

Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie), XVIII (2012), pp. 127-149

Costruzione di mondi. Note sul concetto weberiano di Weltbild

ANNAMARIA VASSALLE

This paper aims to focus on the Weberian concept of Weltbild (World-image), considered as one of the most important analytic instruments of his sociology. I will argue that Weltbilder have a mainly cognitive function, with a direct practical effect: they are framing devices, that allow men to orient themselves in the world. In this sense, the Weberian concept of Weltbild differs from the notion of Ideology. I will base my argument on two different elements: the peculiar theoretical status of World-images and their relationship with material factors. Unlike ideologies, in fact, Weltbilder do not deal with the distinction true-false: they are conceivable as cultural constructions, the relationship with whom can only take the form of belief (Glaube). Secondly, they are not simply functional products of material interests: in Weberian analysis, ideal and material factors have a mutual influence, that is not deducible by a rule.

Keywords: *Max Weber, Weltbild, ideology, Kultur, Glaube.*

1. *Questioni di metodo. Una premessa*

Negli stessi anni in cui conduceva la sua battaglia metodologica (a partire dal saggio del 1904 sull'*Oggettività*, fino a quello del 1917 sull'*Avalutatività*)¹, Max Weber si dedicava alla composizione dei saggi della *Sociologia della religione* (dal saggio del 1904 sull'*Etica protestante*, fino agli scritti programmatici del 1915-1916, e alla revisione del 1920)². Il

¹ Per l'edizione italiana dei saggi metodologici, faccio riferimento a Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958. Indicherò i singoli saggi citati con le sigle Ogg. (*L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*); Aval. (*Il significato dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche*); Alc. (*Alcune categorie della sociologia comprendente*), seguite dal numero di pagina.

² Per l'edizione italiana dei testi, faccio riferimento a Max Weber, *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 2002, 4 voll. Indicherò i singoli saggi con le sigle Intr. (*Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*); Inter. (*Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*); GA (*L'etica economica delle religioni universali. Parte terza. Il Giudaismo antico*), seguite da numero di pagina.

concetto di immagine del mondo (*Weltbild*) viene definito esplicitamente soltanto nell'*Introduzione all'Etica economica delle religioni universali*³, e costituisce lo strumento analitico fondamentale di tutti gli studi di sociologia della religione: esso non occupa uno spazio definito e univoco in una teoria sistematica, e come tale pertanto non compare laddove l'autore si impegna esplicitamente nella definizione teorica dei propri strumenti di lavoro, ma si rivela nel suo potenziale euristico soltanto sul campo, nella sua applicazione. D'altra parte, se il concetto di *Weltbild* è il grande assente degli scritti metodologici weberiani, esso fa capolino – per così dire – anche in passi in cui non è esplicitamente convocato: quasi in una gestazione teorica di uno strumento di lavoro, che attende, per dichiararsi esplicitamente come tale, un contesto di analisi più specifico e ristretto, ma non per questo meno programmatico e teoreticamente decisivo. Non bisogna sottovalutare, infatti, che le affermazioni più esplicite e sistematiche relative al concetto di immagine del mondo costituiscono delle aggiunte apportate da Weber al testo della *Einleitung*, nella revisione del 1920: ulteriore conferma, questa, del fatto che l'autore, nella fase più avanzata della sua ricerca, riconosce alla nozione di *Weltbild* non soltanto una fisionomia propria e autonoma rispetto ad altre nozioni da lui stesso utilizzate nel corso degli anni – come quella di *Weltanschauung* – ma anche una centralità analitica. Non si tratta, dunque, di una questione meramente filologica: la considerazione delle stratificazioni del testo ci offre in questo caso un argomento decisivo sul piano teorico, poiché ci autorizza a considerare il concetto di *Weltbild* come uno degli strumenti di analisi che si aggiungono nel tempo, nel lavoro weberiano, e vanno a completare coerentemente il quadro metodologico da Weber delineato. Vista in questa prospettiva, la nozione di immagine del mondo potrebbe e dovrebbe essere assunta, a mio parere, come una delle componenti decisive della *verstehende Soziologie* weberiana⁴.

La prospettiva in cui il concetto di *Weltbild* può essere inquadrato, a mio avviso, è proprio quella già delineata nel saggio sull'*Oggettività*: il superamento della spiegazione causale dei fenomeni sociali in base a

³ Intr. 20.

⁴ Uno sguardo globale all'opera weberiana, d'altra parte, rivela la centralità del concetto di *Weltbild* ben al di là degli scritti della *Religionssoziologie*, dove viene esplicitamente tematizzato ed utilizzato: esso può infatti essere assunto come strumento euristico fondamentale non soltanto delle analisi, ma anche delle proposte normative weberiane sul piano etico e politico. Si pensi, ad esempio, alle conferenze del 1917 (*Wissenschaft als Beruf*) e del 1919 (*Politik als Beruf*). Per l'edizione italiana, faccio riferimento a Max Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, indicando i singoli saggi con le sigle Scien. e Pol., seguite da numero di pagina.

nessi necessari causa-effetto, in favore di una spiegazione *condizionale*⁵. L'immagine del mondo si inserisce coerentemente in questo quadro metodologico, come contributo decisivo ad una spiegazione condizionale dell'agire sociale, come parte cioè di quella complessa *Konstellation* di fattori (materiali e ideali) coinvolti nella produzione e nella delimitazione delle *chances* per una determinata condotta. Il *Weltbild*, infatti, definisce la cornice cognitiva e interpretativa – a sua volta materialmente condizionata – entro cui determinanti atteggiamenti dell'uomo nei confronti del mondo si rendono sensati, dunque possibili e/o sociologicamente probabili. In questa ottica, l'immagine del mondo contribuisce a definire le *condizioni di possibilità* di determinati fenomeni sociali, politici ed etici, offrendo a Weber uno strumento teorico decisivo da contrapporre ad ogni determinismo: una risorsa metodologica da mettere al lavoro, in particolare, contro ogni filosofia della storia.

Il concetto di immagine del mondo, insomma, va a completare un quadro teorico e metodologico in cui l'interesse dello studioso non è quello di ricercare leggi da cui poter *dedurre* le dinamiche dell'agire sociale e del divenire storico⁶, ma di interrogarsi sulle condizioni di possibilità, materiali e ideali, dello sviluppo delle concrete *soggettività* che un certo periodo storico e una certa società si trovano a vivere⁷. Il ruolo fondamentale del concetto di immagine del mondo nella spiegazione dei fenomeni sociali, infatti, sta nel definire uno dei fattori in base a cui monitorare lo sviluppo della soggettività, del «tipo umano» predominante in una certa società ed epoca⁸: di fornire uno strumento euristico indispensabile, accanto ai fattori materiali, per prospettare ciò che dagli individui ci si può ragionevolmente aspettare sul piano del comportamento etico, sociale e politico⁹. L'analisi weberiana dei *Weltbilder*, dunque, traduce

⁵ Sul carattere condizionale della metodologia weberiana, e sul suo rapporto con lo storicismo e con il positivismo ottocenteschi, cfr. es. P. Rossi, *Introduzione* a M. Weber, *Il metodo delle scienze storico sociali*, cit.

⁶ Al proposito, cfr. es. Ogg. 100.

⁷ Sul ruolo delle immagini del mondo nello sviluppo della soggettività cfr. D. D'Andrea, *The World in Images. Subjectivity and Politics in Max Weber*, «Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies», Issue 18, 2011, pp. 99-118. Per un'applicazione di questa prospettiva ermeneutica a un caso specifico di studio (le forme della *Sättigung*) cfr. M. Alagna, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, Albo Versorio, Milano 2012.

⁸ Cfr. Aval. 344-345: «ogni ordinamento, di qualsiasi tipo, di relazioni sociali, se si vuole valutarlo, deve in ultima analisi essere sempre esaminato in riferimento al tipo umano a cui esso, attraverso una selezione (di motivi) esterna o interna, dà le migliori *chances* per diventare predominante». Sulla centralità di questo tema nell'opera weberiana rimando all'ormai storico saggio di W. Hennis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991.

⁹ Questo certamente costituisce l'aspetto filosoficamente più interessante, per chi voglia sondare le potenzialità euristiche del concetto di *Weltbild* nella comprensione

concretamente – nei singoli casi di studio – quello che Weber riconosce come il compito fondamentale delle scienze della cultura: sviluppare logicamente e recare a coscienza i postulati o assiomi ultimi che muovono l'agire¹⁰. Individuare e studiare cioè quelle rappresentazioni, in base alle quali gli uomini sono *disposti* ad agire in un certo modo.

Se questo è il quadro teorico in cui intendo collocare e comprendere il concetto weberiano di *Weltbild*, mi interessa in questa sede precisarne alcune delle prestazioni fondamentali. La tesi che orienta la mia ricostruzione, in particolare, è che una parte significativa delle prestazioni teoriche del concetto di *Weltbild* si misuri sul rapporto che esso intrattiene con il criterio vero/falso: un criterio che, a differenza del concetto di ideologia, esso riesce su più piani ad aggirare. La nozione di *Weltbild*, come vedremo, induce a considerare il rapporto dell'uomo col mondo come costitutivamente mediato da costrutti interpretativi e culturali. Il carattere necessariamente costruito o artificiale dell'accesso dell'uomo al mondo, tuttavia, non ne decreta, per Weber, la natura illusoria o mistificante: l'artificialità dei *Bilder*, in altre parole, non coincide con la loro falsità. Le immagini del mondo, nell'accezione weberiana, si sottraggono costitutivamente ad un esame che ne misuri la corrispondenza rispetto ad una realtà presuntivamente vera o autentica.

È proprio e in prima istanza questa sottrazione al criterio vero/falso che decreta la differenza del concetto di *Weltbild* rispetto a quello di ideologia¹¹. La nozione di Ideologie, infatti, presuppone generalmente l'elaborazione di un sapere falso e mistificante, in grado di occultare la realtà autentica dei rapporti materiali¹² di cui essa è funzione: un sapere,

del pensiero etico e politico weberiano (sia nella sua dimensione diagnostica, sia nella sua dimensione normativa). In questa ottica, il concetto di immagine del mondo è stato inquadrato come strumento di una «sociologia morale», cfr. R. Badii, E. Fabbri, *Framing our World. A kind of introduction to the concept of Weltbild*, «Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies», Issue 18, 2011, p. XXVII.

¹⁰ Al proposito cfr. Ogg. 60-61.

¹¹ Per un esplicito riferimento polemico al concetto di ideologia, cfr. Intr. 9. È il contesto stesso in cui Weber formula esplicitamente il concetto immagine del mondo, d'altra parte, a suggerirci questa chiave di lettura. Nella *Introduzione all'Etica economica delle religioni universali*, infatti, il tema del *Weltbild* è assunto come lo strumento polemico decisivo della battaglia teorica che Weber intrattiene con quelle che a suo avviso costituiscono due forme, di segno opposto, di critica dell'ideologia: il materialismo storico e la teoria nietzscheana del risentimento.

¹² Si tratta, evidentemente, di due forme di materialità molto diverse fra sé: se nel materialismo storico essa coincide con la dimensione dei rapporti economici, nel caso di Nietzsche si tratta di una materialità in cui rapporti di potere sono definiti da un vincolo estremamente «generico, e in certo modo astratto» (Intr. 10). Il dato teorico fondamentale, dal mio punto di vista, è che Weber considera entrambe le prospettive come forme (se vogliamo, speculari) di critica dell'ideologia.

appunto, di cui la critica si propone di smascherare la *falsità*. Il concetto di ideologia si fonda dunque sull'opposizione fra opinione e verità, e sull'idea che ci sia una verità da disvelare. La nozione di immagine del mondo, invece, non si presta ad un'operazione di questo tipo: essa non presuppone la falsità dell'opinione o della credenza, come (falsa) coscienza socialmente imposta e introiettata. Il compito della scienza sociale, per Weber, non è dunque quello di uno smascheramento della falsità delle credenze, ma quello di uno studio dei loro presupposti e delle loro conseguenze sociali, che prescinde completamente dalla loro verità/falsità¹³. Inoltre, se nella critica dell'ideologia le rappresentazioni ideali sono concepite soltanto come «funzione» o «rispecchiamento»¹⁴ di interessi materiali, Weber elimina ogni determinismo e insiste sulla reciprocità dei condizionamenti fra dimensione ideale e dimensione materiale. La differenza fondamentale fra una critica dell'ideologia e un'interpretazione della relazione fra idee e interessi basata sul concetto di *Weltbild* risiede dunque, per la precisione, in due fattori fondamentali: il diverso rapporto che i due concetti intrattengono con il criterio vero/falso e, correlativamente, il loro differente rapporto con la materialità.

Sono proprio questi due fattori che intendo assumere come base della mia ricostruzione. Il percorso argomentativo che qui intraprenderò muoverà anzitutto da un chiarimento della natura dei *Weltbilder*, intesi come cornici cognitive e culturali che condizionano (ma non determinano) l'agire (§ 2). Su questa base, analizzerò la questione del peculiare statuto epistemico delle immagini del mondo (§ 3, 4), e del loro complesso rapporto con i fattori materiali (§ 5).

2. Cornici cognitive, senso e azione

La prima tesi che mi propongo di verificare è che il carattere distintivo del concetto weberiano di *Weltbild* rispetto ad altri ad esso affini, come quello di *Weltanschauung*, risieda nella sua prestazione squisitamente cognitiva¹⁵, cui si connette immediatamente una prestazione pratica, di

¹³ Gerth e Mills individuano invece un doppio registro della sociologia della conoscenza weberiana, distinguendo il piano dell'analisi delle immagini del mondo, confinate al solo ambito religioso, da quello politico della critica dell'ideologia. Cfr. H.H.Gerth, Ch.Wright Mills, *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest*, trad. it. a cura di P. L. Di Giorgi, Franco Angeli, Milano 1993.

¹⁴ Intr. 9.

¹⁵ Con "cognitivo" non intendo qui riferirmi all'ambito semantico del conoscitivo (della *Kenntnis* o del *Wissen*), rispetto al quale anzi lo statuto epistemico delle immagini del mondo si distanzia costitutivamente, bensì, semmai, all'ambito dell'interpretazione (della *Deutung*).

orientamento della condotta. Contrariamente a quanto sostiene chi, come Kalberg, ne ha enfatizzato esclusivamente la dimensione assiologico-valoriale¹⁶, in Weber l'immagine del mondo non si riduce ad un insieme coerente e compatto di valori, bensì costituisce una complessa cornice che ha in prima istanza una funzione di filtro cognitivo-interpretativo rispetto all'esistente. Il potenziale euristico del concetto weberiano di *Weltbild*, a mio avviso, si comprende soltanto se ad esso si riconosce anzitutto questa prestazione *lato sensu* cognitiva: un aspetto, questo, su cui ha riflettuto soltanto un'esigua parte della critica weberiana¹⁷. La sua fecondità analitica si riscontra semmai indirettamente in quella parte della sociologia che, al di fuori di un contesto strettamente weberiano, ha utilizzato il concetto di *Weltbild* (o altri ad esso affini, come quello di *frame*) in una prospettiva esplicitamente costruttivista¹⁸.

Sottolineare lo spessore cognitivo-interpretativo delle immagini del mondo ci consente, a mio avviso, di inquadrarle nel più ampio tema della *Kultur*¹⁹ – la cui rilevanza nella produzione weberiana è certamente indubbia, a partire dal saggio del 1904 sull'*Oggettività*. Il concetto weberiano di *Weltbild*, in questa prospettiva, si potrebbe persuasivamente assimilare a quello di una *cornice culturale* – purché si riconosca e si valorizzi, della *Kultur*, il carattere multidimensionale e composito, irriducibile ai soli aspetti ideali²⁰. A differenza delle *Weltanschauungen*²¹, che in Weber definiscono solitamente l'ambito personale delle scelte valoriali soggettive, le immagini del mondo presentano infatti uno spessore di civiltà (di *Kultur*, appunto) e si connettono strettamente alla costituzione materiale della

¹⁶ Cfr. S. Kalberg, *The Past and Present Influence of World Views. Max Weber on a Neglected Sociological Concept*, «Journal of Classical Sociology», 4, 2, 2004, pp. 139-63.

¹⁷ Cfr. es. S. Whimster, *Understanding Weber*, Routledge, London-New York 2007, p. 188.

¹⁸ Cfr. es. M. Jachtenfuchs, *Ideen und Interessen. Weltbilder als Kategorien der politischen Analyse*, Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Arbeitspapiere, III, 2, 1993; M. Rein, *Frame-Reflective Policy Discourse*, Leyden Institute for Law and Public Policies, Working Paper, 1986. Assimilabile al concetto weberiano di *Weltbild*, a mio avviso, è anche la nozione di sguardo utilizzata da A. Dal Lago (*Carnifici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 67). Al proposito, mi permetto di rimandare alla mia recensione al volume di Dal Lago, in uscita su «Politica & Società», 2: 2013.

¹⁹ È questa la linea interpretativa di R. Schroeder (*Max Weber and the Sociology of Culture*, SAGE, London 1992) che riconosce la centralità del concetto di immagine del mondo nella *Kulturwissenschaft* weberiana. Per una definizione weberiana di *Kultur*, non priva di ambiguità sul piano ermeneutico, cfr. Ogg. 96.

²⁰ Una relazione che invece Schroeder (*Max Weber and the sociology of culture*, cit.) tende a sottostimare.

²¹ Sulla nozione weberiana di *Weltanschauung* cfr. es. P. Rossi, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007, pp. 83-114.

società in cui si sviluppano e si affermano²²: esse definiscono orizzonti interpretativi collettivamente formati, e concorrenti a orientare e a dare forma a comportamenti individuali e collettivi.

Inquadrate in questa prospettiva, le immagini del mondo definiscono i quadri di riferimento di cui l'uomo necessita, come *Kultur Mensch*, per prendere posizione rispetto al mondo. È proprio ad una delle rarissime affermazioni di carattere antropologico che Weber affida questo riconoscimento: la nostra natura di *Kulturmenschen* determinerebbe la necessità di filtrare il nostro rapporto col mondo attraverso costrutti interpretativi e culturali in base a cui, appunto, prendiamo posizione sul piano pratico.

Presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura non è già che noi riteniamo fornita di valore una determinata, o anche in genere una qualsiasi «cultura», ma che noi siamo esseri culturali [*Kulturmenschen*], dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione [*Stellung*] nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso [*Sinn*]²³.

Nell'ambito di una più ampia *Kultur*, che comprende manifestazioni ideali e materiali, le immagini del mondo sarebbero le cornici interpretative che *danno forma* al mondo, lo *costruiscono*, organizzandolo in una costellazione di significati. La prestazione cognitiva fondamentale di un'immagine del mondo, infatti, non è quella di una *conoscenza* del mondo, quanto piuttosto quella di una *selezione, sintesi e integrazione interpretativa*: un *Weltbild* si sviluppa dunque attraverso una complessa e articolata operazione di interpretazione (*Deutung*), ossia di attribuzione di significati (*Bedeutungen*), andando a costruire e a costituire un quadro complessivo entro cui le azioni si orientano nel mondo in base a un senso (*Sinn*)²⁴. È in questo passaggio, appunto, che la prestazione cognitiva e la prestazione pratica di un *Weltbild* si saldano inscindibilmente.

²² Ciò non significa, certo, dimenticare che le immagini del mondo presentano anche una autonomia di sviluppo rispetto ai processi materiali. Su questo punto cfr. es. D. D'Andrea, *Il mondo in immagine. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, «Iride», 65, XXV (2012), pp. 5-24. D'altra parte, tuttavia, il tema della logica autonoma delle idee è stato enfatizzato unilateralmente da quella parte della letteratura weberiana, che ha visto in Weber il teorico della razionalizzazione (a partire da F. Tenbruck, *L'opera di Max Weber*, trad. it. in Treiber, H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, CEDAM, Padova 1993, pp. 66-141; cfr. es. anche V. Franco, *Razionalità e razionalizzazione: categorie di una modernità imperfetta*, in AAVV, *Disincanto e ragione. Filosofia valori e metodo in Max Weber*, Dedalo, Bari 1987).

²³ Ogg. 96.

²⁴ Il confine fra *Sinn* e *Bedeutung* in Weber non è univocamente stabilito. La mia proposta sarebbe quella di considerare il significato (*Bedeutung*) come il risultato di un'operazione interpretativa (*Deutung*), riconoscendo ad esso una prestazione squisitamente cognitiva. Rispetto al significato, la dimensione del senso (*Sinn*) si caratterizza solitamente per l'associazione fra la prestazione cognitiva e quella pratica, definendo un fattore decisivo per l'orientamento della condotta.

Nella prospettiva weberiana, infatti, il mondo in sé (*an sich*) non è altro che una «*sinnfremde Außenwelt*», considerabile al massimo come una «condizione esterna» dell'agire²⁵. Perché il mondo possa costituire il teatro in cui l'uomo sia in grado di *orientare* il proprio agire, perché cioè si stabilisca un ponte fra mondo e senso²⁶, l'uomo deve poter fare riferimento ad una cornice interpretativa che assegni significati, selezionando obiettivi e definendo aspettative, delimitando zone di interesse e di indifferenza. Se la prestazione fondamentale di un'immagine del mondo è appunto quella di una integrazione interpretativa rispetto ad una realtà che rimarrebbe altrimenti estranea al senso (*sinnfremd*), ciò non significa che questa prestazione sia svolta necessariamente attribuendo al mondo un senso unitario e oggettivo: che rappresentino o meno il mondo come un tutto dotato di senso, i *Weltbilder* contribuiscono comunque a definire bisogni e aspettative, influenzando sulle possibili giustificazioni dell'azione e sulle *chances* che un certo comportamento venga o meno adottato.

Il tema del senso, com'è noto, assume una centralità decisiva sia nell'analisi weberiana dell'azione sociale²⁷, sia nella sua riflessione etica e politica²⁸. Se la costituzione di un *Weltbild* nasce dalla necessità di uno sfondo cognitivo, di un'interpretazione del mondo, che definisca l'orizzonte delle nostre prese di posizione pratiche, essa risponde essenzialmente ad una domanda di senso. Vi sono tuttavia in Weber differenti dimensioni e accezioni del *Sinn*, che è necessario tenere distinte: il senso del mondo, il senso della vita, il senso dell'azione. La mia tesi è che, se in Weber l'azione sociale e il comportamento etico e politico sono compresi attraverso questi tre livelli del senso, l'immagine del mondo definisce le coordinate cognitive a partire dalle quali tutte e tre queste dimensioni possono riempirsi di contenuto ed integrarsi a vicenda. Se tuttavia il rapporto fra *Weltbilder* e senso del mondo e della vita è un dato testualmente

²⁵ Alc. 245.

²⁶ Rimando alla classificazione delle accezioni del *Sinn* presente nei *Soziologische Grundbegriffe*, che aprono la raccolta di *Economia e società*. Per la traduzione italiana, faccio riferimento a Max Weber, *Economia e società*, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, 2 voll., Milano 1974. Nel testo utilizzerò la sigla ES, seguita da numero di volume e di pagina.

²⁷ Il riferimento testuale più immediato è ai *Soziologische Grundbegriffe* (ES I: 4 ss.). Il tema, tuttavia, è ampiamente riscontrabile non soltanto nell'intero corpo di *Wirtschaft und Gesellschaft*, ma anche nei saggi metodologici (cfr. es. Alc.).

²⁸ Disseminata nell'intera produzione weberiana: dagli scritti della *Religionssoziologie* agli scritti politici, dai saggi metodologici alle conferenze del 1917 e del 1919 (Scien., Pol.).

esplicito²⁹ e in parte già valorizzato dalla critica³⁰, meno evidente risulta il nesso fra immagini del mondo e senso dell'azione. Ed è proprio questo nesso che mi interessa brevemente mettere in luce.

A mio avviso, infatti, le immagini del mondo si possono considerare come le cornici cognitive che, accanto e in interazione con fattori materiali, contribuiscono a fornire i possibili «riferimenti di senso [*Sinnbezogenheiten*]»³¹ alle azioni individuali e sociali. Al contrario di quanto sostiene chi insiste sulla dimensione esclusivamente valoriale dei contenuti di un'immagine del mondo³², i *Weltbilder* costituiscono a mio avviso un quadro di riferimento in grado di dare le coordinate per qualsiasi tipo di giustificazione dell'agire³³ – senza voler identificare, con questo, le rappresentazioni ideali come gli unici fattori determinanti per l'orientamento dell'azione. È proprio e soprattutto in questa ottica che il concetto di *Weltbild* può essere recuperato, a mio parere, come uno strumento analitico fondamentale della *verstehende Soziologie* weberiana. Se l'azione diventa oggetto di indagine sociologica solo nella misura in cui è identificabile come atteggiamento «dotato di senso»³⁴, introdurre l'immagine del mondo come strumento analitico ci permette di riconoscere che tale senso è sì costitutivamente soggettivo, ma è sempre legato a quadri interpretativi: ossia, tecnicamente, a rappresentazioni (*Vorstellungen*), che definiscono

²⁹ Cfr. Intr. 20: «L'immagine del mondo stabiliva infatti “da che cosa” e “per che cosa” si volesse e – non si dimentichi – si potesse essere redenti. [...] In fondo a esse si celava però sempre una presa di posizione verso qualcosa che era sentito specificamente come “privo di senso” nel mondo reale [*reale Welt*], e quindi l'esigenza che in un modo o nell'altro il *mondo nella sua totalità* [*das Weltgefüge in seiner Gesamtheit*] fosse un “cosmo” fornito di senso [*sinnvoller Kosmos*], o che potesse o che dovesse diventare tale. Questa pretesa, che è il prodotto centrale del razionalismo propriamente religioso, fu però interamente sostenuta dagli strati intellettuali. Le vie e i risultati di questo bisogno metafisico [*metaphysisches Bedürfnis*] e anche la misura della sua efficacia, furono assai diversi».

³⁰ Anche se solo in rari contributi, cfr. es. B. Accarino, *Le frontiere del senso. Da Kant a Weber: male radicale e razionalità moderna*, Mimesis, Milano 2005. Sul rapporto fra senso e immagini del mondo religioso e non, cfr. anche A. Erizi, *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, Albo Versorio, Milano 2012.

³¹ Alc. 249.

³² L'interpretazione di S. Kalberg, cui ho già accennato, schiaccia il concetto di immagine del mondo sulla dimensione del valore, e segnatamente del valore etico, dal che deriva che le immagini del mondo costituiscano delle cornici in grado di giustificare soltanto l'azione compiuta in base ad una *Wertrationalität* (Kalberg, *The Past and Present Influence of World Views*, cit., pp.142-143).

³³ Mi riferisco alla quadripartizione dei fondamenti dell'agire presente nei *Soziologische Grundbegriffe*: razionalità rispetto allo scopo, razionalità rispetto al valore, fondamento affettivo, tradizione (cfr. ES I: 21-23).

³⁴ ES I: 4.

le aspettative (*Erwartungen*) degli attori e in tal modo ne orientano l'azione³⁵. La possibilità di recuperare il concetto di immagine del mondo all'interno della teoria weberiana dell'azione sociale, insomma, costituisce a mio avviso una delle potenzialità teoriche non viste del concetto weberiano di *Weltbild*, in grado di aprire nuove prospettive interpretative proprio sul terreno su cui la letteratura weberiana si è maggiormente cimentata³⁶.

3. Formazione dell'immagine, immagine come formazione

Il presupposto teorico fondamentale del concetto weberiano di *Weltbild*, dunque, è che il mondo nella sua totalità può essere compreso dall'uomo soltanto in un *Bild*: soltanto in una sintesi interpretativa che è in grado di restituire un quadro complessivo, necessario a rendere il mondo un orizzonte entro il quale l'uomo possa orientarsi e prendere posizione sul piano pratico.

Nel complesso, i *Weltbilder* weberiani si possono considerare come il prodotto di un processo formativo, ossia, anzitutto, *donatore di forma*: i risultati di un *bilden*³⁷, che opera una *messa in forma* del mondo. Con *bilden*, dunque, intendo qui quel complesso e articolato processo che presiede alla costituzione di un'immagine del mondo, ossia al coglimento, alla interpretazione e alla organizzazione del mondo in un quadro complessivo (*Bild*). In questa prospettiva, l'immagine, la seconda parte del lemma *Weltbild*, non si connota semplicemente come prodotto dell'immaginazione (*Einbildungskraft*, *Phantasie*), quanto piuttosto come risultato di un complesso processo formativo-costruttivo. Il significato fondamentale di *Bild*, per come qui lo si intende, è dunque quello di *costrutto*, di *quadro*, di *cornice interpretativa*: *Bild*, insomma, è da intendersi come *Gebilde* (formazione, forma, struttura, creazione), risultato di un'operazione costruttiva e formativa, di un *bilden*.

³⁵ Sul legame fra rappresentazioni e orientamento dell'agire Weber si è espresso in modo chiaro – ancorché non in esplicito riferimento alle immagini del mondo – in Alc. 257, e ES I: 13. La prestazione di una *Vorstellung*, quale che sia, è precisamente quella di delimitare le aspettative e in tal modo fornire un criterio decisivo di orientamento della condotta.

³⁶ Cfr. es. W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, trad. it. il Mulino, Bologna 1987.

³⁷ Espressione che qui intendo assumere come sintesi di una pluralità di fasi e prestazioni costruttive differenziate. I verbi utilizzati da Weber per indicare i processi di formazione delle immagini del mondo sono *schaffen* (creare, cfr. es. Intr. 20); *formen* (cfr. es. Intr. 21, in cui si parla di una «*intellektuelle Formung des Weltbildes*»). Sia il verbo *bilden* sia la sua radice, infine, compaiono frequentemente a segnalare processi di costruzione/formazione culturale o i loro risultati.

Nella prospettiva weberiana, infatti, la comprensione del mondo in immagine non avviene semplicemente per via immaginativa, attraverso cioè la mobilitazione dell'immaginazione, intesa come facoltà di produrre immagini. Il ruolo dell'immaginazione è confinato da Weber alla fase creativo-produttiva delle *Ideen* che andranno poi a costituire i nuclei delle immagini del mondo, ed è affidato ad interventi di tipo carismatico³⁸. La prestazione propriamente *costruttiva* delle immagini del mondo, a mio parere, è riconosciuta da Weber soprattutto alla sistematizzazione razionale operata dagli intellettuali. Lungi dal ridursi al loro nucleo immaginativo o metaforico³⁹, dunque, i *Weltbilder* weberiani si configurano piuttosto come «sistemi concettuali [*Gedankensysteme*]»⁴⁰: o meglio, come *costrutti intellettuali*, con cui le idee sono organizzate, rappresentate, e articolate «in una gerarchia di posizioni che si sviluppano logicamente» in base a «principi teoretici direttivi [*theoretische Leitsätze*]»⁴¹.

D'altra parte, il fatto che il *bilden* passi prevalentemente da una sistematizzazione razionale non determina affatto la dimostrabilità o la verificabilità oggettiva dei suoi assunti: ancorché razionalmente perseguito, il processo di sviluppo di un *Weltbild* resta comunque una rappresentazione, un'operazione *costruttiva* di un mondo. Anche il più razionale dei processi di *Welt-bilden*, di organizzazione del mondo in un *Bild*, presenterà comunque un'eccedenza rispetto alla possibilità di verificarne e giustificarne i contenuti in base a criteri oggettivi di verità/falsità.

La necessità di riassumere e sintetizzare, o meglio di *rappresentare* il mondo in un *Bild*, infatti, si lega anzitutto alla natura peculiare degli "oggetti" – per così dire – dell'integrazione interpretativa. Essi si caratterizzano, in alcuni casi, come "totalità", come oggetti con una connotazione *lato sensu* metafisica: il «mondo nella sua totalità»⁴², o la direzione del divenire storico, rimangono oggetti indisponibili all'esperienza, inattinibili tramite un sapere oggettivamente verificabile e testabile. Vi sono poi oggetti, assunti come componenti locali o parziali di un'immagine del mondo, che si caratterizzano per una costitutiva *indeterminatezza*, o *assenza di forma*⁴³, che ne decreta ancora una volta l'indisponibilità

³⁸ Per un riferimento esplicito al rapporto fra carisma, *Phantasie* e produzione delle *Ideen*, cfr. es. Scien. 14. Per quanto riguarda l'immaginazione profetica, cfr. GA 256.

³⁹ Per un'interpretazione del concetto di *Weltbild* basata in larga misura – anche se non esclusivamente – sulla sua componente immaginativo-metaforica, cfr. es. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, il Mulino, Bologna 1969.

⁴⁰ Intr. 15.

⁴¹ Ogg. 116.

⁴² Intr. 20.

⁴³ Su questo punto, è possibile un confronto fra l'idea weberiana di *Weltbild* e la nozione di *frame* proposta da Rein: «a way of selecting, organizing, interpreting and

ad una conoscenza oggettivamente verificabile (si pensi ad esempio alla delimitazione dei gruppi sociali, a quelle che oggi consideriamo come questioni di identità)⁴⁴. La necessità di un'immagine, insomma, sembra emergere – sul piano strettamente cognitivo – ogniqualevolta ci si confronti con oggetti che non è possibile afferrare attraverso un sapere verificabile e ricontrrollabile in base ad un criterio oggettivo.

D'altra parte, come abbiamo visto, la prestazione fondamentale di un'immagine del mondo non è di tipo conoscitivo, bensì pratico: costruire e costituire una cornice, una costellazione di significati, necessaria per l'orientamento della condotta. L'aspetto teorico decisivo, per l'analisi che qui stiamo conducendo, è che questa funzione di orientamento non è svolta mediante il riferimento a una verità oggettivamente verificabile e ricontrrollabile, bensì mediante il riferimento ad assunti (*Annahmen*)⁴⁵ che – sul piano epistemico – non sono né dimostrabili, né confutabili: mediante cioè presupposti (*Voraussetzungen*)⁴⁶ che stabiliscono le premesse *lato sensu* metafisiche di ogni agire⁴⁷, e che si accettano attraverso il gesto cognitivamente infondato e infondabile della credenza (*Glaube*).

Per inquadrare il peculiare statuto epistemico delle immagini del mondo, dunque, non è sufficiente insistere sul loro carattere di costrutti, di cornici interpretative del reale: è necessario, piuttosto, interrogarsi anche sulle possibili modalità di adesione a tali cornici. A mio parere, dunque, la questione si può comprendere nella sua complessità inquadrandone gli snodi teoreticamente cruciali in una dialettica fra *bilden* e *glauben*: fra la costruzione di un'immagine del mondo e la credenza in essa; fra il processo artificiale di organizzazione e messa in forma del mondo in immagine e l'assenso alle sue coordinate fondamentali; fra la costruzione delle lenti attraverso cui ci rapportiamo al mondo e il variabile livello

making sense of a complex reality, so as to provide guideposts for knowing, analyzing, persuading and acting. A frame is a perspective from which an amorphous, ill-defined problematic situation can be made sense and acted upon» (M. Rein, *Frame-Reflective Policy Discourse*, cit., p. 2).

⁴⁴ Relativamente alle questioni di identità, una parte della sociologia contemporanea ha riconosciuto ai *Weltbilder* una prestazione *simbolica* (distinta da quella cognitiva e da quella normativa). Cfr. Jachtenfuchs, *Ideen und Interessen*, cit.

⁴⁵ Alc. 249.

⁴⁶ Cfr. Scien. 40.

⁴⁷ Cfr. es. Aval. 341: «Se si debba essere o non essere un sindacalista, ciò non si può mai provare senza far ricorso a premesse metafisiche [*metaphysische Prämissen*] ben determinate, le quali non sono dimostrabili [*demonstrabel*], e in questo caso non lo sono certo mediante qualsiasi scienza, quale che essa sia». Tenderei comunque ad assumere il termine in un senso ampio, dove *metaphysich* presenta lo stesso significato di *überempirisch* (Ogg. 135): al di là dell'esperienza possibile e della verificabilità empirica.

di consapevolezza e di riflessività con cui queste lenti – per così dire – vengono indossate.

4. Cornici e credenze: fenomenologia del *glauben*

Veniamo dunque a considerare le modalità di adesione ad un'immagine del mondo, a mio avviso inquadrabili, appunto, nella forma della *credenza* (*Glaube*). L'adesione ad un *Weltbild*, come abbiamo visto, non passa dalla possibilità di verificare in base a criteri oggettivi il valore di verità dei suoi assunti fondamentali: essa non dipende da un riconoscimento teoretico della sua correttezza o verità, ma da un *credere* che – sul piano epistemico – rimane infondato. Infondatezza epistemica, d'altra parte, non significa infondatezza *tout court*: nell'analisi weberiana, l'affermazione e diffusione di un'immagine del mondo, come vedremo, dipendono infatti da una complessa costellazione di fattori ideali e materiali, il cui riconoscimento costituisce forse il tratto più caratteristico dell'impostazione weberiana.

Diverse sono le accezioni di *Glaube* (e di *glauben*) che possiamo riscontrare nei testi weberiani. L'una definisce la modalità specifica di affidamento ad un messaggio religioso, la fede negli assunti fondamentali di un'immagine religiosa del mondo. Lo specifico di questa prima forma di credenza è che essa comporta non soltanto un imprescindibile «sacrificio dell'intelletto»⁴⁸ sul piano cognitivo, ma anche una disposizione interiore di attesa, affidamento, fiducia⁴⁹, in grado di condizionare in misura decisiva il comportamento etico, sociale e politico dei fedeli.

Una seconda declinazione del credere è quella del *bewußter Glaube* che sostiene e giustifica l'azione compiuta in base alla *Wertrationalität*⁵⁰. In questa seconda accezione, il *Glaube* si associa alla convinzione (*Überzeugung*): una dimensione che, prima ancora di identificarsi con la *Gesinnung*⁵¹, definisce l'atteggiamento che si nutre verso quanto va

⁴⁸ Interm. 344.

⁴⁹ Cfr. es. GA 310-317, dove il *Glaube* si declina anche come *Zuversicht*.

⁵⁰ La razionalità rispetto al valore, infatti, discende dalla «dalla credenza consapevole [*bewußter Glaube*] nell'incondizionato valore in sé – etico, estetico, religioso, o altrimenti interpretabile – di un determinato comportamento in quanto tale, prescindendo dalla sua conseguenza. [...] Agisce in maniera puramente razionale rispetto al valore colui che – senza riguardo per le conseguenze prevedibili – opera al servizio della propria convinzione [*Überzeugung*] relativa a ciò che ritiene essergli comandato dal dovere, dalla dignità, dalla bellezza, dal precetto religioso, dalla pietà o dall'importanza di una “causa” di qualsiasi specie. L'agire razionale rispetto al valore [...] è sempre un agire secondo “imperativi” o in conformità a “esigenze” che l'agente crede [*glaubt*] gli siano poste» (ES I: 22-23).

⁵¹ È questa, invece, la posizione di Di Giorgi, che associa – fino a identificarli – *Glaube* e *Gesinnung*. Nella sua prospettiva, il *Glaube* definisce la modalità di adesione

oltre la prova, oltre la possibilità della dimostrazione. Questa tipologia di *Glaube* può prodursi sia nell'ambito di un'immagine religiosa del mondo – in cui il valore cui votarsi è riconosciuto a partire dall'attribuzione di un senso etico oggettivo al mondo –, sia nel contesto disincantato del «politeismo dei valori» – in cui invece la fede in un valore è il risultato di una scelta individuale. Anzi, è forse proprio nel contesto disincantato della tarda modernità che questo tipo di *Glaube* trova la sua manifestazione più significativa, e tende ad associarsi indissolubilmente alla decisione⁵²: un gesto che, rispetto al «sacrificio dell'intelletto» richiesto dalla fede religiosa, presenta un tasso molto maggiore di riflessività e di consapevolezza individuali, ma risulta altrettanto infondato sul piano epistemico, perché parimenti dissociato da qualsiasi dimostrazione o prova⁵³.

Rispetto a queste due declinazioni più specifiche di *glauben* e di *Glaube*, vorrei proporre una terza – sebbene certamente confinante e interagente con le altre due. Vorrei assumere il credere, infatti, come modalità generale di rapportarsi a quella cornice cognitiva che è definita da un'immagine del mondo: non solo, dunque, come modalità di adesione a contenuti *valoriali*, ma come strumento di accesso a contenuti *lato sensu* cognitivi, a quella peculiare messa in forma del mondo che si sintetizza in un'immagine. Resta invariata, anche in questa accezione, l'alterità fra credere e sapere, ma non è confinata alla sola dimensione della presa di posizione in base a dei valori, bensì riguarda – ancor prima – le cornici cognitive con cui ci rapportiamo

ad un valore – quale che sia – in un contesto “politeistico”: si tratta tuttavia di un'operazione interpretativa che, se mette in evidenza un'accezione di *Glaube* che anche qui intendo valorizzare, rischia a mio avviso di sottostimare il carattere specificamente etico e deontologico che Weber associa al termine *Gesinnung* (cfr. P. L. Di Giorgi, *Sull'etica di Max Weber*, Aleph, Montespertoli [Fi] 2008).

⁵² In questa specifica declinazione (su cui hanno insistito soprattutto le interpretazioni esistenzialistiche e volutaristiche di Weber), il *Glaube* assume a mio avviso una rilevanza decisiva per comprendere la prospettiva weberiana degli scritti metodologici e delle conferenze del 1917 e del 1919.

⁵³ È questo, ad esempio, il tipo di fede che definisce «la coscienza del tragico» connessa con l'agire politico: «[...] Proprio per questo un tale significato – il fatto di servire una causa – non deve mai mancare, se l'agire deve altrimenti avere un suo sostegno interiore. Quale debba essere la causa per i cui fini l'uomo politico aspira al potere e fa uso del potere è una questione di fede [*Glaubenssache*]. Egli può mettersi al servizio di scopi nazionali o umanitari, sociali ed etici o culturali, intramondani o religiosi, può essere sostenuto da una solida fede nel progresso – non importa in che senso – oppure può rifiutare in modo distaccato questo genere di fede, può pretendere di stare al servizio di un'”idea” oppure respingere in via di principio una tale pretesa e voler servire i fini esteriori della vita quotidiana, *ma sempre deve comunque esserci una qualche fede*. Altrimenti [...] la maledizione della nullità delle creature grava anche sui successi politici esteriormente più solidi» (Pol. 103-104. Corsivo mio).

al mondo: la fenomenologia del *glauben*, in questa accezione, è dunque la stessa rispetto a *qualsiasi* immagine del mondo.

La tesi che con questa operazione mi propongo verificare, cioè, è che l'accesso ai contenuti di un'immagine del mondo rimanga *sempre* di tipo "fideistico". L'esempio più significativo di questo dispositivo, non a caso, ci viene proprio dalla considerazione del rapporto che l'uomo moderno intrattiene con l'immagine del mondo prodottasi in seguito alla *Entzauberung* scientifica:

Ciò che fornisce alla situazione dell'uomo «civilizzato» [...] la sua specifica nota «razionale», in antitesi a quella del «selvaggio», è piuttosto: 1) la fede [*Glaube*] generalmente acquisita [*eingelebte*] nel fatto che le condizioni della sua vita quotidiana – tram, ascensore, denaro, tribunale, esercito, medicina ecc. – siano fondamentalmente di carattere razionale, cioè prodotti umani accessibili alla conoscenza, alla creazione, al controllo razionale; 2) la fiducia [*Zuversicht*] nel loro funzionamento razionale, cioè conforme a regole note, e non già irrazionale – quale è quello dei poteri che il selvaggio vuole influenzare attraverso il suo stregone – e quindi nella *possibilità* [c.m.], almeno in linea di principio, di «fare i conti» con esse, di «calcolare» il loro atteggiamento, di orientare il proprio atteggiamento in base a aspettative precise, create per loro mezzo. (Alc. 301-302)

Sono la fede (*Glaube*) e la fiducia (*Zuversicht*)⁵⁴ nella possibilità di dominare scientificamente il mondo che orientano il comportamento dell'uomo «civilizzato» (che è qui da intendersi come «moderno»), non il suo effettivo padroneggiamento, il possesso effettivo di un sapere (*Kenntnis*). Nella prospettiva weberiana, la scienza è in grado di incidere sull'orientamento della condotta umana soltanto nella misura in cui contribuisce a plasmare i contorni di una nuova immagine del mondo: soltanto cioè quando, anche sotto la potente spinta della materialità tecnologica, si verifica un'estensione della spiegazione scientifico-causale dei fenomeni alla comprensione dell'intero funzionamento del mondo⁵⁵. L'aspetto che qui soprattutto mi interessa mettere in luce è che, in questo orizzonte, la *fiducia* e la *fede* che si nutrono nella possibilità di dominare scientificamente e tecnicamente l'esistente sono completamente indipendenti dall'effettiva *allgemeine Kenntnis*⁵⁶ individualmente o socialmente

⁵⁴ Mi preme notare che entrambi i termini (*Glaube* e *Zuversicht*) ricalcano quelli utilizzati per descrivere la prima accezione di fede che abbiamo preso in considerazione (l'affidamento al profeta, la fiducia nel suo messaggio, cfr. GA 317). Ciò a dimostrazione del fatto che le differenti declinazioni del termine, che qui appunto stiamo analizzando, presentano forti interazioni sia sul piano strettamente semantico, sia, conseguentemente, sul piano teorico.

⁵⁵ Cfr. Interim. 348, in cui si contrappone *Naturkausalität* e *Ausgleichskausalität*.

⁵⁶ Cfr. Scien. 20: «La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale [*allgemeine Kenntnis*] delle condizioni di vita

posseduta. Se è evidentemente una forma di scetticismo anti-illuminista quella che spinge Weber a separare la razionalizzazione scientifica del mondo dall'aumento e dalla diffusione effettivi della conoscenza tecnico-scientifica, il dato teoreticamente decisivo, per il nostro ragionamento, è che lo sviluppo di un'immagine del mondo che potremmo definire "scientifica" – nel senso peculiare qui specificato –, riproduce le stesse dinamiche fondamentali di adesione riscontrabili per gli altri *Weltbilder*: dinamiche di affidamento, appunto, di tipo essenzialmente fideistico.

Nell'ottica weberiana, tanto l'idea di una possibilità illimitata di dominio conoscitivo del mondo, quanto ogni altro atteggiamento verso l'esistente, dipendono appunto dal prodursi di un'immagine del mondo: da una cornice culturale, insomma, che questo atteggiamento rende pensabile e possibile. «[...] La fede nel valore della verità scientifica è infatti prodotto di determinate culture, e non già qualcosa di dato naturalmente» (Ogg. 134). In questa prospettiva, il *Glaube* è insieme prodotto e mezzo attraverso cui si aderisce a determinate cornici culturali o immagini del mondo: la credenza è tanto un *Produkt* dell'orizzonte artificiale costituito da un *Weltbild*, quanto l'unica modalità possibile di accesso ai suoi contenuti. Secondo Weber, dunque, non soltanto non esiste un rapporto col mondo neutrale o privo di presupposti, giacché questo è sempre mediato da cornici di significati storicamente e culturalmente sedimentati, ma il modo in cui ci si rapporta a questi presupposti è appunto soltanto, necessariamente, quello della credenza/fede.

D'altra parte, se il *credere* è la modalità tipica di accesso a contenuti indisponibili a verifica oggettiva (come quelli selezionati, integrati e interpretati in un'immagine del mondo), ciò non significa dismettere completamente il rapporto delle immagini del mondo con la verità. Ogni credenza implica, infatti, un *credere vero* qualcosa: se un'immagine del mondo non offre *dimostrazioni* della propria verità, ciò non implica che chi vi aderisce non creda nella validità dei suoi assunti – o, addirittura, non ne sia soggettivamente *certo*⁵⁷. Comunque lo si voglia classificare, si tratta in ogni caso di un fenomeno indispensabile per la diffusione e l'operatività di un *Weltbild* a livello sociale. Un fenomeno che si precisa e si riconfigura, a seconda dei contesti, in una dialettica complessa fra

alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede [*Glaube*] 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* [c.m.] invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale».

⁵⁷ Sul rapporto fra credenza, certezza e immagini del mondo, trovo fecondo il confronto fra la prospettiva weberiana e la nozione di *Weltbild* che è stata proposta dall'ultimo Wittgenstein. Cfr. L. Wittgenstein, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, trad. it. Einaudi, Torino 1999.

scontatezza e riflessività: fra l'accettazione di presupposti dati per scontati, connessa in qualche misura con ogni forma del credere, e i diversi livelli di riflessività o di consapevolezza con cui questa operazione può avere luogo.

Da un lato, infatti, credere significa sempre, almeno in una certa misura, *dare per presupposto* o *scontato*: il credere comporta sempre una forma di *accettazione* di determinati contenuti (e più in generale, nel nostro caso, di determinate costellazioni di significati) cui si riconosce implicitamente validità. Contenuti che non si sottopongono a ulteriore verifica, e che contribuiscono in misura decisiva all'orientamento del comportamento individuale e al coordinamento dell'azione sociale. In ogni credere c'è sempre un residuo di scontatezza, che lo rende indifferente o addirittura dimentico del fatto che i contenuti cui si aderisce siano culturalmente – cioè artificialmente – costruiti e sedimentati.

D'altro canto, questa accettazione non richiede necessariamente una completa inconsapevolezza dell'artificialità culturale delle lenti attraverso cui si guarda il mondo. Weber considera certamente discriminanti, da questo punto di vista, sia un fattore temporale (ma sarebbe meglio dire: epocale), sia un dato di ontologia sociale. Se una dimenticanza della cornice può aver accompagnato la diffusione di massa dei *Weltbilder* religiosi nella pre-modernità, quando le immagini del mondo presentavano un alto tasso di coesione interna e un bassissimo o nullo tasso di concorrenza con immagini del mondo altre, la modernità – per come Weber ne ricostruisce le fasi di sviluppo – è l'epoca del pluralismo delle immagini del mondo: l'epoca, cioè, in cui si moltiplicano non soltanto le opzioni valoriali (fino al «politeismo dei valori» tardo moderno), ma anche – ed ancor prima – le cornici cognitive attraverso cui si interpreta il mondo. Inoltre, il livello di riflessività nell'adesione a un *Weltbild* non cambia soltanto in base al margine esterno di scelta, ma presenta una variabilità anche all'interno di un medesimo orizzonte, in base appunto a differenziazioni di tipo sociale: nella prospettiva weberiana, sia in assenza sia in presenza di un pluralismo delle immagini del mondo, l'adesione dell'intellettuale ad un determinato orizzonte culturale presenterà sempre un tasso maggiore di riflessività e di consapevolezza rispetto alle masse. La differenza, si badi, non sta nella presenza/assenza di lenti attraverso cui si guarda al mondo, ma nella misura più o meno grande della distanza che rispetto ad esse si è disposti a praticare: distanza che si definisce, a seconda del posizionamento sociale dei singoli aderenti, in un *continuum* che va dalla completa irreflessività (o, se vogliamo, dalla completa ovvietà dell'immagine del mondo, che si crede *essere* il mondo stesso) alla piena consapevolezza del carattere culturalmente costruito del *Welt(bild)*.

La fenomenologia del *glauben*, dunque, presenta significative variazioni a ridosso di fattori materiali e sociali. Lo specifico della teoria

weberiana delle immagini del mondo, infatti, risiede proprio nell'indagine sui rapporti di reciproco condizionamento fra *Weltbilder* e condizioni materiali. Ciò consente a Weber di sottrarre il circolo ermeneutico delle interpretazioni del mondo all'autoreferenzialità (e – si direbbe – alla cattiva infinità) del gioco libero, non vincolandone tuttavia i percorsi e le direzioni ad un qualche criterio di verità presuntivamente oggettivo, ma aganciandoli (in modo non deterministico) alla materialità.

5. Idee e interessi: la metafora del *Weichensteller*

Ecco dunque che siamo approdati al secondo ed ultimo corno della questione dalla quale eravamo partiti: il concetto di immagine del mondo non è assimilabile a quello di ideologia perché intrattiene un diverso rapporto, rispetto ad essa (o meglio, rispetto alle sue varie possibili accezioni), con la materialità. In particolare, la relazione che Weber istituisce fra condizioni materiali e immagini del mondo si può inquadrare, a mio avviso, sulla base di tre parametri, fra sé fortemente interconnessi: l'irriducibilità a legge del rapporto idee-interessi; la reciprocità del loro condizionamento; il carattere non solo economico della materialità.

Se consideriamo congiuntamente questi tre parametri, siamo in grado di comprendere il ruolo che le immagini del mondo svolgono, nella prospettiva weberiana, nel contrastare i rischi riduzionistici connessi sia con il materialismo storico, sia con lo storicismo di matrice idealista. Entrambe le prospettive, nell'ottica weberiana, compiono l'errore di privilegiare *unilateralmente* uno dei due fattori di condizionamento (materiale o ideale), considerandolo come forza in grado di *determinare* la fisionomia e lo sviluppo dell'altro. Unicità e unidirezionalità del vettore di condizionamento, e fiducia nella possibilità di ridurne il funzionamento a legge, sono infatti i peccati originali che Weber attribuisce tanto a idealismo⁵⁸ quanto a materialismo⁵⁹.

È soprattutto in relazione al materialismo storico (o meglio, alla sua versione positivistica di fine Ottocento, di derivazione engelsiana) che Weber si confronta e si esprime con maggiore chiarezza: tanto negli scritti metodologici⁶⁰, quanto negli studi della *Religionssoziologie*. È proprio in un passaggio decisivo della programmatica *Introduzione all'Etica economica delle religioni universali* che Weber contrappone esplicitamente la

⁵⁸ Che ipostatizza «le “idee” come una realtà “vera e propria” che sussista dietro al fluire dei fenomeni, cioè come “forze” reali che si manifestano nella storia» (Ogg. 113-114).

⁵⁹ Cfr. es. Ogg. 125.

⁶⁰ Cfr. Ogg. 77-78, in cui Weber si dichiara libero dalla «fiducia antiquata nella possibilità di dedurre la totalità dei fenomeni culturali come prodotto oppure come funzione di costellazioni di interessi “materiali” [...]». Sui rapporti fra Weber e Marx cfr. es. F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 85-110.

propria ricostruzione del rapporto fra dimensione materiale e dimensione ideale al paradigma in base a cui le idee (ridotte appunto a ideologie) costituirebbero un rispecchiamento (*Widerspiegelung*) o una funzione (*Funktion*) degli interessi dominanti.

La tesi delle esposizioni che seguono non è affatto che il carattere specifico di una religiosità sia una semplice funzione (*Funktion*) della situazione sociale di quello strato che appare come il suo caratteristico portatore, e che rappresenti soltanto la sua «ideologia» (*Ideologie*) o un «rispecchiamento» (*Widerspiegelung*) dei suoi interessi materiali o ideali⁶¹.

Al paradigma del rispecchiamento, Weber contrappone quello del «felice accordo»⁶², delle «affinità elettive [*Wahlverwandtschaft*]⁶³. Ciò che qui mi interessa maggiormente sottolineare, tuttavia, non è tanto l'applicazione tassonomica di questo paradigma interpretativo⁶⁴, quanto piuttosto la sua portata teorica generale: esso, infatti, sottrae il rapporto fra condizioni materiali e rappresentazioni ideali alla *funzionalità* (ideologica) delle seconde rispetto alle prime, e lascia il campo ad una spiegazione basata sulla variabilità contingente della *co-determinazione*⁶⁵. Un fenomeno, quest'ultimo, che a sua volta si produce soltanto in quanto la materialità, nell'analisi weberiana, non è ridotta alla sola dimensione degli interessi economici. Al contrario, tanto lo sviluppo, quanto soprattutto l'affermazione e la diffusione di una determinata immagine del mondo, dipendono dalla capacità di un *Weltbild* di rispondere a sollecitazioni di natura storica, sociale e politica.

⁶¹ Intr. 9.

⁶² CR 176.

⁶³ Cfr. es. CR 129; Intr. 25; Ogg. 63.

⁶⁴ È il tema dei caratteristici «portatori» (*Träger*, CR 176) di determinate tipologie di religiosità, cui Weber dedica un intero capitolo di *Comunità religiose* (CR §7).

⁶⁵ Quanto Weber esplicitamente afferma a proposito del rapporto fra *Ideen* e condizioni materiali nella *Einleitung*, infatti, è coerente con le premesse metodologiche espresse ad esempio in Ogg. 75-76: il peso dei «motivi specificamente economici [...] ha pertanto con-determinato [*mitbestimmt*] e trasformato ovunque non soltanto la forma della soddisfazione, ma anche il contenuto dei bisogni culturali pure di tipo interiore. L'influenza indiretta di relazioni sociali, di istituzioni, di aggruppamenti umani che stanno sotto la pressione di interessi "materiali", si estende (spesso inconsapevolmente) a tutti i campi della cultura senza eccezione [...]. I processi della vita quotidiana non meno degli avvenimenti "storici" dell'alta politica, i fenomeni collettivi e di massa al pari delle azioni "singolari" di uomini di stato o dei prodotti letterari e artistici di origine individuale, subiscono questa influenza [...]. D'altra parte l'insieme di tutti i fenomeni e di tutte le condizioni di vita di una cultura storicamente data opera sulla formazione dei bisogni materiali, sul modo della loro soddisfazione, sulla formazione dei gruppi di interessi e sul tipo dei loro strumenti di potenza, e perciò sul modo in cui si svolge lo "sviluppo economico" – esso cioè diventa "economicamente rilevante"».

Il carattere multidimensionale dell'analisi weberiana, d'altra parte, è apprezzabile non tanto dalle dichiarazioni esplicite e programmatiche – di cui Weber, per collocazione disciplinare e per sobrietà personale, è stato sempre abbastanza parco – quanto piuttosto dall'*applicazione* del concetto di immagine del mondo ai singoli casi di studio. Prendiamo, a titolo di esempio, il saggio sul Giudaismo. Lo sviluppo delle componenti fondamentali del *Weltbild* giudaico-antico è riportato da Weber anche alla loro affinità o adeguatezza rispetto a tre tipologie di materialità: una materialità “naturale”, una materialità politico-sociale, una materialità storico-politica contingente. In relazione alle condizioni geografiche e climatiche dell'antica Palestina, Weber individua una variabile decisiva nella presenza/assenza della pioggia: un fattore in grado di incidere non soltanto sulle forme di organizzazione economica e sociale che in tale ambiente hanno potuto svilupparsi (nomadismo/sedentarietà), ma anche sull'immagine della divinità. La centralità del fattore pioggia, secondo Weber, ha alimentato l'idea di una divinità dalla volontà libera e mutevole, le cui decisioni variano in relazione ai peccati commessi dai fedeli⁶⁶. Per quanto riguarda la seconda dimensione, quella politica e sociale, l'attenzione di Weber si concentra in particolare sulla struttura politica originaria della lega israelitica, e sulle trasformazioni sociali avvenute nel corso della sua storia: entrambi questi fattori, a suo avviso, hanno favorito la diffusione dell'idea di un patto (*bērit*) fra la divinità e il popolo di Israele⁶⁷. Il dato teorico fondamentale, su questo piano, è che Weber sottrae la relazione fra materialità politico-sociale e rappresentazioni religiose a qualsiasi spiegazione in base a legge, a qualsiasi dispositivo ermeneutico rigido e presuntivamente onnivale: ciò comporta non soltanto, come abbiamo già avuto modo di notare, la negazione di una funzionalità ideologica delle rappresentazioni religiose rispetto agli interessi materiali di determinati strati sociali, ma anche – in questo caso specifico – l'assenza di qualsiasi prospettiva propriamente *teologico-politica*⁶⁸. Non è un caso, infatti, se il fattore materiale che Weber considera più decisivo per lo sviluppo dell'immagine del mondo giudaico-antica è quello della *contingenza* storico-politica: segnatamente, quello delle minacce politiche contingenti che il popolo di Israele si è trovato ad affrontare, in ragione della sua condizione politicamente subalterna nello

⁶⁶ Cfr. es. GA 130-131.

⁶⁷ Cfr. es. GA 86.

⁶⁸ In questo Weber si differenzia nettamente, ad esempio, dalla posizione che poi è stata assunta da Assmann. L'interpretazione assmanniana della teologia del patto, infatti, si inserisce esplicitamente nel quadro di una teologia politica (di segno opposto rispetto a quella schmittiana), in cui i concetti teologici sono concepiti come *derivazione* o *trasposizione* di quelli politici. Fra i contributi più recenti, cfr. J. Assmann, *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, trad. it. a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2011.

scenario geopolitico internazionale. La rilevanza del fattore contingente è legata soprattutto al fatto che esso crea le condizioni esterne per la diffusione del fenomeno della profezia: un fattore non soltanto decisivo, nell'analisi weberiana, per lo sviluppo del Giudaismo⁶⁹, ma anche in grado più di altri di mettere in luce la reciprocità del condizionamento fra dimensione ideale e dimensione materiale. Se infatti la minaccia contingente alla stabilità politica di Israele (e le emergenze sociali che tale minaccia acuisce) costituiscono lo sfondo degli annunci dei profeti, questi ultimi *interpretano* la materialità politica e sociale alla luce di un'immagine del mondo in larga parte già costituita: l'immagine della divinità e la centralità della *bērit* nel suo rapporto con Israele, infatti, incidono in misura decisiva sull'interpretazione che i profeti offrono della situazione politica e sociale contingente, e sulle richieste etiche che – a partire da tale interpretazione – rivolgono ai loro ascoltatori. Se insomma una complessa costellazione di fattori materiali influisce sull'affermazione e sulla diffusione di determinati contenuti religiosi, essi a loro volta – costituitisi in immagine del mondo – agiscono come filtro interpretativo rispetto alla materialità storica, sociale e politica.

Quanto emerge dai singoli casi di studio, dunque, è un complesso gioco di condizionamenti reciproci fra materialità e immagini del mondo, mai riducibile a legge. È adesso possibile concludere il nostro percorso, prendendo nuovamente in considerazione la portata teorica generale della posizione weberiana. E lo faremo, per così dire, tornando alle origini: ad un'affermazione cioè che apre gli studi di sociologia della religione⁷⁰, e che condensa in poche battute la complessa relazione che Weber istituisce fra dimensione ideale e dimensione materiale. In particolare, essa sintetizza la prestazione che le immagini del mondo svolgono all'interno dell'analisi weberiana dell'accadere storico e dell'agire sociale, mettendone in luce soprattutto, a mio parere, le potenzialità come antidoto rispetto a qualsiasi filosofia della storia.

Gli interessi (materiali e ideali), non già le idee, dominano immediatamente l'agire dell'uomo. Ma le "immagini del mondo", che sono create mediante "idee", hanno molto spesso determinato, come un deviatore [*als Weichensteller*] le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l'agire⁷¹.

La critica di Weber, come abbiamo visto, si rivolge contro ogni posizione teorica che ipostatizzi idee o interessi come motori unici del divenire

⁶⁹ Cfr. GA 258, 286, 291.

⁷⁰ Ancorché presente soltanto nella revisione del 1920.

⁷¹ Intr. 20, traduzione modificata. L'edizione italiana della *Sociologia della religione*, a c. di P. Rossi, cui faccio riferimento, omette proprio la traduzione del passaggio relativo al deviatore (*als Weichensteller*).

storico, obbedienti ad una legge necessitante: il concetto di immagine del mondo, compreso come la cornice interpretativa imprescindibile del nostro posizionamento pratico rispetto all'esistente, offre a Weber uno strumento prezioso in questa battaglia teorica. Esso gli consente di misurare caso per caso il peso specifico dei condizionamenti materiali e ideali sulle configurazioni storiche e sulle trasformazioni sociali: di ricostruirne le direzioni possibili, le strade maestre e i vicoli ciechi, o – se si preferisce – i binari morti.

I *Weltbilder*, inquadri nella metafora ferroviaria del deviatore, hanno appunto la funzione di manovrare degli scambi⁷²: rispetto ad una pluralità di possibili direzioni che il treno dell'azione sociale (o della storia) può imboccare, e che comunque sono in prima istanza condizionate da interessi, i *Weltbilder* – come i vecchi deviatori ferroviari – forniscono le chiavi grazie alle quali determinati binari (e non altri) vengono imboccati. Essi forniscono le chiavi di lettura del reale, le cornici interpretative che filtrano il nostro rapporto con il mondo, perimetrando aspettative, bisogni e (appunto) interessi; orientando scelte e prese di posizione pratiche.

Che ne fosse o meno consapevole, la scelta weberiana della metafora del *Weichensteller* risulta tanto più persuasiva se si considera il reale funzionamento degli scambi ferroviari, che certo prevede una pianificazione, ma estremamente flessibile, e rimessa alle scelte contingenti del capo stazione. Anche nella prospettiva weberiana manca un sistema di comando rigido, una legge dalla quale poter *dedurre* le direzioni dell'agire sociale e del divenire storico. Lunghi dall'obbedire ad una pianificazione rigida e deterministica, i deviatori/*Weltbilder* weberiani rispondono, con criteri di adeguatezza, a sollecitazioni che provengono dalla materialità storica e sociale, influenzandone a loro volta lo sviluppo. Come l'itinerario di un treno è orientato da chi possiede le chiavi per manovrare gli scambi ferroviari (si tratti di una persona fisica – come il *Weichensteller* dell'epoca di Weber – o di un comando elettronico), così le possibili direzioni del rapporto dell'uomo con il mondo sono condizionate dalle nostre chiavi o cornici interpretative del reale: dalle modalità con cui ci rappresentiamo il mondo. Se l'agire individuale e collettivo è mosso in prima istanza da interessi, le nostre cornici cognitive – culturalmente

⁷² Sulla metafora dello *Weichensteller* cfr. es. Schroeder, *Max Weber and the Sociology of Culture*, cit., p. 144, che tuttavia insiste unilateralmente sulla *inner logic of ideas*, sottostimando il peso che le condizioni materiali assumono non soltanto come (ulteriori) fattori autonomi di condizionamento della condotta, ma anche come fattori di condizionamento dei contenuti stessi delle immagini del mondo e delle modalità di adesione ad esse. Tenbruck, più persuasivamente, fornisce un'interpretazione della metafora basata sulla sociologia degli attori coinvolti nella formazione dei *Weltbilder*, assimilando la figura del deviatore a quella dell'intellettuale (cfr. Tenbruck, *L'opera di Max Weber*, cit., p. 70).

prodotte e costruite – costituiscono i filtri indismettibili e necessari attraverso cui tali interessi vengono compresi e orientati. Non esiste itinerario ferroviario senza scambi; non esiste presa di posizione o azione senza un filtro interpretativo che ne condiziona le possibili direzioni.

