

I gruppi sociali del medioevo e le origini della sociologia contemporanea

di Otto Gerhard Oexle

1. *Jacob Burckhardt, Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, Georg Simmel*

Nel medioevo i due lati della coscienza, quello che riflette in sé il mondo esterno e quello che rende l'immagine della vita interna dell'uomo, se ne stavano come avvolti in un velo comune, come in sogno o dormiveglia. Il velo era tessuto di fede, d'ignoranza infantile, di vane illusioni: veduti attraverso di esso, il mondo e la storia apparivano rivestiti di colori fantastici, ma l'uomo non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di una razza o di un'altra qualsiasi collettività. L'Italia è la prima a squarciare questo velo e a considerare e a trattare lo Stato e, in genere tutte le cose terrene, da un punto di vista oggettivo; ma al tempo stesso si risveglia potente nell'Italiano il sentimento del soggettivo: l'uomo si trasforma nell'individuo spirituale, e come tale si afferma.

Tutti conoscono questo brano così spesso citato. Esso è tratto dall'opera di Jacob Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*¹, pubblicata nel 1860. Burckhardt si proponeva qui di definire la «formazione» dell'«uomo contemporaneo» (*die Ausbildung des modernen Menschen*); in questo divenire, egli opponeva il medioevo all'epoca contemporanea. La contrapposizione si fondava a suo parere sulla questione della dipendenza e della libertà dell'individuo², considerata sotto un duplice punto di vista: si trattava da un lato del legame spirituale dell'individuo con le autorità in materia di fede, dall'altro del legame sociale con le autorità civili. Nella scomparsa di questi due legami Jacob Burckhardt individuava il passaggio dal medioevo all'età contemporanea, e la «formazione» dell'«uomo contemporaneo».

Venticinque anni più tardi, nel 1884, Burckhardt tornò nuovamente su tale contrapposizione tra medioevo ed età contemporanea, ma in termini completamente differenti. «Il medioevo è stato la giovinezza del mondo

¹ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, con introduzione di E. Garin, Firenze 1953, p. 125.

² Cfr. J.-C. Schmitt, *La découverte de l'individu: une fiction historiographique?*, in *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, a cura di P. Mengal, F. Parot, Paris 1985, pp. 213-236. Sull'individualismo nell'ideologia moderna, vd. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983 (trad. it. Milano 1993).

attuale (...) tutto ciò che oggi vale la pena di vivere trae da lì le sue radici»³. Egli concepì allora la civiltà contemporanea come un «declino». In contrapposizione al periodo contemporaneo, il medioevo gli appariva come «un periodo di autorità evidenti» ed incontestabili. Ciò che rendeva esemplare l'età medievale era il suo essere agli antipodi di tutte le forze attive nel mondo contemporaneo che Burckhardt avvertiva ormai come fattori di fatalità, di decomposizione e di distruzione: «le guerre nazionali permanenti o sempre imminenti», il «capitalismo», «l'industrializzazione», «la concorrenza mortale», «l'uguaglianza livellatrice».

Le asserzioni diametralmente divergenti di Burckhardt costituiscono uno schema esplicativo che si perpetua fino ai nostri giorni, sotto forme diverse, nell'ambito delle discipline storiche. Questo schema fa del medioevo e dell'età contemporanea i due poli di una tensione reciproca ed incessante. Il rapporto tra questi due momenti si pose da quel momento attorno alla questione del progresso⁴ (è la tesi di Burckhardt del 1860) o della decadenza (è la tesi di Burckhardt del 1884)⁵. La questione della valutazione data a tale evoluzione riguarda in secondo luogo il problema dei legami spirituali e sociali dell'individuo. Si trattava di comprendere se il venir meno dei rapporti che, nel medioevo, legavano l'individuo alla fede e alla comunità fosse stato un progresso o piuttosto una perdita.

Il cambiamento delle concezioni burckhardtiane fra il 1860 e il 1884 trova la sua spiegazione nel crollo del paradigma di progresso che si verificò negli anni Settanta del XIX secolo⁶. Siamo al cuore del tema trattato in questa sede. La svolta che si compie nelle scienze umane a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento con le opere di Ferdinand Tönnies (1855-1936), Émile Durkheim (1858-1917), Georg Simmel (1858-1918) e di Max Weber (1864-1920)⁷, è contraddistinta dalla critica al paradigma di progresso. È importante notare che in questi quattro autori la critica del progresso come critica alla società e civiltà contemporanee non trova sbocco come in Burckhardt in un'analisi pessimista del presente, ma piuttosto in un dubbio metodologico e in nuovi interrogativi. Sono in gioco la definizione dell'oggetto della sociologia;

³ J. Burckhardt, *Über das Mittelalter* (1882/84), in J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlass*, (Gesamtausgabe, vol. 7), Berlin-Leipzig 1929, pp. 248-255. Cfr. R. Stadelmann, *Jacob Burckhardt und das Mittelalter*, in «Historische Zeitschrift», 143 (1930), pp. 457-515.

⁴ Vd. R. Koselleck, *Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten*, in *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, a cura di P. Rossi, Frankfurt am Main 1987, pp. 173-190.

⁵ Vd. O.G. Oexle, *Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung*, in «Frühmittelalterliche Studien», 24 (1990), pp. 1-22.

⁶ Cfr. K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main 1986, pp. 327 sgg.; H.-J. Dahme, *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*, in *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, a cura di O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1988, pp. 222-274.

⁷ Vd. *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, a cura di H.-J. Dahme, O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1984, e *Simmel und die frühen Soziologen* cit.

l'abbozzo di una nuova concezione della scienza; l'interesse per la religione percepita come «un sistema creatore di significati e di interpretazioni che assolve a funzioni essenziali, ma diverse da quelle di un sistema scientifico»⁸.

Fu Ferdinand Tönnies a formulare per primo, e con la maggiore intensità, il contrasto tra medioevo ed età contemporanea, soprattutto nel suo primo libro, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, pubblicato nel 1887⁹.

Con la diade concettuale di comunità (*Gemeinschaft*) e di società (*Gesellschaft*), Tönnies ha posto l'uno di fronte all'altro due tipi di strutture e di comportamenti sociali. La società (*Gesellschaft*) incarna per lui la quintessenza di tutte le «situazioni giuridiche razionali» e le «relazioni sociali razionali» che poggiano su «contratti individuali» e che sono per questo motivo designate come «artificiali». «Ma in qualche caso», secondo Tönnies non si può «sulla base di questa formula costruire» tutte le relazioni sociali e giuridiche, ed «in particolare le relazioni originali, sempre valide» che definiscono le comunità (*Gemeinschaften*)¹⁰. La comunità per Tönnies si realizza nei legami di parentela, vicinato e amicizia. «La parentela ha sede nella casa (...); il vicinato è il carattere generale della vita comune nel villaggio (...); l'amicizia è «la condizione e l'effetto di uno stile di vita, di lavoro, di pensiero condotti all'unisono»¹¹. Essa si concretizza nella gilda e nella corporazione, nelle associazioni culturali, nelle confraternite, nelle parrocchie e nelle comunità urbane, nel comune (*Stadtgemeinde*). La casa, il villaggio e la città, la gilda e la corporazione, la confraternita e la parrocchia sono le forme di realizzazione della comunità e perciò rimangono «le tipologie stabili e permanenti della vita reale e storica»¹². La società, al contrario, è caratterizzata da relazioni di tipo contrattuale, dalla razionalità, dalla produzione e dallo scambio di beni, dall'uso del denaro, dal commercio, dai trasporti, dal mercato¹³. La società significa dunque diversificazione, suddivisione del lavoro, predominanza di mete razionali, scomparsa di legami, solidarietà, norme.

Gli esempi presentati da Tönnies sulle forme in cui la «comunità» e la «società» si sono realizzate nel passato mostrano che una concezione della storia è legata a questo confronto. Come egli stesso scrive alla fine del suo volume «due epoche si fronteggiano (...) in questa evoluzione della civiltà: all'epoca della comunità succede l'epoca della società»¹⁴. All'interno di questa

⁸ H.-J. Dahme, O. Rammstedt, *Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theoriekonstruktion von Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und besonders Georg Simmel*, in *Georg Simmel und die Moderne* cit., pp. 449-478 (p. 461).

⁹ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig 1887. Sulla teoria della cultura contemporanea in Tönnies cfr. A. Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, New Brunswick-Oxford 1987, pp. 39 sgg.

¹⁰ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, prefazione alla seconda edizione (1912), (poi in F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1972), p. XXXV.

¹¹ Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) cit., pp. 16 sgg.

¹² *Ibid.*, p. 282.

¹³ *Ibid.*, pp. 45 sgg.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 288 sgg.

contrapposizione, Tönnies considera il medioevo come un modello di relazioni sociali: egli vi ravvisa «la predominanza di un ordine positivo ed organico» al punto da criticare «il carattere essenzialmente negativo e rivoluzionario» dell'epoca contemporanea, da cui trae origine l'onnipresenza delle relazioni contrattuali, razionali e di interesse¹⁵.

Poco dopo la comparsa dell'opera di Tönnies, nel 1889, Georg Simmel cominciava a lavorare alla sua teoria della modernità, pubblicata nel 1900 sotto il titolo *Philosophie de l'argent*¹⁶. Il denaro è per Simmel il simbolo più chiaro ed il segno distintivo della «civiltà moderna», dell'«epoca moderna», della «vita moderna»¹⁷, nata dagli Illuministi, dalla Rivoluzione, dall'industrializzazione. Il denaro dimostra nel modo più esplicito che l'«uomo moderno» scopre «la realtà, il fenomeno concreto, storico, percepibile, dell'universale» dentro un «flusso assoluto»; il denaro rappresenta il carattere del «moto assoluto dell'universo», il cambiamento ed il moto perpetuo, il passaggio, la «non-durata»¹⁸. Ed è il denaro che ha fatto instaurare una «relazione del tutto nuova tra libertà e dipendenza», relazione che esso rappresenta. Dal momento che il denaro è da un lato «lo strumento e il sostegno della libertà individuale» esso provoca ed esprime «il prodotto per eccellenza dell'individualità», «l'indipendenza della persona», «l'autonomia della sua formazione» ma, al tempo stesso, il suo «livellamento» e il suo «pareggiamento», «la costruzione di cerchie sociali sempre più larghe»¹⁹. Il denaro inoltre produce ed esprime anche «l'oggettività incomparabile» della vita: «nella tecnica, nelle organizzazioni di tutti i tipi, imprese e mestieri, le leggi proprie delle cose tendono sempre di più al dominio e a liberarsi dal colore dato dalle personalità individuali».

Anche Simmel motiva questa caratteristica della civiltà contemporanea tramite il raffronto con l'esempio opposto del medioevo. La corporazione medievale, la gilda, non è propriamente organizzata intorno a semplici interessi o alla pura materialità, e nemmeno fondata sulla dissoluzione di tutta la dimensione personale. Essa è piuttosto una «forma di unità», «una comunità di vita all'interno di obiettivi di carattere professionale, sociale, religioso, politico e tanti altri ancora». Perché «nel medioevo l'individuo si trova inserito in un contesto di appartenenza ad una comunità o a una terra, ad una rete feudale, ad una corporazione. La sua personalità si forma all'interno di cerchie di interessi materiali o sociali e queste ultime a loro volta riflettono il

¹⁵ Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1912) cit., p. XXXI.

¹⁶ G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris 1987 (ed. or. td. Leipzig 1900, trad. it. Torino 1984). Cfr. F. Leger, *La pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées en Allemagne au début du XX^e siècle*, Paris 1989, pp. 43 sgg., 83 sgg.

¹⁷ Sulla filosofia della vita moderna in Simmel: D. Frisby, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge-Oxford 1985, pp. 38 sgg.; Id., *Soziologie und Moderne: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Max Weber*, in *Simmel und die frühen Soziologen* cit.

¹⁸ Simmel, *Philosophie de l'argent* cit., pp. 659 sgg.

¹⁹ Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (1896), in G. Simmel, *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, Frankfurt am Main 1983, pp. 78-94, 82 sgg.

carattere delle persone che li costituiscono. L'epoca più recente ha rovinato questa omogeneità»²⁰. Sulla base di questo interesse verso la libertà e la dipendenza dell'individuo inserito in modo contraddittorio tra medioevo ed età contemporanea, il programma di Simmel fonda inoltre una sociologia. Principio fondamentale di questo è che «l'uomo, in tutto il suo essere ed in tutte le sue relazioni, è influenzato dal fatto che vive nell'ambito di relazioni di scambio con altri uomini»²¹; ne consegue che il suo problema principale è di «creare delle forme di associazione» (*Formen der Vergesellschaftung*)²². La presa in considerazione dei gruppi sociali e della posizione dell'individuo all'interno dei gruppi è dunque il tema fondamentale della grande *Sociologie* di Simmel, edita nel 1908²³.

Il volume di Émile Durkheim, *De la division du travail social*, pubblicato nel 1893, ha per tema l'«anomia» giuridica e morale, vale a dire l'arbitrarietà e l'assenza di regole di vita nella società, ed in particolar modo della vita economica nell'epoca contemporanea²⁴. Durkheim denuncia lo stato rudimentale della morale professionale e rinvia al significato dei raggruppamenti professionali nella storia: «Perché l'anomia abbia fine, bisogna che esista o che si formi un gruppo ove si possa costituire quel sistema di regole attualmente mancanti»²⁵.

La forma ideale di tale gruppo è per Durkheim la corporazione medievale. La corporazione deve nuovamente diventare una «istituzione pubblica». Il passato storico delle corporazioni, sopprese alla fine dell'Antico Regime all'epoca della Rivoluzione, non è per Durkheim un argomento recriminatorio, al contrario. A suo parere non si tratta infatti in alcun caso di «resuscitare artificialmente la vecchia corporazione tale e quale quella medievale»; del pari, si trattava in minima parte di sapere «se l'istituzione medievale potesse riuscire ugualmente opportuna alla nostra società contemporanea». Piuttosto si trattava di accertare se «i bisogni ai quali essa rispondeva (...) appartenessero (...) a tutte le epoche»²⁶. Le corporazioni dell'età antica e soprattutto di quella medievale rappresentavano, secondo Durkheim, una risposta a bisogni duraturi e profondi. «Lo stesso fatto che dopo essere scomparse una prima volta, esse si sono ricostituite da sole e sotto una forma diversa, toglie valore alla tesi

²⁰ *Ibid.*, pp. 78 sgg.

²¹ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1968⁵, p. 2.

²² Cfr. H.-J. Dahme, *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, Stuttgart 1981, 2 voll. A.M. Bevers, *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*, Berlin 1985.

²³ Vd. nota 21.

²⁴ Cfr. S. Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work*, Stanford 1985, pp. 137 sgg., 265 sgg. Ph. Besnard, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris 1987, pp. 21 sgg. W. Gephart, *Strafe und Verbrechen. Die Theorie Emile Durkheims*, Opladen 1990.

²⁵ É. Durkheim, *De la division du travail social*, Prefazione alla seconda edizione (1902), Paris 1986¹¹, p. VI.

²⁶ *Ibid.*, pp. VIII sgg.

che presenta la loro scomparsa violenta alla fine del secolo scorso come una dimostrazione del loro non essere più in armonia con le nuove condizioni dell'esistenza collettiva». La corporazione non è dunque in nessun caso un «anacronismo storico», ma detiene «un ruolo considerevole» da svolgere «nelle nostre società contemporanee»; e ciò a motivo, secondo Durkheim, non della sua utilità economica ma piuttosto della «sua possibile influenza morale». In particolare, «un potere morale capace di contenere gli egoismi individuali» e di mantenere «nel cuore dei lavoratori un più vivo sentimento del loro impegno comune nell'impedire alla legge del più forte di applicarsi così brutalmente alle relazioni industriali e commerciali».

Il carattere esemplare della corporazione antica e soprattutto di quella medievale risiede nel fatto che essa ha giocato «un ruolo morale» e ha dato origine ad un «contesto morale» dal momento che essa è stata un «collegio religioso», una comunità religiosa²⁷. «Come la famiglia è stata il contesto in cui si sono formati la morale e il diritto domestico, così la corporazione è stata il contesto naturale in cui sono stati elaborati la morale e il diritto professionale»²⁸. È soprattutto la corporazione medievale a svolgere un ruolo di grande importanza per la società contemporanea per il posto centrale che essa ha occupato all'interno della società. Essa è stata infatti la forma associativa della borghesia ed ha costituito di fatto il fondamento del comune. Il comune cittadino, nella «storia delle nostre società» dice Durkheim, è «la pietra angolare». Esso è stato «un insieme di corporazioni» e dal momento che «si è formato sul modello della corporazione, è questa, in ultima analisi, ad aver costituito la base di tutto il sistema politico uscito dal movimento comunale». La corporazione medievale ha dunque «servito da cornice elementare alle nostre società attuali»²⁹.

Date queste premesse, è del tutto logico che Durkheim, nel suo ultimo libro su *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), sviluppi il suo programma di una scienza moderna del sociale – ovvero lo studio dei gruppi sociali in relazione alle loro mentalità e coscienze – non a partire dalle società contemporanee ma da quelle precedenti. In Francia la problematica di Durkheim è stata fruttuosamente sviluppata, fino ai nostri giorni, da medievisti e modernisti³⁰. In Germania essa ha invece provocato, anche di recente, delle critiche. Questa reazione ha comunque solide giustificazioni: in termini metaforici, se la scienza storica tedesca nella prima metà del nostro secolo ha avuto il suo Durkheim, non ha invece avuto, tra i suoi medievisti o modernisti, il suo Marc Bloch³¹.

²⁷ *Ibid.*, pp. XI sgg.

²⁸ *Ibid.*, pp. XX sgg.

²⁹ *Ibid.*, p. XXV.

³⁰ S. Jöckel, «Nouvelle histoire» und *Literaturwissenschaft*, 2 voll., Rheinfelden 1984².

³¹ O.G. Oexle, *Ein politischer Historiker: Georg von Below (1858-1927)*, in *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, a cura di N. Hammerstein, Stuttgart 1988, pp. 283-312; Id., *Marc Bloch et la critique de la raison historique*, in *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, a cura di H. Atsma e A. Burguière, Paris 1990, pp. 419-433.

2. Max Weber

Anche al centro dell'opera di Max Weber si trova una teoria della modernità³². In questa sede non è il caso di discuterne, ma piuttosto di indicare come il pensiero di Weber sul periodo contemporaneo prenda in considerazione in maniera specifica il medioevo, e come il problema del rapporto tra medioevo ed età contemporanea sia legato alla questione del significato storico dei gruppi sociali. Weber tuttavia formula la questione in altri termini e fornisce pertanto altri tipi di risposte. Il punto di partenza di Weber non è (come per Tönnies, Simmel o Durkheim) il contrasto tra medioevo ed epoca contemporanea. Piuttosto egli si interroga sui legami tra i due periodi. Non si tratta per lui di criticare il mondo contemporaneo prendendo come modello quello medievale. Si tratta piuttosto di ricollocare le origini dell'età contemporanea occidentale in una prospettiva che trova il suo punto di partenza nel medioevo, e di mostrare come questo momento abbia influito sulla genesi dell'epoca contemporanea. La questione dei gruppi sociali all'interno della società è discussa da Weber in tutt'altro modo rispetto a Tönnies. Per esempio: mentre Tönnies oppone in maniera netta il medioevo all'età contemporanea, tra di loro contrastanti, questa contrapposizione si risolve in Max Weber in una prospettiva di complementarità. Weber non parla né di comunità (*Gemeinschaft*) né di società (*Gesellschaft*) in termini assoluti e contraddittori. Egli parla di «comunità» (*Vergemeinschaftung*) e di «associazione» (*Vergesellschaftung*³³). La *Vergemeinschaftung* (comunità) designa una relazione sociale, nella misura in cui l'esplicazione delle relazioni sociali poggia su sentimenti di comunità, sentiti soggettivamente dagli individui coinvolti in prima persona. Si deve invece parlare di *Vergesellschaftung* (associazione) quando le relazioni sociali poggiano sulla razionalità (di valori o di fini), sulla difesa e coordinazione di interessi, sulla convenzione, reciprocità e contrattualità³⁴. Questa considerazione della comunità e dell'associazione quali aspetti della vita sociale consente la percezione di una realtà fondamentale e dichiarata in maniera esplicita da Max Weber: la gran parte dei legami sociali presenta tanto «il carattere della comunità» quanto «quello dell'associazione»³⁵.

Con questa modalità di osservazione dei gruppi nella storia, fatta sotto la visuale della «comunità» e dell'«associazione» quali tratti comuni di tutti i gruppi sociali, Weber apre una prospettiva straordinariamente accattivante per rispondere al quesito dei rapporti tra medioevo ed età contemporanea e della genesi medievale dell'epoca contemporanea. Essa consente di considerare i gruppi sociali del medioevo anche come forme di associazione, ovvero

³² Vd. D.J. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.

³³ Cfr. P. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris 1987, pp. 130 sgg.

³⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe*, Tübingen 1972⁵ (trad. it. *Economia e società*, Milano 1961), p. 21.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

come l'espressione di relazioni sociali razionali aventi carattere contrattuale e derivanti dalla tutela di interessi individuali. Questi gruppi si sono costituiti attraverso «un affratellamento esplicito» (*ausdrückliche Verbrüderung*³⁶), attraverso un'associazione consapevole e volontaria tra individui, ed è precisamente la loro storia che fa scorgere la continuità tra medioevo ed età contemporanea. È innanzitutto là dove gli uomini «fraternizzano» (*sich verbrüdereten*) nel rapporto sociale, secondo obiettivi fissati da loro stessi, che si possono osservare significativi effetti storici a lungo termine.

Weber ha studiato con precisione soprattutto due modalità di formazione dei gruppi nel medioevo: le comunità monastiche, le «comunità di asceti» del monachesimo occidentale da una parte, e le unioni giurate (*Schwureinung*) o fraternite giurate (*Eidverbrüderung*) dall'altra, ovvero la *coniuratio*, che nel medioevo si incontra sotto le forme delle gilde, delle corporazioni di mestiere, delle confraternite e soprattutto dei «comuni cittadini»³⁷. Occorre lasciare qui da parte le considerazioni di Weber intorno al monachesimo occidentale e agli effetti storici dell'«ascetismo nel mondo», dell'«asceti intramondana» (*innerweltliche Askese*³⁸) e intorno alle «realizzazioni razionali» delle «comunità di asceti» monastiche con le loro forme di vita «metodica», «sistematica» e «disciplinata»³⁹, considerazioni di cui peraltro la ricerca non ha ancora compreso l'importanza per la genesi e la storia del monachesimo cristiano⁴⁰. Ci occuperemo invece del tema della *coniuratio*.

Questo modello weberiano è al centro della memoria, pubblicata postuma nel 1921, dal titolo *La città*⁴¹. Scopo di questa ricerca era far emergere «la specificità della città medievale» e mettere in evidenza «cosa mancava alle altre città (antica, cinese, islamica)»⁴². È difatti la città medievale, e non quella antica, che il «capitalismo moderno» e lo «Stato moderno» devono considerare come un «fattore determinante della loro nascita»⁴³.

³⁶ *Ibid.*, p. 417.

³⁷ *Ibid.*, pp. 416 sgg. Vd. inoltre M. Weber, *Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 47 (1920-21), pp. 621-772 (trad. fr. *La ville*, Paris 1982, cui si riferiscono i successivi rimandi di pagina). Sullo stato attuale delle ricerche sulle *coniurationes* (associazioni giurate) del medioevo cfr. O.G. Oexle, *Coniuratio et gilde dans l'Antiquité et dans le Haut Moyen Âge. Remarques sur la continuité des formes de la vie sociale*, in «Francia», 10 (1982), pp. 1-19.

³⁸ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, seguito di *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris 1964, pp. 136 sgg. e 222 sgg. (ed. or. td. 1904-05; trad. it. Roma 1945); Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920, 1978⁷ (trad. it. *Sociologia della religione*, Torino 1976) pp. 1-236, 116 sgg. e 202 sgg.

³⁹ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., I, pp. 536 sgg. Id., *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 694 sgg.

⁴⁰ Cfr. O.G. Oexle, *Das Mönchtum. Wirkung und Entstehung einer Lebensform* (di prossima pubblicazione).

⁴¹ Weber, *La ville* cit. Per un sunto del pensiero weberiano sulla città vd. Son-U Chon, *Max Webers Stadtkonzeption. Eine Studie zur Entwicklung des okzidentalen Bürgertums*, Göttingen 1985; *Figures de la ville: autour de Max Weber*, a cura di A. Bourdin, Paris 1985.

⁴² M. Weber, Lettera a Georg von Below del 21 giugno 1914, citata in G. von Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, Leipzig 1925², p. XXIV.

⁴³ Weber, *La ville* cit., p. 155.

La dimostrazione di Weber poggia su una serie di considerazioni idealtipiche. In tutte le culture la città è sede di commerci e di artigianato ed un centro fortificato. La città occidentale è tutto questo, ma al contempo è qualcosa di più: essa ha la qualità di un'«associazione istituzionale di “borghesi”» fondata su un giuramento; è dunque un «comune» (*Gemeinde*⁴⁴). Per questo stesso motivo, «i borghesi dipendono da un diritto che è a loro comune», un diritto volontario o arbitrario stabilito da loro stessi, un diritto statutario, «accessibile a loro soli. Essi sono dunque in senso statutario dei “soci di diritto”», circostanza che conferisce loro la qualità di ordine (*ständische Qualität*). Questa associazione di borghesi fu «dapprima costituita o intesa come un'associazione confraternale»: la città medievale è stata una «fraternita comunitaria fondata sul giuramento (*schwurgemeinschaftliche Verbrüderung*)⁴⁵. In ciò risiedeva la sua possibilità di presentarsi come un «comune» (*Gemeinde*⁴⁶). Da questo «carattere associativo» della città antica e medievale derivano i frutti più importanti della nascita dei comuni: il diritto privato, il «diritto specificamente cittadino» (*städtisches Sonderrecht*) e la giurisdizione privata, così come l'autonomia e l'autocefalia. In questo carattere associativo della città occidentale affondano le radici del concetto del borghese e «gli attributi specifici dell'ordine dei cittadini» (*spezifisch ständische Qualitäten der städtischen Bürger*), l'origine di un «ordine di borghesi» (*Bürgerstand*)⁴⁷. Tale «borghesia cittadina» dotata di caratteri specifici esiste solo in Occidente. Essa è la risultante dell'associazione confraternale comunitaria, basata sulla «generale parità del diritto sacro e di quello profano», ed espressa tramite «il *connubium*, il banchetto e la solidarietà rispetto all'esterno»⁴⁸.

Confronto alla città antica, la città medievale è essenzialmente, e «specialmente», una fraternita giurata⁴⁹. Questa differenza fondamentale si basa su due fatti. Anzitutto, la città medievale è «al principio» una fraternita fondata sul giuramento, mentre «la città antica divenne sempre di più un “comune istituzionalizzato”»⁵⁰. Il motivo va ricercato, secondo Weber, nel valore esemplare che ciascun individuo detiene nella comunità religiosa, fondata al principio del medioevo sul cristianesimo. Viene qui a mancare «quel fondo di esclusività sacra delle famiglie, nel rapporto con gli altri gruppi familiari e con l'esterno, che esisteva ancora nell'antichità»⁵¹.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 54 sgg.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 65 sgg.

⁴⁶ Cfr. A. Vermeesch, *Essai sur les origines et la signification de la commune dans le Nord de la France (XI-XII siècles)*, Heule 1966; G. Dilcher, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune*, Aalen 1967; P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris 1970, pp. 147 sgg.

⁴⁷ Weber, *La ville cit.*, pp. 37 sgg.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 57 sgg. Sull'incidente di Antiochia (Gal. 2, 11) relativo alla distruzione dei confini della commensalità rituale (ebraica) cfr. anche la nota di M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, Tübingen 1978⁷, pp. 38 sgg.

Il secondo aspetto che differenzia la città medievale dalla comunità urbana antica consiste nel fatto che i borghesi della città medievale perseguivano «interessi economici»⁵². Per dirla in altro modo, il cittadino (nel senso proprio del termine) della città antica era un «redditiero» che viveva delle sua proprietà fondiaria, vale a dire del lavoro altrui; il borghese della città medievale viveva di commercio o artigianato, vale a dire del proprio lavoro. «La situazione politica del borghese delle città medievali ne faceva un *homo oeconomicus*, mentre nell'antichità la città, all'epoca del suo apogeo, rimaneva soprattutto un'organizzazione tecnica militare estremamente sviluppata, che fa del cittadino antico un *homo politicus*»⁵³. Accanto all'uguaglianza fondata religiosamente sul cristianesimo, Weber sottolinea un altro segnale di distinzione tra la società medievale e quella antica: il valore attribuito al lavoro manuale⁵⁴.

È noto che la dissertazione di Weber pubblicata nel 1921 sotto il titolo *La città*, venne pubblicata da Johannes Winckelmann nel 1956 nell'ambito della quarta edizione da lui fornita di *Economia e società*, sotto il titolo, *Il dominio non legittimo (tipologie urbane)*⁵⁵. L'affermazione, che circola dal 1956, secondo la quale Weber avrebbe riunito sotto il concetto di «dominio non legittimo» o «illegittimo» il fenomeno cittadino e le origini della borghesia moderna nel medioevo, ha dato luogo fin da subito alle congetture più disparate. È stato il politologo Dolf Sternberger ad essersi spinto più lontano nell'affermare che Weber, studiando la *coniuratio* medievale, le attribuì i caratteri dell'illegittimità («illegittimità rispetto al potere preesistente dei vescovi, dei conti o degli altri signori della città»), e che quindi «non avrebbe compreso lo spirito che avrebbe poi spinto questa “associazione”, “federazione” o “coniuratio” di borghesi a chiedere la legittimazione della loro comunità». Ciò avrebbe portato, secondo Sternberger alla «fissazione generale di Weber per il “dominio”, diventato per lui una mistificazione paralizzante»⁵⁶. Ancora recentemente, il medievista Klaus Schreiner ha ripreso, ampliato e confermato la critica di Sternberger⁵⁷.

Nutro forti dubbi su questi giudizi, e per molteplici ragioni⁵⁸. La prima, è che da un'opera intitolata *Il dominio non legittimo* ci si aspetta che il concet-

⁵² Weber, *La ville* cit., pp. 192 sgg.

⁵³ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁴ Cfr. i saggi in *Le travail au Moyen Âge. Un approche interdisciplinaire*, a cura di J. Hamesse, C. Muraille-Samaran, Louvain-la Neuve 1990.

⁵⁵ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 727 sgg., «Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)».

⁵⁶ D. Sternberger, *Max Weber und die Demokratie*, in Id., «*Ich wünschte ein Bürger zu sein*». *Neue Versuche über den Staat*, Frankfurt am Main 1967, pp. 93-113 (p. 106).

⁵⁷ K. Schreiner, *Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentalen Rationalismus*, in *Max Weber, der Historiker*, a cura di J. Kocka, Göttingen 1986, pp. 119-150 (p. 125 sgg.).

⁵⁸ Cfr. quanto argomentato in O.G. Oexle, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, a cura di C. Meier, München 1994, *Historische Zeitschrift*, Beiheft NF 17, pp. 115-159.

to giochi un ruolo, qualunque esso sia, nel testo. Il che non è quanto si verifica. La seconda, è che si ottiene un'altra immagine quando si inseriscono gli sviluppi dell'opera *La città* nel contesto della sociologia della religione, del diritto e del dominio di Weber. Si accede a questa nuova visione tramite due concetti chiave: quello della *Willkür*, dell'arbitrario (nel senso giuridico del termine), del diritto convenzionale o statutario o volontario, e quello dell'«unione giurata» o «associazione giurata» (*Schwureinung*) o della «fraternita fondata su un giuramento» (*Eidverbrüderung*).

Il diritto arbitrario è per Weber un criterio decisivo nella distinzione tra città medievale e città antica. «L'origine dei comuni cittadini» non rappresenta, come nella *polis*, il risultato di una modificazione progressiva, ma è piuttosto la risultante di una «usurpazione originaria», di una «innovazione usurpatrice» o di una «usurpazione rivoluzionaria»⁵⁹. L'illegittimità del comune cittadino medievale deriva allora da questa situazione di «usurpazione rivoluzionaria»? Weber mostra al contrario come la comunità borghese cittadina abbia creato la propria legittimità sulla stessa base di questa «usurpazione rivoluzionaria». Mostra quindi esattamente quanto Sternberger gli rimprovera di non avere visto.

Per Weber la «legittimità» specifica della *coniuratio* cittadina deriva giustamente dal fatto che la fraternita fondata su un giuramento produce un diritto specifico, comune, di esclusiva sua spettanza⁶⁰. Esso ha il carattere di un diritto particolare (*Sonderrecht*) che, per il fatto stesso di essere fondato sulle relazioni tra membri di un gruppo medesimo, sviluppa i suoi effetti giuridici⁶¹. Decisivo nel suo giudizio il fatto che il rapporto tra diritto particolare (il diritto statutario dei gruppi) e le regole del diritto generale (stabilito dalle istituzioni) fu in passato tutt'altra cosa rispetto all'epoca contemporanea. Nell'epoca contemporanea si ha l'abitudine di considerare tutte le regole del diritto particolare sotto l'aspetto dell'«unificazione e della razionalizzazione in rapporto con il monopolio ufficiale» del diritto da parte dell'istituzione statale (*Anstalt*)⁶². Ma altro è «il modo in cui il passato tollerava il diritto particolare accanto alle regole del diritto generale». Il diritto particolare appariva in passato come un diritto statutariamente autonomo, stabilito dalla tradizione o da un accordo consensuale all'interno delle comunità⁶³. E Weber aggiunge in maniera esplicita: «Che "l'arbitrario", il diritto particolare, facesse scoppiare il "diritto territoriale" è stato un principio pressoché universalmente in vigore»⁶⁴. «L'istituzione politica», continua Weber, «ha pressoché

⁵⁹ Weber, *La ville* cit., pp. 67 sgg.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 54. Per il caso delle gilde medievali di mercanti: O.G. Oexle, *Die Kaufmannsgilde von Tiel*, in *Organisationsformen der Kaufmannsvereinigungen in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, a cura di H. Jankuhn, E. Ebel, Göttingen 1989, pp. 173-196, pp. 187 sgg. (vd. nota 37).

⁶¹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 416 sgg.

⁶² *Ibid.*, p. 416.

⁶³ *Ibid.*, p. 416 sgg.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 417.

ovunque rivendicato, e per lo più ottenuto, che questi diritti particolari non restassero in vigore se non fin quando essa lo permetteva e nei limiti che essa poneva (...) Ma ciò (...) non era lo stato originale. La somma di tutti i diritti validi nell'ambito di un territorio o di una cerchia di persone è stata piuttosto creata e sviluppata in gran parte da usurpazioni autonome emananti da differenti comunità consensuali (*Einverständnisgemeinschaften*) o unioni fondate su un'associazione (*vergesellschaftete Einungen*)⁶⁵. Il diritto di associazione, il diritto particolare, arbitrario, statutario, «soggettivo» (in opposizione al diritto generale, «oggettivo») è di conseguenza non soltanto legittimo in se stesso, ma rappresenta una forma di diritto più originale⁶⁶.

Costatare ciò significa rimarcare che l'unificazione e la razionalizzazione del diritto, che va di pari passo con la sua monopolizzazione da parte dello Stato moderno, è la risultante di un processo storico. E Weber sottolinea che, per questa stessa ragione, i nostri modi di vedere e di giudicare tale risultato storico derivano da questo stesso processo e dai suoi risultati. Di colpo, la monopolizzazione progressiva del diritto da parte dello Stato e la maniera di considerare questo processo, che si trova condizionato, sono relativizzati in senso storico. Così facendo Weber trova la possibilità di riconoscere nella loro specificità i differenti stadi delle società precedenti l'epoca contemporanea e delle istituzioni giuridiche proprie a ogni forma di associazione; di differenziarli da quelli dell'epoca contemporanea; e infine di attirare al contempo l'attenzione sul problema delle derivazioni reciproche.

Egli rammenta qualche fase del processo, per esempio come «lo stato principesco burocratico dell'epoca moderna spezza le autonomie corporative tradizionali», come «sottometta al proprio controllo, regolì e controlli» i comuni, le gilde, le corporazioni e «tutte le associazioni immaginabili»⁶⁷. Rammenta inoltre il divieto posto dalla Rivoluzione francese alle corporazioni e alle altre forme associative⁶⁸. Naturalmente, secondo Weber, il diritto dello Stato-istituzione (*Anstaltsstaat*) non ha annullato «tutta l'autonomia di associazione e tutte le particolarità giuridiche». Al contrario, ne ha create di nuove, integrandole in un istituto in linea di principio fondato su un'«uguaglianza di diritto formale»; ciò significa che la libertà di associazione è riconosciuta, è legittima, ma che si tratta di un'«autonomia strettamente limitata da regole giuridiche» che non promanano da essa. Per questo motivo essa non può pretendere quella qualità di ordine (*ständische Qualität*) che è inerente alla *coniuratio* medievale⁶⁹ e che si manifesta nello stile di vita, nel *con-*

⁶⁵ *Ivi.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 17 sgg.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 435.

⁶⁸ Cfr. O.G. Oexle, *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Moderne*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 118 (1982), pp. 1-44.

⁶⁹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p. 419.

nubium, nel banchetto sociale, nella solidarietà rispetto all'esterno⁷⁰. Ma è precisamente questa qualità di ordine che manca alle associazioni contemporanee che ha fatto sprigionare dalla *coniuratio* medievale i suoi formidabili effetti storici, il cui sviluppo si è esteso fino all'epoca contemporanea.

Non è dunque l'illegittimità della *coniuratio* dei borghesi cittadini il tema di Weber, ma al contrario la loro legittimità, acquisita da un'«usurpazione rivoluzionaria» che ha dovuto affermarsi su una molteplicità di legittimi concorrenti. È giustamente questo che apre la prospettiva sulle dimensioni giuridiche e sociali del processo di modernizzazione post-medievale, nelle quali le «associazioni giurate» (*vergesellschaftete Einungen*) e il loro «diritto arbitrario» vengono in fin dei conti sottomesse, sviluppando però effetti considerevoli.

Un secondo aspetto della visione weberiana del medioevo è dunque l'attenzione da lui rivolta al contratto che permette agli individui di formare dei gruppi. I legami contrattuali si incontrano numerosi anche nelle società contemporanee. Nondimeno essi per lo più riguardano, secondo Weber, le acquisizioni di beni economici, al contrario dei «caratteri originari del contratto» assai diffusi nelle epoche antiche e negli stadi primitivi dello sviluppo del diritto⁷¹. A differenza del contratto a base economica dell'epoca contemporanea, Weber descrive le relazioni contrattuali precedenti a questa epoca come «contratti di *status*» (*Status-Kontrakt*), vale a dire come relazioni contrattuali che costituiscono una qualità di ordine, quelle cioè che «hanno per contenuto una trasformazione delle qualità giuridiche generali, della posizione universale e dell'*habitus* sociale degli individui». Sono i contratti di affratellamento (*Verbrüderungsverträge*). «Fraternizzare» (*sich miteinander verbrüdern*) non vuol solamente dire «garantirsi certe prestazioni utili con finalità pratiche»; si tratta piuttosto «di “diventare” qualitativamente qualcosa d'altro rispetto a prima (...) Gli associati devono lasciare che un'altra “anima” penetri in loro»⁷². Ciò si esprimerà con particolare chiarezza nella «forza del giuramento». Il giuramento è dunque «una delle forme più universali di contratto di affratellamento»⁷³, ed il gruppo formatosi da un giuramento è una delle forme più potenti e più efficaci nella storia⁷⁴.

In maniera completamente indipendente dalle sue ricerche su *La città*, Weber ha dedicato una grande attenzione a queste forme associative. L'associazione per giuramento è per lui il momento centrale della storia del giudaismo antico: le fraternite «percorrono» tutta la storia d'Israele⁷⁵. La fra-

⁷⁰ Cfr. nota 48. Per il concetto di ordine (*Stand*) in Weber, vd. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 179 sgg. e pp. 534 sgg.

⁷¹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p. 401.

⁷² *Ibid.*, p. 401.

⁷³ *Ibid.*, p. 402.

⁷⁴ Cfr. Michaud-Quantin, *Universitas* cit., pp. 233 sgg. (sul giuramento reciproco). L. Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz 1989. A. Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart-New York 1991.

⁷⁵ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, Tübingen 1983⁷, pp. 82 sgg. (la citazione è a p. 82).

ternita non è solo la forma che assume la comunità urbana occidentale, soprattutto nel medioevo; è anche un aspetto essenziale della vita cittadina, che prende forma nella molteplicità di associazioni professionali e devozionali di mutuo soccorso. Anche a livello di questi gruppi è possibile riconoscere la particolare impronta dell'Occidente. Ovviamente, esistono sodalizi di commercianti e artigiani anche in altre civiltà. Questi non hanno tuttavia il carattere di associazione giurata e di fraternita. Poiché «il sistema delle caste è per il suo stesso spirito tutt'altra cosa rispetto ad un sistema di gilde e corporazioni»⁷⁶; e «la fraternita presuppone il banchetto»⁷⁷. È quindi possibile individuare in questo aspetto un elemento decisivo per la struttura specifica della civiltà occidentale, dove non sono né le caste né i legami parentali e familiari a dare forma in maniera univoca e prioritaria allo *status* dell'individuo. Alcune associazioni consensuali hanno sempre avuto in Occidente un ruolo fondamentale accanto alla famiglia e al clan: «Non si trovano, in Occidente, quegli obblighi che sono i tabù della regione centrale delle Indie e le pratiche magiche delle organizzazioni claniche (totemismi, culto degli avi, divisioni in caste) e che, in Asia, impediscono che il processo di affratellamento sbocchi in un organismo corporativo unificato»⁷⁸.

Nella storia medievale dunque non si tratta – e questa sarà la conclusione dell'intervento – di superare Max Weber quanto piuttosto di andargli incontro.

La civiltà medievale, fondata sui gruppi, e le sue trasformazioni in età moderna e contemporanea sono al giorno d'oggi ancora analizzate, sia dai medievisti sia dagli storici dei secoli successivi, alla luce esclusiva delle teorie di Tönnies sulla «comunità» o di quelle, opposte, sull'emancipazione formulate da Jacob Burckhardt nel 1860⁷⁹. Max Weber al contrario offre una prospettiva nettamente più ricca di contenuto.

Non è la fissazione sul tema del dominio che costituisce lo sfondo della teoria weberiana, come gli è stato rimproverato. Il suo obiettivo è piuttosto prendere in considerazione la razionalità messa in campo dagli individui posti all'interno dei gruppi, nell'ambito di una prospettiva storica assai ampia che associa l'antichità, il medioevo, il periodo moderno e contemporaneo dell'Occidente e che integra d'altro canto le altre civiltà sotto un punto di vista comparativo. L'analisi di Weber sorpassa largamente, per contenuto e per portata, gli altri studi più recenti condotti sui gruppi, come ad esempio quelli afferenti al concetto francese di «sociabilità»⁸⁰.

⁷⁶ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., II (vd. nota 51), p. 36.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁸ Weber, *La ville* cit., p. 58. cfr. *ibid.*, p. 56. «A mio parere i tratti caratteristici comuni alle città mediterranee, in opposizione alle città asiatiche, vanno individuati in primo luogo, per i cittadini liberi, nell'assenza totale di costrizioni magico-animiste proprie delle caste e dei clan. Il clan esogamico e endofraterno in Cina, la casta endogamica e intoccabile in India (...) impediscono l'integrazione dei cittadini in un gruppo poggiante sulla parità generale dei diritti sacri e profani, sul *connubium*, sul banchetto e sulla solidarietà reciproca rispetto all'esterno».

⁷⁹ Cfr. Oexle, *Das Bild der Moderne vom Mittelalter* cit.

⁸⁰ Cfr. M. Agulhon, *Introduction: la sociabilité est-elle objet d'histoire?*, in *Sociabilité et société*

Non sono gli ordini – la nobiltà, i contadini etc. – ad essere qui oggetto di ricerca, ma i gruppi sociali che sviluppano una qualità di ordine (*ständische Qualität*). Ciò implica un'altra visione della storia della società medievale. Prendere in considerazione la società medievale unicamente come società di ordini mostra infatti la sua contrapposizione all'età contemporanea, mentre considerare la società medievale sotto l'aspetto dei gruppi mostra al contrario la modernità del medioevo⁸¹.

Infine, Max Weber sottolinea che i significati dei fenomeni storici sono legati causalmente con la storia stessa dei fenomeni⁸². Si tratta dell'elemento chiave di una epistemologia veramente innovatrice della scienza storica⁸³, la cui messa in opera nelle pratiche concrete della ricerca non è a tutt'oggi giunta a completa maturazione. Vi è dunque molto materiale sul quale vale la pena di riflettere e, forse, non solo da parte dei medievisti.

bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850, a cura di É. François, Paris 1986, pp. 13-23; Id., *Vu des coulisses, in Essais d'ego-histoire*, a cura di P. Nora, Paris 1987, pp. 9-59 (pp. 33 sgg.).

⁸¹ Vd. Oexle, *Das Bild der Moderne vom Mittelalter* cit.

⁸² Quanto a questo tratto caratteristico dell'epistemologia weberiana, ovvero il suo "prospettivismo" o "aspettativismo", è opportuno leggere la famosa premessa al primo volume di *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit. (pp. 1-20, soprattutto pp. 13 sgg.); vedi anche Id., *L'éthique protestante* cit., pp. 7-25, soprattutto pp. 22 sgg. dove Weber mette in guardia il lettore «contro una sovrastima degli studi attuali» e sottolinea «il carattere assai provvisorio dei nostri saggi»; egli vedeva le sue opere «destinate, in larga misura, a venire presto sorpassate, destino di tutti i lavori scientifici».

⁸³ Cfr. O.G. Oexle, *'Historismus'. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs*, in «Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch», (1986), pp. 119-155, pp. 132 sgg.; Id., *'Wissenschaft' und 'Leben'. Historische Reflexionen über Tragweite und Grenzen der modernen Wissenschaft*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 41 (1990), pp. 145-161, pp. 152 sgg.; Id., *Von Nietzsche zu Max Weber. Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus*, in *Rechtsgeschichte und theoretische Dimension*, a cura di C. Peterson, Lund 1990, Rättshistoriska Studier 15, pp. 96-121.