



Max Weber

**La scienza come professione**

**La politica come professione**



Piccola Biblioteca Einaudi

LDB



MAX WEBER

LA SCIENZA COME PROFESSIONE  
LA POLITICA COME PROFESSIONE

Introduzione di Wolfgang Schluchter  
Einaudi

## Introduzione

di Wolfgang Schluchter

1. Le due conferenze di Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*, sono testi decisivi per cogliere le risposte che egli ha dato, alla fine della sua vita, agli interrogativi centrali della civiltà moderna. Esse rappresentano, al tempo stesso, una diagnosi e una professione di fede. In questi testi egli reagiva, in maniera più diretta che altrove, alla situazione intellettuale e politica del suo tempo, e alle questioni di senso che essa poneva. Le due conferenze sono quindi intrinsecamente legate tra loro. Ma a questo legame interno se ne aggiunge anche uno esterno: le due conferenze traggono origine dalla medesima occasione ed erano rivolte al medesimo uditorio.

Esse si differenziano sia dagli scritti scientifici e dai corsi accademici di Weber sia dai suoi articoli politici o dai suoi discorsi elettorali: perseguono infatti una finalità educativa. Si tratta di testi che si propongono di indirizzare l'individuo alla conoscenza dei fatti e alla riflessione su se stesso, e contemporaneamente di conquistarlo a una condotta di vita all'insegna della propria responsabilità. Il futuro della nazione tedesca come della moderna civiltà occidentale dipendeva, per Weber, dalla disposizione a un lavoro svolto con abnegazione, in una tensione costante tra dedizione e presa di distanza. La preoccupazione per lo stato della nazione tedesca si collegava, in Weber, con la preoccupazione per lo stato della civiltà moderna. Egli pensava in chiave nazionale – alcuni, anzi, ritengono in chiave nazionalistica; tuttavia combatteva coloro che contrapponevano lo spirito tedesco, inteso come qualcosa di «peculiare, autoctono, superiore», all'individualismo democratico, di origine illuministica, dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti. Egli pensava anche in modo cosmopolitico; tuttavia combatteva quegli esponenti di un pacifismo etico che negavano la necessità di uno stato tedesco fondato sulla potenza e la «responsabilità di fronte alla storia» che ne derivava. Anche quando l'Impero tedesco crollò, alla fine della prima guerra mondiale, egli sperava – per usare, in senso modificato, un'espressione di Treitschke – in una sua terza giovinezza. Per sfruttare questa possibilità l'azione politica avrebbe dovuto riprendere una linea di sviluppo imboccata con gli avvenimenti del 1806-807 e del 1848-49. Ciò richiedeva che la borghesia acquistasse finalmente un'autonomia politica e riunisse le sue forze con quelle della classe operaia, e inoltre che i giovani delle università partecipassero attivamente a questa alleanza storica. A tale scopo essi dovevano dire addio a ogni illusione: all'illusione di poter sostituire la conoscenza razionale, orientata scientificamente, con l'esperienza vissuta, ma anche all'illusione che una politica dei principî, la quale guardasse dall'alto la realtà della Germania come quella della vita, fosse più autentica di una politica della responsabilità su base razionale, riferita alle sue esigenze di potenza. Le due conferenze erano rivolte ai giovani universitari democratici tedeschi; ma erano e sono anche due discorsi sull'auto-determinazione politica dell'individuo nelle condizioni specifiche della civiltà moderna.

Per richiamare alla coscienza degli ascoltatori, e poi dei lettori, la situazione intellettuale e politica della Germania non bastava offrire una diagnosi del destino nazionale; occorreva una prospettiva storico-universale. Weber l'aveva sviluppata attraverso una scienza della cultura orientata in senso comparativo e storico-evolutivo, che comportava l'analisi delle caratteristiche specifiche di tutte le grandi civiltà. Soltanto su questo sfondo potevano emergere chiaramente la specificità della moderna civiltà occidentale e i problemi di vita a essa collegati, ma anche i problemi peculiari della Germania. Perciò le due conferenze non obbedivano soltanto a un intento pratico, ma offrivano una somma sia dei risultati più importanti conseguiti da Weber nelle sue indagini di storia della cultura sia delle sue più importanti convinzioni politiche.

Dobbiamo però vedere in primo luogo come le due conferenze siano nate. Nonostante la loro stretta connessione, esse non costituiscono un'unità. Non solo trattano temi diversi, ma non sono state neppure scritte nello stesso tempo. Furono tenute a distanza di più di un anno, *Wissenschaft als Beruf* il 7 novembre 1917 e *Politik als Beruf* il 28 gennaio 1919, e rielaborate per la stampa presumibilmente soltanto dopo, tra il febbraio e il marzo del 1919. Tra queste date si collocano la definitiva sconfitta militare dell'Impero tedesco e la rivoluzione tedesca di novembre; ma si colloca anche il ritorno di Weber ai manoscritti – abbandonati all'inizio della guerra – su *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte (L'economia e gli ordinamenti e le forze sociali)*, poi pubblicati postumi sotto il titolo di *Wirtschaft und Gesellschaft (Economia e società)*, nonché la rielaborazione degli studi comparativi sull'etica economica delle religioni universali, la cui stampa era giunta nel frattempo al saggio sul Giudaismo antico. Tra queste date si collocano, infine, la ripresa dell'attività pubblicistica di Weber su questioni di politica estera e, in misura crescente, anche di politica interna, soprattutto di politica costituzionale, nonché la partecipazione alla campagna elettorale per l'assemblea nazionale, che egli condusse per il nuovo Partito democratico tedesco anche dopo che la sua candidatura era fallita in circostanze che lo ferirono. Questi fatti ci impongono di occuparci in maniera più approfondita dell'origine delle due conferenze. La loro preistoria comprende da lontano le vicende del lavoro scientifico di Weber dopo il congedo dal servizio militare, avvenuto il 30 settembre 1915, e più da vicino soprattutto i rapporti con la sezione bavarese della *Freie Studentenschaft* (Libera associazione studentesca) a Monaco, che progettò e organizzò la serie delle conferenze su *Geistige Arbeit als Beruf* (Il lavoro intellettuale come professione).

II. Prima della guerra Weber stava lavorando intensamente al suo contributo al *Grundriß der Sozialökonomik (Manuale di economia sociale)*. Anche se collaborava, sia come studioso sia dal punto di vista organizzativo, a riviste quale l'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (Archivio per la scienza sociale e la politica sociale) e ad associazioni come, per esempio, il «Verein für Sozialpolitik» (Associazione per la politica sociale) e la «Deutsche Gesellschaft für Soziologie» (Società tedesca di sociologia), l'attività principale di Weber – dopo la crisi che la sua salute attraversò nel 1898-99 – si svolgeva a tavolino. Egli cercava di evitare l'insegnamento e l'attività di conferenziere; e ciò a causa di forti impedimenti psichici di fronte a obblighi di questo genere. Con lo scoppio della guerra egli lasciò il tavolo di lavoro e perciò una serie di manoscritti che erano già a buon punto, ma non ancora conclusi. Nell'anno seguente, il 1915, si dedicò principalmente, in qualità di membro della *Heidelberger Reserve-Lazarettkommission* (Commissione per l'ospedale militare di Heidelberg), a un'attività amministrativa monotona ed estranea ai suoi interessi scientifici, la quale assorbì gran parte del suo tempo. Dopo il congedo da questo servizio cominciò a pubblicare gli studi sull'etica economica delle religioni universali, e la loro rielaborazione lo occupò a partire dall'inverno 1915-16. Contemporaneamente intervenne con articoli di giornale su questioni di politica estera, soprattutto sulle questioni relative ai fini della guerra. Egli sperava di poter essere utilizzato politicamente. Non soltanto per questo motivo si recò, a metà novembre del 1915, a Berlino. Pur trattenendosi nella capitale, con varie interruzioni, fino alla metà dell'anno successivo, riuscì ad avere solamente – all'infuori della collaborazione ad associazioni di carattere piuttosto «privato» come l'*Arbeiterverschuß für Mitteleuropa* (Comitato operaio per l'Europa centrale), diretto da Friedrich Naumann, e a una commissione del *Verein für Sozialpolitik* – sporadici contatti informali con funzionari governativi di alto livello. Ma non ebbe alcuna possibilità di influenzare il processo di decisione politica. Weber utilizzò questo periodo soprattutto andando in biblioteca e lavorando sulla religione cinese e su quella indiana. Lo studio sull'Induismo, che egli pubblicò in tre puntate, nel 1916-1917, sull'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», riprendendo un manoscritto abbandonato nel 1914, costituisce il risultato principale di questa intensa

attività scientifica. Dopo essere così ritornato alle indagini sulla Cina e sull'India, nell'autunno del 1916 Weber si immerse nello studio del Giudaismo antico, occupandosi dell'Antico Testamento e analizzando soprattutto i libri profetici, i *Salmi* e il *Libro di Giobbe*. La sua attenzione era attirata soprattutto dai profeti di sventura del periodo precedente l'esilio, con la loro indipendenza dalle autorità politiche e dal *demos*, ma anche con il loro orientamento in materia di politica estera. Non vi erano forse somiglianze tra la situazione di Israele e quella della Germania? E non si sentiva spinto politicamente anche lui, con lo sguardo rivolto a questa situazione, ad assumere il ruolo del profeta di sventura?

Nel 1916 Weber non soltanto rielaborò testi scientifici importanti e colse i primi risultati di un'opera pubblicistica che si proponeva di intervenire attivamente nella politica quotidiana, ma conquistò anche la «tribuna di oratore» politico. Al primo discorso pubblico tenuto a Norimberga il 1° agosto, per il *Deutsche National-Ausschuß für einen ehrenvollen Frieden* (Comitato nazionale tedesco per una pace onorevole), seguì il discorso sulla situazione internazionale della Germania, tenuto il 27 ottobre a Monaco su invito del *Fortschrittliche Volkverein* (Associazione popolare per il progresso), del quale Weber curò anche la pubblicazione. Se a Norimberga si era espresso cautamente trattando piuttosto con riguardo i sostenitori di una pace vittoriosa, qui lasciò invece cadere ogni esitazione, soprattutto di fronte ai pangermanisti. «Il leone ha assaporato il sangue» – come ebbe a scrivere la moglie Marianne – ed egli si era di fatto calato nel ruolo di demagogo politico, prefigurato dai profeti di sventura di Israele. Weber attaccò senza riguardo la politica di prestigio della Destra, indicando le cause della guerra che erano, ai suoi occhi, soprattutto politiche e non economiche, in primo luogo la minaccia portata dalla Russia all'indipendenza dello stato nazionale tedesco. Già per questo motivo l'entrata in guerra della Germania gli appariva giustificata; ma la sua affermazione, il mantenimento del suo onore e della sua sicurezza militare richiedevano sí un nuovo ordinamento soprattutto dell'Europa centrale, non però una politica di annessione. Lo stato tedesco avrebbe dovuto rimanere legato alla comunità culturale della nazione: soltanto su questa base sarebbe stata possibile una pace negoziata anche con la Russia. Dopo le rivoluzioni russe di febbraio e di ottobre Weber sottolineò più volte che la funzione della Germania in guerra era stata quella di contribuire al superamento del sistema zarista, con il cui crollo veniva tolto di mezzo un ostacolo importante a una politica estera razionale per l'Europa. Ma una pace negoziata presupponeva che la Germania venisse riconosciuta dagli avversari come uno stato nazionale con propri compiti culturali. Dal momento che la Germania non è un piccolo stato, bensí un grande stato, non un semplice stato culturale, bensí uno stato fondato sulla potenza, già per questo motivo essa rimaneva imprigionata nei suoi destini di potenza.

Weber preconizzava quindi come risultato della guerra, già all'epoca dei successi militari tedeschi, un nuovo ordinamento dell'Europa. Esso doveva poggiare su un'allenza tra le grandi potenze – Inghilterra, Francia, Russia, Austria-Ungheria, Italia e Germania – e tra gli stati minori a esse legati. Ma l'affermazione nazionale della Germania verso l'esterno richiedeva anche riforme interne, come nel caso della Russia, e ciò del tutto indipendentemente dalla fortuna bellica tedesca. Più a lungo durava la guerra, più insistentemente Weber si preoccupava del nuovo ordinamento della Germania nel quadro di un'Europa riordinata. E quanto più vi rifletteva, tanto più decisa diventava la sua polemica nei confronti della Destra, ma poi anche della Sinistra. Egli riprendeva in tal modo alcune delle idee di prima della guerra, e le sviluppava in relazione a costellazioni politiche in continuo mutamento. Weber si orientava verso la forma di stato che gli sembrava tecnicamente più adatta ai grandi stati moderni, cioè verso una monarchia unitaria di carattere rigorosamente parlamentare. Questa forma di stato non poteva però venir realizzata in Germania – Weber lo scorgeva chiaramente – già a causa della posizione egemonica della Prussia, ma anche a causa dell'idea federativa, particolarmente radicata nella Germania meridionale. Le varie proposte di riforma costituzionale, che egli avanzò a partire dal 1917, giustificandole in parte nel quadro di una teoria comparativa delle forme di stato moderno, rappresentano dei passi in questa direzione. Soltanto quando la dinastia degli Hohenzollern si discreditò definitivamente con la fuga di

Guglielmo II verso il quartier generale a Spa, Weber si dichiarò in favore di una repubblica parlamentare come unica forma di stato appropriata per la Germania, contrapponendo al parlamentarismo elementi plebiscitari che dovevano promuovere la selezione dei leader, e al federalismo elementi in grado di assicurare l'unità nazionale. Questa nuova forma di stato doveva perciò avere un'impronta socialdemocratico-borghese.

L'orientamento politico di Weber presenta un altro aspetto ancor più fondamentale. La politica era da lui considerata – al pari dell'economia, della scienza, dell'arte, dell'erotica e della religione – come un ordinamento autonomo della vita, che non può essere determinato esclusivamente né da interessi di classe e di ceto né dall'ideale della fratellanza. La coppia di concetti che contraddistingue, nella sua analisi, la vita politica non è la coppia utile-dannoso, e neppure vero-falso o bello-brutto, meno ancora bene-male, bensì la coppia onorevole-vergognoso. Venir meno a un dovere politico provoca sentimenti non tanto di inadeguatezza o di colpa, quanto piuttosto di vergogna. Certo, alla «responsabilità dinanzi alla storia» può far fronte soltanto chi orienta il suo agire in base a valori ultimi. Una pura politica di potenza è definitivamente condannata al fallimento: essa rimane infatti priva di un sostegno interiore. La politica realistica per la quale Weber si pronunciava, e che in *Politik als Beruf* indica con il nome di politica della responsabilità, non può venir scambiata con la cosiddetta *Realpolitik*. I valori politici non sono però valori universalistici, bensì valori culturali di carattere particolaristico: non soltanto un'economizzazione totale, ma anche una moralizzazione totale distrugge l'autonomia della politica. D'altra parte una politica che non voglia degradarsi a mera politica di potenza deve riferirsi non soltanto a valori culturali, ma anche a valori etici. Weber poneva quindi al centro della seconda parte di *Politik als Beruf* il rapporto sempre problematico tra politica ed etica. Per quanto il legame con i valori non possa mancare neppure in una politica realistica, in una politica della responsabilità, la politica è pur sempre dominata dalla prassi della potenza. Chi fa uso della potenza – dice Weber richiamandosi a una ben nota espressione di Jakob Burckhardt – fa un patto con potenze diaboliche.

Weber non intendeva perciò affidare il destino della Germania alla lotta degli interessi materiali. Già nel 1916 affermò, relativamente ai fini della guerra, che «la guerra tedesca è combattuta – non dimentichiamolo – per l'onore e non per un cambiamento della carta geografica e per il profitto economico». Né voleva affidarlo soltanto all'amore per l'umanità dei politici che agiscono in base a principi. Era infatti in gioco l'affermazione nazionale della Germania – così possiamo completare la sua prospettiva – e non la realizzazione incondizionata del bene nel mondo. L'onore nazionale e la bontà umana sono certamente valori a cui si collegano in egual misura interessi ideali; ma ciò non li rende conciliabili. Gli imperativi della coscienza morale e quelli della coscienza politica, la libertà interiore e la libertà esteriore, non coincidono. Questa convinzione guidava Weber anche nel dibattito sulla colpa della guerra, che si scatenò con violenza dopo la sconfitta tedesca: un dibattito che riguardava non soltanto la responsabilità da attribuire ai Tedeschi o agli alleati, ma anche la responsabilità tra i Tedeschi. Chi addossa la colpa della guerra ai Tedeschi, soprattutto chi l'addossa solamente ai Tedeschi, stravolge la politica in senso morale danneggiando durevolmente, insieme agli interessi materiali, soprattutto gli interessi ideali della Germania: un errore politico che avrà alla lunga gravi conseguenze sia in politica estera che in politica interna.

L'orientamento politico di Weber ha il suo fondamento in una teoria dei valori. Questa è continuamente presente nelle sue prese di posizione, ma è stata formulata in altre parti dell'opera weberiana, soprattutto nella sociologia della religione, e nel modo più preciso nella celebre *Zwischenbetrachtung* (*Considerazioni intermedie*). Nel 1917-18 Weber aggiungeva una nuova pietra importante a questo edificio. Essa è rappresentata dal saggio sull'«avalutatività», che Weber scrisse dapprima nel 1913, a uso interno, in vista della discussione sui giudizi di valore che si tenne nel gennaio successivo nel *Verein für Sozialpolitik*, e che poi pubblicò all'inizio del 1917 in forma rielaborata. Egli introdusse allora nel manoscritto originario alcune «considerazioni di teoria dei valori», formulate «con grande brevità», le

quali traducevano in forma concettuale il principio della *Zwischenbetrachtung*: che noi ci troviamo a dover vivere in rapporto a valori irriducibili e non armonizzabili tra loro, e siamo quindi costretti a scegliere il nostro proprio destino. Soprattutto alla gioventù Weber vuol ricordare questa conoscenza «inevitabile, anche se fastidiosa per la comodità umana»; e vuole altresì ricordare che la pur comprensibile aspirazione a una vita senza conflitti deve fallire a causa della sua tragica frammentazione, a meno di non essere controllata da uno «sguardo impregiudicato» verso la realtà, e che la delusione condurrà alla fine o all'adattamento al mondo oppure alla fuga dal mondo.

Nel 1916 Weber si era anche conquistato la tribuna di oratore politico. Egli continuò nell'anno seguente a utilizzare in misura crescente questa tribuna, anche per trattare di temi scientifici. Il 24 gennaio 1917 parlò a Monaco, di fronte al *Sozialwissenschaftliche Verein* (Associazione di scienze sociali), sui «fondamenti sociologici dello sviluppo del Giudaismo»; e il 25 ottobre tenne una conferenza a Vienna, alla *Soziologische Gesellschaft* (Società di sociologia), su «problemi di sociologia dello stato». Tra queste date si collocano i convegni a porte chiuse al castello di Lauenstein, nonché il discorso politico al *Fortschrittliche Verein*, tenuto a Monaco l'8 giugno, e dedicato alle riforme della costituzione dell'Impero necessarie per una «democratizzazione della nostra vita statale». Il culmine di questa attività fu raggiunto a novembre, quando il pubblico di Monaco ebbe occasione di ascoltare sia l'uomo politico sostenitore dell'auto-determinazione di una Germania minacciata all'esterno e all'interno dalla guerra, sia lo studioso sostenitore di un individualismo minacciato dal disincantamento del mondo: il 5 con il discorso su una pace negoziata, contro il pericolo pangermanico, il 7 con la conferenza *Wissenschaft als Beruf*.

Nel 1917 si presentò da vicino a Weber un'altra possibilità: il ritorno all'aula universitaria, alla cattedra. Egli doveva succedere a Vienna al defunto Eugen von Philippovich, e pure Gottinga cercò di acquisirlo come professore; anche a Monaco e a Heidelberg si discusse di una sua chiamata. L'offerta di Vienna arrivò in estate, e alla fine Weber decise, pur con grandi esitazioni, di non respingerla. A fine ottobre soggiornò in questa città per le trattative, e per la prima volta dopo la malattia acconsentì a tenere un corso nel semestre estivo del 1918.

III. La conferenza *Wissenschaft als Beruf* si colloca quindi in un periodo nel quale Weber andò riconquistando campi di attività che aveva in parte abbandonato a causa della malattia e che dopo di allora non aveva più coltivato, e nel quale cercava di mettere alla prova le forze recuperate. Si colloca cioè in un periodo nel quale una ventata di ottimismo viene a sovrastare il suo sentimento della vita, su cui l'esperienza della malattia aveva lasciato la propria impronta. Lo studioso aveva condotto avanti in modo decisivo il progetto di un'analisi dell'etica economica delle religioni universali. E in vista del corso viennese, annunciato con il titolo «Economia e società (critica positiva della concezione materialistica della storia)», egli si preparò la strada per lavorare in maniera non sporadica al contributo per il *Grundriß der Sozialökonomik*. Nel frattempo Weber aveva preso nettamente posizione, con articoli che ebbero larga risonanza – pubblicati anche in forma di opuscoli, come per esempio *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland* (*Diritto di voto e democrazia in Germania*) e *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (*Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*) – e in discorsi sulla situazione politica estera e interna, battendosi per una pace negoziata e per la trasformazione in senso parlamentare della costituzione dell'Impero, così come per la democratizzazione della vita statale tedesca. In seguito alla mozione per la pace dei partiti di maggioranza del parlamento tedesco, approvata il 19 luglio 1917, e allo sviluppo della situazione in Russia sembrava ancora che si potesse raggiungere una pace negoziata. I rapidi mutamenti intervenuti con il passaggio della carica di cancelliere da Bethmann Hollweg a Michaeli e a Hertling avevano aumentato l'influenza di questi partiti sulle decisioni politiche, dando nuova spinta alle richieste di trasformazione in senso parlamentare.



Weber sfruttò la situazione non da ultimo per scagliarsi, con freddezza addirittura offensiva, contro il crescente irrazionalismo e il culto dell'esperienza vissuta di certi intellettuali tedeschi. Questo «moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale», che dal culto di Nietzsche e dal circolo intorno a Stefan George si era esteso fino all'anarco-sindacalismo, demonizzava infatti l'intellettualismo, anche e proprio l'intellettualismo della scienza, che da molti era ancora considerato come qualcosa di occidentale e perciò come non tedesco. Il rifiuto dell'intellettualismo era di fatto assai diffuso tra i giovani universitari. Weber lo affrontò con il suo *pathos* della sobrietà, e proprio questo appassionato appello in favore dell'onestà intellettuale e di una spregiudicata oggettività lo fece apparire agli occhi di qualcuno non soltanto come uno studioso, un politico e un insegnante, ma anche come una guida politica e umana. Già ai convegni di Lauenstein gli riuscì di commuovere, oltre a qualche testa, anche qualche cuore. Ciò si ripeté a Monaco, in occasione della conferenza *Wissenschaft als Beruf*. Karl Löwith ha ricordato, nel diario scritto in esilio e pubblicato postumo con il titolo *Mein Leben in Deutschland (La mia vita in Germania)*, l'effetto che questo discorso ebbe su un gruppo di studenti sensibilizzato dall'esperienza della guerra: «Nelle sue frasi erano condensati l'esperienza e il sapere di tutta una vita, tutto era attinto immediatamente dall'interno e ripensato con intelligenza critica, e aveva un enorme potere di persuasione grazie alla carica umana che la sua personalità gli dava. Al rigore dell'impostazione corrispondeva la rinuncia a qualsiasi soluzione a buon mercato. Egli strappava tutti i veli al mondo dei desideri, eppure ognuno di noi era portato a sentire che nel cuore di questo lucido intelletto c'era un senso di umanità profondissimo».

Quando Weber, piú di un anno dopo, tenne la conferenza *Politik als Beruf* nella medesima serie e dinanzi a un pubblico simile, mancò un effetto analogo. Löwith annota brevemente: «Una seconda conferenza sulla politica come professione non ebbe lo stesso slancio trascinatore». Weber confermò indirettamente questa impressione. Pochi giorni prima aveva scritto all'amica Else Jaffé: «La conferenza mi riesce male; ho altro nella testa e nel cuore». Aveva esitato a lungo prima di tenerla, pur essendosi da tempo impegnato, e ci volle evidentemente un ricatto politico per farlo decidere. Che cosa era cambiato?

La situazione politica si era ulteriormente aggravata. Weber si rendeva conto che la Germania era diventata, a causa della guerra e in larga misura per colpa propria, il «popolo-paria della terra». La politica di smisurata vanità della Destra, unita all'incapacità dei dirigenti politici di imporre ai militari il primato della politica, aveva ai suoi occhi danneggiato gravemente l'edificio dello stato nazionale tedesco. Ciò che era ancora rimasto di ricostruibile, lo distrusse poi quel «carnevale di sangue» che fu la «rivoluzione». La rovinosa politica di una guerra sottomarina illimitata, decisa dai militari insieme alla Destra, contro la quale Weber aveva preso posizione fin dall'inizio, fu scontata con l'entrata in guerra degli Stati Uniti. E la politica nei confronti della Russia fu scontata con il fatto che non si sfruttò la possibilità, apertasi a Brest-Litovsk, di concludere una pace separata durevole, che prevedeva l'esistenza di uno stato nazionale polacco consolidato. A questi due gravi errori di politica estera del vecchio regime la rivoluzione ne aggiunse, secondo Weber, di nuovi. Così Kurt Eisner, giunto al potere a Monaco come presidente del governo bavarese, sperò di ingraziarsi gli alleati con la pubblicazione di «dichiarazioni di colpa». L'amarrezza di Weber per questa politica priva di dignità fu profonda. Anche gli sviluppi riguardanti la politica costituzionale gli sembravano poco adatti a rafforzare la Germania dall'interno e a indurre finalmente i Tedeschi a una politica realistica, a una politica della responsabilità. Quando tenne la seconda conferenza egli sentiva ormai vicina la totale impotenza della Germania e, come ai tempi di Napoleone, il dominio straniero. L'orizzonte politico si era definitivamente oscurato. Egli prevedeva per la Germania dapprima una «notte polare di gelida tenebra e di stenti», che – come disse alla fine di *Politik als Beruf* – «si allontanerà molto lentamente».

Nel frattempo Weber dovette incassare anche un altro colpo: il ritorno alla cattedra, che a partire dal 1917 aveva preso in considerazione sempre piú seriamente, gli avrebbe richiesto sacrifici maggiori di quel che sperava. Certamente, il corso viennese nel semestre estivo del '18 ebbe un successo addirittura

sensazionale. Theodor Heuss, che aveva frequentato alcune lezioni, riassunse in questo modo la sua impressione: «Era diventato la sensazione dell'università, "si" doveva averlo visto e sentito almeno una volta – così era finito nell'aula magna, dove curiosi privi di rispetto aprivano e chiudevano di continuo le porte, e io ero francamente furibondo perché vedevo quanto egli ne patisse, e glielo dicevo. Non ho mai dimenticato la sua risposta: "Lei ha ragione, non si può gridare, in un'aula del genere, la parola asceti"». Ma non erano tanto queste circostanze avverse, quanto piuttosto l'obbligo che si era imposto di tener ben distinte la cattedra e la tribuna di oratore, a essergli di peso. Dopo le prime ore di lezione scrisse: «Dio mio, che strapazzo! Dieci conferenze non sono nulla in confronto a due lezioni. Esser legati alla disposizione dell'uditorio, al prendere appunti della gente...». E poi: «Non è cambiato niente, ma proprio niente, rispetto a vent'anni or sono...». Per l'economia delle sue forze – gli insegnò l'esperienza viennese – l'aula universitaria era una sorte più dura della tribuna dell'oratore e del lavoro a tavolino. Il corso lo esaurì completamente. In questo stato rientrò, a fine luglio, da Vienna a Heidelberg. Nel giugno 1918, poco dopo aver rifiutato, a metà semestre, la chiamata definitiva all'Università di Vienna, scriveva in una lettera a Mina Tobler: «Naturalmente è molto doloroso, più di quanto mi aspettassi, rendersi conto in modo così sensibile dei limiti delle proprie capacità. Però questo non è affatto nuovo, e ho confidenza con "l'altra riva", con quella certa solitudine di fronte a tutte le persone sane, anche alle più vicine».

Weber rifiutò la chiamata a Vienna non perché avesse deciso, dopo questa esperienza opprimente, di rinunciare una volta per tutte al ritorno all'insegnamento, ma perché voleva rimanere in Germania e perché gli si erano aperte nel frattempo delle possibilità più favorevoli. Una di queste era la successione di Lujo Brentano a Monaco, nella città a cui egli era, dopo Heidelberg, più strettamente legato, anche per gli sviluppi della situazione politica tra il 1916 e il 1918. Quando tenne la conferenza *Politik als Beruf*, Weber già sapeva che sarebbe ritornato entro breve tempo a insegnare, se non a Monaco, magari a Bonn. Una decisione del genere era inevitabile, non fosse altro che per motivi economici. La guerra aveva infatti distrutto in larga misura non soltanto la grandezza della Germania, ma anche la possibilità di vivere di rendita. Weber non poteva permettersi più a lungo di vivere soltanto *per* il suo lavoro, ma doveva di nuovo vivere *del* suo lavoro; aveva bisogno di uno stipendio regolare. Soltanto il ritorno alla cattedra gli assicurava una base economica per il futuro. Ma ciò doveva in ogni caso comportare qualche rinuncia. Poco prima della conferenza Weber confessò a Else Jaffé la consapevolezza «di dover pagare con la salute, oltre che naturalmente con l'uscita da "ogni politica", l'accettazione del posto, perché non potrei fare le due cose insieme».

Weber accettò la chiamata a Monaco nel marzo 1919, malgrado altre possibilità più attraenti, rinunciando al suo amore segreto, ossia alla politica. Ciò parve l'ammissione diretta o indiretta di un fallimento politico, e la concentrazione crescente sul lavoro scientifico fu presa come una fuga, anche se la forma che assunse nel corso dell'anno e mezzo di vita che ancora rimaneva a Weber venne interpretata addirittura come la continuazione, con altri mezzi, della vita politica. La rinuncia alla politica fu per lui indubbiamente un sacrificio. Ma presumibilmente gli pesò di meno in quel momento a causa della delusione per esser stato «coinvolto» a Versailles in una strategia e per fini che non condivideva. Non si deve però sottovalutare un altro elemento: a partire dalla fine della guerra era diventato sempre più inevitabile per Weber – indipendentemente dalle costellazioni politiche – *scegliere* tra l'impegno scientifico e l'impegno nella politica quotidiana. Lo sviluppo della situazione dopo la rivoluzione tedesca di novembre e il suo coinvolgimento in essa potrebbero avergli reso più facile l'addio alla politica. Né vi sono motivi per ritenere che la sua scelta sarebbe stata differente se avesse avuto «maggiori» successi, poiché Weber fu sí un uomo che esprimeva pubblicamente le sue valutazioni politiche, ma in fondo non fu un politico, e in ogni caso non un politico di partito, né avrebbe mai potuto vivere interamente di politica. Il contributo decisivo che egli diede alla politica tedesca consistette non tanto nella presenza piuttosto sporadica nella politica quotidiana, e neppure nella sua pubblicistica politica, pur talvolta influente, quanto piuttosto nel suo pensiero politico, con il quale si proponeva di

rendere possibile un agire politico degno del nome. La conferenza *Politik als Beruf* rientra anch'essa in questo contesto. Qui egli rinunciò a prese di posizione dirette e tentò invece di offrire un contributo alla teoria della politica – cioè, nella sua terminologia, alla dottrina dello stato o alla sociologia dello stato.

Per la decisione di far ritorno all'università e di uscire dall'agone politico vi erano, accanto a motivi esterni, anche motivi interiori assai importanti. Nonostante i numerosi discorsi politici, nonostante l'attività giornalistica, nonostante l'impegno crescente nella politica quotidiana, Weber rimase in primo luogo, anche dal 1916 fino all'inizio del 1919, un uomo di scienza. La pubblicazione dei saggi sull'«etica economica delle religioni universali» era proceduta in modo continuativo. È molto probabile che questi saggi – a eccezione dell'Introduzione, dello studio sul Confucianesimo e della *Zwischenbetrachtung* – siano pervenuti alla redazione definitiva a partire dall'inverno 1915-16, anche se utilizzando manoscritti precedenti. Essi erano però soltanto il risultato visibile di un programma di lavoro gigantesco di teoria della cultura e di storia della cultura, le cui linee risalivano a prima della guerra. Già nel 1915 Weber aveva annunciato che, in un futuro non molto lontano, avrebbe pubblicato in forma di libro, accanto al contributo al *Grundriß der Sozialökonomik*, un'etica economica delle religioni universali, comprendente il saggio sull'etica protestante in versione rielaborata. Quando egli decise di ritornare all'università, il lavoro a questo duplice progetto era già molto avanzato. Nonostante il tormento che gli procurava l'aula di lezione, l'insegnamento poteva essere utilizzato direttamente – a differenza della tribuna di oratore politico – ai fini di questo programma di lavoro. Weber aveva accettato la chiamata a Monaco soltanto a condizione che gli fosse consentito di tenere un corso di sociologia e dottrina dello stato anziché di economia politica. Lavoro scientifico e insegnamento dovevano così costituire il più possibile un'unità. Già a Vienna egli aveva presentato la sociologia della religione e del potere, sulla base del contributo al *Grundriß der Sozialökonomik*, e nel semestre estivo del 1919 – il suo primo semestre a Monaco – tenne lezione sui concetti fondamentali della sociologia, cioè sulle «categorie fondamentali della scienza della società».

Poco dopo la conferenza *Politik als Beruf* Weber si concentrò completamente sulla stesura di questi lavori e fece ritorno all'insegnamento, dedicandosi alla realizzazione dei due progetti a cui si è accennato. Egli mirava alla fondazione di una «sociologia comprendente» intesa come teoria dell'azione, degli ordinamenti e della cultura, la quale – collocata per così dire tra la psicologia e la dogmatica giuridica, e sviluppata in maniera «rigorosamente scientifico-oggettiva», in antitesi alle «dilettantesche formulazioni di filosofi ingegnosi» – doveva porsi al servizio del conoscere storico e quindi anche della conoscenza del presente e delle sue tendenze di sviluppo. Una scienza empirica del genere doveva promuovere la conoscenza dei fatti e la conoscenza di sé, doveva indurre i giovani universitari alla chiarezza e all'onestà intellettuale, alla misura e al sentimento di responsabilità, alla presa di distanza e alla dignità; doveva in tal modo servire la patria, in quanto la possibilità di un suo avvenire più felice rimaneva legata, agli occhi di Weber, non in ultimo a queste virtù, alla «saldezza del cuore» che ne derivava, una saldezza che «resiste al fallimento di tutte le speranze».

Weber riponeva infatti le sue speranze per la Germania, oltre che nella riforma dello stato, soprattutto nell'atteggiamento della gioventù universitaria. Nel discorso sulla «rinascita della Germania» del 2 gennaio 1919 aveva ricordato che «la patria non è il paese dei padri, bensì il paese dei figli». Soprattutto i giovani dovevano imparare che cosa vuol dire condurre una vita, formare la propria personalità. Ciò richiede non soltanto determinate forme, ma anche un determinato «spirito». In una lettera a Otto Crusius, professore di filologia classica a Monaco e frequentatore dei convegni di Lauenstein, egli scriveva già il 24 novembre 1918, prima di immergersi nella contesa elettorale, che per risolvere i problemi del presente occorreva soprattutto riconquistare l'«onestà» morale. Per affrontare questo enorme compito educativo rimaneva soltanto la forma adottata in America: quella di «“club”, e associazioni *esclusive* di ogni specie, cioè fondate sulla *selezione* delle persone, fin dall'infanzia e dalla gioventù, *quale che sia* il loro scopo, di cui si possono trovare gli inizi nella “libera gioventù tedesca”»; ma lo «spirito» doveva

essere quello dell'oggettività e del «rifiuto di ogni narcotico spirituale di qualsiasi specie, a partire dalla mistica fino all'«espressionismo»». Solo così sarebbe potuto nascere un sentimento autentico di vergogna, «contro il disgustoso esibizionismo di coloro che sono interiormente crollati».

iv. All'inizio dell'università Weber aveva aderito a una corporazione studentesca i cui membri portavano segni distintivi e praticavano il duello. Dopo l'esperienza della guerra egli voltò le spalle alle corporazioni, in quanto le riteneva incompatibili con la futura forma di stato a cui aspirava: la repubblica parlamentare. Il suo rifiuto si riferiva però non soltanto alle corporazioni, ma anche a certi settori della *Freie Jugendbewegung* (Movimento della libera gioventù). La simpatia di Weber andava soltanto a quei gruppi di studenti orientati – come i *Freistudenten* (liberi studenti) – verso un'idea di università come luogo di formazione scientifica, che credevano in un'educazione impegnata nell'affrontare problemi di carattere specialistico, e che rinunciavano in politica universitaria a ogni artificioso particolarismo così come a costituire blocchi partitici di carattere puramente accademico.

La *Freistudentische Bewegung* (Libero movimento studentesco) aveva raggiunto il suo culmine prima della guerra. Lo stesso vale per la *Freideutsche Bewegung* (Movimento dei liberi tedeschi), nata nell'ottobre 1913 dall'unione di varie associazioni della *Jugendbewegung*. Tra le associazioni studentesche la più importante era la *Deutsche Akademische Freischar* (Libera compagnia accademica tedesca), che rifiutava sí anch'essa le corporazioni, ma prendeva pure le distanze dalla *Freie Studentenschaft*. Fin dall'inizio la *Freideutsche Bewegung* mostrò delle crepe: ben presto si accese un dissidio aperto tra i gruppi che ne facevano parte, specialmente tra coloro che la concepivano in primo luogo come un movimento culturale giovanile e coloro che la consideravano invece come un movimento comunitario. Ciò che legava in origine tutte queste associazioni, al di là delle loro spaccature, era un nazionalismo di impronta sentimentale. Soprattutto nella *Akademische Freischar* si manifestarono, mentre la guerra andava avanti, delle correnti pacifistiche: il che favorì l'accostamento alla *Freistudentenschaft*, la quale aveva nel frattempo anch'essa perduto, in larga misura, il suo antico «carattere unitario», per la verità mai molto saldo. Anche in questa si andò diffondendo, dopo lo scoppio della guerra, un atteggiamento pacifistico, come mostra la sua posizione in occasione del «caso Foerster». Friedrich Wilhelm Foerster, professore di filosofia e pedagogia all'Università di Monaco, era da parecchio tempo sostenitore di un pacifismo su base cristiana, e nel 1917 si era espresso, a lezione, in favore di un'immediata pace negoziata. Per reagire alla sua influenza, ritenuta disfattistica, si costituì tra gli studenti di Monaco un comitato che protestò contro la propaganda di Foerster organizzando disturbi durante le sue lezioni; e «a difesa di questo entusiasta predicatore di pace» nacque un contro-comitato, che ebbe anche il sostegno dei «liberi studenti» di Monaco. Altre organizzazioni di «liberi studenti», come quelle di Breslavia e di Königsberg, ma anche le *Akademische Freischaren* (Libere compagnie universitarie) s'impegnarono in favore di Foerster con dichiarazioni pubbliche. Weber prese posizione sul «caso Foerster» nelle due conferenze. In *Wissenschaft als Beruf* esso gli servì, tra l'altro, per illustrare il principio logico dell'avalutatività e il suo correlato istituzionale, cioè la libertà di insegnamento e di apprendimento, e per pronunciarsi in merito al compito dell'università e al ruolo dell'insegnamento universitario; in *Politik als Beruf* gli servì invece per mettere in luce il carattere di etica dei principî che era proprio del pacifismo cristiano, la sua illusorietà e la sua mancanza di senso della realtà.

Nonostante la simpatia per la *Freie Studentenschaft*, Weber scorgeva anche in essa degli «sviluppi erronei». Molte formulazioni delle due conferenze dovevano costituire una provocazione per i membri di tale associazione, e avevano probabilmente anche un intento provocatorio. Ciò non vale soltanto per il loro anti-pacifismo, che urtava molti, allora come ancor oggi. Vale soprattutto per la diagnosi della «malattia» della gioventù universitaria, e in particolare per la terapia che Weber prescriveva. Egli

individuava questa malattia nell'aspirazione a liberarsi dal razionalismo scientifico mediante l'esperienza vissuta, nel «culto della personalità oggi di moda», e in generale nella «forte predisposizione a ritenersi importanti». Questo atteggiamento risultava rafforzato quando, come nel caso Foerster, il professore pretendeva di assumere un ruolo di guida o, peggio ancora, quando colleghi di animo meno puro si davano a una «profezia professorale di impronta "personale"». A esso occorreva far fronte; e Weber lo fece con le sue conferenze. Infatti *Wissenschaft als Beruf*, con i suoi aspri attacchi all'esperienza vissuta – che costituiva l'idolo principale della gioventù universitaria – e con la sua concezione restrittiva del compito dell'università e del ruolo del professore, provocò negli studenti di Monaco una coalizione tra due campi di solito contrapposti: tra gli «amici della "cultura"» e gli «entusiasti dell'«uso dell'intelletto scientifico»». Soltanto una piccola cerchia – scrisse Immanuel Birnbaum a Weber dopo la conferenza – aderiva senza riserve alla sua posizione.

Con la sua concezione della scienza e della politica, così come con la concezione dei compiti e del valore educativo dell'università, Weber non poteva infatti contare su un consenso totale né presso gli studenti né presso i colleghi: la sua era una posizione di minoranza rispetto alle correnti dell'epoca. Le premesse di questa posizione si trovano nel saggio *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (Il senso dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche)*, pubblicato su «Logos» nel 1917. In questo saggio Weber concepisce l'«avalutatività» come un principio logico e come una massima dell'agire (in politica universitaria). Come principio logico essa si riferisce all'eterogeneità tra la sfera della conoscenza e quella della valutazione, tra la sfera dei fatti e quella della validità. A ciò si collega una critica radicale del naturalismo. Weber combatteva la naturalizzazione della coscienza come quella delle idee e degli ideali, cioè la naturalizzazione della sfera della validità. Un atto significativo non può essere assimilato a un fenomeno corporeo, né la validità all'efficacia. Quando ciò avviene, le illusioni naturalistiche diventano inevitabili. In questo Weber concordava, oltre che con Rickert, Simmel e molti altri, anche con Husserl. Le cose stanno diversamente a proposito della critica che questi muoveva allo storicismo (Husserl parlava in realtà non di *Historismus*, ma di *Historizismus*). Ben poco ci fa credere che Weber accettasse la pretesa husserliana che la filosofia sia, anche fuori della logica, una scienza rigorosa. Egli si richiamava piuttosto a una teoria dei valori fondata su tre premesse: l'eterogeneità tra la sfera della conoscenza e la sfera della valutazione, l'allargamento di quest'ultima anche a valori non etici, la collisione tra le sfere di valori – una collisione irriducibile non soltanto con strumenti scientifici, ma anche con gli strumenti della fenomenologia.

Weber richiedeva quindi all'insegnante universitario di distinguere, per ragioni di principio, tra l'oggettività dei rapporti logici ed empirici da un lato, la soggettività e l'oggettività delle valutazioni pratiche dall'altro. Soltanto chi abbia chiara questa eterogeneità, e riesca a formularla in modo preciso, non condurrà i suoi ascoltatori «alla confusione reciproca tra le diverse sfere»; egli soltanto si sottrarrà al pericolo di immergere la constatazione dei fatti e la presa di posizione di fronte ai grandi problemi della vita «nella stessa fredda assenza di temperamento».

Weber non riteneva le università del suo tempo capaci di formare degli uomini colti di vecchio stile. L'ideale di una «piena e bella umanità», verso il quale si era orientata ancora l'età classica della cultura tedesca, era definitivamente tramontato. Ma egli si rivolgeva anche contro il fatto che le università educano a uno specialismo limitato, a diventare «specialisti senza spirito»; egli voleva uno specialista capace di autocritica, che abbia imparato: «1) ... ad accontentarsi del semplice adempimento di un dato compito; 2) a riconoscere anzitutto i fatti, anche e in primo luogo i fatti personalmente scomodi, e quindi a distinguere la loro constatazione dalla presa di posizione valutativa; 3) a posporre la propria persona alle cose, e quindi a reprimere anzitutto il bisogno dell'esibizione importuna del suo gusto personale e delle altre sue sensazioni». Voleva uno specialista capace di autocritica, che per di più abbia degli ideali e che li sostenga liberamente e apertamente. L'università deve formare uomini dediti a un compito; a

questo scopo ha bisogno di professori consapevoli del rapporto tra l'azione e la rinuncia, e che lo vivano in modo credibile.

Quando Weber sottolinea la distinzione tra il ruolo dell'insegnante universitario, che parla ai suoi studenti come specialista di una disciplina scientifica, e il ruolo del cittadino colto, che si rivolge al grande pubblico, il ricordo va al saggio di Kant *Was ist Aufklärung?* (*Che cos'è l'Illuminismo?*). Come per Kant, anche per lui questi due ruoli appartengono a istituzioni differenti per i loro meccanismi di controllo e per i loro criteri di razionalità. Diversamente da una pubblica assemblea e da una conferenza, l'aula universitaria e la lezione hanno il privilegio della «mancanza di controllo»; ma ciò ne permette anche l'abuso. Questo pericolo può essere evitato soltanto mediante l'auto-limitazione dell'insegnante universitario, cioè mediante la sua astensione da ogni propaganda in favore di principî. Anche a Weber tale auto-limitazione ha creato difficoltà straordinarie. Ma ciononostante egli cercò di realizzarla a lezione; e lo sforzo compiuto per combattere la propria passionalità ebbe, forse proprio per questa ragione, effetti duraturi su qualcuno degli ascoltatori.

Guardare ai fatti e riconoscerli; porsi senza riserve al servizio di una causa e realizzare le richieste quotidiane che ne derivano; pensare in modo chiaro e sobrio; sentirsi responsabile di fronte alla propria causa – a ciò l'insegnante universitario deve educare lo studente. Quelle che vengono qui richieste sono virtù non spettacolari, virtù «quotidiane» e non già «straordinarie». Weber elogia ripetutamente, dinanzi agli studenti, la «normalità» intesa in questo senso. L'elogio non entusiasmava probabilmente molti dei giovani che erano sotto l'impressione della guerra e della rivoluzione, e che cercavano non già la quotidianità ma ciò che si poneva al di fuori di questa, non un professore sobrio ma l'eroe o il profeta, non un razionalismo scientifico incapace di dare senso alla vita ma l'eticità sostanziale o l'*unio mystica*, un'unione che si rivelava assai spesso pseudo-religiosa. C'era però anche una piccola cerchia che Weber riuscì a convincere con il suo appello a un'ascesi professionale intra-mondana, non più fondata su base religiosa, e per la quale egli rappresentava, proprio per la sua sobrietà, una guida. Tra di loro c'era senza dubbio Karl Löwith, ma c'erano anche altri. Molti erano probabilmente di provenienza ebraica o protestante, e politicamente erano liberali di sinistra oppure socialdemocratici, alcuni anche socialisti. Ne costituisce un esempio particolarmente calzante Birnbaum: fu soprattutto lui a impegnarsi per far tenere a Weber le due conferenze di fronte alla *Freie Studentenschaft* e per farle poi pubblicare, in forma rielaborata, sotto il nome dell'associazione.

Birnbaum aveva cominciato i suoi studi a Friburgo con Gerhart von Schulze-Gaevernitz, Heinrich Rickert e Friedrich Meinecke, e si era poi trasferito a Monaco – passando per Königsberg, dove aveva aderito alla *Freie Studentenschaft* – attratto dall'insegnamento di Lujo Brentano e di Heinrich Wölfflin: tutti nomi che fanno parte dello stesso ambiente intellettuale di Weber. Birnbaum conobbe Weber probabilmente più tardi, durante le discussioni politiche che si tenevano in casa di Brentano. Dopo avere manifestato dapprima simpatie per i liberali di sinistra, egli aderì alla socialdemocrazia nell'autunno 1917. Già nel 1913-14 era arrivato ai vertici della *Freistudentenschaft* di Monaco, e aveva partecipato in modo decisivo al suo lavoro anche dopo aver concluso gli studi, fino alla costituzione dell'*Allgemeine Studentenausschuß* (Comitato generale degli studenti) nel corso della rivoluzione. A Pentecoste del 1919 diventò, in occasione della prima assemblea generale degli studenti, uno dei tre suoi presidenti.

*Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf* facevano parte di una serie di conferenze che la sezione bavarese del *Freistudentische Bund* (Libera alleanza studentesca) aveva probabilmente progettato, sotto la guida di Birnbaum, fin dall'estate del 1917. La serie recava come titolo «Il lavoro intellettuale come professione». Ne aveva dato l'occasione il saggio *Beruf und Jugend* (*Professione e gioventù*) di Alexander Schwab, apparso – sotto lo pseudonimo di Franz Xaver Schwab – nella rivista mensile «Die weissen Blätter» (Pagine bianche) del 15 maggio 1917. Schwab aveva definito la professione come l'idolo da abbattere, l'idolo dell'odierno mondo borghese europeo-occidentale e americano. Essa costituirebbe il centro intorno al quale tutto gravita, e si sarebbe intromessa tra le forze fondamentali

della nostra esistenza, la vita (corporea) e l'intelletto, pur essendo «del tutto estranea a queste potenze originarie di carattere divino». Da questa situazione nascerebbe, a suo parere, soltanto l'alienazione: alienazione della vita e dello spirito tra di loro, ma anche da se stessi. L'imperativo del presente sarebbe quindi la loro conciliazione, che può riuscire soltanto qualora si superi il dominio della professione e dello specialismo a essa collegato. Come una volta i Greci dell'«età classica», anche la gioventù d'oggi potrebbe raggiungere una «piena e bella umanità»; ma perché ciò sia possibile dovrebbe rendersi conto che la professione mette in pericolo l'anima. Essa sarebbe così condotta a una opposizione radicale nei confronti del mondo borghese, al quale è indissolubilmente legata l'ideologia che intende elevare a virtù la necessità del lavoro professionale.

L'anti-capitalismo romantico di Schwab non poteva, di per sé, entusiasmare i membri della *Freistudentenschaft* di Monaco: tendenze del genere non erano rare nei movimenti giovanili e studenteschi. Ma doveva colpirli l'osservazione che nessun gruppo, neppure quello dei «liberi studenti», si era finora occupato seriamente del problema della professione. Schwab indicava anche una strada per uscire da questo deplorabile stato di cose: la prima cosa da fare sarebbe stato occuparsi dei lavori di Max e Alfred Weber, poiché «le uniche persone del nostro tempo che abbiano pubblicamente detto cose importanti sulla professione sono i fratelli Max e Alfred Weber a Heidelberg».

Non sappiamo quando Birnbaum o un altro membro dell'associazione si sia rivolto per la prima volta a Weber per invitarlo a parlare nell'ambito della serie di queste conferenze, concepita come una risposta alla provocazione di Schwab. Ma qui non interessano le circostanze esterne, bensì la contrapposizione polemica. In *Wissenschaft als Beruf*, la conferenza che apriva la serie, Weber accolse indirettamente la provocazione di Schwab, distruggendo senza pietà il mito della «piena e bella umanità» e mostrando che professione e senso della vita non rappresentano affatto un'antitesi inconciliabile: occorre invece – questo era il suo convincimento – comprenderne la connessione. Non soltanto a proposito della scienza vale il principio che «un risultato realmente definitivo e valido è oggi sempre una prestazione di carattere specialistico». Soltanto a colui che si dedica senza riserve e in modo continuativo a un compito limitato, e può adempiere alle richieste quotidiane che esso pone, si apre «il solo significato che sia oggi ancora realmente rimasto» alla professione.

Questo senso della «professione» può sembrare plausibile per lo scienziato e per l'insegnante universitario. Ma lo è anche per l'uomo politico? non deve forse costui dare risposte ai grandi problemi della vita collettiva, risposte che non possono essere raggiunte attraverso una formazione specialistica? Per Weber la democrazia moderna, che non concede all'uomo politico alcun «privilegio di incontrollabilità», soccombe, nel grande stato, alla burocratizzazione; è «democrazia burocratizzata». Ciò comporta la «necessità di una lunga formazione specialistica, di una specializzazione sempre più spinta e di una guida da parte di un corpo di funzionari formati in questo modo». Ciò non vuol dire tuttavia che si possa affidargli, per quanto indispensabile esso sia, anche la direzione politica. La moderna «democrazia di un grande stato» ha anch'essa bisogno, in quanto democrazia di massa, di guide politiche. E queste rappresentano, per Weber, addirittura l'opposto di tali funzionari, così come degli scienziati. Come vi sono concezioni differenti dello scienziato e dell'insegnante universitario, così vi sono però anche concezioni differenti della guida politica. Weber ne discute nella seconda delle due conferenze, disegnando la figura dell'uomo che si ispira a una politica della responsabilità, in opposizione sia a colui che si ispira a una politica dei principî, sia a colui che si ispira a una politica di potenza. Egli deve poter enunciare posizioni in grado di riscuotere consenso, e dev'essere pronto a sostenerle a proprio rischio. Deve però anche entrare in contatto con le «potenze diaboliche» che si celano in ogni uso della forza, anche di quella legittima, e deve infine essere capace di sottrarsi alla loro azione corruttrice. Una guida politica di questo genere merita di avere un seguito: ma la si segue – questa è la cosa decisiva – non in virtù di un «sentimento romantico» o per «venerazione della potenza», bensì in virtù di una comprensione razionale.

Lo scienziato come specialista capace di autocritica e il politico come guida etica responsabile sono quindi, in apparenza, inconciliabili: da una parte sta la conoscenza sobria, dall'altra la professione di fede appassionata; da una parte l'indicazione di ciò che è possibile, dall'altra il tentativo di attingere anche ciò che sembra impossibile. Ma questa non è l'ultima parola di Weber. Le due figure presentano, pur nella loro diversità, degli elementi in comune.

Non si deve dimenticare, in primo luogo, che in *Politik als Beruf*, come già in *Wissenschaft als Beruf*, Weber avanza un'argomentazione che provocava una coalizione negativa tra due campi per altri versi in lotta tra di loro: per esprimerci in modo analogo alla formulazione di Birnbaum, tra gli «amici della politica dei principî» e gli «entusiasti del puro impiego della potenza». Weber giudicava duramente quei sostenitori di una politica dei principî, e i «liberi studenti» a essa aderenti, che si «inebriano di sensazioni romantiche» e si fanno delle illusioni. L'illusione maggiore è che possa esserci un vero agire politico che non coinvolga colui che agisce nelle sorti della potenza, come ritengono soprattutto i pacifisti, i sindacalisti e anche gli spartachisti, ma soprattutto quei letterati politici che avevano aderito al governo dei consigli di Kurt Eisner (anch'egli, a quanto pare, preso in considerazione dai membri radicali della *Freistudentenschaft* come oratore sul tema della politica come professione). Tutti questi gruppi tendevano, agli occhi di Weber, a negare l'insopprimibile realtà di ogni politica, l'uso della forza e la sua legge autonoma, oppure a incitare alla violenza, «alla violenza *ultima*, la quale dovrebbe portare all'annientamento di *ogni* violenza». In questa fede nella forza creatrice della violenza essi si avvicinano però agli «entusiasti del puro uso della forza», per i quali la potenza costituiva un valore in sé. Certamente, questi «meri politici della potenza» non sono capaci di perseguire un compito sopra-personale. Così essi agiscono «nel vuoto e nell'assurdo», mentre coloro che coltivano una illusoria politica dei principî, per lo meno quelli appartenenti alla sinistra radicale, sono guidati dalla speranza in una liberazione dell'umanità che dovrebbe essere realizzata mediante azioni dirette.

Weber detestava sia i puri specialisti sia i puri uomini di potenza. Essi impersonano tutte le qualità che egli disprezzava nella politica: l'assenza di un compito, l'irresponsabilità, la vanità. Essi sono per lui attori della politica la cui «intima debolezza e impotenza si nasconde dietro questi gesti boriosi, ma del tutto vuoti». Non così avviene per coloro che seguono una politica dei principî, ponendosi al servizio di un compito sopra-personale: essi cercano un sostegno interno. Di rado però affrontano la realtà della vita. Ciò non vuol dire tuttavia che siano sempre condannati al fallimento. Quando essi trovano una conferma oggettiva in virtù della loro «missione» e accettano di essere coinvolti nelle sorti della potenza, Weber è disposto a riconoscere che hanno la vocazione alla politica. Poiché in quel caso conoscono «l'elemento tragico di cui è per la verità intessuto ogni agire, soprattutto quello politico». Allora ne conoscono anche i limiti, e sanno che l'agire politico richiede una specifica auto-limitazione. Questa coscienza del carattere tragico dell'agire politico è decisiva anche per il politico della responsabilità. Ma questi ne trae implicazioni di più ampia portata: non si limita ad assumere una responsabilità nei confronti del valore intrinseco del suo agire politico, ma la estende anche alle sue prevedibili conseguenze. Egli può sostenere questa accresciuta responsabilità se possiede quelle virtù che, secondo Weber, lo studente dovrebbe imparare dall'insegnante nell'aula di lezione. Sono le virtù di cui si è già parlato: accontentarsi dell'adempimento di un compito dato, riconoscere i fatti anche personalmente scomodi, posporre la propria persona al compito da realizzare.

v. Weber presentava quindi ai «liberi studenti» di Monaco la medesima idea fondamentale: che si toglie ogni senso alla professione «se non si compie quella specifica auto-limitazione che la professione richiede». La forma di questa auto-limitazione è diversa nella scienza e nella politica, ma non lo è l'auto-limitazione in quanto tale. Il messaggio di Weber ai «liberi studenti» era che il lavoro intellettuale comporta una vita piena di rinunce, non pacificata, comporta una «limitazione al lavoro specialistico»,



non già una «omnilateralità faustiana». Parecchi non volevano saperne di questa insistenza sul motivo ascetico. Anche *Politik als Beruf* suscitò tra molti dei «liberi studenti», come già la conferenza precedente, reazioni piuttosto negative, non soltanto perché Weber – come riferì un ascoltatore – esprimeva «con sovrana noncuranza» i suoi giudizi su Foerster, Eisner o i consigli di operai e di soldati, ma soprattutto perché metteva brutalmente a confronto l'idealismo di coloro che coltivano una politica dei principî con il coinvolgimento di ogni agire politico nei rapporti di potenza, e suscitava così l'impressione che questo non avesse niente a che fare con i valori. Senza dubbio non era questa l'idea di Weber. Ma lo si doveva ascoltare senza pregiudizi per cogliere il complesso intreccio tra potenza, etica e verità, in cui si colloca la politica della responsabilità che egli predicava.

Professione e auto-limitazione, professione come auto-limitazione: questo era il messaggio di Weber alla gioventù universitaria. Chi vuole dare un senso alla propria vita attraverso l'esercizio del lavoro intellettuale come professione, chi non vede in esso – come Schwab – semplicemente una costrizione economica, deve accettare il valore di questo motivo ascetico. Esso ha fatto parte, fin dall'inizio, della condotta di vita borghese, e non deve venir meno, se non si vuole che questa condotta si riduca a una mera tecnica di vita. Certamente lo spirito cristiano, che ne costituiva una volta il sostegno intimo, è da lungo tempo tramontato: Weber l'aveva già mostrato negli studi sul protestantesimo ascetico. Perciò il valore di questo motivo non può più essere fondato religiosamente, ma dev'essere fondato su base secolare. Proprio questo è ciò che avviene nelle due conferenze; e l'intera opera di Weber ne costituisce lo sfondo.

Nel procedere a questa fondazione Weber metteva i due concetti di professione e di auto-limitazione in stretto rapporto con un terzo, quello di personalità, spogliandolo di ogni contenuto romantico. Già molto presto, nel saggio del 1905-906 su *Knies und das Irrationalitätsproblem (Knies e il problema dell'irrazionalità)*, Weber aveva criticato quel concetto naturalistico-romantico di personalità, che «va alla ricerca della sacralità autentica di ciò che è “personale” nel “sottofondo” oscuro, e indistintamente vegetativo, della vita personale...». Nelle due conferenze egli prendeva posizione contro un concetto estetico-romantico di personalità, che riponeva tale sacralità nell'esperienza vissuta o addirittura nello sforzo di fare della vita un'opera d'arte. Né la variante naturalistica né quella estetizzante coglie ciò che a Weber importa: il costante rapporto intrinseco che una persona realizza, nella propria formazione, «con determinati “valori” e “significati” ultimi della vita». A questo concetto di personalità risponde, in primo luogo, un individualismo ascetico e umanistico: ascetico perché si richiede un agire continuativo al servizio di un compito, umanistico perché questo compito presuppone il costante legame con valori ultimi, individualismo perché tale legame dev'essere scelto da noi stessi attraverso una serie di decisioni ultime tra loro concatenate. Quando queste condizioni vengono attuate, una persona diventa, senza proporselo, una personalità. Com'è scritto alla fine di *Wissenschaft als Beruf*, essa ha trovato il suo demone e ha imparato a obbedirgli, rispondendo alla richiesta del giorno che il demone le pone dinanzi.

## Avvertenza

I. Il testo delle due conferenze tenute da Max Weber a Monaco, rispettivamente il 7 novembre 1917 e il 28 gennaio 1919, con il titolo *Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*, è stato originariamente pubblicato nel 1919 a cura del «Freistudentische Bund» che aveva organizzato il ciclo di conferenze sul «lavoro intellettuale come professione», in due distinti opuscoli editi da Duncker und Humblot. In seguito il loro destino editoriale si è separato, poiché dopo la morte dell'autore *Wissenschaft als Beruf* è stata inclusa nella raccolta dei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1922, pp. 524-55; 2ª ed. a cura di Johannes Winckelmann, 1951, pp. 566-97; 3ª ed. 1968 e successive, pp. 528-613), mentre *Politik als Beruf* è stata compresa in un'altra raccolta, quella delle *Gesammelte politische Schriften* (Drei Masken Verlag, München 1921, pp. 396-450; 2ª ed. a cura di Johannes Winckelmann, J. C. B. Mohr, Tübingen 1958, pp. 493-548; 3ª ed. 1971 e successive, pp. 505-60). Soltanto di recente le due conferenze sono state nuovamente riunite nel volume 1/17 della *Gesamtausgabe* di Weber, a cura di Wolfgang J. Mommsen e Wolfgang Schluchter, in collaborazione con Birgitt Morgenbrod (J. C. B. Mohr, Tübingen 1992). Il volume reca un'Introduzione di Schluchter e due ampie avvertenze editoriali ai singoli testi, ed è corredato – al pari degli altri volumi dell'edizione critica – da un elenco delle persone menzionate nel testo, con brevi indicazioni biografiche, da indici delle persone e degli argomenti, e infine da una tabella di concordanza delle pagine.

II. Le due conferenze sono state pubblicate per la prima volta in traduzione italiana nel 1948 da Antonio Giolitti, con il titolo (discutibile, ma che riprendeva quello del ciclo di cui esse avevano fatto parte) *Il lavoro intellettuale come professione*, in un volume dei «Saggi» Einaudi, preceduto da una Nota introduttiva di Delio Cantimori: il volume è stato poi ristampato nel 1966, nella «Nuova Universale Einaudi». In epoca recente, posteriormente alla pubblicazione del volume della *Gesamtausgabe*, si sono succedute diverse traduzioni separate delle due conferenze. *Wissenschaft als Beruf* è stata dapprima inclusa nel volume *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale* a cura di Pietro L. Di Giorgi (Franco Angeli, Milano 1996, pp. 41-83), e poi ritradotta con il titolo *La scienza come professione* sia da Edmondo Coccia, con presentazione di Luciano Pellicani (Armando, Roma 1997) sia da Paolo Volonté (Rusconi, Milano 1997). *Politik als Beruf* è stata anch'essa ritradotta, con il titolo *La politica come professione*, da Carlo A. Donolo (Anabasi, Milano 1994) e da Edmondo Coccia, con presentazione di Luciano Cavalli (Armando, Roma 1997), ed è stata inoltre inclusa nella raccolta degli *Scritti politici* tradotti da Alfonso Coriolato e Enrico Fongaro, con introduzione di Angelo Bolaffi (Donzelli, Roma 1998, pp. 175-230).

III. Delle due conferenze esistono numerose traduzioni in altre lingue, a cominciare da quella inglese compresa nell'antologia *From Max Weber: Essays in Sociology*, a cura di H. H. Gerth e C. Wright Mills (Oxford University Press, New York 1946: *Politics as a Vocation*, pp. 77-128, e *Science as a Vocation*, pp. 129-56). Ad essa hanno fatto seguito quella francese di Julien Freund, apparsa nel 1959 nella collezione di «Recherches en sciences humaines» dell'editore Plon, diretta da Eric de Dampierre, con il titolo *Le savant et le politique* e con un'introduzione di Raymond Aron, quella spagnola di F. R. Llorente con il titolo *El político y el científico* (che riproduce l'introduzione di Aron), apparsa nel 1967 presso l'Alianza Editorial di Madrid, e quella portoghese di L. Hegenberg e O. Silveira da Mota, con il titolo *Ciência e política, duas vocações*, apparsa nel 1970 presso l'Editora Cultura di São Paulo. Le avevano però precedute, prima ancora della guerra, la traduzione norvegese di A. Brodersen, con il titolo *Videnskap og politik: To taler* (Achehoug, Oslo 1936), mentre hanno poi fatto seguito una versione olandese di *Wissenschaft als Beruf* (1970) e una versione danese abbreviata di *Politik als Beruf* (1971). Di *Politik als Beruf* esistono anche una traduzione ceca di J. Mertl (Orbis, Prag 1929), una greca di M. G. Kypraios (Athen 1954), una ebraica di E. Shmueli (Schocken, Jerusalem - Tel Aviv 1961).

IV. La traduzione del testo delle due conferenze non presenta in genere problemi particolari, in quanto Weber impiega, di regola, la stessa terminologia adottata nei saggi metodologici oppure in *Economia e società* e nei saggi che costituiscono la *Sociologia della religione*: si può pertanto rimandare, per quanto riguarda le equivalenze terminologiche, alle avvertenze premesse a quei testi. La difficoltà più rilevante riguarda la coppia concettuale *Gesinnungsethik-Verantwortungsethik*, che ha un ruolo centrale in *Politik als Beruf*: mentre il secondo termine trova una ovvia corrispondenza in «etica della responsabilità», la stessa cosa non vale per il primo, data l'assenza in italiano (ma anche nelle altre lingue principali) di un equivalente preciso del tedesco *Gesinnung*. Esso è stato tradotto da Giolitti con «etica dell'intenzione», mentre in seguito si è preferito, sulla scorta della versione inglese e di quella francese, renderlo con «etica della convinzione». L'una e l'altra soluzione sono però insoddisfacenti, poiché la *Gesinnungsethik* weberiana non costituisce un'etica della pura intenzione in senso kantiano, né trova la propria base in una semplice «convinzione»: essa riveste per un verso un significato soggettivo, in quanto designa l'incondizionata adesione personale a certi principi che devono guidare l'agire dell'individuo, e per l'altro verso un significato oggettivo, in quanto comporta il riferimento a principi assunti come incondizionatamente validi, che l'individuo assume come propri scopi indipendentemente dalla considerazione dei mezzi necessari e delle prevedibili conseguenze della loro realizzazione. Si è perciò preferito adottare qui un'altra versione (ancorché legata, in parte, a una diversa tradizione di filosofia morale), rendendo *Gesinnungsethik* con «etica dei principî». Per quanto riguarda il tedesco *Beruf*, che designa sia la «professione» sia la «vocazione», si è adottato di solito il primo termine, riservando il secondo a quei contesti in cui la parola

assume un esplicito significato etico-religioso. Il termine *Sache* – che designa la «cosa» intesa in senso oggettivo e non «materiale» (*Ding*) – lo si è reso il piú delle volte con «causa». La tripartizione *Gelegenheitspolitiker, nebenberufliche Politiker e hauptberufliche Politiker* – che Giolitti aveva tradotto con «politici d’occasione», «politici dilettanti» e «politici professionali» o «eminentemente professionali» – è stata resa per un verso con l’espressione «politici occasionali» e per un altro verso con termini o perifrasi che rendessero immediatamente chiara la distinzione tra chi si dedica alla politica come a una «professione secondaria» e chi vi si dedica invece come a una «professione principale» o «a tempo pieno». Infine, per il termine *Führerdemokratie* – tradotto da Giolitti con «democrazia autoritaria» in antitesi alla «democrazia senza capo» (*führerlose Demokratie*) – si è adottata l’espressione «democrazia subordinata a un capo».

v. La traduzione di *Wissenschaft als Beruf* è opera di Pietro Rossi, mentre quella di *Politik als Beruf* è stata compiuta da Francesco Tuccari: per entrambi i testi sono state tenute presenti le traduzioni esistenti, sia italiane sia straniere. L’introduzione di Wolfgang Schluchter è stata tradotta da Helga Grünhoff.

P. R. - F. T.

LA SCIENZA COME PROFESSIONE  
LA POLITICA COME PROFESSIONE

## La scienza come professione

Dovrò parlarvi, secondo il vostro desiderio, della «scienza come professione». Ebbene, è una specie di pedanteria di noi economisti, alla quale voglio attenermi, quella di prendere sempre le mosse dalle condizioni esterne e quindi, in questo caso, dalla domanda: come si configura la scienza come professione nel senso materiale della parola? Ciò significa oggi, in pratica, essenzialmente questo: come si configura la situazione di un laureato che abbia deciso di dedicarsi professionalmente alla scienza nell'ambito della vita accademica? Per comprendere in che cosa consista su questo punto la peculiarità della situazione tedesca è opportuno procedere comparativamente e richiamare alla nostra mente come stiano le cose all'estero, nel paese che sotto questo aspetto presenta la piú netta antitesi nei nostri confronti, e cioè negli Stati Uniti.

Da noi – ognuno lo sa – la carriera di un giovane che si dedichi alla scienza come professione comincia normalmente con la posizione di «libero docente». Egli consegue l'abilitazione in un'università dopo aver interpellato e ottenuto l'approvazione del professore titolare della materia, sulla base di un libro e di un esame, per lo piú semplicemente formale, davanti alla facoltà, e tiene quindi lezione senza ricevere stipendio alcuno – compensato soltanto mediante le tasse d'iscrizione al suo corso – su un argomento che egli stesso stabilisce entro i limiti della sua *venia legendi*. In America la carriera comincia normalmente in modo del tutto diverso, cioè con l'assunzione in qualità di «assistente», in maniera simile a ciò che avviene di solito da noi nei grandi istituti delle facoltà di Scienze naturali e di Medicina, dove la formale abilitazione a libero docente viene conseguita soltanto da una frazione degli assistenti, e spesso soltanto tardi. Questa differenza significa praticamente che da noi la carriera di un uomo di scienza è costruita interamente su presupposti plutocratici. Per un giovane studioso privo di patrimonio è infatti straordinariamente rischioso, in generale, esporsi alle condizioni della carriera accademica. Egli deve potersi mantenere almeno per un certo numero di anni senza sapere in nessun modo se in seguito avrà la possibilità di raggiungere una posizione che assicuri il suo mantenimento. Negli Stati Uniti vige invece il sistema burocratico. Là il giovane è pagato fin dall'inizio. Certamente in misura modesta: lo stipendio corrisponde appena, il piú delle volte, al salario di un operaio a basso livello di specializzazione. Tuttavia egli comincia con una posizione apparentemente sicura, poiché percepisce un compenso fisso. Ma la regola è che può essere licenziato, cosí come i nostri assistenti, ed egli deve spesso aspettarselo senza alcun riguardo se non corrisponde alle aspettative che si ripongono in lui. Ma queste aspettative si limitano a insegnare ad «aula piena». Ciò non può capitare a un libero docente tedesco: una volta che egli diventa tale, non lo si può piú cacciar via. Certamente egli non può avanzare «pretese». Tuttavia può comprensibilmente pensare, dopo esser stato attivo per alcuni anni, di avere una specie di diritto morale a esser preso in considerazione: anche – e ciò è spesso importante – in merito all'eventuale abilitazione di altri liberi docenti. La questione se in linea di principio si debba dare l'abilitazione a ogni studioso di valore o se invece si debba tener conto del «fabbisogno dell'insegnamento», e se quindi si debba concedere ai docenti già esistenti un monopolio dell'insegnamento, è un dilemma penoso, connesso con il doppio volto della professione universitaria a cui ora accenneremo. Per lo piú si decide per la seconda alternativa. Ma ciò comporta un aumento del pericolo che l'ordinario della materia in questione, nonostante la massima coscienza soggettiva, dia la preferenza ai suoi scolari. Personalmente, io ho seguito il principio – sia detto di passaggio – che uno studioso laureato con me debba dar prova di sé e conseguire l'abilitazione presso un altro professore e in un'altra università. Ma il risultato fu che uno dei miei allievi piú bravi venne respinto perché nessuno credette che questo fosse il motivo <sup>1</sup>.

Un'ulteriore differenza rispetto all'America è che da noi il libero docente è, in generale, meno

occupato con le lezioni di quanto desidererebbe. Egli può certamente, in linea di diritto, tenere tutte le lezioni della sua materia. Ma questa viene considerata una sconveniente mancanza di riguardo verso i docenti piú anziani, e di regola è il titolare della materia che tiene le lezioni «importanti», mentre il docente si accontenta di lezioni *a latere*. Il vantaggio è che egli dispone, sia pure alquanto involontariamente, degli anni della giovinezza per il lavoro scientifico.

In America tutto è organizzato in maniera fundamentalmente diversa. Proprio negli anni della giovinezza il docente è assolutamente sovraccarico di lavoro, appunto perché è pagato. In un dipartimento di germanistica, per esempio, il professore ordinario terrà un corso di tre ore settimanali su Goethe e basta, mentre l'assistente piú giovane è ben contento se con dodici ore settimanali, accanto all'insegnamento elementare della lingua tedesca, gli viene assegnato qualche altro corso, magari fino a poeti della levatura di Uhland<sup>2</sup>. Infatti sono gli organismi ufficiali a prescrivere il programma, e a esso l'assistente americano è altrettanto vincolato quanto da noi l'assistente d'istituto.

Possiamo ora osservare con chiarezza che da noi il piú recente sviluppo della struttura universitaria procede, in vasti settori della scienza, nella direzione di quella americana. I grandi istituti di medicina o di scienze naturali sono imprese di «capitalismo di stato». Non possono venir amministrati senza cospicui mezzi imprenditoriali. E anche qui si presenta la medesima situazione che si ha dove s'insedia l'impresa capitalistica, cioè la «separazione del lavoratore dai mezzi di produzione». Il lavoratore, vale a dire l'assistente, è vincolato agli strumenti di lavoro che sono messi a sua disposizione dallo stato; in conseguenza di ciò egli viene a dipendere dal direttore d'istituto allo stesso modo dell'impiegato in una fabbrica – infatti il direttore s'immagina, in perfetta buona fede, che l'istituto sia «suo» e lo governa a piacimento – e la sua posizione è spesso precaria al pari di qualsiasi esistenza «proletaroid» o dell'assistente di un'università americana.

La nostra vita universitaria tedesca si va americanizzando, come la nostra vita in generale, in punti molto importanti, e questo sviluppo – ne sono convinto – si estenderà in seguito anche a quelle discipline dove, come avviene ancor oggi in larga misura nella mia, l'artigiano stesso possiede lo strumento di lavoro (essenzialmente la biblioteca), in modo del tutto corrispondente al vecchio artigiano nell'ambito del suo mestiere. Lo sviluppo è in pieno corso.

I vantaggi tecnici sono del tutto indiscutibili, come in tutte le imprese capitalistiche e al tempo stesso burocratizzate. Ma lo «spirito» che in esse domina è ben diverso dall'atmosfera tradizionale delle università tedesche. C'è un abisso quanto mai profondo, esteriormente e interiormente, tra il dirigente di una grande impresa universitaria di stampo capitalistico e il solito ordinario di vecchio stile – anche nell'atteggiamento interiore. Ma non vorrei qui soffermarmi ulteriormente su questo punto. Tanto all'interno quanto all'esterno l'antico ordinamento universitario è diventato fittizio. Ma è rimasto, e anzi si è sostanzialmente accresciuto, un elemento proprio della carriera universitaria: che un libero docente del genere, e per di piú un assistente, riesca finalmente a insediarsi nella posizione di ordinario e perfino di direttore d'istituto, è una questione che dipende soltanto dal caso. Certamente, non domina soltanto il caso, ma esso domina tuttavia in misura insolitamente elevata. Non conosco quasi altra carriera sulla terra in cui abbia un ruolo cosí grande. Posso ben dirlo io tanto piú che personalmente devo ad alcune circostanze assolutamente accidentali il fatto di esser stato chiamato a suo tempo giovanissimo alla cattedra di una disciplina nella quale allora alcuni miei coetanei avevano senza dubbio prodotto piú di me<sup>3</sup>. E ritengo, in base a questa esperienza, di avere una vista piú acuta per scorgere il destino immeritato dei molti per i quali il caso ha giocato e ancora gioca in senso opposto e che, nonostante tutta la loro bravura, attraverso questo apparato di selezione non pervengono al posto che a essi spetterebbe.

Che il caso, e non la bravura in quanto tale, abbia un ruolo cosí grande, non dipende soltanto, e neppure in misura preminente, dalle debolezze umane che naturalmente s'incontrano in questo processo di selezione come in qualsiasi altro. Sarebbe ingiusto attribuire a deficienze personali di facoltà o di ministeri la responsabilità del fatto che nelle università tanti individui mediocri abbiano senza dubbio un

ruolo di primo piano. Ciò dipende invece dalle leggi dell'interazione umana, specialmente dell'interazione tra piú organismi: nel caso nostro delle facoltà proponenti con i ministeri. Eccone una riprova: possiamo seguire attraverso molti secoli i processi che hanno luogo nelle elezioni papali, il piú importante esempio che ci sia dato controllare di una selezione personale del medesimo tipo. Soltanto di rado riesce il cardinale di cui si dice che sia il «favorito»: di regola riesce il candidato numero due o numero tre. La stessa cosa avviene nel caso del presidente degli Stati Uniti: soltanto eccezionalmente è il candidato piú qualificato, quello di cui si parla di piú, ma per lo piú è il numero due, spesso il numero tre, che emerge nella *nomination* delle convenzioni di partito e quindi nel processo elettorale: gli Americani hanno già prodotto espressioni sociologiche tecniche per indicare queste categorie, e sarebbe assai interessante indagare in base a questi esempi le leggi di una selezione attraverso la formazione di una volontà collettiva. Non lo faremo ora qui. Ma esse valgono anche per i corpi accademici, e c'è da meravigliarsi non già che spesso ne vengano fuori degli errori, bensí proprio del fatto che, considerato comparativamente, il numero delle nomine giuste sia pur sempre, nonostante tutto, assai elevato. Soltanto dove intervengono, per motivi politici, i parlamenti, come avviene in alcuni paesi, oppure, come prima da noi, i monarchi (entrambi operano in modo del tutto analogo), oppure oggi dei detentori del potere di origine rivoluzionaria, si può essere sicuri che soltanto mediocri accomodanti o arrivisti abbiano per sé tutte le probabilità di successo.

Nessun professore universitario ripensa volentieri alle discussioni per le nomine, perché di rado sono gradevoli. E tuttavia posso dire che nei numerosi casi di cui sono a conoscenza era presente, senza eccezione, la buona volontà di far dipendere la decisione da motivi puramente oggettivi.

Si deve infatti chiarire ancora che il fatto che la decisione dei destini accademici sia, in misura così estesa, frutto del «caso» non dipende soltanto dall'insufficienza della selezione mediante la formazione di una volontà. Ogni giovane che senta la vocazione dello studioso deve piuttosto avere ben chiaro che il compito che lo aspetta presenta un duplice volto. Egli deve esser qualificato non soltanto come studioso, ma anche come insegnante. E questi sono lungi dal coincidere. Si può essere uno studioso di primo piano e un insegnante addirittura pessimo: basti rammentare l'attività d'insegnamento di uomini come Helmholtz o come Ranke. E questi non sono eccezioni rare. Ma le cose stanno ora in modo tale che le nostre università, specialmente le piccole università, sono tra di loro in una ridicola concorrenza per le frequenze. I proprietari di case <sup>4</sup> delle città universitarie celebrano come una festa il millesimo studente, e il duemillesimo preferibilmente con una fiaccolata. Gli interessi alle tasse d'iscrizione dei singoli corsi – bisogna ammetterlo apertamente – risentono della nomina di un titolare «alla moda» in discipline affini, e anche prescindendo da ciò il numero degli ascoltatori rappresenta una verifica tangibile, espressa in cifre, mentre le qualità di dottrina sono imponderabili e spesso (com'è del tutto naturale) contestate nel caso di arditissimi innovatori. Perciò tutto soggiace il piú delle volte a questa suggestione della benedizione e del valore incommensurabile dell'uditorio numeroso. Quando di un docente si dice che è un cattivo insegnante, ciò costituisce per lo piú la sua condanna a morte accademica, quand'anche egli fosse il migliore studioso del mondo. Ma la questione se egli sia un buono o un cattivo insegnante trova risposta nella frequenza di cui lo onorano i signori studenti. È però un fatto che, se gli studenti si affollano intorno a un professore, ciò è determinato in larghissima misura da circostanze puramente esterne, come il temperamento o perfino il timbro della voce – e ciò in una misura che non si crederebbe possibile. Dopo esperienze pur sempre abbastanza fruttuose e una fredda riflessione ho concepito una profonda sfiducia verso le lezioni di massa, per quanto anch'esse siano certo inevitabili. La democrazia sta bene, ma al suo posto. L'insegnamento scientifico, quale dobbiamo esercitarlo nelle università tedesche in conformità alla loro tradizione, è però una faccenda di aristocrazia dello spirito – non nascondiamocelo. D'altra parte è senz'altro vero che saper esporre i problemi scientifici in modo tale che una mente incolta ma capace di apprendimento possa comprenderli, e che essa pervenga a farsene un'idea propria – ciò che per noi è la cosa decisiva – costituisce forse il compito pedagogicamente piú difficile. Certamente: ma non è il

numero degli ascoltatori che decide se esso sia stato assolto. E proprio quest'arte costituisce – per ritornare al nostro tema – un dono personale, e non coincide affatto con le qualità scientifiche di uno studioso. A differenza dalla Francia, però, noi non abbiamo alcuna corporazione di «immortali» della scienza <sup>5</sup>, ma secondo la nostra tradizione le università devono soddisfare a entrambe le esigenze: quella della ricerca e quella dell'insegnamento. Ma è un puro caso che le capacità relative si trovino riunite in un uomo.

La vita accademica è quindi alla mercé del caso. Quando dei giovani studiosi vengono a chiedere consiglio per l'abilitazione, la responsabilità che ci si assume accogliendo la richiesta è quasi insopportabile. Se si tratta di un ebreo, gli si risponde naturalmente: «Lasciate ogni speranza» <sup>6</sup>. Ma anche a chiunque altro bisogna domandare, in coscienza: crede di poter tollerare di vedersi passare avanti, di anno in anno, una mediocrità dietro l'altra, senza amareggiarsi e corrompersi interiormente? A ciò si riceve ovviamente ogni volta la medesima risposta: naturalmente, io vivo soltanto per la mia «vocazione»; però almeno io ho saputo solamente di pochissimi che abbiano sopportato questa situazione senza subire danni interiori.

Questo mi sembrava necessario dire intorno alle condizioni esterne della professione di studioso.

Credo però che vogliate, in realtà, ascoltare qualcosa d'altro, e precisamente della vocazione interiore alla scienza. Al giorno d'oggi la situazione interiore nei confronti dell'esercizio della scienza come professione è condizionata anzitutto dal fatto che la scienza è pervenuta a uno stadio di specializzazione prima sconosciuto, e che tale rimarrà sempre in futuro. Non soltanto esteriormente, no certo, ma proprio interiormente le cose stanno in modo che soltanto nel caso di una rigorosa specializzazione l'individuo può acquisire la sicura coscienza di produrre qualcosa di realmente compiuto in ambito scientifico. Tutti i lavori che sconfinano in campi contigui, come talvolta ci accade di fare, e come proprio i sociologi, per esempio, fanno per necessità ripetutamente, sono gravati dalla rassegnata coscienza che essi possono fornire allo specialista tutt'al più impostazioni utili nelle quali egli non s'imbatte tanto facilmente muovendo dai punti di vista propri della sua disciplina, ma che il proprio lavoro deve inevitabilmente rimanere incompiuto. Soltanto attraverso una specializzazione rigorosa chi lavora scientificamente può avere piena coscienza – una volta e forse mai più nella vita – di aver prodotto qualcosa che durerà. Un risultato realmente definitivo e valido è oggi sempre una prestazione di carattere specialistico. E chi non possiede la capacità di indossare, per così dire, dei paraocchi e di persuadersi intimamente che il destino della sua anima dipende appunto dall'esattezza di questa, proprio di questa congettura rispetto a quel passo di quel manoscritto, se ne rimanga lontano dalla scienza. Altrimenti non avrà mai fatto dentro di sé ciò che si può chiamare l'«esperienza vissuta» della scienza. Senza questa strana ebbrezza derisa da chiunque non sia iniziato, senza questa passione, senza questo convincimento che «dovevano passare millenni prima che tu venissi al mondo, e altri millenni attendono in silenzio» <sup>7</sup> – per la riuscita di questa tua congettura – uno non possiede la vocazione per la scienza, e farà bene a dedicarsi ad altro. Infatti per l'uomo in quanto uomo non ha valore alcuno ciò che non può fare con passione.

Ora, però, sta di fatto che, per quanto grande sia tale passione, per quanto autentica e profonda possa essere, il risultato è ben lungi dal poter essere garantito. Certamente essa costituisce una condizione preliminare per il fattore decisivo: l'«ispirazione». Oggi negli ambienti giovanili è assai diffusa l'opinione che la scienza sia diventata un esercizio di calcolo che viene compiuto nei laboratori o nelle cartoteche statistiche soltanto con il freddo intelletto e non con tutta l'«anima», al pari di quanto avviene «in una fabbrica». A questo proposito si deve anzitutto osservare che in questa opinione per lo più non c'è affatto chiarezza su ciò che avviene in una fabbrica né su ciò che avviene in un laboratorio. Nell'uno come nell'altra all'uomo deve venire in mente un'idea – e proprio l'idea giusta – per produrre qualcosa di valore. Ma quell'idea non si ottiene per forza. Non ha nulla a che fare con un qualsiasi freddo calcolo. Certamente, anche questa è una condizione preliminare imprescindibile. Nessun sociologo, per esempio, avrà da pentirsi di aver fatto per mesi, anche in età avanzata, molte decine di migliaia di calcoli del tutto



banali. Non si può tentare impunemente, se si vuol conseguire qualche risultato, di scaricarli del tutto su qualche strumento meccanico; e ciò che alla fine ne vien fuori è spesso irrisorio. Ma chi non «ha un'idea» determinata sulla direzione del calcolo che sta compiendo e, durante il calcolo stesso, sulla portata dei risultati particolari che si raggiungono, non ne trae neppure quel minimo. Normalmente l'idea matura soltanto sul terreno di un duro lavoro. Non sempre, s'intende: l'idea di un dilettante può avere, sotto il profilo scientifico, la medesima portata, o una portata maggiore, di quella dello specialista. Molte delle nostre impostazioni e delle nostre conoscenze più importanti sono dovute proprio ai dilettanti. Il dilettante si distingue dallo specialista – come Helmholtz ha detto a proposito di Robert Mayer <sup>8</sup> – solamente in quanto gli manca la salda sicurezza del metodo di lavoro e non è quindi in grado, nella maggior parte dei casi, di controllare la portata della sua idea e di valutarla o di applicarla. L'idea non sostituisce il lavoro. E il lavoro, da parte sua, non può sostituire o suscitare a forza l'idea, più di quanto non possa farlo la passione. L'una e l'altro – soprattutto entrambi insieme – la suscitano. Ma essa viene quando le aggrada, e non quando piace a noi. È infatti vero che le cose migliori vengono in mente a qualcuno – come dice Ihering <sup>9</sup> – fumando il sigaro sul divano, oppure – come narra di sé Helmholtz con precisione di scienziato della natura – passeggiando per una strada lievemente in salita, o in modo analogo, ma in ogni caso quando non le si aspetta, non già lambiccandosi e cercando a tavolino. Esse non sarebbero però certamente venute in mente senza avere dietro di sé quel lambiccarsi a tavolino e quella ricerca appassionata. Comunque sia, chi lavora scientificamente deve anche tener conto di quel caso che pervade ogni lavoro scientifico: viene o non viene l'«ispirazione»? Si può essere un eccellente lavoratore e non avere mai avuto una propria idea valida. Ma è un grave errore credere che ciò avvenga soltanto nella scienza e che in un ufficio, per esempio, le cose stiano diversamente che in un laboratorio. Un commerciante o un grande industriale privo di «fantasia negli affari», cioè senza idee, senza idee geniali, è per tutta la vita soltanto qualcuno che rimane, nel migliore dei casi, un commesso o un impiegato tecnico: non produrrà mai innovazioni organizzative. Nel campo della scienza l'ispirazione non ha affatto un ruolo maggiore – come immagina la presunzione degli studiosi – che nel campo dei problemi della vita pratica che un imprenditore moderno deve affrontare. E d'altra parte non ha un ruolo minore – cosa che viene anch'essa sovente misconosciuta – che nel campo dell'arte. È un'opinione puerile ritenere che a tavolino, munito di un regolo o di altri mezzi meccanici o di macchine calcolatrici, il matematico giunga a qualche risultato scientificamente valido; la fantasia matematica di un Weierstraß <sup>10</sup> è naturalmente orientata in modo del tutto diverso, nel suo senso e nel suo risultato, dalla fantasia di un artista, e anche sotto il profilo qualitativo è fundamentalmente differente da essa. Non però per quanto riguarda il procedimento psicologico. L'una e l'altra sono ebbrezza (nel senso della *mania* di Platone) e «ispirazione».

Che qualcuno abbia ispirazioni scientifiche dipende da destini che ci sono nascosti, ma soprattutto da un «dono». A causa, non da ultimo, di quella indubbia verità, un atteggiamento comprensibilmente popolare tra la gioventù si è posto al servizio di alcuni idoli, il cui culto vediamo oggi largamente diffuso a tutti gli angoli di strada e in tutte le riviste. Quegli idoli sono la «personalità» e l'«esperienza vissuta». L'una e l'altra sono strettamente connesse: domina infatti l'opinione che la seconda sia costitutiva della prima e le appartenga. Ci si affanna a «fare esperienza» – poiché questo fa parte della condotta di vita che si addice a una personalità – e, se non ci si riesce, si deve almeno fare come se si possedesse questo dono. Una volta questa «esperienza vissuta» si chiamava sensazione. E di ciò che fosse e significasse la «personalità», si aveva – ritengo – un'idea più appropriata.

Egregi ascoltatori! In campo scientifico possiede una «personalità» soltanto chi si pone puramente al servizio della causa. E ciò non soltanto in campo scientifico. Non conosciamo alcun grande artista che abbia fatto altro all'infuori di porsi al servizio della propria causa, e di questa soltanto. Perfino una personalità della levatura di Goethe non ha potuto impunemente – per quel che concerne la sua arte – prendersi la libertà di voler fare della propria «vita» un'opera d'arte <sup>11</sup>. Ma su questo proposito si

possono ben sollevare dei dubbi; in ogni caso occorre essere un Goethe per poterselo permettere, e ognuno dovrà per lo meno concedere che neppure uno come lui, la cui figura è unica nel corso di millenni, è riuscito a non farne le spese. Le cose non stanno diversamente in politica: ma di ciò non si dirà nulla oggi. Nel campo della scienza non è certo una «personalità» colui il quale, al modo di un impresario, si presenta sul palcoscenico insieme alla causa a cui dovrebbe dedicarsi, e vorrebbe giustificarsi col «fare esperienza», e domanda: come dimostrerò di essere qualcosa di più di un semplice «specialista», come riuscirò a dire qualcosa che nessun altro abbia ancora detto, nella forma o nella sostanza, come faccio io? – un fenomeno che oggi si presenta su larga scala e che lascia ovunque un'impronta di meschinità, avvilendo colui che si pone tale domanda, mentre l'intima dedizione al proprio compito, e a esso soltanto, lo innalza all'altezza e alla dignità della causa che proclama di servire. Anche per l'artista le cose non stanno diversamente.

A queste condizioni preliminari del nostro lavoro, che esso ha in comune con l'arte, si contrappone un destino che lo differenzia profondamente dal lavoro artistico. Il lavoro scientifico è inserito nel corso del progresso. E invece nel campo dell'arte non c'è – in questo senso – alcun progresso. Non è vero che un'opera d'arte di un'epoca in cui siano stati elaborati nuovi mezzi tecnici o magari le leggi della prospettiva si trovi per questa ragione a livello un poco più alto, dal punto di vista puramente artistico, di un'opera d'arte sprovvista di ogni conoscenza di quei mezzi e di quelle leggi – se questa era materialmente e formalmente adeguata, cioè se aveva scelto e dato forma al proprio oggetto come era necessario fare a regola d'arte senza l'applicazione di quelle condizioni e di quei mezzi. Un'opera d'arte realmente «riuscita» non viene mai superata, non invecchia mai; l'individuo può valutare la sua importanza in maniera personalmente differente; ma nessuno potrà mai dire di un'opera realmente «riuscita» in senso artistico che essa sia «superata» da un'altra anch'essa «riuscita». Al contrario, ognuno di noi sa che, nella scienza, ciò che egli ha fatto sarà invecchiato dopo dieci, venti, cinquant'anni. Questo è il destino, anzi, questo è il senso del lavoro della scienza, al quale esso è sottoposto ed esposto in un modo del tutto specifico rispetto a tutti gli altri elementi della cultura per i quali pur vale la stessa cosa: ogni «riuscita» scientifica comporta nuove «questioni» e vuole essere «superata» e invecchiare. A ciò deve rassegnarsi chiunque voglia servire la scienza. Alcuni lavori scientifici possono conservare durevolmente la loro importanza come «mezzi di godimento» a causa della loro qualità artistica, oppure come mezzo di formazione. Ma essere superati scientificamente – è bene ripeterlo – è non soltanto il destino di noi tutti, ma anche il nostro scopo. Non possiamo lavorare senza sperare che altri procedano più avanti di noi. In linea di principio, questo progresso tende all'infinito. E con ciò perveniamo al problema del senso della scienza. Infatti non è per nulla ovvio che qualcosa che è sottoposto a una legge siffatta possa avere in sé un senso e una ragione. Perché mai ci si dà da fare intorno a ciò che, nella realtà, non giunge e non può mai giungere alla fine? Ebbene, anzitutto per scopi puramente pratici, cioè per scopi tecnici nel senso più ampio della parola: per poter orientare il nostro agire pratico in base alle aspettative che l'esperienza scientifica ci indica. Bene. Ma questo significa qualcosa solo per l'uomo pratico. Qual è però la posizione interiore dell'uomo di scienza nei confronti della propria professione, ammesso che egli cerchi, in generale, di averne una? Egli afferma di esercitare la scienza «per amore della scienza» e non soltanto perché altri possano in tal modo conseguire successi di carattere economico o tecnico, perché possano nutrirsi, vestirsi, illuminare, governare meglio. Ma quale lavoro fornito di senso egli crede dunque di compiere con queste creazioni sempre destinate a invecchiare, lasciandosi incanalare in questa attività, divisa in settori, che procede all'infinito? Ciò richiede alcune considerazioni generali.

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

Rendiamoci conto, in primo luogo, di ciò che propriamente significa, dal punto di vista pratico, questa

razionalizzazione intellettualistica a opera della scienza e della tecnica orientata scientificamente. Vuole forse significare che oggi noi altri, per esempio ogni persona presente in questa sala, abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo maggiore di quella di un Indiano o di un Ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno che non sia un fisico di professione – di come esso fa a mettersi in movimento; e neppure ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter «fare assegnamento» sul modo di comportarsi della vettura tranviaria, ed egli orienta il suo comportamento in base a esso; ma non sa nulla di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza incomparabilmente migliore dei propri utensili. Se oggi spendiamo del denaro, scommetto che, perfino se vi sono colleghi economisti qui presenti, quasi ognuno avrà pronta una risposta diversa alla domanda: come il denaro fa sí che con esso si possa comperare qualcosa – ora molto, ora poco? Il selvaggio sa in quale modo riesca a procurarsi il suo nutrimento quotidiano e quali istituzioni gli servano a tale scopo. La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre piú ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale.

Ma questo processo di disincantamento, proseguito per millenni nella cultura occidentale, e in generale questo «progresso», del quale la scienza costituisce un elemento e una forza motrice, ha un qualche senso che vada al di là del piano puramente pratico e tecnico? Questa domanda la trovate formulata in termini fondamentali soprattutto nelle opere di Lev Tolstoj. Egli vi è pervenuto attraverso una via a lui peculiare. Il suo problema centrale si rivolgeva in misura crescente alla questione se la morte fosse un fenomeno dotato di senso oppure no. E la sua risposta è che per l'uomo civilizzato non lo è. E non lo è perché la vita individuale dell'uomo civilizzato, inserita nel «progresso», nell'infinito, non potrebbe avere, per il suo senso immanente, alcun termine. Infatti c'è sempre ancora un progresso ulteriore da compiere dinanzi a chi c'è dentro; nessuno, morendo, è arrivato al culmine, che è posto all'infinito. Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva «vecchio e sazio della vita» poiché si trovava nel ciclo organico della vita, poiché la sua vita, anche per quanto riguarda il suo senso, gli aveva portato alla sera del suo giorno ciò che poteva offrirgli, poiché per lui non rimanevano enigmi che desiderasse risolvere ed egli poteva perciò averne «abbastanza». Ma un uomo civilizzato, il quale è inserito nel processo di progressivo arricchimento della civiltà in fatto di idee, di sapere, di problemi, può diventare sí «stanco della vita», ma non sazio della vita. Di ciò che la vita dello spirito continuamente produce egli coglie soltanto la minima parte, e sempre soltanto qualcosa di provvisorio, mai di definitivo: perciò la morte è per lui un accadimento privo di senso. E poiché la morte è priva di senso, lo è anche la vita della cultura in quanto tale, che proprio in virtù della sua «progressività» priva di senso imprime alla morte un carattere di absurdità. Ovunque, nei suoi ultimi romanzi, quest'idea costituisce il motivo fondamentale dell'arte di Tolstoj.

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

L'antitesi tra passato e presente è qui enorme. Vi ricorderete dell'immagine meravigliosa all'inizio del

libro VII della *Repubblica* di Platone <sup>12</sup>: quegli uomini in una caverna incatenati, il cui viso è rivolto alla parete di roccia davanti, mentre alle loro spalle sta la sorgente di luce che non possono vedere, e perciò guardano soltanto le ombre che essa getta sulla parete e cercano di comprenderne la connessione. Finché a uno di loro riesce di spezzare le catene, ed egli si volta e vede: il sole. Abbagliato brancola all'intorno e farfuglia di quel che ha visto. Gli altri gli danno del pazzo. Ma gradualmente impara a vedere nella luce, e allora il suo compito diventa quello di scendere tra gli uomini delle caverne e di condurli alla luce. Egli è il filosofo, ma il sole è la verità della scienza, che sola non va in caccia di fantasmi e di ombre ma del vero essere.

Ebbene, chi si pone oggi in questo modo di fronte alla scienza? Oggi il modo di sentire soprattutto della gioventù è l'opposto: le costruzioni concettuali della scienza sono un mondo sotterraneo di astrazioni artificiali che cercano, con le loro mani esangui, di cogliere il sangue e la linfa della vita reale, senza però mai riuscirci. Qui nella vita, in ciò che per Platone costituiva il gioco d'ombre sulle pareti della caverna, pulsa la vera realtà: tutto il resto sono fantasmi tratti da essa e privi di vita, e nient'altro. Come si è compiuta una tale svolta? L'appassionato entusiasmo di Platone nella *Repubblica* si spiega, in ultima analisi, con il fatto che allora per la prima volta si era scoperto consapevolmente il senso di uno dei grandi strumenti di ogni conoscenza scientifica: il concetto. Esso è stato scoperto, in tutta la sua portata, da Socrate. Non da lui soltanto al mondo: in India potete trovare inizi analoghi di una logica come quella di Aristotele. Mai però con questa coscienza della sua importanza. Qui per la prima volta sembrò disponibile uno strumento con il quale si poteva costringere chiunque nella morsa della logica, in modo da non lasciarlo uscire senza ammettere o di non saper nulla o che questa e non altra è la verità, l'eterna verità, che non può mai perire come invece passano l'agire e l'indaffararsi degli uomini ciechi. Fu questa la straordinaria esperienza che capitò ai discepoli di Socrate. E da ciò sembrava conseguire che, se solo si fosse trovato l'esatto concetto del bello, del buono, o anche del coraggio, dell'anima, e via dicendo, si potrebbe cogliere anche il suo vero essere, e ciò sembrava di nuovo aprire la via per sapere e per insegnare come agire correttamente nella vita, soprattutto come cittadino. A questa questione, infatti, tutto riportava la mentalità eminentemente politica dei Greci. Perciò si coltivava la scienza.

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

Che cosa significava la scienza per quegli uomini alla soglia dell'età moderna? Per gli sperimentatori nel campo dell'arte come Leonardo e per gli innovatori nella musica essa significava la via per giungere alla vera arte, il che voleva dire per loro alla vera natura. L'arte doveva essere elevata al rango di una scienza, e al tempo stesso, soprattutto, l'artista doveva essere elevato al rango di un dottore, sia socialmente sia per quanto riguarda il senso della sua vita. Questa è l'ambizione che sta alla base, per esempio, anche del *Trattato della pittura* di Leonardo <sup>13</sup>. E oggi? «La scienza come via per arrivare alla natura» – ciò suonerebbe come una bestemmia alle orecchie dei giovani. No, tutt'al contrario: liberazione dall'intellettualismo della scienza, per fare ritorno alla propria natura e quindi alla natura in generale! Forse come via per arrivare all'arte? Non c'è neppure bisogno di una critica. – Ma all'epoca dell'origine delle scienze esatte della natura, ci si attendeva dalla scienza ancora di più. Se rammentate il detto di

Swammerdam «vi reco qui la prova della provvidenza di Dio nell'anatomia di un pidocchio» <sup>14</sup>, potete vedere ciò che il lavoro scientifico, sotto l'influenza (indiretta) del Protestantesimo e del Puritanesimo, considerasse allora come proprio compito: la via per giungere a Dio. Questa via non la si trovava più nei filosofi, nei loro concetti e nelle loro deduzioni: che non si potesse trovare Dio per la via per la quale lo aveva cercato il Medioevo, ben lo sapeva tutta la teologia pietistica di quel tempo, Spener <sup>15</sup> soprattutto. Dio è nascosto, le sue vie non sono le nostre vie, i suoi pensieri non sono i nostri pensieri <sup>16</sup>. Ma nelle scienze esatte della natura, dove si poteva cogliere fisicamente la sua opera, là si sperava di rintracciare le sue intenzioni riguardo al mondo. E oggi? Chi crede oggi ancora – all'infuori di alcuni grandi fanciulli, quali si possono trovare proprio nelle scienze della natura – che le conoscenze dell'astronomia o della biologia o della fisica o della chimica possano insegnarci qualcosa sul senso del mondo, o anche soltanto sulla via per la quale si possa rintracciare un tale «senso», dato che ce ne sia uno? Esse sono semmai adatte a soffocare alla radice la fede che vi sia qualcosa come un «senso» del mondo! E, finalmente, la scienza come via per arrivare «a Dio»? Essa, la potenza specificamente estranea alla divinità? Che tale essa sia nessuno può oggi dubitarne nel suo intimo, che lo ammetta oppure no. La liberazione dal razionalismo e dall'intellettualismo della scienza costituisce il presupposto fondamentale della vita in comunione con il divino: questa, o qualcosa di significato identico, è una delle parole d'ordine che si ritrovano ovunque nel modo di sentire dei nostri giovani credenti o che aspirano a un'esperienza religiosa. E ciò vale non soltanto per l'esperienza religiosa, ma per l'esperienza vissuta in generale. Ma la via che viene imboccata è paradossale: si eleva ora alla coscienza e si sottopone alla sua lente proprio l'unica cosa che l'intellettualismo non aveva ancora toccato, cioè proprio le sfere dell'irrazionale. A ciò perviene infatti, in pratica, il moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale. Questa via per liberarsi dall'intellettualismo produce il risultato esattamente opposto a quello che si prospettano come fine coloro i quali la percorrono. – Che infine, con ingenuo ottimismo, si sia celebrata la scienza, ossia la tecnica per il dominio della vita che ha il suo fondamento nella scienza, come la via per giungere alla felicità, posso ben trascurarlo dopo la critica distruttiva di Nietzsche a quegli «ultimi uomini» i quali «hanno trovato la felicità» <sup>17</sup>. Chi ci crede più, all'infuori di alcuni grandi fanciulli sulle cattedre o nei comitati di redazione?

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

Assai diverso è inoltre il tipo di relazione del lavoro scientifico con questi suoi presupposti, a seconda della loro struttura. Le scienze naturali come per esempio la fisica, la chimica, l'astronomia, presuppongono come ovvio il fatto che le leggi ultime dell'accadere cosmico – costruibili, fin dove arriva la scienza – siano degne di essere conosciute. Non soltanto perché con queste nozioni si possono

raggiungere successi tecnici, ma – se esse devono costituire una «professione» – «per se stesse». Questo presupposto non è però assolutamente dimostrabile; e meno che mai si può dimostrare se il mondo che esse descrivono sia degno di esistere, se cioè abbia un «senso», e se abbia un senso esistere in esso. Questo esse non se lo chiedono. Oppure prendete un'arte pratica così sviluppata scientificamente come la medicina moderna. Il «presupposto» generale dell'esercizio della medicina è – in parole povere – che si attribuisca valore positivo al compito della conservazione della vita in quanto tale e della riduzione al minimo della sofferenza in quanto tale. E ciò è problematico. Il medico cerca con i suoi mezzi di conservare la vita al moribondo, anche quando questi implora di essere liberato dalla vita, anche quando i parenti, per i quali questa vita è priva di valore, che gli augurano la liberazione dalla sofferenza e a cui gli oneri per conservare questa vita priva di valore sono divenuti insopportabili – nel caso che si tratti magari di un povero folle – desidererebbero o dovrebbero desiderare, volenti o nolenti, la sua morte. Soltanto i presupposti della medicina e il codice penale impediscono al medico di desistere. Se la vita sia degna di esser vissuta, e quando, la medicina non se lo chiede. Tutte le scienze naturali ci danno una risposta alla domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare tecnicamente la vita? Se però dobbiamo e vogliamo dominarla tecnicamente, e se ciò abbia, in ultima analisi, propriamente senso, esse lo lasciano del tutto da parte, oppure lo presuppongono per i loro scopi. Oppure prendiamo una disciplina come la scienza dell'arte. Il fatto che vi siano opere d'arte costituisce, per l'estetica, un dato. Essa cerca di stabilire a quali condizioni questo fatto si presenti. Ma non si pone la domanda se il dominio dell'arte non sia magari un regno di magnificenza diabolica, un regno di questo mondo, e perciò nella sua profonda essenza opposto al divino e, nel suo spirito profondamente aristocratico, contrario alla fratellanza. Essa non si chiede quindi se debbano esservi opere d'arte. Oppure prendiamo la giurisprudenza: essa stabilisce ciò che è valido secondo le regole del pensiero giuridico, in parte logicamente cogente e in parte legato a schemi convenzionali; vale a dire, stabilisce se determinate regole giuridiche e determinati metodi di interpretazione sono riconosciuti come vincolanti. Non risponde alla domanda se debba esservi il diritto e se si debbano stabilire proprio quelle regole; essa può indicare soltanto che, se si vuol ottenere un risultato, questa regola giuridica costituisce, secondo le norme del nostro pensiero giuridico, il mezzo appropriato per conseguirlo. O prendete le scienze storiche della cultura. Esse ci insegnano a comprendere i fenomeni della cultura – politici, artistici, letterari e sociali – in base alle condizioni del loro sorgere. Ma non offrono di per sé una risposta alla questione se questi fenomeni culturali fossero e siano degni di sussistere; e neppure rispondono all'altra questione se valga la pena conoscerli. Esse presuppongono che abbia un interesse partecipare, mediante tale procedimento, alla comunità degli «uomini civilizzati». Ma che così stiano le cose, esse non sono in grado di dimostrarlo «scientificamente» a nessuno, e che esse lo presuppongano non dimostra affatto che ciò sia ovvio. E infatti non lo è per nulla.

Soffermiamoci ancora sulle discipline che mi sono più vicine, e cioè sulla sociologia, sulla storia, sull'economia politica e sulla dottrina dello stato, nonché su quelle forme di filosofia della cultura che si propongono di darne un'interpretazione. Si afferma – e io lo sottoscrivo – che la politica non si addice all'aula di lezione. Non vi si addice da parte degli studenti. Vorrei deplorare, per esempio, che nell'aula del mio vecchio collega Dietrich Schäfer <sup>19</sup> a Berlino gli studenti pacifisti si affollassero intorno alla cattedra e facessero un chiasso simile a quello che gli studenti anti-pacifisti devono aver fatto nei confronti del professor Foerster <sup>20</sup>, dal quale mi trovo quanto mai lontano su molti punti nelle mie opinioni. Ma la politica non si addice neppure da parte del docente: non si addice proprio quando questi si occupa di politica dal punto di vista scientifico, e allora meno che mai. Infatti la presa di posizione politica pratica e l'analisi scientifica di formazioni politiche e di partiti sono due cose differenti. Quando uno parla della democrazia in una riunione popolare, non fa alcun mistero della propria presa di posizione personale: anzi, prendere partito in modo chiaramente riconoscibile è il suo dannato dovere, ciò a cui è tenuto. Le parole di cui si serve non sono allora strumenti di analisi scientifica, bensì strumenti

di competizione politica nei confronti della presa di posizione altrui. Esse non sono un vomere per dissodare il terreno del pensiero contemplativo, bensì spade contro gli avversari <sup>21</sup>, mezzi di lotta. Ma in una lezione o in un'aula sarebbe sacrilegio usare la parola in questa maniera. Se vi si parlerà di «democrazia», per esempio, se ne presenteranno le diverse forme, si analizzerà il modo in cui esse funzionano, si stabilirà quali conseguenze particolari l'una o l'altra hanno sulle condizioni di vita, e poi si contrapporranno a esse le forme non democratiche di ordinamento politico cercando di giungere fin dove l'ascoltatore sia in grado di trovare il punto dal quale poter prendere posizione in merito in base ai suoi ideali ultimi. Ma l'insegnante genuino si guarderà bene dall'imporgli, dall'alto della cattedra, una qualsiasi presa di posizione, sia esplicitamente sia con la suggestione – poiché il modo più sleale è naturalmente quello di «far parlare i fatti».

Perché mai, precisamente, non dobbiamo farlo? Premetto che diversi tra i miei stimatissimi colleghi sono del parere che questa auto-limitazione non possa venir messa in atto e che, se anche lo fosse, sarebbe un capriccio evitare di prendere posizione <sup>22</sup>. Ora a nessuno si può dimostrare scientificamente quale sia il suo dovere di professore universitario. Da lui si può pretendere soltanto l'onestà intellettuale di riconoscere che la constatazione dei fatti, la determinazione di rapporti matematici o logici o della struttura interna di beni culturali da una parte, e dall'altra la risposta alla questione del valore della cultura e dei suoi contenuti particolari – e quindi del modo in cui si deve agire entro la comunità civile e i gruppi politici – sono due problemi assolutamente eterogenei. Se poi egli domanda perché non debba trattarli entrambi nell'aula di lezione, gli si deve rispondere: perché il profeta e il demagogo non si addicono alla cattedra universitaria. Al profeta e al demagogo è stato detto: «Esci per le strade e parla pubblicamente» <sup>23</sup>. Parla, cioè, dov'è possibile la critica. Nell'aula di lezione, ove siede di fronte ai propri ascoltatori, questi devono tacere e l'insegnante parlare, e io ritengo irresponsabile approfittare della circostanza che gli studenti sono obbligati, per andare avanti, a frequentare il corso di un insegnante e che qui a nessuno è concesso di controbatterlo con la propria critica, non già per essere loro di aiuto – com'è suo compito – con le sue conoscenze e le sue esperienze scientifiche, ma per inculcare in essi la sua personale concezione politica. È certamente possibile che l'individuo riesca solo in maniera insoddisfacente a nascondere le sue simpatie soggettive. Allora egli si espone alla critica più spietata davanti al foro della sua propria coscienza. E ciò non prova nulla, poiché anche altri errori puramente di fatto sono possibili e nulla provano contro il dovere di cercare la verità. Io lo rifiuto anche e precisamente nel puro interesse della scienza. Mi offro di provare, sulle opere dei nostri storici, che ogniqualvolta l'uomo di scienza esprime il suo proprio giudizio di valore, cessa la piena comprensione dei fatti. Ma ciò esula dal tema di questa serata e richiederebbe lunghe considerazioni critiche.

Io domando solamente: come può da una parte un cattolico credente e dall'altra un massone – in un corso sulle forme di chiesa e di stato o sulla storia della religione – come possono mai essere condotti a un'eguale valutazione di questi argomenti? È escluso. Eppure, l'insegnante universitario deve desiderare e proporsi di essere di aiuto, con le sue conoscenze e i suoi metodi, tanto all'uno quanto all'altro. Ora voi direte giustamente: neppure riguardo ai fatti relativi all'origine del Cristianesimo il cattolico credente potrà mai accettare l'opinione che gli prospetta un insegnante libero dai suoi presupposti dogmatici. Senza dubbio! Ma la differenza consiste nel fatto che la scienza «priva di presupposti», nel senso che rifiuta ogni vincolo religioso, non conosce di fatto, da parte sua, il «miracolo» e la «rivelazione». Altrimenti essa sarebbe infedele ai suoi propri «presupposti». Il credente li conosce invece entrambi. E quella scienza «priva di presupposti» non pretende da lui nulla di meno – ma anche nulla di più – del riconoscimento che, se si vuol spiegare quel processo prescindendo da interventi soprannaturali, che una spiegazione empirica deve escludere come momenti causali, esso dovrebbe venir spiegato come essa cerca di fare. Questo il credente può ammetterlo senza rinnegare la propria fede.

Ma la funzione della scienza non ha allora alcun senso per colui al quale è indifferente il fatto in quanto tale ed è importante soltanto la presa di posizione pratica? Forse. Ma in primo luogo, se qualcuno

è un docente capace, il suo primo compito è quello di insegnare ai propri allievi a riconoscere i fatti scomodi, e cioè i fatti, intendo dire, che sono scomodi per la sua opinione di parte; e per ogni opinione di parte – per esempio anche per la mia – vi sono fatti estremamente scomodi. Credo che se l'insegnante universitario costringe i suoi ascoltatori ad abituarsi a questo atteggiamento, egli compirà una funzione non soltanto intellettuale, ma anche qualcosa di più – e vorrei essere immodesto parlando di una «funzione etica», per quanto ciò possa suonare alquanto patetico in riferimento a un'ovvietà così semplice.

Finora ho parlato soltanto dei motivi pratici che consigliano di evitare di imporre una presa di posizione personale. Ma non è tutto qui. L'impossibilità di presentare «scientificamente» una presa di posizione pratica – eccetto nel caso della discussione dei mezzi in vista di uno scopo presupposto come già dato – deriva da motivi ben più profondi. Essa è priva di senso in linea di principio per il fatto che i diversi ordini di valori che esistono al mondo stanno tra loro in una lotta inconciliabile. Il vecchio Mill – la cui filosofia non intendo peraltro elogiare, ma che su questo punto ha ragione – dice in qualche luogo: partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo <sup>24</sup>. Ciò è formulato in maniera superficiale e suona come un paradosso, tuttavia contiene una qualche verità. Se non di altro, almeno di questo oggi siamo certi: che qualcosa può essere sacro non soltanto senza essere bello, ma perché e in quanto non è bello (potrete trovarne le prove nel cap. 53 del *Libro di Isaia* e nel *Salmo 21*) e che qualcosa può essere bello non soltanto senza essere buono ma per il fatto che tale non è: lo sappiamo a partire da Nietzsche, e già prima lo potete trovare illustrato nei *Fleurs du mal*, come Baudelaire ha chiamato il suo volume di poesie; ed è infine una verità della vita quotidiana che qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello né sacro né buono. Ma questi sono soltanto gli esempi più elementari di tale lotta tra gli dèi dei diversi ordinamenti e valori. Come si possa fare per decidere «scientificamente» tra il valore della cultura francese e di quella tedesca, io non lo so. Anche qui si combattono tra di loro dèi diversi, e ciò per ogni tempo. Avviene come nel mondo antico, non ancora sottratto all'incanto dei suoi dèi e dei suoi demoni, ma soltanto in un altro senso: come i Greci sacrificavano ora ad Afrodite e ora ad Apollo, e soprattutto ognuno agli dèi della propria città, così è ancor oggi, che ci siamo disincantati e spogliati della veste mitica, ma intimamente vera, di quell'atteggiamento. Su questi dèi e nella loro lotta domina il destino, non certo la «scienza». È possibile solamente comprendere che cosa sia il divino nell'uno e nell'altro caso, vale a dire nell'uno e nell'altro ordinamento. Ma con ciò la questione è assolutamente preclusa a qualsiasi discussione in un'aula di lezione e da parte di un professore, anche se naturalmente non è affatto risolto l'enorme problema di vita che vi è racchiuso. Qui però hanno la parola potenze diverse dalle cattedre universitarie. Chi vorrà mai provarsi a «confutare scientificamente» l'etica del Sermone della Montagna, per esempio la massima: «Non resistere al male» <sup>25</sup>, oppure l'immagine del porgere l'altra guancia? Eppure è chiaro che, dal punto di vista intra-mondano, qui si predica un'etica della mancanza di dignità: si deve cioè scegliere tra la dignità religiosa, che questa etica comporta, e la dignità virile, che predica qualcosa di ben diverso: «Resisti al male, altrimenti tu sei corresponsabile del suo prevalere». Dipende dalla propria presa di posizione ultima che questo sia il diavolo e quello il dio, e l'individuo deve decidere quale sia per lui il dio e quale il diavolo. E così avviene per tutti gli ordinamenti della vita. Il grandioso razionalismo della condotta di vita metodica, che scaturisce da ogni profezia religiosa, aveva detronizzato questa pluralità di dèi a favore dell'«unico dio che ci occorre» <sup>26</sup> e poi si è visto costretto, di fronte alle realtà della vita esteriore e interiore, a scendere a quei compromessi e a quelle relativizzazioni che tutti conosciamo dalla storia del Cristianesimo. Ma ciò è oggi «realtà quotidiana» per la religione. Gli antichi dèi, spogliati del loro incanto e perciò in forma di potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano la loro eterna lotta. Ma ciò che proprio all'uomo moderno è tanto difficile, e sommamente difficile alla giovane generazione, è essere all'altezza di una tale realtà quotidiana. Tutto quell'affannarsi in cerca dell'«esperienza vissuta» deriva da questa debolezza. Infatti è debolezza non poter guardare al volto



severo del destino del tempo.

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

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

Fratelli d'armi e sorelle d'armi! Voi venite alle nostre lezioni con la pretesa di trovare in noi qualità di capi, e non pensate che, di cento professori, almeno novantanove non pretendono e non potrebbero pretendere di essere non soltanto campioni di *football* della vita, ma neppure in generale «guide» nelle faccende della condotta della vita. Riflettete: il valore dell'uomo non dipende certo dal fatto di possedere qualità di guida. E in ogni caso le qualità che fanno di qualcuno uno studioso illustre e un insegnante universitario non sono quelle stesse che ne fanno una guida sul terreno dell'orientamento pratico della vita o, piú specificamente, della politica. È un puro caso che qualcuno possieda anche questa qualità, ed è quanto mai pericoloso che qualcuno, stando in cattedra, si senta esposto alla pretesa di possederla. E ancor piú pericoloso, poi, è quando a ogni insegnante universitario viene data facoltà di comportarsi in aula come una guida. Infatti coloro che ritengono di esserlo piú degli altri lo sono spesso meno di tutti; e soprattutto lo stare in cattedra non offre in proposito alcuna possibilità di conferma. Il professore che si senta chiamato a fare il consigliere dei giovani e goda della loro fiducia, dovrà porsi di fronte a essi in un rapporto personale da uomo a uomo. E se si sente chiamato a intervenire nelle lotte tra le intuizioni del mondo e tra le opinioni di partito, dovrà farlo al di fuori, sul mercato della vita: nella stampa, nelle assemblee, nei circoli, dove gli pare. Ma è troppo comodo dar prova del proprio coraggio di credente là dove i presenti, e fors'anche coloro che la pensano diversamente, sono condannati al silenzio.

Voi mi porrete infine la domanda: se cosí stanno le cose, che cosa offre allora propriamente la scienza di positivo per la «vita» pratica e personale? E con ciò ritorniamo al problema della scienza come «professione». In primo luogo, naturalmente, la scienza offre conoscenze relative alla tecnica per

dominare razionalmente la vita, gli oggetti esterni al pari dell'agire dell'uomo: ebbene, con ciò siamo pur sempre – voi direte – al punto dell'erbivendola del ragazzo americano. Questa è precisamente la mia opinione. Ma in secondo luogo offre qualcosa che questa erbivendola non può dare: i metodi del pensiero, l'attrezzatura e la formazione in vista di quello scopo. Direte forse che, se questi non sono le verdure, non sono tuttavia piú che il mezzo per procurarsele. Bene, lasciamolo per oggi da parte. Ma fortunatamente la funzione della scienza non è ancora finita; noi siamo in condizione di aiutarvi a conseguire un ulteriore risultato: la chiarezza. Naturalmente a patto di possederla noi stessi. Se questo è il caso, possiamo illustrarvelo: rispetto al problema del valore, di cui di volta in volta si tratta – vi prego di riferirvi come esempio, per semplicità, ai fenomeni sociali – si possono assumere praticamente diverse posizioni. Se si assume l'una o l'altra, occorre impiegare – secondo le esperienze della scienza – questi determinati mezzi per realizzarla praticamente. Ora questi mezzi possono essere di per sé tali che voi crederete di doverli respingere. Si deve allora scegliere appunto tra lo scopo e i mezzi indispensabili. Lo scopo «giustifica» questi mezzi oppure no? L'insegnante può mettervi davanti la necessità di questa scelta, ma non può fare di piú, finché vuole rimanere un insegnante e non diventare un demagogo. Egli può naturalmente ancora dirvi: se volete questo o quell'altro scopo, allora dovete mettere in conto questa o quell'altra conseguenza concomitante che si verifica in conformità all'esperienza; è di nuovo la medesima situazione. Tuttavia questi sono pur sempre problemi del genere di quelli che possono presentarsi anche a ogni tecnico, il quale deve decidere in innumerevoli casi secondo il principio del minor male o del meglio relativo. Ma per lui una cosa, quella principale, è di solito data: lo scopo. Non è questo però il nostro caso, non appena siamo di fronte a problemi realmente «ultimi». E con ciò siamo giunti alla funzione ultima che la scienza in quanto tale può assolvere al servizio della chiarezza, e al tempo stesso ai suoi confini: noi possiamo – e dobbiamo – anche dirvi che questa o quest'altra posizione pratica può essere derivata con coerenza interna e quindi con serietà, per quanto riguarda il suo senso, da questa o da quell'altra fondamentale concezione del mondo – magari da una soltanto, o forse anche da piú, ma non mai da questa o quell'altra. Se vi risolvete per questa presa di posizione, voi servite questo dio – per parlare metaforicamente – e offendete quell'altro. Infatti, se rimanete fedeli a voi stessi, pervenite necessariamente a queste e a quest'altre conseguenze ultime dotate di senso. Questo si può fare, almeno in linea di principio. Questa funzione è assolta dalla disciplina speciale della filosofia e dalle discussioni di principio, per loro essenza filosofiche, delle discipline particolari. Possiamo quindi, se comprendiamo bene il nostro compito (il che dev'essere qui presupposto), costringere l'individuo, o per lo meno aiutarlo, a rendersi conto del senso ultimo del suo proprio operare. Questo non mi sembra troppo poco, anche per la vita puramente personale. Se un insegnante riesce in questo compito sarei tentato di dire che si è messo al servizio di potenze «etiche»: del dovere di promuovere la chiarezza e il senso di responsabilità; e credo che sarà tanto piú capace di assolvere tale funzione quanto piú coscienziosamente evita da parte sua di imporre o di suggerire all'ascoltatore una presa di posizione.

Questa impostazione, che qui vi ho prospettato, muove certamente da un dato di fatto fondamentale: che la vita, in quanto poggia su se stessa e deve essere compresa in base a se stessa, conosce soltanto l'eterna lotta reciproca di quegli dèi – cioè, fuor di metafora, l'inconciliabilità e quindi l'insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi possibili in generale di fronte alla vita, vale a dire la necessità di decidere tra di essi. Se in queste condizioni la scienza sia degna di diventare una «professione» per qualcuno, e se essa stessa costituisca una «professione» oggettivamente fornita di valore – ciò è di nuovo un giudizio di valore sul quale non ci si deve pronunciare nell'aula di lezione. Per l'insegnamento, infatti, la risposta affermativa è un presupposto. Personalmente io rispondo in modo affermativo già con il mio proprio lavoro. E ciò vale anche e precisamente per quel punto di vista, l'intellettualismo, che la gioventù – come oggi fa, o per lo piú s'immagina semplicemente di fare – odia come il peggiore dei diavoli. A essa si conviene infatti il detto: «Badate, il diavolo è vecchio; invecchiate e lo capirete» <sup>27</sup>. Ciò non nel senso dell'atto di nascita, ma nel senso che, anche di fronte a questo diavolo, se si vuol farla finita con lui, non

vale ricorrere alla fuga, come oggi avviene così volentieri, ma bisogna scrutare bene fino in fondo le sue vie per vedere la sua potenza e i suoi confini.

Che la scienza sia oggi una «professione» esercitata in modo specialistico, al servizio dell'auto-riflessione e della conoscenza di connessioni oggettive, e non un dono grazioso di visionari e profeti, dispensatrice di beni di salvezza e di rivelazioni, o un elemento della meditazione di saggi e di filosofi sul senso del mondo – è certamente un dato di fatto imprescindibile della nostra situazione storica, al quale, se vogliamo restare fedeli a noi stessi, non possiamo sfuggire. E se di nuovo insorge in voi Tolstoj e vi domanda «Chi può rispondere, dato che non lo fa la scienza, alla domanda: che cosa dobbiamo fare? e come dobbiamo dirigere la nostra vita?», oppure, nel linguaggio che abbiamo usato questa sera «Quale degli dèi in lotta dobbiamo servire? o forse qualcun altro, e chi mai?», allora occorre dire che la risposta spetta a un profeta o a un redentore. Se questo non c'è o se il suo annuncio non è piú creduto, non lo indurrete certo a scendere su questa terra per il fatto che migliaia di professori, in veste di piccoli profeti retribuiti dallo stato o privilegiati, tentino di usurparne il ruolo nelle loro aule di lezione. Potrete soltanto ottenere una cosa, cioè che non coglierete mai nella sua piena importanza il fatto decisivo che il profeta, che tanti della nostra piú giovane generazione invocano, non c'è. All'interesse interiore di un uomo realmente fornito di sensibilità religiosa non si potrà mai, io credo, rendere un servizio se si cerca di nascondergli con un surrogato – quali sono tutti questi falsi profeti in cattedra – il fatto fondamentale che il suo destino è quello di vivere in una epoca lontana da Dio e priva di profeti. La serietà del suo sentimento religioso dovrebbe, mi sembra, ribellarsi. Ora, voi sarete inclini a domandare: ma come ci si deve comportare di fronte al fatto dell'esistenza della «teologia» e delle sue pretese di costituire una «scienza»? Cerchiamo di non sottrarci alla risposta. «Teologia» e «dogmi» non si trovano universalmente, ma neppure soltanto nel Cristianesimo. Li troviamo (guardando indietro nel tempo) in forma altamente sviluppata anche nell'Islam, nel Manicheismo, nella gnosi, nell'Orfismo, nel Parsismo, nel Buddhismo, nelle sette induistiche, nel Taoismo, nelle *Upaniṣad* e naturalmente anche nel Giudaismo. E li troviamo certo sviluppati sistematicamente in misura quanto mai diversa. E non è affatto un caso che non soltanto il Cristianesimo occidentale li abbia costruiti, o tenda a costruirli in forma piú sistematica – in antitesi alla teologia, per esempio, del Giudaismo – ma anche che il loro sviluppo abbia avuto qui un'importanza storica di gran lunga piú rilevante. È stato lo spirito greco a produrli, e tutta la teologia occidentale si richiama a esso, così come (chiaramente) tutta la teologia orientale si richiama al pensiero indiano. Ogni teologia costituisce la razionalizzazione intellettuale di un patrimonio di salvezza religioso. Nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti, e nessuna può fondare il suo proprio valore per chi rifiuti questi presupposti. Tuttavia ogni teologia aggiunge alcuni presupposti specifici per il proprio lavoro e quindi per la giustificazione della propria esistenza. In un senso e in una misura differente. Per ogni teologia, per esempio anche per quella induistica, vale il presupposto che il mondo deve avere un senso; e la questione che si pone è la seguente: come si deve interpretarlo perché possa esser concepito? Proprio nello stesso modo in cui la teoria della conoscenza di Kant muoveva dal presupposto che «c'è una verità scientifica, ed essa vale», e si domandava allora: in virtù di quali presupposti ciò è possibile (in modo dotato di senso)? Oppure come i moderni studiosi di estetica, i quali muovono (esplicitamente – come per esempio Georg von Lukács <sup>28</sup> – oppure di fatto) dal presupposto che «vi sono opere d'arte» e si domandano: come ciò è possibile (in modo dotato di senso)? Tuttavia le teologie non si accontentano, di regola, di quel presupposto (che è essenzialmente proprio della filosofia della religione); esse muovono normalmente dal presupposto piú lontano che determinate «rivelazioni» devono essere assolutamente credute in quanto fatti che rivestono importanza per la salvezza – come tali, cioè, che essi soltanto rendono possibile una condotta nella vita dotata di senso – e che determinati stati e azioni possiedono la qualità della santità, ossia costituiscono una condotta di vita dotata di senso religioso o sono elementi di questa. La domanda che si pone la teologia è allora di nuovo: come si possono interpretare in modo dotato di senso, nell'ambito di un'immagine complessiva del cosmo, questi presupposti che vanno

semplicemente accettati? Quei presupposti si collocano, per la teologia, al di là di ciò che è «scienza». Essi non costituiscono un «sapere» nel senso corrente, bensì un «possedere». Se qualcuno non li «possiede», se cioè non possiede la fede o altri stati di grazia, nessuna teologia può fornirglieli. Meno che mai, poi, un'altra scienza. Al contrario, in ogni teologia «positiva» il credente giunge al punto in cui vale la massima agostiniana: *credo non quod, sed quia absurdum est*. La capacità di compiere questo «sacrificio dell'intelletto» costituisce il contrassegno decisivo dell'uomo che ha una religione positiva. E che così stiano le cose per lui, lo mostra il fatto che a onta (o piuttosto in conseguenza) della teologia (che anzi gli svela questa situazione), la tensione tra la sfera di valore della «scienza» e quella della salvezza religiosa è insuperabile.

Il «sacrificio dell'intelletto» lo compie, giustamente, il discepolo rispetto al profeta e il credente rispetto alla chiesa. Ma non è ancora mai sorta una nuova profezia – riprendo qui di proposito questa immagine che ha urtato parecchi – per il fatto che alcuni intellettuali moderni abbiano sentito il bisogno di arredare, per così dire, la loro anima con oggetti antichi garantiti come autentici, e si siano allora ricordati che tra questi rientra anche la religione, che essi non possiedono, ma in sostituzione della quale si arredano una specie di cappella privata ammobiliata come per gioco con immagini sacre provenienti da tutti i paesi, oppure se ne procurano un surrogato con ogni sorta di esperienze vissute alle quali attribuiscono la dignità di un patrimonio mistico di salvezza e con cui vanno a fare i venditori ambulanti sul mercato editoriale <sup>29</sup>. Tutto ciò è semplicemente ciarlataneria o auto-inganno. Ma non è davvero una ciarlataneria, bensì qualcosa di assai serio e sincero – sebbene forse comporti talvolta qualche fraintendimento del suo stesso significato – il fatto che parecchie di quelle comunità di giovani, che negli ultimi anni sono sorte in silenzio, tendano a interpretare la loro relazione di comunità come una relazione religiosa, di carattere cosmico o mistico. Per quanto sia vero che ogni atto di genuina fratellanza può collegarsi con la consapevolezza che in tal modo viene ad aggiungersi in un regno sovra-personale qualcosa che non andrà perduto, mi sembra tuttavia dubbio che la dignità di relazioni di comunità puramente umane possa venir accresciuta da quelle interpretazioni religiose. – Tuttavia ciò non rientra più nel nostro tema.

È il destino della nostra epoca, con la razionalizzazione e l'intellettualizzazione a essa propria, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno oltremondano di una vita mistica o nella fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui. Non è accidentale che la nostra arte più elevata sia intima e non monumentale, né che oggi soltanto all'interno delle comunità più piccole, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, pulsino quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo pervadeva come un soffio profetico, in forma di fiamma impetuosa, le grandi comunità, e le teneva insieme. Se tentiamo di forzare e di «inventare» una concezione monumentale dell'arte, allora nascerà un misero aborto, come nel caso dei molti monumenti commemorativi degli ultimi vent'anni. Se si tenta di escogitare nuove formazioni religiose senza una nuova genuina profezia, nella sfera interiore si produce allora qualcosa di analogo, che agirà in modo ancora più deleterio. E la profezia dalla cattedra produrrà soltanto sette fanatiche, mai però una genuina comunità. A chi non sia in grado di sopportare virilmente questo destino della nostra epoca si deve consigliare di fare piuttosto ritorno in silenzio, senza la consueta pubblicità del convertito, ma schiettamente e semplicemente, nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte. Esse non gli renderanno il passo difficile. In un modo o nell'altro egli deve compiere – è inevitabile – il «sacrificio dell'intelletto». Non glielo rimprovereremo, se ne sarà realmente capace. Infatti un tale sacrificio dell'intelletto in favore di un'incondizionata dedizione religiosa è pur sempre eticamente qualcosa di diverso da quel tentativo di sottrarsi al dovere della semplice onestà intellettuale che si verifica quando non si ha il coraggio di rendersi chiaramente conto della propria posizione ultima, ma si allevia questo dovere con una debole relativizzazione. E ai miei occhi si pone anche al di sopra di quella profezia dalla cattedra che non si è resa ben conto del fatto che entro l'aula di lezione nessun'altra

virtù ha valore al di fuori, appunto, della semplice onestà intellettuale. Questa ci comanda di mettere in chiaro che oggi tutti coloro i quali vivono in attesa di nuovi profeti e nuovi redentori si trovano nella stessa situazione che risuona in quel bel canto della sentinella di Edom durante il periodo dell'esilio, raccolto nell'oracolo di Isaia: «Una voce chiama da Seir in Edom: sentinella quanto durerà ancora la notte? E la sentinella risponde: verrà il mattino, ma è ancora notte; se volete domandare, ritornate un'altra volta»<sup>30</sup>. Il popolo al quale veniva data questa risposta ha domandato e atteso ben più di due millenni, e conosciamo il suo sconvolgente destino. Ne vogliamo trarre l'insegnamento che anelare e attendere non basta, e faremo altrimenti: ci metteremo al nostro lavoro e adempiremo alla «richiesta di ogni giorno»<sup>31</sup> – come uomini e nella nostra attività professionale. Ma ciò è semplice quando ognuno abbia trovato e obbedisca al demone che tiene i fili della sua vita.

<sup>1</sup> Weber allude qui probabilmente a Robert Liefmann, laureatosi con lui a Friburgo nel 1897, che ebbe molte difficoltà ad abilitarsi a Heidelberg, e che soltanto nel 1910 riuscì a farlo all'Università di Giessen, grazie a una dichiarazione in suo favore che egli aveva rilasciato [N. d. T.].

<sup>2</sup> Johann Ludwig Uhland (1787-1862), poeta romantico tedesco, autore anche di drammi storici, di studi sull'antica letteratura tedesca e di volumi sulla mitologia germanica: prese parte alla vita politica dell'età della Restaurazione, aderendo a posizioni nazional-liberali, e nel 1848 fu membro dell'assemblea di Francoforte [N. d. T.].

<sup>3</sup> Weber divenne professore ordinario di Economia politica e Scienza della finanza all'Università di Friburgo nell'aprile 1894, all'età di trent'anni, pur essendosi abilitato a Berlino non in tale disciplina ma in Diritto romano e Diritto commerciale [N. d. T.].

<sup>4</sup> Il termine tedesco impiegato da Weber (*Hausagrariet*) è ambiguo, e può indicare sia i proprietari di piccoli appezzamenti di terreno agricolo, sia i membri di associazioni cittadine di proprietari di immobili e di terreni, che conducevano una rigida politica di difesa dei propri interessi. Il contesto fa propendere piuttosto per questo secondo significato [N. d. T.].

<sup>5</sup> Weber allude all'Académie Française, fondata da Richelieu nel 1634-1635, i cui membri erano (e sono tuttora) chiamati «immortali» [N. d. T.].

<sup>6</sup> In italiano nel testo: «Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate» è una citazione dantesca, dal canto III dell'*Inferno*, v. 9 [N. d. T.].

<sup>7</sup> La citazione (che ricorre anche in altri scritti di Weber) è tratta da Thomas Carlyle, anche se non la si ritrova testualmente nei suoi scritti: è probabile che Weber si riferisca, citando a memoria, a quanto Carlyle dice di Dante nella raccolta di saggi *On Heroes* (si veda la traduzione tedesca *Über Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche in der Geschichte*, Otto Wigand, Leipzig 1895, pp. 98 sgg.) [N. d. T.].

<sup>8</sup> Julius Robert Mayer (1814-78), medico e fisico tedesco, autore del volume *Die organische Bewegung in ihren Zusammenhänge mit dem Stoffwechsel* (1845), contribuì alla formulazione del principio della conservazione dell'energia: fu oggetto di aspra critica da parte di Hermann von Helmholtz [N. d. T.].

<sup>9</sup> Rudolf von Ihering (1818-1892), giurista tedesco, autore di *Der Geist des römischen Rechts* (1852-65), di *Kampf um's Recht* (1873), di *Der Zweck im Recht*, fu il fondatore della cosiddetta «giurisprudenza degli interessi». Weber si riferisce qui a un passo di *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1884, pp. 125-27 [trad. it. di G. Lavaggi, con il titolo *Serio e faceto nella giurisprudenza*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 140-42] [N. d. T.].

<sup>10</sup> Karl Theodor Wilhelm Weierstraß (1815-97), matematico tedesco, autore di numerosi scritti raccolti nelle *Gesammelte Abhandlungen* (1894-1927), diede importanti contributi alla teoria delle funzioni; fu uno dei protagonisti, insieme a Cantor e a Dedekind, del processo di aritmetizzazione dell'analisi matematica [N. d. T.].

<sup>11</sup> Weber riprende probabilmente un'osservazione di Dilthey, contenuta in *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Teubner, Leipzig 1905 [trad. it. di N. Accolti Gil Vitale, con il titolo *Esperienza vissuta e poesia*, Istituto editoriale italiano, Milano 1947] [N. d. T.].

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

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

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

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

<sup>16</sup> Citazione da *Isaia*, 55, 8 [N. d. T.].

<sup>17</sup> La citazione è tratta da F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, prefazione, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/1, W. de Gruyter, Berlin - New York 1968, p. 13 [trad. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/1, Adelphi, Milano 1968, p. 11] [N. d. T.].

<sup>18</sup> Weber allude al saggio di Theodor Mommsen, *Universitätsunterricht und Konfession* del 1901, scritto per protesta contro la nomina a professore, per motivi politici, dello storico cattolico Martin Spahn, nel quale veniva appunto enunciato l'ideale dell'«assenza di presupposti di ogni ricerca scientifica». Il saggio è raccolto in *Reden und Aufsätze*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1905<sup>2</sup>, pp. 432-36. Ma l'ideale di una «scienza senza presupposti» era già diffuso nel mondo culturale tedesco, e ad esso si riferisce polemicamente anche Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* (cfr. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* cit., vol. V/2, 1973, p. 257, trad. it. di F. Masini, in *Opere* cit., vol. V/2, 1965, p. 206) [N. d. T.].

<sup>19</sup> Dieter Schäfer (1845-1929), storico tedesco allievo di Treitschke, di orientamento nazionalistico, professore all'Università di Berlino (dopo esser stato collega di Weber a Heidelberg), fu durante la guerra uno dei principali esponenti della propaganda in favore di una guerra «totale», soprattutto della guerra sottomarina [N. d. T.].

<sup>20</sup> Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966), filosofo e pedagogista tedesco, professore all'Università di Monaco, autore di *Lebensführung* (1909), di *Autorität und Freiheit* (1910), di *Erziehung und Selbsterziehung* (1917), di *Hauptaufgaben der Erziehung* (1959) e di numerose altre opere di argomento etico-pedagogico ed etico-politico, fu sostenitore di un pacifismo di ispirazione religiosa e quindi oggetto di violenti attacchi da parte degli studenti nazionalisti. Nell'estate 1917 si incontrò con l'imperatore austriaco, per discutere della possibilità di una pace separata tra l'Impero asburgico e le potenze occidentali [N. d. T.].

<sup>21</sup> Citazione da *Isaia*, 2, 4 [N. d. T.].

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

<sup>23</sup> Citazione da *Geremia*, 2, 2 [N. d. T.].

<sup>24</sup> Weber si riferisce qui, come già in *Zwischen zwei Gesetzen* (1916), al saggio di John Stuart Mill dal titolo *Theism*, raccolto in *Nature, the Utility of Religion and Theism*, Longmans, Green, Reader and Dyer, London 1874 (se ne veda la traduzione tedesca in *Über Religion. Natur. Die Nützlichkeit der Religion. Theismus. Drei nachgelassene Essays*, F. Duncker, Berlin 1875, pp. 111-12) [N. d. T.].

<sup>25</sup> Citazione da *Matteo*, 5, 39 [N. d. T.].

<sup>26</sup> Citazione da *Luca*, 10, 42 [N. d. T.].

<sup>27</sup> W. GOETHE, *Faust*, parte II, vv. 6817-18 [N. d. T.].

<sup>28</sup> Weber si riferisce qui non tanto ai primi volumi di Lukács, *Die Seele und die Formen* (1911) e la *Theorie des Romans* (1916), quanto soprattutto agli scritti, pubblicati postumi nei volumi XVI e XVII dell'edizione delle opere complete presso Luchterhand con il titolo *Heidelberger Philosophie der Kunst* (1912-1914) e *Heidelberger Aesthetik* (1916-18), che l'autore gli diede in lettura in forma manoscritta quando si proponeva di abilitarsi a Heidelberg [N. d. T.].

<sup>29</sup> La polemica di Weber è rivolta soprattutto contro l'editore Eugen Diederichs, presso il quale uscivano in prevalenza i testi di orientamento «neo-mistico» [N. d. T.].

<sup>30</sup> Citazione da *Isaia*, 21, 11-12 [N. d. T.].

<sup>31</sup> La citazione è tratta dai *Wilhelm Meisters Wanderjahre* di Goethe [N. d. T.].

## La politica come professione

La conferenza che per vostro desiderio dovrò tenere vi lascerà per molti aspetti inevitabilmente delusi. Da un discorso sulla politica come professione vi attenderete senz'altro che io prenda posizione sui problemi attuali. Ciò accadrà tuttavia soltanto nelle conclusioni, in modo puramente formale, in relazione a determinate questioni che riguardano il significato dell'agire politico nel quadro complessivo della condotta di vita. Dovranno invece essere rigorosamente evitate nella conferenza odierna tutte le questioni che si riferiscono al problema di quale politica si debba perseguire, vale a dire di quali contenuti si debbano dare al proprio agire politico. Ciò non ha nulla infatti a che fare con la questione generale di che cosa sia e di che cosa possa significare la politica come professione. Veniamo dunque al nostro tema.

Che cosa intendiamo per politica? Il concetto è estremamente ampio e comprende ogni genere di attività direttiva autonoma. Si parla della politica valutaria delle banche, della politica di sconto della *Reichsbank*, della politica di un sindacato in uno sciopero, si può parlare della politica scolastica di un comune cittadino o rurale, della politica della presidenza di un'associazione per ciò che riguarda la sua direzione, e infine della politica di una donna intelligente che si sforza di guidare il proprio marito. Naturalmente non ci occuperemo di un concetto così ampio nelle nostre riflessioni di questa sera. Con il termine «politica» intendiamo piuttosto riferirci soltanto alla direzione o all'influenza esercitata sulla direzione di un gruppo politico, vale a dire – oggi – di uno stato.

Ma che cos'è, dal punto di vista sociologico, un gruppo «politico»? Che cos'è uno «stato»? In termini sociologici non è possibile definire lo stato in base al contenuto del suo agire. Non vi è pressoché nessun compito che un gruppo politico non abbia una volta o l'altra intrapreso. Né si può dire che ve ne siano alcuni che esso abbia sempre intrapreso o, meglio, che appartengano da sempre e in modo esclusivo a quei gruppi che si definiscono come politici – e oggi come stati – o a quelli che hanno storicamente preceduto lo stato moderno. In ultima analisi si può piuttosto definire sociologicamente lo stato moderno soltanto in base a uno specifico mezzo che appartiene a esso così come a ogni altro gruppo politico: l'uso della forza fisica. «Ogni stato è fondato sulla forza», disse a suo tempo Trockij a Brest-Litowsk <sup>1</sup>. E in effetti è proprio così. Se vi fossero soltanto formazioni sociali in cui l'uso della forza come mezzo fosse ignoto, allora il concetto di «stato» sarebbe scomparso e a esso sarebbe subentrato ciò che, in questo senso specifico della parola, si potrebbe definire come «anarchia». Naturalmente l'uso della forza non costituisce il mezzo normale e nemmeno l'unico di cui disponga lo stato – su questo non vi sono dubbi. Esso rappresenta piuttosto il suo mezzo specifico. Soprattutto ai giorni nostri la relazione tra lo stato e l'uso della forza è particolarmente stretta. Nel passato i più diversi gruppi sociali – a cominciare dal gruppo parentale – hanno conosciuto l'uso della forza fisica come un mezzo del tutto normale. Oggi, al contrario, dovremmo dire che lo stato è quella comunità di uomini che, all'interno di un determinato territorio – un elemento, questo del territorio, che è tra le sue componenti caratteristiche –, pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica. Questo, infatti, è il dato specifico dell'epoca presente: che a tutti gli altri gruppi sociali o alle singole persone si attribuisce il diritto all'uso della forza fisica soltanto nella misura in cui sia lo stato stesso a concederlo per parte sua: esso rappresenta la fonte esclusiva del «diritto» all'uso della forza. Dunque «politica» per noi significherà aspirazione a partecipare al potere o a esercitare una qualche influenza sulla distribuzione del potere, sia tra gli stati sia, all'interno di uno stato, tra i gruppi di uomini che esso comprende entro i suoi confini.

Ciò corrisponde nella sostanza anche all'uso linguistico. Quando di una questione si dice che è «politica», che un ministro o un funzionario sono «politici», che una decisione è condizionata «politicamente», s'intende sempre dire che gli interessi relativi alla distribuzione del potere, al mantenimento del potere o al trasferimento del potere sono decisivi per la risposta a quella questione,

condizionano questa decisione o determinano la sfera di azione di quel tale funzionario. Chi fa politica aspira al potere, o come mezzo al servizio di altri fini – ideali o egoistici –, o «per il potere in se stesso», per godere del senso di prestigio che esso procura.

Al pari dei gruppi politici che lo hanno storicamente preceduto, lo stato consiste in una relazione di potere di alcuni uomini su altri uomini fondata sul mezzo dell'uso legittimo (vale a dire: considerato come legittimo) della forza. Affinché esso sussista, i dominati devono dunque sottomettersi all'autorità cui pretendono coloro che di volta in volta detengono il potere. Quando e perché essi fanno ciò? Su quali fondamenti di giustificazione interna e su quali mezzi esteriori poggia questo potere?

In via di principio vi sono, per cominciare da qui, tre giustificazioni interne, vale a dire tre fondamenti di legittimità di un potere. In primo luogo, l'autorità dell'«eterno ieri», vale a dire del costume consacrato da una validità risalente a tempi immemorabili e da una disposizione consuetudinaria alla sua osservanza: è il caso del potere «tradizionale», così come lo esercitano il patriarca e il principe patrimoniale di stampo antico. In secondo luogo, l'autorità del dono di grazia straordinario e personale (carisma), la dedizione assolutamente personale e la fiducia personale nelle rivelazioni, nell'eroismo o in altre qualità di capo di un singolo individuo: è il caso del potere «carismatico», così come lo esercitano il profeta oppure – sul terreno della politica – il condottiero eletto in guerra o il detentore di un potere plebiscitario, il grande demagogo e il capo di un partito politico. Infine, il potere in forza della «legalità», in forza della fede nella validità di una norma legale e della «competenza» oggettiva fondata su regole razionalmente statuite, vale a dire in forza della disposizione all'obbedienza nell'adempimento di doveri conformi a una regola: un potere così come lo esercitano il moderno «servitore dello stato» e tutti quei detentori di potere che sotto questo aspetto gli somigliano. Come vedremo tra breve, è del tutto evidente che nella realtà sono motivi assai concreti di timore e di speranza – timore della vendetta di potenze magiche o del detentore del potere, speranza in una ricompensa in questo o nell'altro mondo – e inoltre interessi della più diversa natura a condizionare questa obbedienza. Quando tuttavia ci si interroga sui fondamenti di «legittimità» di una tale obbedienza, allora ci si imbatte sempre in quei tre tipi «puri». E queste rappresentazioni della legittimità, con il loro fondamento interno, sono di estrema importanza per la struttura del potere. Naturalmente, i tipi puri si trovano di rado nella realtà. Non è tuttavia possibile soffermarsi adesso sull'intreccio estremamente complesso di variazioni, trapassi e combinazioni di questi tipi puri: ciò appartiene al problema della «dottrina generale dello stato». In questa sede ci interessa soprattutto il secondo di quei tipi: il potere in forza della dedizione dei seguaci al «carisma» puramente personale del «capo». È qui, infatti, che affonda le sue radici il concetto della professione nella sua forma più elevata. La dedizione al carisma del profeta o del condottiero in guerra o del grande demagogo nella *ecclesia* o nel parlamento significa che egli è ritenuto personalmente da altri uomini un capo per intima «vocazione» e che questi gli obbediscono non in virtù del costume o di una norma, bensì perché credono in lui. Egli stesso, a sua volta, vive per la sua causa, «mira alla sua opera»<sup>2</sup>, se è qualcosa di più di un meschino e vanitoso arrivista del momento. Ma è alla sua persona e alle sue qualità che si rivolge la dedizione di coloro che lo sostengono: i suoi discepoli, il suo seguito, i suoi seguaci personali all'interno del partito. In entrambe le due più importanti fattispecie del passato – quella del mago e del profeta da un lato, e quella del capo eletto in guerra, del capobanda e del condottiero dall'altro – la figura del capo si è manifestata in tutti i paesi e in tutte le epoche storiche. È invece peculiare dell'Occidente ciò che in questa sede ci riguarda più da vicino: il capo politico, dapprima nella forma del libero «demagogo» quale è sorto sul terreno della città-stato propria soltanto dell'Occidente e in special modo della civiltà mediterranea, quindi nella forma del «capopartito» parlamentare quale è sorto sul terreno dello stato costituzionale, anch'esso sviluppatosi soltanto in Occidente.

Questi politici di «professione», nel significato più proprio della parola, non costituiscono mai, naturalmente, le uniche figure decisive nella dinamica della lotta politica per il potere. È piuttosto



determinante in sommo grado il tipo di mezzi di cui essi possono disporre. In quale modo le forze politicamente dominanti cominciano a consolidare il proprio potere? L'interrogativo si pone per ogni tipo di potere, e dunque anche per il potere politico in tutte le sue forme: per il potere tradizionale così come per quello legale e quello carismatico.

L'esercizio di qualsiasi potere che richieda un'amministrazione di tipo continuativo ha bisogno per un verso di poter contare sull'agire di uno specifico gruppo di persone disposte a obbedire a coloro che pretendono di essere investiti del potere legittimo, e per un altro verso di poter disporre, per mezzo di tale obbedienza, di quei beni oggettivi che sono all'occorrenza necessari per porre in essere l'esercizio della forza fisica: l'apparato amministrativo personale e i mezzi oggettivi dell'amministrazione.

L'apparato amministrativo, che rappresenta l'elemento esteriore dell'organizzazione del potere politico così come di ogni altra organizzazione, non è naturalmente vincolato all'obbedienza nei confronti del detentore del potere soltanto da quell'idea di legittimità di cui abbiamo prima parlato. Di regola intervengono ancora due mezzi che fanno appello all'interesse personale: la ricompensa materiale e l'onore sociale. Il feudo dei vassalli, i benefici dei funzionari patrimoniali, lo stipendio del moderno servitore dello stato – e nello stesso tempo l'onore cavalleresco, i privilegi di ceto, l'onore dei funzionari – costituiscono la ricompensa, e la paura di perderli rappresenta il fondamento in ultima analisi decisivo per la solidarietà dell'apparato amministrativo con il detentore del potere. La stessa cosa vale anche per il potere del capo carismatico: onori di guerra e bottino per chi combatte, *spoils* – vale a dire sfruttamento dei dominati attraverso il monopolio delle cariche pubbliche, profitti condizionati politicamente e premi alla vanità personale – per il seguito del demagogo.

Per il mantenimento di qualsiasi potere fondato sull'uso della forza sono indispensabili determinati beni materiali esteriori, esattamente come accade nel caso di un'impresa economica. Da questo punto di vista tutti gli ordinamenti statali possono essere suddivisi in due grandi categorie. E ciò a seconda che si fondino sul principio che quell'apparato di uomini – funzionari o altri che siano – sulla cui obbedienza il detentore del potere deve poter fare affidamento si trovi direttamente in possesso dei mezzi dell'amministrazione, siano questi denaro, edifici, strumenti di guerra, mezzi di trasporto, cavalli o quant'altro; oppure che l'apparato amministrativo sia «separato» dai mezzi dell'amministrazione, nello stesso senso in cui oggi l'impiegato e il proletario all'interno dell'impresa capitalistica sono «separati» dai mezzi materiali di produzione <sup>3</sup>. E dunque, a seconda che il detentore del potere impieghi l'amministrazione sotto la propria regia personale e la faccia gestire da servitori personali o da funzionari al suo servizio o da favoriti e fiduciari personali i quali non sono proprietari, vale a dire possessori a titolo personale, dei mezzi materiali d'impresa, ma vi sono preposti dal signore; oppure che accada il contrario. Questa differenza attraversa tutte le organizzazioni amministrative del passato.

Un gruppo politico nel quale i mezzi oggettivi dell'amministrazione si trovino in tutto o in parte in possesso dell'apparato amministrativo dipendente lo chiameremo un gruppo articolato «per ceti». In un gruppo di tipo feudale, per esempio, il vassallo sosteneva di tasca propria le spese dell'amministrazione e della giustizia nel territorio a lui assegnato in feudo, provvedeva autonomamente al proprio equipaggiamento e al proprio approvvigionamento per la guerra; e i vassalli a lui subordinati facevano lo stesso. Ciò aveva naturalmente conseguenze rilevanti sulla potenza effettiva del signore, la quale si fondava soltanto su un legame di fedeltà personale e sul fatto che il possesso feudale e l'onore sociale del vassallo traevano la propria «legittimità» dal signore stesso.

E tuttavia, risalendo indietro fino alle più remote formazioni politiche, noi troviamo dappertutto anche la regia personale del signore: attraverso uomini che dipendono direttamente dalla sua persona – schiavi, funzionari domestici, servitori, «favoriti» personali e beneficiari remunerati in natura o in denaro dalle sue casse private – egli cerca di mantenere l'amministrazione nelle proprie mani, di procurare i mezzi di tasca propria, dai proventi del suo patrimonio, di creare un esercito che dipenda rigorosamente dalla sua persona, perché equipaggiato e approvvigionato dai suoi granai, magazzini, arsenali. Mentre in un gruppo

sociale articolato «per ceti» il signore domina con il sostegno di un'«aristocrazia» indipendente, con la quale condivide quindi il potere, in questo caso egli si appoggia su schiavi domestici o plebei, vale a dire su strati di nullatenenti privi di un proprio onore sociale, i quali sono interamente dipendenti da lui dal punto di vista materiale e non dispongono in alcun modo di un proprio potere che possa concorrere con quello del signore medesimo. Tutte le forme di potere patriarcale e patrimoniale, di dispotismo sultanistico e di ordinamento statale burocratico rientrano in questo tipo: in particolare, l'ordinamento statale burocratico che è caratteristico, nel suo sviluppo piú razionale, anche e soprattutto dello stato moderno.

Lo sviluppo dello stato moderno ha ovunque inizio nel momento in cui il principe mette in moto il processo di espropriazione di quei «privati» che accanto a lui esercitano un potere amministrativo indipendente: di coloro cioè che possiedono in proprio i mezzi dell'amministrazione, della guerra, delle finanze e beni di ogni genere che siano utilizzabili in senso politico. L'intero processo rappresenta un perfetto parallelo con lo sviluppo dell'impresa capitalistica attraverso la progressiva espropriazione dei produttori indipendenti. Alla fine vediamo che nello stato moderno il controllo di tutti i mezzi dell'impresa politica viene di fatto a concentrarsi in un unico vertice e che nessun funzionario singolo è piú proprietario personale del denaro che spende o degli edifici, delle scorte, degli strumenti e delle attrezzature militari di cui dispone. In tal modo si è oggi compiutamente realizzata nello «stato» – ciò che è essenziale per il suo stesso concetto – la «separazione» dell'apparato amministrativo, vale a dire dei funzionari e dei lavoratori dell'amministrazione, dai mezzi oggettivi dell'impresa. Prendono avvio proprio da qui gli sviluppi piú recenti, vale a dire il tentativo, che si sta compiendo sotto i nostri occhi, di procedere all'espropriazione di questo espropriatore <sup>4</sup> dei mezzi politici e, dunque, dello stesso potere politico. La rivoluzione ha compiuto questo passo per lo meno nella misura in cui al posto delle autorità costituite sono subentrati dei capi i quali, attraverso l'usurpazione o l'elezione, si sono attribuiti il potere di disporre del complesso dell'amministrazione e dei suoi beni materiali, facendo derivare la propria legittimità – non importa con quanto diritto – dalla volontà dei dominati. È una questione del tutto diversa se, sulla base di questo successo almeno apparente, si possa con qualche fondamento nutrire la speranza di realizzare l'espropriazione anche all'interno delle imprese economiche di tipo capitalistico, la cui direzione, nonostante le pur rilevanti analogie, si svolge secondo principî strutturalmente diversi da quelli che governano l'amministrazione politica. Su questo punto non prenderemo oggi alcuna posizione. Ai fini della nostra trattazione vorrei fissare soltanto la seguente definizione di carattere concettuale: lo stato moderno è un gruppo di potere di carattere istituzionale che, all'interno di un dato territorio, si è sforzato con successo di monopolizzare l'uso della forza fisica legittima come mezzo di potere e che, a tale scopo, ha concentrato nelle mani dei suoi capi i mezzi oggettivi dell'esercizio del potere, espropriando tutti i funzionari di ceto che in precedenza ne disponevano a titolo personale e sostituendosi a essi con la sua suprema autorità.

Nel corso di questo processo di espropriazione politica, che ha avuto luogo con vario successo in tutti i paesi del mondo, hanno fatto la loro comparsa, dapprima al servizio del principe, le prime categorie di «politici di professione» in un altro significato: vale a dire in quanto persone che non aspiravano direttamente al potere, come i capi carismatici, e che si ponevano invece al servizio di coloro che detenevano il potere politico. In questa lotta essi si mettevano a disposizione dei principi, traendo dalla conduzione dei loro affari politici per un verso un guadagno materiale e per un altro verso un contenuto ideale di vita. Ancora una volta, soltanto in Occidente troviamo questo genere di politici di professione, anche al servizio di potenze differenti da quelle dei principi. Nel passato essi furono il loro piú importante strumento di potenza e di espropriazione politica.

Prima di occuparci piú da vicino di queste figure, chiariamo in tutti i suoi aspetti e in modo univoco la situazione oggettiva che l'esistenza di tali «politici di professione» viene a configurare. Esattamente come accade nel campo del profitto economico, si può fare «politica» – e dunque aspirare a esercitare la

propria influenza sulla distribuzione della potenza tra le diverse formazioni politiche e all'interno di ciascuna di esse – sia in modo «occasionale» sia in modo «professionale», e in questo secondo caso dedicandosi a essa come a una professione secondaria oppure principale. Tutti noi siamo politici «occasionalmente» quando andiamo a votare, oppure quando manifestiamo la nostra volontà applaudendo o protestando in una riunione «politica», quando teniamo un discorso «politico», e via dicendo: per molti uomini l'intero rapporto con la politica si limita ad azioni di questo genere. Fanno politica come professione secondaria, per esempio, tutti quegli uomini di fiducia e quei dirigenti di associazioni politiche di partito i quali esercitano questa attività – come accade assolutamente di regola – soltanto in caso di necessità, senza «organizzare la propria vita», sia dal punto di vista materiale che da quello ideale, in prima istanza su di essa. Lo stesso vale per quei membri di consigli di stato e di simili organi consultivi i quali entrano in funzione soltanto per specifiche esigenze. E così, ancora, per un numero abbastanza ampio dei nostri parlamentari, che fanno politica soltanto nei periodi della sessione. Nel passato troviamo gruppi di questo tipo soprattutto tra i ceti. Con l'espressione «ceti» noi intendiamo i possessori a titolo proprio di mezzi materiali di impresa militari o amministrativi, oppure i detentori di poteri personali di signoria. Una gran parte di essi era ben lungi dal porre la propria vita per intero, o anche solo prevalentemente o più che occasionalmente, al servizio della politica. Essi utilizzavano piuttosto il loro potere di signoria per riscuotere rendite o anche per conseguire profitti veri e propri, diventando politicamente attivi al servizio del gruppo politico soltanto quando il signore o i loro compagni di ceto ne facevano esplicita richiesta. La situazione non era diversa anche per una parte di quelle forze che il principe impiegava nella lotta finalizzata alla creazione di una sfera autonoma di attività politica, di cui egli solo doveva disporre. I «consigli privati» e, ancora più indietro nel tempo, una parte consistente dei consiglieri che si riunivano nella «curia» e negli altri corpi consultivi dei principi avevano questo carattere. Con l'aiuto di queste forze soltanto occasionali o semi-professionali, tuttavia, il principe non poteva naturalmente riuscire nella sua impresa. Egli doveva sforzarsi di creare un apparato di forze ausiliarie interamente ed esclusivamente dedite al suo servizio, vale a dire di carattere propriamente professionale. Non soltanto la struttura della sorgente formazione politico-dinastica, ma anche l'impronta complessiva della civiltà in questione dipendevano in misura assai significativa dalla provenienza sociale delle forze che egli riusciva a reclutare. Erano soggetti esattamente al medesimo imperativo quei gruppi politici i quali, con la totale eliminazione o con un'ampia limitazione del potere del principe, si costituivano politicamente in comunità (cosiddette) «libere» – «libere» non nel senso della libertà da un potere basato sull'uso della forza, bensì nel senso dell'assenza del potere del principe, legittimo in virtù della tradizione (e per lo più consacrato religiosamente), come fonte esclusiva di ogni autorità. Storicamente esse sono sorte soltanto in Occidente e il loro nucleo è stata la città in quanto gruppo politico, così come si è venuta affermando per la prima volta nell'ambito della civiltà mediterranea. Come apparivano, in tutti questi casi, i politici «di professione» in senso proprio?

Ci sono due modi per fare della politica la propria professione. Si vive «per» la politica oppure «di» politica. Le due alternative non si escludono affatto l'una con l'altra. Al contrario, accade di regola che si facciano – per lo meno idealmente, ma per lo più anche materialmente – entrambe le cose: chi vive «per» la politica costruisce in senso interiore «tutta la propria esistenza intorno a essa»: egli gode del puro possesso della potenza che esercita, oppure alimenta il proprio equilibrio interiore e il proprio sentimento di sé con la coscienza di dare un senso alla propria vita per il fatto di servire una «causa». In questo senso interiore ogni uomo serio che vive per una causa vive anche di questa causa. La differenza riguarda anche un aspetto assai più concreto della questione: quello economico. «Della» politica come professione vive colui che cerca di trarre da essa una fonte durevole di guadagno; «per» la politica, invece, colui per il quale ciò non accade. Affinché qualcuno possa vivere «per» la politica in questo senso economico, devono darsi, nel quadro di un ordinamento fondato sulla proprietà privata, alcuni presupposti, se volete assai banali: egli dev'essere, in condizioni normali, economicamente indipendente

rispetto ai proventi che la politica può procurargli. Ciò significa, assai semplicemente, che egli deve essere facoltoso o trovarsi in una condizione personale che gli procuri sufficienti entrate. Così stanno le cose per lo meno in condizioni normali. Certo, il seguito di un condottiero in guerra, così come quello di un eroe rivoluzionario della piazza, è assai poco interessato alle condizioni di una economia normale. Entrambi vivono di bottino, di rapina, di confische, di tributi, dell'imposizione di mezzi di pagamento forzosi privi di alcun valore: ciò che nella sostanza è sempre la stessa cosa. Ma questi sono necessariamente fenomeni straordinari: nell'economia ordinaria soltanto il patrimonio personale svolge questa funzione. Ciò, peraltro, non basta ancora: chi vive «per» la politica deve inoltre essere economicamente «disponibile», nel senso che le sue entrate non devono dipendere dal fatto che egli ponga continuativamente e personalmente la sua forza lavorativa e il suo pensiero, in modo totale o comunque in misura assai ampia, al servizio del proprio guadagno. In questo senso è disponibile nel modo più incondizionato chi vive di rendita, vale a dire colui che percepisce reddito senza lavorare nel modo più assoluto, sia che tragga un tale reddito, come i signori fondiari del passato, i grandi proprietari terrieri e la grande nobiltà del presente, da rendite fondiari – nell'antichità e nel Medioevo anche da rendite derivanti da schiavi o servi – sia che lo tragga da titoli o da simili fonti moderne di rendita. Né l'operaio né – si badi bene – l'imprenditore, anche e in special modo il grande imprenditore moderno, sono disponibili in questo senso. Infatti, anche e in special modo l'imprenditore – l'imprenditore industriale assai più di quello agricolo, dato il carattere stagionale dell'attività agricola – è vincolato alla sua impresa e non è dunque disponibile. Per lui è spesso assai difficile farsi sostituire anche solo temporaneamente. È altrettanto poco disponibile, per esempio, il medico, e ciò in misura tanto maggiore quanto più egli è eminente e ricercato. È già migliore, per ragioni puramente tecniche e professionali, la situazione dell'avvocato, il quale ha perciò esercitato un ruolo di gran lunga più importante e spesso addirittura dominante anche come politico di professione. Non vogliamo procedere oltre con questa casistica. Fissiamo piuttosto alcune conseguenze.

La direzione di uno stato o di un partito a opera di persone le quali vivono (nel senso economico del termine) esclusivamente per la politica, e non della politica, implica necessariamente un reclutamento «plutocratico» dei gruppi politicamente dirigenti. Non si vuole in tal modo affermare anche il contrario, e cioè che una tale direzione plutocratica implichi al tempo stesso che lo strato politicamente dominante non cerchi anche di vivere «della» politica, e quindi non sia solito sfruttare il proprio potere politico anche per i suoi privati interessi economici. Ciò è naturalmente fuori discussione. Non vi è mai stato nessun gruppo che, in un modo o nell'altro, non l'abbia fatto. Quanto abbiamo poc'anzi affermato significa soltanto una cosa: che i politici di professione non sono immediatamente costretti a ricercare un compenso per la propria attività politica, come invece deve semplicemente pretenderlo chiunque sia privo di mezzi. E, d'altra parte, ciò non significa in alcun modo che i politici privi di un proprio patrimonio vedano nella politica esclusivamente, o anche solo prevalentemente, un mezzo per il proprio sostentamento economico privato, e non pensino del tutto o in primo luogo «alla causa». Nulla sarebbe più scorretto. Per l'uomo agiato la preoccupazione per la «sicurezza» economica della propria esistenza costituisce per esperienza – consapevolmente o no – un punto cardinale del suo intero orientamento di vita. L'idealismo politico più intransigente e incondizionato si trova invece, se non in modo esclusivo certo in modo prevalente, presso quegli strati che, essendo privi di patrimonio, sono del tutto al di fuori della cerchia di quanti sono interessati alla conservazione dell'ordinamento economico di una determinata società: questo vale principalmente in epoche straordinarie e quindi rivoluzionarie. Tutto ciò significa soltanto una cosa: che un reclutamento non plutocratico di coloro che sono interessati alla politica, del gruppo dirigente e del suo seguito, è legato all'ovvio presupposto che tali persone possano trarre dall'esercizio continuativo dell'attività politica redditi regolari e sicuri. La politica può essere esercitata o «a titolo onorifico» e quindi, come si usa dire, da persone «indipendenti», vale a dire agiate, in primo luogo da coloro che vivono di rendita. Oppure viene resa accessibile a persone prive di un

patrimonio personale, nel qual caso il suo esercizio deve essere retribuito. Il politico di professione che vive «della» politica può essere un semplice «beneficiario» oppure un «funzionario» stipendiato. E dunque o percepisce dei redditi da tasse ed emolumenti per determinate prestazioni – mance e bustarelle costituiscono una variante irregolare e formalmente illegale di questo genere di proventi – oppure riceve un compenso fisso in natura o uno stipendio in denaro, o entrambe le cose. Egli può assumere il carattere di un «imprenditore», come il condottiero o l'appaltatore o il venditore di cariche pubbliche del passato, oppure come il *boss* americano, il quale considera le sue spese come un investimento di capitale da far fruttare avvalendosi della propria influenza. Oppure può ricevere uno stipendio fisso, come un redattore o un segretario di partito o un moderno ministro o un funzionario politico. Nel passato feudi, concessioni di terre, benefici di ogni genere e, con lo sviluppo dell'economia monetaria, soprattutto emolumenti costituivano la tipica ricompensa che principi, conquistatori vittoriosi o capipartito vincitori elargivano al proprio seguito; oggi sono cariche di ogni tipo in partiti, giornali, cooperative, casse di malattia, comuni, stati che vengono distribuite dai capipartito per i leali servizi loro prestati. Tutte le lotte tra i partiti non si svolgono soltanto per fini oggettivi, ma anche e soprattutto per il patronato delle cariche. In Germania tutti i contrasti tra le aspirazioni particolaristiche e centralistiche gravitano anche e soprattutto intorno al problema di quali poteri – di Berlino o di Monaco, di Karlsruhe, di Dresda – debbano controllare il patronato delle cariche. I ridimensionamenti nella partecipazione alla distribuzione delle cariche vengono vissuti dai partiti come uno scacco ben più grave di qualsiasi insuccesso rispetto ai loro fini oggettivi. In Francia un'infornata di prefetti a opera di un partito politico è sempre stata considerata come un sovvertimento maggiore e ha provocato più chiasso di un cambiamento del programma di governo, il quale ha un significato quasi meramente retorico. Alcuni partiti, così soprattutto in America, con il venir meno delle antiche controversie circa l'interpretazione della Costituzione, sono diventati puri partiti di cacciatori di posti, i quali modificano il loro programma oggettivo a seconda delle probabilità di catturare voti. In Spagna, fino a pochi anni or sono, i due grandi partiti si avvicendavano al potere nella forma di «elezioni» manipolate dall'alto, secondo un turno fissato per convenzione, al fine di sistemare il loro seguito nelle cariche. Nei territori coloniali spagnoli, sia nelle cosiddette «elezioni» sia nelle cosiddette «rivoluzioni» si tratta sempre della greppia dello stato, alla quale i vincitori desiderano foraggiarsi. In Svizzera i partiti si spartiscono in modo pacifico le cariche con il sistema proporzionale, e alcuni dei nostri «rivoluzionari» progetti di costituzione, come per esempio il primo proposto per il Baden, miravano a estendere questo sistema alle poltrone ministeriali, trattando così lo stato e le sue cariche come una mera istituzione di distribuzione di prebende. Soprattutto il partito del Centro si entusiasmò per questa proposta, e nel Baden giunse persino a fare della distribuzione proporzionale delle cariche secondo le confessioni – dunque senza alcun riguardo ai risultati – un elemento del proprio programma. Con il numero crescente di cariche prodotto dalla burocratizzazione universale e con la domanda crescente di esse in quanto forma di sostentamento particolarmente sicura, questa tendenza va crescendo presso tutti i partiti, i quali per i loro seguaci diventano sempre più un mezzo rispetto allo scopo di essere in tal modo sistemati.

A questi sviluppi si contrappone oggi la trasformazione della moderna burocrazia in un corpo di lavoratori intellettuali altamente qualificati, dotati di una preparazione specialistica maturata nel corso di lunghi anni di studio e provvisti di un onore di ceto particolarmente sviluppato nell'interesse della propria integrità. Senza di esso saremmo fatalmente esposti al pericolo di una terribile corruzione e di un filisteismo generalizzato e ne risulterebbe minacciato anche il funzionamento puramente tecnico dell'apparato statale, la cui importanza per l'economia – in particolare con l'intensificarsi dei processi di socializzazione – è costantemente aumentata e aumenterà ancora. L'amministrazione dilettantesca a opera di politici rapaci, che negli Stati Uniti portava, dopo ogni elezione presidenziale, al ricambio di centinaia di migliaia di funzionari, fino al portalettere, e che non conosceva la figura del funzionario di professione a vita, è stata ormai da tempo messa in crisi dalla *Civil Service Reform*. Sono esigenze

puramente tecniche e imprescindibili dell'amministrazione a determinare questa trasformazione. In Europa la burocrazia specializzata in base alla divisione del lavoro è sorta poco alla volta nel corso di uno sviluppo durato mezzo millennio. Esso fu avviato dalle città e dalle signorie italiane; e tra le monarchie, dagli stati conquistati dai Normanni. Il passo decisivo fu compiuto nel campo delle finanze dei principi. Dalle riforme amministrative dell'imperatore Massimiliano <sup>5</sup> si può vedere quanto riuscisse difficile ai funzionari, anche sotto la pressione della necessità estrema e della potenza dei Turchi, spodestare il principe in questo campo, che tollera assai poco il diletterismo di un sovrano il quale era allora soprattutto un cavaliere. Lo sviluppo della tecnica bellica presupponeva l'ufficiale specializzato, l'affinamento della procedura giudiziaria il giurista dotato di una specifica istruzione. In questi tre campi la burocrazia specializzata riportò una vittoria definitiva, negli Stati più progrediti, nel corso del secolo XVI. In tal modo, contemporaneamente all'affermazione dell'assolutismo del principe di fronte ai ceti, ebbe inizio la progressiva abdicazione del suo potere personale in favore dei funzionari specializzati, grazie ai quali soltanto egli aveva potuto riportare quella vittoria sui ceti.

Contemporaneamente all'ascesa della burocrazia dotata di una preparazione specialistica emersero anche – sebbene attraverso passaggi assai più impercettibili – le figure dei «dirigenti politici». Sono ovviamente esistiti da sempre e in tutto il mondo tali consiglieri di fatto influenti del principe. In Oriente la necessità di sciogliere il più possibile il sultano dalla responsabilità personale per il successo dell'operato del governo ha prodotto la tipica figura del «gran visir». In Occidente la diplomazia, soprattutto per l'influenza esercitata dai rapporti delle legazioni veneziane, che venivano lette avidamente negli ambienti diplomatici specializzati, all'epoca di Carlo V – l'età di Machiavelli – divenne per la prima volta un'arte coltivata in modo consapevole, i cui adepti, dotati per lo più di una formazione umanistica, si trattavano tra loro come un gruppo di dotti iniziati, in modo simile a quanto avveniva per gli uomini di stato umanisti cinesi dell'ultimo periodo degli stati particolari. La necessità di una direzione formalmente unitaria dell'intera attività politica, compresa la politica interna, a opera di un uomo di stato posto ai vertici del potere, si affermò definitivamente e in modo cogente soltanto con lo sviluppo costituzionale. Fino ad allora queste personalità erano ovviamente sempre esistite in qualità di consiglieri o piuttosto – in sostanza – di guide dei principi. L'organizzazione dei pubblici poteri si era tuttavia dapprima sviluppata, anche negli stati più progrediti, secondo altre modalità. Erano sorte supreme autorità amministrative di tipo collegiale. In teoria, ma sempre più raramente in pratica, esse tenevano le proprie riunioni sotto la presidenza personale del principe, il quale prendeva la decisione. Attraverso questo sistema collegiale, che portava a esprimere pareri, contropareri e voti motivati della maggioranza e della minoranza, e inoltre attraverso il fatto di circondarsi, accanto alle supreme autorità ufficiali, di uomini di fiducia puramente personali – il «gabinetto» – e di prendere attraverso questi le proprie decisioni in merito alle deliberazioni del consiglio di stato – o come altrimenti si chiamava la suprema autorità dello stato – il principe, che si trovava sempre più nella posizione di un dilettante, tentava di sottrarsi al peso inevitabilmente crescente della preparazione specialistica dei funzionari e di mantenere nelle proprie mani la direzione suprema dello stato: questa lotta latente tra il funzionario specializzato e il potere personale del principe si è svolta ovunque. La situazione mutò soltanto di fronte ai parlamenti e alla brama di potere dei loro capipartito. E tuttavia condizioni affatto diverse portarono al medesimo risultato esteriore. Certo, con alcune differenze. Dove le dinastie continuavano a mantenere nelle proprie mani il potere reale – così soprattutto in Germania – gli interessi del principe erano legati in modo solidale a quelli della burocrazia contro il parlamento e le sue pretese di potere. I funzionari avevano interesse a che anche i posti direttivi, e dunque anche le poltrone ministeriali, venissero occupati da persone provenienti dalle loro file, come oggetti del loro avanzamento di carriera. Per parte sua, il monarca aveva interesse a poter nominare i ministri a sua discrezione, dalle file dei funzionari a lui fedeli. Entrambe le parti erano altresì interessate a far sí che la direzione politica si presentasse unita e compatta di fronte al parlamento e dunque che il sistema collegiale venisse sostituito da un unico capo di

gabinetto. Oltre a ciò, il monarca aveva bisogno, già soltanto per rimanere estraneo in modo puramente formale alla lotta e agli attacchi dei partiti, di una personalità individuale responsabile che gli fornisse una copertura, e cioè che desse conto e si opponesse al parlamento, e che trattasse con i partiti. Qui da noi tutti questi interessi agirono insieme nella medesima direzione, facendo sorgere la figura di un ministro tratto dai ranghi della burocrazia e dotato di un potere di direzione unitario. Lo sviluppo della potenza del parlamento agì con forza ancora maggiore nella direzione dell'unificazione là dove essa – come accadde in Inghilterra – ebbe il sopravvento di fronte al monarca. Qui il «gabinetto» guidato da un unico capo parlamentare, il *leader*, si sviluppò in quanto espressione della potenza del partito che di volta in volta si trovava in possesso della maggioranza: una potenza ignorata dalle leggi ufficiali, ma di fatto l'unica politicamente decisiva. I corpi collegiali ufficiali non erano in quanto tali organi della potenza realmente dominante – il partito – e dunque non potevano essere depositari del governo effettivo. Un partito dominante aveva piuttosto bisogno, per affermare il proprio potere all'interno e per poter promuovere all'esterno una politica in grande stile, di un organo efficace, composto esclusivamente dai suoi uomini realmente dirigenti e che agisse in modo confidenziale – il gabinetto, per l'appunto. Esso aveva inoltre bisogno di un capo responsabile di tutte le decisioni di fronte all'opinione pubblica e soprattutto di fronte a quella parlamentare: vale a dire del capo del gabinetto. Questo sistema inglese è stato poi adottato nel continente nella forma dei ministeri parlamentari. Soltanto in America e nelle democrazie da essa influenzate gli è stato contrapposto un sistema del tutto diverso, il quale attraverso un'elezione popolare diretta poneva il capo eletto del partito vittorioso alla testa dell'apparato di funzionari da lui nominato, vincolandolo all'approvazione del parlamento solo in materia di bilancio e di legislazione.

La trasformazione della politica in una «impresa» che richiedeva un addestramento alla lotta per il potere e ai suoi metodi, quali erano stati sviluppati dai partiti moderni, determinò a sua volta la separazione dei funzionari pubblici in due categorie, certo non nettamente distinte, ma comunque chiaramente identificabili: i funzionari specializzati da un lato, i «funzionari politici» dall'altro. I funzionari «politici» nel senso proprio del termine sono di regola esteriormente riconoscibili per il fatto che possono essere in ogni momento trasferiti e licenziati a piacere oppure anche «messi a disposizione», come i prefetti francesi e i funzionari di altri paesi a essi affini, nel più netto contrasto con l'«indipendenza» dei funzionari che svolgono mansioni giudiziarie. In Inghilterra appartengono a questo tipo quei funzionari che, per una convenzione fermamente stabilita, si dimettono dalle proprie cariche con il mutare della maggioranza parlamentare e quindi del gabinetto. In particolare si è soliti annoverare tra essi quei funzionari la cui competenza abbraccia il governo di tutta l'«amministrazione interna»; e in questo caso l'elemento «politico» consiste soprattutto nel compito di mantenere l'«ordine» nel paese, vale a dire i rapporti di potere esistenti. In Prussia questi funzionari, secondo il decreto Puttkamer <sup>6</sup>, avevano il dovere, sotto pena di sanzioni disciplinari, di «rappresentare la politica del governo», e venivano utilizzati – come i prefetti in Francia – in quanto apparato ufficiale per influire sulle elezioni. Secondo il sistema tedesco – e a differenza di altri paesi – la maggior parte dei funzionari «politici» possedeva le medesime caratteristiche di tutti gli altri funzionari, in quanto anche il conseguimento di queste cariche era subordinato agli studi universitari, a esami specialistici e a un determinato periodo di apprendistato. Questo tratto specifico della moderna burocrazia specializzata manca presso di noi soltanto ai capi dell'apparato politico: i ministri. Già sotto il vecchio regime si poteva essere ministro del culto in Prussia senza aver nemmeno frequentato un istituto di istruzione superiore, mentre si poteva in linea di principio diventare consigliere relatore soltanto sulla base degli esami prescritti. Il capo sezione e il consigliere relatore formati in senso specialistico erano ovviamente – per esempio sotto Althoff nel ministero dell'Istruzione in Prussia <sup>7</sup> – infinitamente più informati del loro capo sulle questioni più specificamente tecniche della materia. Le cose non stavano diversamente in Inghilterra. Di conseguenza, il funzionario era dotato dei poteri più significativi, anche in relazione a tutti i bisogni della

vita quotidiana. E ciò non costituiva affatto un controsenso. Il ministro era per l'appunto il rappresentante della costellazione del potere politico, doveva rappresentare questi criteri politici e informare a essi le proposte dei funzionari specializzati a lui sottoposti oppure dar loro le corrispondenti direttive di carattere politico.

Le cose funzionano in modo del tutto simile in un'impresa economica privata: il «sovrano» in senso proprio – vale a dire l'assemblea degli azionisti – rispetto alla conduzione dell'impresa è altrettanto privo di influenza quanto un «popolo» governato da funzionari specializzati. E le personalità decisive per la politica dell'impresa, il «consiglio di amministrazione» dominato dalle banche, danno soltanto le direttive economiche e selezionano le personalità preposte all'amministrazione, senza tuttavia essere esse stesse in grado di dirigere tecnicamente l'impresa. Da questo punto di vista non rappresenta una novità sostanziale nemmeno l'odierna struttura dello stato creato dalla rivoluzione, il quale pone il potere sull'amministrazione nelle mani di dilettranti assoluti in virtù del fatto che essi hanno a disposizione le mitragliatrici, e vorrebbe utilizzare i funzionari dotati di preparazione specialistica soltanto come teste e mani atte a compiti esecutivi. Le difficoltà di questo attuale sistema risiedono altrove, ma non dobbiamo occuparcene oggi.

Dobbiamo piuttosto interrogarci sui caratteri tipici dei politici di professione, tanto del «capo» quanto del suo seguito. Essi sono andati mutando nel corso del tempo, e anche oggi sono assai differenti.

Come abbiamo visto, in passato i «politici di professione» sono emersi nel corso della lotta dei principi contro i ceti, ponendosi al servizio dei primi. Passiamone brevemente in rassegna i tipi principali.

Nella sua lotta contro i ceti il principe si appoggiava a strati sociali estranei ai ceti medesimi che potessero essere utilizzati nell'attività politica. In essi rientravano – in India e in Indocina, nella Cina buddhista, nel Giappone e nella Mongolia lamaista così come nei paesi cristiani durante il Medioevo – in primo luogo i chierici. Tecnicamente, perché essi erano capaci di scrivere. L'importazione di brahmani, di sacerdoti buddhisti, di lama e l'impiego di vescovi e di preti come consiglieri politici ebbe luogo ovunque, al fine di procurare forze amministrative capaci di scrivere da poter far valere nella lotta dell'imperatore, del principe o del *khan* contro l'aristocrazia. Il chierico, e in primo luogo il chierico celibe, era estraneo alla dinamica dei normali interessi politici ed economici e non cadeva nella tentazione di aspirare per sé e per i suoi discendenti a un potere politico autonomo di fronte al signore, come invece avveniva nel caso del vassallo feudale. Per le sue stesse caratteristiche di ceto, egli si trovava a essere «separato» dai mezzi di impresa dell'amministrazione del principe.

Un secondo strato sociale in qualche modo affine era quello dei letterati di formazione umanistica. Vi è stato un tempo in cui si imparava a fare discorsi in latino e versi in greco allo scopo di diventare consiglieri politici e, sopra ogni cosa, storiografi di corte di un principe. Fu questa l'epoca del primo fiorire delle scuole umanistiche e delle fondazioni principesche di cattedre di «poetica»: un'epoca che da noi è trascorsa rapidamente e che ha influenzato stabilmente il nostro sistema scolastico, senza peraltro avere profonde conseguenze dal punto di vista politico. Andò diversamente in Asia orientale. Il mandarino cinese è – o piuttosto era in origine – una figura grosso modo analoga a quella dell'umanista del nostro Rinascimento: un letterato di cultura umanistica formatosi sui monumenti letterari del lontano passato, con una preparazione comprovata attraverso un esame. Se leggete i diari di Li Hung-Chang, scoprirete che egli è soprattutto orgoglioso di comporre poesie e di essere un bravo calligrafo. Questo strato di persone, nutrito di convenzioni sviluppatesi nella Cina antica, ha condizionato l'intero destino del proprio paese, e forse la nostra sorte sarebbe stata simile se gli umanisti avessero avuto a loro tempo la minima probabilità di imporsi con il medesimo successo.

Il terzo strato sociale era quello della nobiltà di corte. Dopo essere riusciti a espropriare la nobiltà del potere politico che essa deteneva in quanto ceto, i principi la attirarono a corte utilizzandola a fini politici e diplomatici. La trasformazione del nostro sistema educativo nel secolo XVII fu determinata dal



fatto che i politici di professione provenienti dalla nobiltà di corte entrarono al servizio dei principi, sostituendo in tal modo i letterati umanistici.

La quarta categoria fu un prodotto specificamente inglese: un patriziato che comprendeva la piccola nobiltà e i cittadini titolari di rendite, tecnicamente chiamato *gentry*. In origine il principe impiegò tale strato sociale contro i baroni, concedendogli le cariche del *selfgovernment*. Più tardi, tuttavia, egli divenne sempre più dipendente da esso. La *gentry* mantenne il possesso di tutte le cariche dell'amministrazione locale, assumendole a titolo gratuito nell'interesse del proprio potere sociale. Essa ha preservato l'Inghilterra dalla burocratizzazione, che costituiva invece il destino di tutti gli stati continentali.

Un quinto strato sociale è stato tipico dell'Occidente, in particolare sul continente europeo, e ha rivestito un'importanza decisiva per la sua intera struttura politica: quello dei giuristi di formazione universitaria. L'immensa influenza del diritto romano, così come fu rielaborato dallo stato burocratico tardo-romano, si manifesta nel modo più significativo nel fatto che il rivoluzionamento dell'impresa politica nel senso dello sviluppo verso lo stato di carattere razionale è stato ovunque il prodotto di giuristi dotati di una specifica istruzione. È quanto accadde nella stessa Inghilterra, dove peraltro le grandi corporazioni nazionali di giuristi impedirono la recezione del diritto romano. In nessun'altra parte del mondo si trova qualcosa di analogo. Tutti i tentativi di un pensiero giuridico razionale nella scuola indiana *mīmāṃsā* e tutti gli sforzi volti alla conservazione dell'antico pensiero giuridico nell'Islam non hanno potuto impedire il soffocamento del pensiero giuridico razionale a opera di concezioni teologiche. Soprattutto la procedura non fu completamente razionalizzata. Ciò si è realizzato soltanto con l'accettazione dell'antica giurisprudenza romana – vale a dire del prodotto di una formazione politica di carattere assolutamente unico, divenuta da città-stato potenza mondiale – da parte dei giuristi italiani, con l'*usus modernus* dei pandettisti e dei canonisti tardo-medievali e con le teorie del diritto naturale sorte dal pensiero giuridico e cristiano e in seguito secolarizzate. Questo razionalismo giuridico ha avuto i suoi grandi rappresentanti nel podestà italiano, nei giuristi francesi al servizio della corona, i quali elaborarono i mezzi formali per scalzare il potere dei *seigneurs* a favore della potenza del re, nei canonisti e nei teologi giusnaturalisti del conciliarismo, nei giuristi di corte e nei giudici eruditi dei principi continentali, nei teorici olandesi del giusnaturalismo e nei monarcomachi, nei giuristi inglesi della corona e del parlamento, nella *noblesse de robe* dei parlamenti francesi e, infine, negli avvocati dell'epoca della Rivoluzione. Senza di esso il sorgere dello stato assoluto e la Rivoluzione sarebbero altrettanto impensabili. Se leggete le rimostranze dei parlamenti francesi o i *cahiers* degli Stati generali francesi dal secolo XVI fino al 1789, troverete ovunque lo spirito del giurista. E se esaminate attentamente l'estrazione professionale dei membri della Convenzione francese – che pure fu eletta a suffragio paritario – troverete un solo proletario, pochissimi imprenditori borghesi e, al contrario, un gran numero di giuristi di ogni tipo, senza i quali lo specifico spirito che animava questi intellettuali radicali e i loro progetti sarebbe semplicemente inconcepibile. Da allora il moderno avvocato e la moderna democrazia sono strettamente collegati, e avvocati nel nostro senso, in quanto ceto indipendente, esistono di nuovo soltanto in Occidente, fin dal Medioevo, quando essi presero a svilupparsi, sotto l'influenza della razionalizzazione del processo, a partire dal «patrocinatore» della formalistica procedura processuale germanica.

L'importanza degli avvocati nella politica occidentale in seguito al sorgere dei partiti non è affatto casuale. L'esercizio della politica attraverso i partiti significa precisamente questo: esercizio di interessati – presto vedremo in che senso. E perorare con successo una causa in difesa degli interessati è il mestiere dell'avvocato esperto. Come ha potuto insegnarci la superiorità della propaganda nemica, in questo egli è superiore a qualsiasi «funzionario». L'avvocato, infatti, può malgrado tutto perorare con successo, e dunque «bene» in senso tecnico, una causa fondata su argomenti logicamente deboli, e in questo senso «cattiva». Ed egli soltanto è in grado di perorare con successo, vale a dire «bene», una

causa fondata su argomenti logicamente forti, e in questo senso «buona». Il funzionario in quanto politico, invece, troppo spesso rende soltanto «cattiva», attraverso una conduzione tecnicamente «cattiva», una causa in quel senso «buona» – è quanto abbiamo dovuto sperimentare. E infatti oggi si fa politica in misura crescente di fronte all'opinione pubblica con i mezzi della parola, con scritti e discorsi. Ponderarne l'effetto fa parte in modo specifico dei compiti dell'avvocato, ma non del funzionario specializzato, il quale non è un demagogo e, considerato il suo scopo, non deve esserlo, e quando si adopera per diventarlo è solito divenire un pessimo demagogo.

Il vero funzionario – questo è decisivo per giudicare il nostro precedente regime – per l'essenza stessa della sua specifica professione non deve fare politica, bensì «amministrare», tenendosi soprattutto al di sopra delle parti; ciò vale anche per i cosiddetti funzionari «politici» dell'amministrazione, quanto meno ufficialmente, fino a che non è in gioco la «ragion di stato», vale a dire gli interessi vitali dell'ordine dominante. Egli deve svolgere le proprie funzioni *sine ira et studio*<sup>8</sup>, «senza ira né pregiudizi». Deve dunque evitare di fare ciò che il politico, il capo come il suo seguito, si trova sempre e necessariamente a dover fare: lottare. E infatti lo spirito di parte, la lotta, la passione – *ira et studium* – sono l'elemento dell'uomo politico. Soprattutto del capo politico. Il suo agire è governato da un principio di responsabilità del tutto diverso, e persino opposto, rispetto a quello del funzionario. Quando l'autorità a lui preposta insiste, nonostante le sue obiezioni, su un ordine che a lui sembra sbagliato, l'onore del funzionario consiste nella capacità di eseguirlo coscienziosamente e con precisione sotto la responsabilità di colui che comanda, come se esso corrispondesse a una sua personale convinzione: senza questa disciplina morale nel senso più alto della parola e senza questa abnegazione l'intero apparato andrebbe completamente in pezzi. Al contrario, l'onore del capo politico, e dunque del capo di stato, consiste proprio nell'esclusiva e personale responsabilità per le sue azioni, che egli non può e non deve rifiutare o allontanare da sé. Sono proprio le nature di funzionario di grande levatura morale a generare cattivi politici, soprattutto irresponsabili nel significato politico della parola, e in questo senso moralmente inferiori, quali purtroppo ne abbiamo ripetutamente avuti in posizioni direttive: questo è ciò che definiamo come il «potere dei funzionari»; e non si sminuisce di certo l'onore della nostra burocrazia se noi mettiamo a nudo ciò che di politicamente sbagliato, considerato dal punto di vista del risultato, vi è in un tale sistema. Ma ritorniamo ancora una volta ai tipi delle figure politiche.

Dall'epoca dello stato costituzionale e soprattutto della democrazia il «demagogo» rappresenta in Occidente il tipo del capo politico. Lo sgradevole sapore evocato da questo termine non deve farci dimenticare che non Cleone, bensì Pericle fu il primo a portare questo nome. Privato di cariche, oppure insignito dell'unica carica elettiva di supremo stratega – in contrasto con le cariche assegnate per sorteggio dell'antica democrazia – egli guidò l'*ecclesia* sovrana del *demos* di Atene. La demagogia moderna ricorre certo anche ai discorsi: in misura quantitativamente mostruosa se si pensa ai discorsi elettorali che un moderno candidato deve tenere. Essa, tuttavia, si serve ancor più efficacemente della parola stampata. Il pubblicitario politico, e soprattutto il giornalista, è oggi il più importante esponente della categoria.

Tracciare anche solo un breve schizzo della sociologia del moderno giornalismo politico sarebbe semplicemente impossibile nel quadro di questa conferenza, e costituisce da ogni punto di vista un capitolo a sé. Solo poche cose sono necessarie per ciò che ci interessa. Il giornalista condivide con tutti i demagoghi e del resto – quanto meno sul continente e a differenza della situazione inglese e anche di quella della Prussia di un tempo – pure con l'avvocato (e con l'artista) il destino di essere privo di una precisa collocazione sociale. Egli appartiene a una sorta di casta di paria, che in «società» viene sempre giudicata socialmente alla stregua dei suoi rappresentanti eticamente peggiori. Non è un caso che siano diffuse le immagini più strane sui giornalisti e il loro lavoro. Non tutti hanno presente che, in condizioni certo del tutto diverse di creatività, una prestazione giornalistica veramente buona richiede per lo meno tanto «spirito» quanto una qualsiasi prestazione intellettuale, soprattutto in conseguenza della necessità di

produrla subito, su ordinazione, e di dover esercitare un effetto immediato. Che la responsabilità sia assai maggiore, e che anche il senso di responsabilità di ogni giornalista serio non sia in media più basso di quello di uno studioso, bensì più alto, come la guerra ha insegnato, non viene quasi mai apprezzato, poiché accade naturalmente che proprio le prestazioni giornalistiche irresponsabili, a causa della loro tremenda efficacia, restino impresse nella memoria. Inoltre, nessuno crede che la discrezione dei giornalisti in qualche modo bravi sia mediamente più elevata di quella di altre persone. Eppure è proprio così. Le tentazioni incomparabilmente più forti connesse a questa professione e le altre condizioni che oggi caratterizzano l'attività giornalistica producono quelle conseguenze che hanno abituato il pubblico a considerare la stampa con un misto di disprezzo e di miserevole viltà. Questa sera non possiamo parlare di ciò che andrebbe fatto. Ci interessa piuttosto la questione del destino riservato ai giornalisti nel campo della politica di professione, della possibilità che essi giungano a occupare posti politicamente direttivi. Finora una tale possibilità è stata per loro favorevole soltanto nel partito socialdemocratico. Ma anche al suo interno i posti di redattore avevano per lo più il carattere di una posizione di funzionario e non costituivano il fondamento di una posizione di capo.

Nei partiti borghesi considerati complessivamente la possibilità di ascendere al potere politico per questa via sono andate alquanto restringendosi rispetto alla generazione precedente. Naturalmente ogni politico di qualche rilievo aveva bisogno dell'influenza della stampa e dunque di relazioni con essa. E tuttavia, che un capo partito provenisse dalle file della stampa costituiva – al contrario di quanto ci si potrebbe aspettare – un caso del tutto eccezionale. Le ragioni di ciò stanno nella sempre maggiore «indisponibilità» del giornalista, soprattutto del giornalista privo di un proprio patrimonio e perciò stesso vincolato alla professione, la quale è a sua volta condizionata dalla straordinaria crescita dell'intensità e dell'attualità dell'attività giornalistica. La necessità di guadagnare scrivendo articoli quotidiani o settimanali lega i politici come una palla al piede, e conosco esempi di nature di capo che proprio per questa ragione si sono trovate a essere stabilmente paralizzate esteriormente e soprattutto interiormente nell'ascesa al potere. Che i rapporti della stampa con i poteri dominanti nello stato e nei partiti durante il vecchio regime siano stati il più possibile nocivi per il livello dell'attività giornalistica costituisce un capitolo a sé. Questi rapporti erano diversi nei paesi nemici. A quanto sembra, però, anche per questi paesi e per tutti gli stati moderni vale il principio che il giornalista va sempre più perdendo influenza politica, mentre il magnate capitalistico della stampa – sul tipo per esempio di «Lord» Northcliffe<sup>9</sup> – ne acquista ogni giorno di più.

Presso di noi, tuttavia, le grandi concentrazioni capitalistiche della stampa, le quali si erano impadronite soprattutto dei giornali con «annunci economici», delle «gazzette» di carattere generale, hanno finora di regola tipicamente alimentato l'indifferenza politica. E infatti non vi era nulla da guadagnare con una politica indipendente, tanto meno la benevolenza dei poteri politicamente dominanti, assai utile sul piano degli affari. Il commercio delle inserzioni è anche il mezzo attraverso il quale si è tentato, durante la guerra, di esercitare sulla stampa un'influenza politica in grande stile, e sembra che ora si voglia proseguire nella stessa direzione. Sebbene ci si possa aspettare che la grande stampa si sottragga a questi sviluppi, di certo la situazione è assai più difficile per i piccoli giornali. A ogni modo qui da noi, almeno per il momento, la carriera giornalistica, per quanti stimoli possa produrre e per quanta influenza e possibilità di azione e soprattutto di responsabilità politica possa offrire, non costituisce – si deve forse attendere per capire se non costituisce più o non costituisce ancora – una via normale di ascesa per il capo politico. È difficile dire se la rinuncia al principio dell'anonimato – da alcuni giornalisti, ma non da tutti, ritenuta giusta – cambierebbe in qualche modo la situazione. Ciò che noi abbiamo sperimentato con la stampa tedesca durante la guerra per ciò che riguarda la «direzione» dei giornali da parte di personalità dotate di grandi qualità di scrittori e ingaggiate allo scopo, le quali intervenivano sempre esplicitamente con la propria firma, ha purtroppo mostrato in alcuni casi più noti che per questa via non viene alimentato, così infallibilmente come si poteva credere, un elevato senso di

responsabilità. Furono in parte proprio i giornali scandalistici notoriamente pessimi – senza distinzione di partito – ad ambire e anche a ottenere con tali mezzi un più ampio smercio. I signori in questione – tanto gli editori quanto gli stessi giornalisti sensazionalisti – ne hanno tratto profitti, non certo onore. Con ciò non si può dir nulla contro il principio; la questione è assai intricata, e anche quel fenomeno non è universalmente valido. Non è stata questa, tuttavia, almeno finora, la strada che conduce a un'autentica posizione di capo o a un esercizio responsabile della politica. Resta da capire come la situazione si andrà configurando nel futuro. A ogni modo, la carriera giornalistica rimane una delle più importanti vie di accesso all'attività politica di carattere professionale. Una via non per tutti. Tanto meno per caratteri deboli, in particolare per uomini che possono conservare il proprio equilibrio interiore soltanto in una situazione sicura e stabile. Se già la vita del giovane studioso è esposta al rischio, questi è perlomeno circondato da salde convenzioni di ceto che lo proteggono da ogni sbandamento. La vita del giornalista è invece in ogni senso un puro azzardo, e si svolge in condizioni che mettono alla prova la propria sicurezza interiore, come assai raramente accade in altre situazioni. Le esperienze spesso amare nella vita professionale non sono forse nemmeno la cosa peggiore. È infatti proprio dai giornalisti di successo che vengono pretese prove interiori particolarmente difficili. Non è affatto una cosa da poco frequentare i saloni dei potenti della terra su un piano di apparente parità e spesso essere generalmente adulati perché temuti, sapendo al tempo stesso che, non appena si è fuori dalla porta, il padrone di casa dovrà forse giustificarsi in modo particolare con i suoi ospiti per la sua frequentazione con i «cafoni della stampa»; allo stesso modo non è certo una cosa da poco doversi esprimere in modo pronto e convincente su ogni cosa che il «mercato» richieda, su tutti i possibili problemi della vita, senza cadere non solo nell'assoluta superficialità, ma soprattutto nella perdita della propria dignità e nell'avvilimento, con tutto ciò che inesorabilmente ne consegue. Non stupisce tanto che vi siano molti giornalisti umanamente falliti o privi di valore. Stupisce piuttosto che, nonostante tutto, proprio questo strato sociale comprenda un gran numero di uomini di valore e di assoluta probità, come non si potrebbe facilmente supporre non essendo dell'ambiente.

Se il giornalista, in quanto tipo del politico di professione, ha dietro di sé un passato pur sempre considerevole, la figura del funzionario di partito appartiene soltanto allo sviluppo degli ultimi decenni e, in parte, degli ultimi anni. Per comprendere questa figura nella sua evoluzione storica dobbiamo analizzare la natura e l'organizzazione del partito.

In tutti i gruppi politici di una certa ampiezza – che superino cioè per estensione e per ambito di competenze le dimensioni di un piccolo cantone rurale – e nei quali il detentore del potere viene periodicamente eletto, l'attività politica si configura necessariamente come un'attività di interessati. Ciò significa, in altre parole, che un numero relativamente ristretto di persone interessate in modo primario alla vita politica, e dunque alla partecipazione al potere politico, si procurano un seguito attraverso un reclutamento volontario, presentano se stessi o i propri protetti come candidati alle elezioni, raccolgono i mezzi finanziari e vanno a caccia di voti. Non si riesce proprio a immaginare come in un gruppo di grandi dimensioni le elezioni potrebbero in generale svolgersi in modo adeguato senza un'attività di tal genere. In pratica ciò significa la divisione dei cittadini dotati del diritto di voto in elementi politicamente attivi e politicamente passivi. E poiché questa differenza è fondata sulla libera volontà, essa non può essere eliminata da nessun tipo di provvedimento, come il voto obbligatorio o la rappresentanza «in base ai gruppi professionali» o altre proposte simili dirette espressamente o di fatto contro una tale situazione, e quindi contro il potere dei politici di professione. Capi e seguito in quanto elementi attivi del reclutamento volontario tanto del seguito quanto, attraverso questo, dell'elettorato passivo per l'elezione del capo sono elementi necessari e vitali di ogni partito. È altresì diversa la loro struttura. I «partiti» delle città medievali, come i Guelfi e i Ghibellini, erano per esempio dei seguiti puramente personali. Se si esamina lo *Statuto della parte Guelfa*, la confisca dei beni dei nobili – e cioè in origine di tutte quelle famiglie che conducevano un'esistenza cavalleresca e potevano quindi essere investite di un feudo – la

loro esclusione dalle cariche e dal diritto di voto, le commissioni interlocali di partito, le organizzazioni rigidamente militari e i loro premi per i delatori, viene subito in mente il bolscevismo con i suoi *soviet*, con le sue organizzazioni altamente selezionate di militari e – specie in Russia – di informatori, con il disarmo, la privazione dei diritti e le confische dei beni dei «borghesi», vale a dire di imprenditori, commercianti, titolari di rendite, preti, discendenti della dinastia, agenti di polizia. E questa analogia funziona in modo ancor piú sorprendente se si osserva, da un lato, che l'organizzazione militare del partito era un puro esercito di cavalieri articolato in base al ceto e che i nobili occupavano quasi tutti i posti di comando, e dall'altro lato che i *soviet* conservano per parte loro l'imprenditore ben retribuito, il salario a cottimo, il sistema Taylor, la disciplina militare e di fabbrica, o addirittura li reintroducono e vanno in cerca di capitale straniero: in una parola, se si osserva che essi devono di nuovo accettare semplicemente tutte le cose da loro combattute come istituzioni di classe della borghesia, soprattutto per mantenere in funzione lo stato e l'economia, e che oltre a ciò essi hanno richiamato in servizio come strumenti fondamentali del loro potere statale gli agenti della vecchia *Ochrana* <sup>10</sup>. In questa sede, tuttavia, non dobbiamo prendere in considerazione tali organizzazioni basate sull'uso della forza, bensí i politici di professione, i quali aspirano a conquistare il potere attraverso una misurata e pacifica propaganda di partito sul terreno del mercato elettorale.

Anche questi partiti, nel significato per noi consueto, furono in primo luogo, per esempio in Inghilterra, dei puri seguiti dell'aristocrazia. Ogni volta che un Lord, per qualsiasi motivo, cambiava partito, tutto ciò che dipendeva da lui passava al tempo stesso al partito avversario. Fino al *Reform Bill* le grandi famiglie della nobiltà, non da ultimo il re, disponevano di un gran numero di distretti elettorali. Accanto a questi partiti di nobili vi sono i partiti di notabili, come sono venuti ovunque a svilupparsi con il sorgere del potere della borghesia. Sotto la direzione spirituale degli strati intellettuali tipici dell'Occidente, gli ambienti «della cultura e della proprietà», in parte per interessi di classe, in parte per tradizioni di famiglia e in parte per ragioni puramente ideologiche, si divisero in partiti che essi stessi si fecero carico di dirigere. Membri del clero, insegnanti, professori, avvocati, medici, farmacisti, agricoltori facoltosi, produttori – in Inghilterra quell'intero strato che si annovera tra i *gentlemen* – formarono dapprima gruppi occasionali, e nella migliore delle ipotesi circoli politici locali; in tempi di agitazione faceva sentire la propria voce la piccola borghesia, e di tanto in tanto il proletariato, quando alla sua testa si ponevano dei capi che, tuttavia, di regola non provenivano dalle sue file. In questo stadio non esistono in generale sul territorio partiti interlocali organizzati come gruppi permanenti. Soltanto i parlamentari garantiscono la coesione; e i notabili locali sono decisivi per la presentazione dei candidati. I programmi vengono definiti in parte attraverso gli appelli elettorali dei candidati, in parte sulla scorta dei congressi dei notabili e delle risoluzioni prese dal partito in parlamento. La direzione dei circoli oppure, dove questi mancano (come accade nella maggior parte dei casi), l'esercizio del tutto irregolare della politica da parte di quei pochi che in tempi normali sono a essa interessati in modo stabile si svolge a titolo accessorio e onorifico, come un lavoro occasionale; soltanto il giornalista è un politico di professione stipendiato, e soltanto l'attività giornalistica costituisce in generale un'attività politica continuativa. Accanto a essa vi è soltanto la sessione parlamentare. I parlamentari e i capipartito in parlamento sanno bene a quali notabili locali rivolgersi quando un'azione politica appare gradita. Ma soltanto nelle grandi città esistono associazioni stabili di partito con modesti contributi dei membri, con riunioni periodiche e pubbliche assemblee in cui i deputati rendono conto della propria attività. C'è vita soltanto nel periodo delle elezioni.

L'interesse dei parlamentari alla possibilità di compromessi elettorali interlocali e alla forza d'urto di un programma unitario, riconosciuto da ampi settori dell'intero paese, e in generale di un'agitazione unitaria sul territorio costituisce la molla della sempre piú stretta coesione del partito. E tuttavia, se pure viene stesa una rete di associazioni locali di partito anche nelle città di medie dimensioni e, accanto a essa, di «uomini di fiducia» che agiscono in tutto il paese e con i quali un membro del partito in

parlamento, in quanto capo dell'ufficio centrale del partito, è costantemente in contatto, il carattere dell'apparato di partito rimane sempre in via di principio quello di un gruppo di notabili. Mancano ancora, al di fuori dell'ufficio centrale, funzionari stipendiati; sono ancora le persone «stimate» che dirigono senza eccezioni le associazioni locali in virtù della considerazione di cui per il resto godono: sono i notabili esterni al parlamento che esercitano la propria influenza accanto allo strato di notabili politici che siedono in parlamento come deputati. La corrispondenza di partito edita dal partito stesso fornisce in misura crescente l'alimento spirituale per la stampa e le assemblee locali. Diventano indispensabili i contributi regolari dei membri del partito; e una parte di essi deve servire a coprire le spese della centrale. Fino a non molto tempo fa, si trovava in questo stadio la maggior parte delle organizzazioni di partito tedesche. In Francia, peraltro, dominava ancora in parte il primo stadio: coesione del tutto labile tra i parlamentari, un numero assai ridotto di notabili locali sparsi per tutto il paese, programmi formulati di volta in volta dai candidati o, per essi, dai loro protettori in occasione delle candidature, sebbene più o meno in relazione, a seconda delle esigenze locali, alle risoluzioni e ai programmi dei parlamentari. Questo sistema fu superato solo in parte. Il numero di coloro per i quali la politica costituiva la professione principale era ristretto e si riduceva in sostanza ai deputati eletti, ai pochi impiegati della centrale, ai giornalisti e per il resto – in Francia – a quei cacciatori di posti che si trovavano in una «carica politica» o che vi aspiravano al momento. Formalmente la politica costituiva in misura assai preponderante una professione secondaria. Anche il numero dei deputati «ministeriabili» era assai limitato, ma lo era parimenti, dato il carattere proprio del notabilato, pure il numero dei candidati alle elezioni. Era viceversa assai ampio il numero di coloro che erano interessati indirettamente all'attività politica, soprattutto da un punto di vista materiale. E infatti tutti i provvedimenti di un ministero e soprattutto tutte le risoluzioni relative a questioni personali venivano emanati tenendo conto di quanto avrebbero influenzato i risultati elettorali, e si cercava di realizzare ogni genere di desideri attraverso la mediazione del deputato locale, al quale il ministro, se egli apparteneva alla sua maggioranza – e perciò ognuno vi aspirava – doveva bene o male prestare ascolto. Il singolo deputato disponeva del patronato delle cariche e in generale di ogni tipo di patronato in tutti gli affari del suo distretto elettorale e, per parte sua, manteneva i rapporti con i notabili locali al fine di essere rieletto.

A questa situazione idilliaca del potere dei circoli di notabili e soprattutto dei parlamentari si contrappongono oggi in modo assai netto le forme più moderne dell'organizzazione di partito. Esse sono figlie della democrazia, del diritto elettorale di massa, della necessità della propaganda e dell'organizzazione di massa, dello sviluppo della più alta unità della direzione e della più rigida disciplina. Il potere dei notabili e la direzione per mezzo dei parlamentari vengono a cessare. Sono i politici «di professione a tempo pieno» a prendere nelle proprie mani, al di fuori dei parlamenti, l'esercizio della politica. E ciò o in quanto «imprenditori» – come lo erano in sostanza il *boss* americano e anche l'*election agent* inglese – oppure in quanto funzionari con stipendio fisso. Formalmente ha luogo un'ampia democratizzazione. Non è più la frazione parlamentare a fissare la linea del partito, e non sono più i notabili locali ad avere il controllo delle candidature. Sono piuttosto le assemblee dei membri organizzati del partito a scegliere i candidati e a delegare i membri delle assemblee di grado più elevato, delle quali ve ne è spesso più d'una prima di arrivare al «congresso generale del partito». Di fatto, tuttavia, il potere si trova naturalmente nelle mani di coloro che, nell'ambito dell'attività politica, svolgono il lavoro in modo continuativo, oppure di coloro dai quali tale attività, nel suo svolgimento, dipende per ragioni finanziarie o personali – come per esempio i mecenati o i dirigenti di potenti circoli politici di interessati (*Tammany-Hall*) <sup>11</sup>. L'elemento decisivo è che tutto questo apparato di persone – la «macchina», come lo definiscono significativamente nei paesi anglosassoni – o piuttosto coloro che lo dirigono tengono in scacco i parlamentari e sono in grado di imporre loro la propria volontà in modo abbastanza continuativo. E ciò ha una particolare importanza per la selezione della direzione del partito. Diviene infatti capo soltanto colui che ha dietro di sé la macchina, anche a dispetto del parlamento. La

creazione di tali macchine significa, in altre parole, l'avvento della democrazia plebiscitaria.

Il seguito del partito, soprattutto i funzionari e gli imprenditori del partito, si aspettano ovviamente dalla vittoria del proprio capo un compenso personale: cariche o altri vantaggi. E se lo aspettano da lui, e non – o non soltanto – dai singoli parlamentari: questo è l'elemento decisivo. Essi si aspettano soprattutto che l'efficacia demagogica della personalità del capo nella lotta elettorale porti al partito il più possibile voti e mandati, e quindi potere, e attraverso di esso la possibilità per i suoi seguaci di ottenere per sé lo sperato compenso. Dal punto di vista ideale, inoltre, costituisce un impulso decisivo la soddisfazione di lavorare per un uomo con una dedizione e una fede personale e non per il programma astratto di un partito composto da uomini mediocri – è questo l'elemento «carismatico» proprio di ogni *leadership*.

Questa forma si è fatta strada in misura assai diversa, e attraverso una lotta costante e latente con i notabili locali e i parlamentari decisi a difendere la propria influenza. Dapprima nei partiti borghesi negli Stati Uniti, poi nel partito socialdemocratico soprattutto in Germania. Continui insuccessi sopraggiungono non appena viene a mancare un capo universalmente riconosciuto e, anche quando egli è presente, si devono fare concessioni di ogni genere all'ambizione e agli interessi dei notabili di partito. Ma soprattutto anche la macchina può cadere in potere dei funzionari di partito, che svolgono il lavoro regolare. A giudizio di alcuni circoli socialdemocratici, il loro partito sarebbe per l'appunto rimasto prigioniero di questa «burocrazizzazione»<sup>12</sup>. E tuttavia i «funzionari» si sottomettono con relativa facilità alla personalità di un capo con forti doti demagogiche: i loro interessi materiali e ideali sono intimamente legati all'accrescimento di potere del partito che essi si attendono dalla sua opera, e il lavoro per un capo è in se stesso interiormente più soddisfacente. Assai più difficile è l'ascesa di un capo là dove – come accade per lo più nei partiti borghesi – accanto ai funzionari sono i «notabili» ad avere influenza nel partito. Costoro infatti «fanno idealmente dipendere la propria vita» dal posticino di presidente o di membro di comitato di cui sono in possesso. Il risentimento contro il demagogo in quanto *homo novus*, la convinzione della superiorità dell'«esperienza» politica di partito – la quale è in effetti di grande importanza – e la preoccupazione ideologica di fronte al crollo delle vecchie tradizioni di partito determinano il loro agire. E nel partito essi hanno dalla propria parte tutti gli elementi tradizionalisti. Soprattutto l'elettore rurale e quello piccolo-borghese guardano con fiducia ai nomi dei notabili a loro familiari da lunga data e diffidano dell'uomo a loro sconosciuto, salvo poi naturalmente seguirlo tanto più fedelmente una volta che questi abbia raggiunto il successo. Consideriamo alcuni esempi principali di questa lotta tra le due forme di struttura e l'avvento della forma plebiscitaria descritta in particolare da Ostrogorski<sup>13</sup>.

Consideriamo innanzitutto il caso dell'Inghilterra: in questo paese, fino al 1868 l'organizzazione di partito era un'organizzazione quasi esclusivamente di notabili. Nelle campagne i *tories* si appoggiavano al parroco anglicano e inoltre – per lo più – al maestro di scuola e soprattutto ai grandi proprietari terrieri della contea in questione; i *whigs*, invece, facevano soprattutto riferimento a figure come il pastore non conformista (dove ve n'era uno), l'ufficiale della posta, il maniscalco, il sarto, il sellaio, vale a dire a quegli artigiani con i quali si poteva chiacchierare più di frequente e dai quali dunque poteva derivare una qualche influenza politica. In città i partiti si dividevano in base a opinioni in parte economiche, in parte religiose e in parte semplicemente conformi alle tradizioni familiari. Erano tuttavia sempre i notabili i protagonisti dell'attività politica. Al di sopra di essi vi erano il parlamento e i partiti con il gabinetto e con il *leader*, il quale era presidente del consiglio dei ministri oppure dell'opposizione. Il *leader* aveva accanto a sé la più importante personalità di politico di professione dell'organizzazione di partito: la «frusta» (*whip*). Egli controllava il patronato delle cariche; a lui dovevano dunque rivolgersi i cacciatori di posti, ed egli si consultava al riguardo con i deputati dei singoli distretti elettorali. In questi iniziò lentamente a svilupparsi uno strato di politici di professione, poiché venivano reclutati agentilocali i quali in un primo tempo non erano remunerati e occupavano all'incirca la posizione dei nostri «fiduciari». Accanto a essi, tuttavia, si sviluppò per i distretti elettorali

una figura di imprenditore capitalistico: l'*election agent*, la cui esistenza era inevitabile nella moderna legislazione inglese tesa a garantire la correttezza delle elezioni. Questa legislazione tentava di porre sotto controllo le spese elettorali e di contrastare la potenza del denaro, obbligando i candidati a dichiarare quanto avevano speso per le elezioni: e infatti il candidato – assai piú di quanto un tempo non avvenisse anche da noi – oltre a strapazzare la sua voce, aveva anche il piacere di porre mano al portafoglio. L'*election agent* si faceva pagare da lui una somma forfettaria con la quale realizzava solitamente un buon affare. Nella distribuzione del potere tra il *leader* e i notabili di partito, in parlamento e nel paese, il primo godeva da sempre in Inghilterra di una posizione assai significativa, perché solo in tal modo era possibile fare una politica in grande stile e dotata di un saldo orientamento. E tuttavia, l'influenza esercitata anche dai parlamentari e dai notabili di partito era ancora pur sempre considerevole.

Grosso modo cosí appariva l'antica struttura di partito, per metà amministrazione di notabili e per metà già organizzazione di impiegati e di imprenditori. Dal 1868, tuttavia, si sviluppò il sistema del *caucus*, dapprima per le elezioni locali a Birmingham, poi in tutto il paese. Furono un parroco non conformista <sup>14</sup> e, insieme a lui, Joseph Chamberlain a dare vita a questo sistema. L'occasione fu fornita dalla democratizzazione del diritto elettorale. Per conquistare le masse divenne necessario dare vita a un gigantesco apparato di associazioni di carattere democratico, formare in ogni quartiere cittadino un'associazione elettorale, svolgere un'attività ininterrotta, sottoporre il tutto a una rigida burocratizzazione: un numero crescente di funzionari stipendiati, eletti dai comitati elettorali locali (nei quali vennero presto organizzati complessivamente circa il 10 per cento degli elettori), divennero i principali mediatori con diritto di cooptazione, in quanto rappresentanti formali della politica del partito. L'impulso decisivo proveniva dai circoli locali, e soprattutto da quelli interessati alla politica comunale – ovunque fonte delle piú redditizie possibilità materiali –, i quali procuravano in prima linea anche i mezzi finanziari. Questa macchina di nuova creazione, e non piú soggetta alla direzione da parte dei parlamentari, dovette assai presto entrare in conflitto con coloro che fino ad allora avevano detenuto il potere, soprattutto con il *whip*. Ma con l'appoggio degli interessi locali essa sostenne la lotta con tale successo che il *whip* dovette sottomettersi e scendere a patti con gli apparati di partito. Il risultato fu una centralizzazione di tutto il potere nelle mani di pochi e quindi dell'unica persona che stava alla testa del partito. E infatti nel partito liberale l'intero sistema era sorto in relazione all'ascesa di Gladstone al potere. Il fascino della «grande» demagogia gladstoniana, la fede incrollabile delle masse nel contenuto etico della sua politica e soprattutto nel carattere etico della sua personalità furono gli elementi che condussero in modo cosí rapido una tale macchina alla vittoria contro i notabili. Fece cosí la sua comparsa sul terreno della politica un elemento cesaristico-plebiscitario: il dittatore del campo di battaglia elettorale. Ciò si manifestò assai presto. Nel 1877 il *caucus* divenne per la prima volta operativo nelle elezioni nazionali. Con straordinaria efficacia: il risultato fu la caduta di Disraeli nel bel mezzo dei suoi grandi successi. Nel 1886 la macchina era già a tal punto del tutto orientata nel senso del carisma personale che, quando fu sollevata la questione del *home rule*, l'intero apparato, dai vertici fino alla base, non si chiese: ci troviamo oggettivamente sullo stesso terreno di Gladstone?, ma si adeguò semplicemente alla sua parola e disse: qualsiasi cosa egli faccia, noi lo seguiamo – piantando cosí in asso il suo creatore, Chamberlain.

Questa macchina aveva bisogno di un considerevole apparato di uomini. Vi sono grosso modo per lo meno duemila persone che in Inghilterra vivono direttamente della politica dei partiti. Di certo sono assai piú numerosi coloro che prendono parte alla politica soltanto in qualità di cacciatori di posti o di interessati, soprattutto nel contesto della politica comunale. Oltre alle possibilità economiche, l'uomo politico che opera all'interno del *caucus* può trovare il modo di soddisfare anche la propria ambizione. Diventare «J. P.» o «M. P.» <sup>15</sup> è naturalmente la massima aspirazione di un'ambizione normale, e ciò toccava in sorte a quelle persone che potevano vantare una buona educazione, che erano *gentlemen*. La



massima attrazione, in particolare per i grandi mecenati – le finanze dei partiti si fondano per il 50 per cento circa sulle elargizioni di donatori che rimangono anonimi – era esercitata dal titolo di Lord.

Qual è stato dunque l'effetto dell'intero sistema? Che oggi i parlamentari inglesi, con l'eccezione di alcuni membri del gabinetto (e di alcuni indipendenti irriducibili), di regola non sono altro che un gregge di votanti ben disciplinati. Presso di noi, nel *Reichstag*, si usava rimarcare che si lavorava per il bene del paese perlomeno attraverso il disbrigo della corrispondenza privata al proprio tavolo di lavoro. Tali gesti non sono richiesti in Inghilterra; il membro del parlamento deve solo votare e non tradire il proprio partito; egli deve presentarsi quando i *whips* lo chiamano e fare ciò che di volta in volta decidono il gabinetto o il *leader* dell'opposizione. Quando vi è un capo forte, in tutto il paese la macchina del *caucus* è quasi del tutto priva di un proprio carattere e sta interamente nelle mani del *leader*. Al di sopra del parlamento, dunque, vi è il dittatore di fatto plebiscitario che, per mezzo della «macchina», trascina dietro di sé le masse e per il quale i parlamentari sono soltanto dei beneficiari politici che si pongono al suo seguito.

Come si svolge, dunque, la selezione di questo capo? E in primo luogo, in base a quali capacità? Accanto alle qualità della volontà, che sono ovunque fondamentali, è in questo caso soprattutto decisiva la potenza del discorso demagogico. La sua natura si è trasformata dai tempi in cui esso, come in Cobden, si rivolgeva all'intelletto, fino a Gladstone, il quale era un esperto nella tecnica apparentemente sobria del «lasciare parlare i fatti», e all'epoca presente, in cui per eccitare le masse si opera assai frequentemente con mezzi puramente emozionali, del tipo di quelli utilizzati anche dall'Esercito della Salvezza. Si può con buone ragioni definire l'attuale situazione come una «dittatura che si fonda sullo sfruttamento dell'emotività delle masse». Nel parlamento inglese, tuttavia, il sistema assai sviluppato del lavoro delle commissioni rende possibile una collaborazione in quella sede, e vi costringe anche ogni politico che aspiri a partecipare alla direzione politica. Tutti i ministri di un certo rilievo degli ultimi decenni hanno alle proprie spalle questo assai concreto ed efficace apprendistato, e la prassi del resoconto e della critica pubblica a tali discussioni ha fatto sí che una tale scuola producesse una efficace selezione, escludendo il mero demagogo.

Così in Inghilterra. Il sistema del *caucus* ivi sviluppatosi costituiva altresì soltanto una forma attenuata in confronto all'organizzazione di partito americana, la quale portò a compimento il principio plebiscitario in modo particolarmente precoce e particolarmente puro. Secondo Washington l'America doveva essere una comunità amministrata da *gentlemen*. Allora anche in America un *gentleman* era un proprietario terriero oppure una persona educata in un *college*. E in un primo tempo fu in effetti così. Quando si formarono i partiti, i membri della Camera dei Rappresentanti pretesero in un primo momento di avere la direzione della politica, come in Inghilterra all'epoca del potere dei notabili. L'organizzazione di partito era del tutto labile. Tutto ciò durò fino al 1824. Già prima degli anni Venti la macchina di partito aveva iniziato a formarsi in alcuni comuni, che anche qui costituirono i luoghi da cui prese avvio lo sviluppo moderno. E tuttavia soltanto l'elezione a presidente di Andrew Jackson, il candidato dei contadini dell'Ovest, spazzò via le antiche tradizioni. La fine formale della direzione dei partiti da parte dei parlamentari è subentrata subito dopo il 1840, quando i grandi parlamentari – Calhoun, Webster – si ritirarono dalla vita politica, poiché il parlamento aveva perso quasi ogni potere nel paese di fronte alla macchina di partito. Il fatto che la «macchina» plebiscitaria si sia sviluppata così precocemente in America dipende dalla circostanza che là, e là soltanto, il capo dell'esecutivo e – questo è il punto – il capo del patronato delle cariche era un presidente eletto in modo plebiscitario e che egli, in conseguenza della «separazione dei poteri», era quasi del tutto indipendente dal parlamento nella gestione della sua carica. Dunque, proprio le elezioni presidenziali offrivano un vero e proprio bottino di cariche e di benefici come premio della vittoria. Ne furono tratte le conseguenze con lo *spoils system*, elevato sistematicamente a principio da Andrew Jackson.

Quale significato ha oggi per la formazione dei partiti questo *spoils system*, vale a dire l'assegnazione

di tutte le cariche federali al seguito del candidato vittorioso? Che si contrappongono l'un l'altro partiti del tutto privi di principi, pure organizzazioni di cacciatori di posti, le quali elaborano i propri mutevoli programmi per le singole campagne elettorali a seconda delle possibilità di raccogliere voti – trasformandosi in una misura tale che, nonostante tutte le analogie, non si riscontra da nessun'altra parte. I partiti sono in tutto e per tutto orientati alla lotta elettorale piú importante dal punto di vista del patronato delle cariche: quella per la presidenza dell'Unione e per i posti di governatore dei singoli stati. Programmi e candidati vengono decisi nelle «convenzioni nazionali» dei partiti senza l'intervento dei parlamentari, e dunque da congressi di partito a cui formalmente partecipano, in modo assai democratico, assemblee di delegati le quali a loro volta devono il loro mandato alle *primaries*, vale a dire alle assemblee primarie degli elettori del partito. Già nelle *primaries* i delegati vengono scelti sulla base dei nomi dei candidati alla carica di capo dello stato; all'interno dei singoli partiti la lotta piú aspra viene ingaggiata sulla questione della *nomination*. Nelle mani del presidente vi sono pur sempre 300000-400000 nomine di funzionari, che vengono da lui effettuate consultando soltanto i senatori dei singoli stati. I senatori sono dunque politici dotati di un forte potere. Al contrario, dal punto di vista politico la Camera dei Rappresentanti è relativamente priva di potere, poiché a essa è sottratto il patronato dei funzionari e poiché i ministri – semplici collaboratori di un presidente che contro tutti, anche contro il parlamento, gode di una legittimazione popolare – possono attendere al loro ufficio indipendentemente dalla sua fiducia o sfiducia: una conseguenza, questa, della «separazione dei poteri».

Cosí congegnato, questo *spoils system* era tecnicamente possibile in America perché, all'epoca del suo primo sviluppo, la civiltà americana poteva ancora tollerare un'economia puramente dilettantesca. E infatti, una situazione di questo genere – 300000-400000 membri di partito i quali non avevano nulla da vantare per la propria qualificazione se non il fatto di aver prestato buoni servizi per il proprio partito – non poteva ovviamente sussistere senza enormi inconvenienti: corruzione e sprechi senza pari, che solo un paese con risorse economiche ancora illimitate poteva reggere.

La figura che ora appare sulla scena con questo sistema della macchina plebiscitaria di partito è il *boss*. Chi è il *boss*? Un imprenditore capitalistico della politica che procaccia voti a proprio rischio e pericolo. Questi può aver stretto le sue prime relazioni come avvocato o come oste o come titolare di altre simili imprese o, ancora, prestando denaro. Da qui egli tesse la sua rete sino a quando riesce a «controllare» un certo numero di voti. Giunto a questo punto, egli stringe contatti con altri *boss* e, con lo zelo, l'abilità e soprattutto la discrezione, suscita l'attenzione di coloro che sono piú avanti nella carriera, cominciando cosí la sua ascesa. Il *boss* è indispensabile per l'organizzazione di partito. Questa è concentrata nelle sue mani. Egli procura i mezzi essenziali. Come li ottiene? In parte attraverso i contributi dei membri del partito; ma soprattutto attraverso la tassazione degli stipendi di quei funzionari che hanno ottenuto la propria carica grazie a lui e al suo partito. Infine, attraverso mazzette e mance. Chi voglia trasgredire impunemente una delle tante leggi ha bisogno della connivenza dei *boss* e deve pagarli. Altrimenti, sorgono per lui inevitabili seccature. Con ciò soltanto, tuttavia, non è stato ancora procurato il necessario capitale d'impresa. Il *boss* è indispensabile in quanto riceve direttamente il denaro dei grandi magnati della finanza. Questi non affiderebbero mai il loro denaro per scopi elettorali a un funzionario stipendiato dal partito o a chiunque debba renderne conto pubblicamente. Con la sua saggia discrezione nelle questioni di denaro, il *boss* è ovviamente l'uomo di quei circoli capitalistici che finanziano le elezioni. Il tipico *boss* è un uomo assolutamente modesto. Non aspira all'onore sociale; il *professional* è disprezzato all'interno della «buona società». Egli ricerca esclusivamente il potere, il potere come fonte di denaro, ma anche per il potere in se stesso. Egli lavora nell'ombra, al contrario del *leader* inglese. Non lo si sentirà parlare in pubblico; egli suggerisce agli oratori ciò che essi devono dire per raggiungere lo scopo, senza mai parlare egli stesso. Di regola non accetta alcuna carica, tranne quella di senatore nel senato federale. Poiché infatti i senatori partecipano, secondo la Costituzione, al patronato delle cariche, spesso i *boss* piú influenti siedono di persona in tale assemblea. L'assegnazione delle cariche dipende in

prima linea dalle attività svolte per il partito. Ma di frequente si ha l'assegnazione in cambio di denaro, ed esistono per singole cariche determinate tasse: un sistema di vendita delle cariche ben noto anche alle monarchie del XVII-XVIII secolo, compreso lo Stato della Chiesa.

Il *boss* non ha principî politici definiti, è completamente privo di principî e si chiede soltanto: che cosa attira voti? Non di rado egli è un uomo di educazione abbastanza scadente. E tuttavia, nella sua vita privata, egli è solito comportarsi in maniera ineccepibile e corretta. Solo nella sua etica politica egli si adatta naturalmente all'etica media dell'agire politico, come moltissimi di noi hanno probabilmente fatto, anche sul terreno dell'etica economica, all'epoca dell'accaparramento. Il fatto di essere socialmente disprezzato in quanto *professional*, in quanto politico di professione, non lo turba affatto. E che egli stesso non giunga né voglia giungere alle grandi cariche dell'Unione ha inoltre il vantaggio che non di rado intelligenze estranee al partito – dunque persone insigni, e non sempre e soltanto i vecchi notabili di partito come da noi – ottengono una candidatura qualora i *boss* se ne ripromettano una forza di attrazione alle elezioni. Proprio la struttura di questi partiti privi di principî, dominati da uomini socialmente disprezzati, ha pertanto portato alla presidenza uomini capaci, che da noi non avrebbero mai fatto molta strada. Certo, i *boss* si oppongono a un *outsider* che possa mettere in pericolo le loro fonti di denaro e di potere. Ma, nella competizione per ottenere il favore degli elettori, non di rado essi hanno dovuto convincersi ad accettare proprio quei candidati che erano ritenuti avversari della corruzione.

Ci troviamo dunque in presenza di un'impresa di partito fortemente capitalistica, rigidamente organizzata dai vertici fino alla base, sostenuta anche da circoli estremamente saldi e organizzati del tipo di *Tammany-Hall*, i quali puntano in modo esclusivo a realizzare profitti mediante il controllo politico soprattutto delle amministrazioni comunali, che anche qui costituiscono le più importanti fonti di lucro. Questa struttura della vita di partito è stata resa possibile dall'elevato grado di democrazia di cui godevano gli Stati Uniti in quanto «paese nuovo». Ma tale nesso fa sí che un simile sistema sia destinato a una lenta agonia. L'America non può più essere governata soltanto da dilettanti. Se ancora quindici anni or sono si fosse domandato ai lavoratori americani perché accettavano di essere governati da uomini politici che essi stessi dichiaravano di disprezzare, si sarebbe ottenuta una risposta di questo tenore: «Preferiamo avere per funzionari persone sulle quali sputare piuttosto che, come da voi, una casta di funzionari che sputa su di noi». Questo era l'antico punto di vista della «democrazia» americana: i socialisti pensavano già allora in modo del tutto diverso. La situazione non è più tollerata. L'amministrazione a opera di dilettanti non è più sufficiente, e la *Civil Service Reform* crea in numero sempre più ampio impieghi vitalizi e con diritto di pensione, e fa in modo che ottengano le cariche funzionari con diploma universitario, incorruttibili e capaci come i nostri. Già adesso, circa 100000 cariche sono state sottratte al bottino delle tornate elettorali, danno diritto a una pensione e sono legate a un titolo di qualificazione. Tutto ciò farà lentamente retrocedere lo *spoils system*, e si trasformerà allora parimenti la natura stessa della direzione dei partiti, solo che non sappiamo ancora in che modo.

In Germania le condizioni decisive dell'attività politica sono state sino a oggi essenzialmente le seguenti. Innanzitutto l'impotenza dei parlamenti. La conseguenza è stata che nessun uomo che avesse le doti del capo è entrato a farne parte stabilmente. Del resto, posto anche che volesse entrarvi, che cosa avrebbe potuto farvi? Se si fosse liberato un posto di cancelleria, egli poteva dire al capo dell'amministrazione in questione: nel mio distretto elettorale vi è un uomo assai capace, che sarebbe adatto, dunque prendetelo. E ciò accadeva di frequente. Ma questo era pressoché tutto quello che un parlamentare tedesco poteva ottenere per soddisfare i suoi eventuali istinti di potere. A ciò si aggiungeva – e questo secondo elemento condizionava il primo – la straordinaria importanza in Germania di una burocrazia dotata di una preparazione specialistica. In ciò eravamo i primi al mondo. Questa importanza implicava che tale burocrazia specializzata pretendesse per sé non soltanto i posti di funzionario, ma anche quelli di ministro. È significativo, in questo senso, che l'anno scorso nel *Landtag* bavarese, in occasione della discussione sulla parlamentarizzazione circolasse l'opinione che le persone dotate di

talento non avrebbero più intrapreso la carriera di funzionari se si fossero introdotti i parlamentari nei ministeri. Oltre a ciò, l'amministrazione dei funzionari si sottrasse sistematicamente a quel tipo di controllo che è rappresentato dalle commissioni di inchiesta inglesi e pose in tal modo i parlamenti nell'impossibilità – a prescindere da poche eccezioni – di formare nel proprio seno dei capi dell'amministrazione realmente capaci.

Il terzo elemento era che noi in Germania, al contrario dell'America, avevamo partiti fondati su principi politici, i quali affermavano, per lo meno soggettivamente in buona fede, che i loro membri rappresentavano «concezioni del mondo». Entrambi i più importanti di questi partiti – il Centro da un lato e la socialdemocrazia dall'altro – erano tuttavia sorti intenzionalmente come partiti di minoranza. I circoli dirigenti del Centro nel Reich non hanno mai fatto mistero di essere contrari al parlamentarismo poiché temevano di essere messi in minoranza e perché ciò avrebbe dunque reso assai più difficile per loro sistemare i cacciatori di posti, com'era accaduto sino ad allora, attraverso le pressioni sul governo. La socialdemocrazia era per principio un partito di minoranza e un ostacolo alla parlamentarizzazione, poiché essa non voleva comprometersi con l'ordinamento politico-borghese esistente. Il fatto che entrambi i partiti si escludessero dal sistema parlamentare rese quest'ultimo impossibile.

Che cosa poteva dunque venire in Germania dai politici di professione? Essi non avevano né potere né responsabilità, potevano soltanto svolgere un ruolo alquanto subalterno di notabili, ed erano di conseguenza nuovamente animati dagli istinti corporativi che sono tipici dappertutto. Nella cerchia di questi notabili, che facevano del loro piccolo posticino la loro principale ragione di vita, per un uomo di diversa natura era impossibile emergere. Per ogni partito, non esclusa ovviamente la socialdemocrazia, potrei citare molti casi di persone la cui carriera politica si è risolta in una vera e propria tragedia, di persone cioè che erano dotate delle qualità del capo e che proprio per questo non erano tollerate dai notabili. Tutti i nostri partiti hanno finito per trasformarsi in una corporazione di notabili. Bebel, per esempio, era ancora un capo per temperamento e per schiettezza di carattere, per quanto modesta fosse la sua intelligenza. Il fatto che egli fosse un martire <sup>16</sup> e che non avesse mai tradito la fiducia delle masse (così almeno ai loro occhi) fece sì che queste lo seguissero sempre e incondizionatamente e che non vi fosse alcun potere all'interno del partito in grado di opporsi alla sua persona. Dopo la sua morte tutto ciò ebbe fine, e iniziò il potere dei funzionari. Emersero funzionari sindacali, segretari di partito, giornalisti, gli istinti burocratici iniziarono a dominare il partito: certo, una burocrazia assai onorevole – così come la si trova di rado, si deve dire, in altri paesi, specie se si guarda ai funzionari sindacali americani, così facilmente corruttibili. Ciò non toglie che anche nel partito cominciarono a mostrarsi le conseguenze sopra discusse del potere dei funzionari.

A partire dagli anni Ottanta i partiti borghesi divennero in tutto e per tutto delle corporazioni di notabili. Talvolta, in verità, i partiti dovevano chiamare a sé, a scopi di propaganda, intelligenze estranee al partito stesso, per poter dire: «Noi abbiamo questo e quest'altro nome». Per quanto possibile, tuttavia, essi evitavano di inserirli nelle liste elettorali, e ciò avveniva soltanto quando la cosa era inevitabile, in quanto la persona in questione non accettava soluzioni diverse.

Nel parlamento dominava il medesimo spirito. I nostri partiti parlamentari erano e sono tuttora delle corporazioni. Ogni discorso tenuto di fronte all'assemblea plenaria del *Reichstag* viene preventivamente vagliato dal partito. Lo si nota dall'incredibile tedio che tali discorsi producono. Solo chi è iscritto come oratore può prendere la parola. Non si potrebbe concepire un contrasto più netto rispetto all'uso inglese e – per motivi del tutto opposti – anche rispetto all'uso francese.

Adesso, in conseguenza del violento crollo che si usa chiamare rivoluzione, è possibile che sia in atto una trasformazione. È possibile, ma non è affatto certo. Innanzitutto, hanno fatto la loro comparsa nuovi tipi di apparato di partito. In primo luogo, apparati di dilettanti. Assai spesso essi sono rappresentati da studenti delle varie scuole superiori, i quali attribuiscono a un individuo le qualità di un capo e gli dicono: vogliamo svolgere per te il lavoro necessario, pensa tu a dirigerlo. In secondo luogo, apparati di

uomini d'affari. Accadeva che delle persone si recassero da individui cui attribuivano le qualità di un capo e si offrirono, dietro un compenso fisso per ogni voto, di assumere su di sé il compito del reclutamento. Se mi si chiedesse francamente quale di questi due apparati io ritenga più fidato da un punto di vista puramente tecnico-politico, credo che risponderai il secondo. Ma entrambi erano bolle gonfiate in fretta e presto di nuovo svanite. Gli apparati esistenti si sono riorganizzati, ma hanno ancora continuato a funzionare. Quei fenomeni costituivano soltanto un sintomo del fatto che i nuovi apparati si sarebbero forse già affermati se soltanto vi fossero dei capi. Ma già le peculiarità tecniche del sistema elettorale proporzionale escludevano la loro affermazione. Sono apparsi, e presto scomparsi, soltanto un paio di dittatori di piazza <sup>17</sup>. E solo il seguito delle dittature di piazza è organizzato in una solida disciplina: da qui la potenza di queste minoranze evanescenti.

Ammettiamo pure che questa situazione possa mutare. Dobbiamo allora renderci conto, in base a ciò che si è detto, che la direzione dei partiti a opera di capi plebiscitari determina la «rinuncia alla propria anima» da parte del seguito ovvero, per così dire, la sua proletarizzazione spirituale. Per essere utilizzabile dal capo in quanto apparato, esso deve ubbidire ciecamente, essere macchina nel senso americano della parola, senza essere disturbato dalla vanità dei notabili e dalle pretese di opinioni personali. L'elezione di Lincoln fu possibile soltanto grazie a questo carattere dell'organizzazione di partito e, come si è accennato, lo stesso accadde per Gladstone con il *caucus*. È per l'appunto questo il prezzo con cui si paga la direzione da parte di un capo. Ma vi è soltanto questa scelta: o una democrazia subordinata a un capo e organizzata mediante la «macchina», oppure una democrazia senza capi, vale a dire il potere dei «politici di professione» senza vocazione, senza le intime qualità carismatiche che per l'appunto fanno un capo. Significa proprio questo ciò che di volta in volta la fronda di partito indica abitualmente come il potere della «cricca». Per il momento in Germania noi abbiamo soltanto quest'ultimo. E in futuro, almeno nel Reich, il suo permanere sarà favorito dal fatto che risorgerà il *Bundesrat* e che quindi verrà necessariamente limitato il potere del *Reichstag*, e con esso la sua importanza in quanto luogo di selezione dei capi. Il suo permanere sarà inoltre favorito dal sistema proporzionale, così come oggi è strutturato: una tipica manifestazione della democrazia senza capi, non soltanto perché favorisce il mercato delle vacche dei notabili per la distribuzione delle cariche, ma anche perché in futuro offrirà ai gruppi di interesse la possibilità di costringere a includere nelle liste i propri funzionari e di creare in tal modo un parlamento impolitico, nel quale non troveranno alcuno spazio le autentiche nature di capo. L'unica valvola di sfogo per il bisogno di capi potrebbe diventare il presidente del Reich, qualora egli fosse eletto per plebiscito e non dal parlamento. Una figura di capo legittimata sul terreno concreto del lavoro compiuto potrebbe altresì sorgere ed essere adeguatamente selezionata soprattutto se nei grandi comuni – come negli Stati Uniti quando si voleva seriamente contrastare la corruzione – facesse la sua comparsa il dittatore cittadino plebiscitario, dotato del diritto di costituire i suoi uffici in modo del tutto indipendente. Ciò determinerebbe il sorgere di un'organizzazione di partito orientata a tali elezioni. Ma l'ostilità assolutamente piccolo-borghese che tutti i partiti – compresa soprattutto la socialdemocrazia – nutrono verso il capo lascia ancora del tutto all'oscuro il futuro carattere della forma dei partiti e, con esso, di tutte queste possibilità.

Oggi, dunque, non si può ancora in alcun modo intravedere come verrà a configurarsi esteriormente l'esercizio della politica come «professione», e di conseguenza ancor meno per quale via si apriranno, per chi ha doti politiche, le possibilità di essere posti di fronte a un compito politico soddisfacente. Per colui che è costretto dalla sua situazione economica a vivere «della» politica si presenterà sempre, come via di accesso più diretta, l'alternativa del giornalismo o di un posto da funzionario di partito, oppure una delle rappresentanze di interessi presso un sindacato, una camera di commercio, una camera dell'agricoltura, una camera dell'artigianato, una camera del lavoro, un'associazione di datori di lavoro e così via, oppure ancora un posto adeguato a livello comunale. Dal punto di vista esteriore non si può dire altro che questo: che il funzionario di partito condivide con il giornalista l'odiosità del

«declassato». «Scrittore a pagamento» in un caso, «oratore a pagamento» nell'altro: sono purtroppo le parole che sempre risuoneranno alle orecchie dell'uno e dell'altro, anche se non pronunciate in modo esplicito; chi è interiormente debole e non è in grado di dare a se stesso la giusta risposta si tenga lontano da questa carriera, la quale in ogni caso è una strada che, accanto a pericolose tentazioni, può condurre a continue delusioni. Quali gioie interiori essa è dunque in grado di offrire e quali attitudini personali presuppone in chi vi si dedica?

Ecco, essa procura in primo luogo il sentimento del potere. Anche quando occupa posizioni formalmente modeste, la coscienza di esercitare una influenza sugli uomini, di partecipare al potere su di essi, ma soprattutto il sentimento di tenere tra le mani il filo conduttore di eventi storicamente importanti, permette al politico di professione di elevarsi al di sopra della quotidianità. Il problema per lui è piuttosto il seguente: per quali qualità può egli sperare di essere degno di questo potere (per quanto esso possa essere limitato nel singolo caso) e dunque della responsabilità che ne deriva? In tal modo ci addentriamo nel campo delle questioni etiche; e infatti proprio a tale campo appartiene la domanda: che tipo di uomo deve essere colui al quale è consentito di mettere le proprie mani negli ingranaggi della storia?

Si può dire che tre qualità sono soprattutto decisive per l'uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza. Passione nel senso di *Sachlichkeit*: dedizione appassionata a una «causa», al dio o al demone che la dirige. Non nel senso di quell'atteggiamento interiore che il mio compianto amico Georg Simmel era solito chiamare «agitazione sterile»<sup>18</sup>, propria di un certo tipo di intellettuale soprattutto russo (ma non certo di tutti) e che ora, in questo carnevale che si adorna del nome maestoso di «rivoluzione», ha un ruolo così grande anche presso i nostri intellettuali: un «romanticismo di ciò che è intellettualmente interessante», costruito nel vuoto, privo di qualsiasi senso oggettivo di responsabilità. E infatti la semplice passione, per quanto autenticamente vissuta, non è ancora sufficiente. Essa non crea l'uomo politico se, in quanto servizio per una «causa», non fa anche della responsabilità nei confronti per l'appunto di questa causa la stella polare decisiva dell'agire. Da ciò deriva la necessità – e questa è la qualità psicologica fondamentale dell'uomo politico – della lungimiranza, vale a dire della capacità di far agire su di sé la realtà con calma e raccoglimento interiore: dunque, la distanza tra le cose e gli uomini. La «mancanza di distanza», semplicemente in quanto tale, costituisce uno dei peccati mortali di ogni uomo politico ed è una di quelle qualità che, coltivate presso la nuova generazione dei nostri intellettuali, li condannerà all'inefficienza politica. Il problema è infatti proprio questo: come si possono far convivere nella stessa anima un'ardente passione e una fredda lungimiranza? La politica si fa con la testa, non con altre parti del corpo o dell'anima. E tuttavia la dedizione a essa, se non deve essere un frivolo gioco intellettuale ma un agire umanamente autentico, può sorgere ed essere alimentata soltanto dalla passione. Ma quel saldo controllo dell'anima che caratterizza l'uomo politico appassionato e lo distingue dal mero dilettante politico che «si agita in modo sterile» è possibile soltanto attraverso l'abitudine alla distanza, in tutti i sensi della parola. La «forza» di una «personalità» politica significa in primissimo luogo il possesso di tali qualità.

L'uomo politico deve dominare in se stesso, ogni giorno e ogni ora, un nemico del tutto banale e fin troppo umano: la vanità comune a tutti, la nemica mortale di ogni dedizione a una causa e di ogni distanza e, in questo caso, della distanza rispetto a se stessi.

La vanità è una caratteristica assai diffusa, e forse nessuno ne è del tutto privo. Nei circoli accademici e intellettuali essa costituisce una sorta di malattia professionale. Ma proprio nel caso degli studiosi, per quanto possa risultare antipatica, essa è relativamente innocua, nel senso che di regola non nuoce all'attività scientifica. Assai diversa è la situazione per l'uomo politico. L'aspirazione al potere è lo strumento con cui egli inevitabilmente si trova a operare. L'«istinto di potenza» – come si usa dire – fa perciò in effetti parte delle sue normali qualità. E tuttavia il peccato contro lo spirito santo della sua professione ha inizio là dove questa aspirazione al potere diviene priva di causa e si trasforma in un

oggetto di autoesaltazione puramente personale, invece di porsi esclusivamente al servizio della «causa». Vi sono infatti in ultima analisi soltanto due tipi di peccato mortale sul terreno della politica: l'assenza di una causa e – spesso, ma non sempre, si tratta della stessa cosa – la mancanza di responsabilità. La vanità, vale a dire il bisogno di porre se stessi in primo piano nel modo più visibile possibile, induce l'uomo politico nella fortissima tentazione di commettere uno di questi due peccati, se non tutti e due insieme. E ciò tanto più in quanto il demagogo è costretto a contare sull'«effetto»; egli si trova perciò continuamente in pericolo tanto di diventare un mero attore quanto di prendere con leggerezza la responsabilità per le conseguenze del suo agire e di preoccuparsi solamente dell'«impressione» che suscita. L'assenza di una causa lo porta ad aspirare alla luccicante apparenza del potere invece che al potere effettivo; la mancanza di responsabilità a godere del potere soltanto per il potere stesso, senza uno scopo concreto. E infatti sebbene, o piuttosto proprio perché il potere costituisce il mezzo inevitabile di ogni politica e l'aspirazione al potere una delle sue forze propulsive, non vi è deformazione più pericolosa della forza politica che il vantarsi del potere come un *parvenu*, del vanitoso compiacimento nel sentimento del potere e soprattutto di ogni culto del potere in se stesso. Il mero «politico della potenza», come cerca di celebrarlo un culto praticato con zelo anche da noi, può esercitare una forte influenza, ma in effetti opera nel vuoto e nell'assurdo. In ciò i critici della «politica di potenza» hanno pienamente ragione. Dall'improvviso crollo interiore di alcuni tipici rappresentanti di questo principio abbiamo potuto constatare quale intima debolezza e impotenza si nasconda dietro questi gesti boriosi, ma del tutto vuoti. Esso è il prodotto di una indifferenza assai misera e superficiale di fronte al senso dell'agire umano, la quale non ha alcun tipo di rapporto con la coscienza del tragico a cui è intrecciato in verità ogni agire, e in particolare l'agire politico.

È del tutto vero e costituisce uno dei dati fondamentali di tutta la storia – di cui non possiamo qui occuparci più da vicino – che il risultato finale dell'agire politico si trova spesso, o meglio, di regola, in un rapporto del tutto inadeguato e spesso del tutto paradossale con il suo significato originario. Ma 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. 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 – e questo è assolutamente esatto – la maledizione della nullità delle creature grava anche sui successi politici esteriormente più solidi.

Con quanto abbiamo detto ci siamo già addentrati nella discussione dell'ultimo problema di cui dobbiamo occuparci stasera: il problema, cioè, dell'etica della politica in quanto «causa». A quale vocazione può essa rispondere, a prescindere del tutto dai suoi fini, nell'ambito dell'organizzazione etica complessiva della condotta di vita? Qual è, per così dire, il luogo etico in cui essa dimora? Qui di certo si scontrano concezioni ultime del mondo, tra le quali si deve infine scegliere. Affrontiamo risolutamente il problema che recentemente – e a mio giudizio in modo totalmente sbagliato – è stato nuovamente sollevato.

Liberiamoci tuttavia in primo luogo da una contraffazione del tutto volgare. L'etica, infatti, può presentarsi in un ruolo assai deleterio da un punto di vista morale. Facciamo alcuni esempi. Raramente troverete che un uomo, il quale abbia smesso di amare una donna per un'altra, non senta il bisogno di giustificarsi con se stesso dicendo che la prima non era più degna del suo amore, o che lo aveva deluso, o adducendo altre «ragioni» simili. Si tratta di una mancanza di cavalleria che, al semplice dato di fatto che egli non la ama più e che la donna deve portarne le conseguenze, aggiunge ancora una parvenza di legittimità, in forza della quale egli pretende un diritto e cerca di rovesciare sulla donna, oltre

all'infelicità, anche un torto. Si comporta esattamente allo stesso modo il concorrente fortunato in amore: il rivale deve valere di meno, altrimenti non sarebbe stato sconfitto. Le cose non vanno ovviamente in modo diverso quando, dopo una qualsiasi guerra vittoriosa, il vincitore afferma con una tracotanza priva di dignità: ho vinto perché avevo ragione. Oppure, quando qualcuno crolla interiormente di fronte agli orrori della guerra e, invece di dire semplicemente che era troppo, sente il bisogno di giustificare di fronte a se stesso la sua stanchezza della guerra con questo sentimento: «Non potevo sopportarlo, perché dovevo combattere per una causa moralmente cattiva». E lo stesso accade per chi è sconfitto in guerra. Dopo una guerra, invece di andare in cerca del «colpevole» con una vecchia mentalità da donnuciole – quando è stata invece la struttura della società a determinare la guerra – chiunque assuma un atteggiamento virile e sobrio dirà al nemico: «Abbiamo perso la guerra, voi l'avete vinta. Questa è ormai cosa fatta: concedeteci ora di discutere su quali conseguenze se ne debbano trarre in relazione agli interessi oggettivi che erano in gioco e – questa la cosa principale – in rapporto alla responsabilità di fronte al futuro, che grava specialmente sul vincitore». Tutto il resto è privo di dignità e ha gravi conseguenze. Una nazione perdona una ferita dei propri interessi, ma non una ferita del proprio onore, e tanto meno una ferita inflitta con prepotenza farisaica. Ogni nuovo documento che viene alla luce dopo decenni fa sorgere nuovamente grida di sdegno, l'odio e l'ira, mentre la guerra, una volta terminata, dovrebbe essere almeno moralmente sepolta. Questo è possibile soltanto attraverso l'oggettività e la cavalleria, ma soprattutto mediante la dignità. E mai attraverso un'«etica», che in verità significa mancanza di dignità da entrambe le parti. Invece di preoccuparsi di ciò che interessa l'uomo politico – il futuro e la responsabilità di fronte a esso – l'etica si occupa della questione della colpa commessa nel passato, una questione politicamente sterile perché indecidibile. Agire in questo modo è una colpa politica, se mai ve n'è una. E inoltre, l'inevitabile travisamento dell'intero problema viene occultato da interessi assai materiali: l'interesse del vincitore al guadagno – morale e materiale – più alto possibile, le speranze dello sconfitto di procurarsi qualche vantaggio attraverso il riconoscimento della propria colpa: se vi è mai qualcosa di «volgare», è proprio questo, ed è la conseguenza di un siffatto modo di utilizzare l'«etica» come pretesto per «mettersi dalla parte della ragione».

Ma qual è dunque il rapporto reale tra etica e politica? Non hanno niente a che fare l'una con l'altra, come si è talvolta affermato? O è vero, al contrario, che la «stessa» etica vale per l'agire politico come per ogni altro agire? Si è talvolta pensato che tra queste due affermazioni si ponesse un'alternativa: sarebbe giusta o l'una o l'altra. Ma è dunque vero che imperativi identici dal punto di vista del contenuto potrebbero essere formulati da qualsiasi etica al mondo per rapporti erotici e di affari, familiari e di ufficio, per le relazioni con la moglie, l'eribivendola, il figlio, il concorrente, l'amico, l'imputato? Dovrebbe essere davvero così indifferente per le esigenze etiche nei confronti della politica che questa operi con un mezzo così specifico come la potenza, dietro cui vi è la violenza? Non vediamo che gli ideologi bolscevichi e spartachisti, proprio in quanto fanno uso di questo mezzo della politica, giungono esattamente agli stessi risultati di un qualsiasi dittatore militare? In che cosa, se non nella persona di chi detiene il potere e nel suo diletterismo, si differenzia il potere dei consigli degli operai e dei soldati da quello di un qualsiasi detentore del potere del vecchio regime? E in che cosa, ancora, si distingue la polemica che la maggior parte dei rappresentanti della presunta nuova etica ha scatenato contro i suoi avversari da quella di qualsiasi altro demagogo? Ci si dirà: per la nobile intenzione! Bene. Ma qui è dei mezzi che si sta parlando, e anche gli avversari con cui si combatte pretendono per sé allo stesso identico modo, in piena sincerità da un punto di vista soggettivo, la nobiltà delle proprie intenzioni ultime. «Chi di spada ferisce, di spada perisce» <sup>19</sup>, e la lotta è sempre lotta. E dunque, l'etica del sermone della montagna? Con il sermone della montagna – vale a dire con l'etica assoluta del Vangelo – si pone una questione assai più seria di quanto credono coloro che oggi citano volentieri questi precetti. Non va presa alla leggera. Per essa vale ciò che è stato detto della causalità nella scienza: non è una carrozza che si possa far fermare a piacere per salirvi o scenderne <sup>20</sup>. Al contrario: tutto oppure niente, è proprio questo



il suo senso, se ne deve derivare qualcosa di diverso dalla banalità. Così, per esempio, la parabola del giovane ricco: «Egli se ne andò triste, poiché possedeva molte ricchezze» <sup>21</sup>. Il precetto evangelico è incondizionato e univoco: dai via ciò che possiedi, semplicemente tutto. L'uomo politico dirà: una pretesa insensata dal punto di vista sociale, fintantoché non viene realizzata per tutti. E dunque: tassazioni, espropriazioni, confische, in una parola: coercizione e ordine per tutti. Ma il precetto etico non chiede affatto una cosa del genere, ed è questa la sua natura. Oppure: «Porgi l'altra guancia» <sup>22</sup>. Incondizionatamente, senza chiedere come mai spetti all'altro di colpire. Un'etica della mancanza di dignità, eccetto che per un santo. Questo è il punto: si deve essere santi in tutto, quanto meno nella volontà, si deve vivere come Gesù, come gli Apostoli, come San Francesco e i suoi pari, e solamente allora quest'etica è dotata di senso ed è espressione di una dignità. Altrimenti no. Infatti, quando in conseguenza di un'etica acosmica dell'amore si dice: «Non opporti al male con la violenza», per l'uomo politico vale il principio opposto: devi resistere al male con la violenza, altrimenti sarai responsabile della sua affermazione. Chi intenda agire secondo l'etica del Vangelo, si astenga dagli scioperi – poiché essi rappresentano una forma di coercizione – e si iscriva ai sindacati gialli. E soprattutto non parli di «rivoluzione». Infatti quell'etica non intende certo insegnare che proprio la guerra civile sia l'unica forma di guerra legittima. Il pacifista che agisca secondo i precetti del Vangelo rifiuterà o getterà via le armi, come veniva raccomandato in Germania, in quanto ciò rappresenta un dovere morale, allo scopo di porre fine alla guerra e dunque a ogni guerra. L'uomo politico dirà: l'unico mezzo sicuro per screditare la guerra per un periodo in qualche modo prevedibile sarebbe stata una pace di *status quo*. I popoli si sarebbero chiesti allora: a che scopo la guerra? Essa sarebbe stata ridotta *ad absurdum*, ciò che oggi non è più possibile. Infatti per i vincitori – o quanto meno per una parte di essi – essa è stata politicamente vantaggiosa. E di ciò è responsabile quella condotta che ci ha reso impossibile ogni resistenza. Quando dunque l'epoca della stanchezza sarà trascorsa, non la guerra, ma la pace sarà screditata: una conseguenza dell'etica assoluta.

Infine: il dovere della verità. È un dovere incondizionato per l'etica assoluta. Se ne è dunque dedotta la conseguenza di pubblicare tutti i documenti, soprattutto quelli che accusano il proprio paese, e sul fondamento di questa pubblicazione unilaterale di riconoscere la propria colpa unilateralmente, senza condizioni, senza riguardo alle conseguenze. L'uomo politico troverà che in tal modo non si è promossa la verità, ma la si è sicuramente oscurata attraverso l'abuso e lo scatenamento delle passioni; che soltanto una verifica generale, condotta secondo un piano e attraverso giudici imparziali potrebbe dare buoni frutti, e che ogni altro modo di procedere può avere, per la nazione che così agisce, conseguenze che si dovranno ancora riparare tra decenni. Ma è proprio sulle «conseguenze» che l'etica assoluta non si interroga.

Sta qui il punto decisivo. Dobbiamo renderci chiaramente conto che ogni agire orientato in senso etico può essere ricondotto a due massime fondamentalmente diverse l'una dall'altra e inconciliabilmente opposte: può cioè orientarsi nel senso di un'«etica dei principî» oppure di un'«etica della responsabilità». Ciò non significa che l'etica dei principî coincida con la mancanza di responsabilità e l'etica della responsabilità con una mancanza di principî. Non si tratta ovviamente di questo. Vi è altresì un contrasto radicale tra l'agire secondo la massima dell'etica dei principî, la quale, formulata in termini religiosi, recita: «Il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio», oppure secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale si deve rispondere delle conseguenze (prevedibili) del proprio agire. A un sindacalista convinto che agisca in base all'etica dei principî voi potrete mostrare in modo assai persuasivo che in conseguenza del suo agire aumenteranno le possibilità della reazione, crescerà l'oppressione della sua classe, verrà rallentata la sua ascesa: ciò non farà su di lui alcuna impressione. Se le conseguenze di un'azione derivante da un puro principio sono cattive, a suo giudizio ne è responsabile non colui che agisce, bensì il mondo, la stupidità di altri uomini, o la volontà del dio che li ha creati tali. Colui che invece agisce secondo l'etica della responsabilità

tiene conto, per l'appunto, di quei difetti propri della media degli uomini. Egli non ha infatti alcun diritto – come ha giustamente detto Fichte <sup>23</sup> – di dare per scontata la loro bontà e perfezione, non si sente capace di attribuire ad altri le conseguenze del suo proprio agire, per lo meno fin là dove poteva prevederle. Egli dirà: queste conseguenze saranno attribuite al mio operato. Colui che agisce secondo l'etica dei principî si sente «responsabile» soltanto del fatto che la fiamma del puro principio – per esempio la fiamma della protesta contro l'ingiustizia dell'ordinamento sociale – non si spenga. Ravvivarla continuamente è lo scopo delle sue azioni completamente irrazionali dal punto di vista del possibile risultato, le quali possono e devono avere soltanto un valore esemplare.

Ma nemmeno così il problema è ancora esaurito. Nessuna etica al mondo prescinde dal fatto che il raggiungimento di fini «buoni» è legato in numerosi casi all'impiego di mezzi eticamente dubbi o quanto meno pericolosi e alla possibilità, o anche alla probabilità, che insorgano altre conseguenze cattive. E nessuna etica al mondo può mostrare quando e in che misura lo scopo eticamente buono «giustifici» i mezzi eticamente pericolosi e le sue possibili conseguenze collaterali.

Per la politica il mezzo decisivo è la violenza, e quanto sia grande la portata della tensione tra il mezzo e il fine da un punto di vista etico lo potete desumere dal fatto, noto a tutti, che i socialisti rivoluzionari (corrente di Zimmerwald) <sup>24</sup> già durante la guerra professavano un principio che si potrebbe così formulare: «Se ci trovassimo a dover scegliere tra un anno di guerra ancora e poi la rivoluzione, oppure la pace subito ma senza rivoluzione, noi sceglieremmo ancora qualche anno di guerra!» All'ulteriore domanda: «Che cosa può portare questa rivoluzione?», qualsiasi socialista dotato di una qualche preparazione scientifica avrebbe risposto che non si poteva parlare di un passaggio a un'economia che si potesse definire socialista nel senso da lui inteso, ma che sarebbe sorta una nuova economia borghese, la quale avrebbe potuto soltanto far piazza pulita degli elementi feudali e dei residui dinastici. Dunque, per questo modesto risultato: «Ancora qualche anno di guerra!» Si potrà certo affermare che in questo caso, anche con una assai salda convinzione socialista, si potrebbe respingere il fine che richiede un tale mezzo. E tuttavia nel bolscevismo e nello spartachismo, e in generale in ogni forma di socialismo rivoluzionario, le cose stanno esattamente allo stesso modo, ed è naturalmente assai ridicolo quando da questa parte vengono moralmente rimproverati i «politici della forza» del vecchio regime a causa dell'impiego dell'identico mezzo, per quanto possa essere del tutto giustificato il rifiuto dei loro fini.

Qui, in relazione a questo problema della giustificazione dei mezzi attraverso il fine, anche l'etica dei principî sembra in generale destinata al fallimento. Essa, infatti, ha logicamente soltanto la possibilità di respingere ogni agire che faccia uso di mezzi eticamente pericolosi. Logicamente. Nel mondo reale, tuttavia, noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principî si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre «l'amore alla violenza», nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima, la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza – così come i nostri militari dicevano ai soldati a ogni offensiva: questa sarà l'ultima, porterà la vittoria e poi la pace. Colui che agisce in base all'etica dei principî non tollera l'irrazionalità etica del mondo. Egli è un «razionalista» cosmico-etico. Chi di voi conosce Dostoevskij ricorderà senz'altro l'episodio del Grande Inquisitore, dove il problema è trattato con grande precisione <sup>25</sup>. Non è possibile mettere d'accordo l'etica dei principî e l'etica della responsabilità oppure decretare eticamente quale fine debba giustificare quel determinato mezzo, quando si sia fatta in generale una qualche concessione a questo principio.

Il mio collega F. W. Foerster, da me personalmente assai stimato per l'indubbia onestà del suo pensiero, ma da cui dissento nettamente sul piano politico, crede nel suo libro di aggirare la difficoltà con la tesi semplicistica secondo cui dal bene può derivare soltanto il bene e dal male soltanto il male <sup>26</sup>. Se così fosse, l'intera problematica di cui stiamo discutendo cesserebbe semplicemente di esistere. È

tuttavia sorprendente che 2500 anni dopo le *Upaniṣad* una tesi siffatta possa essere ancora in qualche modo sostenuta. Non soltanto l'intero corso della storia universale, ma anche ogni esame spregiudicato dell'esperienza quotidiana ci dice esattamente il contrario. Lo sviluppo di tutte le religioni della terra si fonda sul fatto che è vero l'opposto. L'antichissimo problema della teodicea è dato per l'appunto dalla questione di come sia possibile che una potenza che viene presentata al tempo stesso come onnipotente e buona abbia potuto creare un simile mondo irrazionale del dolore immeritato, dell'ingiustizia impunita e della stupidità incorreggibile. O tale potenza non possiede una di quelle due qualità, oppure sono principî completamente diversi di ricompensa e di pena a governare la vita, principî che noi possiamo interpretare metafisicamente oppure che sono destinati a rimanere per sempre inaccessibili alla nostra interpretazione. Questo problema dell'esperienza dell'irrazionalità del mondo ha rappresentato la forza motrice dello sviluppo di tutte le religioni. La dottrina indiana del *Karman* e il dualismo persiano, il peccato originale, la predestinazione e il *Deus absconditus* sono tutti il prodotto di questa esperienza. Anche i primi cristiani sapevano molto bene che il mondo è governato da demoni e che chi ha a che fare con la politica – vale a dire con la potenza e con la violenza – stringe un patto con potenze diaboliche e che, per ciò che riguarda il suo agire, non è vero che dal bene può derivare solo il bene e dal male solo il male, ma spesso accade il contrario. Chi non lo vede, è di fatto politicamente immaturo.

L'etica religiosa si è variamente adattata al fatto che noi siamo collocati in diversi ordini di vita, sottoposti a leggi diverse tra loro. Il politeismo greco sacrificava ad Afrodite e a Era, a Dioniso e ad Apollo, e sapeva bene che tali divinità non di rado erano in lotta fra loro. L'ordine di vita induistico faceva di ognuna delle diverse professioni l'oggetto di una legge etica particolare, di un *dharma*, e le separava l'una dall'altra in caste, fissandole in tal modo in una rigida gerarchia di ranghi dalla quale non vi era alcuna via d'uscita per chi vi fosse nato, se non nella rinascita in una prossima vita, e le poneva così a diverse distanze rispetto ai supremi beni religiosi di salvezza. In tal modo era possibile adattare il *dharma* di ogni singola casta – dagli asceti e dai brahmani fino ai delinquenti e alle prostitute – in corrispondenza dei caratteri intrinseci propri della singola professione. Tra queste vi erano anche la guerra e la politica. La collocazione della guerra nell'ordinamento complessivo della vita viene definita nella *Bhagavadgītā*, nel dialogo tra Kṛṣṇa e Arjuna. «Compi ciò che è necessario», e cioè l'«opera» che costituisce un dovere secondo il *dharma* della casta guerriera e le sue regole, oggettivamente necessaria ai fini della guerra: secondo questa fede, ciò non nuoce alla salvezza religiosa, bensì serve a essa. Per il guerriero indiano il paradiso di Indra era da sempre sicuro, nel caso di una morte eroica, come il *Walhalla* per il guerriero germanico. E tuttavia il primo avrebbe disdegnato il *nirvāṇa* così come il secondo il paradiso cristiano con i suoi cori angelici. Questa specializzazione dell'etica rese possibile all'etica indiana una trattazione sistematica di quest'arte regia, che fu costruita soltanto in conformità delle leggi proprie della politica, interpretate altresì nella loro forma estrema. Nella letteratura indiana il «machiavellismo» davvero radicale, nel senso popolare di questo termine, è rappresentato in modo classico nell'*Arthaśāstra* di Kauṭilya <sup>27</sup> (di molto anteriore all'era cristiana, probabilmente dell'epoca di Candragupta); al confronto, il *Principe* di Machiavelli è un testo del tutto innocente. Nell'etica cattolica, a cui il professor Foerster è peraltro vicino, i *consilia evangelica* rappresentano notoriamente un'etica particolare per coloro che sono dotati del carisma della santità. In questo caso, accanto al monaco, che non può spargere sangue né ricercare il profitto, vi sono il cavaliere devoto e il borghese, ai quali è rispettivamente permesso di fare l'una e l'altra cosa. La relativizzazione dell'etica e il suo inserimento nel corpo di una dottrina della salvezza è meno coerente che in India, anche se tutto ciò poteva e doveva accadere anche secondo i presupposti della fede cristiana. La corruzione del mondo in seguito al peccato originale permetteva in modo relativamente facile di introdurre nell'etica la violenza come strumento di disciplina contro i peccati e gli eretici corruttori di anime. E tuttavia, le pretese acosmiche, e ispirate a una pura etica dei principî del Sermone della Montagna e il diritto naturale religioso su di esse fondato in quanto esigenza assoluta mantennero la loro forza rivoluzionaria e in quasi tutti i tempi di agitazione

sociale fecero la loro comparsa con una violenza elementare. Essi diedero vita in particolare alle sette radical-pacifistiche, una delle quali fece in Pennsylvania l'esperimento di una organizzazione statale non-violenta verso l'esterno: un esperimento tragico nel suo sviluppo in quanto i quaccheri, quando scoppiò la guerra d'indipendenza, non poterono prendere le armi per i loro ideali, che quella guerra rappresentava. Al contrario, normalmente il protestantesimo legittimò in modo assoluto lo stato, e dunque il mezzo della violenza, in quanto istituzione divina, e in particolare lo stato autoritario legittimo. Lutero tolse al singolo la responsabilità morale della guerra addossandola all'autorità, alla quale, in materie che non siano di fede, si può ubbidire senza cadere nel peccato. Il calvinismo, a sua volta, riconobbe in via di principio la violenza come mezzo per difendere la fede e dunque la guerra di religione, che nell'Islam fu sin dal principio un elemento vitale. Come si vede, non è affatto la moderna irreligiosità sorta dal culto degli eroi del Rinascimento che ha posto il problema dell'etica politica. Tutte le religioni si sono affannosamente interrogate su questo problema con risultati assai diversi, né poteva essere altrimenti in base a ciò che si è detto. Il mezzo specifico della violenza legittima, semplicemente in quanto tale, nelle mani dei gruppi umani, è ciò che determina la peculiarità di tutti i problemi etici della politica.

Chiunque scenda a patti con questo mezzo per qualsivoglia scopo – come si trova a fare ogni uomo politico – è esposto alle sue specifiche conseguenze. Ciò accade soprattutto a chi combatte per una fede, religiosa o rivoluzionaria che sia. Prendiamo serenamente a esempio l'epoca attuale. Chi vuole instaurare con la violenza la giustizia assoluta sulla terra ha bisogno per questo di un seguito, vale a dire di un «apparato» di uomini. A tale apparato egli deve prospettare i necessari premi interiori ed esteriori – una ricompensa celeste o terrena –, altrimenti esso cessa di funzionare. Interiori: nel contesto della moderna lotta di classe, il soddisfacimento dell'odio e della sete di vendetta, e soprattutto del risentimento e del bisogno della propria affermazione pseudo-etica, e dunque del bisogno di calunniare e infamare l'avversario. Esteriori: avventura, vittoria, bottino, potenza e benefici. Ai fini del proprio successo il capo dipende completamente dal funzionamento di questo suo apparato. E quindi anche dai moventi di quest'ultimo, e non soltanto dai propri. E dunque, ancora, dal fatto che al suo seguito – le guardie rosse, le spie, gli agitatori di cui egli ha bisogno – possano essere garantiti in modo durevole quei premi. Ciò che egli di fatto realizza in tali condizioni non dipende pertanto dal suo volere, ma gli è piuttosto prescritto da quei moventi dell'agire del suo seguito, per lo più eticamente meschini, i quali possono essere tenuti sotto controllo soltanto fino a che una fede sincera nella sua persona e nella sua causa animi perlomeno una parte dei suoi compagni (non si tratterà mai della maggioranza di essi). Ma non soltanto questa fede, anche quando è soggettivamente sincera, è in verità in gran parte dei casi solamente la «legittimazione» etica della sete di vendetta, di potenza, di bottino e di benefici – su questo non facciamoci ingannare, poiché anche l'interpretazione materialistica della storia non è una carrozza da utilizzare a piacere, ed essa non si ferma nemmeno di fronte ai rappresentanti delle rivoluzioni! Soprattutto, quando la realtà quotidiana tradizionale riprende il sopravvento dopo la rivoluzione emozionale, l'eroe della fede e in special modo la fede stessa spariscono oppure – ciò che ha effetti ancor più rilevanti – diventano parte costitutiva della fraseologia convenzionale dei filistei e dei tecnici della politica. Questo sviluppo si compie in modo particolarmente rapido proprio nel caso della lotta per una fede, poiché essa di solito viene guidata o ispirata da capi autentici, i profeti della rivoluzione. Infatti, come accade in ogni apparato in funzione di un capo, anche in questo caso lo svuotamento e la spersonalizzazione, la proletarizzazione spirituale nell'interesse della «disciplina» costituisce una delle condizioni del successo. Il seguito di un combattente della fede, una volta giunto al potere, è perciò solito degenerare molto facilmente in uno strato del tutto mediocre di beneficiari.

Chi vuole fare politica in generale, e soprattutto chi vuole esercitare la politica come professione, deve essere consapevole di quei paradossi etici e della propria responsabilità per ciò che a lui stesso può accadere sotto la loro pressione. Lo ripeto ancora: egli entra in relazione con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro a ogni violenza. I grandi virtuosi dell'amore acosmico per l'uomo e del bene

– provengono essi da Nazareth, da Assisi o dai palazzi reali indiani – non hanno operato con il mezzo politico della violenza, il loro regno «non era di questo mondo» <sup>28</sup>, e tuttavia agirono e agiscono in questo mondo, e le figure di Platon Karataev <sup>29</sup> e dei santi dostoevskiani sono pur sempre quelle che si adattano meglio a tali modelli. Chi aspira alla salvezza della propria anima e alla salvezza di altre anime non le ricerca sul terreno della politica, che si pone un compito del tutto diverso e tale da poter essere risolto soltanto con la violenza. Il genio o il demone della politica e il dio dell'amore, anche il dio cristiano nella sua forma ecclesiastica, vivono in un intimo contrasto, che in ogni momento può trasformarsi in un conflitto insanabile. Ciò era ben noto agli uomini anche all'epoca del potere temporale della chiesa. Firenze veniva di continuo colpita dall'interdetto – che rappresentava allora per gli uomini e per la salvezza della loro anima una potenza assai più concreta della «fredda approvazione» (con le parole di Fichte) <sup>30</sup> del giudizio morale kantiano – e tuttavia i cittadini combattevano contro lo Stato della Chiesa. E in rapporto a tali situazioni, Machiavelli – se non erro, in un bel passo delle *Storie fiorentine* <sup>31</sup> – fa lodare da uno dei suoi eroi quei cittadini per i quali la grandezza della propria città era più importante della salvezza della propria anima.

Se invece di città natale o «patria» – ciò che al momento può non costituire per ognuno un valore univoco – voi dite «il futuro del socialismo» o anche della «pacificazione internazionale», allora avrete formulato il problema nel modo in cui attualmente si pone. E infatti, tutto ciò a cui si aspira mediante l'agire politico, che opera con mezzi violenti e sul terreno dell'etica della responsabilità, mette in pericolo la «salvezza dell'anima». Se però si persegue tale salvezza con una pura etica dei principî in una guerra di fedi, allora essa può patire seri danni e cadere in discredito per generazioni, poiché manca la responsabilità per le conseguenze. In questo caso, infatti, a colui che agisce rimangono ignote quelle potenze diaboliche che entrano in gioco. Esse sono spietate e producono, per il suo agire e anche per lui stesso dal punto di vista interiore, conseguenze alle quali egli è abbandonato senza difese se non le percepisce con chiarezza. «Il diavolo non è nato ieri». E non fa riferimento agli anni o all'età la frase: «Bisogna diventare vecchi per capirlo» <sup>32</sup>. Anch'io non ho mai sopportato di essere sopraffatto in una discussione in virtù della data del mio certificato di nascita; ma il semplice fatto che uno abbia vent'anni e io più di cinquanta, in ultima analisi non può spingermi a pensare che questa sia una circostanza di fronte alla quale dovrei piegarmi in profonda reverenza. Non è importante l'età. Quanto piuttosto l'occhio addestrato a percepire senza pregiudizi le realtà della vita, e la capacità di sopportarle e di essere interiormente alla loro altezza.

In verità: la politica viene fatta con la testa, ma di certo non con la testa soltanto. In ciò coloro che agiscono in base all'etica dei principî hanno pienamente ragione. Ma se si debba agire in base all'etica dei principî o all'etica della responsabilità, e quando in base all'una o all'altra, nessuno è in grado di prescriverlo. Si può dire soltanto una cosa: se adesso, in questi tempi (come voi pensate) di non «sterile» agitazione – ma l'agitazione non è sempre del tutto genuina passione – se adesso improvvisamente i politici che agiscono in base all'etica dei principî si presentassero in massa con la parola d'ordine: «Non io, ma il mondo è stupido e mediocre, la responsabilità per le conseguenze non riguarda la mia persona, ma gli altri, al cui servizio io lavoro, e la cui stupidità o volgarità io sradicherò», io dico allora apertamente che in primo luogo vorrei interrogarmi sulla sostanza interiore che sta dietro questa etica dei principî. Ho la sensazione che in nove casi su dieci mi troverei di fronte a degli spacconi che non sentono realmente ciò che assumono su di sé, ma si inebriano di sensazioni romantiche. Ciò non mi interessa molto dal punto di vista umano e mi lascia del tutto indifferente. Suscita invece un'enorme impressione sentir dire da un uomo maturo – non importa se vecchio o giovane anagraficamente – il quale sente realmente e con tutta la sua anima questa responsabilità per le conseguenze e agisce in base all'etica della responsabilità: «Non posso fare altrimenti, di qui non mi muovo» <sup>33</sup>. Questo è un atteggiamento umanamente sincero e che commuove. E infatti una tale situazione deve certamente potersi verificare una volta o l'altra per chiunque di noi non sia privo di una propria vita interiore. Pertanto l'etica dei principî

e l'etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la «vocazione per la politica».

Dunque, egregi ascoltatori, su questo punto vorrei tornare nuovamente a parlare con voi tra dieci anni. Se allora, come purtroppo devo temere per tutta una serie di motivi, sarà sopravvenuta da lungo tempo l'epoca della reazione; se di ciò che certamente molti di voi e anch'io, come dichiaro apertamente, abbiamo desiderato e sperato, si sarà realizzato poco, forse non proprio nulla, ma almeno apparentemente qualcosa – è assai probabile che ciò non mi lascerà affranto, ma saperlo costituisce certamente un peso interiore – allora mi piacerebbe davvero vedere che cosa ne è stato di quelli di voi che adesso si sentono autentici «politici che agiscono in base a principî» e partecipano all'ubriacatura che questa rivoluzione rappresenta. Vorrei davvero vedere che cosa è «divenuto» di costoro nel senso interiore della parola. Sarebbe di certo bello se si potesse allora dire con i versi del sonetto 102 di Shakespeare:

Il nostro amore era giovane, appena nella sua primavera,  
allor ch'io solevo salutarlo co' miei canti,  
simile a Filomena che in sul cominciar dell'estate canta  
ma tace al sopraggiungere della stagione inoltrata.

Ma le cose non stanno così. Non abbiamo davanti a noi la fioritura dell'estate, ma in primo luogo una notte polare di gelida tenebra e di stenti, quale che sia il gruppo che ora risulterà esteriormente vittorioso. E infatti, dove vi è il nulla, non soltanto l'imperatore ma anche il proletario ha perduto i suoi diritti. Quando questa notte sarà lentamente trascorsa chi sarà ancora vivo di coloro la cui primavera ha ora avuto una fioritura apparentemente così rigogliosa? E che cosa sarà allora divenuto interiormente di tutti loro? Amarezza o filisteismo, una semplice e ottusa accettazione del mondo e della professione, oppure – terza ipotesi e non la più rara – fuga mistica dal mondo per coloro i quali ne hanno il dono oppure – spesso e peggio – per coloro che vi si dedicano per seguire la moda? In ognuno di questi casi io trarrò questa conseguenza: costoro non sono stati all'altezza del proprio agire, non sono stati all'altezza nemmeno del mondo quale è realmente né della sua quotidianità: non hanno avuto, oggettivamente e di fatto, nel senso più intimo, la vocazione per la politica che ritenevano invece di avere in se stessi. Essi avrebbero fatto meglio a prendersi cura schiettamente e semplicemente della fratellanza da uomo a uomo, e per il resto a operare in modo del tutto concreto nel proprio lavoro quotidiano.

La politica consiste in un lento e tenace superamento di dure difficoltà da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso. È certo del tutto esatto, e confermato da ogni esperienza storica, che non si realizzerebbe ciò che è possibile se nel mondo non si aspirasse sempre all'impossibile. Ma colui che può farlo deve essere un capo e non solo questo, ma anche – in un senso assai poco enfatico della parola – un eroe. Pure coloro che non sono né l'uno né l'altro devono altresì armarsi di quella fermezza interiore che permette di resistere al naufragio di tutte le speranze, già adesso, altrimenti non saranno in grado di realizzare anche solo ciò che oggi è possibile. Soltanto chi è sicuro di non cedere anche se il mondo, considerato dal suo punto di vista, è troppo stupido o volgare per ciò che egli vuole offrirgli, soltanto chi è sicuro di poter dire di fronte a tutto questo: «Non importa, andiamo avanti», soltanto quest'uomo ha la «vocazione» per la politica.

<sup>1</sup> Weber si riferisce qui a una dichiarazione fatta da Trockij in qualità di capo della delegazione russa alle trattative di pace di Brest-Litovsk, così come fu riportata dal «Frankfurter Zeitung» del 17 gennaio 1918 [N. d. T.].

<sup>2</sup> La citazione è tratta da F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, IV, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/I, W. de Gruyter, Berlin - New York 1968, p. 291 [trad. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/I,

Adelphi, Milano 1968, p. 287] [N. d. T.].

<sup>3</sup> Max Weber si riferisce qui con ogni probabilità all'analisi marxiana. Cfr. K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Otto Meissner, Hamburg 1903, vol. I, p. 680 [trad. it. *Il Capitale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 778] [N.d.T.].

<sup>4</sup> Il riferimento è nuovamente a Marx, al celebre passo del Libro I del *Capitale* in cui viene pronosticata «l'ultima ora della proprietà privata capitalistica» e «l'espropriazione degli espropriatori». Cfr. K. MARX, *Das Kapital*, vol. I cit., p. 728 [trad. it. cit., vol. I, p. 826] [N. d. T.].

<sup>5</sup> Weber si riferisce qui a Massimiliano I d'Asburgo (1459-1519), che fu imperatore del Sacro Romano Impero dal 1493 al 1519 [N. d. T.].

<sup>6</sup> Robert von Puttkamer (1828-1900) fu ministro degli Interni in Prussia dal 1881 al 1888. Il decreto cui Weber fa riferimento fu emanato il 4 gennaio 1882 [N. d. T.].

<sup>7</sup> Friedrich Theodor Althoff (1839-1908) fu uno dei massimi dirigenti del ministero della Cultura prussiano tra il 1882 e il 1907, ed esercitò un ruolo decisivo nella riforma del sistema scolastico e universitario in Prussia e in Germania [N. d. T.].

<sup>8</sup> Il riferimento è a TACITO, *Annales*, 1, 1 [N. d. T.].

<sup>9</sup> Alfred Charles William Harmsworth, barone Northcliffe (1905) e poi visconte (1917), fondò e acquistò numerosi giornali, tra cui il «Times», dando così vita a uno dei più influenti gruppi editoriali europei dell'inizio del secolo XX. Fu sostenitore e consigliere di Lloyd George, a cui fornì il proprio appoggio durante il primo conflitto mondiale [N. d. T.].

<sup>10</sup> Polizia segreta russa, fondata nel 1881 [N. d. T.].

<sup>11</sup> La *Tammany-Hall* era il quartier generale della *Tammany Society*, un'associazione politica che controllava il Partito democratico a New York. Weber aveva presente in proposito soprattutto le acute osservazioni di J. BRYCE, *The American Commonwealth*, Macmillan, London 1888 [trad. it. *La repubblica americana*, Utet, Torino 1913-16] [N. d. T.].

<sup>12</sup> Weber si riferisce qui con ogni probabilità a R. MICHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Dr. Werner Klinkhardt, Leipzig 1911 [trad. it. *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, il Mulino, Bologna 1966] [N. d. T.].

<sup>13</sup> Cfr. M. OSTROGORSKI, *Democracy and the Organization of Political Parties*, Macmillan, London 1902 [trad. it. *Democrazia e partiti politici*, Rusconi, Milano 1991] [N. d. T.].

<sup>14</sup> Weber si riferisce qui a Francis Schnadhorst, a lungo collaboratore di Joseph Chamberlain [N. d. T.].

<sup>15</sup> Giudice di pace (*Justice of the Peace*) o membro del Parlamento (*Member of Parliament*) [N. d. T.].

<sup>16</sup> Weber si riferisce qui al fatto che August Bebel (1840-1913) fu più volte messo in carcere per le sue convinzioni politiche [N. d. T.].

<sup>17</sup> Il riferimento è a Karl Liebknecht (1871-1919) e a Rosa Luxemburg (1870-1919), i quali nel dicembre del 1918 avevano fondato il Partito comunista tedesco [N. d. T.].

<sup>18</sup> Weber si riferisce a G. SIMMEL, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in ID., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Verlag von Klinkhardt und Biermann, Leipzig 1911, p. 267 [trad. it. di M. Monaldi, con il titolo *Saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano 1985, p. 211] [N. d. T.].

<sup>19</sup> *Matteo*, 26, 52 [N. d. T.].

<sup>20</sup> L'immagine è tratta da A. SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke*, vol. I, F. A. Brockhaus, Leipzig 1891, p. 38 [trad. it. di E. Amendola Kühn, con il titolo *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, Boringhieri, Torino 1959, p. 73] [N. d. T.].

<sup>21</sup> *Matteo*, 19, 22 [N. d. T.].

<sup>22</sup> *Matteo*, 5, 39 [N. d. T.].

<sup>23</sup> Cfr. J. G. FICHTE, *Über Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, in *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, vol. III, Adolph-Markus, Bonn 1835, p. 420 [N. d. T.].

<sup>24</sup> Weber si riferisce al gruppo dei socialisti rivoluzionari radicali che, in occasione della Conferenza internazionale di Zimmerwald (vicino Berna), del 5-8 settembre 1915, si diedero un programma comune di opposizione alla guerra [N. d. T.].

<sup>25</sup> Il riferimento è ai *Fratelli Karamazov* [N. d. T.].

<sup>26</sup> Cfr. F. W. FOERSTER, *Politische Ethik und politische Pädagogik. Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben*, Ernst Reinhardt, München 1918 [N. d. T.].

<sup>27</sup> L'*Arthaśāstra* è un manuale dell'arte di governo che la tradizione indiana attribuisce a un ministro di nome Kauṭilya. La sua redazione finale risale al III secolo d.C. [N. d. T.].

<sup>28</sup> *Giovanni*, 18, 36 [N. d. T.].

<sup>29</sup> Personaggio del romanzo di L. TOLSTOJ, *Guerra e pace* [N. d. T.].

<sup>30</sup> J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe*, a cura della Bayerische

Akademie der Wissenschaften, vol. I/v, *Werke 1798-1799*, F. Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977, p. 156 [trad. it di R. Cantoni, con il titolo *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 154] [N. d. T.].

<sup>31</sup> N. MACHIAVELLI, *Storie fiorentine*, 1520-25 [N. d. T.].

<sup>32</sup> Cfr. W. GOETHE, *Faust*, parte II, vv. 6817-18 [N. d. T.].

<sup>33</sup> Il riferimento è alle parole che, secondo una tradizione peraltro contestata, Lutero pronunciò a conclusione del suo discorso alla Dieta di Worms nell'aprile del 1521 [N. d. T.].



# *Il libro*

Il volume comprende il testo delle due conferenze *La scienza come professione* e *La politica come professione* che Max Weber tenne a Monaco rispettivamente nel novembre 1917 e nel gennaio 1919, nell'ambito di un ciclo di conferenze sul «lavoro intellettuale come professione» organizzate dall'«associazione dei liberi studenti», e pubblicate nello stesso 1919. Pronunciate nell'epoca che vide la crisi della potenza tedesca, le due conferenze sono il frutto piú maturo della riflessione weberiana sul senso della scienza e della politica, ma soprattutto sul loro rapporto: un rapporto complesso, di rimando reciproco ma soprattutto di distinzione. Contro l'appello all'intuizione, che tanta presa aveva nella gioventú universitaria tedesca, contro le pretese della «profezia professorale», Weber rivendica il rigore scientifico e la funzione specialistica dell'insegnamento accademico, che non può consentire al docente di farsi propagandista di una qualsiasi concezione del mondo. E contro la riduzione della politica a politica di potenza, quale l'aveva praticata la Germania guglielmina, Weber fa valere la tesi che la politica persegue sí fini di potenza, e si avvale sempre della forza come mezzo indispensabile, ma è al tempo stesso presa di posizione pro o contro determinati valori. Scienza e politica traggono cosí il loro diverso «senso» della teoria dei valori, che Weber venne definendo negli ultimi anni di vita. Le due conferenze, già apparse nel 1948 – nella traduzione di Antonio Giolitti – con il titolo *Il lavoro intellettuale come professione*, in un volume dei «Saggi» Einaudi, e ristampate nella «Nue», sono qui riproposte in una nuova piú rigorosa traduzione, corredata da un'ampia introduzione di Wolfgang Schluchter, che ha anche curato l'edizione delle due conferenze per l'opera completa tedesca.

# L'autore

Max Weber (Erfurt 1864 - Monaco 1920) è una figura centrale della cultura tedesca tra Ottocento e Novecento. Formatosi nell'ambiente accademico berlinese dell'età bismarckiana, insegnò Economia politica a Friburgo e poi a Heidelberg; dal 1904 e diresse, insieme a Werner Sombart e Edgard Jaffé, l'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». Partecipò negli anni Novanta alla ricerca del Verein für Sozialpolitik sulle condizioni di vita dei contadini tedeschi, e all'inizio del secolo alla costituzione della Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Dopo la Prima guerra mondiale prese parte alla fondazione del Partito democratico tedesco e contribuì alla redazione della costituzione della repubblica di Weimar. Negli ultimi anni tornò a insegnare, prima a Vienna e poi a Monaco. Tra le sue opere principali, tutte tradotte dalle Edizioni di Comunità, ricordiamo *Economia e società* (1961, ultima ristampa 1999), la *Sociologia della religione* (1982, nuova edizione riveduta e accresciuta 2002), *La scienza come professione. La politica come professione* (2001) e *Storia economica* (2003).

- ## *Dello stesso autore*

- *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania e  
altri scritti politici*
- *Il metodo delle scienze storico-sociali*

Titolo originale *Wissenschaft als Beruf e Politik als Beruf*

© 2001 Edizioni di Comunità, Torino

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

Traduzione di Helga Grünhoff, Pietro Rossi e Francesco Tuccari.

In particolare, Helga Grünhoff ha tradotto l'*Introduzione* di Wolfgang Schluchter;

Pietro Rossi ha tradotto *Wissenschaft als Beruf* e Francesco Tuccari ha tradotto  
*Politik als Beruf*.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

Ebook ISBN 9788858414040

# Indice

- [La Scienza Come Professione. La Politica Come Professione](#)
- [Introduzione di Wolfgang Schluchter](#)
- [Avvertenza](#)
- [La Scienza Come Professione La Politica Come Professione](#)
- [La scienza come professione](#)
- [La politica come professione](#)
- [Il libro](#)
- [L'autore](#)
- [Dello stesso autore](#)
- [Copyright](#)