).

Questo fa sì che il concetto di carisma e l'idealtipo della leadership carismatica siano riferiti soprattutto a momenti di transizione e di crisi, durante i quali non c'è possibilità di attuare una gestione ordinaria del potere. Anzi è grazie a questa circostanza che al potere carismatico viene consentito di sconvolgere e poi eliminare un regime tradizionale o legale, perché viene considerato come forza rivoluzionaria per la sua volontà di andare oltre e di non rispettare leggi, contratti, mandati e ruoli definiti (Mori, 2014). Si viene così a creare una situazione straordinaria, grazie alla quale emerge e si afferma il leader, cioè colui che detiene qualità personali ritenute eccezionali dai suoi seguaci (Gentili, 2007). Il leader carismatico è una figura fuori dall'ordinario, il cui potere è legittimato sulla base delle eccezionali qualità personali che ispirano lealtà e obbedienza tra i seguaci; una persona, che sembra dar prova di poteri straordinari, mostrandosi come un essere fuori dal comune, e per questa ragione riesce a riunire intorno a sé dei particolari seguaci: i fedeli, che hanno una speciale dedizione nei confronti del capo carismatico e lo seguono non in forza del costume, delle tradizioni o della legge ma perché credono veramente in lui (Campus, 2016), perché è un soggetto dotato di un forte fascino personale, che gli consente di incidere sulla realtà che lo circonda, essendo in grado

di incarnare quei valori e quel modo di rappresentare la realtà stessa che sostituisce l'ideologia o che se ne fa sostanza. Il leader viene seguito dagli altri «in una specifica 'situazione straordinaria' per una fiducia nella persona che ne deriva dalla attribuzione di una qualità anch'essa straordinaria: egli si crede ed è creduto portatore di una 'missione' in relazione alla situazione straordinaria» (Cavalli, 1993, p. 24). La situazione straordinaria si viene a verificare quando c'è disequilibrio tra le aspettative di chi vive una situazione e i principi, le norme, le istituzioni o la situazione stessa, che può determinare disgregazione e conflitto sia sul piano sociale che su quello personale e si diffondono così sentimenti di incertezza, timore, angoscia. Diventano, quindi, necessari cambiamenti radicali che consentano di attuare un correttivo al potere istituzionale, al fine di costituire un nuovo ordine (Paci, 2018).

Ma il carisma non è un idealtipo del potere per situazioni normali, ma solo per fasi allo *statu nascendi* come dice espressamente Weber. Dunque deve trovare a un certo punto «un momento di razionalizzazione: è il noto processo della 'routinizzazione' (*Veralltäglichung*) del carisma», quando esso diventa trasmissibile in forme legali e dà luogo non più alla 'comunità' dei chiamati, ma alla 'istituzione' (i cui membri sono tali per fatti oggettivi indipendenti da loro e non per scelta)» (Pombeni, 2010, p. 650). Infatti, non sarà facile perpetuare il sistema costituito dopo la morte del capo, perché il carisma non si impara né può essere indottrinato, ma 'sorge e si prova'; la stessa obbedienza dei seguaci è una pura devozione alla persona del leader carismatico. Mancherà, quindi, una certa continuità che, invece, costituisce la forza del potere legale e tradizionale.

Il potere carismatico riesce, quindi, a durare a lungo e ad un certo punto deve necessariamente istituzionalizzarsi, trasformandosi in potere stabile, che andrà a fondare una nuova tradizione o una nuova religione o, magari, un ritorno alla legalità istituzionale, pur avendo comunque infuso nella collettività cambiamenti e nuovi valori.

3. Le leadership carismatiche e il fenomeno Donald Trump

Max Weber porta al centro dell'attenzione degli studiosi il ruolo dell'individuo come capo politico carismatico che prende potere nei periodi di grande crisi (Tuccari, 1991). Ma il fatto che un capo storico, in una situazione straordinaria, riesca ad avere un seguito per la fede che ha in sé e la fiducia che hanno i suoi discepoli in lui non implica che tutti coloro che appartengono all'ambito sociale potenzialmente suscettibile di una tale fede, di fatto, la condividano (Corselli, 2011).

Tanto meno quell'atteggiamento fideistico dei seguaci dev'essere attribuito anche allo studioso: che può riconoscere la qualità del capo carismatico in personaggi per i quali personalmente non prova né fiducia, né affetto; ma anzi, tutto il contrario. Come i capi totalitari del secolo XX, in primo luogo. Inoltre, è opportuno, parlando della tendenza evolutiva della democrazia delineata da Weber, trarre dalla sua fondamentale premessa (che, cioè, si tratta d'una 'interpretazione anti-autoritaria' del carisma) la conclusione che, per tradurre quel termine, *Führer*, che Weber usa costantemente, una parola non storicamente vincolata a poteri autoritari e totalitari, come 'capo'; e, mancando il buon sostituto nella lingua italiana, accomodarsi a usare piuttosto il termine inglese leader, che rimanda a un 'farsi seguire' con mezzi legali e, innanzitutto, dialettici, e ha una consolidata connessione storica con la 'democrazia' del modello oggi stabilito in Occidente, di stampo, come si usa dire liberale (Cavalli, 2018, p. 178).

Il concetto di personificazione del potere è fondamentale per la ricerca socio-politologica ed è spesso ripreso anche dal dibattito pubblico. In Italia, le prime riflessioni al riguardo si sono compiute alla fine del secolo scorso, grazie alla costituzione di partiti che si identificavano nel loro leader. Il primo caso degno di rilievo è stato proposto dal partito socialista, che espresse Bettino Craxi come segretario e *dominus* (Cordero, 2013). Ma il caso sicuramente più eclatante è stato quello di Silvio Berlusconi, che ha offerto il primo esempio europeo di *commutativity of power*, riuscendo a trasformare il potere economico in potere politico (Cavalli, 2018).

Un caso più recente è quello dell'attuale presidente degli Stati Uniti, Donald Trump, che rappresenta un processo fatto di personalizzazione e mediatizzazione della politica, nonché di sistemi, che sembrano irreversibili, ma soprattutto che mettono inevitabilmente al centro l'individuo, il leader, sul quale vengono riposte le aspettative degli elettori (McLaughlin, 2019).

Dalla sua elezione, Trump, anche in interventi autorevoli ed incontri internazionali, ha sempre utilizzato toni 'sopra le righe', distinguendosi per i suoi atteggiamenti estremi, che vanno ben oltre le regole del protocollo, finanche quelle della cortesia istituzionale (McDonnell, Wheeler, 2019). Si è presentato sulla scena politica come un leader spregiudicato e per certi versi e certe uscite mediatiche come uno 'sbruffone', diventando ancor di più un personaggio mediatico che fa notizia. Ha costruito la propria immagine di leader carismatico moderno con uno stile che affonda le radici nel capitalismo protestante e nella tradizione nazionalpopolare di tipo individualista e isolazionista. La chiave del suo successo elettorale si può ritrovare nella capacità di incarnare il carattere nazionale di quell'America avversa ai circoli intellettuali e di élite (De Leonardis, 2017).

Trump, infatti, si può definire un anti-intellettuale, un uomo cresciuto con la camicia ma pur sempre di strada, che ha costruito la propria fortuna sul

mattone e non sulla speculazione finanziaria, facendo del pragmatismo, dell'efficienza e del sapere pratico le sue doti principali, che sono molto apprezzate dagli elettori (Ferraresi, 2016). Nei suoi discorsi preferisce utilizzare una retorica popolare e populista che ben si colloca sul palcoscenico, adottando un linguaggio molto semplice, quasi adolescenziale, con il quale riesce a dire in faccia a tutti ciò che pensa. Tutto questo fa sì che le apparizioni di Donald Trump sembrino quelle di un vero e proprio *one man show*, libero da preconcetti e dai soliti standard, da dogmi e da ideologie (Klein, 2019). «Con Trump è la realtà a trasformarsi in spettacolo: abbandonata ogni forma di coerenza e di misura, estraneo alle regole codificate del protocollo e della rappresentanza, Trump recita a fare la caricatura di se stesso. Copia della copia realizza in se stesso la realtà del simulacro» (Parutto, 2017, p. 80).

Quello che traspare agli occhi degli elettori è un uomo non manovrato, un *self-made man*, che è fuori da quel contesto dominato dalle lobby del denaro (Bartels, 2018). Infatti, la leadership del presidente americano si propone con l'intento di scardinare i fondamenti e le alchimie dei poteri costituiti e dei loro bizantinismi. Il messaggio di Trump è inequivocabile per i suoi elettori: solamente affidandosi alla sua presidenza, l'America più profonda e lontana dai centri e dalle lobbies del potere può avere voce e possibilità di riscossa. La rivoluzione è sovvertire le regole del gioco all'interno e, soprattutto, nello scenario geopolitico internazionale. È l'uomo che tutto può, perché nulla teme. Sono le situazioni e le circostanze che debbono adattarsi a lui e non il contrario. La sua azione è tutta tesa a creare conflittualità, la sola che può esaltare la novità, ai suoi occhi e a quelli dei fedeli sostenitori, della sua figura rispetto alla staticità di sistemi – politici, economici, culturali, sociali – autoreferenziali.

Trump rappresenta un leader carismatico, perché viene visto come l'unico in grado di non dover accettare o subire compromessi per dare voce e dignità a quell'America lontana dai circuiti elitari che da sempre detengono le leve del potere. Non cerca la legalità massima delle élite, ma si autolegittima, in quanto attribuisce alla sua carica presidenziale una funzione salvifica. *America First* è il suo slogan elettorale, ma anche la sua visione del mondo che vede negli Stati Uniti la sola ed unica potenza legittimata a dettare i destini della gente e che non può essere né delegittimata né mortificata nei suoi interessi e nei suoi particolarismi (Ferraresi, 2016).

Con Trump, dunque, si assiste ad una straordinaria accelerazione di quel fenomeno che è apparso da quando le ideologie sono entrate in crisi, e non rappresentano più il sestante di riferimento che possa guidare l'azione della classe politica, vale a dire la crescente personalizzazione della politica (Capelli, 2018). Questo fenomeno tende inevitabilmente a modificare la natura della democrazia rappresentativa, propria del mondo occidentale, sfociando

in forme e modelli di democrazia plebiscitaria, nei quali il potere si esaurisce nel leader, che assume quasi una funzione chialistica (Roncarolo, 2008). Una deriva pericolosa, in quanto le istituzioni democratiche corrono il rischio di soccombere di fronte al depauperamento progressivo della cultura politica.

Conclusioni

Max Weber «usa la parola *carisma*, ma non ne trae tutte le conseguenze necessarie, cedendo a un'osservazione psicologica, ma correggendola immediatamente con una conclusione illuminista: vi sarebbero persone che, in determinate circostanze, acquistano carisma; catalizzano e raccolgono l'identità collettiva che si è costituita, diventandone i depositari. Riescono a dominare le masse. Max Weber era un democratico, costituzionalista, moderatamente di destra; non ha mai approvato né condiviso il pensiero totalitario. Al contrario ha dato uno dei maggiori contributi allo sviluppo del pensiero democratico attraverso l'analisi di ciò che ha definito etica della responsabilità, l'analisi dei mezzi per raggiungere determinati fini. Weber dice chiaramente che l'etica della responsabilità sostiene che il fine non giustifica i mezzi; i mezzi sono più importanti dei fini e, se ho un fine, devo fare attenzione ai mezzi che uso per raggiungerlo, poiché se i mezzi non sono leciti non posso usarli» (Barbetta, 2010, p. 42).

A tal proposito, è legittimo domandarsi come reagirebbe oggi Weber al fatto che alcuni personaggi politici contemporanei vengano definiti leader 'carismatici'. I vari Berlusconi, Merkel, Trump, Macron, Renzi, Salvini più che leader di partito o di governo, sono dei veri e propri 'principi', catalizzatori reali del consenso intorno alle loro figure. Politici non più rigidamente associati ai valori identitari di partito, ma ad un'idea, una storia, un loro personale modo di immaginare e disegnare il futuro.

Attivissimi sui media, sono veri e propri maestri della demagogia e si pongono al centro dell'attenzione politica alla stessa stregua delle star (Antonelli, 2017). La loro visione del mondo non sembra essere collegata direttamente ad un insieme organico di valori condivisi. Ciò è diventato possibile perché nella realtà contemporanea la stessa competizione tra partiti, a seguito delle profonde trasformazioni intervenute nella politica e nei mezzi di comunicazione, si svolge sempre più secondo le regole del marketing commerciale e l'ideologia ha perduto il suo originario *appeal*, così come è inevitabilmente più sfumata l'identità dei partiti (Cuturi, 2013). La stessa comunicazione diventa 'spettacolare' e riesce ad eliminare i confini tra realtà e rappresentazione, perché c'è una dominazione del simulacro e diventa impossibile distinguere il falso dal vero (Baudrillard, 2008).

Pertanto, è inevitabile che la demagogia diventi la vera protagonista della scena politica. È la leva utilizzata dai leader politici per rendere attrattiva e catalizzante la loro figura, costruendo consenso e potere (Mercieca, 2019). D'altronde, si consolida sempre più una democrazia passivamente consensuale, nella quale il corpo elettorale si limita all'esercizio del voto, ma resta lontano dalla partecipazione attiva alla vita delle istituzioni politiche. I sistemi politici importanti si caratterizzano per forme di demopatia, demo-astenia, demo-apatia, i cui fulcri sono rappresentati, da un lato, dalla stessa colonizzazione della politica e, dall'altro, dalla passivizzazione dell'elettorato (Ferrajoli, 2018). Se così è, la figura che meglio di altre, in termini weberiani, può interpretare i segni della contemporaneità è quella del capo politico nella veste di libero demagogo, che può farsi portavoce di interessi contrapposti, in una caleidoscopica ed affannosa corsa verso il consenso politico ed elettorale. Si fa imbonitore di un prodotto da consumarsi presto e subito, perché la scadenza è a brevissimo. La politica diventa personalismo ed arrivismo. I partiti si trasformano in movimenti o, nella peggiore delle ipotesi, in comitati elettorali per soddisfare l'ego dei nuovi capi politici alla perenne e frustrante promozione di se stessi (Pappas, 2012). Saranno anche leader, ma lungi da essere gli interpreti di quella leadership carismatica di tipo weberiano, la sola che potrebbe tramutare la crisi in un nuovo orizzonte di eventi sul quale costruire il futuro.

Riferimenti bibliografici

- Acquaviva S. (2014), *Le radici del futuro. L'Europa dei popoli, il rifiuto degli Stati nazionali e dei partiti*, Castelvecchi, Roma.
- Albrow M.C. (1973), *La burocrazia*, Il Mulino, Bologna.
- Antonelli G. (2017), *Volgare eloquenza. Come le parole hanno paralizzato la politica*, Laterza, Bari.
- Barbetta P. (2010), *Del totalitarismo sublime*, in Martino D. e Migliorati L., a cura di, *La forza sociale della memoria. Esperienza, cultura, conflitti*, Carocci, Roma: 39-53.
- Bartels L. (2018), *Unequal Democracy: The Political Economy of the New Gilded Age*, Princeton University Press, Princeton.
- Baudrillard J. (2008), *Simulacri e imposture. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Milano.
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- Bergamante F. e De Minicis M. (2019), "Genesi, affermazione e crisi del welfare capitalistico finanziario", *Economia & lavoro*, 2, 2019: 101-118.
- Berzano L. e Rafele A. (2017), "Max Weber e la sociologia dell'innovazione", *Sociologia*, 3: pp. 67-73.
- Campus D. (2016), *Lo stile del leader. Decidere e comunicare nelle democrazie*, Il Mulino, Bologna.

- Capelli F. (2018), *Il futuro addosso. L'incertezza, la paura e il farmaco populista*, Guerini, Milano.
- Cavalli A. (2018), *Carisma e democrazia*, in Cipriani R., a cura di, *Nuovo manuale di sociologia*, Apogeo, Sant'Arcangelo di Romagna: 171-182.
- Cavalli L. (1991), *Il capo carismatico*, Il Mulino, Bologna.
- Cavalli L. (1993), "La leadership carismatica", *Oriente Moderno*, 73: 23-38.
- Cipriani R., a cura di (2018), *Nuovo manuale di sociologia*, Apogeo, Sant'Arcangelo di Romagna.
- Cordero F. (2013), *Morbo italico*, Laterza, Roma-Bari.
- Corselli M. (2011), *Max Weber. Salvezza e rigenerazione della politica*, Saladino, Palermo.
- Cuturi V. (2013), "Classi medie, democrazia e mercato elettorale", *Società MutamentoPolitica*, 4, 7: 185-205.
- D'Andrea D. (2017), "Potere, soggettività e immagini del mondo", *Politica & Società*, 3: 391-420.
- De Leonardis M. (2017), *Effetto Trump? Gli Stati Uniti nel sistema internazionale fra continuità e mutamento*, Unicatt, Milano.
- De Simone A. (2007), *Razionalità e diritto in Max Weber*, in De Simone A., a cura di, *Diritto, giustizia e logiche di dominio*, Morlacchi, Perugia: 71-132.
- Ferrajoli L. (2018), *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferraresi M. (2016), *La febbre di Trump*, Marsilio, Venezia.
- Ferrarotti F. (2019), *Potere e autorità. In alcune ricerche sociologiche classiche e moderne*, Armando, Roma.
- Freund J. (1968), *Sociologia di Max Weber*, Il Saggiatore, Milano.
- Gentili L. (2007), *Il potere della leadership*, Armando, Roma.
- Klein N. (2017), *No is not Enough: Resisting Trump's Shock Politics and Winning the World We Need*, Haymarket books, Chicago (trad. it: *Shock Politics. L'incubo Trump e il futuro della democrazia*, Feltrinelli, Milano, 2019).
- Martino D. e Migliorati L., a cura di (2010), *La forza sociale della memoria. Esperienza, cultura, conflitti*, Carocci, Roma.
- Mc Donnell A. e Wheeler M. (2019), "@realDonaldTrump: political celebrity, authenticity, and parasocial engagement on Twitter", *Celebrity Studies*, 10: 427-431.
- McLaughlin B. (2019), "Becoming a Presidential Candidate: Social Media Following and Politician Identification", *Mass Communication and Society*, 22: 584-603.
- Merciecia J.R., "Dangerous Demagogues and Weaponized Communication", *Rhetoric Society Quarterly*, 49: 264-279.
- Mongardini C. (2001), *La società politica*, ECIG, Genova.
- Mori L. (2014), "Max Weber e il carisma tra elezione popolare e lavoro parlamentare", *Etica & Politica*, 16: 715-731.
- Paci M. (2018), "Weber e il capitalismo contemporaneo", *Stato e Mercato*, 3: 595-606.
- Panbianco A. (1983), "Tendenze carismatiche nelle società contemporanee", *Il Mulino*, 4: 507-537.

- Pappas T.S. (2012), “Populism Emergent: A Framework for Analyzing its Contexts, Mechanics and Outcomes”, *EUI Working Paper RSCAS*, 1.
- Parotto G. (2017), “Populismo e corpo mediale”, *Metábasis*, 24: 71-81.
- Pilati A. (2018), *La catastrofe delle élite. Potere digitale e crisi della politica in Occidente*, Guerini, Milano.
- Poggi G. (2004), *Incontro con Max Weber*, Il Mulino, Bologna.
- Pombeni P. (2010), *La ragione e la passione. Le forme della politica nell'Europa contemporanea*, Il Mulino, Bologna.
- Pulcini E. (2019), “Ospitalità e riconoscimento”, *Iride*, 86: 63-78.
- Ricciardi M. (2010), *La comunicazione. Maestri e paradigmi*, Laterza, Roma-Bari.
- Roncarolo F. (2008), *Leader e media. Campagna permanente e trasformazioni della politica in Italia*, Guerini, Milano.
- Sohm R. (1892), *Kirchenrecht*, Leipzig.
- Touraine A. (2013), *La fin des sociétés*, Éditions du Seuil, Paris.
- Triglia C. (2019), “Capitalismo e democrazia politica. Crescita e uguaglianza si possono conciliare?”, *Il Mulino*, 2: 177-195.
- Triggiano D. (2008), *Introduzione a Max Weber. Da Economia e società a Sociologia della religione*, Meltemi, Roma: 31-34.
- Tuccari F. (1991), *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, FrancoAngeli, Milano.
- Weber M. (1968), *Economia e società*, vol. 1, Edizioni di Comunità, Milano.
- Weber M. (1980), *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.
- Weber M. (1919), *Politik als Beruf*, (trad. it: *La politica come professione*, Armando, Roma, 1997).
- Weber M. (2014), *Sociologia del potere*, Pigreco, Roma.

9. Per una sociologia della trasparenza amministrativa: la lezione di Weber

di Daniel Pommier Vincelli

1. La trasparenza come fenomeno globale

La trasparenza è diventata uno dei temi più invocati, discussi e analizzati nel discorso pubblico contemporaneo. Essa abbraccia, ovviamente, il mondo della decisione politica, ma anche le relazioni e i processi economici e finanziari, il mondo della comunicazione e delle reti, il sapere e i processi di produzione scientifica, le strutture della sicurezza nazionale e le relazioni internazionali, l'ambiente e la sostenibilità.¹ La trasparenza è un concetto difficilmente definibile, poiché contiene in sé sia una dimensione valoriale sia una prescrizione normativa. Una definizione idealtipica della trasparenza nell'era della globalizzazione ne sottolinea la relazione dinamica con i centri di potere: «Our definition of transparency: it is the social value of open, public, and/or individual access to information held and disclosed by centers of authority. These centers include governments, corporations, professions, or other influential agencies such as civil society organizations, foundations, regulatory agencies, transnational, supranational, or global authorities such as the United Nations, the European Union, the OECD, and other such entities of power».² Il valore trasparenza, secondo gli Autori, produce una “sindrome”, cioè una serie di processi correlati anche conflittuali tra loro come l'accountability e la secrecy che, attorno al valore trasparenza, si confrontano e si articolano. La seconda metà del XX secolo, e in forma più accelerata i primi due decenni del XXI, hanno visto un proliferare a livello globale di

¹ Esiste una vasta bibliografia internazionale sulla diffusione delle politiche, norme e pratiche della trasparenza. Soprattutto di carattere giuridico ed economico. Tra i pochi testi di carattere sociologico possiamo citare: Burkart Holzner Leslie Holzner (2006), *Transparency and Global Change. the Vanguard of Open Society*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press; di carattere multidisciplinare, sociologico, storico e giuridico il lavoro curato da David E. Pozen, Michael Schudson (eds) (2018), *Troubling Transparency. The History and Future of Freedom of Information*, New York, Columbia University Press.

² Holzner, 2006, pp. 186-188.

pratiche e strutture normative, formali e informali, che sottopongono gli attori istituzionali anche non statali (aziende, corporazioni professionali, istituzioni scientifiche) a processi di trasparenza e accessibilità delle informazioni in loro possesso – o concernenti le loro azioni – da parte del “pubblico” anche nelle sue espressioni organizzate della società civile. Le istituzioni dello Stato, incluse le strutture della decisione politica (partiti, Parlamento) sono investite di questo processo di diffusione delle politiche per la trasparenza. Il termine *accountability*, che nel linguaggio politico-giuridico anglosassone definisce con la capacità del pubblico di verificarne la qualità attraverso strumenti di trasparenza, è diventato un concetto politico globale. Non si tratta di un processo lineare: frizioni e conflitti riguardanti la trasparenza, o meglio la sua carenza e mancanza, sono all’ordine del giorno nelle democrazie avanzate. Basti pensare ai numerosi casi di fughe di notizie che riguardano aspetti della politica internazionale e della sicurezza (come nel caso di Wikileaks o delle rivelazioni di Edward Snowden). Un campo specifico di analisi delle dinamiche pubblicità/opacità e trasparenza/*secrecy* è quello che riguarda la pubblica amministrazione e i comportamenti della burocrazia amministrativa rispetto all’occultamento o alla divulgazione delle informazioni. Il più alto grado di istituzionalizzazione giuridica delle iniziative per favorire la diffusione e l’accessibilità delle informazioni, si registra proprio nei confronti della pubblica amministrazione e della burocrazia amministrativa che la guida e la gestisce. Le normative più complesse e dettagliate, le iniziative di *soft law*, le pratiche gestionali e organizzative più sofisticate ruotano attorno all’aspettativa sociale di una burocrazia amministrativa più visibile e accessibile dall’esterno. L’azione amministrativa è al centro dello sforzo politico e tecnico-giuridico per affrontare il nodo di una maggiore accessibilità. Da questo punto di vista la lezione weberiana appare fondante, essendo la prima vera sistematizzazione sociologica della trasparenza amministrativa e delle dinamiche segreto/trasparenza e burocrazia/politica. L’articolazione del carattere idealtipico della burocrazia amministrativa come forma di razionalizzazione della società moderna – sia nella sua espressione politica, lo Stato, sia in quella economica, l’impresa capitalistica – contiene, come noto, un’analisi sul rapporto consustanziale tra la burocrazia e segreto. L’analisi di Weber non ha solo un’importanza teorica e scientifica. Tale rilevanza si evidenzia attraverso un caso rilevante di *policy-making*. La vicenda ricostruita nel successivo paragrafo dimostra come la lezione weberiana, almeno in questo ambito, vada oltre l’aspetto teorico e investa fortemente la sfera della decisione politica.

2. Weber nel *policy-making* statunitense: la commissione Moynihan sulla *secrecy*

Dal 1993 con l'elezione di Bill Clinton a Presidente e il ritorno dei Democratici al potere si sviluppa, nel dibattito politico e accademico statunitense, un'ampia riflessione critica sulle scelte compiute nell'era della guerra fredda e sulle nuove sfide internazionali della superpotenza americana. All'interno di questo dibattito emerge e si istituzionalizza un ripensamento dei meccanismi della *secrecy*, cioè di quelle misure normative e pratiche amministrative e organizzative che tendono a "classificare" un'informazione in possesso di un centro di potere pubblico e ad escluderla, normativamente, dalla volontà conoscitiva dell'opinione pubblica. Il sociologo e senatore Daniel Patrick Moynihan, una delle figure intellettuali e politiche più rappresentative del Partito Democratico, propone nel gennaio 1993 – significativamente al momento dell'insediamento di Clinton – una normativa per l'istituzione di una commissione bipartisan "per la protezione e la riduzione della *secrecy* governativa"³. La proposta di Moynihan viene approvata l'anno successivo dal Congresso (Public Law 103-236) e la commissione viene istituita sotto la guida dello stesso Moynihan e con membri noti negli establishment politici e accademici come il politologo Samuel P. Huntington, lo scienziato e direttore della CIA John Deutch, il senatore repubblicano veterano della politica estera Jesse Helms, e il capo gabinetto di Clinton John Podesta⁴. Moynihan, che ha una lunga esperienza con i meccanismi più complessi del *policy-making* statunitense nelle relazioni internazionali – è stato membro della commissione parlamentare sull'Intelligence, ambasciatore in India e alle Nazioni Unite – ha una precisa idea del ruolo svolto dalle politiche di *secrecy* nella storia americana. Seguendo l'impianto delineato nel 1956 dall'opera di un altro sociologo, Edward Shils, – uno dei primi a introdurre il pensiero di Weber nella sociologia americana – Moynihan ritiene che l'uso eccessivo della *secrecy* non solo abbia tenuto nascoste al pubblico molte informazioni sul confronto con l'Unione Sovietica, ma anche degradato la qualità delle politiche pubbliche di sicurezza nazionale e più in generale l'intera sfera pubblica nazionale⁵. In pratica la *secrecy* – o meglio l'uso esagerato del

³ Daniel Patrick Moynihan (1998), *Secrecy. The American Experience*, New Haven, Yale University Press, p. 9.

⁴ *Report of the Commission on Protecting and Reducing Government Secrecy Pursuant to Public Law 236 103rd Congress, 3/3/1997*. Il testo completo dei lavori della commissione – 275 pagine organizzate in 5 sezioni e 7 appendici – è disponibile in rete all'indirizzo della Federation of American Scientists: <https://fas.org/sgp/library/moynihan/>

⁵ Cfr. Edward Shils (1956), *The Torment of Secrecy: The Background and Consequences of American Security Policies*, Chicago, Ivan R. Dee.

segreto da parte della politica e della burocrazia – si è trasformato dall’essere un’esigenza regolativa a un vero e proprio strumento di ridefinizione delle relazioni politiche. Moynihan elenca le crisi politiche che nella storia americana si sono prodotte attorno all’uso della *secrecy*: l’ossessione per la sicurezza e la sovversione interna tipiche del periodo maccartista negli anni Cinquanta, la percezione di un “missile gap” con l’Unione Sovietica negli anni Sessanta, la crisi seguita alla rivelazione delle vere cause del coinvolgimento americano in Vietnam attraverso la diffusione dei Pentagon Papers nei Settanta, la convinzione rivelatasi errata di una superiorità economica e tecnologica sovietica nei primi anni Ottanta; tutte queste crisi e contraddizioni dell’era della guerra fredda avevano il loro *ubi consistam* nella segretezza che ha avvolto la politica e la burocrazia americane sui temi dell’intelligence e della sicurezza nazionale: «The problem with this intelligence, Moynihan began to suspect was precisely that it was secret. Moynihan was onto something: secret information as a weakness in decision making»⁶. L’intuizione di Moynihan diventa il quadro concettuale da cui parte il lavoro della commissione. Perché la decisione politica statunitense e i suoi apparati burocratici hanno creato e continuano a creare – 6 milioni di documenti l’anno vengono “classificati” ed esclusi da qualsiasi forma di trasparenza – *secrecy* politica e amministrativa? L’intuizione politica deve essere sostanziata in una dimensione teorica, che spieghi le ragioni dell’intensità qualitativa e quantitativa dell’apposizione del segreto nei decenni della guerra fredda. La commissione, sotto la guida del sociologo Moynihan, si rivolge ai classici della sociologia per identificare una teoria unificante rispetto a un tema complesso e trasversale di carattere politico, giuridico e amministrativo. I costrutti teorici di Weber e di Emile Durkheim diventano centrali per spiegare la relazione tra potere politico, burocrazia e la dicotomia segreto/trasparenza. Il segreto, nell’esperienza politica e amministrativa statunitense, assume una doppia valenza: diventa una forma di regolazione in senso weberiano e assume, alla Durkheim, una forma ritualistica che più che “proteggere” dal nemico esterno svolge soprattutto una funzione “interna”: stigmatizzare i critici e definire coloro che non si ritengono legittimamente intitolati ad accedere al segreto. La commissione si sofferma, in particolare, sulla natura regolativa che svolge il potere di apporre il segreto e di negare la trasparenza in capo alla decisione politica e soprattutto alla burocrazia, che assume crescenti spazi di autonomia. La regolazione è il principio base dell’organizzazione poiché riveste un ruolo interno per l’organizzazione stessa ed esterno, nei confronti di coloro che sono soggetti al potere regolativo: «Our hearings began with an exposition of the writings of Max Weber, who first set forth,

⁶ R. Gid Powers, *Introduction*, in D.P. Moynihan, *Secrecy* cit., p. 9.

over eight decades ago, that secrecy was a normal mode by which bureaucracies conduct their business. These “bureaus” appeared everywhere in 19th century Europe, and were clearly a different mode of governance. Different from princely courts, or for that matter, parliaments. Rulemaking was the distinctive mode of bureaucracy. We came to call it regulation. If the present report is to serve any large purpose, it is to introduce the public to the thought that *secrecy is a mode of regulation* [corsivo nel testo]. In truth, it is the ultimate mode, for the citizen does not even know that he or she is being regulated. Normal regulation concerns how citizens must behave, and so regulations are widely promulgated. Secrecy, by contrast, concerns what citizens may know and the citizen is not told what may not be known»⁷. Il lavoro della commissione ricostruisce la storia politica e amministrativa della *secrecy* nella sfera pubblica statunitense dalla Prima guerra mondiale fino all’era post-Guerra fredda. L’idealtipo burocratico delineato da Weber definisce la tendenza al mantenimento del segreto come una caratteristica fondata dell’agire burocratico, come modo di manifestazione del proprio potere anche nei confronti dell’autorità politica. Gli Stati Uniti dal 1917 in poi (e in particolare con la guerra fredda) hanno progressivamente creato e stabilizzato una cultura della *secrecy*; tale indirizzo culturale, politico e istituzionale, ha accresciuto gli spazi di opacità e non accessibilità alle informazioni pubbliche da parte dei cittadini. In questa cultura del segreto si è innestata una burocrazia sempre più vasta e articolata che ha, in forma autonoma, assunto la capacità di rendere segrete le informazioni su mandato del potere politico. L’idealtipo di Weber, sottolineano i riformatori dei meccanismi della *secrecy*, mantiene la sua validità: «una generalizzazione che regge» illuminando le conseguenze nella classe dirigente e nella società. Il meccanismo burocratico di creazione e difesa del segreto dalla trasparenza si innesta in un contesto politico favorevole alla *secrecy*, che divide ritualmente e funzionalmente gli stessi burocrati in (pochi) eletti leali e perciò meritevoli dell’accesso informativo e altri non leali (a causa delle loro idee politiche) e pertanto esclusi⁸. Una dicotomia nelle classi burocratiche e politiche che lacera la classe dirigente e porta, di fatto, all’esclusione dall’informazione di gran parte dei cittadini. La ritualizzazione del segreto conduce a una parallela ritualizzazione della trasparenza, che si traduce in una sfiducia costante nei confronti delle istituzioni. C’è una parte dell’opinione pubblica che è convinta che il governo e le burocrazie *strutturalmente* nascondano la verità e che le rappresentazioni ufficiali siano sempre false: «the revelation of secrets

⁷ *Report of the Commission on Protecting and Reducing Government Secrecy*. cit., p. XXVI.

⁸ *Ibidem*, Appendice A, p. 15.

became a ritual and eventually this new ritual became as empty, meaningless and banal as the old rituals of official secrecy»⁹. L'impianto weberiano è il punto di partenza per immaginare delle riforme della *secrecy* che la "asciughino" al suo ruolo funzionale e la sterilizzino come strumento di potere regolativo nelle mani della burocrazia, lasciando spazio all'accesso informativo come regola delle relazioni tra poteri e individui e riportando il Parlamento al centro della capacità regolativa¹⁰.

3. Segreto e burocrazia in *Economia e società*

Quale è la sostanza dell'elaborazione weberiana sulla relazione tra segreto e burocrazia che costituisce il quadro analitico di un'iniziativa politicamente rilevante come quella descritta nel precedente paragrafo? Weber tratta diffusamente il tema nel quarto volume di *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economia e società*) pubblicato postumo nel 1922 e dedicato alla sociologia politica¹¹. Weber non è il primo a correlare l'azione della burocrazia e la propensione alla creazione e al mantenimento del segreto. È il giovane Karl Marx nella *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*) del 1843 a definire un nesso funzionale tra l'esercizio del potere burocratico e l'utilizzo del segreto. Per Marx la burocrazia non è, come riteneva Hegel, una mediatrice tra gli interessi privati e

⁹ Richard Gid Powers, *Introduction*, in Moynihan, 1997, p. 21.

¹⁰ Le raccomandazioni della commissione Moynihan sebbene abbiano condotto ad alcuni grandi esempi di declassificazione di informazioni tenute nascoste da decenni (come il caso dei dispacci *Venona* sullo spionaggio sovietico negli USA nei primi anni Cinquanta) non si tradurranno in una riforma organica. Le linee guida proposte prevedevano: una presunzione di trasparenza e apertura delle informazioni pubbliche, un tempo limitato (dieci anni) di mantenimento della "classificazione" di un'informazione, un potere "irresistibile" del Parlamento nell'ottenere informazioni, una cultura giuridica del bilanciamento tra la necessità di sapere e quella di proteggere segreti che, nei casi controversi, vede prevalere la disclosure. Nonostante l'unanimità delle raccomandazioni elaborate dalla commissione né il Congresso né la Casa Bianca le trasformano in una compiuta iniziativa legislativa. Lo stesso Moynihan si dice convinto di una forte capacità di resistenza delle burocrazie messe sotto attacco dall'iniziativa della commissione. Con gli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001 si chiude, anche da un punto di vista normativo e istituzionale, quel "decennio della trasparenza" che si era aperto con l'elezione di Clinton e prevalgono nuovamente scelte che, a causa del senso di vulnerabilità legato alle minacce terroristiche, riportano la *secrecy* come elemento principale di regolazione delle informazioni pubbliche. L'era che si apre con l'11 settembre vede un rovesciamento delle politiche di apertura e un nuovo impulso alla secretazione. Cfr. Alasdair Roberts (2006), *Blacked Out. Government Secrecy in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University, p. 19.

¹¹ Max Weber (1980), *Economia e società*, volume IV, *Sociologia politica*, Milano, Edizioni di Comunità, pp. 90-94.

l'autorità politica, ma un potere a parte che cerca – grettamente – di curare i propri interessi materiali in forma parassitaria. Per farlo la burocrazia assume una dimensione falsamente spiritualistica, para-religiosa e “pretesca”, definendosi in una dimensione parallela alla vita sociale; la burocrazia fondata sul formalismo “svuota” la vita reale e se ne impossessa («un circolo da cui nessuno può saltare fuori»). L'obiettivo della burocrazia, sottolinea polemicamente Marx, è la caccia ai posti, ai vantaggi materiali, alle posizioni di potere. La tecnica amministrativa per eccellenza è l'uso del segreto, mentre un'opinione pubblica attiva è «il tradimento del suo mistero»¹². Weber riprende e sistematizza le brevi annotazioni di Marx. Come noto il sociologo di Erfurt delinea, nella sezione dedicata alla sociologia del potere, i caratteri idealtipici della nascita e dello svolgersi del fenomeno burocratico nelle società moderne. Weber identifica i caratteri strutturali e ricorrenti del funzionamento della burocrazia moderna: stabile divisione delle attività (“doveri d'ufficio”), poteri di comando e coercizione necessari per l'adempimento dei doveri d'ufficio, reclutamento di un corpo di funzionari con qualificazioni regolate in via generale e una retribuzione fissa. Le cause che portano allo sviluppo di una moderna burocrazia sono individuate da Weber nello sviluppo dell'economia monetaria capace di assicurare una retribuzione non patrimoniale e non prebendizia ai funzionari, nello sviluppo quantitativo dei compiti dell'amministrazione e nella crescita qualitativa (“l'intensità dell'amministrazione”) cioè l'assunzione da parte dello Stato e della sua amministrazione di compiti e funzioni sempre più complessi e articolati. La burocrazia cresce e approfondisce la propria funzione con lo svilupparsi dei processi di modernizzazione: lo sviluppo dei mezzi di comunicazione e dei trasporti, a esempio, è identificato da Weber come una causa strutturale del processo di burocratizzazione dello Stato, a causa del potenziale pervasivo dato dalle nuove tecnologie che “intensificano” l'azione amministrativa. L'identificazione tra la burocrazia e la meccanizzazione è per Weber la metafora più efficace della forza della moderna amministrazione burocratica: il “meccanismo burocratico” è nella stessa condizione di una macchina produttiva nei confronti dei mezzi non meccanici di produzione. La forza della burocrazia va di pari passo con la complessità dei problemi da affrontare e dal punto di vista economico “le grandi intraprese capitalistiche” si basano su una rigida organizzazione burocratica capace di assicurare loro rapidità, efficienza e precisione. Maggiormente si concentrano “i mezzi di impresa” (politica ed economica) nelle mani del detentore di potere, maggiore è la necessità di una burocrazia avanzata e complessa per gestire i problemi della complessità. Per

¹² Karl Marx (2016), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma, Editori Riuniti, pp. 125-126.

Weber la burocrazia realizzata «costituisce una delle formazioni sociali più difficilmente abbattibili. La burocratizzazione è il mezzo specifico per trasformare un “agire di comunità” in un “agire sociale” ordinato razionalmente». ¹³ Essa razionalizza le relazioni di potere, facendo dell’agire sociale una forma superiore a ogni agire comunitario pre-moderno Weber riflette sul “peso” che la burocrazia riveste nelle formazioni sociali dove esprime le sue azioni. Ove, negli Stati moderni, cresce la burocratizzazione si ha un aumento del potere della burocrazia, come corpo distinto di funzionari all’interno della struttura statale. La burocrazia, ove pienamente sviluppata, assume una “posizione di potenza” che diventa autonoma dal detentore di potere, sia esso di natura democratica, parlamentare, aristocratica o monarchica. La sostanza della relazione di potere tra la burocrazia e l’autorità politica è data dalla superiorità tecnica della prima nei confronti della seconda. Questa superiorità tecnica è amministrata e sostenuta attraverso l’utilizzo del segreto, del possesso esclusivo dei “segreti d’ufficio”. La mancanza di trasparenza è una caratteristica strutturale della burocrazia che cerca di accrescere la superiorità del proprio sapere professionale, occultando le sue cognizioni e intenzioni e ponendosi nei confronti del detentore del potere politico «nella situazione del dilettante nei confronti dello specialista». Secondo Weber: «L’amministrazione burocratica è per tendenza un’amministrazione con esclusione della pubblicità. La burocrazia protegge dalla critica, per quanto può, ciò che essa conosce e ciò che essa fa.» ¹⁴ Weber ricostruisce alcuni esempi di contesti storico-politici dove la burocrazia ha utilizzato il segreto come strumento di potere: dai funzionari contabili dell’Impero persiano, che utilizzavano un linguaggio cifrato per la compilazione del bilancio, alla discrezionalità della “statistica ufficiale prussiana” su ciò che può venire diffuso pubblicamente. Se da un lato ciascuna formazione in lotta verso l’esterno conduce come sbocco naturale a un rafforzamento delle strutture di potere “che sono in possesso della potenza”, dall’altro l’interesse di potere della burocrazia supera i limiti oggettivi per il quale è richiesto l’uso del segreto nell’esercizio delle politiche pubbliche. Esistono dei campi funzionali dove è richiesta la segretezza o la riservatezza delle informazioni in possesso del centro di potere politico e amministrativo: dalla concorrenza economica nel caso delle imprese, agli interessi stranieri nel caso della diplomazia e delle forze armate. Ma la burocrazia, agita da un “puro interesse di potere” tende a sopra-avanzare questi limiti. Questo sovra-potere burocratico è correlato all’uso del segreto. Weber tipizza la forma che il segreto

¹³ Weber 1980, p. 87.

¹⁴ Ibidem, pp. 91-92.

assume negli uffici burocratici: il “segreto d’ufficio”: «[esso] è la sua scoperta specifica, e niente è difeso da essa con tanto fanatismo come questa attitudine che non può essere motivata, al di fuori di quei campi specificatamente qualificati, in modo oggettivo».¹⁵ Weber conclude il suo excursus sul segreto proprio nella relazione tra burocrazia e Parlamento. La burocrazia lotta contro il Parlamento “con sicuro istinto di sapienza” e questa si lotta si configura attorno all’accesso informativo che il secondo cerca, col cosiddetto “diritto di inchiesta” cioè il diritto di conoscere informazioni tecniche e specializzate.

4. Il Parlamento e il diritto di inchiesta: dal segreto alla trasparenza

Una delle controversie più note e durature riguardo l’opera e il pensiero di Weber riguarda, come noto, la sua relazione con la democrazia e la possibile fascinazione per forme di potere autoritario e plebiscitario, di carattere “carismatico” e demagogico come identificato in *Politik als Beruf*. La biografia politica di Wolfgang Mommsen – apparsa dal 1959 come tesi di dottorato e poi pubblicata in un volume di grande impatto – ha fortemente contribuito al dibattito in materia¹⁶. Mommsen legge Weber come un nazionalista tedesco, senza alcuna contraddizione – come ravvisano altri autori – tra una tendenza democratica e una per la leadership plebiscitaria. Secondo Mommsen Weber non amava la democrazia rappresentativa e la sua idea di investitura popolare si fermava all’elezione del capo dotato, in virtù di questo consenso di grandi poteri da esercitare senza restrizioni. Il suo dialogo del 1919 col generale Erich Ludendorff, come raccontato da Marianne Weber, sembra decisamente andare in questa direzione. Nella generale riscoperta e attribuzione di Weber come intellettuale democratico, compiuta nel dopoguerra nella Repubblica Federale tedesca, l’attacco di Mommsen raggiunge il suo apice nel congresso sociologico tedesco del 1964. Mommsen proietta Weber in una luce sinistra, in coerenza con le pulsioni autoritarie che avrebbero condotto al nazismo e al fenomeno Hitler. Di orientamento opposto Fritz Ringer il quale, nella sua biografia intellettuale di Weber pubblicata nel 2004, confuta la visione di Mommsen. Per Ringer Weber avrebbe voluto un sistema politico e costituzionale fondato sul modello del presidenzialismo statunitense. Il Presidente americano da un lato detiene ampi poteri e talvolta

¹⁵ Ibidem, p. 92.

¹⁶ Wolfgang J. Mommsen (1993), *Max Weber e la politica tedesca: 1890-1920*, Torino, Einaudi.

utilizza la sua posizione in maniera demagogica, dall'altro la sua azione si svolge all'interno di un robusto sistema di contrappesi costituzionali.¹⁷ Il sociologo costruttivista Richard Ned Lebow in un recente volume dedicato alla visione weberiana delle relazioni internazionali, si pone in una dimensione intermedia. Non è corretto – sostiene Lebow – affermare semplicemente come fa Ringer che Weber fosse a favore dell'introduzione del sistema americano presidenziale con i suoi contrappesi e l'articolazione federale; però è lecito sostenere – dalla lettura degli articoli che Weber scrive alla fine della prima guerra mondiale – che l'Autore fosse a favore sia di una forte presidenza, sia di un forte Parlamento tedesco che svolgesse anche un ruolo pedagogico per l'intera società tedesca¹⁸. Weber, seguendo la linea “mediana” di Lebow non è né un filo-autoritario né un sostenitore del modello americano tout court. Egli crede a un capo forte con un Parlamento altrettanto forte, capace di controllare gli altri poteri e di svolgere una funzione pedagogica per l'intera società. Controllo e pedagogia nel lavoro del Parlamento appaiono come temi portanti dell'ultima parte del volume IV dedicata alla Sociologia dello Stato. Il capitolo collaziona una serie di pagine del precedente saggio *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania)* pubblicato nel 1918 e consistente di una serie di articoli apparsi l'anno precedente sul *Frankfurter Zeitung*. Nel lavoro Weber approfondisce la relazione dialettica tra Parlamento e burocrazia delineatasi attorno all'accesso alle informazioni. Uno dei temi centrali dell'analisi weberiana del ruolo del Parlamento è il rapporto con il corpo dei funzionari burocratici. Da un lato Weber ha una visione molto critica della burocrazia come sostituta della politica: «la burocrazia ha fallito completamente dove è stata investita di questioni politiche»¹⁹. Dall'altro il compito peculiare del Parlamento (“il primo fondamentale compito”) è proprio il controllo della burocrazia e la sua soggezione alle istanze politiche. Non il contrario, come spesso avviene, con la burocrazia che persegue incarichi ministeriale e posizioni di potere politico. L'oggettività del funzionario, la sua neutralità rispetto all'agire politico di parte, si risolve sostanzialmente a livello individuale. L'agire collettivo del corpo dei funzionari è invece strutturalmente politico e il corpo politico del Parlamento deve affrontare, in forma prioritaria, il tema del controllo dei funzionari riducendoli all'oggettività delle loro funzioni. Quali sono gli strumenti, per

¹⁷ Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography* (2004), Chicago, University of Chicago Press, pp. 68–69.

¹⁸ Richard Ned Lebow (ed.) (2017), *Max Weber and International Relations*, Cambridge, Cambridge University p. 29.

¹⁹ Weber, 1980, p. 552.

Weber, che abilitano la rappresentanza parlamentare al controllo della burocrazia? Di duplice natura: il padroneggiare un sapere specifico, tecnico e specializzato nelle diverse questioni, ma soprattutto l'accesso alle informazioni detenute dall'amministrazione. Secondo Weber: «a esso [il sapere specializzato] deve aggiungersi la conoscenza – accessibile soltanto al funzionario in virtù dei mezzi dell'apparato ufficiale – dei fatti concreti decisivi per il suo atteggiamento e cioè il sapere di servizio. Soltanto chi è in grado di procurarsi questa conoscenza di fatto, indipendentemente dalla buona volontà del funzionario è in grado di controllare efficacemente l'amministrazione nel singolo caso»²⁰. Il Parlamento deve poter utilizzare qualsiasi mezzo, ispettivo o persino coercitivo, per costringere i funzionari amministrativi a condividere le informazioni. Il “sapere d'ufficio” è per sua natura un sapere segreto ed è il principale strumento di potenza dei vertici dell'amministrazione, che per Weber “fanno politica”. Weber tratteggia una breve ma sferzante comparazione tra il diritto parlamentare tedesco e quello britannico.²¹ Il Reichstag dell'impero tedesco (fino al novembre 1918) è sprovvisto del “diritto di inchiesta” cioè della possibilità statuita di conoscere, attraverso inchieste mirate, le azioni del corpo amministrativo e pertanto di influenzarle. Weber torna sul tema delle relazioni burocrazia-Parlamento in Germania anche in *Politik als Beruf (La politica come professione)* del 1919. Nella conferenza agli studenti monacensi sottolinea come «In Germania le condizioni fondamentali dell'attività politica sono state fino ad oggi essenzialmente le seguenti. In primo luogo, l'impotenza dei parlamenti (...) A ciò si aggiungeva – e questo secondo motivo era condizione del primo – l'enorme importanza

²⁰ Ibidem, p. 533.

²¹ Anche Karl Marx nella prefazione alla prima edizione de *Il Capitale*, nel 1867, riconosce la superiorità della capacità di inchiesta delle commissioni governative e parlamentari inglesi, rispetto a quelle tedesche, nel raccontare le condizioni economiche e sociali del lavoro salariato. Scrive Marx: «A confronto di quella inglese, la statistica sociale della Germania e del resto dei Paesi occidentali del continente europeo è davvero miserabilmente compilata. Malgrado ciò, essa solleva il velo proprio quel tanto che basta per farci intuire, dietro di esso, una testa di Medusa. Noi tedeschi saremmo atterriti della nostra propria situazione se, come in Inghilterra, i nostri governi e i nostri parlamenti insediassero periodicamente commissioni di inchiesta sulle condizioni economiche; se tali commissioni, come in Inghilterra, fossero munite di pieni poteri per la ricerca della verità; se a questo scopo si riuscissero a trovare uomini competenti, imparziali e privi di riguardi per chiunque, come i loro ispettori di fabbrica, come i loro medici relatori sulla «Public Health» («igiene pubblica»), come i loro funzionari incaricati delle inchieste sullo sfruttamento delle donne e dei bambini, sulle condizioni delle abitazioni e dell'alimentazione, e così via. Perseo calzava un elmo magico e si celava in un mistico manto di nebbia per dare la caccia ai mostri. Noi ci tiriamo la cappa di nebbia giù sugli occhi e l'elmo sulle orecchie, per poter negare l'esistenza dei mostri.» Karl Marx (1980), *Il Capitale: critica dell'economia politica*, Torino, Einaudi, p. 10.

della burocrazia specializzata in Germania».²² Quelle che Weber definisce “le migliori prestazioni” della Camera dei comuni britannica sono dovute proprio all’utilizzo selettivo ed efficace dell’utilizzo dell’inchiesta nei confronti dell’amministrazione burocratica. L’integrità dei funzionari pubblici britannici, la maturità politica dell’opinione pubblica inglese si fondano sull’esercizio del potere conoscitivo del Parlamento che viene esercitato, tanto con perizia tecnica quanto con disponibilità di informazioni, nelle commissioni competenti. Si crea per Weber una cultura e una prassi parlamentare qualitativamente superiori a quella tedesca, francese e italiana «questo non si esprime con voti di sfiducia, in accuse ai ministri e in simili gesti spettacolari propri del disorganizzato parlamentarismo italiano e francese ma nel fatto che una nazione [il Regno Unito] è orientata sulla condotta dei suoi affari da parte dei funzionari e può controllarli e influenzarli continuamente».²³ Il sistema politico della Germania imperiale è giudicato dall’autore di *Economia e società* come il contesto segnato dalla massima incomprensione tra amministrazione burocratica e pubblico. Ciò avviene a causa dello strapotere dei funzionari e dell’oscurità nella quale è avvolto il lavoro burocratico. Lamentarsi retoricamente dell’invadenza o dell’ostruzionismo della burocrazia è un esercizio sterile se non viene ri-definita la relazione di potere tra politici e funzionari, costruita attorno all’accesso alle informazioni. La trasparenza informativa diventa un campo di confronto tra poteri e di ricerca di un nuovo equilibrio. Weber auspica un rispetto dell’autonomia dei campi amministrativo e politico. Un funzionario dotato di una cultura e di un sapere tecnico “appropriati” non diminuisce necessariamente la propria autorevolezza e la propria posizione condividendo le informazioni in proprio possesso con il Parlamento e, quindi, sottoponendosi al suo controllo. Il Parlamento che, a sua volta, controlla l’amministrazione – sottolinea Weber – massimizza la propria capacità positiva come organo dello Stato e concorre al miglior funzionamento dell’amministrazione stessa. Stimolare l’amministrazione “per conoscere” ha, per Weber, una funzione pedagogica a favore dell’azione politica parlamentare e della società. Quello pedagogico è un altro tema della conferenza di Monaco, come attribuzione positiva del Parlamento. I migliori capi parlamentari si formano e crescono, in termini di competenza tecnica e capacità politica, nel lavoro di commissione esercitato nel potere d’inchiesta. L’accesso alle informazioni esercitato dal Parlamento ha quindi una duplice funzione: da un lato permette il controllo dell’azione ammini-

²² Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi* (1997), nota introduttiva di Delio Cantimori, Torino, Einaudi, p. 95.

²³ Weber, 1980, p. 534.

strativa, che è comunque “politica” perché non può prescindere da una direzione politica, orientandola alla volontà parlamentare, dall’altro ha una funzione pedagogica e di maturazione della classe dirigente parlamentare che altrimenti avrebbe solo un tratto demagogico. «La pubblicità dell’amministrazione, imposta in forza di un controllo parlamentare effettivo, è il requisito preliminare di ogni fecondo lavoro parlamentare e di ogni educazione politica»²⁴. Weber conclude il suo pensiero sull’effettività del diritto di inchiesta nel sistema parlamentare del secondo Reich. L’autonomia regolamentare parlamentare – stabilita nell’articolo 27 della costituzione dell’Impero tedesco del 1871, non è necessariamente un ostacolo all’esercizio del diritto d’inchiesta. Occorre, per preservarlo da arbitri della maggioranza parlamentare, un rimedio legislativo che ne definisca le modalità di esercizio: dalla possibilità che venga esercitato dalla minoranza alle garanzie interne al procedimento come la contro-relazione al parere di maggioranza. Weber nota una differenza fondamentale tra il parlamentarismo britannico e quello tedesco e in più in generale continentale: alla Camera dei comuni non occorrono rimedi legislativi per “proteggere” il diritto di inchiesta e accesso all’informazione perché vi è una prassi consolidata delle forze politiche parlamentari; viceversa in Germania e negli altri Stati occorre una procedura rafforzata del diritto di inchiesta contro i pericoli di una “gestione di maggioranza” di tale diritto, per offrire “quel contrappeso della pubblicità” che manca in molti sistemi parlamentari. Weber identifica nella “politica negativa” cioè nell’uso della retorica fine a se stessa, della demagogia e della semplificazione il male principale del parlamentarismo nella Germania guglielmina. Quella stessa demagogia che si lamenta della burocrazia ma non la combatte con gli stessi mezzi tecnici. Soltanto un Parlamento realmente professionale può competere con la professionalità della burocrazia, la quale ha l’interesse “a mantenere il Parlamento nell’ignoranza”.

Conclusioni

Come si è visto Weber delinea in due distinte parti di *Economia e società*: 1) una lettura sociologica del segreto, come caratteristica peculiare della burocrazia amministrativa, 2) un’analisi della trasparenza amministrativa che ha il suo cuore nella capacità del Parlamento di accedere ai “segreti” della burocrazia, impossessarsi del suo linguaggio e delle informazioni tecniche, in modo da controllarla anziché esserne controllato. Il nesso sociologico weberiano tra burocrazia e segreto è diventato paradigmatico per ogni studio

²⁴ Ibidem, p. 536.

che si occupi dell'accessibilità dei segreti creati e custoditi dalla burocrazia come tecnica di potere. Non a caso, come si è visto, il più rilevante tentativo del Parlamento statunitense di modificare l'impianto normativo della *secrecy* è stato fondato proprio sul quadro concettuale weberiano. È di Weber anche l'intuizione, ripresa nell'iniziativa del sociologo-legislatore Moynihan, di distinguere un segreto funzionale e necessario, da uno ritualistico e che segue una necessità di potere. La lezione weberiana sulla trasparenza amministrativa, cioè la parte sul ruolo del Parlamento in relazione alla burocrazia, è meno studiata e conosciuta di quella sul segreto. Tuttavia anche questa analisi si è rivelata efficace nell'esperienza storica. La prima e maggiore proiezione normativa della nuova fase di trasparenza amministrativa, apertasi dagli anni Sessanta/Settanta del XX secolo, deriva proprio dalla relazione tra Parlamento e burocrazia. Il Freedom of Information Act varato dal Congresso Statunitense, che ancora oggi è il principale standard normativo internazionale della trasparenza amministrativa, nasce proprio in risposta all'esigenza del parlamento di avere maggiori informazioni dagli organismi burocratici. L'attività ispettiva del legislatore era infatti bloccata, a metà degli anni Cinquanta, dal velo di segreto che la burocrazia amministrativa frapponeva all'esterno. Dall'esperienza del congressman John Moss, che non aveva accesso alle informazioni dell'amministrazione che avrebbe dovuto controllare (il servizio postale) nacque quel comitato che avrebbe varato e fatto approvare il FOIA nel luglio del 1966²⁵. Il principale strumento normativo di accesso e trasparenza amministrativa ha quindi un'origine legata alla necessità parlamentare e, ancora una volta, Weber aveva intuito questo nesso funzionale tra attività parlamentare e necessità di conoscere le informazioni in possesso della burocrazia. Un'ulteriore prospettiva storiografica e sociologica da indagare è quella dell'influenza internazionale su Weber. Nel 1918 la trasparenza diventa un tema della politica internazionale. Pochi mesi dopo l'entrata in guerra degli Stati Uniti Il presidente degli Stati Uniti Woodrow Wilson, la introduce nei cosiddetti quattordici punti (gennaio 1918) cioè i principi guida della ridefinizione delle relazioni internazionali post-belliche. Il primo dei quattordici punti riguarda la pubblicità degli strumenti giuridici di politica internazionale prevedendo che in futuro si sarebbero promulgati: «Accordi di pace pubblici, a cui giungere pubblicamente, per i quali non vi sarà più spazio per accordi segreti di alcun tipo ma anzi la diplomazia dovrà procedere in maniera franca e visibile al pubblico». Wilson è profondamente convinto che gli accordi segreti – e quindi l'impossibilità del pubblico di

²⁵ Michael Schudson (2015), *The Rise of the Right to Know: Politics and Culture of Transparency. 1954-1975*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

accedere e verificare le decisioni dei governi – siano lo strumento sintomatico della “vecchia” diplomazia e che, nella contingenza del tempo, servano alle grandi potenze per fini opposti all’autodeterminazione dei popoli, che trova una sua dimensione naturale nella trasparenza²⁶. Quale è l’influenza di Wilson e del wilsonismo, su Weber, se ne esiste una? Il tema non è molto trattato negli studi weberiani, tuttavia un indizio viene da un recente scritto dello studioso della biografia weberiana Kari Palonen. Secondo lo studioso finlandese gli studiosi, nella linea di Mommsen, si sono concentrati sulla delusione di Weber come inviato tedesco alla conferenza di Versailles, omettendo di prendere in considerazione come il nuovo ordine internazionale wilsoniano fosse sostenuto e interpretato da Weber nei suoi scritti. Analizzando le pubblicazioni e gli articoli del periodo 1918-1920 Palonen sostiene che: «Weber not only took seriously Wilson’s proposal as a chance for a new momentum based on the League of Nations idea, but he also made his own proposals for its statutes regarding the regulation of war. In accordance with the Westphalian order, Weber still regarded war as a part of international politics and he insisted on its regulation by international law within the framework of the new League».²⁷ Vi è quindi un’ipotesi che va ulteriormente sostenuta con lo studio delle fonti weberiane. Se Weber – come sostiene Palonen – aveva assunto la visione dell’ordine internazionale di carattere wilsoniano (pur reinterpretandola alla luce della sua visione realistica) che ruolo aveva, in questo, il primo dei punti del nuovo ordine wilsoniano? La trasparenza wilsoniana, come punto qualificante delle nuove relazioni internazionali, ha influenzato la trasparenza weberiana nella sua visione di nuovo ordine politico postbellico?

Riferimenti bibliografici

- Holzner B, Holzner L. (2006), *Transparency and Global Change. the Vanguard of Open Society*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.
- James J. Marquardt, *Transparency and American Primacy in World Politics*, Routledge, New York 2011.
- Marx K. (1980), *Il Capitale: critica dell'economia politica*, Torino, Einaudi.
- Marx K. (2016), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma, Editori Riuniti.

²⁶ James J. Marquardt (2011), *Transparency and American Primacy in World Politics*, New York, Routledge, pp. 67-93.

²⁷ Kari Palonen (2020), “The Supra-National Dimension In Max Weber’s Vision Of Politics”, in Edith Hanke, Lawrence Scaff, Sam Whimster (eds), *Oxford Handbook of Max Weber*, Oxford University Press, Oxford 2020 (saggio concesso in lettura prima della pubblicazione per gentile concessione dell’autore).

- Mommsen W. J (1993)., *Max Weber e la politica tedesca: 1890-1920*, Torino, Einaudi.
- Moynihan D. P. (1998), *Secrecy. The American Experience*, New Haven, Yale University Press.
- Ned Lebow R. (ed.) (2017), *Max Weber and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Palonen K (2020)., “The Supra-National Dimension in Max Weber’s Vision of Politics”, in Hanke E., Scaff L., Whimster S. (eds.), *Oxford Handbook of Max Weber*, Oxford, Oxford University Press.
- Pozen D. E., Schudson M. (eds) (2018), *Troubling Transparency. The History and Future of Freedom of Information*, New York, Columbia University Press.
- Ringer F. (2004)., *Max Weber: An Intellectual Biography*, Chicago, University of Chicago Press.
- Roberts A. (2006), *Blacked Out. Government Secrecy in the Information Age* Cambridge, Cambridge University Press.
- Schudson M. (2015), *The Rise of the Right to Know: Politics and Culture of Transparency. 1954-1975*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Shils E. (1956), *The Torment of Secrecy: The Background and Consequences of American Security Policies*, Chicago, Ivan R. Dee.
- Weber M. (1980), *Economia e società*, volume IV, Sociologia politica, Milano, Edizioni di Comunità.
- Weber M. (1997), *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, nota introduttiva di Delio Cantimori, Torino, Giulio Einaudi Editore.

10. Il carisma del capo politico nell'era della sua riproducibilità tecnica. Verso un cesaro-papismo globale

di Fabrizio Denunzio

1. Introduzione

La recente legge elettorale (n. 165 del 3 novembre 2017), meglio nota col nome di *Rosatellum bis* (dal suo ideatore Ettore Rosato), presenta un'interessante novità: assieme al simbolo e al programma elettorale, il partito o la forza politica che decide di partecipare alle elezioni, deve indicare anche il nome del suo capo.

Sarebbe sufficiente questa evidenza normativa a decretare uno degli elementi di attualità di *Politik als Beruf* a distanza di cento anni dalla sua prima pubblicazione, visto che una delle figure centrali attorno a cui Max Weber costruisce il suo discorso è proprio quella del «capo *politico*» una forma «[...] tipica del solo Occidente, soprattutto della civiltà mediterranea; e quindi nella forma del “capo partito” parlamentare, che si è imposto a partire dallo Stato costituzionale anch'esso tipico del solo Occidente» (Weber, 1919, p. 180 trad. it. 1998).

A differenza del dettato legislativo che si risolve sostanzialmente in una funzione nominalistica, il ragionamento di Weber va ben oltre, arriva a interrogarsi sulle forme di legittimazione del capo, ossia sul riconoscimento della sua autorità da parte dei dominati. Il sociologo, sempre in *Politik als Beruf*, ne identifica tre: la tradizione, la legalità e il carisma, al quale dichiara di essere particolarmente interessato (*ivi*, p. 179 trad. it.).

Il mio intervento intende concentrarsi proprio sull'elemento carismatico del potere del capo politico (Cavalli, 1995) ricostruendone lo statuto per come esso si presenta nella conferenza e, in modo più dettagliato, facendo riferimento alla nuova edizione italiana di *Economia e società*, in particolare, al volume interamente dedicato al *Dominio* (Weber, 2005).

Infine, voglio analizzare, e questo ben oltre le intuizioni di Weber (De

Feo, 2004; Kaesler, 1998) il carisma del capo nella prospettiva dell'evoluzione tecnologica dei media (analogici e digitali), facendo ricorso agli strumenti d'indagine elaborati da Walter Benjamin in un testo epocale come *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936) nel quale si appura che, a partire dall'avvento di radio e cinema, i politici (nella fattispecie i dittatori fascisti) hanno sempre meno bisogno del parlamento visto che raggiungono direttamente il loro pubblico attraverso immagini e suoni (Benjamin, 1936; Denunzio, 2010, 2012, 2016).

E questo per dimostrare che l'attuale configurazione del capo carismatico, a livello delle tipologie pure così amate da Weber, tende sempre più ad assumere i connotati di un *cesaro-papismo globale* (si pensi al rapporto con le religioni instaurato dai leaders di Turchia, Cina, USA, Russia, Italia, Ungheria, Polonia, Brasile) e ciò in virtù dell'azione di due forze congiunte, solo apparentemente disgiuntive: una plebiscitaria (il continuo invocare il bagno di folla elettorale) e una ecclesiastica (l'invocazione della protezione di una chiesa svincolata dalla Chiesa ufficiale ma parassitaria dei suoi simboli e delle sue credenze, dei cui favori il capo carismatico sarebbe inaspettato intercessore, autentico interprete e sagace mediatore con le altre potenze religiose).

L'analisi dei media in un contesto politologico come questo, purtroppo, si deve limitare all'osservazione e alla generalizzazione dell'uso delle tecnologie comunicative fatto dai capi politici mondiali, ciò vuol dire non riuscire mai a superare una visione limitata, strumentale e propagandistica della comunicazione analogico-digitale.

2. Il carisma in *Politik als Beruf*: cesarismo plebiscitario

Al carisma in sé, nella conferenza del 1919, Weber dedica poche parole, si limita a darne una definizione di massima: «*dono di grazia personale non ordinario*» (Weber, 1919, p. 179 trad it. 1998). Chi è toccato da questa investitura si tende a riconoscerlo facilmente perché in genere è protagonista di azioni eroiche o possessore di qualità eccezionali: profeti, principi eletti sul campo di battaglia dai loro soldati, sovrani acclamati dall'elettorato, demagoghi, capi politici di partiti, tutte queste figure storiche concorrono a delineare il «tipo puro» di dominatore carismatico. A loro volta, i dominati riconoscono la legittimità di questo dominio non in virtù della tradizione (come avviene per i patriarchi e i principi) né tanto meno della legalità (come avviene per chi rivesta una carica statale pubblica), ma solo «perché credono» in colui nel quale il carisma si è incarnato. Quest'ultimo, dal suo canto, dimostra continuamente di meritare l'abnegazione dei suoi dominati perché anche lui è abnegato alla sua missione.

Deve essere per questo motivo che Weber dichiara senza mezzi termini di preferire tale forma di dominio alle altre due: in una conferenza dedicata alla politica come professione, infatti, questa, correttamente intesa nella doppia accezione dell'originale – *Beruf*=vocazione/*Beruf*=professione – la si può trovare realizzata «nella sua forma più alta» solo nel carisma poiché di esso il capo che ne è in possesso ne fa la ragione della sua vita, i suoi seguaci del resto gli obbediscono e credono perché in lui vedono operare proprio questa chiamata: vocazione professionalizzante/professione vocazionale.

In questo circolo virtuoso non si fa fatica a riconoscere l'impianto concettuale già messo a punto da Weber ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* del 1905 quando, commentando le «prediche» di Benjamin Franklin sulla necessità di arricchirsi, arriva a definire il «*dovere professionale*» come una sorta di obbligazione morale nei confronti di un lavoro vissuto «come fine a se stesso, come *Beruf* nel senso di 'vocazione'», in breve, la scelta della «professione come conseguenza di una vocazione» (Weber, 1904-1905, pp. 86, 215 trad. it. 1997a).

Attestare la definizione del carisma su quella del *Beruf*, spingere *Politik als Beruf* sulla posizione dell'*Etica protestante*, produce due conseguenze: coerentemente col tema della conferenza, Weber sviluppa l'analisi della professione politica del capo carismatico nella direzione del partito parlamentare, quindi, delle relative macchine elettorali indispensabili alla conquista dei voti; tale coerenza, però, lo costringe a svuotare il carisma di tutta la sua dimensione religiosa e del complesso dibattito teologico che lo vide protagonista in Germania tra il 1909 e il 1912, una dimensione e un dibattito di cui Weber era perfettamente a conoscenza come dimostra *Economia e società*.

Ora, nella prospettiva elettoralistica, il sociologo vede comparire l'elemento carismatico ogni qual volta le macchine per procacciare voti si orientino completamente verso la «persona» (Weber, 1919, p. 207 trad. it. 1998) del capo che, nel caso delle moderne società industriali, assomiglia sempre più alla figura del demagogo, selezionato alla guida del partito soprattutto in base alla capacità che i suoi discorsi demagogici hanno di scatenare e di abusare «dell'emotività delle masse» (*ivi*, p. 208 trad. it.).

Il caso storico a cui Weber fa riferimento e dal quale elabora le sue riflessioni è rappresentato dalla riforma elettorale inglese del 1867 che consentì lo sviluppo del così detto «sistema 'caucus'» (*ivi*, p. 206 trad. it.), ossia «un enorme apparato di associazioni», di «comitati elettorali locali» interessati a «conquistare le masse» cooptandone il voto. Ciò che questa macchina ottenne

[...] fu la concentrazione dell'intero potere nelle mani di pochi e, infine, dell'unica persona che stava al vertice del partito. Infatti, nel Partito Liberale l'intero sistema era nato in concomitanza dell'ascesa di Gladstone al potere. Il fascino della 'grande'

demagogia gladstoniana, la salda fede delle masse nel contenuto etico della sua politica, e soprattutto nel carattere etico della sua personalità, furono ciò che condusse così velocemente questa macchina alla vittoria sui notabili. Fece la propria comparsa sulla scena politica un elemento cesaristico-plebiscitario: il dittatore del campo di battaglia elettorale (ibidem).

Creatura del sistema elettorale, il capo carismatico quando conquista i parlamenti degli Stati costituzionali occidentali, lo fa nelle vesti di un novello Cesare acclamato a furor di plebiscito.

3. Il carisma in *Economia e società*: papismo elettivo

Se al carisma in sé Weber dedica solo poche parole in *Politik als Beruf*, non avviene così in *Economia e società*, dove gli sono dedicati almeno tre ampi frammenti, elaborati tra il 1912 e il 1913, come si evince dalla nuova edizione critica stabilita dalla Max Weber-Gesamtausgabe, in particolare nel volume *Dominio* curato da Edith Hanke (Weber, 2005).

Mi riferisco ai testi *Carismaticismo, Trasformazione del carisma e Conservazione del carisma* (ivi, pp. 465-611 trad. it. 2012). Basterebbe questa documentazione a testimoniare l'enorme interesse di Weber per il carisma e a provare quanto maggiore fosse l'ampiezza della sua riflessione rispetto a quella confluita in *Politik als Beruf*, una riflessione che nasce e si sviluppa sul terreno della disputa teologica, a dimostrazione della natura religiosa del fenomeno analizzato.

Delle varie voci che animano quello che è stato definito il «dibattito sul carisma» (Hanke, 2005, p. LXXXI trad. it. 2012), Weber fa riferimento a una soltanto, quella di Rudolph Sohm. Nel suo testo del 1892, *Kirchenrecht*, il giurista e specialista di diritto canonico sosteneva che in origine la Chiesa cattolica romana non avesse un'organizzazione giuridica ma solo una carismatica, che si strutturava cioè attorno all'eletto scelto da Dio, il portatore del carisma, al quale i membri dovevano obbedienza e subordinazione assoluta. La giuridificazione della Chiesa sarebbe intervenuta successivamente, a partire dal I secolo dopo Cristo, da allora il carisma non sarebbe più stato elargito da Dio ma ordinato d'ufficio, dal ruolo sacerdotale ricoperto sarebbero discese le virtù carismatiche (ivi, pp. LXXVIII-LXXX trad. it. 2012).

Ciò che Weber apprezza di questa complessa ricostruzione, in diversi punti arrivando pure a criticarla, è il fatto che Sohm sia riuscito a riconoscere la struttura autoritaria immanente al dominio carismatico: il prescelto comanda, i discepoli obbediscono. Nata sul terreno del confronto teologico, la riflessione di Weber si sviluppa in varie direzioni.

In primo luogo, ontogenetiche: il potere carismatico nasce per soddisfare tutta una serie di bisogni che eccedono quelli tipici della sfera quotidiana, della vita normale di cui l'economia, con le sue potenze di calcolo, prevedibilità e pianificazione sa farsi carico (Weber, 2005, pp. 475-480 trad. it. 2012). Dono gratuito ricevuto da Dio, chiamata interiore, il carisma difficilmente rispetta i vincoli imposti dagli ordinamenti esterni, non si conforma a tutte quelle norme che ordinano la vita quotidiana degli uomini scandita, in massima parte, dai tempi e dalle necessità lavorative, riproduttive (ibidem). Il carisma, di per sé anti-economico, essendo legato alla sfera dello straordinario, mette in condizione di compiere, chi lo riceve, cose altrettanto straordinarie, come miracoli i profeti, e atti eroici i militari. Il prescelto risponde solo ai compiti imposti dalla 'chiamata', da qui la forza dirompente che ha sui suoi seguaci per i quali la missione a cui egli è totalmente dedito è fonte di obbedienza infinita e incontestabile. La fede che questi ripongono in lui, una volta riconosciuto come portatore di carisma, è costantemente confermata dalle sue qualità personali e comprovata dalle sue azioni (ibidem).

Alla definizione ontogenetica del carisma, Weber affianca anche lo studio filogenetico della sua evoluzione. I caratteri distintivi del potere carismatico – sinteticamente: la straordinarietà divina con annesso rifiuto di ogni agire razionale economicamente orientato – sono destinati a trasformarsi e a conservarsi in forme ben diverse da quelle originarie.

Attraverso un lungo e lento processo storico, la dimensione extra-quotidiana del carisma ricade in tutto ciò da cui per natura era portata a fuggire: la normalità. L'antitesi sui cui il carismatico si strutturava – straordinario/quotidiano – si stempera di molto, anzi, il secondo termine del sintagma dialettico, finisce col riassorbire completamente il primo. Da anti-economico che era, il carisma finisce col morire lentamente di economia. Causa principale di questa trasformazione sono tanto i diretti interessati, i capi carismatici assillati dall'idea della successione, quanto i loro fedeli, bisognosi di mantenere in vita le loro credenze e i loro contatti con lo straordinario (ivi, pp. 505-535 trad. it. 2012).

Tale situazione finisce col produrre quella che Weber chiama la «quotidianizzazione», l'«oggettivazione del carisma», che comporta la resa della potestà carismatica a tutti i poteri e ai vincoli che comandano e legano il mondo normale, primi fra tutti quelli economici (ibidem) che trasformano le deboli strutture organizzative delle comunità carismatiche in organizzazioni razionalizzate ed efficienti: Chiese, partiti e sindacati stanno lì a dimostrarlo.

Il dato da rilevare, da questa sintetica esposizione delle riflessioni weberiane sul carisma in *Economia e società*, è il seguente: anche in questa sede si parla di sistema elettorale, di maggioranza, di cesarismo plebiscitario (in questo caso riferendosi a Napoleone III), solo che qui, a differenza di quanto

avviene in *Politik als Beruf*, sono interpretati in funzione delle trasformazioni occorrenti al carisma e non alla legge elettorale inglese del 1867, li si vede nascere come risposta al bisogno di perpetuazione dell'elemento straordinario, in breve, non recidono il contatto col terreno dell'esperienza religiosa e della concettualizzazione teologica su cui si forma il carisma, al punto che, forzando leggermente il discorso di Weber, si potrebbe dire che il capo carismatico, l'eletto, il prescelto, il chiamato dal momento in cui viene ad occupare una posizione apicale nella sua ecclesia, ne sia in un qualche modo il Papa.

Quindi, se *Politik als Beruf* ci consegna un capo carismatico nelle vesti di un novello Cesare, *Economia e società* ce ne dà un altro in quelle più consone di un novello Papa. Le due cose non si escludono, tutt'altro, vanno debitamente articolate.

4. Il carisma nell'epoca della riproducibilità tecnica: cesaro-papismo globale

Ora, mi sembra che per poter capire meglio l'attuale configurazione del carisma dei capi politici internazionali che dominano la scena planetaria alla luce del sistema dei media, costruendo alla bisogna un'immagine tipico-ideale (Weber, 1922, p. 108 trad. it. 1997b), sia proprio l'elemento papistico-religioso a risultare decisivo, senza di questo il carismatico tende a risolversi nella sua sola dimensione cesaristico-plebiscitaria.

In *Politik als Beruf* Weber non manca mai di puntualizzare la dimensione strettamente comunicativa con cui il capo politico agisce: lo abbiamo visto, più i suoi discorsi demagogici scatenano l'emotività delle masse più questi fungono da meccanismo di selezione per conquistare la dirigenza del partito. Non solo. Ancora più decisiva ai fini dell'ottenimento del consenso di massa risulta il ricorso alla «parola stampata» (Weber, 1919, p. 196 trad. it. 1998), al punto da vedere nei giornalisti dei veri e propri demagoghi contemporanei e ritenere indispensabile una «sociologia del moderno giornalismo politico».

Certo, lo sguardo di Weber sui rapporti tra comunicazione giornalistica e politica è attento e a suo modo in anticipo sui tempi – si pensi che il primo testo fondamentale sull'argomento uscirà in America pochi anni dopo *Politik als Beruf*, *L'opinione pubblica* di Walter Lippmann è del 1922 – ma è privo di lungimiranza perché esclude dal suo orizzonte di riflessione proprio quei media che da lì a breve avrebbero cambiato completamente il modo di fare politica e costruire consenso dei partiti: cinema (Denunzio, 2010) e radio (Denunzio, 2012), televisione e social media in seguito.

I capi dell'epoca, duci e führer, non avrebbero tardato a capire le potenzialità rivoluzionare di questi linguaggi e a utilizzarle a vantaggio dell'estetizzazione fascista della politica (Denunzio, 2015). Come dice Walter Benjamin in un testo fondamentale come *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936):

Con le innovazioni delle apparecchiature di ripresa, che permettono all'oratore di essere udito da un numero infinito di spettatori e, subito dopo, di essere visto da un numero infinito di spettatori, l'esposizione dell'uomo politico di fronte alle macchine da presa assume un'importanza fondamentale. Allo stesso tempo che i teatri, si svuotano anche i Parlamenti [...] dinanzi all'apparecchiatura [...] escono vincitori il campione, la star e il dittatore (Benjamin, 1936, p. 103 trad. it. 2013).

Se la riproducibilità tecnica di certo potenzia la dimensione cesaristico-plebiscitaria del capo politico diffondendone in audiovisione la sua demagogia presso un pubblico di proporzioni inaudite, sicuramente ci riesce perché sussume dentro di sé il novello Cesare il quale si vede costretto ad adattare la sua retorica personale a quella degli ambienti comunicativi messi a disposizione dalle tecnologie di riproduzione. Ciò significa, come dice sempre Benjamin, «produrre prestazioni verificabili, anzi adottabili in determinate condizioni sociali» (ibidem), in questo senso il carisma del novello Cesare, per essere davvero coinvolgente, deve fare proprie le strategie visive tipiche del mondo dello spettacolo. Se i capi del fascismo europeo modellavano le loro performances in base alle pose dell'arte monumentale tradizionale, rendendo scultorea tutta la loro prossemica, quelli contemporanei optano sì per modelli sempre machisti ma più legati a quegli sport ad alto contenuto spettacolare e conflittuale, uno fra tutti il Wrestling.

Il novello Cesare, però, non può più legittimarsi presso i suoi seguaci solo ostentando muscoli e profferendo minacce al pari di un qualsiasi wrestler della WWE (World Wrestling Entertainment), deve pure indossare le vesti di un novello Papa, esibendo simboli religiosi, mostrandosi degno depositario e ligio osservante della parola divina, e qui sta l'elemento di novità rispetto al tipo puro weberiano di dominio carismatico.

Se queste performances culturali sono ancora spiegabili in accordo con quanto stabilito da Weber in merito al carattere strettamente ultramondano del carisma, ossia testimonierebbero il commercio del capo con la dimensione dell'extra-ordinario, il loro successo non lo è più. Se è la riproducibilità tecnica a potenziare la ricaduta di queste performances culturali ciò avviene perché, anche in questo caso, il novello Papa, così come si trova a parassitare i simboli, i dogmi e le credenze della Chiesa ufficiale, allo stesso modo parassita le risorse dei linguaggi analogico-digitali a vantaggio della sua demagogia.

Uno dei punti fondamentali stabiliti da Benjamin nella sua analisi della

riproducibilità tecnica era quello di vederne il successo decretato da un preciso desiderio delle masse, quello «di ‘portare più vicino’ a sé le cose», «di impadronirsi dell’oggetto, a distanza ravvicinata, nell’immagine» (*ivi*, p. 78 trad. it.).

Si capisce che il novello Papa quando compie le sue performances culturali nei dispositivi di riproduzione audiovisiva «sa di aver a che fare, in ultima istanza, con la massa» (*ivi*, p. 103 trad. it.), una massa di spettatori che si impadronirà dell’extra-ordinario contenuto in quelle prestazioni come fa di solito, ossia comodamente seduta da casa, farà esperienza del dono divino della grazia grazie allo schermo del suo smartphone, si porterà il carisma vicino vicino al cuore.

Nei suoi saggi metodologici Weber ha spesso insistito sul carattere «irreale» del «tipo ideale» (Weber, 1922, p. 229 trad. it. 1997b), una costruzione concettuale che permette di descrivere in modo coerente e unitario una realtà empirica che altrimenti, dati i molteplici fenomeni che la caratterizzano, rimarrebbe priva di senso e di significato. Sebbene non sia rintracciabile o verificabile nel reale, il tipo ideale consente di spiegarlo; per quanto non abbia nulla di empirico permette di orientare la ricerca empirica proponendole delle possibili ipotesi; può, infine, accordare la possibilità di istituire un confronto tra le sue ideazioni e la realtà storica così da calcolare differenze, prossimità e lontananze (*ivi*, pp. 112, 366 trad. it.).

Non ho proceduto diversamente da quanto indicato da questo prezioso precetto metodologico nel costruire l’immagine tipico-ideale di un capo politico carismatico cesaro-papista.

Per il cesarismo plebiscitario e per il modo in cui è potenziato dalla riproducibilità tecnica dell’immagine, sicuramente ho accentuato alcune modalità comunicative analogico-digitali degli attuali leaders mondiali (dalle comparsate televisive fino all’uso di twitter e facebook in Trump e Salvini).

Per il papismo ho intensificato l’importanza delle loro relazioni con le varie confessioni (quella evangelica nel caso di Trump e Bolsonaro; l’islamica in quello di Erdogan; la cattolica più conservatrice nel caso di Orbán, Salvini e Duda; l’apertura al buddismo da parte di Xi Jiping). Infine, ho connesso il tutto in un quadro generale, proprio come prescrive la metodologia weberiana (*ivi*, p. 108 trad. it.).

Ho pensato che questo fosse il modo migliore per rendere un omaggio epistemologico, sincero e disincantato, a un grande testo e a un grande maestro del pensiero sociologico che non ha mai smesso di produrre strumenti concettuali per aiutarci a comprendere la struttura, i meccanismi, le relazioni e i ruoli della sua classe sociale, quella dei dominanti: «Io sono un membro della classe borghese, mi sento tale e sono stato educato alle sue idee ed ai

suoi ideali», così si presentava Weber nella sua *Prolusione* all'Università di Friburgo il 13 maggio 1895 (Weber, 1998, p. 23 trad. it.), a quelle idee e quegli ideali ha sempre dimostrato di rimanere fedele (Denunzio, 2019).

Riferimenti bibliografici

- Benjamin W. (1936), “L’œuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, 1: 40-68 (trad. it.: *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica e altri saggi sui media*, Rizzoli, Milano, 2013).
- Cavalli L. (1995), *Carisma. La qualità straordinaria del leader*, Laterza, Roma-Bari.
- De Feo N. M. (2004), *Introduzione a Weber*, Laterza, Roma-Bari.
- Denunzio F. (2010), *Quando il cinema si fa politica. Saggi sull’Opera d’arte di Walter Benjamin*, ombre corte, Verona.
- Denunzio F. (2012), *L’uomo nella radio. Organizzazione e produzione della cultura in Walter Benjamin*, Giulio Perrone Editore, Roma.
- Denunzio F. (2015), *La morte nera. La teoria del fascismo di Walter Benjamin*, ombre corte, Verona.
- Denunzio F. (2019), “Il caso dei contadini polacchi nelle inchieste agrarie di Max Weber”, *Inchiesta*, 206: 47-49.
- Hanke E. (2005), *Introduzione a Weber*, 2005.
- Kaesler D. (1998), *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt a.M. (trad. it.: *Max Weber*, il Mulino, Bologna, 2004).
- Weber M. (1904-1905), “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX, XXI (trad. it.: *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1997a).
- Weber M. (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen (trad. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1997b).
- Weber M. (1919), *Politik als Beruf*, in *Geistige Arbeit als Beruf: Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, Duncker & Humblot, München-Leipzig (trad. it.: *Scritti politici*, Donzelli editore, Roma, 1998).
- Weber M. (2005), *Herrschaft*, Max Weber-Gesamtausgabe (*Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächt. Nachlaß*, vol. XXII/4 (trad. it.: *Economia e società. L’economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali, Dominio*, Donzelli editore, Roma, 2012).

11. “Passione” vs “agitazione sterile” ne *La politica come professione*: *Weber e le emozioni*

di Paolo Iagulli

1. Introduzione

Il presente lavoro intende fornire un contributo non sulla politica per Max Weber, bensì sul rapporto del sociologo tedesco con le emozioni: al riguardo, però, risulterà rilevante un passaggio contenuto proprio ne *La politica come professione*, l'opera da lui dedicata alla politica che ispira questo volume. Comincerò col segnalare la posizione di chi ritiene si possa parlare di un primo e di un secondo Weber, rispettivamente idiosincratico e simpatetico rispetto alla sfera emozionale. Beninteso, le emozioni non costituiscono oggetto di una specifica e tanto meno sistematica riflessione da parte di Weber; non lo sono del resto, pur con dei distinguo che potrebbero operarsi, neppure per ciò che riguarda gli altri “padri fondatori” e, più in generale, i classici della sociologia¹. Nondimeno, come cercherò di mostrare, nei limiti in cui è appunto possibile parlare di una “sociologia delle emozioni” weberiana, essa sembra caratterizzarsi invero per una certa continuità e unitarietà: rapsodicamente evocate nell'ambito della riflessione sul processo di razionalizzazione, le emozioni appaiono, nel complesso, considerate positivamente da Weber. Più che un radicale mutamento di prospettiva da parte sua circa la sfera emozionale, viene in evidenza, infatti, un differente approccio valutativo rispetto ai diversi fenomeni che costituiscono l'ampia categoria delle emozioni: la netta distinzione che vedremo tracciata da Weber, all'interno de *La politica come professione*, tra “passione” e “agitazione sterile” ne costituisce una spia

¹ Le emozioni non costituiscono un tema della “tradizione sociologica”, anche se, per limitarci ai “padri fondatori”, oltre a Weber, anche Pareto, Comte, Durkheim e Simmel hanno fornito interessanti intuizioni al riguardo; la sociologia delle emozioni *stricto sensu* nasce solo attorno alla seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso: cfr. Iagulli 2011, in part. pp. 19-66.

significativa. Osserverò, infine, come, riconosciuto “teorico della razionalità”, il sociologo tedesco, oltre ad aver fornito nei suoi scritti spunti frammentari ma interessanti sulle emozioni nella modernità, abbia, in realtà, anche personalmente vissuto, e sofferto, il complesso rapporto della sfera emozionale con quella razionale.

2. La tesi di un primo e secondo Weber nel rapporto con le emozioni

Secondo un importante sociologo delle emozioni, Jack Barbalet (cfr. 2000 e 2001, pp. 29-61), Weber ha fatto registrare un radicale mutamento di prospettiva sul tema delle emozioni e del rapporto tra queste e la ragione: più precisamente, egli parla di un primo Weber, cartesiano e kantiano, e quindi strenuo oppositore della sfera emozionale, e di un secondo Weber, sensibile se non addirittura simpatetico rispetto alla sfera emozionale.

Il primo Weber sarebbe quello de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905, e soprattutto degli “scritti metodologici”, 1903-1906. Per ciò che riguarda la prima opera, Barbalet ha ragione nell'evidenziare come le emozioni appaiano in essa prive di valore e quali elemento di disturbo della ragione: qualcosa, insomma, da evitare. Detto in estrema sintesi², infatti, nella ricostruzione weberiana sia il protestante/puritano che il capitalista sono chiamati a mantenere una condotta di vita che tenga lontano i caotici e disturbanti stati emotivi dalle loro azioni razionali (cfr. Cerulo 2018, p. 37): solo attraverso il “lavoro professionale indefesso”, condotto in modo sistematico, metodico, autocontrollato e razionale, essi possono mirare, rispettivamente, alla salvezza e al profitto (cfr. Weber 2013, in part. pp. 172-173, 176, 179-182, 213-214); come è noto, alla base e quindi motore di tutto ciò è l'ansia/angoscia determinata dalla dottrina calvinista della “predestinazione degli eletti”. È lo stesso Barbalet a sottolineare, peraltro, come Weber faccia realmente propria la dottrina calvinista/puritana descritta ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* solo negli “scritti metodologici”, più precisamente in *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* e in *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*: è qui che egli esprimerebbe, cioè, la sua “posizione personale” molto critica sulle emozioni. In tali “scritti metodologici” Weber afferma, infatti, che quanto più un'azione è determinata o fortemente condizionata da “irresistibili stati emotivi”, tanto più essa deve considerarsi non libera e non razionale: il sociologo tedesco stabilisce una chiara polarizzazione tra “agire libero” e agire razionale, da una parte, e agire

² Cfr., più ampiamente, Kalberg 2015, in part. pp. 64-65, e Fitzì 2011, in part. pp. 45-48.

“necessitato” (anche) a causa di “irresistibili stati emotivi” e agire irrazionale, dall’altra parte (cfr. Weber 2001a, pp. 124-125, e 2001b, p. 221). La conseguenza è che, di fatto, qui come ne *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, le emozioni appaiono come un elemento di disturbo e di ostacolo rispetto alla (libertà e alla) ragione. Ciò che, tuttavia, Barbalet manca di rilevare è che, come si dirà più avanti, negli “scritti metodologici” Weber fa riferimento soltanto a “irresistibili stati emotivi” che non esauriscono certo l’ampia categoria della sfera emozionale.

Il secondo Weber è, per Barbalet, quello delle *Conferenze sulla politica e sulla scienza*, 1919, in cui il sociologo tedesco riabiliterebbe le emozioni: al riguardo, è fuor di dubbio che la passione, rispettivamente per la politica e per la scienza, in quanto requisito fondamentale per l’una come per l’altra attività, sia considerata da Weber assai positivamente (cfr. Weber 2004a, pp. 101-102 e Weber 2004b, pp. 13-14).

Per Barbalet, dunque, nel primo Weber emergerebbe una «rappresentazione delle emozioni come intrinsecamente irrazionali in quanto compulsive e distruttive del pensiero e della ragione [e quindi una] concezione neokantiana [...] della razionalità [...] connessa a una concettualizzazione neo-cartesiana delle emozioni» (Barbalet 2001, p. 36), mentre nel secondo (e ultimo) Weber le emozioni diventerebbero 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, p. 343). L’analisi di Barbalet³ ci consegna, dunque, un Weber “scisso” tra una prima e una seconda fase, antitetiche tra loro. Che una tale metamorfosi non sia affatto impossibile o irrealistica, lo dimostra, ad esempio, il caso di Auguste Comte⁴. Nondimeno, per ciò che riguarda Weber, almeno a mio parere, le cose stanno in modo diverso, come cercherò ora di mostrare.

3. Su una “sociologia delle emozioni” weberiana

Pur nella loro frammentarietà, le “incursioni” di Weber sul tema delle emozioni sembrano, infatti, caratterizzate da continuità e unitarietà, al punto che non sembra azzardato parlare di una (sia pure embrionale) “sociologia delle emozioni” weberiana.

³ Ho qui naturalmente semplificato la sua argomentazione sul rapporto tra emozioni e ragioni in Weber: Barbalet, ad esempio, per spiegare il mutamento di prospettiva da parte del sociologo tedesco fa esplicito riferimento anche alla sua biografia.

⁴ La “metamorfosi sentimentale” di Comte avvenuta tra il *Corso di filosofia positiva* (1830-1842) e il *Sistema di politica positiva* (1851-1854) è del tutto evidente: cfr., al riguardo, Iagulli 2017.

3.1. Per cominciare, che già il primo Weber non fosse così idiosincratico rispetto alle emozioni come vorrebbe Barbalet, appare dalla stessa *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Qui, nelle pagine conclusive, Weber ricorre alla ben nota immagine della “gabbia di acciaio” (Weber 2013, p. 240) per definire gli esiti del processo di razionalizzazione, vale a dire di quel processo, che così fortemente caratterizza la modernità da lui vissuta, in cui, tre le altre cose, l’“azione razionale rispetto allo scopo” prevale largamente nella concretezza della vita sociale su ogni altro tipo di azione, compresa quella “affettiva”⁵. Non potendo essere questo il luogo per qualsivoglia approfondimento circa il processo di razionalizzazione⁶, mi limito qui ad anticipare come sia proprio all’interno del discorso su di esso che si collocano le osservazioni di Weber sul tema delle emozioni e che, quindi, può enuclearsi una sua “sociologia delle emozioni”. Quali sono, dunque, gli esiti del processo di razionalizzazione per il sociologo tedesco? In linea generale, il sociologo tedesco appare ben avvertito del fatto che esso «colloca [...] i moderni in una situazione contraddittoria. Da un lato, offre loro la possibilità di dominare tecnicamente la vita con un’efficacia mai raggiunta prima, ma dall’altro, li consegna alla “gabbia d’acciaio” di una razionalità strumentale che li lascia nudi di fronte alla questione del senso ultimo dell’esistenza» (Crespi, Jedlowski e Rauty 2000, p. 188). Con specifico riguardo a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, malgrado egli non approfondisca il discorso temendo di eccedere con giudizi di valore che appesantirebbero un’esposizione che egli vuole meramente storica (cfr. Weber 2013, p. 241), la posizione di Weber emerge con chiarezza quando egli parla prima degli individui moderni che “devono” essere “professionisti”, al contrario dei puritani che “vollero” esserlo, e poi dei beni esteriori del mondo destinati ad acquistare un potere sugli uomini sempre crescente, probabilmente ineluttabile (cfr. *ivi*, pp. 239-240). Ma soprattutto: se, da un lato, la messa a bando delle emozioni appare funzionale al calvinismo come al capitalismo, dall’altro lato, scrive Weber,

[n]essuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in questa gabbia [d’acciaio], 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

⁵ Rinvio a qualche pagina più avanti per la peraltro ben nota quadripartizione weberiana sui “tipi ideali” di agire sociale.

⁶ Sul processo di razionalizzazione, che, almeno a partire da Bendix 1960, trad. it. 1984, è considerato il principale nucleo riflessivo di Weber, cfr., in via introduttiva, Rossi 2007, pp. 113-232.

cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto» (*ivi*: 240-241).

Ebbene, brevi ma illuminanti passaggi coerenti con tale lettura della modernità appaiono riscontrabili anche in alcune delle principali opere successive di Weber.

Nelle *Osservazioni intermedie*, 1915, egli si riferisce alla sfera amorosa/erotica come unico ambito 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 2008, pp. 621-622).

L'opposizione tra razionalizzazione e amore è 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*, p. 621)

Il discorso tratteggiato da Weber all'interno delle *Osservazioni intermedie* sembra idealmente proseguire in alcuni passaggi de *La scienza come professione*, opera scritta nel 1917 e pubblicata nel 1919 assieme alla conferenza "gemella" *La politica come professione*, su cui ci soffermeremo soltanto più avanti per le ragioni indicate in apertura. Orbene, ne *La scienza come professione*, emozioni e sentimenti appaiono vibrare, secondo Weber, solo entro le relazioni private e familiari:

[è] il destino della nostra epoca, con la razionalizzazione e l'intellettualizzazione 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 oltramoniano 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 all'interno delle comunità più piccole, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, pulsino 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 (2004b: 43).

Alcune pagine prima, Weber aveva scritto:

[l]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 venirne 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 ingraziarsi, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sop-
periscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale (*ivi*: 20).

Weber si domanda se questo processo di disincantamento, proseguito per millenni nella cultura occidentale, e più in generale se questo «progresso», abbia «un qualche senso che vada al di là del piano puramente pratico e tecnico» (*ibid.*). Riprenderemo più avanti il discorso sull’atteggiamento weberiano in ordine a ciò e più in generale alla modernità, con particolare riguardo, naturalmente, alla “posizione” delle emozioni nell’ambito del processo di razionalizzazione/intellettualizzazione.

Proseguendo per ora la nostra “rassegna”, *Economia e società*, pubblicato postumo nel 1922, è il testo weberiano in cui le emozioni sono più presenti: sia, esplicitamente, da un punto di vista teorico-concettuale, in linea con il carattere (prevalentemente) analitico e sistematico di questa opera, sia, meno direttamente, sul terreno storico-comparativo⁷.

Per ciò che riguarda il primo punto di vista, Weber si occupa di emozioni, e più precisamente di “azione affettiva”, principalmente in tre distinti passaggi tematici, costituiti dai “quattro tipi di azione sociale”, dal concetto di “relazione sociale” e dalle “tipologie di potere”. Innanzitutto, come è ben noto, Weber definisce la sociologia come quella scienza che

si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l’agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti. Inoltre, per «agire» si deve intendere un atteggiamento umano (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno) se e in quanto l’individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un *sensu* soggettivo. Per agire «sociale» si deve però intendere un agire che sia riferito –secondo il suo senso, intenzionato dall’agente o dagli agenti- all’atteggiamento di *altri* individui, e orientato nel suo corso in base a questo (Weber 1995a: 4).

Ebbene, l’azione sociale, oggetto di base dell’indagine sociologica, può essere fondamentalmente ricondotta a quattro «tipi ideali», cioè «tipi concettualmente puri – creati per scopi sociologici – ai quali l’agire reale si avvicina più o meno» (*ivi*: 23): razionale rispetto allo scopo, razionale rispetto al valore, affettiva e tradizionale (cfr. *ivi*: 21-23)⁸. Weber non fornisce un parti-

⁷ Seguirò qui, per *Economia e società*, l’impostazione di Kalberg 2015.

⁸ L’agire razionale rispetto allo scopo è caratterizzato dal calcolo di mezzi e sforzi in vista del perseguimento di fini determinati (è il caso dell’imprenditore con l’obiettivo del profitto),

colare approfondimento dell'azione affettiva, la quale, egli si limita ad affermare, è determinata da «affetti e stati attuali del sentire» e «soddisfa il [...] bisogno, attualmente sentito, di vendetta o di gioia o di dedizione o di beatitudine contemplativa o di manifestazione di affetti» (*ivi*: 22), ma le riconosce una rilevanza per la ricerca sociologica ribadita successivamente nella considerazione della “relazione sociale” e del “potere carismatico”.

La relazione sociale, che deve intendersi come «un comportamento di più individui *instaurato* reciprocamente secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità» (*ivi*: 23), può avere i contenuti più diversi: «la lotta, l'inimicizia, l'amore sessuale, l'amicizia, la reverenza, lo scambio di mercato, l'“adempimento” o l'“elusione” o la “rottura” di una stipulazione, la “concorrenza” economica o erotica o di altro genere, la comunità di ceto o nazionale o di classe (nel caso che questi ultimi fenomeni producano, oltre a semplici legami di comunanza, un “agire sociale”)» (*ivi*: 24). Per Weber, il tipo di relazione sociale che fornisce le basi più significative per l'azione affettiva è la «comunità», la quale si basa «su una *comune appartenenza* soggettivamente *sentita* (affettiva o tradizionale) degli individui che ad essa partecipano» (*ivi*: 38); che una comunità riposi su un fondamento affettivo/emotivo risulta evidente da esempi quali «una confraternita ispirata, una relazione amorosa, un rapporto di reverenza, una comunità “nazionale”, una truppa tenuta insieme da legami di cameratismo [o ancora] la comunità familiare» (*ivi*: 39). Secondo Weber, «la grande maggioranza delle relazioni sociali ha però *in parte* il carattere di una comunità, ed *in parte* il carattere di un'associazione» (*ibid.*). La «associazione» è quella relazione sociale che «poggia su un'*identità* di interessi, oppure su un *legame* di interessi motivato razionalmente (rispetto al valore o rispetto allo scopo) (*ivi*: 38). «Comunità» e «associazione» sono «relazioni sociali» connotate quindi da atteggiamenti, rispettivamente, affettivo/tradizionali e a carattere razionale: qui Weber si rifà chiaramente alla distinzione di Tönnies tra «comunità» e «società», spogliata però da ogni implicazione ideologica di origine romantica (cfr. Rossi 1995, p. XXXVI).

Per concludere sulla “ricognizione concettuale” della sfera emozionale da parte di Weber, egli, tenendo in considerazione le diverse civiltà, individua tre “tipi ideali” di “potere legittimo”:

1. di carattere *razionale* –quando poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e del diritto di comando di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere

l'agire razionale rispetto al valore è ispirato dal valore in sé dell'azione, posta in essere comunque razionalmente (è il caso del martire che si sacrifica per la propria fede), l'agire tradizionale è quello prodotto da tradizioni e abitudini, l'agire affettivo è quello dettato da stati d'animo, emozioni e sentimenti.

(potere legale) in base ad essi; 2) di carattere *tradizionale* – quando poggia sulla credenza quotidiana nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre, e nella legittimità di coloro che sono chiamati a rivestire una autorità (potere tradizionale); 3) di carattere *carismatico* – quando poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa (potere carismatico) (Weber 1995a: 210).

Qui il discorso diventa, ai nostri fini, particolarmente interessante. Certamente, «[i]l modello della definizione weberiana del terzo tipo ideale del potere è calcato sul concetto di carisma religioso» (Fitzi 2011, p. 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 1995a: 238). Tuttavia, a Weber non sfugge affatto la natura emozionale del carisma: il «riconoscimento» della persona carismatica passa anche attraverso una «dedizione di fede [...] determinata dall'entusiasmo [...] e dalla speranza» (ibid.). Per dirla brevemente⁹, il potere carismatico «si caratterizza per essere orientato in modo fortemente personalistico, extraquotidiano e estraneo al principio di redditività dell'economia. Ciò ne evidenzia il carattere irrazionale ed emozionale, insopportabile alla regolamentazione dell'agire sia razionale che abitudinario» (Fitzi 2011, p. 43). E se è indubbio che alla base di questo tipo di potere, riscontrabile peraltro in ambiti non solo religiosi (Gesù Cristo, Buddha, i profeti del Vecchio Testamento, Maometto) ma anche secolari (Lenin, Hitler, Martin Luter King), vi sia un legame (anche) segnatamente emozionale, e quindi particolarmente intenso, tra il «leader» e i suoi seguaci (cfr. Kalberg 2015, p. 61), appare anche possibile affermare, in via interpretativa, che Weber confidi in svolte «carismatico-emotive» in grado di fronteggiare le derive razionalizzanti/burocratizzanti della società occidentale: egli sembra non solo contrapporre al processo di razionalizzazione il concetto di carisma, «quella forma emotivamente satura di esperienza che [egli] ritiene abbia il potere di iniettare significato nella vita sociale» (Shilling 2002, p. 24), ma anche sperare che una sua rivitalizzazione possa, concretamente, porre un freno agli esiti più spersonalizzanti del processo di razionalizzazione¹⁰.

Quest'ultima considerazione ci porta direttamente dalla ricognizione di

⁹ Sulla natura emozionale del potere carismatico (weberiano), si veda, più approfonditamente, Fitzi 2011, in part. 41-45. Tale potere è tematizzato da Weber, oltre che in 1995a: 210-211 e 238-242, in 1995d: 218-268.

¹⁰ Cfr. sul punto, Marchetti, 1997 e 2000.

ordine più sistematico-concettuale alle analisi storico-comparative¹¹ contenute in *Economia e società*, in cui Weber fornisce una descrizione generale dell'Occidente industriale molto interessante per la nostra ricostruzione. Per il sociologo tedesco, nelle moderne società industrializzate, le sfere (di vita) dell'economia, del diritto e della politica (del potere politico) fanno registrare relazioni sempre più «impersonali». Nella sfera dell'economia, in cui sono le leggi del mercato a determinare produzione e scambio di prodotti, assunzioni e licenziamenti, i processi decisionali relativi, ad esempio, all'acquisizione di mutui per la casa o alla richieste da parte delle imprese di prestiti bancari sono sempre più legati a criteri "oggettivi": rapporti di credito, livelli di reddito e bilanci rilevano assai più delle relazioni personali o delle caratteristiche delle persone (cfr. Weber 1995b: 268-269 e 1995d: 300-301). Anche nella sfera del diritto prevalgono procedure "impersonali", cioè formal-razionali: decidendo con riferimento ai precedenti legali e/o alla legge, i giudici devono adattarsi strettamente agli uni o all'altra (cfr. Weber 1995c). Per Weber, è la burocrazia a costituire, però, nel modo più evidente, con compiti e responsabilità determinati da salde gerarchie, con cariche, posizioni e prestazioni di lavoro ben definite, con assunzioni e promozioni legate a procedure prestabilite, l'ambito in cui sempre meno contano le persone e le loro emozioni:

[l]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 1995d: 76).

Insomma, negli ambiti appena considerati, in cui le relazioni si fanno sempre più "funzionali" e in cui dominano criteri valutativi impersonali e un *ethos* ispirato a "terminare il lavoro", le relazioni affettive sono destinate a risultare gravemente sacrificate e le emozioni più in generale marginalizzate (cfr. Kalberg 2015, pp. 61-63).

3.2. Tutto ciò considerato, appare a mio parere enucleabile una tesi sociologica di Weber sul "posto" delle emozioni nella modernità da lui vissuta, anche se certamente, come rilevato in apertura, egli non può essere considerato un sociologo delle emozioni *stricto sensu* (cfr. Cerulo 2018, p. 36). La tesi weberiana mi sembra possa essere così sintetizzata: le emozioni si (pro)pon-

¹¹ Non solo *Economia e società*, ma tutta l'opera di Weber costituisce, come è noto, un «modello di una sociologia storica e concettuale nello stesso tempo» (Aron 1963, trad. it. 1980, p. 89, cit. in Coser 1977, trad. it. 1983, p. 264).

gono in radicale opposizione al processo di razionalizzazione. Se ci domandiamo quale sia il giudizio di Weber su ciò, possiamo rispondere, credo, che esso coincide o, per così dire, va a confondersi con la “valutazione”¹² che egli dà del processo di razionalizzazione stesso; una valutazione, questa, che mette abbastanza d’accordo gli interpreti di Weber e rispetto alla quale, comunque, trovo personalmente ancora molto valido quanto scritto molti anni fa da Robert Nisbet:

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 liberatoria, un meccanismo di automazione, di irreggimentazione e, in definitiva, di distruzione della ragione (1966, trad. it. 1977, pp. 406-407).

Pur sottolineandone la malinconia e il pessimismo (cfr. *ivi*, pp. 404-405), Nisbet conclude però così: «[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*, p. 409). Weber sembra considerare quasi alla stregua di un «impulso fondamentale della società occidentale [...] la razionalizzazione, cioè la 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*, p. 405). Diversamente da molti al suo tempo, Weber non si schierò mai contro le forze del modernismo e del progresso e non pervenne mai a un rifiuto dei

¹² È opportuno precisare che mi limiterò qui a ciò che sembra possibile affermare circa la “posizione” di Weber sul processo di razionalizzazione e sul ruolo delle emozioni in esso: è estraneo alle presenti pagine qualsiasi approfondimento sul tema della avalutatività in Weber.

processi di razionalizzazione e disincanto, convinto come era, per limitarci a due soli esempi, che solo attraverso le organizzazioni burocratiche si potessero raggiungere livelli di efficienza necessari al fine di standard di vita fino ad allora inimmaginabili e che il ruolo della legge andasse strenuamente difeso anche se essa e la sua esecuzione richiedevano attività formali e impersonali (cfr. Kalberg 2015, p. 66). La “gabbia d’acciaio” della modernità, in cui, dal punto di vista delle emozioni e dei sentimenti, lo scenario appariva quello di «rapporti impersonali, freddi, orientati alla manipolazione, privi di valori condivisi e di nobili ideali» (Kalberg 2008, p. 11), destava certamente in lui preoccupazione, ma Weber non sembra poter essere «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, p. 66).

Insomma, nel giudizio di Weber sul processo di razionalizzazione e sulla “posizione” delle emozioni in esso sembra emergere un’ambivalenza che non è soltanto in linea con il suo più generale pensiero, ma che è anche strettamente legata all’ambivalenza stessa della modernità¹³. Weber appare sicuramente allarmato per il fatto che emozioni e sentimenti residuino entro il solo ambito privato/familiare, ma in fondo mostra di accettare ciò come un pedaggio pagato alla razionalizzazione, consapevole del fatto che la modernità “presenta il conto” per i progressi che essa ha fatto, e fa, indubitabilmente registrare. Entro questa precisa cornice, il discorso di Weber sulle emozioni qui ricostruito appare caratterizzato, mi sembra, e come anticipato, da sostanziale continuità e unitarietà: emozioni e sentimenti si presentano come “ambito vitale” e, considerati in larga scala, come fondamentali fattori di legame sociale, ancorché per lo più “latitanti” nella modernità occidentale razionalizzata e burocratizzata.

4. Weber e le emozioni: il contributo offerto da un passaggio de *La politica come professione*

Se, sia pure nei limiti precisati, quella appena delineata può considerarsi la “sociologia delle emozioni” di Weber¹⁴, essa non solo appare caratteriz-

¹³ Sull’ambivalenza di Weber, legata all’ambivalenza della stessa modernità, caratterizzata dai pregi e dai limiti, inscindibilmente connessi, del processo di razionalizzazione, si veda, ad es., Bianco 2015, pp. 87-123.

¹⁴ O, almeno, la parte più rilevante di essa; va ricordato, infatti, come sia enucleabile, ad esempio, anche una più specifica sociologia dell’amore (in particolare fraterno) weberiana: cfr. Iorio 2013, pp. 47-60.

zata da una certa continuità e unitarietà, ma sembra anche svelare un atteggiamento favorevole alle emozioni da parte del sociologo tedesco.

Tornando al giudizio di Barbalet sul rapporto di Weber con la sfera emozionale, sembrano, pertanto, potersi formulare due osservazioni. Innanzitutto, la posizione radicalmente cartesiana/kantiana emergente negli “scritti metodologici” è, appunto, certamente, una “posizione metodologica”: «l’irrazionalità dell’agire [...] è [...] un elemento perturbatore dell’agire individuale [...] solo se paragonato all’ideal-tipo della razionalità» (Marchetti 1997, p. 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. Fitzi 2011, pp. 37-38). Ma soprattutto, se è presumibile, come Barbalet lascia chiaramente intendere, che Weber deprechi gli “irresistibili stati emotivi” anche sul piano delle relazioni e della natura umana, nondimeno il sociologo tedesco si riferisce, con tutta evidenza, a una “specie” del “genere” emozioni. Nel suo giudizio sul rapporto di Weber con le emozioni, Barbalet sembra quindi indebitamente generalizzare ciò che il sociologo tedesco afferma a carico di una sola tipologia di esperienza emotiva.

Che le emozioni costituiscano una categoria ampia ed eterogenea e che, per ciò che qui più interessa, questo sia ben chiaro a Weber, lo mostra esemplarmente, a mio avviso, un passaggio de *La politica come professione*, 1919. Scrive qui il sociologo tedesco:

[s]i può dire che 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. E infatti la semplice passione, per quanto autenticamente vissuta, non è ancora sufficiente. Essa non crea l’uomo politico se, in quanto servizio per una «causa», non fa anche della responsabilità nei confronti per l’appunto di questa causa la stella polare decisiva dell’agire. Da ciò deriva la necessità – e questa è la qualità psicologica fondamentale dell’uomo politico- della lungimiranza, vale a dire della capacità di far agire su di sé la realtà con calma e raccoglimento interiore: dunque, la distanza tra le cose e gli uomini. [...] Il problema è infatti proprio questo: come si possono far convivere nella stessa anima un’ardente passione e una fredda lungimiranza? La politica si fa con la testa, non con altre parti del corpo o dell’anima. E tuttavia la dedizione a essa, se non deve essere un frivolo gioco intellettuale ma un agire umanamente autentico, può sorgere ed essere alimentata soltanto dalla passione (Weber 2004a, pp. 101-102).

La distinzione tracciata tra “passione” e “agitazione sterile” è netta e chiarissima: la prima, “dedizione appassionata a una causa”, scrive Weber, è, sì, passione ardente, spirito di parte e lotta (cfr. *ivi*, p. 73), ma è anche strettamente legata alla “responsabilità” e alla “lungimiranza”, cioè alla capacità di tenere la distanza, con la calma e il raccoglimento interiore necessario, tra le cose e gli uomini; nulla di più diverso dalla “agitazione sterile” del mero dilettante politico (cfr. *ivi*, pp. 101-102). Ma soprattutto, se trascendiamo tale specifica distinzione, il passaggio de *La politica come professione* sopra riportato, ancorché interno a un contesto discorsivo che non ha direttamente a tema le emozioni, fornisce un implicito ma più generale chiarimento circa il tema delle emozioni in Weber. E ciò non perché tale passaggio contenga una tematizzazione o una qualche teoria generale anche minima delle emozioni, quanto perché suggerisce la necessità, appunto, di tenere distinti fenomeni emotivi diversi¹⁵. Più precisamente, per ciò che riguarda Weber, e in via riepilogativa rispetto a quanto finora rilevato, è del tutto evidente che per lo studioso tedesco le emozioni disturbano la razionalità (non solo metodologica, bensì anche) umana solo quando esse si presentano come “irresistibili stati emotivi” o “agitazione sterile”. Ben diverso è, ad esempio, l’atteggiamento di Weber rispetto alla “passione” per la politica o per la scienza o anche rispetto a quelle emozioni che possiamo definire “comunitarie”, ritenute cioè in grado di tenere unite le persone. E lo stesso l’amore, comprensivo degli aspetti passionali e sessuali, che pure sembrerebbe riconducibile alla nozione degli “irresistibili stati emotivi”, è, come egualmente si è visto, in realtà considerato da Weber un sentimento/emozione capace, per fortuna, di “spezzare” quelle tendenze razionalizzanti e burocratizzanti pure necessarie alla modernità.

¹⁵ Ciò che qui, ai fini del nostro discorso su Weber e le emozioni, preme esclusivamente osservare è che, sia nei termini del linguaggio ordinario che dal punto di vista dell’esperienza personale che ciascuno di noi vive, è possibile distinguere tra emozioni (in senso più stretto), sentimenti, stati d’animo, passioni e affetti: ad esempio, le “emozioni” in senso più stretto identificano di solito fenomeni emotivi di durata breve ma intensa come la collera o la paura, gli “stati d’animo” fenomeni emotivi di più lunga durata come la tristezza o la contentezza, i “sentimenti” fenomeni emotivi ancora più persistenti dal punto di vista della loro durata tipica o ideale, come l’amore o l’amicizia. Altro discorso, naturalmente, è costituito dalle differenze semantiche legate, oltre che ai diversi contesti geografici e temporali, alla storia delle discipline che si sono occupate, e si occupano di emozioni: ad esempio, «il termine emozione si è affermato con lo sviluppo della moderna psicologia, mentre altre nozioni come sentimento, affetto o passione si rifanno alla tradizione umanistica o filosofica» (Cattarinussi 2006, p. 17). Sul piano scientifico, si potrebbe altresì rilevare che, nell’ambito della stessa psicologia, che pure ha con le esperienze emozionali una più consolidata frequentazione rispetto, ad esempio, alla sociologia, talvolta sentimenti, passioni, affetti e stati d’animo appaiono nozioni di specie rispetto a quella generale di emozione (cfr. Oatley 2004, trad. it. 2007), altre volte non sembra neppure distinguersi tra emozioni e altri fenomeni/stati emotivi (cfr. Frijda 1993, p. 560).

5. Weber e le emozioni: continua

Il carattere variegato della categoria delle emozioni rende, come si è appena visto, scarsamente plausibile affermare che Weber le abbia condannate *tout court* nella prima fase della sua riflessione e riabilitate nell'ultima fase; ciò che, invece, si può certamente rilevare è come sia vero quanto è stato scritto, e cioè che Weber è un «diretto erede del Protestantesimo, dell'Idealismo tedesco, di Lutero, di Calvino e di Kant» (Albrow 1990, p. 46, cit. in Williams 2001, p. 4): per lui la persona più autenticamente umana era quella «guidata dalla ragione», in grado cioè di trasformare impulsi e desideri in un sistematico piano (cfr. Hillier 1987, p. 196, cit. in Williams 2001, p. 4); ad esempio, «a detta di tutti, Weber era “terrorizzato” dall'incapacità di controllare i suoi impulsi sessuali [...] e limitava una “demoniaca personalità” che, secondo sua moglie Marianne, “schizzava fuori” talvolta con un “fuoco distruttivo”» (Williams 2001, p. 4, che cita al riguardo Albrow 1990 e soprattutto Weber 1984, trad. it. 1995). Nondimeno, e proprio per ciò, non solo l'irrazionale e l'emozionale costituivano evidentemente per lui problemi sia intellettuali che di vita reale e personale, ma la stessa polarizzazione tra ragione ed emozioni, concettualmente cristallizzata nella sua tipizzazione delle forme d'agire, deve essere vista in modo meno rigido di quanto appaia: nella visione di Weber del mondo e nel suo tormentato posto entro di esso, la ragione e l'emozione, il razionale e l'irrazionale possono, cioè, considerarsi più inestricabilmente intrecciati di quanto sia stato tradizionalmente riconosciuto (cfr. Williams 2001, pp. 4-5). Nei suoi stessi scritti emerge, del resto, una straordinaria tensione tra passione e autocontrollo (cfr. Crespi, Jedlowski e Rauty 2000, p. 168). «L'uomo che soffriva i problemi fino allo spasimo, con riflessi diretti e evidenti nella sua stessa vita privata, [...] è stato fatto passare per l'impassibile analista che predica l'oggettività assoluta nel nome della scienza pura e disinteressata. Nulla di più lontano dalla realtà», è stato scritto (Ferrarotti 2002, pp. 177-178). Di certo, che Weber sia stato, tra le molte altre cose, «il teorico della razionalità» (Barbalet 2001, p. 49), non significa, come si è qui cercato di mostrare, che nella sua sociologia le emozioni siano assenti; la sociologia di Weber non fa anzi che indagare, in definitiva, «sull'agire sociale degli individui rapportandolo a valori, tradizioni, interessi ed emozioni». (Kalberg 2008, p. 100). Insomma, come pure è stato rilevato, «la ragione aveva un duro compito se il resto del cosmo è allineato dietro l'irragionevolezza. Ma fu quello che sentì Weber. E, come egli non si stancò mai di ripetere, quando si arriva agli elementi ultimi della visione del mondo, le emozioni e i sentimenti sono importanti quanto la ragione» (Albrow 1990, p. 131, cit. in Williams 2001, p. 6).

6. Conclusioni

Pur originato in un'occasione destinata a ricordare i cento anni dalla pubblicazione di *La politica come professione*, e prendendo comunque spunto da un (lungo) passaggio ivi contenuto che, nel descrivere le qualità dell'uomo politico e tracciare la distinzione tra "passione" e "agitazione sterile", illustra implicitamente ma chiaramente quanto sia articolata la categoria delle emozioni, il presente contributo ha inteso sia delineare la "sociologia delle emozioni" di Max Weber che accennare al suo rapporto personale con le emozioni. La prima deve essere intesa come una riflessione sul rapporto tra processo di razionalizzazione ed emozioni; una riflessione, certo, non organica bensì frammentaria dal punto di vista, per così dire, delle fonti weberiane e che pure sembra caratterizzata da singolare continuità, lasciando essa emergere un atteggiamento di Weber complessivamente favorevole rispetto alla sfera emozionale. Il suo rapporto personale con le emozioni appare "sentito" e spesso tormentato: la stessa dicotomia emozioni-ragione va probabilmente considerata in termini meno netti di quanto la caratterizzazione idealtipica weberiana delle forme d'agire lascerebbe supporre. Certo, e conclusivamente, è azzardato continuare a sostenere che «l'azione affettiva [fosse] di scarso interesse per Weber» (Ritzer 2010, trad. it. 2014, p. 41). Ché anzi, il tentativo qui operato di approfondire il tema delle emozioni in Weber, che pure non è inedito¹⁶, meriterebbe, credo, ulteriori approfondimenti.

Riferimenti bibliografici

- Albrow M. (1990), *Max Weber's Construction of Social Theory*, Macmillan, London.
- Aron R. (1963), *La sociologie allemande contemporaine*, Puf, Paris (trad. it. *Introduzione alla sociologia tedesca contemporanea*, Messapica, Lecce 1980).
- Barbalet J.M. (2000), "Beruf, rationality and emotion in Max Weber's sociology", *Archives européennes de sociologie*, 2: 329-351.
- Barbalet J.M. (2001), *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bendix R. (1960), *Max Weber*, Doubleday & Company (trad. it. *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984).
- Bianco F. (2015), *Studi su Max Weber. 1980-2002*, a cura di Bianco A., Quodlibet Studio, Macerata.
- Cattarinussi B. (2006), *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, FrancoAngeli, Milano.

¹⁶ Cfr. i già ricordati Fitzi 2011 e Kalberg 2015.

- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna.
- Coser L. (1971), *Masters of Sociological Thought* Harcourt Brace Jovanovic (trad. it. *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1983).
- Crespi F., Jedlowski P., Rauty R. (2000), *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrarotti F. (2002), *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*, Donzelli, Roma.
- Fitzi G. (2011), “Agire affettivo, carisma e asceti intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni”, *SocietàMutamentoPolitica* (www.fu-press.net), 2: 37-50.
- Frjida N.H. (1993), *Emozioni e sentimenti*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma, vol. III: 559-570.
- Hillier S. (1987), *Rationalism, bureaucracy, and the organisation of health services: Max Weber's contribution to understanding modern health care systems*, in Scambler G. (ed.), *Sociological Theory and Medical Sociology*. Tavistock, London, pp. 194-220.
- Iagulli P. (2011), *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.
- Iagulli P. (2017), *Introduzione*, in Comte A., *Feticismo e sentimenti*, a cura di Iagulli P. e Scillitani L., Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 7-20.
- Iorio G. (2013), *Elementi di sociologia dell'amore. La dimensione agapica nella società*, Natan, Roma.
- Jedlowski P. (2009) *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico. Nuova edizione*, Carocci, Roma.
- Kalberg S. (2008), *Leggere Max Weber*, il Mulino, Bologna.
- Kalberg S. (2015), “La sociologia delle emozioni di Max Weber: un'analisi preliminare”, *Politica.eu* (www.rivistapolitica.eu.), 1: 57-68.
- Marchetti M.C. (1997), La sociologia e le emozioni. Cronaca di una relazione a distanza, *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*, 1: 173-182.
- Marchetti M.C. (2000) *L'emozione della ragione*, in Cattarinussi B., a cura di, *Emozioni e sentimenti nella vita sociale*, FrancoAngeli, Milano, pp. 111-118.
- Nisbet R. A. (1966), *The Sociological Tradition*, (trad. it. *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Scandicci 1977).
- Oatley K. (2004), *Emotions. A Brief History*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Breve storia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2007).
- Ritzer G. (2010) *Contemporary sociological theory and its classical roots*, The McGraw-HillCompanies (trad. it. *Teoria sociologica. Radici classiche e sfide contemporanee*, Apogeo Education, Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna, 2014).
- Rossi P. (1995), *Introduzione*, in Weber M., *Economia e società*, vol. I, *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. XIX-LXIII.
- Rossi P. (2007), *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma.
- Shilling C. (2002), *The Two Traditions in the Sociology of Emotions*, in Barbalet J., ed., *Emotions and Sociology*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 10-32.
- Weber Marianne, (1984) *Max Weber. Ein Lebensbild*, J.C.B. Mohr, Tübingen (trad. it. *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995).

- Weber Max (1995a), *Economia e società*, vol. I, *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano, ed. orig. 1922.
- Weber M. (1995b), *Economia e società*, vol. II, *Economia e tipi di società*, Edizioni di Comunità, Milano, ed. orig. 1922.
- Weber M. (1995c) *Economia e società*, vol. III, *Sociologia del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano, ed. orig. 1922.
- Weber M. (1995d), *Economia e società*, vol. IV, *Sociologia politica*, Edizioni di Comunità, Milano, ed. orig. 1922.
- Weber M. (2001a), *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 5-136, ed. orig. 1903-1905-1906.
- Weber M. (2001b), *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 209-278, ed. orig. 1906.
- Weber M. (2004a), *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino, pp. 45-121, ed. orig. 1919.
- Weber M. (2004b), *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino, pp. 3-44, ed. orig. 1919.
- Weber M. (2008), *Osservazioni intermedie*, in Id., *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino, 2 voll., pp. 593-635, ed. orig. 1915.
- Weber M. (2013), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BURrizzoli, classici moderni, Milano, ed. orig. 1905/1920.
- Williams S. (2001), *Emotion and Social Theory*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi.

12. La volatilità degli apparati politici. La teoria weberiana e il mutamento elettorale a Roma

di Francesca Romana Lenzi

“(…) la direzione dei partiti ad opera dei capi plebiscitari determina la «rinuncia alla propria anima» da parte del seguito ovvero, per così dire, la sua proletarizzazione spirituale” (M. Weber, 1919, *Politik als Beruf*, München und Leipzig, Duncker Humblot; tr.it., *La politica come professione*, Milano, Mondadori, 2018, p.106).

“Il boss non ha principi politici definiti, è completamente privo di principi e si chiede soltanto: che cosa attira voti? Non di rado egli è uomo di educazione abbastanza scadente. E tuttavia, nella sua vita privata, egli è solito comportarsi in maniera ineccepibile e corretta. Solo nella sua etica politica egli si adatta naturalmente all’etica media dell’agire politico” (*ivi*, p. 100).

1. L’atemporalità della politica come professione

Quando Weber tenne la conferenza *Politik als Beruf*, essa per i giovani studenti di Monaco ebbe un effetto molto diverso da quella tenuta l’anno precedente. Ciò fu in ragione delle vicende politiche che intercorsero tra le due. Weber era scoraggiato poiché la causa della sconfitta tedesca era in larga misura ascrivibile alla classe dirigente, all’incapacità di imporre ai militari il primato della politica, vicenda che aveva, a parere di Weber, danneggiato gravemente l’edificio dello Stato nazionale tedesco, distrutto poi «in questo carnevale che si ammanta del nome altisonante di «rivoluzione» (1919, 109).

La vanità che guidò i militari insieme alla destra verso una rovinosa politica di guerra sottomarina, come pure la dichiarazione di colpa, mossa dalla speranza di ingraziarsi gli alleati, fu per Weber una sconfitta della dignità politica della Germania.

Pertanto, egli chiarì sin da principio che non sarebbe stato il contenuto della politica oggetto dei suoi interessi, bensì il significato intrinseco della politica intesa come *Beruf*, che pare avere un significato più ragionevole di “vocazione”, denotato da impeto a non poter fare altrimenti. Tuttavia, il fine

ultimo di Weber non è da ricercare nella definizione di una categoria come la politica o la scienza: il contesto storico, la crisi della scienza e della politica della sua Germania tradiscono il profondo senso che si cela dietro queste pagine, volte piuttosto a toccare l'intimo di ogni singolo individuo, il suo ruolo nel mondo, il valore spiazzante e profondo dell'appartenenza e della responsabilità. Il testo, più che essere rivolto a un professionista, sembra voglia indagare la natura nobile dell'essere umano, l'autodeterminazione politica dell'individuo, cercando di risuonare negli animi dei giovani che ha di fronte. Egli intende sollecitare una riflessione sulla visione del mondo di oggi, del singolo individuo e della responsabilità che egli ha nei confronti della propria vita. Nel fare questo, come per qualunque ragionamento dal sapore eterno, Weber esprime una visione lungimirante nell'attenzione alla visione cosmopolitica che parte da un'identità nazionale forte – in questo verrà seguito e approfondito dal suo allievo Roberto Michels (1925) – e colma, auspicando un recupero dell'Impero tedesco, le lacune degli attori sovranazionali, in particolare dell'Europa, come anche le riflessioni incompiute di altri sociologi suoi connazionali e contemporanei (Simmel, 1919).

Per Max Weber, la politica implica l'esercizio di un potere e quest'ultimo si dispiega in tre tipi ideali che, se pure non sono declinazioni della realtà, costituiscono dei quadri teorici a cui riferire i contesti più concreti. Queste tre forme, questi tre «tipi puri» (Weber, 1922; tr. it., 1980, Vol. I, pp.207-242); Weber, 1919; tr. it., 2018, p. 54) sono: il potere tradizionale, il potere carismatico e il potere razionale-legale. Le ragioni per cui un potere viene riconosciuto sono numerose, ma tra esse due sono molto forti: la speranza del premio e la paura della punizione.

La figura del demagogo come politico di professione è al centro della riflessione degli scritti del 1919: questa figura assume rilevanza nell'epoca in cui Weber scrive, tanto quanto nel tempo presente. La riflessione di Weber è pervasa da un carattere di atemporalità. Tuttavia, l'atemporalità di Weber non prescinde dal fatto che la sua riflessione sia profondamente calata nella Germania del suo tempo ed è proprio questa lucidità nel presente a conferire alle sue intuizioni un carattere di astrattezza, rendendo esse stesse un ideal-tipo del fare politica. Egli osserva che l'alternativa alla proletarianizzazione spirituale dei seguaci dei capi carismatici è un potere di «politici di professione» privi di vocazione: «oggi, dunque, non si può in alcun modo intravedere come verrà a configurarsi esteriormente l'esercizio della politica come «professione», afferma, specialmente «per colui che è costretto dalla sua situazione economica a vivere «della» politica» (*Ibid.*, 107). Il problema che si pone Weber è quali possano essere le qualità a cui il politico di professione possa aspirare per essere degno di questo potere e delle conseguenti responsabilità (*Ibid.*,108). Per riuscire in questo intento, la sua personalità deve essere

temperata attraverso una molteplicità di caratteristiche: passione, senso di responsabilità, lungimiranza (*Ibid.*, 108). Si delinea in tal modo la passione per la causa, ovvero vivere «per» la politica, *Sachlichkeit*: una dedizione appassionata, che non sia ««agitazione sterile»» (Simmel, 1911, in Weber, 1919, 109), un romanticismo «costruito nel vuoto, privo di ogni senso di responsabilità» (*ivi*) adornato dal maestoso nome della rivoluzione spartachista. Ma la passione da sola non è sufficiente a delineare la figura del politico, se essa è priva di senso di responsabilità verso questa causa e se non detiene la consapevolezza dei limiti entro cui operare saldamente tracciati dalle norme, che dotano il politico di professione di una condizione di temperanza. La lungimiranza è, infine, la capacità del politico di far agire su di sé la realtà con calma e raccoglimento interiore, mantenendo la distanza dalle cose e dagli uomini, esercitando quella passione con abitudine all'auto dominio, scevra di vanità o di misero compiacimento, del “potere per il potere”. Al contrario, la mancanza di tale distanza lo condanna all'inefficienza politica (*ivi*). Dunque, per Weber, *Beruf* acquista il significato di un'etica della politica in quanto “causa”: l'etica non va confusa con uno strumento giustificatorio per sopperire alla propria debolezza e confermarsi arbitrariamente dalla parte della ragione, bensì come coerenza assoluta e indefessa riferita all'impegno, insieme alla ragionevolezza, nella considerazione delle conseguenze. L'etica deve mediare con acume tra responsabilità e principi, evitando il rischio di cedere al peso delle conseguenze o a un cieco perseguimento di obiettivi ad ogni costo e senza valutazioni¹. È in definitiva una siffatta fermezza che svela la vocazione alla politica.

In tale contesto, l'atemporalità weberiana è distinguibile anzitutto nella stessa ideazione idealtipica che astrae dalla realtà tipi ideali di esercizio del potere politico, nella ideazione della figura del politico di professione, che vive per la politica, e nella speculare figura del demagogo, nella funzione che assumono questi profili idealtipici come chiavi di lettura del presente, specie in riferimento al modello di aggregazione partitica, nelle declinazioni dei «partiti di dilettanti» e di «uomini d'affari».

Nella sua lezione sulla politica come professione, il sociologo tedesco tende a rappresentare la figura del politico come intriso di potere di suggestione sulle masse. In altre parole, l'impianto che struttura la categoria della politica come professione lascia intendere che essa si connoti maggiormente come esercizio di potere carismatico che non di altri tipi di potere. Questa struttura sembra essere in contrasto con la teoria dello Stato moderno proposta in *Wirtschaft*

¹ Qui Weber cita Johann Fichte (1835, in Weber p 118) e Il grande inquisitore de *I Fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij, ribadendo la propria battaglia contro la Lega di Spartaco e i bolscevichi.

und Gesellschaft (1922; tr. it., 1980), in cui l'esercizio del potere è legittimato dal fatto che operi secondo ordinamenti legittimi sulla base di norme e procedure, ovvero in base all'esercizio del potere razionale-legale. Si può ritenere, pertanto, che la politica come professione sia svincolata dal tipo di esercizio di potere che è precipua dello Stato moderno, pur sopravvivendovi e proliferando, libera e forte di una certa atemporalità, di una perpetua e potente riproposizione coerente e infallibile di se stessa. Su tali premesse, *Politik als Beruf* può offrire una – complessa, almeno quanto densa – chiave di lettura dell'oggi, rafforzata anche dalla stagione di crisi che accomuna l'epoca politica in cui Weber scrive e quella in cui questa riflessione viene sollecitata.

In merito ai partiti, come si è detto, Weber parla di due nuovi tipi di organizzazione, ossia gli apparati di dilettanti e gli apparati di uomini di affari: «adesso, in conseguenza di un violento crollo che si usa chiamare rivoluzione, è possibile che sia in atto una trasformazione. È possibile, ma non è affatto certo. Anzitutto hanno fatto la loro comparsa nuovi tipi di apparati di partito. In primo luogo, apparati di dilettanti. Assai spesso essi sono rappresentati da studenti delle varie scuole superiori, i quali attribuiscono a un individuo le qualità di un capo e gli dicono: “vogliamo svolgere per te il lavoro necessario, pensa tu a dirigerlo”. In secondo luogo, apparati di uomini d'affari. Accadeva che delle persone si recassero da individui cui attribuivano le qualità di un capo e si offrirono, dietro un compenso fisso per ogni voto, di assumere su di sé il compito del reclutamento.» (*Ibid.*, 105). Weber aggiunge «se mi si chiede sinceramente quale di questi due apparati io ritenga più fidato dal punto di vista puramente tecnico-politico, credo di poter rispondere il secondo. Ma entrambi erano bolle presto gonfiate e altrettanto rapidamente svanite». Weber osserva che, accanto alla volatilità di queste forme di organizzazioni partitiche, «gli apparati esistenti si sono riorganizzati, ma hanno ancora continuato a funzionare. Quelle apparizioni erano soltanto un sintomo del fatto che i nuovi apparati sarebbero forse già affermati se soltanto vi fossero dei capi» (*Ibid.*, 106). Emerge qui la questione del rapporto tra potere amministrativo-burocratico/razionale-legale e politico/carismatico: secondo la prospettiva weberiana, il potere razionale-legale è un collante che tiene unito il sistema e consente la dissoluzione e la risolidificazione di partiti fluidi, senza particolari conseguenze per lo Stato. Infatti, il carattere di atemporalità emerge anche dalla constatazione che il potere razionale-legale si avvale di un apparato amministrativo-burocratico stabile nel tempo, scoprendo così il delicato intreccio del rapporto tra politica e amministrazione. Mentre la burocrazia è stabile, la politica è sempre più transitoria. Il potere carismatico, tipico del politico, e il potere razionale-legale, tipico della burocrazia, convivono nella misura in cui in uno Stato esistono due realtà parallele. Questo dato di fatto è frequente e problematico, secondo Weber: i leader, sempre più effimeri, non garantiscono la stabilità nel tempo di pratiche e

politiche sociali, pertanto tale stabilità viene garantita dagli apparati burocratici e da un potere razionale-legale che è stabile di fronte alla transitorietà della politica. Ciò crea un gap che Weber non risolve, sebbene lo sottolinei. In realtà non c'è contraddizione nel suo pensiero che osserva la coesistenza di due profili di potere: lo Stato moderno è basato sul potere razionale-legale, mentre la dimensione politica non si colloca sullo stesso sistema di potere, poiché, sebbene sia assicurata proprio dall'apparato amministrativo-burocratico, tende ad assumere caratteristiche di poteri variabili (tradizionale, carismatico se si tratta di un demagogo), sempre distinti da caratteri di instabilità in rapida successione.

2. Rileggere Weber oggi: il caso di Roma

I mutamenti sociopolitici che caratterizzano l'ultimo ventennio sembrano segnare passaggi epocali che trovano la loro sintesi, per ora giornalistica, nella numerazione delle Repubbliche.

Tali cambiamenti, segnati dalle vicende di “Mani pulite”, innescano la fine di un lungo periodo caratterizzato dal dualismo comunismo-liberal/liberismo e sembrano sfociare in una nuova dialettica nella quale alla smaterializzazione dei processi sociali ed economici nella globalizzazione si contrappone una nuova formulazione identitaria che, negli ultimi anni, trova consensi appellandosi al popolo e alla sovranità.

A questo processo, che richiama le riflessioni di Weber sulla condizione della Germania nel primo dopoguerra con la diffusione di leader carismatici, si congiunge un secondo aspetto, anche questo segnalato da Weber, che fa riferimento alla volatilità degli apparati politici che si congiunge e all'emergere dei leader carismatici. La ricerca si è orientata ad analizzare quanto il mutamento del comportamento elettorale osservato nel Comune di Roma possa essere ricondotto a un orientamento all'adesione ad apparati politici fluidi, caratterizzati da leader carismatici, e se tale adesione sia condizionata dalla struttura dell'immenso territorio comunale. Nell'evoluzione del comportamento elettorale a Roma e in riferimento a consultazioni molto ravvicinate nel tempo sembra delinearci, infatti, una fluidità degli orientamenti elettorali che risentono della particolare morfologia urbana della città, distesa su un'area territoriale di straordinaria ampiezza (128.000 ha), con una differenziazione interna che tende a definire “mondi sociali” incommensurabili, diversamente caratterizzati dal punto di vista socio-demografico e socio-economico e culturale. Tale aspetto di condizionamento delle strutture socio-spaziali sui comportamenti e orientamenti sociali è stato del resto considerato da Weber in alcuni specifici contributi dedicati dalla città (Weber, 1909; 1922). I processi indagati da Weber rendono la sua riflessione così attuale poiché investono sistemi valoriali,

la cui trasformazione modifica e modella i meccanismi di consenso elettorale, siano essi nella Germania d'inizio Novecento o nella Roma d'oggi. Quanto questo meccanismo sia influenzato dall'azione dei mezzi di comunicazione di massa di nuova generazione, dall'intrusività dei social network nella veicolazione del consenso, è un tema che richiederebbe uno spazio espositivo che esula dai limiti di questa riflessione.

Il caso preso in considerazione per un'attualizzazione del pensiero di Weber è quello di Roma e dell'andamento elettorale delle ultime tornate elettorali. I dati presentati sono relativi all'evoluzione della partecipazione e degli orientamenti al voto nelle ultime tornate elettorali (2001-2018). Ai fini dell'analisi si è fatto riferimento ai Censimenti della popolazione (1991-2001); alle iscrizioni in anagrafe della popolazione italiana e straniera, 2006-2012 (Comune di Roma); all'andamento delle Elezioni politiche per la Camera dei Deputati (CdD) 2001- 2006- 2008 -2013 – 2018 (Comune di Roma; Ministero dell'Interno). Il dettaglio territoriale utilizzato nell'analisi fa riferimento a Unità censuarie (11.949); a Zone urbanistiche in cui è suddiviso in territorio del Comune di Roma (155); a Sezioni elettorali del Comune (2.600).

I dati offrono una duplice prospettiva di riflessione, in chiave weberiana: il cambiamento delle forme di partecipazione e di adesione alla politica, da tradizionali a fideistiche, “usa e getta” e virtuali e l'estemporaneità e la velocità di formazione/trasformazione/disgregazione - più in generale, la volatilità - degli impianti, degli apparati e degli attori individuali e collettivi della politica, a partire proprio dai “leader plebiscitari”. In altre parole, l'aspetto di fluidità che caratterizza i leader carismatici weberiani, non solo è dotato di atemporalità poiché perdura, ma nella fortissima interscambiabilità (turn over altissimo) diviene una forma di esercizio di potere, non coincidente con un singolo leader, tanto veloce, quanto trasversale, quanto, soprattutto, instabile.

3. L'indagine

Ai fini di una ricerca in atto sul quadrante sud di Roma², di prossima pubblicazione, le 155 zone urbanistiche del Comune di Roma sono state classificate preliminarmente in base all'appartenenze a “cerchi concentrici” (Burgess, 1925; in Park, Burgess, McKenzie, 1925; tr.it., 1999)³. Proiettando sulla mappa il dato di densità (abitanti per ettaro: ab/ha) (Fig. 1) emerge una dicotomia urbana tra *città compatta*, i cui valori si attestano attorno ai 90

² La ricerca sul quadrante Sud di Roma, che si avvale di un finanziamento di Ateneo Sapienza 2017 ed è coordinata da Roberta Cipollini, coinvolge un numeroso gruppo di ricerca al cui interno sono rappresentate diverse discipline: sociologia, statistica sociale, antropologia urbana.

abitanti per ettaro, coincidenti con il centro storico, i quartieri storici e la periferia storica, e una *città diffusa*, costituita dai due anelli esterni (verde chiaro= periferia anulare e verde scuro= periferia extra-anulare), nella quale i valori della densità crollano, fino a giungere a 8 abitanti per ettaro. Nell'area extra-anulare, la condizione della densità è determinata dalla presenza di estese aree di interesse naturalistico e archeologico, residui di quello che è stato l'Agro romano, al cui interno si localizzano nuovi quartieri sorti intorno a centri commerciali (p.e. Porta di Roma); poli tecnologici (p.e. Castel Romano, Polo Tiburtino); centri di loisir (p.e. Cinecittà, Cinecittà 2, parchi acquatici); centri di alta formazione (p.e. Tor Vergata) localizzati in prossimità di insediamenti semispontanei risalenti agli anni Sessanta e Settanta (p.e. Torre Angela). Questi nuclei residenziali hanno la comune caratteristica di godere di prossimità esclusivamente geografica: non si rileva una relazione tra i diversi insediamenti isolati e autoreferenziali, sovente privi di storia e memorie, almeno quanto sono privi di luoghi di aggregazione fisica (Cipollini, Truglia 2015; Cellamare 2016; Lenzi 2018).

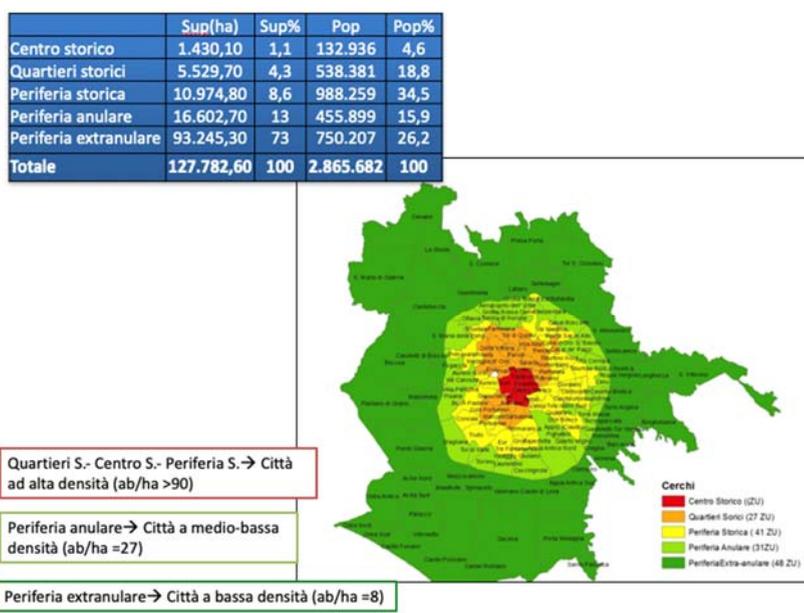


Fig.1 – Densità e appartenenza ai cerchi concentrici (Cipollini, Truglia 2015)

L'analisi Multiway, secondo la tecnica Analisi Fattoriale Multipla (AFM) (Truglia, 2015, pp. 254-256; Escofier, 1994, pp. 121-140) è stata realizzata a partire dalle variabili selezionate ai fini dell'analisi, e relative ai Censimenti 1991, 2001, 2011, disponibili al dettaglio delle zu (Tab. 1).

Tab. 1 – Indicatori utilizzati ai fini dell'analisi Multiway

Indicatori	QEst			Differenze		
	censimento 1991	censimento 2001	censimento 2011	QEst-RM		
Densità (ab./h ²)	82,19	72,73	70,3	Indicatori con valori più elevati nel QEst		
Età 0-14	15,54	14,05	13,69			
Dipl. Media Inf.	31,1	27,76	24,84			
Disoccupati	10,29	8,45	6,99			
Casalinghe/i	43,21	32,69	20,31			
Abit. di 1 o 2 stanze	8,34					
Persone/spost. Giorn. Fuori Comune		48,87	50,23			
Edif. di 1-3 piani		46,7	39,44			
Vedovi	6,4	6,98	7,36			
Separati/Divorziati	2,17	4,25	6,25			
Età 70 e oltre	7,97	11,44	14,66			
Laureati	4,23	8,99	14,65			
Occupati	78,89	87,17	89,43			
Studenti	19,13	14,8	13,49			
Fam di 1 o 2 persone	43,5	53,42	62,45			
Edif. di 4 e più piani		33,01	29,29			
Edif. di 3 e più interni		53,65	47,75		QE	RM
Edif. 1-2 interni		26,06	20,98		RM	QE
Abit. di 5 e più stanze	18,85			RM		
Fam. di 5 e più persone	9,37	5,41	4,12	QE	RM	RM

Attraverso l'Analisi in Componenti Principali (ACP), sono stati estratti due fattori che spiegano una quota di varianza pari al 70% e quindi adeguati a rappresentare una buona sintesi dei dati: la C1, che spiega la quota più rilevante di varianza, è stata denominata *esclusione sociale/integrazione familiare alta* (semiasse negativo) VS *inclusione sociale/integrazione familiare*

bassa (semiasse positivo); la C2, che spiega quote inferiori di varianza residua, è stata denominata *città compatta e statica* (semiasse negativo) VS *città diffusa e dinamica* (semiasse positivo). Attraverso la proiezione sui piani fattoriali sono posti in relazione due fattori (Fig. 2).

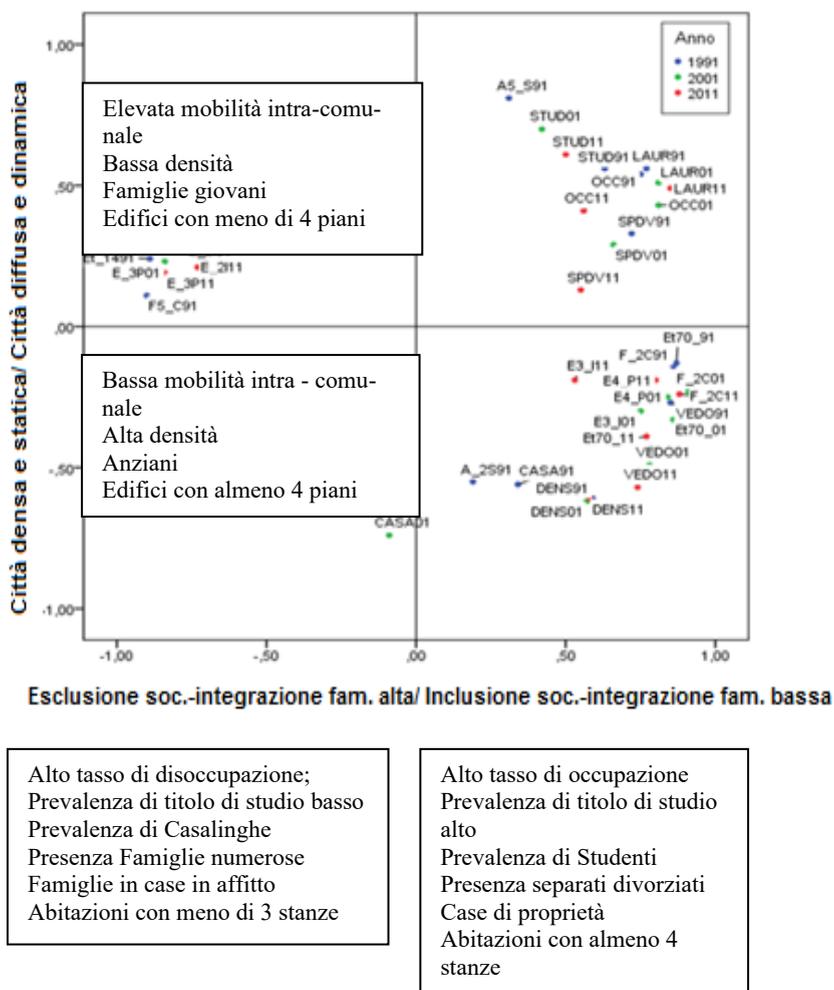


Fig. 2 - Analisi Multiway delle variabili. Lenzi, Truglia, "Roma alle soglie della Terza Repubblica", Relazione presentata al Convegno di fine mandato Sezione Sociologia politica AIS "Politica, città e sistemi sociali" - Roma 20 e 21 settembre 2018.

Sull'asse delle ordinate viene contrapposta la città densa e statica alla città diffusa e dinamica. La contrapposizione è in riferimento al semiasse positivo

e negativo della ordinata e disegna due città tra loro incommensurabili, con due dimensioni socio-economiche e urbane opposte: il semiasse negativo del fattore tende a rappresentare la città densa e statica (coincidente con la *città compatta*) definita da alcuni elementi caratterizzanti, tra cui la bassa mobilità intra-comunale, l'età media avanzata e edifici con almeno quattro piani (alta densità). Al contrario, il semiasse positivo del fattore tende a rappresentare la città diffusa e dinamica (*città diffusa*), caratterizzata da un'elevata mobilità intra-comunale, un'età media bassa e edifici con meno di quattro piani (bassa densità).

L'ascissa, invece, contrappone l'esclusione sociale e alta integrazione familiare (semiasse negativo) e inclusione sociale con bassa integrazione familiare (semiasse positivo), che riflettono altre due immagini della *città compatta* e *città diffusa*. La città diffusa mostra un'esclusione sociale e un'integrazione familiare alta: la famiglia nelle aree esterne di Roma tende a rappresentare l'"ultimo baluardo" che può costituire un sostegno contro la marginalità sociale e l'isolamento. Vi è infatti un alto tasso di disoccupazione, la prevalenza di titoli di studio bassi, di casalinghe, di famiglie numerose e residenti in abitazioni in affitto di limitate dimensioni (meno di tre stanze). Al contrario, la città compatta si caratterizza per forte inclusione sociale cui si congiunge un'integrazione familiare bassa, con un tasso di disoccupazione ridotto, una prevalenza di titolo di studio alto, con un numero elevato di studenti e di separati/divorziati, con abitazioni prevalentemente di proprietà e più ampie.

La Figura 3 consente di visualizzare "dove" si localizzano le zu in base alle due dimensioni socio-economiche e urbane delineate nella Figura 2. Le zu a *inclusione sociale e integrazione familiare bassa* coincidono con il centro, i quartieri storici e, in parte, la periferia storica e particolarmente nel quadrante nord, con i quartieri più benestanti della città. Le zu a *esclusione sociale e integrazione familiare alta* sono localizzate prevalentemente al ridosso del GRA e particolarmente nel quadrante est, un cuneo particolarmente indigente, caratterizzato inoltre da insediamenti etnici estesi senza soluzione di continuità dal centro alla periferia extra-anulare. Il GRA coniuga anche una ulteriore dicotomia, di carattere economico produttivo, tra *città compatta e statica* relativamente provvista di infrastrutture e servizi, ma con scarso dinamismo economico, e *città diffusa e dinamica* con assai minore livello di dotazioni, ma più attiva sul piano economico.

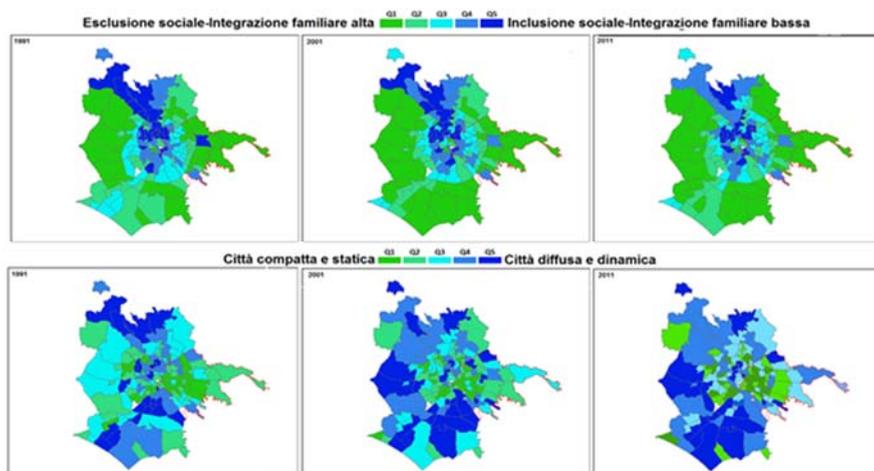


Fig.3 – Le mappe delle dimensioni concettuali. Truglia, 2015, p.270

4. Roma elettorale

L’analisi proposta sul mutamento elettorale nel Comune di Roma rientra nell’ambito delle analisi ecologiche, connesso a un diffuso filone di ricerca, in cui “il ricorso a dati territoriali presuppone che il voto – che resta sempre un’espressione individuale – sia la manifestazione finale di una realtà densa e vischiosa, di origine latamente culturale, che contraddistingue gli elettori, non come monadi isolate, ma come membri di contesti locali sufficientemente caratterizzati” (Cartocci 1996, 289). Si tratta quindi di intrecciare la dimensione temporale-evolutiva con quella spaziale-diffusiva del consenso elettorale nella città di Roma.

Ai fini dell’analisi, è stato quindi necessario operare a livello di seggi elettorali (che sono il massimo livello di disaggregazione territoriale dei dati), i quali sono stati georeferenziati e proiettati sulla mappa digitale della città di Roma. L’ipotesi è che i seggi georeferenziati possano essere intesi come nodi di una rete che registra a un dettaglio territoriale molto fine l’orientamento politico degli elettori che, molto probabilmente, almeno la maggior parte di essi, risiedono nelle vicinanze dei seggi dove votano (Truglia, 2015, p. 405).

Per quanto riguarda l’aspetto evolutivo sono state prese in esame le elezioni per la Camera dei Deputati del 2001, 2006, 2008, 2013 e 2018⁴; si tratta di cinque tornate elettorali che ricoprono un periodo di 12 anni nei quali la

⁴ Per le elezioni precedenti non sono disponibili i dati per sezioni elettorali.

cosiddetta seconda Repubblica⁵ sembra entrare nella sua fase discendente che si conclude con le ultime elezioni. I risultati elettorali del 2013 e, a conferma, i dati del 2018 indicano, infatti, almeno tre discontinuità politico-elettorali. La prima è la fine del bipolarismo dovuto al grande e inaspettato successo del M5S che raccoglie poco più di un quarto dei consensi. La seconda è la crisi del centro-destra legata alla figura di Berlusconi che con la sua “discesa in campo” nel 1994 aveva accelerato il passaggio dalla prima alla seconda Repubblica. La terza riguarda il ricambio della *leadership* del PD.

In tre delle cinque tornate elettorali il CS è la coalizione più votata nella Capitale (Tabella 2), in un contesto di alta affluenza alle urne (Tabella 3) e nelle tornate elettorali 2001, 2006 e 2008, il CS e CD intercettano il 98% dei voti. Questa percentuale scende al 57% nel 2013 e al 59% nel 2018. Tale crollo è da imputare in primo luogo al successo del M5S che con il 27% di voti del 2013 diventa il secondo partito della capitale distaccato dal PD da poco più di un punto percentuale. Il costo maggiore della fine del bipolarismo CS-CD è sicuramente pagato dalle forze del centro-destra che passano dal 47,22% di voti del 2008 al 23,43% del 2013.

Tab. 2 – Esito elezioni politiche nel comune di Roma (2001, 2006, 2008, 2013, 2018). Truglia 2015; aggiornamento personale)

Esito	2001		2006		2008		2013		2018	
CS	856.400	47,88	965.810	53,85	842.015	50,03	539.021	33,69	413.226	27,63
CD	901.625	50,41	824.653	45,98	794.944	47,22	374.949	23,43	477.653	31,94
M5S	-	-	-	-	-	-	436.340	27,27	458.255	30,64
Scelta Civica	-	-	-	-	-	-	155.619	9,73	-	-
Altri	30.519	1,71	2.983	0,17	46.237	2,75	94.045	5,88	146.279	9,78
	1.788.544	100,00	1.793.446	100,00	1.683.196	100,00	1.599.974	100,00	1.495.413	100,00

Tab.3 – Affluenza elezioni politiche nel comune di Roma (2001, 2006, 2008, 2013, 2018). Truglia 2015; (aggiornamento personale)

Affluenza (alla chiusura delle operazioni)	Roma (%)	Italia (%)
2018	72,0 ⁶	73,0
2013	77,5	75,0
2008	80,0	80,0
2006	84,0	83,0
2001	79,0	81,0

Nel 2018, la situazione già muta profondamente: il M5S aumenta, ma il CD sorpassa tutti e diviene prima coalizione (Figura 4). Tuttavia, mentre FI

⁵ Sulle dinamiche elettorali che segnano il passaggio dalla prima alla seconda Repubblica e probabilmente la fine, cfr. F.G. Truglia, 2015

⁶ Ma superiore alle amministrative degli ultimi 10 anni. <http://mapparoma.blogspot.it>

cala drasticamente, esplodono Fratelli d'Italia e Lega Nord. La parabola muta a una velocità impressionante, se si pensa anche agli esiti immediatamente successivi, in occasione delle elezioni europee.

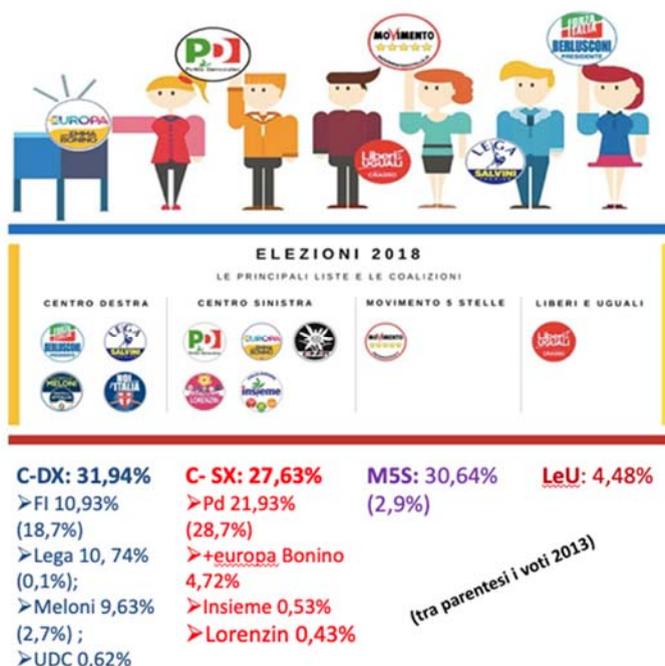


Fig. 4 – Andamento coalizioni e partiti elezioni politiche nel comune di Roma (2013, 2018). Elaborazione personale su dati del Ministero dell'Interno

Nei dati rilevati per sezione (Figura 5), in riferimento alle elezioni del 2018, la mappa di sinistra mostra come le sezioni con alto consenso al M5s (4° quartile) continuano, come nelle passate elezioni a localizzarsi nella periferia anulare ed extra-anulare, in particolare: nel quadrante est e lungo la trasversale sud est in direzione Ostia. Nel 50% delle sezioni il voto al Pd è di poco inferiore al 31%, mentre nell'ultimo quartile (sezioni ad alto consenso) i voti variano tra il 37,2% e il 51,4%.

Nella mappa di destra della Figura 5, le sezioni con alto consenso al Pd (4° quartile) continuano, come nelle passate elezioni, ma con livelli più bassi di consenso, a localizzarsi tra il centro storico e la periferia storica, disperdendosi invece in prossimità o fuori dal GRA. Nel 50% delle sezioni il voto al Pd è di poco inferiore al 22%. Nell'ultimo quartile (sezioni ad alto consenso) i voti variano tra il 27,8% e il 65,2%. Da notare che la variabilità nel

quarto quartile è maggiore che per il M5S. Pare pertanto calzante la riflessione di Antonio Mazzeo, consigliere regionale Pd: “Ormai siamo diventati il partito delle Ztl” (27 giugno 2018).

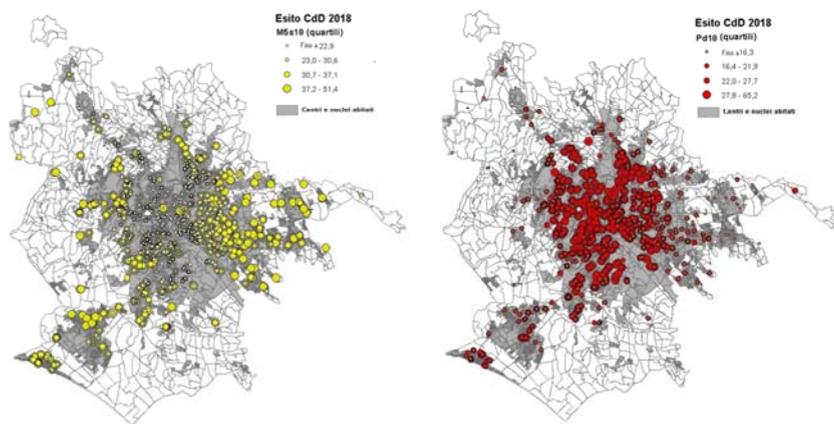


Fig. 5 – Configurazione spaziale per sezioni 2018 (M5s e Pd). Lenzi, Truglia, “Roma alle soglie della Terza Repubblica”, *Relazione presentata al Convegno di fine mandato Sezione Sociologia politica AIS “Politica, città e sistemi sociali” - Roma 20 e 21 Settembre 2018.*

La configurazione spaziale delle sezioni in base all’esito elettorale (Figura 6) mostra una prevalenza schiacciante (1.760 sezioni su 2.600) del M5S come il primo partito. Le sezioni a prevalenza M5S si localizzano tra la periferia storica e quella extra-anulare. Particolarmente marcata è la presenza di queste sezioni nel quadrante est.

Le sezioni nelle quali prevale il Pd (825) sono concentrate nel centro storico e si estendono nel quadrante nord e, in misura minore verso sud.

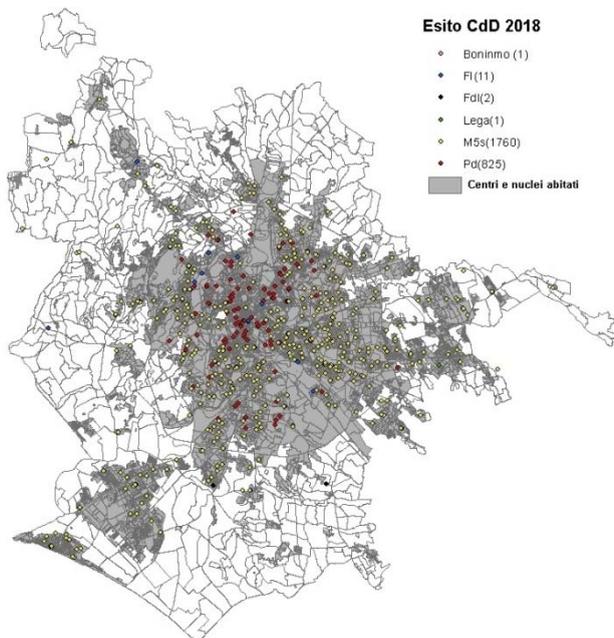


Fig. 6 – Configurazione spaziale per sezioni 2018. Lenzi, Truglia, “Roma alle soglie della Terza Repubblica”, Relazione presentata al Convegno di fine mandato Sezione Sociologia politica AIS “Politica, città e sistemi sociali”- Roma 20 e 21 Settembre 2018.

Le statistiche centrografiche (Figura 7) mostrano, rispetto alle passate elezioni, uno spostamento dei baricentri elettorali di FI verso est e del M5S verso sud. Sostanzialmente stabile quello del Pd.

La deviazione standard dell’ellisse registra una forte diffusione delle sezioni nelle quali si afferma il M5S con una maggiore eterogeneità dei voti in direzione *sud-est e nord-ovest*.

L’ellisse di FI, rispetto al 2013, rafforza il suo orientamento verso est, mentre aumenta la concentrazione territoriale dei consensi al Pd che presenta la maggiore eterogeneità in direzione nord-sud.

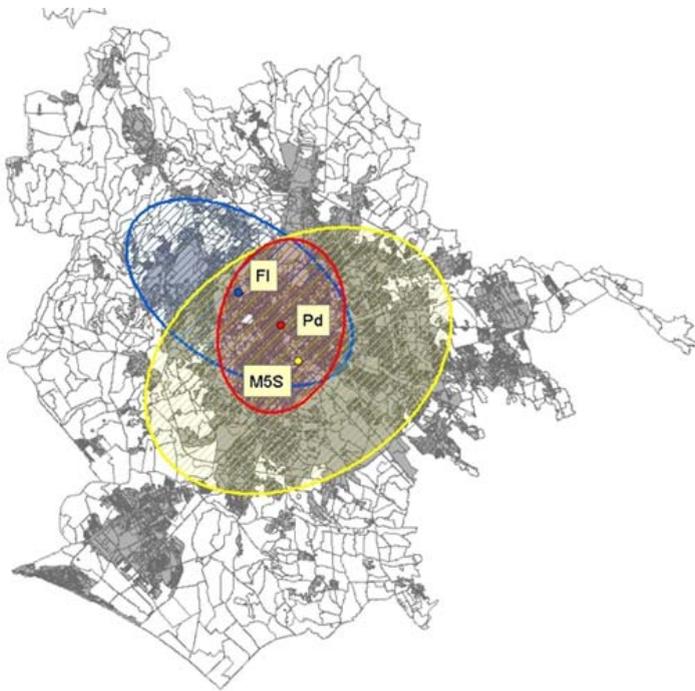


Fig. 7 – Statistiche centrografiche Roma 2018 (ellisse maggiore indica più diffusione sul territorio. Giallo = M5s; Blu = FI; Rosso = Pd). Lenzi, Truglia, “Roma alle soglie della Terza Repubblica”, Relazione presentata al Convegno di fine mandato Sezione Sociologia politica AIS “Politica, città e sistemi sociali”- Roma 20 e 21 Settembre 2018.

Alcune riflessioni conclusive

L’analisi dell’andamento del voto a Roma fa emergere che in un tempo storico molto limitato si è assistito a una riorganizzazione, se non a un ribaltamento, dell’orientamento politico. Ciò richiama l’osservazione di Weber sulla fluidità e sostituibilità dell’attività politica, accentuata nel tempo presente dal decorso della seconda modernità, dal cambiamento tecnologico, degli stili di vita e dello spazio urbano. Emerge in particolare come l’andamento elettorale registrato nella realtà urbana di Roma sia caratterizzato dalla conformazione socio-spaziale della città, tratto questo che richiama altri aspetti della riflessione weberiana. Il contributo di Weber all’analisi della dimensione urbana è fortemente influenzato dalle trasformazioni che avvenivano nel momento storico in cui egli scrive. Tanto nel prodotto della sua tesi di dottorato (Weber, 1891), quanto nella *Storia economica e sociale*

dell'antichità (Weber, 1909), ma soprattutto ne *La Città* (in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Weber, 1922), Weber intende giungere a una nuova modalità interpretativa dello spazio urbano. Nella sua riflessione la città costituisce l'habitat naturale del potere: esso è, infatti, il massimo elemento discriminante dello spazio urbano rispetto a altri insediamenti. La struttura urbana della città è anche essa il risultato dell'esercizio di tale potere, dell'attività produttiva e commerciale di una popolazione che la plasma in base alle crescenti esigenze. Sebbene Weber non chiarisca l'impatto della dimensione fisico-spaziale sugli individui, sulle loro idee e sulle loro relazioni, questa riflessione offre un quadro già elaborato dell'importanza dell'habitat sugli stili di vita e sulla conseguente modificazione degli orientamenti socio-politici e socio-culturali dei cittadini.

Attraverso il quadro teorico di Weber, è inoltre possibile disegnare il mutamento del consenso rispetto ai leader carismatici: il partito dei dilettanti, se lo si associa al M5S, ha svolto una parabola in rapida ascesa, connessa ad una fluidità degli apparati politici che esalta il ruolo del leader carismatico. Altrettanto rapida, tuttavia, è stata la parabola discendente: una meteora politica, quella dei M5S che, come mostrano le ultime elezioni europee, ha subito una sostituzione reale con la Lega di Matteo Salvini, passando dal 32,46% al 17,06%. L'ascesa della Lega è stata, a sua volta, altrettanto, se non più rapida, dati i risultati ottenuti rispetto alle politiche (dall'11,61% al 34,26%).

A tal proposito si possono notare due aspetti rilevanti in un'ottica weberiana che ne confermano l'atemporalità della riflessione sulla politica come professione. Come e più che il M5S, la Lega è un partito che fa riferimento agli aspetti di dilettantismo, del cimentarsi in modo estemporaneo, quando non improvvisato, "usa e getta", fondando la sua carica emotiva sulla weberiana "rivoluzione", su parole d'ordine e programmi con forte presa demagogica. Sia M5S che Lega condividono una figura di leader delineata da Weber. Accanto a tutte le caratteristiche comuni a queste nuove forme di organizzazione partitica, la più predittiva pare essere quella dell'"interscambiabilità", al di là dei contenuti. La parabola dal 2001 al 2018 e in riferimento al 2019, ha proiettato il Paese (e non solo l'Italia) verso un nuovo modo di fare politica che è coinciso con un'accelerazione dell'interscambiabilità tra forze politiche, delineando una tendenza alla fluidità dell'elettorato che si associa alla fluidità degli apparati politici che fondano la propria sussistenza sulla figura del leader e su retoriche di forte impatto populista.

Infine, vi è anche un aspetto rilevante se si osserva questo andamento secondo le categorie e i nodi della riflessione che Weber ci consegna nel 1919: registrando una tale volatilità e sostituibilità della classe politica, che ruolo assume il potere razionale-legale? L'apparato amministrativo-burocratico

assume certamente un certo tipo di autonomia e di ruolo nuovo, di fronte a tale fluidità sistemica: dove un potere si indebolisce, nella misura in cui esso non ha il tempo necessario per incidere, là lo Stato provvede. Ma in che modo? A che titolo? Con quali mezzi? La problematica del rapporto tra potere politico e potere razionale-legale, attinente all'apparato amministrativo, resta aperto nell'analisi di Weber, come anche resta un punto cruciale nella ricerca, almeno quanto nella riflessione teorica, oggi.

Riferimenti bibliografici

- Burgess E. (1925), *The Growth of the City. An Introduction to Research Project*, in R. E. Park, E. W. Burgess, R. D. McKenzie, 1925; tr. it., 1999, 45–58.
- Cartocci R., (1996), “L'Italia unita dal Populismo”, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, 287-295.
- Cellamare C., a cura di (2016), *Fuori raccordo. Abitare l'altra Roma*, Donzelli, Roma.
- Cipollini R., Truglia F. (2015). *La metropoli ineguale. Analisi sociologica del quadrante Est di Roma*, Aracne, Roma.
- Crisci M. (2010), *Italiani e stranieri nello spazio urbano: dinamiche della popolazione di Roma*, FrancoAngeli, Milano.
- Cuturi V., Sampugnaro R., Tomaselli V. (2000) *L'elettore instabile: voto/non voto*, FrancoAngeli, Milano.
- Escofier B. (1994), “Multiple Factor Analysis (AFMULT Package)”, in *Computational Statistics and Data Analysis*, n° 18, pp.121-140
- Lelo K., Monni S., Tomassi F. (2019), *Le mappe della disuguaglianza. Una geografia sociale metropolitana*, Donzelli, Roma.
- Lenzi F.R. (2018), “Prospettive di analisi della città contemporanea. Il caso di Roma.” In: *Rapporti di potere e soggettività. Identità autonomia territori*. Roma: Novalogos. 265-287.
- Lenzi F.R. (2019), “Confini etnici, segregazioni simboliche. Il caso di Roma tra enclaves e diffusione urbana”, in “*Sicurezza e Scienze Sociali*, 1/2019, Franco Angeli, Roma, 171-191.
- Lenzi F.R., Truglia F.G., (2018), “*Roma alle soglie della Terza Repubblica*”, *Relazione presentata al Convegno di fine mandato Sezione Sociologia politica AIS “Politica, città e sistemi sociali” - Roma 20 e 21 Settembre 2018*.
- Michels R.,(1925), *Materialien zu einer Soziologie des Fremden*, in, “*Jahrbuch für Soziologie*”, Erster Band, Karlsruhe, 296-319.
- Park R., Burgess E., McKenzie (1925), *The City*, Chicago, University of Chicago Press; tr.it., 1999, *La città*, Ed. Di Comunità, Milano.
- Petrillo A. (2001). *Max Weber e la sociologia della città*. Franco Angeli, Milano.
- Tocci W. (2008), *La chiamiamo ancora Roma*, in 2008, W. Tocci, I. Insolera, D. Morandi, *Avanti c'è posto. Storia e progetti del trasporto pubblico a Roma*, Donzelli, Roma, 71–124.

- Truglia F.G., (2006), “La configurazione spaziale del consenso elettorale nel comune di Roma”, *Sociologia e ricerca sociale*, 81, 190-198.
- Truglia F.G. (2013), “L’Italia incantata. Geo-statistica dell’astensionismo”, *Sociologia e ricerca sociale*, 101, 43-90.
- Truglia F.G. (2014), “Partiti e consenso politico tra la prima e la seconda Repubblica. Analisi multiway delle elezioni politiche 1991-2013”, in *Queste Istituzioni*, 1/2014
- Truglia F. G. (2015), *Roma: lo spazio, i luoghi, la società*, in Cipollini R., Truglia F. (2015), 243-308.
- Truglia F. G. (2015), *Roma elettorale*, in in Cipollini R., Truglia F. (2015), *La metropoli ineguale. Analisi sociologica del quadrante Est di Roma*, Aracne, Roma, 403-434.
- Weber, M. (1891), *Gesamtausgabe: Die Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, tr.it. (1982). *Storia agraria romana: dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, Il Saggiatore, Milano.
- Weber, M. (1909), *Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Antike und des Mittelalters*, tr.it. (2012) *Storia economica e sociale dell’antichità. I rapporti agrari*, Editori Internazionali Riuniti, Roma.
- Weber M. (1919), *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, München und Leipzig, Duncker & Humblot; tr.it., 2018, *Il lavoro intellettuale come professione*, Mondadori, Milano.
- Weber M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr; tr.it., 1980, *Economia e società*, (a c. di P. Rossi), Edizioni di Comunità, Milano.

Fonti di dati:

- Censimenti della popolazione e degli edifici, 1991-2001-2016 (ISTAT);
 Elezioni politiche CdD, 2001- 2006- 2008 -2013-2018 (Ufficio Elettorale Comune di Roma; Ministero dell’Interno)
 Popolazione italiana e straniera 2006-2012 (Ufficio Statistico Comune di Roma);

13. *Gli ostacoli alla modernizzazione negli stati neopatrimoniali del Nord Africa: un'analisi weberiana*

di Patrizia Laurano

Nel saggio si analizzano i concetti weberiani di *beruf* e di carisma all'interno delle società musulmane, nel tentativo di ricostruire il pensiero dello studioso tedesco relativamente all'islam¹, anche se – come noto – non è mai riuscito a finire il suo studio su questa religione, come invece aveva fatto per l'antico giudaismo, il taoismo e il confucianesimo, l'induismo e il buddismo². Lo scopo è verificare se le categorie del pensiero weberiano possono risultare oggi ancora valide per analizzare e spiegare la situazione politico-economica delle società musulmane. In particolare, l'attenzione è rivolta alle rivoluzioni del 2010 nei paesi del Maghreb interpretate, sulla scia dell'analisi weberiana, come un tentativo di cambiare il modello neopatrimonialista caratterizzante questi paesi e ostacolo allo sviluppo di un «capitalismo moderno» (Weber, 1922; tr.it. 1995, II: 307).

¹ Le caratteristiche della civiltà islamica (sociologia della religione, dominazione, legge e città) sono discusse da Weber in uno dei manoscritti dati per la pubblicazione nel 1915, intitolato *The Economy and the Societal Orders and Powers*, che sarà pubblicato dopo la morte come seconda parte di *Economy and Society*.

² L'interesse di Weber per le religioni non occidentali si intensifica a partire dal 1910 quando – con *Anticritica conclusiva sullo spirito del capitalismo* – chiude il dibattito nato sulla scia di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Pochi anni dopo (1915), offre a Siebek, per la pubblicazione su "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", una serie di saggi, *Economic Ethics of the World Religions*, che comprendono confucianesimo, induismo e buddismo, giudaismo, islam e cristianesimo. Se inizialmente *Economia e società*, gli scritti metodologici e di sociologia politica erano considerate le pietre angolari dell'opera weberiana (anche sulla scorta della biografia scritta dalla moglie Marianne), con la pubblicazione del volume di Reinhard Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait* (1960), si inaugura una nuova fase interpretativa degli scritti dell'autore tedesco, che rintraccia come elemento unificante del suo pensiero il rapporto tra religione, razionalizzazione e comportamento economico. Di conseguenza, gli studi di sociologia della religione diventano centrali, anche se lo stesso Weber, in una lettera a Tönnies, si dichiara «non musicale in fatto di religione» (Weber Marianne, 1950; tr. it., 1995: 408).

1. Beruf

L'opera weberiana si fonda, in diversi punti, su una sorta di contiguità logica tra la moderna società secolarizzata e la tradizione religiosa; questa contiguità si esprime anche attraverso l'utilizzo per lo studio di entrambi i contesti, delle medesime categorie. I concetti di *beruf* e di *carisma* ... non sono utilizzati unicamente all'interno della sociologia della religione, ma risultano validi anche per lo studio della politica e della società (Zaretti, 2006).

La nozione di *Beruf* appare per la prima volta in Lutero³ ma è nella ben nota concezione weberiana che il termine assume il significato sia di «professione» sia di «vocazione», fungendo da collegamento tra il calvinismo ed il capitalismo, quasi come se fosse possibile sovrapporre professione di fede e professione lavorativa: «esso esprime il valore dato all'impegno razionale nel lavoro e quindi anche all'attività capitalistica acquisitiva come adempimento di un compito voluto da Dio» (Weber, 2007: 108)⁴. Come noto, proprio in questa concezione etica Weber rintraccia lo «spirito del capitalismo»: la dottrina della predestinazione, invece che portare i fedeli alla passività, stimola alla ricerca di indizi per capire se il proprio posto è tra i salvati o tra i dannati e avere successo negli affari è indizio di salvezza. Si viene così a configurare un'ascesi intramondana per cui chi lavora assiduamente tutta la vita e accumula ricchezze, non spendendo per fini edonistici contrari alla religione, può considerarsi salvato da Dio nell'al di là.

Tale visione, insieme professionale ed etica, ha contribuito allo sviluppo del capitalismo inteso come «organizzazione capitalistico-razionale del lavoro (formalmente) libero» connessa con «la separazione tra economia domestica e impresa» (Weber, 1920-21; tr. it., 2002: 11) e come fenomeno specificamente *occidentale e moderno*.

Solo l'Occidente – secondo Weber – ha conosciuto quel processo di razionalizzazione e quella combinazione di elementi decisivi che hanno dato luogo allo Stato, «nel senso di un'istituzione politica con una “costituzione” razionalmente statuita, con un diritto razionalmente statuito e con un'ammi-

³ Il protestantesimo propose la novità del lavoro inteso come luogo della propria realizzazione morale e religiosa, cioè appunto come *Beruf*.

⁴ Cfr. il saggio *Le origini del capitalismo moderno* (trad. it. di Sandro Barbera e con una introduzione di Carlo Trigilia, Donzelli, Roma, 2009) che costituisce il capitolo finale della *Storia economica*, opera non destinata alla pubblicazione, ma composta da alcuni manoscritti che il sociologo tedesco utilizzò per un corso tenuto all'Università di Monaco tra il 1919 e il 1920 e pubblicata postuma nel 1923. In questo scritto, Max Weber riprende la tesi esposta nella sua *Etica*, ossia che il capitalismo occidentale ha assunto quei connotati che lo contraddistinguono anche grazie all'etica protestante.

nistrazione affidata a funzionari specializzati» (*ivi*: 7) e al modo di produzione capitalistico, considerato come la «forza più fatale della nostra vita moderna» (*ibidem*).

Partendo, dunque, dal problema dell'origine dell'idea occidentale del dovere professionale sollevato dall'etica protestante, Weber – paragonando le etiche di diverse dottrine religiose – «cercò di mostrare come certe avessero l'effetto di accelerare e altre invece di frenare la razionalità della vita economica» (Bendix, 1984: 62). Non è quindi l'essenza “dogmatica” delle religioni ad interessare lo studioso tedesco, quanto la loro capacità di agire nella società, il rapporto con la razionalizzazione e il comportamento economico e gli effetti concreti e gli impulsi pratici prodotti. Proprio in merito a questi elementi, Weber sottolinea la differenza della religione islamica. La sua riflessione sull'islam è senza dubbio influenzata dalle fonti utilizzate dallo studioso, che si rifacevano soprattutto a studiosi tedeschi orientalisti⁵ (quali Carl Heinrich Becker, Julius Wellhausen, Ignaz Goldziher). L'Oriente è stato per molto tempo ritratto come «a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes» (Said, 1979: 1). Secondo Laroui (1976) e Turner (1978) l'orientalismo ha l'islam come principale oggetto di studio e, di conseguenza, ogni aspetto della vita nella regione è analizzato nei termini del suo significato religioso. Weber riprende l'idea di contrapposizione tra un Occidente e un Oriente⁶ considerati come due poli opposti, separati uno dall'altro; l'Occidente ha preso la strada dello sviluppo, mentre l'Oriente è in uno stato dormiente; in Occidente c'è dinamismo economico e razionalismo, mentre in Oriente c'è passività, inerzia e patrimonialismo⁷.

⁵ Lo stesso Said afferma: «mi pare che non si sia osservato che, per esempio, gli studi su protestantesimo, giudaismo e buddismo condussero Weber (forse suo malgrado) nel territorio originariamente esplorato e rivendicato dall'orientalismo. Là egli trovò un appoggio in tutti quei pensatori dell'Ottocento che ritenevano vi fosse una diversità ontologica tra la “mentalità” economica (e religiosa) di orientali e occidentali. Anche se Weber non studiò mai l'islam in modo approfondito, la sua influenza in questo ambito del sapere fu notevole, soprattutto perché le nozioni di “tipo” costituivano una semplice conferma “esterna” di molte tesi canoniche sostenute dagli orientalisti, le cui concezioni in materia economica non andarono mai al di là dell'asserzione che gli orientali fossero fondamentalmente incapaci di gestire razionalmente il commercio e la attività economiche in genere. La nozione di “tipo” – orientale, islamico, arabo o qualsiasi altro – sopravvive e trova sostentamento in analoghi paradigmi, astrazioni o “tipi” tuttora proposti dalle moderne scienze sociali» (Said, 1978, tr.it. 2007: 256).

⁶ Oriente nel senso di “non-occidentale”: Weber, infatti, usa il termine Asia per riferirsi a India, Cina e lontano Oriente, escluso il vicino Oriente, o medio Oriente, e Egitto ma usa in maniera intercambiabile anche Mesopotamia, Asia occidentale, Vicino e Medio Oriente; quindi l'area geografica che definisce come Oriente comincia dall'Egitto, si estende alla Cina e al Giappone e include la Russia (Turner, 1978: 99).

⁷ Nel suo uso attuale il concetto di patrimonialismo fu sviluppato da Eisenstadt nel 1973 in *Traditional patrimonialism and modern neopatrimonialism* (titolo che evidenzia la matrice weberiana del concetto richiamando la famosa tripartizione delle forme di potere legittimo),

Secondo Weber, ciò che differenzia l'islam dalle altre grandi religioni monoteiste è nel non configurarsi come una «religione della salvezza», cioè nel non avere un concetto etico di salvezza e redenzione (Weber, 1964, tr.it. 1978: 625). Nell'islam infatti non esiste nessuna predestinazione, piuttosto esso crede nella predeterminazione, che riguarda il destino dei musulmani in questo mondo, non nel prossimo. Di conseguenza, la credenza calvinista che porta a lavorare sodo per avere prova della predestinazione, non ha svolto alcun ruolo nell'islam. La ricerca personale della salvezza, però, è ciò che presiede al processo di razionalizzazione e che comporta una «sistemazione razionale – o soltanto in alcuni punti particolari oppure nel suo complesso – della condotta della vita» (Weber, 1982: 529).

Le cause sono da individuarsi, secondo Weber, alle origini della religione islamica: se inizialmente l'islam aveva adottato l'ideale ascetico cristiano (su imitazione del giudaismo e del cristianesimo), nel cosiddetto «periodo Medina» (quando la prima comunità religiosa si raduna sotto Maometto e combatte per affermare la propria missione profetica) l'aveva poi abbandonato diventando una «religione di conquista», essenzialmente politica, in cui la protezione del territorio e la guerra diventano elementi fondanti e caratterizzanti⁸. L'islam è, per Weber, una religione di guerra poiché diffusa presso i

anche se Gunther Roth, in un saggio del 1968, ricorre al patrimonialismo per analizzare gli Stati contemporanei e di recente formazione. Il concetto originario ha le radici nella dottrina dello Stato patrimoniale sviluppatasi nel corso del XVIII secolo secondo cui aspetti cruciali delle amministrazioni patrimoniali sono: 1) il reclutamento dell'amministrazione non sulla base di qualificazioni e di competenze specifiche, ma della reverenza e dei rapporti fiduciari con il signore; 2) le decisioni prese non sulla base di regole scritte o competenze oggettive, ma della discrezionalità personale; 3) il venire meno della distinzione tra attività amministrativa e proprietà dei mezzi dell'amministrazione; 4) un trattamento non egualitario dei cittadini sostituito da un sistema di favori politici. Quale regime politico il neopatrimonialismo, dunque, si configura come un regime politico misto a cavallo tra autorità tradizionale e legale, fatto di relazioni personali e decisioni impersonali. Un regime politico ibrido, cioè, in cui rapporti politici personali e scambi informali pervadono il funzionamento delle istituzioni pubbliche. L'esercizio dell'autorità implica il ricorso all'arbitrio personale e ad incentivi materiali piuttosto che ad ideologie elaborate e alla legge scritta. Di conseguenza, il confine tra sfera pubblica e privata è evanescente. Negli studi, il neopatrimonialismo è stato visto come una variante dei regimi non democratici e riferito all'analisi delle transizioni democratiche e ai regimi ibridi. Se già Weber indicava quali referenti empirici del patrimonialismo le formazioni statali dell'antico Egitto e dell'Assiria, per arrivare all'impero carolingio e agli imperi cinesi e indiani, in seguito è stato riferito all'America latina, al Sud Europa, all'Asia e all'Africa (in particolare si è parlato di «patrimonialismo africano» nel caso della politica africana sub-sahariana).

⁸ Anche l'elemento del sufismo mistico, attraverso cui l'islam riesce a catturare e a convertire le masse, non è assimilabile, secondo Weber, all'ascetismo di stampo protestante, quanto a una sorta di religione politeistica pre-islamica: anzi, le confraternite sufi e il gruppo guerriero, che era la principale carriera sociale nell'islam, hanno ostacolato nell'islam l'emergere dell'ascetismo come soluzione ad una potenziale «salvation anxiety» (Turner, 1974: 151).

ceti sociali dei guerrieri e perché la predicazione di Maometto può considerarsi «radicalmente orientata in senso politico (...) interamente in funzione dell'intima unificazione dei credenti per la lotta verso l'esterno, in vista dell'allestimento del maggior numero possibile di guerrieri di Dio» (Weber, 1992; tr.it. 1995, II: 144). Il ceto guerriero, però, non ha il compito della conversione e della redenzione degli infedeli bensì quello di affermare il dominio arabo:

la nobiltà guerriera e tutte le forze feudali non tendono a divenire portatrici di un'etica religiosa razionale. La condotta di vita del guerriero non è sorretta né dal pensiero di una provvidenza buona né da esigenze etiche sistematiche di un dio sopramondano. Concetti come quello di colpa, redenzione, umiltà religiosa sono non soltanto estranei ma contrari al senso di orgoglio di tutti gli strati politici dominanti, e particolarmente della nobiltà guerriera (*ivi*, p.169).

Nell'adattamento dei principi religiosi agli interessi socio-economici di una vita guerriera, la salvezza è stata reinterpretata attraverso la nozione di *jihad* («guerra santa»⁹) e l'islam è stato trasformato in una religione guerriera. In questo modo, il concetto di salvezza interiore non si è sviluppato pienamente, mentre è diventata più importante l'adesione ai riti esteriori della comunità. L'islam manca, quindi, secondo Weber di predestinazione e di ascesi sistematica e abbonda invece di ritualità. Il destino ultramondano, infatti, è garantito ai fedeli dall'osservanza delle prescrizioni ritualistiche (in particolare, preghiere quotidiane, digiuno, elemosina, ...), senza che si ponga il problema della propria salvezza spirituale.

Nell'islam, dunque, non sono rintracciabili quelli stessi elementi di razionalità e di accumulo del capitale che, secondo Weber, sono stati elementi essenziali di crescita economica. Inoltre, la visione islamica permette di godere delle gioie materiali e considera in generale l'uso della ricchezza e il possesso di origine bellica e politica come vantaggi non in contrasto con gli ideali religiosi. Il lusso nel vestire, l'uso dei profumi, lo sfarzo, le donne, la proprietà sono considerati come aspetti del tutto accettabili: «la tradizione dipinge come accetto a dio il lusso nelle vesti, i profumi e l'accurato trattamento della barba, costituendo così il polo estremamente opposto di ogni etica economica puritana» (Weber, 1922, tr.it. 1995, II: 302). Il concetto di monachesimo, e in particolare la castità, che sono caratteristiche del modello

⁹ Il termine arabo *jihad* significa letteralmente “sforzo”. Nel Corano indica sia uno sforzo interiore per adeguarsi alla volontà di dio, sia uno sforzo bellico (che viene abitualmente tradotto come “guerra santa”) per difendere e diffondere la fede. La bibliografia sul *jihad* è molto vasta; tra gli altri, cfr. Amoretti Scarcia, 1974; Vercellin, 1997.

culturale-religioso del cristianesimo, non rientrano in quello islamico: mentre il paradiso del cristianesimo è basato sulla beatitudine spirituale, quello dell'islam è basato su gioie materiali.

La razionalizzazione della dottrina e della condotta di vita dunque sono estranei all'islam per l'assenza di fede nella predestinazione¹⁰ e il ruolo dominante dei guerrieri musulmani per la diffusione dell'islam in tutto il Medio Oriente ha trasformato la religione in un'etica militarista per la conquista del mondo, producendo «spesso una dimenticanza completa di sé, nell'interesse del compimento del comandamento religioso di una guerra santa per la conquista del mondo» (Weber, 1978: 573). Di conseguenza, la fede islamica ha trasformato i musulmani in fatalisti irrazionali: il carattere razionale manca del tutto» (Weber, 1992; tr.it. 1995, II: 205) e la predestinazione ha assunto «facilmente, a causa del suo carattere scarsamente razionale, tratti fatalistici; e appunto per questo non eliminò dal suo seno la magia» (Weber, 1992; tr.it. 1995, II: 302). Ciò che manca nell'islam è proprio l'esito razionalistico della predestinazione:

in dipendenza del carattere guerriero della religione (...) erano assai debolmente sviluppati da un lato gli elementi specificatamente razionali del reggimento del mondo e dall'altro la determinazione del destino religioso del singolo nell'al di là. Prevalsa la concezione secondo cui nella predestinazione era determinato non il particolare destino nell'al di là, ma quello dell'al di qua – ad esempio (e in modo particolare) l'alternativa se il guerriero cadrà o meno in battaglia. Il destino dell'al di là del singolo era già sufficientemente assicurato dalla pura fede in Allah e nei profeti, e non abbisognava quindi (...) di alcuna conferma nella condotta della vita (*ivi*: 259) ... quindi l'elemento eticamente decisivo, cioè la conferma in quanto predestinati, non aveva alcuna parte in esso; perciò poteva derivarne soltanto l'intrepidezza guerriera, ma non ne derivavano conseguenze per una metodica della vita, per cui mancava appunto il premio religioso (Weber, 1920, tr.it. 1982: 99, nota).

Inoltre, l'essere una religione orientata soprattutto in senso bellico rendeva l'islam teso verso lo straordinario ed il transitorio, senza quell'elemento di continuità e di quotidianità necessario per lo sviluppo di una predestinazione in grado di dare luogo ad una condotta di vita razionale, «come fece invece il puritanesimo, in cui la predestinazione riguardava proprio il destino

¹⁰ In realtà, nella seconda edizione (1919-20) del saggio sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, l'islam si era imposto alla riflessione di Weber per la grande somiglianza dei fondamenti religiosi rispetto al calvinismo: assolutezza e oltremondanità del dio creatore, rifiuto della mediazione professionale con la divinità rappresentata dal clero e, soprattutto, grande rilevanza in entrambe le religioni del dogma della predestinazione, che avevano però portato a esiti differenti: fatalismo e asceti intramondana.

nell'al di là, e quindi, la certitudo salutis dipendeva dalla conferma quotidiana della virtù» (Weber, 1922, tr.it. 1995, II: 259).

2. Carisma

«Per carisma si deve intendere una qualità considerata come straordinaria (...) che viene attribuita a una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali» (Weber, 1922, trad. it., 1995, vol. I: 238). Per Weber, quindi, la legittimità carismatica non ha altro fondamento che un atto di “riconoscimento”.

All'interno di uno studio più generale dell'autorità religiosa, Weber aveva tentato di capire il ruolo del profeta Maometto (le cui rivelazioni nel Corano sfidavano i valori tradizionali della società araba) confrontando la sua visione del Profeta, considerato soprattutto come capo militare e politico (poiché fondatore di uno stato), con i profeti dell'Antico Testamento. In questa sua analisi, l'elemento carismatico era la dimensione principale: è infatti proprio la trasformazione del Profeta in oggetto di culto, tipico dello sviluppo del potere carismatico, a spiegare i problemi posti dalla sua successione.

Il fatto che Maometto sia morto senza eredi maschili e che il suo seguito non abbia fondato il califfato sul carisma ereditario, conducendo nell'epoca degli Omniadi al suo sviluppo in senso direttamente anti-teocratico, ha avuto profondissime conseguenze per la struttura dell'islam: lo sciitismo fondato sul carisma della famiglia di Ali, con la sua conseguenza di un iman dotato di un'autorità dottrinale infallibile, si contrappone nettamente al sunnismo ortodosso fondato sulla tradizione sull'*ijma* (consensus ecclesiae) in prima linea in base a quelle differenze relative alle qualificazioni del detentore del potere (Weber, 1922, tr.it. 1995, IV: 247).

La persistenza dell'elemento carismatico nella religione islamica ha profondamente influenzato anche il diritto poiché non riconosce «né principi né regolamenti astratti, e neppure una produzione razionale (...), il suo diritto oggettivo è l'emanazione di un'esperienza vissuta, assolutamente personale, della grazia celeste e della forza divina degli eroi; esso comporta un rifiuto del vincolo a ogni ordinamento esterno, a favore dell'esclusiva trasfigurazione della pura intenzione profetica ed eroica. Esso si atteggia perciò in modo rivoluzionario, sovvertendo ogni cosa e rompendo in modo sovrano con qualsiasi norma tradizionale o razionale» (Weber, 1922, tr.it. 1995, IV: 222). Sono proprio le religioni orientali, secondo Weber, ad aver mantenuto il carattere carismatico non razionalizzato, impedendo lo sviluppo verso una religione della salvezza e, quindi, verso un modello favorevole alla nascita del capitalismo di tipo occidentale.

Nell'ambito del diritto questo si incarna nel *cadì* islamico, che risolve i casi non sulla base di principi e regole prestabilite, ma rifacendosi a considerazione e giudizi etici individuali e concreti, benché aspiranti ad una validità assoluta. Sia questa forma di accertamento del diritto, affidata a persone carismaticamente qualificate e non ad una tradizione scritta, sia la connotazione cetuale del diritto islamico, per cui aveva validità esclusivamente per gli appartenenti all'ordinamento giuridico dell'islam e non per le popolazioni soggette di fede diversa, hanno ostacolato il processo di razionalizzazione e formalizzazione del pensiero giuridico, con profonde ricadute anche sul campo economico: la giustizia di tipo teocratico, infatti, si oppone ad un'economia razionale.

3. Le categorie di analisi weberiane alla prova delle società islamiche moderne

L'approccio weberiano allo studio delle società non occidentali, in particolare di quelle islamiche, comincia ad essere problematizzato per la prima volta negli anni Cinquanta del Novecento, all'interno della letteratura sulla modernizzazione. Fondamentale è lo studio di Maxime Rodinson *Islam et capitalisme* (1966), in cui l'autore, attraverso la documentazione di studiosi musulmani ed europei, intende dimostrare la possibilità che il capitalismo si sviluppasse anche all'interno delle società orientali, sottolineando come i fattori chiave nell'impedire lo sviluppo del capitalismo non siano di tipo religioso ma politico. Critica, in particolare, il principio di un monopolio occidentale sulla razionalità e modernità, sottolineando come anche il Corano tenda verso la razionalità:

i testi sacri di alcune religioni scoraggiano ogni attività economica, consigliando di affidarsi alla divinità per ricevere il pane quotidiano, oppure vedono di cattivo occhio la ricerca del profitto. Il Corano, invece, incoraggia l'attività commerciale, limitandosi a biasimare le pratiche fraudolente e a prescrivere – in coincidenza di grandi riti collettivi – l'astensione dal commercio (Rodinson, 1966, tr.it. 1968: 34).

Le pratiche sociali e l'attività economica, dunque, hanno una natura autonoma ed indipendente da qualsiasi ideologia o religione, seppure possano essere influenzate da valori e tradizioni. Il Corano e la tradizione convergono nel lodare il progresso economico e il profitto, il commercio e il mercato¹¹ e

¹¹ Si attribuisce al Profeta la frase: «Il mercante sincero e onesto [nel giorno del giudizio] sarà tra i profeti, i giusti, i martiri» e autori fondamentali della cultura islamica hanno mostrato

al tempo stesso, attraverso la *zakat* (ossia le decime ai poveri), l'islam ha regolato la redistribuzione di una parte delle ricchezze a favore dei meno abbienti, ricollegando il profitto del singolo al beneficio per la comunità¹².

Il punto di svolta nella riflessione sull'islam è comunque segnato dalla rivoluzione iraniana del 1979: da quel momento, l'islam diventa un problema politico e pubblico urgente, letto sbrigativamente come scontro tra modernità secolarizzata e tradizione storica. Tale concezione dell'islam come una cultura stagnante, sembra essere propria di studiosi che si rifanno proprio alle idee weberiane¹³.

favore verso il concetto di proprietà privata, come pure per i benefici che il singolo può ricavare dalle attività economiche e commerciali.

¹² Influenzato dai lavori di Rodinson, di Turner e dalla letteratura che si è sviluppata dopo il 1960, Sabri F. Ülgener (2006), talvolta chiamato il «Weber turco», precisa che la religione islamica non è contraria al guadagno e alla ricchezza, quanto ai sentimenti di avidità e arroganza che ne possono derivare. Lo stesso sufismo, cioè il misticismo islamico, non è necessariamente contro le attività mondane: il mondo, secondo il sufismo, non è fatto di desideri, denaro, ambizione e carriera, e non è nemmeno il luogo in cui servire dio per ottenere la sua benevolenza nell'altro mondo. La «missione» degli individui, piuttosto, è di lavorare molto per meritare l'amore di dio e per poter condividere e sostenere gli altri quando ne hanno bisogno. Sovrarappresentando gli elementi propri della religione islamica intimamente incompatibili con un sistema di libero mercato, secondo Ülgener, non ci si accorge dell'avanzare di un capitalismo «Islamic-inspired». Uno studio condotto dall'ESI (European Stability Initiative) nel 2005 tra i cosiddetti «Anatolian tigers», cioè le aziende e i distretti industriali nati nel cuore della conservatrice Turchia, ha scoperto l'ascesa di una classe imprenditoriale islamica, definita «Islamic Calvinists», in cui l'islam non svolge più solo un ruolo dottrinale legato agli insegnamenti testuali, ma diventa la religione della classe media, professata da individui indipendenti e razionali. Secondo Uygur (2009), esistono due possibili spiegazioni sull'ascesa di imprenditori musulmani in Turchia. La prima, rifacendosi proprio alla tesi weberiana sull'etica protestante, sottolinea il rapporto tra la religione e le attività di business (Arslan 2000), sulla base di alcune ricerche condotte in vari paesi musulmani che hanno mostrato l'importanza dell'ambiente culturale degli anni Ottanta nel favorire questo tipo di uomini d'affari (Ali 1988; Yusef 2001; Uygur 2009). Il secondo approccio abbraccia invece una prospettiva marxista sostenendo che l'aumento di businessmen religiosi è dovuto al passaggio da un'economia di stato al libero mercato, sviluppatosi grazie alla politica liberale adottata dagli anni Ottanta (Kuran 1993; Dogan 2006). Secondo questa tesi, le reti islamiche hanno usato la religione per raccogliere più capitale (Uygur 2009), rivestendo un ruolo simile a quello svolto, secondo Weber, dall'etica del lavoro protestante nei confronti della cristianità.

¹³ Questa è la tesi di Afshin Matin-Asgari (2004) che si richiama agli studi di Geertz sull'islam in Marocco e in Indonesia. Ad esempio, Amir Arjomand (1988) è diventato noto per aver applicato modelli e concetti weberiani alla storia iraniana moderna: la tradizionale monarchia «patrimoniale» iraniana è stata sfidata da un ethos religioso sciita formatosi nel XVI secolo e culminato nella Repubblica islamica del ventesimo secolo. Nel ventesimo secolo, gli studiosi neoweberiani hanno avuto una forte risonanza in Iran, poiché spiegavano la storia politica del paese come il risultato di un circolo vizioso di tirannia e stagnazione, in cui la salvezza può venire solo dall'esterno, da un intervento dell'Occidente con la sua moderna razionalità e la sua economia di mercato. Cfr. anche F. Malek-Ahmadi, 2015.

4. Conclusioni

Le categorie concettuali weberiane, nonostante le critiche, non sembrano quindi avere esaurito la loro portata euristica. Il concetto di carisma, ad esempio, mantiene un forte potere esplicativo ed applicativo nell'analisi della religione islamica. L'iniziale *umma* dei fedeli, entità politico-religioso-culturale «che mantiene la faccia tribale» (Watt, 1961) e con un forte carattere carismatico, si è dispersa in tanti regni o potentati, dando vita a dinastie di regnanti con una leadership politica carismatica che ha costituito forme di potere patrimoniale-sultanistico, con un proprio esercito e una burocrazia personale.

Il potere politico sembra non potere fare a meno di qualità carismatiche di trascinatore di masse, predicatore di ideali e suscitatore d'emozioni; del resto, la *umma*, come comunità carismatica, convive male con una leadership che non sia carismatica. Il concetto di leader politico come capace amministratore della cosa pubblica appare assai meno rilevante. Il potere politico carismatico è, in quanto irrazionale, antagonistico rispetto alla razionalità necessaria all'economia, allo sviluppo, al buon governo. La storia del mondo islamico, se paragonata a quella dell'Occidente, sembra più fatta di biografie che di processi socio-economici¹⁴.

Ne sono derivate due conseguenze importanti: in primo luogo, il potere politico appare sia antagonista rispetto alla razionalità necessaria per l'amministrazione della cosa pubblica, sia di difficile trasmissione; secondariamente, la natura tribale dei gruppi originari riemerge in politica sotto forma di conflitti tra gruppi etnici e tra fazioni religiose. Il principio carismatico non è mai stato rinnegato ma si può dire che è stato sostituito con quella che Weber chiama la «routinizzazione del carisma», ricorrendo al carisma ereditario (cioè il riflesso che le qualità straordinarie della vera personalità carismatica hanno sui suoi discendenti) o al carisma della carica (derivato dal ricoprire la carica già appartenuta alla vera personalità carismatica).

Caratteristiche di questo tipo sono rintracciabili nei paesi del Maghreb e del Mashrek, in cui si è assistito alla statalizzazione della società, quindi al monopolio quasi esclusivo del potere da parte dello stato, alla privatizzazione da parte delle élites al governo, alla clientelizzazione e quindi al prevalere

¹⁴http://www.diss.uniroma1.it/moodle2/pluginfile.php/5126/mod_resource/content/1/Islam_Societ%C3%A0_islamiche_e_arretratezza3%5B1%5D.pdf

delle relazioni personali sulle istituzioni. Un tipo di forma politica che rimanda al concetto weberiano di «dominio tradizionale»¹⁵ già descritto dall'autore tedesco in termini di società neopatrimoniali, con un forte ruolo della figura carismatica del leader, una società concepita come insieme di gruppi e non di individui, un accentramento dei poteri da parte dello Stato, un'esaltazione della figura paternalistica del presidente-dittatore e una gestione privata e clientelare delle risorse economiche da parte delle élite al governo (Fouad Allam, 2013). Politiche di mero populismo intraprese da tali dinastie, imperniate su una gestione personalistica del potere e della giustizia e disinteressate ad ottenere un consenso attivo hanno ovviamente ricadute negative per l'economia e per lo sviluppo. Laddove ciò ha prodotto ribellioni e proteste, la richiesta di mutamento spesso è stata riportata alla tradizione religiosa, e quindi all'applicazione della legge coranica e a quei temi che ottengono una presa maggiore su ampi strati della popolazione, piuttosto che interpretate come richieste di uno sviluppo socio-economico in senso moderno-capitalistico, come richiesto soprattutto da commercianti e imprenditori.

Le rivoluzioni arabe scoppiate nel dicembre del 2010 possono essere lette proprio come una lotta a questo modello neopatrimonialista sviluppatosi dopo la caduta dell'Impero ottomano e dopo la fine del periodo coloniale ed entrato di fatto in crisi in paesi come l'Egitto, la Tunisia, la Siria.

In Tunisia perché la struttura del potere politico e le relazioni economiche erano incarnate dalla famiglia di Ben Ali. In Egitto era la famiglia Mubarak che, tramite l'esercito, accentrava in sé sia il potere politico sia quello economico. In Siria, infine, il neopatrimonialismo si identifica con una minoranza religiosa di matrice sciita, gli alauiti, che occupano, e dunque controllano in modo esclusivo, i centri nevralgici dello Stato (Fouad Allam, 2013)¹⁶.

Le proteste sono state dirette contro sistemi con “élite bloccate” e leader autoritari ormai anziani protetti da apparati di sicurezza in grado di esercitare

¹⁵ Weber, sia nella prima che nella seconda stesura della *Sociologia del potere*, applica il concetto di patrimonialismo a una gamma assai ampia di fenomeni storici (dall'Egitto dei faraoni all'assolutismo francese). Se in generale il patrimonialismo «puro» (Zingerle, 1972: 46 ss.) si fonda su un ordinamento simbolico definito sulla base di una credenza religiosa o di una concezione del mondo, e sui suoi portatori sociali, esso può tramutarsi nella forma estrema del sultanismo quando il signore riesce a controllare l'apparato amministrativo (allargando così la sfera del suo arbitrio personale) mentre, nel caso contrario, si produce quello che Weber chiama «patrimonialismo di ceto» (Weber, 1922; tr. it. 1995, vol. I: 226).

¹⁶ Caratteristiche del potere politico che sono riconducibili al persistere di due importanti elementi: le strutture di gruppo (*assabiyya*) come modalità di pressione e di controllo (Gellner, 1981) e l'idea di dinastia, basata sulla discendenza (Fouad Allam, 2013).

una forte repressione sulla popolazione. L'avvicinarsi del tramonto (principalmente per cause anagrafiche) dei leader saldamente al comando da decenni in Egitto, Libia e Tunisia, le spaccature interne delle varie élite politiche e finanziarie assieme al peso della crisi economica, della disoccupazione giovanile, dell'aumento del costo della vita, oltre al mantenimento di un sistema dispotico e vessatorio, hanno creato una situazione che ha favorito i moti di piazza su larga scala, più o meno violenti, a seconda anche delle reazioni della leadership politico-militare. Se in passato (1949-1979), i processi rivoluzionari contro regimi neopatrimoniali (ad esempio in Cambogia, Cina, Cuba, Iran e Vietnam) hanno favorito l'ascesa di regimi comunisti o di teocrazie islamiche, tali opzioni oggi non sono più plausibili e le rivoluzioni negli stati neopatrimoniali del Nord Africa hanno lanciato una nuova sfida alle analisi weberiane, mostrando di voler superare quegli ostacoli alla modernizzazione e allo sviluppo, individuati dal sociologo tedesco nelle società islamiche: un sistema giuridico non-razionale perché arbitrario e rivolto all'equità; un apparato amministrativo selezionato sulla base della fiducia personale e pertanto incompetente; un'economia dipendente dal favore del detentore del potere (Solivetti, 1993, pp. 57-67).

Riferimenti bibliografici

- Ali A. (1988), "Scaling an Islamic work ethic", *Journal of Social Psychology*, 128, 5: 575-583.
- Amir Arjomand S. (1988), *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York.
- Arslan M. (2000), "A cross-cultural comparison of British and Turkish managers in terms of Protestant work ethic characteristics", *Business Ethics: an European Review*, 9, 1: 13-19.
- Bendix R. (1960), *Max Weber. An intellectual Portrait*, Anchor, New Jersey.
- Billig M. (1995), *Banal Nationalism*, Sage Publications, London.
- Bratton M. and Van de Valle N. (1994), "Neopatrimonial regimes and political transitions in Africa", *World Politics*, 46, 4: 453-489.
- Delacroix J. and Nielsen F. (2001), "The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe", *Social Forces*, 80 2: 509-53.
- Di Costanzo G., Pecchinenda G. e Savarese R., a cura di (2007), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Franco Angeli, Milano.
- Eisenstadt S.N. (1973), *Traditional patrimonialism and modern neo-patrimonialism*, Sage Publications, Beverly Hills.
- Dogan A.E. (2006), "The Dynamics of Islamic Capital and the period of February 28th", *Mulkiye*, 252.
- Fouad Allam K. (2013), *Avere vent'anni a Tunisi. Per una lettura delle rivoluzioni arabe*, Marsilio, Venezia.

- Geertz C. (1968), *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gellner E. (1981), *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Roth G. (1968), "Personal rulership, patrimonialism, and empire-building in the new States", *World politics*, XX: 194-206.
- Huff T. E. and Schluchter W., eds. (1999), *Max Weber & Islam*, New Brunswick, New Jersey.
- Kuran T. (1993), "Fundamentalisms and the Economy", in Marty M. E. and Appleby R.S., eds., *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, Chicago University Press, Chicago.
- Malek-Ahmadi F. (2015), *Democracy and Constitutional Politics in Iran. A Weberian Analysis*, Palgrave Macmillan, London.
- Matin-Asgari A. (2004), "Islamic studies and the spirit of Max Weber: a critique of cultural essentialism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 13, 3: 293-312.
- Novak M. (1993), *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, The Free Press.
- Rodinson M. (1966), *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil.
- Said E.W. (1978), *Orientalism*, New York (tr. it.: *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2007).
- Scarcia Amoretti B.M. (1974), *Tolleranza e guerra santa nell'islam*, Sansoni, Firenze.
- Solivetti L.M. (1993), *Società tradizionali e mutamento socio-economico*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Swedberg R. (1998), *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton.
- Tester K. (2000), "Between Sociology and Theology: The Spirit of Capitalism Debate", *The Sociological Review*, 48: 43-57.
- Turner B.S. (1974), "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *The British Journal of Sociology*, 25, 2: 230-243.
- Turner B.S. (1974), *Weber and Islam: A Critical Study*, Routledge, Boston.
- Turner B.S. (1978), "Orientalism, Islam and Capitalism", *Social Compass*, XXV, 3-4: 371-394.
- Turner B.S. (2010), "Revisiting Weber and Islam", *British Journal of Sociology*, 61 Suppl. 1 (January): 161-6.
- Turner B.S. (2016), "Max Weber and the Sociology of Islam", *Revue internationale de philosophie*, 276, 2: 213-229.
- Uygur S., (2009), "Islamic work ethic and the emergence of Turkish SME owner-managers", *Journal of Business Ethics*, 88, 1: 211-225.
- Vercellin G. (1997), *Jihad. L'islam e la guerra*, Giunti, Firenze.
- Watt W.M. (1961), *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford.
- Weber M. (2009), *Le origini del capitalismo moderno*, Donzelli, Roma.
- Weber M. (1920-21), *Gesammelte Aufsätze zur Religion ssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (tr. it.: C. Sebastiani, *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 1976, *Sociologia della religione*, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità, 1982).

- Weber M. (1904-05), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft Und Sozialpolitik*, 20/2; ripubblicato in M. Weber (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie*, vol. I, Tübingen: 17-206 (tr. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, a cura di Rossi P., vol. I, Milano: 17-194, 1982).
- Weber M. (1922), "Die Stadt, eine soziologische Untersuchung", *Archiv für Sozialwissenschaft*, 47 (1920-1): 621-772, ora in *Wirtschaft und Gesellschaft* (tr. it.: *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano: 328-467, 1995).
- Weber M. (1946), *Religious Rejections of the World and Their Directions*, in C.W. Mills & H.H. Gerth (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York: 323-363.
- Weber M. (1964), *The Theory of Social and Economic Organization*, (translated by A.M. Henderson and T. Parsons), The Free Press, New York.
- Weber M. (1978), *The Development of Bureaucracy and its Relation to Law*, in Runciman W.G., ed., *Max Weber: Selections in Translation* (translated by E. Matthews), Cambridge University Press, Cambridge: 341-354.
- Weber M. (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, G. Roth and C. Wittich, eds., University of California Press, Berkeley.
- Weber M. (2007), *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma.
- Weber Marianne (1950), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg, Schneider (tr. it.: *Max Weber. Una biografia*, Il Mulino, Bologna, 1995).
- Yousef D. A. (2001), "Islamic work ethic. A moderator between organisational commitment and job satisfaction in a cross-cultural context", *Personnel Review*, 30, 2: 152-165.
- Zaretti A. (2006), *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano.
- Zingerle A. (1972), *Max Weber und China*, Duncker&Humblot, Berlin.

14. Femminicidio: risposte politiche e istituzionali

di Claudio Conte e Franca Garreffa

1. Codice rosso tra dubbi e carcere

La domanda a cui intende rispondere il contributo è se le riforme legislative realizzate per reagire al fenomeno della violenza sulle donne, inclusa la legge denominata Codice rosso¹, ci pongano di fronte a una presa di coscienza del fenomeno oppure se si tratti di misure che ci conducono verso una trasformazione del diritto che cerca di fondarsi sulle componenti emozionali anziché sulla ragione e sui diritti positivizzati nella Costituzione, lasciando irrisolte, di fatto, le questioni di fondo. La riflessione può essere inquadrata nell'ambito del paradigma razional-legale weberiano. Vediamo infatti che lo Stato emana leggi necessarie alla propria regolazione, queste leggi sono legittime se seguono le norme previste dall'ordinamento statale; allo stesso tempo, le leggi per essere efficaci necessitano di una legittimazione dal basso. È fondamentale cioè che i cittadini le riconoscano come necessarie per la tutela della collettività o di una parte di essa esposta a rischi, come, nel caso specifico, alcune donne. Se invece la legge è interiorizzata come mero atto formale, priva di conseguenze sul piano sostanziale, possono registrarsi due effetti disfunzionali: da un lato le vittime saranno sfiduciate ad adire le vie legali perché non le ritengono utili o quanto meno non risolutorie. Potrebbero addirittura temere ripercussioni peggiori dopo aver denunciato un partner maltrattante che resta impunito. Dall'altro, gli autori di violenze domestiche non temendo conseguenze, potrebbero rinforzare la loro azione vessatoria. Anche su un piano generale possono esservi effetti negativi: una collettività che non interiorizzi una legge come necessaria, valida ed efficace per inibire uno specifico reato, sarà poco propensa ad azioni di cittadinanza attiva e di sostegno a donne vittimizzate. Una legge che non

¹ Il Codice rosso è stato approvato dal Senato il 18 luglio 2019.

produce effetti, sminuisce altresì la gravità sociale di un reato diffuso le cui dimensioni restano sconosciute.

Per favorire questa legittimazione dal basso è fondamentale favorire percorsi di consapevolezza circa la gravità del reato, l'importanza della denuncia (da parte delle vittime o di chi assiste alla violenza o semplicemente di chi è a conoscenza dei fatti) e la certezza della condanna insieme alla sua immediatezza proprio per non perdere il nesso causa-effetto.

La riforma, al fine di fornire una risposta immediata alla violenza di genere, introduce con carattere d'urgenza nuove fattispecie di reato, l'aggravamento delle sanzioni già esistenti e la modifica alle norme del codice di procedura penale. In particolare sono state innalzate le pene per chi commette stalking: si è passati da sei mesi nel minimo e 5 anni nel massimo, al minimo di 1 anno e al massimo di 6 anni e sei mesi. Il reato di maltrattamenti è passato da 2 anni nel minimo e 6 anni nel massimo, al minimo di 3 e al massimo di 7 anni. È aumentata, inoltre, da tre a sei mesi il termine della custodia cautelare in deroga alla riforma delle misure cautelari di cui alla legge 47/2015 per agevolare il ricorso alle misure restrittive della libertà. Riteniamo che a tal fine sarebbe stata sufficiente un'opera di armonizzazione tra la disciplina sostanziale e quella di cui all'ordinamento penitenziario dato che l'impostazione già prevista dalla legge 117/2014 esclude l'applicazione del divieto di custodia cautelare in carcere per la condanna a una pena non superiore ai 3 anni nei casi di maltrattamenti in famiglia e di atti persecutori.

Prima dell'introduzione del Codice rosso, tra le misure di contrasto alla violenza e al femminicidio, l'Italia aveva recepito nel 2013 la Convenzione di Istanbul che condanna ogni forma di violenza sulle donne e la violenza domestica riconoscendo il raggiungimento dell'uguaglianza come elemento chiave per prevenire la violenza raccomandando azioni preventive di natura educativa e richiamando la cronaca giornalistica alle proprie responsabilità (art.17)². Ancora, nel 2013 è stata approvata la legge 119 sul femminicidio che prevede si debba procedere obbligatoriamente alla notifica alla persona offesa della richiesta del pubblico ministero di archiviazione, elevando il termine per l'opposizione a venti giorni (art. 403 co. 3 bis cpp) e alla notifica delle richieste di revoca o sostituzione della misura cautelare prevista per l'imputato e dei conseguenti provvedimenti di revoca o modifica. Infine, nel 2015 è stato adottato il Piano d'azione straordinario contro la violenza sessuale e di genere diventato operativo nel 2016.

La riforma attuata con la legge 69/2019 promette anche indagini più ve-

² Nella ricostruzione di molti femminicidi si fa ricorso a morbide descrizioni con un linguaggio ricco di dettagli poco rispettosi delle donne, utili a creare notizie e "discorsi".

loci per i reati di genere, implementando la corsia preferenziale per la trattazione dei procedimenti (già prevista all'art. 132 bis delle disposizioni di attuazione al cpp), prevedendo che la donna che abbia denunciato una violenza debba essere sentita dal Pubblico Ministero obbligatoriamente entro tre giorni, altrimenti, nel caso in cui alla denuncia segua una violenza, si individua una responsabilità dell'autorità giudiziaria o di Polizia in quanto delegata parimenti a tale adempimento. La celerità però non influisce sulla possibilità di usufruire di una protezione tempestiva dopo aver denunciato perché non vengono forniti strumenti concreti di sostegno alle vittime.

Se servono misure urgenti contro il femminicidio dato che tra il 2012 e il 2017 sono state uccise 774 donne (una media di circa 150 vittime all'anno con un incremento del 3% dal 2017 al 2018)³, è anche vero che restano inapplicate misure contemplate dalle leggi vigenti. Nondimeno sembra inopportuno disegnare una giustizia sulla base dell'emergenza in quanto la sacralità del diritto andrebbe sempre preservata proprio perché in una società il diritto è l'elemento che ordina e regola la democrazia, frutto di una sovranità popolare che non può obbedire né a una maggioranza né a una minoranza. Il diritto non soltanto è superiore alla democrazia, in uno Stato di diritto non è possibile adottare pene sproporzionate quando l'umore popolare intorno a determinati reati e agli imputati è aspro. Va poi considerato che la severità della sanzione innalzata oltre un certo limite, incide molto meno di quanto si creda sulla prevenzione di alcune specie delittuose. Tale tesi può essere suffragata dai numerosi studi svolti sulla giustizia riparativa⁴. Inoltre, risulta più efficace, ai fini della riduzione del femminicidio, la trasformazione della genesi di specifici reati che precedono l'evento omicidiario. Dunque, l'investimento non dovrebbe riguardare l'aumento della sanzione quanto la gestione dei conflitti che si sono istituzionalizzati tra vittima e reo prima del femminicidio, applicando insieme alla sanzione penale una proposta di educazione e riparazione del danno subito dalla vittima.

La pratica della giustizia riparativa si avvia con un susseguirsi di racconti per comprendere cosa ha spinto il reo a compiere determinate azioni e quali sono state le conseguenze che ha provocato alla vittima. Alternativa efficace al sistema penale formale, la giustizia riparativa prevede la possibilità che il reo si assuma le proprie responsabilità⁵. Non sembra preminente neppure

³ Eures, *IV Rapporto sul Femminicidio* (2016), Roma, <<https://www.eures.it/iv-rapporto-sul-femminicidio-italia/>>

⁴ Tränkle S., "In the shadow of penal law: Victim offender mediation in Germany and France" *Punishment & Society*, 2007, 9, 395-415.

⁵ Van D.W., *The Shape of Thing to Come: A Framework for Thinking about A Restorative Justice System*, relazione presentata al *Fourth International Conference on Restorative Justice for Juveniles*, Tubinga, Germany, October 2000.

l'obbligatorietà della formazione della polizia introdotta dal Codice rosso, tanto più che la legge non dispone di risorse finanziarie visto che la riforma è a costo zero, quanto invece appaia prioritaria l'educazione ai sentimenti delle persone proprio per curare quella sfera emotiva che la società moderna e capitalista con le sue manie di potere e prevaricazione schiaccia continuamente.

Il contributo intende dimostrare che non solo la politica e i cittadini, ma anche il Legislatore segue l'onda emotiva popolare nei suoi interventi in materia penale a causa di un diffuso populismo, anche giudiziario, che chiede soluzioni al femminicidio solo attraverso la repressione e anche, da dove venga questo desiderio di vendetta e come si nutrano tali emozioni. Numerose evidenze empiriche rivelano che tra gli uomini che uccidono le partner sembrano serpeggiare una consacrazione alla perdizione attraverso il desiderio di annientare le donne. Spesso, dopo averle uccise la distruzione dei loro corpi non è attuata per farli sparire ma per demolirle definitivamente. Sono inoltre diffusi femminicidi in cui si procede con l'uccisione dei propri figli e con il suicidio per farsi ritrovare cadavere accanto allo sterminio dei propri familiari. Uccidere e uccidersi, sembra essere diventata una strategia per far sì che qualcuno si accorga di una serie di mancanze tra due soggetti che non hanno trovato spazi costruttivi per superare gravi conflitti. Dunque, l'omicidio (che si intraprende in un crescendo di sfide che mostra una terribile costanza quando ci si scaglia contro tutti: la partner, i figli e infine sé stessi) e il suicidio appaiono l'ultimo mezzo per esistere. Allora, è nelle fratture che precedono l'omicidio della partner che le scienze sociali e giuridiche dovrebbero intervenire con urgenza attraverso proposte di riparazione.

Siamo convinti che le azioni che accompagnano il comportamento umano con motivazioni a uccidere siano raramente d'impeto e poggino piuttosto su una consapevolezza pianificata: si tratta di individui spinti da scopi e mete, vi è proprio una partecipazione psicologica in vicende così estreme come l'uccisione della partner⁶. L'uomo sociale, pertanto, va considerato come luogo e sorgente d'azione, principale informatore della realtà che ha costruito.

2. Una nuova fattispecie delittuosa: lo sfregio del viso

Comportamento e azione non sono equivalenti; il comportamento è qualcosa che accade sotto gli occhi di chi osserva, nell'azione, invece, si può ricercare il significato e l'intenzione del gesto. È proprio a partire dall'azione

⁶ Patrizi P. (2004), *L'analisi dell'azione deviante. Contributi teorici e proposte di metodo*, il Mulino, Bologna, pp.16-17.

che si possono ritrovare scopi e obiettivi perché osservando solo ciò che accade, ossia il comportamento, il rischio è di trascurare tutto l'impianto che qualifica le azioni umane, parcellizzando l'individuo.

Il coinvolgimento nel reato di femminicidio, più dell'evento reato, è qualcosa di così complesso da richiedere l'osservazione di molteplici aspetti, situazionali, di contesto, sociali e personali. Spesso, l'uccisione della partner scaturisce da una potenza omicida che erompe per porre fine a un clima istituzionalizzato di violenza. Il setting che precede molti femminicidi presenta nel tempo uno scenario di coercizioni e soprusi al quale le donne più tenaci resistono partecipandovi: sfidano il partner perché rifiutano di rimanere passive o perché non hanno avuto altra scelta di fronte a istituzioni e servizi antiviolenza poco credibili, burocratiche, in un Paese che non impiega tutti i mezzi per sostenere le donne che denunciano⁷. Una misura della gravità della violenza contro le donne è data anche dalla quota di sopravvissute ai tentati omicidi e dal numero di donne che ha perso la vista, l'udito, l'uso delle gambe o che si ritrova con il corpo o il volto sfigurato. Tali violenze non sempre sono il risultato di tentati omicidi, a volte si tratta di atti premeditati tesi a sfregiare la bellezza delle vittime attraverso la devastazione dei loro corpi. Una proliferazione di fattispecie delittuose volte a contrastare violenze di genere è stata introdotta con il Codice rosso, tra queste la deformazione dell'aspetto della persona mediante lesioni permanenti ma solo al viso (nuovo art. 583- quinquies cp). Si tratta di misure che ovviamente consolano poco perché intervengono dopo che le donne sono state deturpate ricalcando ciò che fa il governo dell'Estonia quando tra le misure di contrasto alla violenza di genere prevede il pagamento del funerale delle vittime⁸.

Se è vero che il Codice rosso introduce importanti disposizioni insieme a sanzioni più severe, l'innalzamento delle pene non rassicura e non assicura un effetto deterrente (i dati sul femminicidio lo confermano), sicché appare criticabile la tendenza del legislatore ispirata da una ratio emergenziale tesa a inasprire le sanzioni per reati che dipendono da una serie di variabili indipendenti dalla severità della pena. L'incidenza pratica della riforma introdotta con il Codice rosso, è evidente non possa risiedere nell'inasprimento delle sanzioni dato che da tempo è noto come non vi siano nessi evidenti né a livello statistico, né empirico della correlazione tra severità della pena e diminuzione del reato.

⁷ La situazione dei centri antiviolenza è drammatica: a ottobre 2018 era stato erogato il 35,9% dei fondi nazionali 2015-'17 e il 25,9% dei fondi regionali.

⁸ Camarasa M. et al. (a cura di) (2009), *Naistevastane vägivald paarisuhtes ja töökohal. Soolise vägivalda indikaatorid*, Multimeedia Talitus, Tartu.

L'intenzionalità della violenza di genere, collocata in uno spazio ben preciso, in un tempo e in un ordine, sia sociale che morale⁹, non può essere ridotta a identità criminale. Va riconosciuto che l'individuo è dotato di personalità e capacità discorsive e dunque una responsabilità può essere trovata persino nel legame tra azione e linguaggio. Ma come si sa, all'imputato viene offerto il dovere di parlare e di raccontare entro i perimetri del processo penale. Nei tribunali si narrano i delitti scomponendo ogni azione per capire i fatti anche attraverso gli antecedenti, gli scopi e le intenzionalità degli attori che hanno generato il reato. È così che vengono istituiti i processi penali¹⁰. Prestare ascolto in questa fase è importante per arrivare alla verità processuale ricostruendo la storia e tutto ciò che è accaduto prima e durante l'evento. Ciò permette al magistrato di "fare giustizia". Tuttavia, andrebbe sollecitata e accolta (dovere e diritto del colpevole) la possibilità di ripercorrere le azioni e intenzioni che lo hanno indotto a maltrattare sistematicamente la partner. Partire dal reato e andare a ritroso al momento in cui è stata pensata l'azione, abbandonando approcci distaccati e asettici dell'evento reato e privilegiando invece un lavoro di comprensione con le risorse e il contributo dell'autore è importante per penetrare all'interno di dinamiche complesse, da interpretare. Occorre pensare non a un diritto penale migliore ma a qualcosa di migliore del diritto penale e distinguere la figura dello studioso del comportamento sociale da quella del Magistrato. Se quest'ultimo viene chiamato ad analizzare e a valutare tutti gli elementi utili a far nascere una verità processuale, ai primi va affidato un compito più scomodo, la ricerca di quella verità che si compone di motivi, istinti, personalità che hanno consigliato di affidarsi al crimine. Se il Magistrato ha un compito arduo perché deve giudicare l'imputato, lo studioso deve spiegare e far comprendere quanto è accaduto per ricercare i mezzi di contrasto efficaci del femminicidio. Analizzare un'azione criminale, da qualsiasi punto di vista la si osservi è complicato, perché dietro a quell'azione c'è sempre un uomo che l'ha provocata e capire gli esseri umani è compito impegnativo.

Von Cranach e Harrè hanno introdotto uno schema dell'azione umana, il Goal-Directed Action attraverso il quale viene concepita l'idea di un'azione rivolta a uno scopo e in cui compaiono il comportamento manifesto, le cognizioni dell'autore e i significati sociali¹¹. Il teorema ha chiarito come le tre dimensioni si colleghino interagendo: il comportamento nel compiersi viene guidato dalle cognizioni che in parte affondano le radici nelle correnti sociali. Si tratterebbe di uno stato cosciente dell'autore anche se la società riuscendo

⁹ De Leo G. et al. (2004), *L'analisi dell'azione deviante*, il Mulino, Bologna, p.60.

¹⁰ *Ivi*, p. 108.

¹¹ Von Cranach M., Harrè R. (1982), *The Analysis of Actions*, Cambridge University Press Cambridge.

a controllare le cognizioni e a imprimere quasi un marchio su di esse, controlla l'intero agire dell'individuo¹². Le azioni acquistano senso e significato a seconda dell'ambiente in cui hanno luogo prendendo forma nel momento in cui avviene l'interazione con l'altro, che a sua volta risponderà con un'altra azione pianificata, nata dal ventre sociale. Anche Berger e Luckmann hanno contribuito a fornire significati allo scopo dell'azione: non esiste azione umana che non abbia uno scopo; esso è raggiunto nelle azioni complesse come in quelle più semplici, in quelle ben studiate e in quelle apparentemente non intenzionali. È rintracciabile un fine persino in quelle azioni chiamate raptus o in quelle compiute da persone con problemi psichici¹³. L'attore che progetta l'azione è sempre competente, tant'è che anticipa gli eventi riuscendo a porsi mete e obiettivi attraverso strategie e piani d'azione¹⁴. Bandura attraverso la teoria sociale-cognitiva spiega questa capacità proattiva dell'individuo di anticipare gli eventi dopo aver calcolato tutto nei dettagli intervenendo sulla realtà in maniera incisiva. L'uomo, quando agisce, fa sì che tutta una serie di fattori personali, comportamentali e ambientali finiscano col mescolarsi, permettendo a chi agisce di produrre un effetto evidente non muovendosi mai in maniera casuale bensì causale: l'attore verrà sempre trainato da una meta. Bandura spiega come la mente dell'uomo si presenti come un sistema ben organizzato, che regola i rapporti tra la persona e il mondo fornendo le coordinate per permettere che l'azione avvenga. Questa teoria dimostra la presenza di un soggetto intenzionale che si muove sempre rispetto alle proprie percezioni e in base a quei significati ottiene delle interazioni che avvengono nei tessuti sociali in cui egli è immerso: mete e obiettivi da una parte, regolazione e finalizzazione dall'altra¹⁵. Se i primi orientano l'azione, gli altri ne enunciano le modalità attraverso le quali l'autore agisce. Studiare l'azione umana non è, quindi, un lavoro semplice, al contrario richiede accurate osservazioni e valutazioni. Alcuni studiosi fanno riferimento alla psicologia narrativa poiché sembrerebbe che le persone pensano, immaginano e sognano seguendo una struttura narrativa. In sostanza è come se l'individuo desse una trama ai propri eventi e anche un ordine, riuscendo così a comunicare la propria visione della realtà¹⁶. Si passa poi sul terreno della psicologia discorsiva, ovvero, dal pensiero alla costruzione

¹² Von Cranach M. e Ochesnbein G., Agire. La forma umana del comportamento, in De Leo et al, op. cit. p.22.

¹³ Berger P.L., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*, Garden City, N.Y., Doubleday.

¹⁴ De Leo et al, op. cit. p.32.

¹⁵ Bandura A. (1986), *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall.

¹⁶ Mancuso J.C., Sarbin T.R., The self-narrative in the enactment of roles, in Sarbin T.R., Scheibe K.E. (a cura di) (1983), *Studies in Social Identity*, Praeger, New York, p. 234.

dell'azione perché se l'uomo pensa e immagina seguendo traiettorie specifiche, è vero anche che egli è in grado di pianificare le azioni e fare in modo che esse risultino intrise di intenzionalità tanto da dar vita a un progetto teso a raggiungere uno scopo¹⁷. In questo contesto, porre l'accento sull'intenzionalità è rilevante in quanto si reputa l'autore di femminicidio adatto e in grado, più di chiunque altro a ricostruire i fatti e a produrre discorsi sul proprio operato.

Il narratore che fornisce il resoconto di un evento al quale ha partecipato è come se attraverso un flashback si immergesse nel racconto ritornando a quel tempo in cui è stata compiuta l'azione, il tempo in cui ha violato un ordine. Nessun altro potrebbe riportare gli eventi così come sono andati se non il protagonista stesso, il quale ritornando al reato è in grado di scattare una fotografia, nulla di più vero per dimostrare i fatti. Ed è anche grazie a questo incontro/scontro tra presente e passato che si può progettare un'azione tesa al futuro; se non si lavora a ritroso, andando a conoscere le radici da dove tutto è partito e se non si lavora su tutto ciò che è attuale e su quello che è il prodotto del passato, vana sarà l'azione di pensare a un futuro per le vittime dirette/indirette/potenziati, per gli autori di reato e per la collettività. Occorre comprendere, dunque, l'intenzionalità profonda che sostiene la violenza maschile e che collega tutta l'ampia gamma di maltrattamenti e la preparazione volontaria, lucida e consapevole dell'omicidio perché sovente è stato provato durante il processo, che la premeditazione si struttura nel tempo e dunque va scandagliata e non ridotta a impeto o malattia psichica la realtà mentale di chi, privo di educazione alle emozioni¹⁸ arriverebbe a uccidere per futili motivi o perché considera la coppia coniugale unico scudo alla solitudine, alla frustrazione o fonte della propria rappresentazione sociale, un segno distintivo del proprio successo. Ne consegue che l'azione penale non risulta né adeguata né dirimente.

3. Il populismo che attacca la Magistratura

La strumentalizzazione di frasi di sentenze da parte dell'opinione pubblica quale quella recente di *tempesta emotiva* come causa della gelosia che arma l'autore di un femminicidio, svaluta la comprensione del fenomeno ma anche il diritto alla difesa di ogni imputato. È accaduto in una recente sentenza quando la spiegazione all'uso della violenza sintetizzata nella frase

¹⁷ Pagliaro G., Prefazione all'edizione italiana, in Harrè R. e Gillet G. (1996), *La mente discorsiva*, Cortina, Milano, pp. 9-12.

¹⁸ Iagulli P. (2011), *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.

tempesta emotiva è apparsa come “giustificazione” volta ad assegnare una qualche verità alla preoccupazione della perdita di potere maschile nella nostra società. È noto quanto le definizioni e le narrazioni di un fenomeno abbiano sempre implicazioni culturali, sociali e finanche giuridiche. Infatti, le modalità di descrizione della realtà, scevre da stereotipi e pregiudizi, sono il primo tassello per auspicare un cambiamento culturale della società italiana e per tendere a una sostanziale parità tra uomini e donne. La sentenza che ha portato l’opinione pubblica a scagliarsi contro la decisione del Giudice che aveva citato “la tempesta emotiva” riguarda la condanna dimezzata a carico di Castaldo, reo confesso, condannato per l’omicidio di Olga Matei con la quale aveva una relazione. I 30 anni inflitti in primo grado all’omicida sono diventati 16. In uno dei passaggi del provvedimento della Corte di Assise di Appello di Bologna, si legge che una “tempesta emotiva” determinata dalla gelosia abbia sollecitato l’assassino. Castaldo arrivò all’omicidio dopo che da giorni si mostrava geloso a causa dei messaggi inviati alla compagna da altri uomini; tornato a casa, tentò il suicidio. Nella sentenza si confermano le aggravanti per futili motivi ma si concedono le attenuanti ritenute equivalenti spiegando questa decisione con la valutazione della confessione. Inoltre, si legge nell’atto, la gelosia «determinò nell’uomo, a causa delle sue poco felici esperienze di vita» quella che lo psichiatra (non il Giudice!) definì «soverchiante tempesta emotiva» che in effetti è provata con il tentativo di suicidio. Il giudice, attraverso la perizia psichiatrica conferma che l’imputato era seguito dal Centro di Igiene Mentale perché aveva già tentato due suicidi. Una condizione, questa, idonea a influire sulla responsabilità penale. Per tale motivo la condanna all’ergastolo, ridotta a 30 anni per il rito abbreviato è stata riformata in 16 anni (24 anni, ridotti di un terzo sempre per il rito) per omicidio brutale. Dunque, la tempesta emotiva è citata dal Giudice ma le attenuanti sono state concesse all’imputato perché era incensurato, ha confessato e aveva iniziato a risarcire il danno.

Tutto ciò è risultato deplorabile a buona parte dell’opinione pubblica e dei movimenti delle donne che hanno gridato al ritorno al delitto d’onore nonostante esista un’affermata giurisprudenza della Corte di Cassazione, ribadita dalla sentenza n. 7272 del 2014, secondo cui “gli stati emotivi o passionali, pur non escludendo né diminuendo l’imputabilità, possono essere considerati ai fini della concessione delle attenuanti generiche, in quanto influiscono sulla misura della responsabilità penale”. I giudici, dunque, hanno dovuto tenere conto delle circostanze in cui è avvenuto l’omicidio e dello stato emotivo dell’imputato. Gli omicidi, infatti, non solo non sono tutti uguali ma possono ricevere attenuanti che non possono essere abolite quando si tratti di femminicidio anche perché la violenza contro una donna è già ag-

gravata. Sicuramente le attenuanti riguardo i femmicidi devono essere valutate con grande cura perché si tratta di un problema drammatico che richiede soluzioni urgenti.

Invece, il capo di imputazione che porta a una sanzione molto grave, affinché non estingua la responsabilità morale e non costituisca una opportunità per eliminare una colpa così importante, andrebbe affrontato in tutte le sue declinazioni, evitando che i protagonisti del reato restino sullo sfondo, solo nel ruolo di assassini o inchiudati, attraverso una visione sessista, al “raptus omicida”. Infatti, quando la richiesta di separazione della partner o un tradimento reiterano attraverso la cronaca una cultura colpevolizzante del femminile, attenuano la responsabilità della violenza maschile, che messa su un altro piano del discorso, affievolisce. Per dirla con Foucault, il linguaggio, come parliamo, resta un tema di analisi e di discussione politica e sociale¹⁹. Il rispetto della verità sostanziale dei fatti non può reggere se si fa ricorso a morbide descrizioni che indulgono in dettagli superflui, irrispettosi, lesivi del genere femminile e utili a creare notizie sensazionalistiche a fini di audience.

4. Esiste una giusta pena per la violenza di genere?

La domanda a cui tentiamo di rispondere è se il governo italiano rispetto alla violenza di genere e al femmicidio, con tali riforme abbia dato una risposta penal-populista per ostentare una sensibilità a un fenomeno criminale crescente, senza tenere conto degli aspetti culturali, educativi e sociali nei quali tale violenza storicamente affonda le radici e di cui si alimenta.

Siamo abituati agli emergenziali interventi legislativi in risposta a fenomeni criminali di varie specie che periodicamente attraversano il nostro Paese (terrorismo, criminalità organizzata, corruzione); ma quello che vogliamo sottolineare in questo caso è come la peculiarità del tipo di violenza, come quella di genere, meriti risposte diverse, più complesse, perché diversi sono i dispositivi, le tecniche (ed esigenze) di sicurezza necessarie per assicurare la ‘tutela’ di una specifica categoria di vittime, da un particolare tipo di violenza, quasi sempre domestica.

Soprattutto ci siamo chiesti se il legislatore ci abbia posto di fronte a una regressione o evoluzione del diritto dato che a nostro parere ha risposto con riforme penali populiste purtroppo dannose.

¹⁹ Nel 1970, proprio quando iniziano a essere messe in discussione le strutture che controllano e gestiscono il potere, o meglio i poteri, Foucault spiegò agli studenti del Collège de France che il linguaggio non è mai neutro ma crea gerarchie e relazioni di potere a cui è difficile sfuggire. Ne nacque *L'ordine del discorso*, un classico del filosofo francese.

Riflettendo sull'oggetto colpito dalla nuova legge, sugli effetti e sui rimedi, siamo partiti dalla premessa che la migliore sanzione è quella che non deve essere inflitta perché il delitto non è mai stato consumato, in quanto prevenire è sempre meglio che punire. Le narrazioni della cronaca quando spiega le motivazioni che porterebbero gli uomini ad agire violenza sulle donne fino al femminicidio, sono intrise di contenuti e immagini fuorvianti che riducono la donna a oggetto, dando prova che fattori culturali influenzano il delitto e anche il tipo di risposta politica, istituzionale e penale a tali crimini. Come abbiamo scritto, la prima risposta è quella sanzionatoria, giusta ma poco efficace. La disciplina processuale, poi, ha reso più rapide le procedure per le misure cautelari e i processi. L'aspetto 'innovativo' ci pare risieda nell'obbligo per i reati di violenza sessuale, maltrattamenti e atti persecutori, di subordinare la sospensione condizionale della pena alla partecipazione a percorsi di recupero presso enti o associazioni che si occupano di prevenzione e di risocializzazione di condannati per tali delitti. Anche qui però avvertiamo qualche vuoto, come per la formazione obbligatoria ma non finanziata delle Forze dell'Ordine, poiché non sono specificati i percorsi, gli enti qualificati, i requisiti necessari a fornire questo sostegno. Intervenire sui comportamenti delittuosi che precedono i femminicidi, risparmierebbe la vita alle vittime oltre a evitare agli autori di commettere reati. Pertanto, l'investimento è 'a monte' non solo 'a valle' di reati già commessi, per scongiurare la reiterazione di violenze che spesso culminano nell'omicidio. La giustizia riparativa offre spunti utili a qualche apertura e cambiamento di tutti: vittime, autori del reato, società. Al tradizionale approccio punitivo di molti comportamenti che precedono i femminicidi si affianca un intervento comunitario che si riappropria di uno spazio vuoto, quello tra individuo e istituzioni chiamate alla tutela dei diritti. Una inclusione della comunità nella costruzione dei processi relazionali, non solo può evitare femminicidi, ma può essere valido anticorpo alla degenerazione dei conflitti personali prima, e sociali poi. In questo spazio si affianca la possibilità per gli aggressori (anche solo potenziali), di progettarsi un futuro diverso nella società, la possibilità di esprimere bisogni, richieste d'aiuto. Nel caso di reato consumato, questo tipo di percorso può attuarsi in parallelo al processo penale che, in particolari casi di minore gravità potrebbe essere sospeso, in attesa dell'esito, di quella che potrebbe considerarsi una 'messa alla prova' dell'autore del reato.

Su queste ipotesi auspichiamo una pace sociale tra i generi e il superamento della ordinaria 'guerra' tra i sessi per cercare di andare verso la chiarificazione e chiusura di dinamiche di genere del passato che postulavano una società patriarcale giunta al termine, e una possibilità concreta di incoraggiare un'armonica integrazione tra uomini e donne, aiutando entrambi nella comprensione delle dinamiche tra i generi del futuro.

Conclusioni

Quando abbiamo riflettuto sul modello penalistico di giustizia come rimedio a un fenomeno che sembra indifferente alla misura sanzionatoria post delitto, siamo arrivati a convenire sulla necessità di misure che prevenivano la violenza. Di fronte all'insufficienza dell'attuale sistema penale e di prevenzione, abbiamo pensato a un 'modello comunitario' che integra quello 'statale': il modello di giustizia riparativa. Si tratta di un paradigma che non ha ancora i contorni definiti né crediamo sia la panacea ma ci è servito come riferimento sul quale riflettere per pensare interventi più efficaci. Tra i modelli di giustizia riparativa, quello che esprime la concezione 'trasformativa' potrebbe essere il più adatto al fenomeno della violenza di genere. In particolare con il metodo della Conferencing, composta da potenziali vittime e autori di reato, dai familiari, dai figli, dai cittadini e dai rappresentanti delle Forze dell'ordine, la comunità si riapproprierebbe dello spazio pubblico portandovi il problema della violenza di genere che da 'privato' diventerebbe appunto 'pubblico'. Si è sperimentato che laddove la comunità e le istituzioni collaborano, i risultati sono migliori. Questo capovolgimento delle canoniche tecniche sulla sicurezza affronta uno dei nodi della violenza di genere, quello culturale-simbolico. Inoltre, il modello di giustizia riparativa nella sua declinazione comunitaria consente di evitare 'forzature' rispetto alla vittima in quanto le donne vittimizzate si sentono libere soltanto lontano dai loro aggressori. La giustizia riparativa in senso stretto, con i suoi 'percorsi di mediazione penale' presuppone l'incontro tra vittima e aggressore, quella comunitaria, invece, può farne a meno evitando l'incontro. Tale riflessione muove dalle parole di Lucia Annibaldi (sfigurata con l'acido) espresse nel seminario per giornalisti 'Verità e Riconciliazione' tenutosi nel carcere di Parma nel 2019, durante il quale si è discusso di giustizia riparativa. Ella ha espresso perplessità rispetto a una mediazione penale con il suo aggressore: 'Non ne sento alcun bisogno, almeno al momento', ha aggiunto. Nella riparazione comunitaria modellata sulla Conferencing l'incontro avverrebbe alla presenza di un rappresentante delle Forze dell'ordine, dei familiari, dei cittadini che di per sé rappresentano una rete di protezione anticipata anche in seguito alle denunce della vittima, la quale potrebbe contare subito su protezioni e contatti immediati. Molte vittime riferiscono l'isolamento che precede e che segue una denuncia. La Conferencing può rappresentare anche l'ambito entro il quale l'aggressore può esporre bisogni che possono trovare diverse soluzioni. Certamente si tratta di un approccio più efficace del previsto 'ammonimento' dell'aggressore a non avvicinarsi alla vittima per il quale sarebbe stato più efficace prevedere il braccialetto elettronico e nei casi più gravi il soggiorno obbligato in città diversa da quella ove risiede la vittima.

La Conferencing, inoltre, può prevedere l'incontro tra vittime e aggressori non diretti ma protagonisti di reati della stessa indole, al fine di ottenere un duplice risultato: l'ascolto della sofferenza subita dalla vittima e la consapevolezza per l'aggressore, dei comportamenti che egli può raggiungere e di cui spesso non si rende conto perché culturalmente normalizzati.

Alla domanda se attraverso la risposta al femminicidio con la nuova legge stiamo assistendo a una regressione del diritto, qualche riscontro potremmo cercarlo sul piano della filosofia del diritto, dato che questa disciplina offre i fondamenti teorici e legittimanti del diritto, incluso quello di punire, ma intendendo farlo in modo innovativo, avendo come riferimento non solo le tradizionali teorie giusnaturalistiche, positivistiche, istituzionalistiche, realistiche, normativistiche (da Hobbes a Dworkin per intenderci)²⁰.

Sappiamo che la dottrina del diritto naturale (giusnaturalismo) sostiene che al vertice di ogni ordinamento ce n'è uno naturale o razionale che stabilisce le basi fondamentali e i limiti per le leggi scritte (positivizzate) dal Legislatore. Questo è lo schema a cui si ispirano le costituzioni moderne occidentali. Infatti all'art. 2 della nostra Carta fondamentale si legge: La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sottintendendo l'esistenza di diritti dell'uomo che preesistono allo Stato che si limita a riconoscerli attraverso un procedimento logico-deduttivo.

Per la teoria giusnaturalistica, di conseguenza qualsiasi sistema penale deve rispettare i diritti umani, tra i quali spicca il supervalore della dignità, che non ammette pene o trattamenti disumani come la pena perpetua.

Il positivismo giuridico, invece, sostiene che il diritto esiste solo nel momento in cui è espresso dal sovrano come comando e reso efficace dalla minaccia e inflizione di una punizione. Il positivismo giuridico si disinteressa del valore morale o politico della scelta del sovrano (o del Parlamento) che fonda la sua azione su un obiettivo utilitaristico. E soprattutto non si chiede se una legge sia giusta o meno, ma solo se sia valida. Come dire che se una legge è stata promulgata nel rispetto delle procedure legali è valida e pertanto deve essere applicata.

La teoria interpretativa sostiene che la legge è il risultato dell'interpretazione delle disposizioni legali costituenti l'ordinamento giuridico e dei valori morali espressi dall'interprete nel momento applicativo. Uno dei suoi esponenti, Dworkin, sostiene che la migliore interpretazione è quella che valorizza le pratiche politiche più alte della comunità. In questo senso un esempio ci è dato dalle interpretazioni evolutive cui abbiamo assistito in Italia rispetto

²⁰ Bobbio N. (2011), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Editori Laterza, Bari; Dworkin R. (1985), *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano.

al riconoscimento dei matrimoni tra omosessuali o al riconoscimento di paternità dei figli avuti con tecniche di maternità surrogata, anticipando il Legislatore o aggirando i divieti.

Il realismo giuridico, invece, ritiene valida una legge sulla base del consenso psicologico e sociale dell'ordinamento giuridico. Una legge è valida in quanto effettivamente applicata, dunque riconosciuta e rispettata dai cittadini e applicata dagli organi giudiziari. Anche questa dottrina non si interroga sull'origine e legittimazione degli organi che creano la norma e di conseguenza sulla sua validità, ma dà solo una spiegazione della sua obbedienza, sostiene Sergio Cotta in *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*. Un esempio, in questo caso, può essere quello relativo alla pena dell'ergastolo nel nostro paese. A livello costituzionale la Corte ne ammette la sopravvivenza solo in quanto non effettivamente espiato, poiché una pena perpetua sarebbe incivile perché viola la dignità dell'uomo e dunque la Costituzione. Come dire che l'ergastolo è legittimo in quanto non effettivamente applicato. È quello che pensa la maggior parte degli italiani benché i condannati al "fine pena mai" muoiano in carcere. La teoria del realismo giuridico può aiutarci a comprendere come ciò sia possibile. Tale pena seppur incostituzionale resta valida solo perché applicata dai giudici e accettata passivamente dai cittadini, pensando che sia necessaria e che non ci siano alternative. "Realisticamente" una pena che serve ma che osservata alla luce dei principi costituzionali sappiamo essere illegittima. Pertanto, secondo la teoria del realismo giuridico i diritti soggettivi non sarebbero entità metafisiche verso le quali tendere per il miglioramento dell'uomo e della stessa società, ma il risultato dell'accettazione di una situazione di fatto relativa al momento storico e al luogo, che alcune circostanze determinano.

Questa teoria evidenzia la rilevanza degli elementi psicologici e sociali quali basi di legittimazione di una legge che ci è sembrata utile per l'analisi che abbiamo condotto su un sistema penale che per affrontare il femminicidio sembra voglia fondarsi su elementi non razionali ma emotivi. Per tale ragione sarà utile ricorrere al contributo delle scienze psicanalitiche, che tentano di spiegarci le "leggi" che regolano i nostri comportamenti, scelte, decisioni, modi di pensare influenzati dall'inconscio.

L'evoluzione delle scienze giuridiche ha tenuto conto di queste nuove variabili irrazionali e saggamente si è cercato di limitarne l'incidenza ma non di porle a base del sistema giuridico. Le componenti psicologiche che agiscono nel nostro inconscio sono state individuate in quella 'libidica' da Freud, nella 'volontà di potenza' da Adler e in quella 'narcisistica' alla quale ha contribuito Fromm.

La componente narcisistica sembra oggi quella più funzionale alle nostre riflessioni in linea con le conclusioni di molti autori quali Nussbaum.

Giova precisare che in questa sede non si voleva sostenere l'aspetto patologico in cui possono sconfinare le suddette componenti psicologiche (cioè il riferimento non è alla 'società malata' di Fromm) ma semplicemente considerarle nella loro ordinarietà, normalità in quanto naturalmente presenti in ognuno di noi tanto da influenzare le nostre decisioni e comportamenti. E quando questi comportamenti possono assurgere a fondamento o influenzare un ordinamento giuridico, come quello penale, è opportuno essere consapevoli di quali siano le spinte inconscie che li guidano.

La giustizia vendicativa anticamente veniva raffigurata con gli orribili volti delle Erinni (le Furie) di cui ci parla Eschilo, alle quali fu dato il nome di Eumenidi, le Benevole nel momento in cui assunsero una funzione regolatrice e di razionalizzazione della giustizia, ossia dal momento in cui la giustizia dalle parti private passò ai poteri pubblici, come ricorda Nussbaum²¹. È opportuno rammentare che l'istituzionalizzazione della giustizia divenne necessaria per eliminare gli strascichi che la giustizia privata lasciava tra le parti, tra le famiglie in contrasto. Dolore chiamava dolore, vendetta chiamava vendetta. Prima che la giustizia fosse amministrata dalle istituzioni pubbliche, solo in pochi potevano ottenere giustizia, quelli che potevano permettersela. Non i poveri, non i soggetti socialmente deboli.

Torna ancora utile richiamare l'approccio legal-razionale di Weber. Il riconoscimento della legge è strettamente correlato all'autorità riconosciuta alle istituzioni, in questo caso lo Stato. Per tutelare le donne esposte a violenza di genere l'esistenza di una legge sul piano formale è importante in quanto riconosce il reato; ma se non c'è una fiducia generalizzata nel fatto che il reato verrà perseguito, verrà sminuita l'importanza della denuncia non solo dalle dirette interessate ma anche da chiunque volesse aiutarle. La scelta di assegnare a un'imparziale terza parte (lo Stato) l'amministrazione della giustizia riposa sul principio che lo Stato non avrebbe punito alla cieca, come una "furia" bensì avrebbe tenuto conto delle aspettative della vittima e anche delle "ragioni" di chi avesse commesso il crimine. La legge non implica che essa debba diventare veicolo della rabbia della vittima o debba rapportarsi ai trasgressori in uno spirito retribuzionista. La responsabilità non richiede il pensiero magico della restituzione, sottolinea Nussbaum, ma esprime l'impegno della società su valori importanti²². Solo in presenza di una "giustizia giusta", moderata, finalizzata a ricucire lo strappo e proiettata al futuro le famiglie, le parti, sono state disposte ad affidare a un terzo la risoluzione della contesa, la riparazione del danno, in modo da essere libere di pensare a

²¹ Nussbaum M. C. (2017), *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, il Mulino, Bologna, p. 11ss.

²² *Ivi*, 205.

un futuro costruttivo. Non ha senso rimanere invischiati, mentalmente ed emotivamente, con gli individui sgradevoli che ci hanno procurato danni. Lasciamo che siano gli agenti imparziali della legge a farlo in un modo socialmente produttivo, suggerisce quasi “egoisticamente” Nussbaum. Non bisogna dimenticare la dimensione familiare di cui l’individuo (vittima e trasgressore) fa parte e come i familiari, delle vittime e del colpevole, ne subiscano gli effetti loro malgrado. Ne discende come tutte le parti coinvolte hanno la necessità di ricevere una tutela da parte dello Stato: lo Stato siamo noi, diceva Calamandrei. In questi passaggi trova fondamento la giustizia imparziale, non vendicativa, forse lo abbiamo dimenticato. Quando la giustizia diventa vendetta, cioè sposa solo le ragioni di una parte e non guarda a un futuro costruttivo, viola il patto fondativo e lo Stato perde la propria legittimazione, così come elaborano persone rispettose delle istituzioni che, per la prima volta, dopo 31 anni di carcere mi hanno scritto²³: “non è giusto che ti tengano in quel posto per tanto tempo. Dovrebbero capire che quando hai sbagliato eri un ragazzo, avevi 19 anni. Di questo daranno conto a Dio²⁴”. Dio, appunto, al quale l’uomo sembra volersi innalzare, sostituendolo. Un’eresia narcisista, dunque, che forse potrebbe spiegare la deriva vendicativo-giustizialista di una società edonista, narcisistica, che ha superato le categorie dell’essere, dell’avere per approdare a quella ancora più effimera dell’apparire: sei ciò che appari. Di conseguenza il sotteso narcisismo diventa patologico alimentando una rabbia che è proporzionale alla considerazione che si ha di sé, fino a sentirsi intoccabili come Dio. E qui sta l’eresia. Il pretendere, in caso di “offesa”, una retribuzione assoluta come quella dovuta a Dio, con tanto di umiliazione e mortificazione pubblica che comunque non saziano, non risolvono il problema né lo prevencono. Per questo oggi sembra opportuna una pena giusta, moderata, che tenga conto delle aspettative della vittima ma anche del colpevole e che guardi al futuro.

Riferimenti bibliografici

- Bandura A. (1986), *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall.
- Berger P.L., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*, Garden City, N.Y., Doubleday.
- Bobbio N. (2011), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Editori Laterza, Bari.
- Calamandrei P. (2011), *Lo Stato siamo noi*, Chiarelettere, Milano.

²³ Conte, coautore di questo contributo, condannato all’ergastolo ostativo, ha già trascorso 31 anni in carcere.

²⁴ Parole della zia 91enne di Conte.

- Camarasa M. et al (a cura di) (2009), *Naistevastane vägivald paarisuhtes ja tööko- hal. Soolise vägivalda indikaatorid*, MultimeediaTalitust, Tartu.
- De Leo G. et al. (2004), *L'analisi dell'azione deviante*, il Mulino, Bologna.
- Dworkin R. (1985), *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano.
- Eures (2016), *IV Rapporto sul Femminicidio*, Roma, <https://www.eures.it/iv-rapporto-sul-femminicidio-italia/>
- Iagulli P. (2011), *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.
- Mancuso J.C., Sarbin T.R., The self-narrative in the enactment of roles, in Sarbin T.R., ScheibeK. E. (a cura di) (1983), *Studies in Social Identity*, Praeger, New York.
- Nussbaum M. C. (2017), *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, il Mulino, Bologna.
- Tränkle S. (2007), "In the shadow of penal law: Victim offender mediation in Germany and France" *Punishment & Society*, 2007, 9, 395-415.
- Pagliaro G., Prefazione all'edizione italiana, in Harrè R. e Gillet G. (1996), *La mente discorsiva*, Cortina, Milano.
- Patrizi P. (2004), *L'analisi dell'azione deviante. Contributi teorici e proposte di metodo*, il Mulino, Bologna.
- Van D.W. (2000), *The Shape of Thing to Come: A Framework for Thinking about A Restorative Justice System*, relazione presentata al *Fourth International Conference on Restorative Justice for Juveniles*, Tubinga, Germany.
- Von Cranach M., Harrè R. (1982), *The Analysis of Actions*, Cambridge University Press Cambridge.
- Weber M. (1995), *Economia e società*, vol. I, Teoria delle categorie sociologiche, Edizioni di Comunità, Milano.
- Weber M. (1995), *Economia e società*, vol. IV, Sociologia politica, Edizioni di Comunità, Milano.

Gli autori

Francesco Antonelli è professore associato di Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi Roma Tre. È segretario della Sezione Teorie sociologiche e trasformazioni sociali dell'Associazione Italiana di Sociologia. Tra i suoi ultimi lavori: *Tecnocrazia e democrazia. L'egemonia ai tempi della società digitale* (Roma 2019).

Claudio Conte è dottore in Giurisprudenza e dottorando in Politica, società e cultura presso l'Università della Calabria. Tra le sue pubblicazioni: *Manuale sulla pena dell'ergastolo* (KeyEditore 2017); *Educazione scientifica e Costituzione* in N. Siciliani de Cumis *Buongiorno, Università* (Solfa-nelli 2018); *Cento giorni* (Libri liberi 2019).

Vittorio Cotesta è stato professore di Sociologia presso l'Università degli Studi Roma Tre. Tra i suoi ultimi scritti: *Max Weber on China. Modernity and Capitalism in a Global Perspective* (2018); *Kings into Gods. How Prostration Shaped Eurasian Civilizations* (2015); *Global Society and Human Rights* (2012); *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights* (2013).

Fabrizio Denunzio è ricercatore in Sociologia dei processi culturali presso l'Università degli Studi di Salerno dove insegna Sociologia dei conflitti culturali. Si occupa di teoria sociale e di industria culturale. Con Iside Gjergji ha curato l'edizione italiana di R. K. Merton, *La divisione del lavoro sociale di Durkheim* (Kurumuny, 2019) e, sempre di Merton, *La sociologia francese contemporanea* (Kurumuny, 2019). Con Alfonso Amendola è curatore di *Potere immaginare. Gianfranco Manfredi tra canzoni, romanzi e fumetti* (Oèdipus, 2020). A Weber ha dedicato "Il caso dei contadini polacchi nelle inchieste agrarie di Max Weber", *Inchiesta*, 2019, 206: 47-49.

Gregor Fitz è vicepresidente della Fondazione Georg Simmel. In precedenza è stato interim full professor di Teoria sociologica all'Università di Bielefeld e condirettore del Centre for Citizenship all'università di Potsdam. È autore di: *The Challenge of Modernity. Simmel's Sociological Theory* (Routledge 2019); *Grenzen des Konsenses. Rekonstruktion einer Theorie transnormativer Vergesellschaftung* (Velbrück 2015).

Franca Garreffa è ricercatore in Sociologia giuridica, della devianza e mutamento sociale. Tra le sue pubblicazioni: *Il carcere invisibile tra storia, realtà e immaginario* (Libellula Edizioni 2018); *Affarismo, corruzione, mafia. La holding Sanità ideata da Provenzano* in P. Fantozzi M. Mirabelli *Legalità e Sanità in Calabria e in Sicilia* (Rubbettino 2017); *In sicure da morire. Per una critica di genere all'idea di sicurezza* (Carocci 2010).

Paolo Iagulli ha insegnato Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro". Dopo aver scritto, per FrancoAngeli (2011), una monografia introduttiva alla sociologia delle emozioni, ha iniziato a occuparsi, tra l'altro, del tema delle emozioni nei classici del pensiero sociologico.

Vanessa Lamattina è assegnista di ricerca presso l'Università di Salerno. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente la teoria sociale, con particolare attenzione al neoliberalismo e alla concezione gramsciana di Stato. Tra i suoi articoli: "Rethinking Self-Responsibility: An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom" (*ABS*, 2019, con M. Pendenza), "La libertà materialista (o sociale). L'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza" (*QTS*, 2019), "The old Neo-Liberalism. The Neo-Liberalist Germ in Mises' and Hayek's Theories" (*PaCo*, 2016).

Patrizia Laurano, sociologa, svolge attività didattica e di ricerca nel Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale della Sapienza Università di Roma. I suoi interessi e pubblicazioni riguardano in particolare temi legati all'immigrazione, alla comunicazione politica e alla sociologia delle religioni.

Francesca Romana Lenzi è professore associato di Sociologia presso l'Università degli studi di Roma "Foro Italico". È inoltre Faculty presso la Temple University-Rome, docente presso l'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum" e presso Unitelma Sapienza University. È membro di collegio del dottorato in Storia dell'Europa, presso l'Università degli Studi di Roma Sapienza. È membro del Data Analysis Board dell'Health City Institute. Si

occupa di teoria sociologica con attenzione ai temi dell'identità, della città, della salute e degli stili di vita.

Michela Luzi è ricercatrice a tempo determinato in Sociologia dei processi economici e del lavoro e docente a contratto di Sociologia generale presso l'Università degli Studi "Niccolò Cusano". È interessata a fenomeni sociali con particolare interesse per le questioni di genere, lo sviluppo del territorio e le emozioni sociali.

Davide Ruggieri (Ph.D.) è professore a contratto presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali e presso il Dipartimento di Scienze Biomediche e Neuromotorie dell'Università di Bologna. I suoi interessi scientifici e i prodotti della ricerca riguardano in particolare il pensiero di Georg Simmel, la Teoria critica e la sociologia relazionale. Ha svolto attività archivistiche e di ricerca presso le Università di Mainz, Frankfurt am Main, Bielefeld e Monaco di Baviera. Autore di numerose pubblicazioni, ha partecipato a diversi convegni scientifici nazionali e internazionali.

Emanuela Susca insegna Sociologia generale, Metodologia delle scienze umane e Teoria dei processi di socializzazione all'Università di Urbino "Carlo Bo". Tra altri studi, è autrice di *Nuovi media, comunicazione, società* (2007); *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza* (2011); *Per una sociologia che comprende* (2012) e *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere* (a cura di, 2017).

Daniel Pommier Vincelli è ricercatore a tempo determinato in Sociologia dei processi politici presso il dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale di Sapienza Università di Roma. Consigliere con funzioni di studi e ricerche per il Dipartimento della funzione pubblica della Presidenza del Consiglio dei Ministri dal 2014 al 2018, è autore della monografia: *Trasparenza. Sociologia del diritto d'accesso* (Mondadori, 2019).

Vi aspettiamo su:

www.francoangeli.it

per scaricare (gratuitamente) i cataloghi delle nostre pubblicazioni

DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI: PER FACILITARE
LE VOSTRE RICERCHE.



Management, finanza,
marketing, operations, HR

Psicologia e psicoterapia:
teorie e tecniche

Didattica, scienze
della formazione

Economia,
economia aziendale

Sociologia

Antropologia

Comunicazione e media

Medicina, sanità



Architettura, design,
territorio

Informatica, ingegneria
Scienze

Filosofia, letteratura,
linguistica, storia

Politica, diritto

Psicologia, benessere,
autoaiuto

Efficacia personale

Politiche
e servizi sociali



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835115786

Questo 
LIBRO

 ti è piaciuto?

Comunicaci il tuo giudizio su:
www.francoangeli.it/latuaopinione.asp



VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?



ISCRIVITI ALLE NOSTRE NEWSLETTER

SEGUICI SU:



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835115786

Il 28 gennaio del 1919 Max Weber tiene a Monaco di Baviera, su richiesta della sezione bavarese della Libera associazione studentesca, la Conferenza su *La politica come professione*. Si tratta di un testo, notevolmente rielaborato nei mesi successivi e pubblicato nell'estate del 1919, che probabilmente esprime nel modo più esplicito le prese di posizione ultime di Weber sulla politica e sul mondo. Cent'anni dopo, le Sezioni AIS di Teorie sociologiche e trasformazioni sociali e di Sociologia Politica hanno sentito la necessità e colto l'occasione di organizzare congiuntamente un convegno per discutere i contenuti di quel testo, anche in riferimento alle più recenti trasformazioni delle democrazie contemporanee. Questo volume raccoglie una parte del risultato corale di quel convegno, tenutosi presso l'Università di Salerno il 3 e il 4 ottobre 2019, dal titolo *La lezione weberiana sulla professione politica e i suoi insegnamenti per l'attualità. A 100 anni dalla conferenza di Monaco su La politica come professione*.

Antonio Costabile è professore ordinario di Sociologia dei fenomeni politici presso l'Università della Calabria, dove insegna materie del settore SPS/11 da molti anni. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente le trasformazioni della politica e dello Stato, i rapporti tra politica e comunità, il sistema politico meridionale. Tra le sue pubblicazioni recenti si segnalano: "Politique et violence: un lien ineffaçable et polyvalent", in A. Elia, F. Veltri (a cura di), *La violence aux mille visages* (L'Harmattan, 2018); "Social Actors and Social Ties in Multiple Modernity. Familism and Social Change in the South of Italy" (EJCPS, 2017, con A. Coco), *L'Uomo Qualunque e il Movimento 5 Stelle: dal qualunquismo al populismo* (Meridiana, 2019).

Massimo Pendenza è professore ordinario di Sociologia presso l'Università di Salerno, dove dirige il Centro Studi Europei. Si occupa di teoria sociale, sociologia globale e di studi europei. Nel 2017 ha pubblicato la sua ultima monografia, *Radicare il cosmopolitismo* (Mimesis). Tra i suoi articoli si segnalano: "Rethinking Self-Responsibility: An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom" (ABS, 2019, con V. Lamattina), "Societal cosmopolitanism: the drift from universalism towards particularism" (DJST, 2017), "Intimations of methodological nationalism in classical sociology?" (EJST, 2016), "Cosmopolitan nuances in classical sociology: Reshaping conceptual frameworks" (JCS, 2015). Nel 2014, ha curato *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism* (Brill).