

CSE WORKING PAPERS 16 | 01: febbraio 2016

ISSN (on line): 2384-969X

ISSN (print): 2385-0310

Max Weber e l'identità europea

Vittorio Cotesta

ABSTRACT

The paper analyzes the Weberian conception of modernity, capitalism, Europe and the West. Through the comparison with India, China and the Islamic civilization Weber studies the European identity, its uniqueness. Weber's conception has attracted much criticism. In this essay the critiques of Shmuel N. Eisenstadt and Jacq Goody are discussed. Neither however, in our view has much legitimacy: Eisenstadt, in fact, follows Weber's approach while Goody rejects Weber's eurocentrism and his comparative methodology. According to Goody, it would be wrong to look for differences and the uniqueness of civilization. Instead, what is common to all of them should be sought. In actual fact, Weber studies the uniqueness of the West and of Europe and, at the same time, the uniqueness of China or India. The similarities and differences among civilizations are the goals of scientific knowledge. In this sense, Weber's methodological teaching is still relevant today.

KEYWORDS: Modernity, European identity, China

Direttore responsabile

Nunzio Siani

Direttore Scientifico

Massimo Pendenza

Comitato scientifico

Annamaria Amato, Adalgiso Amendola, Luca De Lucia,
Rosanna Fattibene, Giuseppe Foscari, Gianfranco Macri,
Massimo Pendenza, Pasquale Serra, Rossella Trapanese.

Comitato di redazione

Beatrice Benocci, Luca Corchia, Salvatore Esposito, Dario Verderame

I Working Papers sono una Collana edita dall'Università degli Studi di Salerno
Tutti i testi pubblicati sono preventivamente sottoposti a due referees anonimi.

CENTRO DI STUDI EUROPEI (CSE) www.centrostudieuropei.it

Direttore: Massimo Pendenza

Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione

Università degli Studi di Salerno

Via Giovanni Paolo II, 132

84084 Fisciano (Salerno), Italy

Tel: +39 (0)89 962282 – Fax: +39 (0)89 963013

mail: direttore@centrostudieuropei.it

Max Weber e l'identità europea

Vittorio Cotesta

INDICE

I. PREMESSA	4
II. L'EUROPA SECONDO GLI EUROPEI	5
III. L'EUROPEA E GLI ALTRI	9
IV. L'EUROPA VISTA DAGLI ALTRI	12
V. L'IDENTITÀ EUROPEA SECONDO MAX WEBER	13
VI. CRITICHE ALLA CONCEZIONE WEBERIANA DELLA MODERNITÀ	17
Riferimenti bibliografici	21

PROFILO AUTORE

Vittorio Cotesta ha insegnato sociologia presso l'Università degli Studi Roma Tre, l'Università di Salerno, la Sapienza Università di Roma, l'Orientale di Napoli. Tra le ultime sue pubblicazioni: *Kings into Gods. How Prostration Shaped Eurasian Civilizations* (Leiden|Boston, 2015); *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina* (Roma, 2015); *Global Society and Human Rights* (Leiden|Boston, 2012); *Sociologia dello straniero* (Roma, 2012).
E-mail: cotesta@libero.it

I. PREMESSA

L'impotenza attuale dell'Unione Europea, sia nell'agire in proprio, sia nel coordinare l'azione dei suoi membri, non consente di essere ottimisti sul suo futuro. La ripresa dell'iniziativa da parte degli stati-nazione, suoi membri, è l'altra faccia del problema: l'Unione è debole perché i suoi membri non sono d'accordo a cederle ulteriori quote della loro sovranità. L'Europa come entità politica stenta a fare passi avanti; l'Europa economica prosegue il suo cammino ma con meno certezze del passato. La situazione sembra ritornata indietro di un secolo quando l'Europa era un'espressione culturale o una mera entità geografica. Per fortuna, il livello di conflitto tra gli stati-nazione europei è ora molto più basso e non può produrre i disastri del XX secolo. Altre potenze compaiono in questo periodo all'orizzonte e mostrano grande dinamismo, economico, politico e culturale. In confronto a loro l'Europa appare incerta, timida e divisa. Infatti, per quanto è dato di vedere oggi, l'Unione Europea non sembra destinata ad avere un ruolo importante nella società globale del XXI secolo.

Forse è il caso di ripensare l'Europa e il cammino percorso negli ultimi tempi per cercare di rendersi conto delle ragioni per le quali non si va avanti nell'unificazione politica. Non si può trattare di una manifestazione collettiva di stupidità da parte degli europei. Molti si rendono conto della deriva verso la quale si sta andando. Se non si riesce a venirne fuori, ci dovranno essere delle ragioni serie o, quantomeno, ritenute tali.

In questo contesto può essere utile un ritorno ai classici. Vedere come i grandi intellettuali europei hanno guardato all'Europa può essere una via per cercare di mettere in luce le ragioni della debolezza dell'Europa come formazione politica e culturale e quella degli stati-nazione membri dell'Unione Europea.

So bene che esiste una letteratura del "declino", anzi, del "tramonto" europeo e dell'Occidente. Questo fatto, invece di essere ostacolo, può essere di aiuto per evitare che le nostre considerazioni prendano una china come quella espressa da gente come O. Spengler che nel "tramonto dell'Occidente" vedevano la fine di un mondo – il *loro* mondo – e l'emergere di forme di vita nuove con le quali si trovavano in profondo disaccordo¹. In breve, finiva un mondo "aristocratico" ed emergeva un mondo "democratico" con cui tanti intellettuali tra fine Ottocento e primo Novecento non sono stati capaci di, o non hanno voluto, incontrarsi. Essi hanno semmai preferito le forme fasciste e parafasciste, nelle quali si salvava la sostanza del rapporto tra dominanti e dominati, piuttosto

¹ Cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1978.

che mettersi in gioco con i regimi democratici fondati sull'uguaglianza e l'autonomia degli individui.

In questo articolo vorrei riprendere un'ipotesi interpretativa formulata in un mio precedente lavoro sull'identità europea.² Il punto nodale di questa ipotesi è che la costruzione dell'identità europea è un processo lento che avviene nel corso di 3-4-5 secoli – ciò dipende da dove si fa partire il processo - e si sviluppa lungo due percorsi analitici fondamentali. Il primo è costituito dalla costruzione della visione del mondo da parte della tradizione culturale e storica europea; il secondo fa riferimento agli altri, ai non-europei, sia nel rapportarsi a loro in modo comparativo, sia nel tenere conto di come essi vedono l'Europa.

Questa ipotesi interpretativa si misura ora con l'opera di Max Weber e la sua concezione dell'identità dell'Europa. Così facendo, saggia pure la consistenza, la validità e l'attualità di Max Weber.

L'argomentazione ruota intorno agli aspetti storico-culturali e, necessariamente, ne trascura altri. Ciò non vuol dire, però, che non si tenga per nulla conto degli eventi storici. Al contrario, il discorso teorico è strettamente connesso con il concreto processo storico di costruzione dell'identità europea.

II. L'EUROPEA SECONDO GLI EUROPEI

Secondo la proposta di R. Brague³ la caratteristica dell'identità europea consisterebbe nel fatto che, nel suo costituirsi, essa avrebbe seguito *la via romana*. Come Roma nei confronti della Grecia, così l'Europa nei confronti di altre tradizioni di civiltà avrebbe preso materiali e li avrebbe rielaborati in modo originale costruendo su di essi la propria visione del mondo. La teoria di Brague è vera e falsa nello stesso tempo. È vera perché è innegabile che nella visione del mondo europea siano confluiti elementi di altre culture e civiltà; è falsa perché, come già osservò Hegel nella sua *Filosofia della storia universale*⁴, ogni civiltà elabora la propria visione del mondo a partire da materiali pre-esistenti o presi in prestito da altri.

Le prove in favore della nostra osservazione sono numerose. Ne elenchiamo alcune.

² Cfr. V. Cotesta, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Europa. Idee, immagini, percezioni*, vol. 1, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 9-33.

³ Cfr. R. Brague, *Europe. La voie romaine*, Paris, Fleurus, 2005.

⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia della storia universale*, Torino, Einaudi, 2001.

Erodoto nelle Storie ricorda come i greci avessero preso molti aspetti dell'identità greca dagli egizi, dai persiani, dai pelasgi, etc., ma anche come i persiani avessero preso dai greci qualche abitudine e stile di vita loro.⁵

Si ritiene che la Cina esprima una civiltà “chiusa” e poco aperta verso gli altri. Una delle caratteristiche principali dell'identità cinese, per come si è configurata nel corso dei due ultimi millenni, è la religione buddista. Ognuno sa che la concezione del mondo e della vita espressa dal buddismo è, in origine, indiana. Altri elementi dell'identità cinese provengono dalle popolazioni dell'Asia centrale (i mongoli; la costruzione per pagode) e perfino dalla Grecia (la statuaria).

Se è vera la teoria sostenuta da alcuni storici⁶ per i quali la civiltà si sarebbe diffusa da Est verso Ovest, non ci dovrebbe essere meraviglia se gli europei, nell'elaborare la propria visione del mondo, abbiano preso elementi dalle civiltà mediterranee. Tra gli intellettuali europei può essere citato ancora Hegel, il quale, nel tratteggiare l'identità europea, fa riferimento al cristianesimo come ad una visione del mondo e della vita nata in Oriente ma ulteriormente elaborata ed affermata storicamente in Occidente⁷.

Dunque, è vero che nell'elaborare la propria visione del mondo gli europei hanno ripreso materiali simbolici, prassi, stili di vita di altri ma ciò è quanto fa ogni popolo nel momento in cui cerca di costruire una propria immagine del mondo. Per esprimere questo concetto F. Braudel⁸ ha elaborato la teoria del “prestito” e del “rifiuto” culturale, volendo con questo indicare non solo il fatto che ogni civiltà prende dalle altre taluni aspetti materiali o simbolici, ma soprattutto il carattere selettivo dei prestiti e dei rifiuti culturali.

Perciò, parlando della visione *europea* del mondo, il problema è *cosa* essa ha preso e *non se abbia preso* o meno qualcosa dalle altre tradizioni culturali.

Cosa ha preso dunque l'Europa dalle altre civiltà?

La discussione qui potrebbe essere infinita ma, se ci collochiamo da un punto di vista dei fondamenti di una visione del mondo, possiamo non disperderci. La prima operazione – mi pongo da un punto di vista storico-teorico e non strettamente empirico – è individuare una paternità. Gli europei – tutti, quelli del sud e quelli del nord – hanno indicato nella Grecia e in Roma il proprio luogo di origine culturale. Si potrebbe osservare che questo è banale perché in effetti i segni della cultura greca e romana in Europa sono talmente tanti che non poteva

⁵ Cfr. Erodoto, *Storie*, Milano, Rizzoli, 2000.

⁶ Cfr. ad esempio C. Ponting, *World History. A new perspective*, London, Pimlico, 2001 o N. Davis, *Storia dell'Europa*, Milano, Bruno Mondadori, 2001 e *Europe. East and West*, London, I. Cape, 2006.

⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *op. cit.*

⁸ Cfr. F. Braudel, *Scritti per la storia*, Milano, Mondadori, 1973.

essere altrimenti. Eppure non è *necessariamente così*. È ancora aperta la questione del contributo degli arabi alla *rinascita* culturale europea e, soprattutto, alla loro opera di conservazione dei classici greci e latini. È indubbio tuttavia il fatto che, con le “invasioni” barbariche (dai Vandali fino ai Normanni), non era scontato che i popoli “invasori” adottassero il modello di vita e la visione del mondo greca, romana e cristiana. Insomma, la *storia europea* poteva prendere un altro corso, se la tradizione greca, romana e cristiana (che a sua volta contiene già elementi greci e romani) non avessero mantenuto una propria vitalità. Dentro *l'ibridazione culturale* tra elementi nordici ed elementi greco-romano-cristiani è stata compiuta la scelta di *adottare come propria tradizione culturale* quella greco-romana-cristiana.

Quando si dice questo non si vuole dire che l'operazione sia avvenuta a tavolino. Ci sono voluti lunghi secoli perché si cominciasse a porre questo tipo di domande. In una prima lunga fase, inoltre, la risposta alla domanda di identità è stata fornita solo o, comunque, prevalentemente dalla religione cristiana.⁹ Solo successivamente (con l'Umanesimo e il Rinascimento) sono emersi anche l'elemento greco e romano in parte confliggenti o fatti confliggere con la religione cristiana.

La domanda di identità in riferimento alla tradizione culturale a questo punto già fatta propria dagli europei riguarda l'intera sfera della vita. Solo per intenderci distinguiamo alcune dimensioni fondamentali. In primo luogo si tratta di una domanda relativa all'ordine cosmico; in secondo luogo riguarda l'ordine sociale e, infine, l'ordine politico. Proviamo un attimo a rendere esplicito il senso di questo discorso.

Per quanto riguarda il cosmo o l'ordine cosmico, le domande centrali sono “com'è nato il mondo”, “è sempre stato così” oppure qualcuno (un Dio) ad un certo punto lo ha creato? E perché, lo ha creato? Più in generale ci si poneva – e ci si pone ancora – la domanda: perché l'essere e non il nulla?

Come specificazioni di queste domande si possono averne altre, come ad esempio: questo mondo è l'unico che abbiamo oppure, finita questa vita, ce n'è un'altra? E se c'è un'altra vita, è migliore o peggiore di questa? E se è migliore (posto che questa non è proprio gran che), cosa dobbiamo fare per meritarsela?

Come sappiamo, a questo punto interviene la prima fondamentale divaricazione nella storia europea. Le risposte fornite dalla religione a questo tipo di

⁹ È indubbio che il cristianesimo nella sua versione costruita da “padri della Chiesa” nei primi secoli della nostra era contenga aspetti importanti della visione del mondo greca e romana. Ma essi sono inseriti in un contesto più ampio costituito dalla rivelazione. Nell'Umanesimo e nel Rinascimento, invece, essi sono espressione di una visione del mondo “secolarizzata”.

questioni secondo alcuni non sono più valide. La religione stessa trova nella filosofia e nelle “nuove” scienze della natura agguerriti concorrenti i quali vogliono rispondere alle stesse questioni fondamentali a prescindere dalla religione. Da questo momento in poi alla visione religiosa della vita si affianca una visione *laica* (basata sulla filosofia e sulle scienze) della vita. L'una e l'altra elaborano le proprie ragioni e competono, ancora oggi, per la propria affermazione. Possiamo indicare in questa distinzione/separazione tra religione e conoscenza scientifica uno dei tratti della visione *europea* del mondo?

Non diversamente va nel mondo sociale. Pure qui, tuttavia, occorre premettere che non tutto accade in un giorno ma nel corso di un processo durato secoli. La questione fondamentale in questo ambito è quale sia o debba essere il tipo di legame sociale tra gli uomini. La tradizione storica nella quale gli europei sono immersi è quella feudale. Il legame sociale proprio di questa società è *asimmetrico*. La struttura sociale complessiva è costruita sulla base della “naturale” differenza tra gli uomini e, come corollario, tra gli uomini e le donne. Se però una donna appartiene ad una cerchia sociale, ad un rango, superiore, è dubbio - se non impossibile - che un uomo di rango inferiore possa considerarsi superiore a lei. La proibizione, non legale, ma di costume del matrimonio tra una donna di rango superiore ed un uomo di rango inferiore fa ritenere che non è tanto la differenza di genere a comandare quanto la differenza di rango sociale. Di contro, nel corso del tempo viene elaborata una concezione di un legame sociale fondato sulla *simmetria*, secondo il quale gli uomini (e forse anche uomini e donne) sono uguali tra di loro e la struttura sociale dovrebbe essere costruita a partire da questa concezione di fondo dell'umanità. Com'è ovvio, queste due concezioni sono alternative e si combattono per secoli. Il punto di svolta, nel senso dell'inizio dell'adozione del paradigma fondato sulla *simmetria* e sull'*uguaglianza* nella costruzione della struttura della società, è costituito dalla Rivoluzione americana e dalla Rivoluzione francese.

Questi due tipi di legame sociale sono all'opera nella dimensione politica. La contrapposizione monarchia/repubblica rinvia a due configurazioni semantiche diverse. La legittimità della monarchia è data dalla sua durata nel tempo. Più una dinastia risale indietro nel tempo, più forti sono i titoli della propria legittimità¹⁰. Essa è tanto più forte se è l'elemento centrale dell'identità di un popolo o della popolazione del territorio che governa. La configurazione repubblicana, invece, fa riferimento all'uguaglianza tra i membri di un popolo o della popolazione di un territorio e al patto sociale da essi contratto al fine di dotarsi del migliore governo possibile. La democrazia vive nella tradizione politica europea

¹⁰ Questo è vero per l'Europa. In Cina, ad esempio, più ci si allontana dall'origine e meno forte è il “titolo” nobiliare.

come un *antico sogno*, una volta realizzato dagli ateniesi. Il contributo della teoria politica moderna è consistito nel riformularne il concetto ed elaborarne la prassi in un contesto sociale, culturale e religioso completamente diverso. Per essere brevi: la democrazia ateniese è compatibile con la schiavitù; la democrazia moderna (nonostante i tentennamenti nella prassi americana) no. La democrazia moderna implica individui autonomi e capaci di autogoverno, sia nella propria vita privata, sia nella vita collettiva.

Un corollario importante di questa visione repubblicana del governo della società è la distinzione tra una sfera politica e una sfera dell'autonomia sociale e individuale.

III. L'EUROPA E GLI ALTRI

In primo luogo qui occorre considerare il diverso modo di rapportarsi degli europei con le popolazioni "scoperte" da loro nell'Atlantico e con le popolazioni di civiltà antica come gli arabi, gli indiani e, soprattutto, i cinesi. Mentre fino a circa la fine del XVIII secolo possono individuarsi due modalità di base, nel XIX secolo e poi nel XX le cose diventano sempre più complesse. In ogni modo, fino alla fine del XVIII secolo si può dire che verso le antiche civiltà (India e soprattutto Cina), l'atteggiamento degli europei è di grande rispetto. Verso la Cina gli intellettuali europei (ad esempio G. F. Leibniz, A. Smith, I. Kant; Voltaire, Montesquieu) hanno grande considerazione ed ammirazione. In un modo o nell'altro essi riconoscono l'alto livello della civiltà cinese, indiana e araba. Diverso è invece l'atteggiamento verso le popolazioni dell'America. È nota la battaglia di Bartolomé de las Casas o di Francisco de Vitoria in favore delle popolazioni americane. Se da un lato però vi è il riconoscimento dell'umanità di queste popolazioni (in questo senso vedi anche J. Locke), dall'altro si vede nella loro struttura sociale, culturale e politica una forma "inferiore" di civiltà (questo almeno fino a J. J. Rousseau)¹¹. La civiltà europea attraverso i suoi grandi intellettuali cerca di comprendere i propri caratteri e il proprio percorso nel contesto delle civiltà: da un lato avverte un senso di forte superiorità verso società meno organizzate e più povere; dall'altro si comprende che altri (arabi, indiani e cinesi) hanno raggiunto livelli da cui l'Europa è ancora lontana. Anche qui la tradizione culturale da cui gli europei traggono la

¹¹ Nel secondo *Trattato sul governo* (Roma, Editori Riuniti, 1974) J. Locke vede nel lavoro la prassi che costituisce la differenza tra i popoli europei e i popoli americani (cfr. ad esempio i paragrafi 40-41). Oggi potremmo dire che, con sensibilità antropologico-culturale, Locke individuava nel carattere seminomade delle società americane la radice della loro differenza ("inferiorità?") rispetto alle società europee.

loro origine mette loro a disposizione i concetti necessari per ben interpretare queste relazioni. Si tratta di una sintesi tra il paradigma dell'unità del genere umano e il paradigma della diversità. Dallo stoicismo e dal cristianesimo gli europei prendono, infatti, l'idea dell'unità del genere umano; dalla concezione asimmetrica dell'umanità (diffusa sia nel mondo greco-romano antico, sia nell'Europa feudale) prendono l'idea della gerarchia tra i popoli e le civiltà. Insomma, l'idea di base – e per popolazioni cristiane non poteva essere altrimenti – è che l'umanità sia *una* e che però sia articolata al suo interno, alcuni avendo realizzato un “più alto” livello di civiltà, altri uno “inferiore”.

Sarebbe piuttosto difficile indicare un luogo o un autore in cui questo paradigma è dato compiutamente. Alla sua elaborazione concorrono praticamente tutti gli autori moderni, sia se sono schierati su un fronte, sia se sono schierati sull'altro. Vi è tuttavia un autore nel quale tutte queste tendenze vengono a congiungersi: I. Kant. Se si dovesse tracciare una partizione della sua opera si potrebbe distinguere piuttosto agevolmente una teoria critica della conoscenza sulla base delle realizzazioni delle scienze naturali; una teoria critica della società nella quale sono discusse e rielaborate le concezioni “moderne” della società, della politica e del diritto; una teoria dell'umanità, delle civiltà e dei loro rapporti. In questa ultima parte delle opere di Kant noi troviamo le questioni più importanti per lo sviluppo del nostro discorso. L'elaborazione “repubblicana” del pensiero di Kant ha valorizzato il cosmopolitismo contenuto nel *Progetto per la pace perpetua*. Qui, infatti, precipitano le idee dell'unità del genere umano e l'elaborazione delle condizioni di possibilità di rapporti pacifici tra stati, società, individui. Questa è però solo una parte del pensiero di Kant sull'umanità. Nella *Antropologia da un punto di vista pragmatico* e nella *Geografia fisica* incontriamo, se non una posizione contraria, certamente una diversa articolazione dell'idea dell'unità del genere umano. In primo luogo occorre riconoscere la buona disposizione di Kant verso tutte le civiltà, razze e popolazioni. In questo contesto, infatti, egli riconosce che la Cina è un paese nel quale la civiltà ha raggiunto il più alto livello. Tuttavia, nella classificazione delle civiltà in relazione alla struttura antropologica, il più alto livello di civiltà è quello raggiunto dalla razza bianca. Nel gruppo dei bianchi, inoltre, Kant inserisce tutte le popolazioni indoeuropee. Ma non vi è dubbio che nella gerarchia delle razze i bianchi sono collocati al più alto livello di civiltà. Gli altri vengono dopo: negri, unni (mongoli o calmucchi), indiani o indostani¹².

¹² Cfr. I. Kant, *Von der verschiedene rassen der Menschen*, in Id., *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Band XI, Frankfurt a. M., hrgr. W. Weischedel, Suhrkamp, 1977, pp.14-17.

Questa struttura gerarchica non riguarda solo le razze. La gerarchia esiste anche tra le singole popolazioni all'interno di una razza e di una singola civiltà. Spesso tra razze e civiltà c'è sovrapposizione e pertanto la gerarchia in termini di civiltà implica anche valori superiori in termini biologici. Così, gli europei, senza alcun dubbio tutti membri di una medesima civiltà e razza, raggiungono diversi livelli di civiltà: al piano più alto si trovano gli inglesi, i francesi (Kant non nomina per pudore i tedeschi ma è ovvio che per lui essi sono a questo livello), poi vengono i latini, italiani e spagnoli, portoghesi, poi gli altri¹³.

Questa struttura presenta un notevole interesse cognitivo. In Kant vi è uno sforzo notevole per comprendere l'umanità nella sua unità e differenza. Questa emerge infatti su una base di caratteri comuni. Questo gioco di unità e differenza è fondamentale per l'elaborazione di un metodo comparativo nelle scienze sociali. Voltaire, Montesquieu, A. Smith (per citare solo i più grandi) cercano di comprendere le specificità del modello europeo di società e civiltà comparandolo con le altre, tra le quali, per il più alto livello raggiunto nella organizzazione sociale, economica e politica, spicca la Cina. La comparazione viene praticata sia nello spazio: l'Europa viene paragonata alle società e civiltà *oggi* (per coloro che scrivevano) esistenti; e nel tempo: le società europee vengono comparate con le società del passato: Roma, la Grecia, l'Egitto etc. Si può dire che tutto il movimento illuministico, nella parte che riguarda l'indagine sociale, culturale, politica, religiosa adotta la metodologia della comparazione nel tempo e nello spazio. Attraverso questo confronto continuo si misura quanto l'Europa è *diversa e/o più avanti* degli altri.

La fine del XVIII secolo per noi è un termine convenzionale. I processi ai quali dobbiamo ora fare cenno vengono da più lontano, almeno un quarto di secolo. Nel pieno del dispiegamento del pensiero illuministico esso è l'oggetto di una critica acerrima. Si tratta di fenomeni ben distinti, ma convergenti. In primo luogo, sul piano cognitivo l'Illuminismo viene accusato di astrattezza, di non cogliere i processi storici reali e di parlare in nome di una umanità astratta e pertanto inafferrabile.¹⁴ Inoltre, la sua teoria politica imperniata sul contratto sociale viene derisa e vista come l'espressione di un'immaginazione malata. Infine, la società fondata sull'eguaglianza fra tutti gli uomini che scaturisce da questa visione del mondo, viene rigettata perché "innaturale". Gli *antilumière*s¹⁵ separano le due dimensioni – generale e particolare – che nella filosofia sociale e politica illuministica stanno insieme e al cosmopolitismo oppongono la nazione e il nazionalismo. Del

¹³ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in Id., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Band XII, cit., pp. 658-671.

¹⁴ Cfr. F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954.

¹⁵ Cfr. Sternhell, *Les antilumière*s, Paris, Fayard, 2010.

complesso schema kantiano essi lasciano sullo sfondo gli aspetti universali e mettono in primo piano le particolarità etniche e nazionali. Questa separazione dura a lungo; non ne siamo usciti ancora oggi, nonostante le terribili prove del nazionalismo nel XX secolo.

Vi è tuttavia un punto nel quale le diverse posizioni convergono: nell'utilizzare la teoria delle civiltà kantiana per legittimare l'imperialismo delle nazioni europee. Infatti, mentre in Kant il cosmopolitismo si accompagna ad un rifiuto della politica di potenza degli stati europei, ora sono proprio questi stati che, in nome di una missione di civiltà, giustificano le loro imprese coloniali. Mentre all'inizio della modernità questo "trattamento" veniva riservato solo agli indigeni americani, ora viene generalizzato a livello globale. Da un lato il cosmopolitismo viene tacciato di astrattezza e irrealtà, dall'altra invece viene usato per giustificare opere di conquista e sfruttamento a livello globale.

Il nazionalismo conduce infine ognuno ad esaltare le proprie qualità e a denigrare quelle degli altri, generando competizione e conflitti sia in Europa sia a livello planetario.

IV. L'EUROPA VISTA DAGLI ALTRI

Il discorso tuttavia non è completo. Alla percezione che gli europei hanno di se stessi occorre aggiungere la percezione che gli altri hanno di loro. Inoltre, questa percezione è parte dello stesso processo di costruzione dell'identità europea.

Fin dal Medio Evo l'Europa (geografica) occidentale è stata dagli altri, soprattutto dagli islamici, individuata come la "cristianità", il paese dei *rum*. In questa denominazione veniva compreso anche l'impero bizantino. Quando nel XV secolo Bisanzio cade in mano ai turchi, per "cristianità" viene ad intendersi soprattutto l'Europa occidentale. Insomma, si forma una configurazione semantica per cui cristianità, occidente ed Europa vengono a sovrapporsi. Per questa ragione Novalis può fare l'equivalenza *l'Europa e la cristianità*.¹⁶

Con tutto questo non si vuole dire che le altre entità politiche non esistano o non siano presenti agli altri. Il problema è che mentre dall'interno della civiltà europea in formazione si tende a mettere in luce le differenze tra gli uni e gli altri, dall'esterno si percepiscono soprattutto i tratti comuni all'insieme delle entità politiche e culturali europee. Questo accade sia nella prima modernità, sia nel XVIII e nel XIX secolo e forse ancora oggi.

¹⁶ Cfr. Novalis, *La cristianità o Europa*, Milano, Rusconi, 1995.

La cifra comune della percezione dell'Europa nel XIX secolo pertanto è la politica imperialistica che, sebbene sia condotta soprattutto da alcuni paesi, viene di fatto attribuita a tutta l'Europa.

In questo contesto il cosmopolitismo e i valori umani universali sono l'altra faccia dell'imperialismo e pertanto interpretati come la legittimazione "ipocrita" del dominio europeo sul mondo.

Tuttora dall'interno delle altre civiltà permane una visione *unitaria* dell'Europa, che astrae dalle differenze accentuate più o meno coscientemente dagli stati nazionali. Insomma, per gli altri l'Europa è una, quale che sia la sua forma culturale, religiosa o politica.

V. L'IDENTITÀ EUROPEA SECONDO MAX WEBER

Nel periodo della formazione di Max Weber la politica di potenza delle nazioni europee è al massimo grado. I conflitti intra-europei altrettanto. La nazione "germanica" – dopo secoli di esaltazione a livello culturale – ha trovato la sua espressione politica nel *Reich* bismarckiano. Non è la grande Germania sognata dai pangermanisti ma neppure l'accozzaglia di staterelli travolta da Napoleone all'inizio del XIX secolo. Anzi, il *Reich* si realizza *contro* il suo nemico storico: la Francia, considerata più o meno correttamente "erede" dell'Illuminismo. In questo contesto di euforia nazionalistica è difficile rimanere indifferenti. E Max Weber nella sua gioventù mostrò simpatia per le forze politiche liberal-nazionali.

Gli anni della maturità tuttavia hanno stemperato la passione "nazionalistica" di cui, tra l'altro, si vedono gli esiti catastrofici alla fine della prima guerra mondiale. Nel pieno della catastrofe *tedesca* Max Weber cerca di intervenire, anche a livello politico, ma senza grande successo. Sul piano scientifico – e nel pieno della sua grande crisi psicologica e umana che lo costringe ad abbandonare l'insegnamento universitario – egli si pone domande relative all'identità europea. Non sappiamo se la questione sia maturata già prima della pubblicazione della prima parte dei suoi saggi di sociologia della religione (*L'etica protestante e le origini del capitalismo* è pubblicata nel 1904); certamente nei primi anni del secolo XX la questione è già chiara a Weber e ne darà la soluzione nell'edizione della *Sociologia della religione* del 1920¹⁷. Nella nostra discussione della tesi di

¹⁷ L'utilizzazione della *Sociologia della religione* e, non ad esempio, di *Economia e società* per comprendere il pensiero di Weber è giustificata soprattutto dal fatto che la pubblicazione della *Sociologia* fu curata direttamente da Weber, mentre *Economia e società* è opera postuma curata da altri. Inoltre, nella *Sociologia* abbiamo uno studio comparativo delle civiltà che non si trova in *Economia e Società*. Qui facciamo riferimento a M. Weber,

Weber sull'identità europea faremo infatti riferimento a quest'opera che presenta in modo compiuto l'analisi comparativa delle civiltà attraverso la quale Weber individua *l'unicità* e la singolarità dell'Europa.

La prima questione che dobbiamo affrontare è tuttavia se Weber abbia studiato *veramente* l'identità europea. Nella *Vorbemerkung* alla *Sociologia della religione* egli usa il concetto di "occidente" e non quello di "Europa". La nostra opinione è che Weber, in questo continuatore del pensiero classico europeo, pensa l'Occidente come un'unità culturale, sociale e politica. Inoltre egli vede *l'origine* del capitalismo nel calvinismo che fu all'inizio un fenomeno prettamente europeo. Infine, se lo spazio geografico designato rispettivamente con "Occidente" ed "Europa" non è lo stesso, è indubbio che lo spazio europeo è parte dello spazio designato con "Occidente". Insomma, in quanto l'Europa è inclusa nell'Occidente, i tratti attribuiti a quest'ultimo sono anche i tratti dell'Europa.

Nell'analisi della concezione weberiana dell'origine del capitalismo moderno non faremo riferimento alla sua spiegazione causale che vede nel calvinismo *l'origine* del capitalismo. Questa tesi weberiana è da lungo tempo desueta e non è proprio il caso di continuare ad insistere per sostenerla. Da un lato, infatti, è stato dimostrato da molti autori che il cristianesimo ha avuto un grande ruolo nell'origine del capitalismo europeo ben prima della rivoluzione protestante e della nascita del calvinismo; dall'altra il capitalismo si è dimostrato compatibile con culture originate dal confucianesimo, dal buddismo, dall'induismo e dall'islam.

Tuttavia l'analisi di Weber è ancora valida nella parte riguardante il contenuto, ovvero i tratti dell'identità dell'Occidente e dell'Europa. Nella *Vorbemerkung* della *Sociologia della religione* Weber enumera i tratti dell'identità dell'Occidente. Essi sono: 1) la scienza allo stadio di sviluppo attuale (ovviamente per l'epoca in cui scriveva Weber); 2) le arti: musica, architettura; 3) la stampa quale mezzo di diffusione di notizie e i periodici; 4) l'amministrazione privata e pubblica con i funzionari di professione; 5) la politica, lo stato, la costituzione, il parlamento; 6) il capitalismo quale "organizzazione razionale capitalistica del lavoro (formalmente) libero"; 7) la separazione tra amministrazione domestica e impresa, l'autonomia dell'impresa rispetto alla famiglia; 8) il socialismo "razionale"; 9) la borghesia; 10) il proletariato; 11) il legame stretto tra scienza, tecnologia e attività produttiva¹⁸.

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (vol.1-3), Mohr Siebeck, Tübingen 1988, tr. it. *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 1976 e *Sociologia della religione*, Torino, Einaudi, 2002. Le due traduzioni sono in realtà due modi diversi, fin dal titolo, di leggere Weber. Perciò ne diamo il doppio riferimento.

¹⁸ Cfr. Weber, *op. cit.*, 1988, 1, p. 1-4, tr. it., *op. cit.*, 1976, I, pp. 89-92 e tr. it., *op. cit.*, 2002, I, pp. 5-7.

Se usassimo lo schema *Agil* di T. Parsons, potremmo distribuire queste caratteristiche dell'identità euro-occidentale nelle dimensioni *dell'economia*, della *politica*, e della *cultura*.

Il problema weberiano – e nostro, nonostante il tempo trascorso – è come mai in Europa e in Occidente si siano elaborate queste caratteristiche sociali, politiche e culturali e in altri contesti se ne siano sviluppate altre di tipo differente. Una domanda ulteriore riguarda inoltre la validità *universale* di queste caratteristiche e, dunque, la possibilità che esse possano diffondersi in civiltà non occidentali.

La risposta di Weber mette in gioco il concetto di *razionalizzazione*. Non si tratta, infatti, di una *pretesa* dell'Occidente che pensa la sua struttura socio-culturale come “razionale” e le altre come “irrazionali”. Le società – e Weber studia in modo più approfondito la Cina e l'India, ma fa continui riferimenti all'islam, anche se non vi dedica una parte specifica – si trovano di fronte ad un problema comune, dice Weber: il problema della *sofferenza umana ingiustificata* ed insopportabile. Nessuna società può essere costruita senza una concezione della *giustizia*. Le grandi religioni e le filosofie debbono elaborare una concezione della giustizia capace di *dare un senso* alla sofferenza umana e renderla, per così dire, sopportabile. Questo complesso processo è appunto la “razionalizzazione” di cui parla Weber.

Ad un *unico* problema: la sofferenza umana ingiustificata, le grandi religioni danno una risposta *differente*. La base metafisica delle razionalizzazioni è diversa. Il mondo è *nulla* per il buddismo e la razionalizzazione consiste nell'eman ciparsi dalla catena delle reincarnazioni; è *armonia* per il confucianesimo e ognuno occupa nel cosmo e nella società il posto che merita; è *essere* per la cultura occidentale e la razionalizzazione consiste nel dominio del mondo. Queste diverse razionalizzazioni presentano due aspetti: il primo è di tipo cognitivo e consiste nel fornire una *visione* del mondo; il secondo è di tipo pragmatico e fornisce strategie e modelli normativi. Insomma, da un lato si organizzano i modi di pensare; dall'altro i modi di agire.

L'analisi weberiana scopre l'uno dopo l'altro gli strati culturali delle società occidentale, cinese e indiana. Non si spinge – anche se lascia intuire che potrebbe farlo – fino a descrivere la *forma* del *legame sociale* a cui quelle forme culturali corrispondono. Da questo punto di vista, infatti, la *singolarità* e l'*unicità* dell'Occidente possono risaltare anche meglio di quanto non appaia a livello delle forme culturali e politiche. Il legame sociale emergente nella modernità europea e occidentale è *simmetrico*; la struttura della società è fondata sull'uguaglianza. Le società cinese e indiana sono società *asimmetriche*, rette da una forte *segmentazione* sociale.

È da avvertire, tuttavia, che anche l'Europa per lunghi secoli ha avuto una società asimmetrica, fondata sul principio della differenza e sulla segmentazione tra gruppi e classi sociali. Con la modernità, infatti, questo schema viene scompartinato e si cerca di costruire una società aperta, fondata sui principi di uguaglianza, libertà e autonomia degli individui.

Con questa nostra integrazione possiamo vedere in modo più chiaro la *differenza* tra la struttura della società europeo-occidentale e la società cinese e indiana.¹⁹ Naturalmente, non si tratta di differenze di tipo empirico ma di struttura e modelli. Le società concrete vedono infatti diverse opzioni combattersi e solo raramente si ha il predominio chiaro di uno o di un altro modello. Perciò, mentre affermiamo che nella modernità europeo-occidentale prevalgono certi principi di organizzazione sociale, deve essere chiaro che i principi opposti (in questo caso quelli dell'asimmetria sociale e della disuguaglianza) sono ancora attivi ed esercitano resistenza contro le altre forme sociali. Per comodità di lettura disponiamo su una tabella (*Tabella 1*) gli elementi del nostro discorso.

Tab. 1: Rappresentazione dei principali elementi considerati dall'analisi comparata di Max Weber

<i>Area del mondo Civiltà</i>	<i>Economia</i>	<i>Politica</i>	<i>Legame sociale</i>	<i>Immagini del mondo</i>
<i>Occidente - Europa</i>	Capitalismo	Liberal- democrazia	Simmetrico	Prevalenza della scienza sulla religione cristiana
<i>Cina</i>	Economia gestita da funzionari statali con spazio per attività commerciale e pro- duttiva privata	Regime autocratico e burocratico (funzio- nari scelti attraverso il sistema degli esami)	Asimmetrico	Prevalenza del confucia- nesimo, del buddismo e del taoismo sulla scienza
<i>India</i>	Economia gestita da funzionari statali con spazio per attività commerciale e pro- duttiva privata	Regime autocratico e burocratico	Asimmetrico (regime delle caste)	Prevalenza dell'indu- ismo e del buddismo sulla scienza

Ci sono ovviamente molti modi di interpretare i contenuti schematici della *Tabella 1*. Noi vogliamo proporre una lettura capace di mettere in luce quali sono, secondo Weber, i tratti *dell'unicità* e *singolarità* dell'Occidente. Il

¹⁹ Naturalmente, non stiamo parlando delle società di oggi, notevolmente trasformate, ma delle società storiche così come si presentavano a Weber all'inizio del XX secolo.

primo aspetto è legato alle immagini del mondo: l'Occidente secondo Weber vede già al suo tempo prevalere le immagini scientifiche del mondo sulle visioni fornite dalle religioni. Possiamo chiamare questo tratto *secolarizzazione*. Per quanto riguarda il legame sociale, l'Occidente presenta una prevalenza di simmetria sociale²⁰ rispetto a Cina e India dove prevale ancora l'asimmetria e la segmentazione sociale. A livello della politica abbiamo forse il contrasto più forte: mentre l'Occidente ha imboccato il percorso liberale e liberaldemocratico, la Cina e l'India nel XIX secolo sono ancora strutturate da forme di potere i cui principi di legittimità vengono dall'alto. A livello di economia, in Occidente si afferma il capitalismo industriale; in Cina abbiamo ancora l'economia gestita da funzionari pubblici. Esiste il mercato e ha un ruolo notevole l'iniziativa privata. In ultima istanza domina tuttavia l'economia di Stato gestita da funzionari pubblici. Tra Cina e India vi sono inoltre notevoli differenze.

L'unicità europea e occidentale è dunque dovuta a diversi fattori, secondo Weber, ed è visibile in diversi aspetti della struttura sociale.

VI. CRITICHE ALLA CONCEZIONE WEBERIANA DELLA MODERNITÀ

Non faremo qui riferimento alle critiche rivolte alla concezione weberiana della modernità; in particolare tralascieremo la critica alla *connessione* tra calvinismo e capitalismo moderno. Semmai, questo aspetto verrà fuori da un altro tipo di valutazione degli aspetti epistemologici della teoria weberiana.

La modernità "occidentale" appare a Max Weber come una *unità strutturale*. Gli elementi da lui indicati e da noi interpretati con il modello *Agil* di T. Parsons, costituiscono una *struttura* coerente. Infatti, secolarizzazione, uguaglianza, libertà e autonomia degli individui, liberali-democrazia e economia privata di mercato sono in sintesi gli aspetti dell'identità di questa struttura.

Questo modo di vedere la modernità è stato criticato sia perché – si dice – *non è vero* che in Occidente il percorso verso la modernità sia stato così *univoco*; sia perché i tratti dell'identità europeo-occidentale si presentano in forme *ibride* in altri contesti culturali.

La teoria delle *modernità multiple* di S. N. Eisenstadt ha messo in luce come, perfino in Europa, il cammino verso la modernità sia stato diverso. Se tuttavia ci riferiamo a quello che lui chiama il "programma della modernità",

²⁰ Ricordiamo che nel XIX secolo la struttura sociale europea è ancora fortemente condizionata dai "residui" dei modi di produzione "feudali" e dalle corrispondenti visioni del mondo.

la sua posizione si presenta non come una contestazione della teoria weberiana, ma come una sua riforma e una sua revisione.²¹ La storia del XX secolo ha dimostrato inoltre che l'aspetto strutturale della concezione weberiana della modernità non tiene. Infatti, economie capitalistiche sono nate ovunque nel mondo. Le diverse dimensioni individuate da Weber non si presentano dappertutto e si presentano spesso con valore opposto rispetto a quello individuato da Weber. Un esempio relativo alla società cinese ci aiuta a comprendere questo nodo teorico. È indubbio che in Cina vi siano state diverse modernizzazioni nel corso del XX secolo. In un nostro lavoro recente ne abbiamo individuate almeno quattro²²: quella tentata dalla dinastia Qing tra fine XIX e inizio XX secolo (la dinastia scompare nel 1911); quella nazionalista prima sotto la guida di Sun Yat Sen e poi sotto Chang Kai Schek; quella maoista, la più originale, che vede nei contadini e nelle campagne la risorsa centrale per ammodernare il paese; infine quella di Deng Xiao Ping che sotto un controllo e una supervisione dello Stato e del partito comunista crea un'economia fondata sull'impresa privata, l'impresa pubblica e l'impresa mista, con regimi giuridici e fiscali diversi da territorio a territorio.

Se possiamo riconoscere in questo percorso verso la modernità aspetti della secolarizzazione – ad esempio nel mettere in connessione stretta e strategica scienza, tecnologica e produzione –, il regime politico è però lungi dall'assomigliare ad un sistema liberal-democratico. In altri termini, le componenti della società moderna occidentale sono scomposte e ricomposte in forme nuove e persino alternative ad essa. Infatti, nella competizione aperta del XXI secolo a livello globale i regimi moderni non occidentali (soprattutto Cina), sembrano camminare di più e in modo più spedito. Le democrazie occidentali, invece, appaiono affaticate e incapaci di innovazioni.

L'idea weberiana di una modernità a tutto tondo non è pertanto più sostenibile.

In anni recenti Max Weber è stato fatto oggetto di una critica serrata da parte del grande antropologo inglese J. Goody²³. Dare un'occhiata a questa critica può essere utile anche per noi.

²¹ Cfr. S. N. Eisenstadt, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Roma, Armando, 1997. Sulla posizione di Eisenstadt come "riforma" della teoria weberiana cfr. V. Cotesta, *Sulle modernità multiple. Origini, problemi, prospettive teoriche*, in «Quaderni di sociologia», 54, 2010, pp. 141-164.

²² Cfr. V. Cotesta, *La théorie de la modernité de Max Weber et la voie chinoise à la modernisation*, in «Società Mutamento Politica», II, 3, 2011, pp. 263-284.

²³ Goody ha espresso più volte la sua critica a M. Weber. Tuttavia, cfr. almeno Goody J., *Europe and islam*, in G. Delanty (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West*, London, Routledge, 2006 e *The east in the west*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; tr. it., *L'Oriente in Occidente*, Bologna, il Mulino, 1999.

La prima critica di Goody riguarda l'“eurocentrismo” di Max Weber. Quando Weber si domanda perché una civiltà di “valore e validità universale” sia nata solo in Occidente secondo Goody esprime già il pregiudizio eurocentrico relativo alla superiorità della civiltà occidentale su tutte le altre. L'analisi comparativa, invece, dimostra che – almeno fino alla fine del XVIII secolo – la Cina era molto più “avanti” dell'Occidente, sia per il livello generale di civiltà, sia per le produzioni artigianali, sia per l'organizzazione sociale complessiva. In effetti, come abbiamo già visto, nel pieno XVIII secolo molti grandi intellettuali europei vedevano nella Cina il paese che, per dirlo con le parole di Kant, aveva raggiunto il “più alto livello di civiltà”. La *grande divergenza* tra Occidente ed Oriente sarebbe insorta tra fine XVIII secolo e inizio XIX con la rivoluzione industriale. Su questo punto la critica di Goody converge con le posizioni di altri intellettuali, i quali fanno coincidere l'apice della civiltà occidentale con il periodo dell'egemonia britannica sul mondo²⁴.

Il punto “forte” della critica di Goody è tuttavia un altro. La rivoluzione industriale – dice Goody – è avvenuta in Europa ma poteva benissimo nascere in Cina. Infatti, entro la fase della storia dell'umanità scaturita da ciò che è chiamata *età del bronzo* la Cina era “più avanti” dell'Europa. In Cina esistevano inoltre le condizioni per avviare una nuova fase produttiva simile se non uguale alla rivoluzione industriale. Weber non avrebbe visto tutto ciò perché obnubilato dai suoi pregiudizi eurocentrici. Infatti, invece di ricercare ciò che è comune alle civiltà, Weber va alla ricerca della *singolarità* e *unicità* dell'Occidente. Dietro la sua scelta metodologica vi sarebbe una scelta di campo per niente scientifica.²⁵ La nostra succinta presentazione della teoria weberiana contiene elementi capaci di replicare a queste critiche di Goody. Il problema è se, nella ricerca scientifica, si debba ricercare quanto è comune alla famiglia di casi studiati oppure se, attraverso la comparazione – oltre ai loro tratti comuni -, si debbano investigare anche le loro differenze specifiche. Insomma, questa critica mette in gioco la concezione stessa della scienza e non colpisce soltanto Max Weber. È vero infatti che Weber, attraverso la comparazione, mette in luce i

²⁴ Naturalmente nessuno fa un'affermazione tanto netta. Tuttavia, se all'origine della “grande divergenza” (K. Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2000) si pone la rivoluzione industriale non si vede come si possa evitare la conclusione da noi tratta. Questa posizione, inoltre, è piuttosto ideologica e acritica perché vede la rivoluzione industriale come *unico* fattore del cambiamento sociale mentre ognuno sa – o dovrebbe sapere – che essa è stata preparata da cambiamenti avvenuti nell'arco di secoli (cinque o sei) nella sfera culturale, sociale e politica.

²⁵ Esprimo in modo netto le posizioni di Goody che sono piuttosto confuse e ripetute nelle sue opere non prive di una certa farraginosità.

tratti originali della identità europeo-occidentale. È altrettanto vero, tuttavia, che l'analisi comparativa da lui condotta mette in luce anche la "singolarità" e l'"unicità" della risposta cinese o indiana al problema comune dell'umanità: come giustificare la sofferenza sentita come ingiusta dagli uomini di tutte le latitudini. In fondo, se è *unica* la razionalizzazione occidentale; altrettanto *unica* è la razionalizzazione indiana o quella cinese. Infine, ogni antropologo dovrebbe sapere che ogni civiltà è costruita intorno ad un nucleo identitario di cui fa parte quello che Levi-Strauss ha chiamato il *comportamento autopreferenziale*. La retorica sulla *nazione Han* e il sistema tributario nelle relazioni internazionali a lungo praticato dai cinesi non esprimono poi aspetti diversi dal senso di superiorità degli occidentali. Oggi il problema si presenta inoltre in termini diversi. La rivendicazione della propria particolarità culturale ed etnica è fatta da esponenti di tutte le società e civiltà. All'Occidente – ma in particolare all'Europa – viene rimproverato di voler imporre la propria concezione del mondo e della vita mentre una prospettiva autenticamente universalistica della società e della vita deve riconoscere il contributo delle diverse civiltà alla storia dell'umanità.

Dunque, una concezione universalistica dell'umanità *oggi* deve riconoscere sia gli aspetti comuni esistenti tra tutti gli uomini, sia le loro differenze in uno spirito aperto al dialogo e al riconoscimento reciproco.

Da questo punto di vista strategico, dunque, l'approccio weberiano, piuttosto che le singole affermazioni della teoria della modernità, sono più utili al dialogo tra le civiltà del metodo propugnato da Goody.

E qui veniamo alla questione concernente il metodo nelle scienze sociali. Weber, come ognuno sa, appartiene all'ambiente *storicista*. Una delle caratteristiche dello storicismo era proprio la critica verso l'Illuminismo di essere astratto, di non avere una concezione della scienza capace di mettere in luce gli aspetti specifici di popoli e civiltà. Personalmente non sono d'accordo con questa critica perché essa si inventa un *nemico* comodo – una ragione generale- astratta incapace di guardare ai singoli casi – e, dopo averlo così conciato, la combatte vittoriosamente. Quando poi si entra nel merito degli illuministi in carne ed ossa, si deve riconoscere che essi, oltre agli aspetti comuni alle civiltà e società studiate, erano interessati anche agli aspetti specifici di ogni caso. Semmai, dietro la rivendicazione della necessità di studiare i casi singoli, durante il XIX secolo (ma già verso la fine del XVIII soprattutto con E. Burke e J. G. Herder) sono state esaltate le *differenze* tra le nazioni. È il nazionalismo il fondamento della critica dell'Illuminismo. Weber, per quanto uomo del suo tempo, si sottrae sia all'approccio *nazionalistico* al problema, sia a quello *antropologico*. Il rifiuto dell'approccio nazionalistico nasce dalla constatazione che le grandi religioni, per il loro carattere universale, non hanno potuto (e non possono) assumere una prospettiva nazionalistica. La

nazione pertanto non è un concetto utile per studiare le civiltà. L'approccio antropologico, per quanto Weber cerchi di non essere *tranchant*, alla fine più che mettere in luce i problemi che devono essere studiati finisce per nasconderli dentro una teoria generale dell'uomo che, secondo Weber, allora non aveva ancora prodotto risultati apprezzabili.²⁶

La validità dell'approccio weberiano consiste proprio nell'aver ripreso l'ispirazione dei grandi intellettuali europei del XVIII secolo e nella sua capacità, certamente per molti versi più fine, di coniugare la ricerca dei tratti generali e quella dei tratti particolari dei casi studiati. L'identità dell'Europa e dell'Occidente – e per converso quella della Cina e dell'India – risaltano proprio nell'analisi comparativa nella quale ogni caso è l'altro dell'altro. In fondo, è la differenza che genera l'identità.

Riferimenti bibliografici

- Brague R., *Europe. La voie romaine*, Paris, Fleurus, 2005.
 Braudel F., *Scritti per la storia*, Milano, Mondadori, 1973.
 Cotesta V., *Introduzione*, in Id. (a cura di); *Europa. Idee, immagini, percezioni*, vol. 1, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 9-33.
 Cotesta V., *Sulle modernità multiple. Origini, problemi, prospettive teoriche*, in «Quaderni di sociologia», 54, 2010, pp. 141-164.
 Cotesta V., *La théorie de la modernité de Max Weber et la voie chinoise à la modernisation*, in «Società Mutamento Politica», II, 3, 2011, pp. 263-284.
 Cotesta V., *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Roma, Armando, 2015.
 Davis N., *Storia dell'Europa*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.
 Davis N., *Europe. East and West*, London, J. Cape, 2006.
 Eisenstadt S.N., *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma, 1997.
 Erodoto, *Storie*, Milano, Rizzoli, 2000.
 Goody J., *Europe and islam*, in Delanty G. (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West*, London, Routledge, 2006.
 Goody J., *L'Oriente in Occidente*, Bologna, il Mulino, 1999.
 Hegel G.W.F., *Filosofia della storia universale*, Torino, Einaudi, 2001.
 Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik*, Band XII, cit., pp. 658-671.

²⁶ Per questi aspetti della posizione di Weber cfr. V. Cotesta, *op. cit.*

- Kant I., *Von der verschiedene rassen der Menschen*, in Id., *Schrlften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pddagogik 1*, Werkausgabe Band XI, hrgr. W. Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, pp. 14-17.
- Locke J., *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Meinecke F., *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954.
- Novalis, *La cristianità o Europa*, Milano, Rusconi, 1995.
- Pomeranz K., *The Great Divergente. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2000.
- Ponting C., *World History. A new perspective*, London, Pimlico, 2001.
- Spengler O., *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1978.
- Sternhell, *Les antilumières*, Paris, Fayard, 2010.
- Weber M., *Sociologia della religione*, Einaudi, Torino, 2002.
- Weber M., *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino, 1976.

Working papers

- 14|01 Fabio Serricchio, *Cittadinanza europea e avversione alla moneta unica al tempo della crisi economica. Il caso italiano in prospettiva comparata.*
- 15|01 Dario Verderame, *L'Europa in festival. Indagine sulle potenzialità e i limiti della partecipazione in ambito europeo attraverso uno studio di caso.*
- 15|02 Beatrice Benocci, *Tedeschi, europeisti nonostante tutto.*
- 15|03 Luana Maria Arena, *La regolamentazione del lobbying in Europa.*
- 16|01 Vittorio Cotesta, *Max Weber e l'identità europea.*

**ULTIME PUBBLICAZIONI DELLA COLLANA
CSE WORKING PAPERS**

- 14 | 01 Fabio Serricchio, *Cittadinanza europea e avversione alla moneta unica al tempo della crisi economica. Il caso italiano in prospettiva comparata.*
- 15 | 01 Dario Verderame, *L'Europa in festival. Indagine sulle potenzialità e i limiti della partecipazione in ambito europeo attraverso uno studio di caso.*
- 15 | 02 Beatrice Benocci, *Tedeschi, europeisti nonostante tutto.*
- 15 | 03 Luana Maria Arena, *La regolamentazione del lobbying in Europa.*
- 16 | 01 Vittorio Cotesta, *Max Weber e l'identità europea.*

PROSSIME USCITE

- 16 | 02 Donatella Pacelli, *Two paths of analysing totalitarianism in Europe. The crises of mankind in Kurt Wolff and Guglielmo Ferrero.*

CENTRO DI STUDI EUROPEI (CSE)

Dip. di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione
Università degli Studi di Salerno
Via Giovanni Paolo II, 132
84084 Fisciano (Salerno), Italy
Tel: +39 (0)89 962282 – Fax: +39 (0)89 963013
mail: direttore@centrostudieuropei.it
www.centrostudieuropei.it

IL CENTRO DI STUDI EUROPEI

Il Centro di Studi Europei (CSE), fondato nel 2012, promuove e valorizza la ricerca sulla società, la storia, la politica, le istituzioni e la cultura europea, mettendo assieme le conoscenze dei ricercatori di diverse aree disciplinari del Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione (DSPSC) dell'Università degli Studi di Salerno. Compito del Centro è la promozione della discussione pubblica sul tema dell'Europa mediante l'organizzazione di seminari e convegni nazionali ed internazionali, la cura di pubblicazione di studi e ricerche, la presentazione di libri, la promozione di gruppi di studio e di ricerca anche mediante il reperimento di fonti di finanziamento presso enti privati, pubblici e di privato sociale. Esso offre un supporto di ricerca scientifica e di pertinenti servizi alle attività didattiche di lauree triennali, magistrali e a master dedicati al tema dell'Europa e si propone di sviluppare e favorire contatti con enti, fondazione e Centri di altre università nazionali ed internazionali interessati alle questioni oggetto di ricerca da parte del Centro, anche attraverso lo scambio di ricercatori tra di essi.