

Max Weber
La scienza come professione
La politica come professione

Introduzione di Wolfgang Schluchter

Titolo originale *Wissenschaft als Beruf e Politik als Beruf*

© 2001 Edizioni comunità, Torino

© 2004 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Helga Grünhoff, Pietro Rossi e Francesco Tuccari.

In particolare, Helga Grünhoff ha tradotto l'Introduzione di Wolfgang Schluchter;
Pietro Rossi ha tradotto *Wissenschaft als Beruf* e
Francesco Tuccari ha tradotto *Politik als Beruf*.

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-16933-6

Piccola Biblioteca Einaudi
Scienze sociali

mentre l'intima dedizione al proprio compito, e a esso soltanto, lo innalza all'altezza e alla dignità della causa che proclama di servire. Anche per l'artista le cose non stanno diversamente.

A queste condizioni preliminari del nostro lavoro, che esso ha in comune con l'arte, si contrappone un destino che lo differenzia profondamente dal lavoro artistico. Il lavoro scientifico è inserito nel corso del progresso. E invece nel campo dell'arte non c'è - in questo senso - alcun progresso. Non è vero che un'opera d'arte di un'epoca in cui siano stati elaborati nuovi mezzi tecnici o magari le leggi della prospettiva si trovi per questa ragione a livello un poco più alto, dal punto di vista puramente artistico, di un'opera d'arte sprovvista di ogni conoscenza di quei mezzi e di quelle leggi - se questa era materialmente e formalmente adeguata, cioè se aveva scelto e dato forma al proprio oggetto come era necessario fare a regola d'arte senza l'applicazione di quelle condizioni e di quei mezzi. Un'opera d'arte realmente «riuscita» non viene mai superata, non invecchia mai; l'individuo può valutare la sua importanza in maniera personalmente differente; ma nessuno potrà mai dire di un'opera realmente «riuscita» in senso artistico che essa sia «superata» da un'altra anch'essa «riuscita». Al contrario, ognuno di noi sa che, nella scienza, ciò che egli ha fatto sarà invecchiato dopo dieci, venti, cinquant'anni. Questo è il destino, anzi, questo è il senso del lavoro della scienza, al quale esso è sottoposto ed esposto in un modo del tutto specifico rispetto a tutti gli altri elementi della cultura per i quali pur vale la stessa cosa: ogni «riuscita» scientifica comporta nuove «questioni» e vuole essere «superata» e invecchiare. A ciò deve rassegnarsi chiunque voglia servire la scienza. Alcuni lavori scientifici possono conservare durevolmente la loro importanza come «mezzi di godimento» a causa della loro qualità artistica, oppure come mezzo di formazione. Ma essere superati scientificamente - è bene ripeterlo - è non soltanto il destino di noi tutti, ma anche il nostro scopo. Non possiamo lavorare

senza sperare che altri procedano più avanti di noi. In linea di principio, questo progresso tende all'infinito. E con ciò perveniamo al problema del senso della scienza. Infatti non è per nulla ovvio che qualcosa che è sottoposto a una legge siffatta possa avere in sé un senso e una ragione. Perché mai ci si dà da fare intorno a ciò che, nella realtà, non giunge e non può mai giungere alla fine? Ebbene, anzitutto per scopi puramente pratici, cioè per scopi tecnici nel senso più ampio della parola: per poter orientare il nostro agire pratico in base alle aspettative che l'esperienza scientifica ci indica. Bene. Ma questo significa qualcosa solo per l'uomo pratico. Qual è però la posizione interiore dell'uomo di scienza nei confronti della propria professione, ammesso che egli cerchi, in generale, di averne una? Egli afferma di esercitare la scienza «per amore della scienza» e non soltanto perché altri possano in tal modo conseguire successi di carattere economico o tecnico, perché possano nutrirsi, vestirsi, illuminare, governare meglio. Ma quale lavoro fornito di senso egli crede dunque di compiere con queste creazioni sempre destinate a invecchiare, lasciandosi incanalare in questa attività, divisa in settori, che procede all'infinito? Ciò richiede alcune considerazioni generali.

Il progresso scientifico è una frazione, e invero la frazione più importante, di quel processo di intellettualizzazione al quale sottostiamo da secoli e contro il quale oggi di solito si assume posizione in una maniera così straordinariamente negativa.

Rendiamoci conto, in primo luogo, di ciò che propriamente significa, dal punto di vista pratico, questa razionalizzazione intellettualistica a opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. Vuole forse significare che oggi noi altri, per esempio ogni persona presente in questa sala, abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo maggiore di quella di un Indiano o di un Ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea - a meno che non sia un fisico di professione - di come esso fa

a mettersi in movimento; e neppure ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter «fare assegnamento» sul modo di comportarsi della vettura tranviaria, ed egli orienta il suo comportamento in base a esso; ma non sa nulla di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza incomparabilmente migliore dei propri utensili. Se oggi spendiamo del denaro, scommetto che, perfino se vi sono colleghi economisti qui presenti, quasi ognuno avrà pronta una risposta diversa alla domanda: come il denaro fa sì che con esso si possa comperare qualcosa – ora molto, ora poco? Il selvaggio sa in quale modo riesca a procurarsi il suo nutrimento quotidiano e quali istituzioni gli servano a tale scopo. La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottosta. 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 – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale.

Ma questo processo di disincantamento, proseguito per millenni nella cultura occidentale, e in generale questo «progresso», del quale la scienza costituisce un elemento e una forza motrice, ha un qualche senso che vada al di là del piano puramente pratico e tecnico? Questa domanda la trovate formulata in termini fondamentali soprattutto nelle opere di Lev Tolstoj. Egli vi è pervenuto attraverso una via a lui peculiare. Il suo problema centrale si rivolgeva in misura crescente alla questione se la morte fosse un fenomeno dotato di senso op-

pure no. E la sua risposta è che per l'uomo civilizzato non lo è. E non lo è perché la vita individuale dell'uomo civilizzato, inserita nel «progresso», nell'infinito, non potrebbe avere, per il suo senso immanente, alcun termine. Infatti c'è sempre ancora un progresso ulteriore da compiere dinanzi a chi c'è dentro; nessuno, morendo, è arrivato al culmine, che è posto all'infinito. Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva «vecchio e sazio della vita» poiché si trovava nel ciclo organico della vita, poiché la sua vita, anche per quanto riguarda il suo senso, gli aveva portato alla sera del suo giorno ciò che poteva offrirgli, poiché per lui non rimanevano enigmi che desiderasse risolvere ed egli poteva perciò averne «abbastanza». Ma un uomo civilizzato, il quale è inserito nel processo di progressivo arricchimento della civiltà in fatto di idee, di sapere, di problemi, può diventare sì «stanco della vita», ma non sazio della vita. Di ciò che la vita dello spirito continuamente produce egli coglie soltanto la minima parte, e sempre soltanto qualcosa di provvisorio, mai di definitivo: perciò la morte è per lui un accadimento privo di senso. E poiché la morte è priva di senso, lo è anche la vita della cultura in quanto tale, che proprio in virtù della sua «progressività» priva di senso imprime alla morte un carattere di assurdità. Ovunque, nei suoi ultimi romanzi, quest'idea costituisce il motivo fondamentale dell'arte di Tolstoj.

Quale posizione possiamo assumere a questo proposito? Ha il «progresso» in quanto tale un senso riconoscibile che vada al di là del piano tecnico, in modo che porsi al suo servizio possa diventare una professione fornita di senso? La questione dev'essere posta. Ma non si tratta più soltanto della questione della vocazione alla scienza, cioè del problema: che cosa significa la scienza come professione per colui che si dedica a essa? bensì anche di un altro problema: che cos'è la professione della scienza nella vita complessiva dell'umanità? e qual è il suo valore?

L'antitesi tra passato e presente è qui enorme. Vi ri-

corderete dell'immagine meravigliosa all'inizio del libro VII della *Repubblica* di Platone¹²: quegli uomini in una caverna incatenati, il cui viso è rivolto alla parete di roccia davanti, mentre alle loro spalle sta la sorgente di luce che non possono vedere, e perciò guardano soltanto le ombre che essa getta sulla parete e cercano di comprenderne la connessione. Finché a uno di loro riesce di spezzare le catene, ed egli si volta e vede: il sole. Abbagliato brancola all'intorno e farfuglia di quel che ha visto. Gli altri gli danno del pazzo. Ma gradualmente impara a vedere nella luce, e allora il suo compito diventa quello di scendere tra gli uomini delle caverne e di condurli alla luce. Egli è il filosofo, ma il sole è la verità della scienza, che sola non va in caccia di fantasmi e di ombre ma del vero essere.

Ebbene, chi si pone oggi in questo modo di fronte alla scienza? Oggi il modo di sentire soprattutto della gioventù è l'opposto: le costruzioni concettuali della scienza sono un mondo sotterraneo di astrazioni artificiali che cercano, con le loro mani esangui, di cogliere il sangue e la linfa della vita reale, senza però mai riuscirci. Qui nella vita, in ciò che per Platone costituiva il gioco d'ombre sulle pareti della caverna, pulsa la vera realtà: tutto il resto sono fantasmi tratti da essa e privi di vita, e nient'altro. Come si è compiuta una tale svolta? L'appassionato entusiasmo di Platone nella *Repubblica* si spiega, in ultima analisi, con il fatto che allora per la prima volta si era scoperto consapevolmente il senso di uno dei grandi strumenti di ogni conoscenza scientifica: il concetto. Esso è stato scoperto, in tutta la sua portata, da Socrate. Non da lui soltanto al mondo: in India potete trovare inizi analoghi di una logica come quella di Aristotele. Mai però con questa coscienza della sua importanza. Qui per la prima volta sembrò disponibile uno strumento con il quale si poteva costringere chiunque nella morsa della logica, in modo da non lasciarlo

¹² PLATONE, *Repubblica*, VII, 514a-517c: il discorso di Weber si riferisce al ben noto mito della caverna [N.d.T.].

uscire senza ammettere o di non saper nulla o che questa e non altra è la verità, l'eterna verità, che non può mai perire come invece passano l'agire e l'indaffararsi degli uomini ciechi. Fu questa la straordinaria esperienza che capitò ai discepoli di Socrate. E da ciò sembrava conseguire che, se solo si fosse trovato l'esatto concetto del bello, del buono, o anche del coraggio, dell'anima, e via dicendo, si potrebbe cogliere anche il suo vero essere, e ciò sembrava di nuovo aprire la via per sapere e per insegnare come agire correttamente nella vita, soprattutto come cittadino. A questa questione, infatti, tutto riportava la mentalità eminentemente politica dei Greci. Perciò si coltivava la scienza.

Accanto a questa scoperta dello spirito greco si presentava, come prodotto dell'età del Rinascimento, il secondo grande strumento del lavoro scientifico, l'esperimento razionale, come mezzo di un'esperienza controllata in maniera affidabile, senza il quale la scienza empirica moderna sarebbe impossibile. Anche in precedenza si era fatto ricorso all'esperimento: nella fisiologia, per esempio, in India, al servizio della tecnica ascetica yoga; nella matematica, tra gli antichi Greci, per scopi di tecnica bellica, e nel Medioevo a scopi estrattivi. Ma aver innalzato l'esperimento a principio della ricerca in quanto tale è un contributo proprio del Rinascimento. Gli aprirono la strada i grandi innovatori nel campo dell'arte: Leonardo e i suoi pari, e in modo caratteristico soprattutto gli sperimentatori nella musica del Cinquecento con i loro clavicembali sperimentali. Da questi l'esperimento passò nella scienza soprattutto a opera di Galilei, e nella teoria a opera di Bacone; in seguito lo adottarono le scienze esatte nelle università del continente, in primo luogo in Italia e in Olanda.

Che cosa significava la scienza per quegli uomini alla soglia dell'età moderna? Per gli sperimentatori nel campo dell'arte come Leonardo e per gli innovatori nella musica essa significava la via per giungere alla vera arte, il che voleva dire per loro alla vera natura. L'ar-

te doveva essere elevata al rango di una scienza, e al tempo stesso, soprattutto, l'artista doveva essere elevato al rango di un dottore, sia socialmente sia per quanto riguarda il senso della sua vita. Questa è l'ambizione che sta alla base, per esempio, anche del *Trattato della pittura* di Leonardo¹³. E oggi? «La scienza come via per arrivare alla natura» – ciò suonerebbe come una bestemmia alle orecchie dei giovani. No, tutt'al contrario: liberazione dall'intellettualismo della scienza, per fare ritorno alla propria natura e quindi alla natura in generale! Forse come via per arrivare all'arte? Non c'è neppure bisogno di una critica. – Ma all'epoca dell'origine delle scienze esatte della natura, ci si attendeva dalla scienza ancora di più. Se rammentate il detto di Swammerdam «vi reco qui la prova della provvidenza di Dio nell'anatomia di un pidocchio»¹⁴, potete vedere ciò che il lavoro scientifico, sotto l'influenza (indiretta) del Protestantesimo e del Puritanesimo, considerasse allora come proprio compito: la via per giungere a Dio. Questa via non la si trovava più nei filosofi, nei loro concetti e nelle loro deduzioni: che non si potesse trovare Dio per la via per la quale lo aveva cercato il Medioevo, ben lo sapeva tutta la teologia pietistica di quel tempo, Spener¹⁵ soprattutto. Dio è nascosto, le sue vie non sono le nostre vie, i suoi pensieri non sono i nostri pensieri¹⁶. Ma nelle scienze esatte della natura, dove si poteva co-

¹³ Il *Trattato della pittura* fu compilato, sulla base dei manoscritti di Leonardo, da Francesco Melzi intorno al 1530, e pubblicato a Parigi nel 1651 [N.d.T.].

¹⁴ Jan Swammerdam (1639-80), naturalista olandese, autore del *Tractatus physico-anatomico-medicus de respiratione usuque pulmonum* (1667), del *Miraculum naturae seu uteris muliebri fabrica* (1672), della *Ephemeræ vita* (1675) e di varie altre opere, diede contributi importanti allo studio degli insetti, all'embriologia, all'anatomia umana, e fu tra i pionieri del microscopio. La citazione di Weber è tratta dalla *Biblia Naturae*, edita da H. Boerhaave, Leiden 1737-38 [N.d.T.].

¹⁵ Philipp Jacob Spener (1635-1705), teologo tedesco, autore di *Pia desideria* (1675), di *Das geistliche Priestertum* (1677), della *Evangelische Glaubenslehre* (1688), delle *Evangelische Lebenspflichten* (1692), di *Theologische Bedenken* (1712) e di varie altre opere, fu il fondatore del movimento pietistico [N.d.T.].

¹⁶ Citazione da *Isaia*, 55, 8 [N.d.T.].

gliere fisicamente la sua opera, là si sperava di rintracciare le sue intenzioni riguardo al mondo. E oggi? Chi crede oggi ancora – all'infuori di alcuni grandi fanciulli, quali si possono trovare proprio nelle scienze della natura – che le conoscenze dell'astronomia o della biologia o della fisica o della chimica possano insegnarci qualcosa sul *s e n s o* del mondo, o anche soltanto sulla via per la quale si possa rintracciare un tale «senso», dato che ce ne sia uno? Esse sono semmai adatte a soffocare alla radice la fede *c h e* vi sia qualcosa come un «senso» del mondo! E, finalmente, la scienza come via per arrivare «a Dio»? Essa, la potenza specificamente estranea alla divinità? Che tale essa sia nessuno può oggi dubitarne nel suo intimo, che lo ammetta oppure no. La liberazione dal razionalismo e dall'intellettualismo della scienza costituisce il presupposto fondamentale della vita in comunione con il divino: questa, o qualcosa di significato identico, è una delle parole d'ordine che si ritrovano ovunque nel modo di sentire dei nostri giovani credenti o che aspirano a un'esperienza religiosa. E ciò vale non soltanto per l'esperienza religiosa, ma per l'esperienza vissuta in generale. Ma la via che viene imboccata è paradossale: si eleva ora alla coscienza e si sottopone alla sua lente proprio l'unica cosa che l'intellettualismo non aveva ancora toccato, cioè proprio le sfere dell'irrazionale. A ciò perviene infatti, in pratica, il moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale. Questa via per liberarsi dall'intellettualismo produce il risultato esattamente opposto a quello che si prospettano come fine coloro i quali la percorrono. – Che infine, con ingenuo ottimismo, si sia celebrata la scienza, ossia la tecnica per il dominio della vita che ha il suo fondamento nella scienza, come la via per giungere alla felicità, posso ben trascurarlo dopo la critica distruttiva di Nietzsche a quegli «ultimi uomini» i quali «hanno trovato la felicità»¹⁷. Chi ci crede più, all'in-

¹⁷ La citazione è tratta da F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, prefazione, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari,

fuori di alcuni grandi fanciulli sulle cattedre o nei comitati di redazione?

Ritorniamo al nostro discorso. Qual è, dati questi presupposti intrinseci, il senso della scienza come professione, dal momento che tutte queste illusioni precedenti – «la via al vero essere», «la via alla vera arte», «la via alla vera natura», «la via al vero Dio», «la via alla vera felicità» – sono naufragate? La risposta più semplice l'ha data Tolstoj con queste parole: «Essa è priva di senso perché non dà alcuna risposta alla sola domanda importante per noi: che cosa dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?» Il fatto che essa non dia questa risposta è assolutamente incontestabile. La questione è solamente in quale senso non dia «nessuna» risposta, e se in luogo di questa non possa per caso dare un qualche aiuto a chi si ponga la questione in termini corretti. – Oggi si parla spesso di una scienza «senza presupposti»¹⁸. Ce n'è una? Dipende da ciò che s'intende. In ogni lavoro scientifico si presuppone sempre la validità delle regole della logica e della metodologia, di questi fondamenti generali del nostro orientamento nel mondo. Ma questi presupposti sono, per quanto riguarda la nostra particolare questione, per lo meno problematici. Si presuppone inoltre che il risultato del lavoro scientifico sia importante nel senso di essere «degno di essere conosciuto». E qui hanno chiaramente la loro radice tutti i nostri problemi. Infatti questo presupposto non può essere a sua volta di-

vol. VI/1, W. de Gruyter, Berlin - New York 1968, p. 13 [trad. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/1, Adelphi, Milano 1968, p. 11] [N.d.T.].

¹⁸ Weber allude al saggio di Theodor Mommsen, *Universitätsunterricht und Konfession* del 1901, scritto per protesta contro la nomina a professore, per motivi politici, dello storico cattolico Martin Spahn, nel quale veniva appunto enunciato l'ideale dell'«assenza di presupposti di ogni ricerca scientifica». Il saggio è raccolto in *Reden und Aufsätze*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1905², pp. 432-36. Ma l'ideale di una «scienza senza presupposti» era già diffuso nel mondo culturale tedesco, e ad esso si riferisce polemicamente anche Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* (cfr. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* cit., vol. V/2, 1973, p. 257, trad. it. di F. Masini, in *Opere* cit., vol. V/2, 1965, p. 206) [N.d.T.].

mostrato con i mezzi della scienza. Può essere soltanto interpretato nel suo senso ultimo, che si dovrà poi respingere oppure accogliere a seconda della propria presa di posizione ultima di fronte alla vita.

Assai diverso è inoltre il tipo di relazione del lavoro scientifico con questi suoi presupposti, a seconda della loro struttura. Le scienze naturali come per esempio la fisica, la chimica, l'astronomia, presuppongono come ovvio il fatto che le leggi ultime dell'accadere cosmico – costruibili, fin dove arriva la scienza – siano degne di essere conosciute. Non soltanto perché con queste nozioni si possono raggiungere successi tecnici, ma – se esse devono costituire una «professione» – «per se stesse». Questo presupposto non è però assolutamente dimostrabile; e meno che mai si può dimostrare se il mondo che esse descrivono sia degno di esistere, se cioè abbia un «senso», e se abbia un senso esistere in esso. Questo esse non se lo chiedono. Oppure prendete un'arte pratica così sviluppata scientificamente come la medicina moderna. Il «presupposto» generale dell'esercizio della medicina è – in parole povere – che si attribuisca valore positivo al compito della conservazione della vita in quanto tale e della riduzione al minimo della sofferenza in quanto tale. E ciò è problematico. Il medico cerca con i suoi mezzi di conservare la vita al moribondo, anche quando questi implora di essere liberato dalla vita, anche quando i parenti, per i quali questa vita è priva di valore, che gli augurano la liberazione dalla sofferenza e a cui gli oneri per conservare questa vita priva di valore sono divenuti insopportabili – nel caso che si tratti magari di un povero folle – desidererebbero o dovrebbero desiderare, volenti o nolenti, la sua morte. Soltanto i presupposti della medicina e il codice penale impediscono al medico di desistere. Se la vita sia degna di esser vissuta, e quando, la medicina non se lo chiede. Tutte le scienze naturali ci danno una risposta alla domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare tecnicamente la vita? Se però dobbiamo e vogliamo domi-

zi di lotta. Ma in una lezione o in un'aula sarebbe sacrilegio usare la parola in questa maniera. Se vi si parlerà di «democrazia», per esempio, se ne presenteranno le diverse forme, si analizzerà il modo in cui esse funzionano, si stabilirà quali conseguenze particolari l'una o l'altra hanno sulle condizioni di vita, e poi si contrapporranno a esse le forme non democratiche di ordinamento politico cercando di giungere fin dove l'ascoltatore sia in grado di trovare il punto dal quale poter prendere posizione in merito in base ai suoi ideali ultimi. Ma l'insegnante genuino si guarderà bene dall'imporgli, dall'alto della cattedra, una qualsiasi presa di posizione, sia esplicitamente sia con la suggestione – poiché il modo più sleale è naturalmente quello di «far parlare i fatti».

Perché mai, precisamente, non dobbiamo farlo? Premetto che diversi tra i miei stimatissimi colleghi sono del parere che questa auto-limitazione non possa venir messa in atto e che, se anche lo fosse, sarebbe un capriccio evitare di prendere posizione²². Ora a nessuno si può dimostrare scientificamente quale sia il suo dovere di professore universitario. Da lui si può pretendere soltanto l'onestà intellettuale di riconoscere che la constatazione dei fatti, la determinazione di rapporti matematici o logici o della struttura interna di beni culturali da una parte, e dall'altra la risposta alla questione del valore della cultura e dei suoi contenuti particolari – e quindi del modo in cui si deve agire entro la comunità civile e i gruppi politici – sono due problemi assolutamente eterogenei. Se poi egli domanda perché non debba trattarli entrambi nell'aula di lezione, gli si deve rispondere: perché il profeta e il demagogo non si addicono alla cattedra universitaria. Al profeta e al demagogo è stato detto: «Esci per le strade e parla pubblicamente»²³. Par-

²² Weber allude soprattutto a Gustav von Schmoller (1838-1917), il principale esponente della seconda generazione della scuola storica tedesca di economia, con il quale ebbe un aperto confronto su questo problema nella discussione interna al «Verein für Sozialpolitik» del 1913 [N.d.T.].

²³ Citazione da *Geremia*, 2, 2 [N.d.T.].

la, cioè, dov'è possibile la critica. Nell'aula di lezione, ove siede di fronte ai propri ascoltatori, questi devono tacere e l'insegnante parlare, e io ritengo irresponsabile approfittare della circostanza che gli studenti sono obbligati, per andare avanti, a frequentare il corso di un insegnante e che qui a nessuno è concesso di controbatterlo con la propria critica, non già per essere loro di aiuto – com'è suo compito – con le sue conoscenze e le sue esperienze scientifiche, ma per inculcare in essi la sua personale concezione politica. È certamente possibile che l'individuo riesca solo in maniera insoddisfacente a nascondere le sue simpatie soggettive. Allora egli si espone alla critica più spietata davanti al foro della sua propria coscienza. E ciò non prova nulla, poiché anche altri errori puramente di fatto sono possibili e nulla provano contro il dovere di cercare la verità. Io lo rifiuto anche e precisamente nel puro interesse della scienza. Mi offro di provare, sulle opere dei nostri storici, che ogniquale l'uomo di scienza esprime il suo proprio giudizio di valore, e c'è la piena comprensione dei fatti. Ma ciò esula dal tema di questa serata e richiederebbe lunghe considerazioni critiche.

Io domando solamente: come può da una parte un cattolico credente e dall'altra un massone – in un corso sulle forme di chiesa e di stato o sulla storia della religione – come possono mai essete condotti a un'eguale valutazione di questi argomenti? È escluso. Eppure, l'insegnante universitario deve desiderare e proporsi di essere di aiuto, con le sue conoscenze e i suoi metodi, tanto all'uno quanto all'altro. Ora voi direte giustamente: neppure riguardo ai fatti relativi all'origine del Cristianesimo il cattolico credente potrà mai accettare l'opinione che gli prospetta un insegnante libero dai suoi presupposti dogmatici. Senza dubbio! Ma la differenza consiste nel fatto che la scienza «priva di presupposti», nel senso che rifiuta ogni vincolo religioso, non conosce di fatto, da parte sua, il «miracolo» e la «rivelazione». Altrimenti essa sarebbe infedele ai suoi propri «presupposti». Il creden-

te li conosce invece entrambi. E quella scienza «priva di presupposti» non pretende da lui nulla di meno – ma anche nulla di più – del riconoscimento che, se si vuol spiegare quel processo prescindendo da interventi soprannaturali, che una spiegazione empirica deve escludere come momenti causali, esso dovrebbe venir spiegato come essa cerca di fare. Questo il credente può ammetterlo senza rinnegare la propria fede.

Ma la funzione della scienza non ha allora alcun senso per colui al quale è indifferente il fatto in quanto tale ed è importante soltanto la presa di posizione pratica? Forse. Ma in primo luogo, se qualcuno è un docente capace, il suo primo compito è quello di insegnare ai propri allievi a riconoscere i fatti scomodi, e cioè i fatti, intendo dire, che sono scomodi per la sua opinione di parte; e per ogni opinione di parte – per esempio anche per la mia – vi sono fatti estremamente scomodi. Credo che se l'insegnante universitario costringe i suoi ascoltatori ad abituarsi a questo atteggiamento, egli compirà una funzione non soltanto intellettuale, ma anche qualcosa di più – e vorrei essere immodesto parlando di una «funzione etica», per quanto ciò possa suonare alquanto patetico in riferimento a un'ovvietà così semplice.

Finora ho parlato soltanto dei motivi pratici che consigliano di evitare di imporre una presa di posizione personale. Ma non è tutto qui. L'impossibilità di presentare «scientificamente» una presa di posizione pratica – eccetto nel caso della discussione dei mezzi in vista di uno scopo presupposto come già dato – deriva da motivi ben più profondi. Essa è priva di senso in linea di principio per il fatto che i diversi ordini di valori che esistono al mondo stanno tra loro in una lotta inconciliabile. Il vecchio Mill – la cui filosofia non intendo peraltro elogiare, ma che su questo punto ha ragione – dice in qualche luogo: partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo²⁴. Ciò è

²⁴ Weber si riferisce qui, come già in *Zwischen zwei Gesetzen* (1916), al saggio di John Stuart Mill dal titolo *Theism, raccolto in Nature, the Utility of*

formulato in maniera superficiale e suona come un paradosso, tuttavia contiene una qualche verità. Se non di altro, almeno di questo oggi siamo certi: che qualcosa può essere sacro non soltanto senza essere bello, ma perché e in quanto non è bello (potrete trovarne le prove nel cap. 53 del *Libro di Isaia* e nel *Salmo 21*) e che qualcosa può essere bello non soltanto senza essere buono ma per il fatto che tale non è: lo sappiamo a partire da Nietzsche, e già prima lo potete trovare illustrato nei *Fleurs du mal*, come Baudelaire ha chiamato il suo volume di poesie; ed è infine una verità della vita quotidiana che qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello né sacro né buono. Ma questi sono soltanto gli esempi più elementari di tale lotta tra gli dèi dei diversi ordinamenti e valori. Come si possa fare per decidere «scientificamente» tra il valore della cultura francese e di quella tedesca, io non lo so. Anche qui si combattono tra di loro dèi diversi, e ciò per ogni tempo. Avviene come nel mondo antico, non ancora sottratto all'incanto dei suoi dèi e dei suoi demoni, ma soltanto in un altro senso: come i Greci sacrificavano ora ad Afrodite e ora ad Apollo, e soprattutto ognuno agli dèi della propria città, così è ancor oggi, che ci siamo disincantati e spogliati della veste mitica, ma intimamente vera, di quell'atteggiamento. Su questi dèi e nella loro lotta domina il destino, non certo la «scienza». È possibile solamente comprendere che cosa sia il divino nell'uno e nell'altro caso, vale a dire nell'uno e nell'altro ordinamento. Ma con ciò la questione è assolutamente preclusa a qualsiasi discussione in un'aula di lezione e da parte di un professore, anche se naturalmente non è affatto risolto l'enorme problema di vita che vi è racchiuso. Qui però hanno la parola potenze diverse dalle cattedre universitarie. Chi vorrà mai provarsi a «confutare scientificamente» l'etica del Sermone della Montagna, per esem-

Religion and Theism, Longmans, Green, Reader and Dyer, London 1874 (se ne veda la traduzione tedesca in *Über Religion. Natur. Die Nützlichkeit der Religion. Theismus. Drei nachgelassene Essays*, F. Duncker, Berlin 1875, pp. 111-12) [N.d.T.].

pio la massima: «Non resistere al male»²⁵, oppure l'immagine del porgere l'altra guancia? Eppure è chiaro che, dal punto di vista intra-mondano, qui si predica un'etica della mancanza di dignità: si deve cioè scegliere tra la dignità religiosa, che questa etica comporta, e la dignità virile, che predica qualcosa di ben diverso: «Resisti al male, altrimenti tu sei corresponsabile del suo prevalere». Dipende dalla propria presa di posizione ultima che questo sia il diavolo e quello il dio, e l'individuo deve decidere quale sia per lui il dio e quale il diavolo. E così avviene per tutti gli ordinamenti della vita. Il grandioso razionalismo della condotta di vita metodica, che scaturisce da ogni profezia religiosa, aveva detronizzato questa pluralità di dèi a favore dell'«unico dio che ci occorre»²⁶ e poi si è visto costretto, di fronte alle realtà della vita esteriore e interiore, a scendere a quei compromessi e a quelle relativizzazioni che tutti conosciamo dalla storia del Cristianesimo. Ma ciò è oggi «realtà quotidiana» per la religione. Gli antichi dèi, spogliati del loro incanto e perciò in forma di potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano la loro eterna lotta. Ma ciò che proprio all'uomo moderno è tanto difficile, e sommatamente difficile alla giovane generazione, è essere all'altezza di una tale realtà quotidiana. Tutto quell'affannarsi in cerca dell'«esperienza vissuta» deriva da questa debolezza. Infatti è debolezza non poter guardare al volto severo del destino del tempo.

Ma il destino della nostra cultura è appunto quello di essere diventati di nuovo più chiaramente consapevoli di ciò, dopo che per un millennio l'orientamento esclusivo – vero o presunto – verso il grandioso *pathos* dell'etica cristiana aveva abbagliato i nostri occhi.)

Ma basta ora con queste questioni, che ci conducono troppo lontano. Infatti l'errore che muoverebbe una parte dei nostri giovani se a ciò volessero rispondere «già,

²⁵ Citazione da *Matteo*, 5, 39 [N.d.T.].

²⁶ Citazione da *Luca*, 10, 42 [N.d.T.].

ma noi veniamo a lezione per fare un'esperienza vissuta che non si riduca ad analisi e a constatazioni di fatto» – l'errore sarebbe quello di cercare nel professore qualcosa di diverso da ciò che sta loro di fronte, cioè una guida e non un insegnante. Ma noi sediamo in cattedra solamente in qualità di insegnanti. Si tratta di due cose ben differenti, e di ciò possiamo convincerci facilmente. Permettetemi di condurvi ancora una volta in America, poiché là queste cose si possono spesso vedere nella loro più tangibile originarietà. Il ragazzo americano impara incomparabilmente meno del nostro. Nonostante un'incredibile quantità di esami, il senso della sua vita scolastica non è ancora diventato, per quanto riguarda il senso della sua vita scolastica, un «animale da esami», come lo è il ragazzo tedesco. Infatti la burocrazia, la quale presuppone il diploma di esame come biglietto d'ingresso nel regno delle prebende degli uffici, è laggiù ancora agli inizi. Il giovane americano non ha rispetto per nulla e per nessuno, per nessuna tradizione e per nessun ufficio, all'infuori che per la prestazione personale: questa è ciò che l'Americano chiama «democrazia». Per quanto la realtà possa comportarsi pur sempre in maniera distorta in rapporto a tale contenuto di senso, esso è però questo, ed è ciò che qui ci importa. Dell'insegnante che gli sta di fronte il giovane americano ha quest'opinione: egli mi vende le sue conoscenze e i suoi metodi in cambio del denaro di mio padre, così come l'erbivendolo vende a mia madre il cavolo. Tutto qui. Tuttavia, se l'insegnante è per esempio un campione di *football*, allora è in questo campo anche una guida. Ma se non lo è (o se non è qualcosa di simile in altri sport), egli è appunto solo un insegnante e nulla più, e a nessun giovane americano verrà in mente di farsi vendere da lui delle «intuizioni del mondo» o delle regole direttive per la sua condotta di vita. Ora, così formulata, noi respingiamo una posizione siffatta. Ma dobbiamo domandarci se in questo modo di sentire, che ho intenzionalmente spinto all'estremo, non si annidi un nocciolo di verità.