

## Profezia, religione e razionalizzazione. Note sul problema del tempo nella concezione weberiana della modernità

Alessandro Pandolfi

Il nesso tra profezia, religione e processo di razionalizzazione, riesaminato alla luce delle semantiche del tempo, potrebbe offrire alcuni chiarimenti su di una questione intorno alla quale si è sviluppata gran parte dell'idea weberiana di Occidente.

Nelle pagine finali della *Storia economica* dedicate all'illustrazione delle componenti che sostanziano la «mentalità capitalistica», Weber afferma che le profezie, liberando il mondo dalla magia, hanno creato le basi della nostra scienza moderna, della tecnica e del capitalismo<sup>1</sup>. Si tratta di una delle affermazioni più impegnative di Weber sul rapporto tra religione e processo di razionalizzazione del mondo. Essa può essere accostata, per importanza, ad altre più note proposizioni sul rilievo della profezia in ordine alla formulazione dell'identità dell'Occidente. Nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ad esempio, le «antiche profezie giudaiche» ed il «pensiero scientifico greco» sono considerate le forze religiose ed intellettuali che hanno condotto il primo e fondamentale disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*), un movimento storico-mondiale che troverà nell'ascesi intramondana riformata il suo rigoroso e moderno compimento religioso<sup>2</sup>.

Il profetismo è, per Weber, la dinamica fondamentale delle grandi religioni universali monoteistiche. La metodologia che deve guidarne l'analisi è la medesima che regola la ricostruzione

Si tratta di rielaborazione del contributo letto al Convegno internazionale: *Max Weber, politique et modernité*, Strasburgo 25-27 marzo 1992.

<sup>1</sup> M. WEBER, *Storia economica*, trad. it., Roma 1993, p. 314.

<sup>2</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it., Firenze 1984<sup>5</sup>, p. 179.

del processo di razionalizzazione. Vale a dire che il destino della razionalizzazione viene tradotto, in termini non valutativi, in punto di vista per la comprensione della religione. La concettualizzazione in senso destinale del processo costitutivo delle articolazioni e specializzazioni della ratio occidentale e della forma del tempo che ad essa corrisponde – viene tradotta in un grande dispositivo ermeneutico. Non ammettendo alternative sul piano storico-politico, l'intelligenza del divenire della razionalità rivolta allo scopo viene applicata retrospettivamente in funzione conoscitiva<sup>3</sup>.

Weber ricorda più volte che l'interesse sociologico per le religioni è esclusivamente motivato dal contributo fondamentale che esse hanno dato al procedere della razionalizzazione e, in particolare alla maturazione dell'agire razionale rivolto allo scopo; al disciplinamento ed all'uniformità della condotta; all'articolarsi della prassi intorno a valori unitari e ad un organico senso della vita e, infine, soprattutto, allo sviluppo del razionalismo economico come centro e motore della razionalizzazione del mondo che si afferma in termini globali a partire dall'Età moderna<sup>4</sup>. Ora, le prestazioni storico-sociali della religione – siano esse d'ordine pratico, etico o cognitivo – intrattengono sempre specifiche relazioni col tempo. Si può anzi dire che ogni grande esperienza religiosa, ed in primo luogo quella profetica, istituisce ed amministra una determinata struttura della temporalità o la rifonda tramite una rottura carismatica.

Le prime 'aurorali' manifestazioni della razionalità umana sono, in gran parte, dominate dalla magia. L'atteggiamento magico pervade l'organizzazione sociale nel senso della regolarizzazione del rapporto con la natura e della formalizzazione dei legami parentali e gerarchici. In altri termini, la magia è una istituzione sociale volta ad assicurare l'ordine della comunità<sup>5</sup>. Il sistema degli eventi che scandiscono il tempo della riproduzione comunitaria è governato dalla magia. In particolare, la magia articola per tutta la comunità la dimensione dell'ordinario con la drammatizzazione dell'intervento straordinario<sup>6</sup>. Il portatore del carisma magico è perciò già responsabile di una funzione istituzionale. Egli è infat-

<sup>3</sup> Cfr. G.E. RUSCONI, *Razionalizzazione e burocratizzazione*, in P. ROSSI (ed), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino 1981, p. 195.

<sup>4</sup> Cfr. in particolare, M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, trad. it., a cura di F. FERRAROTTI, II, Torino 1988, p. 357; *Economia e società*, trad. it., a cura di P. ROSSI, 2 voll., Milano 1974, I, pp. 411-417; pp. 524-525.

<sup>5</sup> Sulle funzioni del Tabù e del totemismo, cfr. *Economia e società*, cit., I, pp. 440-441.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 411.

ti il principale regolatore della temporalità collettiva ed il conservatore dei suoi equilibri interni nel quadro di un mondo ambiente popolato da forze e spiriti presoggettivi.

La trama temporale delle comunità antiche si declina sempre in termini ontologici e cioè il tempo è determinato, sostanzialisticamente, da un ordine di eventi ciclico-naturali e da tipi di azione – economici, sessuali, rituali – ognuno dei quali è governato o si trova sotto l'influenza di una qualche potenza magica. Contestualmente all'ampliamento della divisione del lavoro ed al differenziarsi delle forme di azione, le forze magico-demoniache tendono a stabilizzarsi. Tendono cioè ad assumere poteri esclusivi e specializzati, e col tempo, vengono convogliate in un pantheon di divinità sempre più vicine alla soglia della personalizzazione antropomorfa<sup>7</sup>. È a questo punto, osserva Weber, che sorgono le prime strutture del clero, ossia un gruppo di specialisti carismatici che si dedica alla formalizzazione del culto ed alla trasmissione autocratica del carisma magico. Il clero procede all'ordinamento sistematico delle rappresentazioni, sorveglia la continuità stereotipata dalle liturgie e si riproduce tramite procedure esclusive.

Le formazioni di un culto e di un clero che ne garantisce la stabilità sono correlati da Weber con altri fondamentali processi costitutivi dell'esperienza sociale del tempo. La magia da un lato si sublima in religione simbolica. Tutto ciò che riguarda il sacro viene via via smaterializzato e cioè cresce il distanziamento dalla fisicità di pratiche e riti che regolano, attraverso il contatto, i rapporti con divinità e demoni. Ma il simbolismo guida soprattutto la strutturazione della temporalità sociale. La memoria del repertorio degli spiriti da temere o da ingraziarsi, l'anticipazione di eventi e la relazione con le divinità viene sublimata mediante un regime di segni sempre più complesso e specializzato. Con il simbolismo la religione magica contribuisce all'interiorizzazione di abiti di esperienza volti alla ritenzione del passato ed all'anticipazione del futuro. Mnemotecnica ed anticipazione, capacità di

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 418. «Una volta che la continuità delle figure divine sia stata assicurata, il pensiero di coloro che di esse si occupano professionalmente è in grado di procedere all'ordinamento sistematico di questo mondo di rappresentazioni ... la regola è che quando la riflessione sistematica sulla prassi religiosa e la razionalizzazione della vita in generale, con le loro crescenti esigenze in fatto di prestazioni degli dei, hanno raggiunto un certo grado avviene la formazione di un pantheon – cioè da un lato la specializzazione e la salda caratterizzazione di determinate figure di dei, e dall'altro la loro individuazione con precisi attributi e con una crescente delimitazione delle loro reciproche 'competenze'».

ricordare e, – come direbbe Nietzsche, di promettere – sono state socializzate da un lungo *dressage* magico-rituale<sup>8</sup>.

La storia delle religioni è concettualizzata da Weber come un grande movimento verso l'astrazione. Quest'ultima procede parallelamente con l'avanzare del monoteismo. Ma il monoteismo, a sua volta, è intramato con lo sviluppo di una razionalità rivolta allo scopo che informa il lavoro produttivo di manufatti ed artifici. Il monoteismo si sviluppa socialmente nell'ambito del lavoro artigiano e cioè si innesta in quelle forme di azione che sempre meno scontano una dipendenza magico-rituale dalle forze demoniache della natura. Il lavoro artigiano coniuga memoria e previsione mediante delle pratiche il cui successo ed insuccesso viene elaborato in termini sempre più autoreferenziali. Gli antichi poteri magico-naturali divengono altrettanti problemi la cui risoluzione è già potenzialmente in possesso dell'agente. Si crea in tal modo una interiorizzazione di sentimenti ed atteggiamenti religiosi che coesistono con l'elemento magico-tradizionalistico. La divisione del lavoro diviene così, per Weber, una delle chiavi per cogliere la dinamica che spinge al declino della magia ed inaugura lo sviluppo del monoteismo. Il senso del peccato, unitamente al sorgere della soggettività etica e cioè l'apparizione del centro di imputazione della responsabilità religiosa, è il prodotto delle prime manifestazioni storico-sociali del dovere professionale. Contestualmente, il divino viene antropomorfizzato, e le relazioni con l'azione umana vengono via via formalizzate da schemi di giustizia retributiva d'ordine etico-giuridico:

«I processi di 'interiorizzazione' e di razionalizzazione dei fenomeni religiosi, scrive Weber, cioè in particolare l'ammissione di criteri e comandi etici, la trasfigurazione degli dei in potenze etiche che vogliono e ricompensano 'il bene' e puniscono 'il male', in modo da salvaguardare anche le aspirazioni etiche, ed infine lo sviluppo del sentimento dei 'peccati' e la brama di 'redenzione', sono quindi di regola proceduti parallelamente ad un certo sviluppo del lavoro industriale – per lo più in rapporto diretto con quello delle città».

Il primo grande monoteismo – l'ebraismo antico – lentamente si separa dalle grandi divinità naturalistiche degli imperi orientali e medio-orientali. Queste ultime sono potenze ctonie e celesti che custodiscono e sovrintendono la memoria di teogonie e rapporti tra le potenze divine, simboleggiano l'immutabilità dei cicli cosmici e l'uniformità dei fenomeni celesti. Sono divinità

<sup>8</sup> Sul simbolismo magico, cfr. *Economia e società*, cit., I, pp. 415-417; sul *dressage* etico-antropologico condotto dal ritualismo magico, cfr. G. DELEUZE-F. GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, trad. it., Torino 1975, pp. 427-428.

<sup>9</sup> M. WEBER, *Economia e società*, cit., II, p. 494.

paradossali, talmente potenti e universali da aver conseguito il primato nel pantheon magico, e tuttavia sostanzialmente ininfluenti nell'ambito di organizzazioni sociali fondate sullo sfruttamento liturgico-tributario del lavoro delle masse contadine le cui credenze e pratiche religiose sono principalmente rivolte ad ottenere protezione e benevolenza di quelle forze magiche con le quali la prassi viene percepita in uno stato di quotidiana continguità. Due diversi ordini della temporalità corrispondono così ai due principali livelli della civiltà religiosa dei grandi imperi antichi: i demoni e gli spiriti inferiori per la temporalità quotidiana delle masse contadine: «la regolarità razionale del corso delle stelle, garantito dall'ordine divino e l'inviolabilità dell'ordine sacro sulla terra» per gli strati sacerdotali, burocratici e guerrieri superiori<sup>10</sup>.

Il monoteismo ebraico istituisce una religiosità fondata su di una inedita semantica del tempo. Jahvé è il «dio unico» che sorge e legittima un evento fondante – la confederazione dei popoli jahvisti – e che per sua imperscrutabile ed onnipotente volontà ne guida i destini. Così, diritto e storia sono alle radici dell'invenzione monoteistica<sup>11</sup>. Ma il monoteismo è, soprattutto, profetico e la profezia «razionale» è, in primo luogo, potere costituente del tempo. La riformulazione del senso del tempo eseguita dalla profezia incontra l'*habitus* all'agire razionale rivolto allo scopo che caratterizza gruppi e ceti urbani<sup>12</sup>. Ma la temporalità dell'agire razionale che contraddistingue il lavoro viene trasvalutata dalla profezia sino a dimensioni cosmico universali.

Il contenuto etico fondamentale della temporalità profetica è costituito dal nesso tra memoria del patto e promessa di redenzione. In questo intervallo di tempo si svolge la vita del popolo. In esso si compie o la sua perdizione o l'adempimento delle promesse di Jahvé in termini di potenza politico-militare, felicità, prosperità materiale e liberazione dalla schiavitù politica. Nasce, così, la profezia di missione, l'idea di una esistenza storica articolata tra memoria e anticipazione del futuro. In Oriente, la semantica del mutamento rimane invece per lo più circoscritta alla misura aristocratica ed intellettualistica della profezia esemplare. L'unico mutamento religioso concepibile è quello della conversione gimnofisistica del perfetto o dell'isolamento estra-

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, pp. 427-428.

<sup>11</sup> M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, cit., II, pp. 1060-1061; *Economia e società*, cit., I, pp. 428-429.

<sup>12</sup> M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, cit., I, pp. 347-348; *Economia e società*, cit., I, pp. 434-435.

neo al mondo del mistico contemplativo. Entrambe le profezie si iscrivono nel quadro di una concezione del divino come impersonale immutabilità di una legge etico-cosmologica. Decisivo per stabilire le caratteristiche del monoteismo è perciò il nesso che si instaura tra la forma della profezia ed i gruppi sociali ai quali è rivolta e dai quali viene integrata per costituire una identità religiosa. Alcuni strati «borghesi» e cittadini, pur essendo ancora largamente influenzati dal tradizionalismo stereotipato a carattere magico, sono in grado di sviluppare, correlata al razionalismo tecnico ed economico, una regolamentazione etica razionale della vita. Quest'ultima diviene l'ordine normativo dell'esistenza quotidiana di collettività numericamente consistenti a seguito della loro adesione alla profezia di missione:

«che in nome di Dio impartiva al mondo delle richieste, naturalmente etiche e spesso a carattere attivamente ascetico ... L'ascesi attiva, non il possesso di Dio, cioè, o la dedizione alla contemplazione divina che appariva come il sommo bene alle religioni influenzate da strati aristocratici di intellettuali, ma l'attività voluta da Dio, con il sentimento di essere lo 'strumento' di Dio poté qui diventare l'*habitus* religioso dominante, come del resto ebbe sempre il sopravvento in Occidente, contro la mistica contemplativa e l'estasi orgiastica o apatica che pure vi erano ben note»<sup>13</sup>.

In Oriente, per le sue caratteristiche individualistiche, la profezia esemplare poté sempre coesistere con il tradizionalismo. La profezia di missione definisce invece il modello idealtipico «puro» del carisma personale che provoca conseguenze sociali e religiose di massa. La profezia di missione possiede una carica eversiva che confligge con i poteri ierocratici costituiti. In particolare, l'apparizione del carisma profetico si situa tra due ordini della temporalità governati da due differenti ordinamenti ierocratici. Il profeta da un lato interrompe il predominio del gruppo sacerdotale di maghi e stregoni e contesta il codice di appartenenza dominato dalle schiatte e dalle caste. La profezia proclama perciò un nuovo principio dell'affratellamento religioso che diviene il contenuto specifico di una condotta di vita di una comunità religiosa «orientata al perseguimento di un bene di salvezza». In seguito, allorché la profezia perde la sua spinta propulsiva, nuovi poteri ierocratici si impossessano delle sue dogmatiche e delle sue prestazioni etiche e le capitalizzano come basi di un nuovo ordinamento<sup>14</sup>. In ogni caso, il carisma profetico è in varie forme sempre in contrasto con le gerarchie ierocratiche. Il mutamento che il profeta esige dal popolo e dall'autorità religiosa è infatti

<sup>13</sup> M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, cit., I, p. 348.

<sup>14</sup> *Ibidem*, I, pp. 589-591.

una conversione etica talmente radicale da minacciare l'assetto dei poteri costituiti e da modificare il corso degli eventi. Il carisma profetico apre così un nuovo orizzonte del tempo e della storia:

«... il carisma nelle sue più alte manifestazioni distrugge sia la regola che la tradizione rovesciando completamente tutti i concetti della santità. Al posto della reverenza nei confronti di ciò che è consueto fin dall'antichità e che perciò è santificato, esso impone la soggezione interiore a ciò che non è mai stato e che è assolutamente unico e che perciò è divino. Esso, in questo senso empirico ed avallutativo, è la potenza rivoluzionaria specificamente 'creatrice' della storia»<sup>15</sup>.

La nuova sistemazione della condotta di vita che sorge con la profezia altera i rapporti tra passato, presente e futuro e minaccia il primo potere della ierocrazia: quello sul tempo. In particolare, è l'intera amministrazione ierocratica sulla temporalità quotidiana ad essere scossa dall'irruzione della «voracità» etica della profezia. Il «punto centrale» della religiosità profetica, dice Weber, è costituito dal nesso tra memoria e drammatizzazione dell'attesa. È in tal senso che si manifesta l'incidenza sociale della profezia, la sua capacità di mobilitare passioni di massa e di influenzare la condotta. Nulla può più essere inteso, né esperito secondo la precedente amministrazione dell'ordinaria quotidianità. E ciò avviene – in particolare nel caso delle profezie culturalmente più complesse – in virtù dell'unificazione del senso degli eventi che abolisce il pluralismo del preesistente ordine magico-culturale. Ma, soprattutto, la dimensione temporale del compimento del senso viene collocata nel futuro. Il mondo viene liberato dall'incantesimo ed il suo corso è rimesso alla potenza del miracolo che riarticola completamente la dialettica tra le dimensioni temporali sulla base del primato del futuro<sup>16</sup>. L'esperazione dell'aspettativa ed il rigorismo etico sono i segni distintivi della semantica del tempo e della grande seduzione esercitata dalla profezia monoteistica ebraica.

È in concomitanza con eventi cruciali della storia politica del popolo ebraico che la semantica del tempo profetico viene ulteriormente spiritualizzata ed universalizzata. Il luogo di maggiore

<sup>15</sup> M. WEBER, *Economia e società*, II, p. 427. Sulla funzione del carisma profetico nella formazione di un'etica collettiva, cfr. L. CAVALLI, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in P. ROSSI (ed), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, cit., pp. 165 ss.

<sup>16</sup> M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, cit., II, p. 1058: «L'assenza dell'incantesimo soprattutto incanalava tutti gli interrogativi sul perché degli eventi, dei destini e della sorte in direzione della fede nella provvidenza, ossia verso la concezione di un dio che guida il mondo e, in particolare, le sorti del suo popolo in modo segreto e tuttavia in ultima analisi comprensibile».

prossimità tra cristianesimo ed ebraismo è rappresentato dalla profezia di salvezza che, nelle sue prime formulazioni, appare contemporaneamente ad un'ennesima crisi dell'indipendenza dell'ebraismo antico. È a questo punto, nota Weber, che si deve propriamente collocare la nascita dell'escatologia e della teodicea monoteista: «... solo l'impeto della profezia fece di Israele, in questo modo unico nel suo genere, il popolo della 'speranza' e dell' 'attesa' (Gen, 49,18)»<sup>17</sup>. Tuttavia, nelle antiche profezie preesiliche, nelle cosiddette profezie etico-politiche, non è ancora dato riscontrare una proiezione cosmico universale delle promesse divine, e neppure una organica metafisica del senso unitario del mondo. Dio tesse incessantemente le trame del destino di un popolo determinato anche quando lo dà in pasto agli imperi nemici<sup>18</sup>. Mentre la profezia soteriologica sembra già dilatare in termini universalistici gli schemi temporali che precedentemente erano mantenuti entro i limiti di una vicenda teologico-politica determinata, l'efficacia etica e politica delle più antiche profezie era, al contrario, sempre strettamente legata all'esasperazione ed all'abbreviazione dei termini dell'attesa messianica. La prossimità della salvezza rendeva sopportabili la sventura ed il dolore molto più efficacemente delle rappresentazioni escatologiche che non garantivano l'imminenza del giorno del giudizio e «delle speranze di salvezza puramente terrene proiettate molto lontano nel futuro»<sup>19</sup>.

I ritmi periodici di espansione e contrazione dell'attesa contraddistinguono la storia della profezia ebraica sino alla svolta delle profezie di missione spiritualizzate. Il popolo ebraico viene chiamato a realizzare un mandato storico-mondiale. La salvezza si spiritualizza e perde progressivamente i connotati eudemonistici della profezia «politica». Ma, soprattutto, con una caratterizzazione sempre più universalistica degli attributi e dell'azione di Dio si espande l'orizzonte spazio-temporale della missione attribuita al popolo. Nelle profezie del Deuterocanone si profila, infine, l'idea di un nuovo patto, di un nuovo inizio, di una rifondazione del tempo. Non era più possibile descrivere il contenuto dell'attesa del «popolo paria» in termini di potenza politico-militare o come liberazione intramondana dalla sofferenza. Nella figura del servo sofferente la cui morte espiatoria viene innalzata come sacrificio per la salvezza del creato, l'ultima profezia ebrai-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 1071.

<sup>18</sup> Sulle profezie etico-politiche del periodo preesilico, cfr. *Sociologia delle religioni*, cit., II, pp. 1142 e ss.; sulle profezie di sventura, *ibidem*, pp. 1149 ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 1173-1175.

ca amplificava in termini universalistici la semantica del tempo escatologico prima circoscritto ad un intrico di eventi e processi politico-militari regionali:

«In questo modo il Servo di Dio, e il popolo di cui è l'archetipo, diventano portatori di salvezza per il mondo»<sup>20</sup>.

La fine del profetismo ebraico funge, per Weber, da *exemplum* idealtipico per mostrare il passaggio tra la rottura operata dal carisma profetico e la riappropriazione della semantica del tempo da parte della burocrazia ierocratica. Le analogie tra storia dell'ebraismo e protocristianesimo sono in tal senso evidenti. Ogni qualvolta la profezia innova profondamente lo spirito religioso, la sua parabola deve essere conclusa con la riaffermazione del potere ierocratico che capitalizza in termini amministrativi le innovazioni etiche, culturali e dottrinali della profezia. Nel giudaismo, come più tardi nel cristianesimo, la profezia non scomparve né in modo misterioso, né a causa di «qualche legge psichica immanente. Ma scomparve perché il potere poliziesco dei sacerdoti in seno alla comunità giudaica riuscì a dominare la profezia estatica proprio come l'ufficio vescovile e presbiteriale si era imposto alla profezia pneumatica nella comunità protocristiana»<sup>21</sup>. Nei primi secoli del cristianesimo si svolse una intensa e prolungata lotta per la definizione dell'ordine dogmatico e liturgico contro tutti i settarismi intellettualistici e culturali all'interno dei quali potevano ancora sorgere delle profezie<sup>22</sup>. La predica, la cura delle anime e l'autorità del sapere profetico furono forzatamente trasformati in altrettante funzioni degli uffici ierocratici. Ma è ancora una volta la questione del tempo a costituire il punto più cruciale. In tal senso, Weber ribadisce che la sistemazione e razionalizzazione dei beni religiosi di salvezza, ossia la costituzione di un apparato amministrativo dell'istituzione religiosa, deve normalizzare il rapporto tra la dimensione ordinaria e la destabilizzazione insita nella semantica dell'evento straordinario che la profezia aveva esasperato<sup>23</sup>. La Chiesa cristiano medievale intraprende questo grande programma politico-amministrativo di governo del tempo che fornirà un modello di razionalizzazione per tutte le principali istituzioni politiche e giuridiche dell'Occidente.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 1125. Sulle profezie pacifiste ed universalistiche del Deuterocanone, *ibidem*, pp. 1122 ss.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 1231.

<sup>22</sup> Cfr. in particolare *Economia e società*, cit., I, pp. 509-511.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 531-533.

Il carisma personale deve essere tradotto in carisma di ufficio. Il carisma personale è infatti eccessivamente rischioso per l'imprevedibilità delle sue iniziative e, più in generale, per l'instabilità insita in una troppo stretta identificazione tra ufficio – l'esercizio, che deve essere continuativo ed uniforme, della dispensa dei beni religiosi – e persona. Il carisma deve essere spersonalizzato ed oggettivato in un sistema di atti amministrativi accessibili a tutti, soprattutto, calcolabili. È perciò solo la comunità istituzionale nel suo complesso che può rivendicare un'investitura carismatica di natura trascendente. Questo le consente di organizzare una normalizzazione del servizio religioso correlata ad un «abbassamento» delle prestazioni etiche richieste ai fedeli, certi di poter ricorrere in ogni momento alla fruizione della grazia assicurata dall'ufficio religioso<sup>24</sup>. Ciò che importa è soprattutto la continuità dell'efficacia del servizio nel tempo e per questo l'ufficio deve essere posto al riparo da interferenze esistenziali.

La Chiesa 'costituzionalizza' il carisma mistico e incorpora amministrativamente l'elemento ascetico trasformandolo in una specifica prestazione professionale. La Chiesa ha cioè selezionato tra le forme di ascesi e di esperienza mistico contemplativa quelle che meglio potevano condurre un'opera di socializzazione di forme di vita razionalizzate: «Soltanto in Occidente l'ascesi extramondana del monachesimo dopo che questo divenne la truppa disciplinata di una burocrazia ufficiale razionalizzata fu progressivamente sistemata in una metodica della condotta della vita attivamente razionale»<sup>25</sup>. In particolare, è con la traduzione amministrativa dell'ascesi del rifiuto attivo del mondo che, secondo Weber, la Chiesa ha grandemente contribuito al processo di sviluppo della razionalizzazione. Quest'ultima viene interpretata dal monachesimo occidentale come una unitaria condotta di vita, disciplinata da norme razionali che si manifestano, soprattutto, nel lavoro. È il lavoro e l'organizzazione della vita che da esso deriva a costituire il punto di riferimento della concezione weberiana della razionalizzazione. Il disciplinamento della vita che si struttura intorno al lavoro organizza una temporalità specifica, in gran parte modulata in base alle esigenze della razionalità rivolta allo scopo<sup>26</sup>. La disciplina della vita monastica – modulata da una ordinata sequenza temporale di azioni – rappresenta una tra le maggiori prestazioni razionali del cristianesimo: «Per seco-

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 551-553.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 549.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 549-550.

lo gli ordini religiosi furono maestri di disciplina; specialisti del tempo, grandi tecnici del ritmo e delle attività regolari»<sup>27</sup>. La conciliazione tra amministrazione e carisma riduceva infine quest'ultimo ad una manifestazione parziale, confinata in una sfera determinata, seppur importantissima, sotto il controllo delle gerarchie e con una definitiva eliminazione della sua inclinazione rivoluzionaria.

L'amministrazione ecclesiastica della temporalità ed il contributo dell'ascetismo monastico ai processi di razionalizzazione devono a loro volta essere inquadrati nella riforma dell'escatologia ossia nella riforma globale del tempo da parte della Chiesa. In tal senso, forse la più grande opera della Chiesa romana è la normalizzazione giuridico-amministrativa del tempo escatologico<sup>28</sup>. La Chiesa mette in forma il tempo. In pieno Medioevo lo struttura articolandolo in scansioni ontoteologiche – *aeternitas, aevum e tempus* –, priva cioè il tempo e, in particolar modo il nesso tra memoria della rivelazione e promessa della redenzione, dei potenziali destabilizzanti connessi con profezie e proclami millenaristici che pretendono di calcolare e di fissar scadenze all'*eschaton*<sup>29</sup>. La Chiesa diviene la sola autorità escatologica. In tal senso, è preoccupazione costante di Weber il poter mostrare come proprio nell'ambito del passaggio tra carisma profetico e sviluppo di un sistema amministrativo dei beni religiosi e delle norme etiche si riveli l'intrinseca natura secolare dell'elemento teologico. È nella prassi amministrativa della Chiesa e nel monopolio della speculazione teologica che inizia e, in un certo senso si conclude, il processo di secolarizzazione e razionalizzazione del tempo messianico. La Chiesa si costituisce come *grande forma politica* e cioè come la sola potenza in grado di ridurre tutto il tempo a semplice durata:

«La perdita della Parola fa tutt'uno col volere che il divenire sia e che sia nella forma della durata. Romanizzazione del cristianesimo significa, allora,

<sup>27</sup> M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, trad. it., Torino 1976, p. 163.

<sup>28</sup> M. WEBER, *Economia e società*, cit., I, p. 547: «Tra i motivi pratici è da prendere in esame il fatto, ancora da esaminare, che soltanto l'Occidente romano aveva in tutto il mondo prodotto e conservato un diritto razionale. La relazione con Dio divenne in misura specifica una forma di rapporto di sudditanza giuridicamente definibile ed il problema della redenzione si risolse in una specie di procedura giuridica come succede ancora in Anselmo di Canterbury».

<sup>29</sup> Sulla riarticolazione e sistemazione delle stratificazioni temporali nella teologia e nella filosofia politica medievali, cfr. K. POMIAN, *L'ordre du Temps*, Paris 1984, pp. 43 ss.; E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, trad. it., Torino 1989, p. 74; pp. 236 ss.

piena accettazione del tempo intramondano: 'normalizzazione' giuridica della Parola da un lato ed indifferenza escatologica dall'altro. La Norma impedisce nuove irruzioni della Giustizia della Parola e vuole che il tempo sia come durata di momenti equivalenti, destituiti di ogni possibile significato messianico»<sup>30</sup>.

Compito della Chiesa diviene perciò quello di evitare che la proliferazione di esperienze e movimenti ascetici, mistici, messianici e chiliastici potesse espropriarla del potere di amministrare il differimento della fine del mondo. La fine del mondo risulta infatti un elemento di integrazione solo se viene indeterminata e cioè solo se viene negata la sua identificabilità con segni e determinazioni intramondane<sup>31</sup>. Questa grande strategia politica costituisce un vero e proprio modello per le istituzioni della modernità. Da questo punto di vista Chiesa e Stato condividono la medesima problematica e procedono perseguendo una medesima impresa di burocratizzazione e monopolizzazione del controllo del tempo. Lo scambio sistematico tra linguaggi e categorie teologico-politiche che caratterizza la competizione tra Chiesa e Stato tra Medioevo ed Età moderna si svolge principalmente intorno alla decisione sulla natura e sul significato della durata. Che si tratti del diritto canonico o del diritto pubblico razionale dello Stato moderno: «il diritto vuole incessantemente il divenire e lo vuole come stato»<sup>32</sup>.

Sia la Chiesa che lo Stato sono da sempre impegnati ad integrare il tempo ed a formalizzarlo in sequenza continua di stati 'semplicemente' temporali. L'esercizio di questo potere amministrativo conduce infine alla indifferenza escatologica. Con ciò la Chiesa fu in grado di portare a sintesi, nel suo stesso corpo, le forme fondamentali della legittimazione del potere. La Chiesa costituzionalizza il carisma al più alto vertice della struttura di autorità, ma ad un tempo, costituzionalizza una procedura razionale per la sua trasmissione. Istituisce un apparato burocratico razionale rispetto allo scopo per amministrare l'organizzazione interna, i rapporti con le potenze mondane, il disciplinamento etico e la distribuzione dei beni religiosi. Infine, garantisce una tra-

<sup>30</sup> M. CACCIARI, *Diritto e Giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico*, in «Il Centauro», 1981, p. 69.

<sup>31</sup> R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, trad. it., Genova 1986, pp. 18 ss.

<sup>32</sup> M. CACCIARI, *Diritto e Giustizia*, cit., p. 69; cfr. E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., p. 178: «Il nuovo stato territoriale e quasi nazionale rivendicante la propria autosufficienza ed indipendenza dalla Chiesa e dal papato, fece man bassa delle ricchezze delle dottrine ecclesiastiche, giungendo infine ad imporsi collocando sul medesimo piano il proprio carattere temporale e l'eternità della Chiesa militante».

smisione tradizionale della normativa teologica, liturgica ed etica sulla quale interviene mediante delle norme positive al fine di poterla incessantemente mediare con il mutevole corso del mondo. La normalizzazione del tempo viene infine legittimata dalla sistemazione della tradizione. Quest'ultima assicura che l'ordine delle verità di fede è costituito da una sintesi tra la globalità della Scrittura e quelle elaborazioni teologiche e quelle interpretazioni che la Chiesa ha selezionato ed elevato al rango del patrimonio veritativo. Nessun profeta potrà mai alterare questo impianto. La preminenza della struttura amministrativa che è il contrassegno della secolarità dell'impresa teologica, corrisponde però alla progressiva perdita del governo sul tempo del mondo. L'apertura del tempo come linea continua ed indefinita, viene presa in consegna da altre potenze. Il crollo della teodicea nella prima età moderna, e cioè il fallimento delle strategie teologico-giuridiche per coniugare l'apertura del tempo con la decifrazione dei disegni di Dio, sgombra il campo per quelle forze che fanno del tempo un fondo inesauribile, indifferente ad ogni determinazione e con ciò rendono cronica la crisi del problema escatologico. Come scrive Franz Rosenzweig:

«È il cristianesimo dunque che ha fatto del presente un'epoca. Passato è ormai soltanto il tempo precedente alla nascita di Cristo. Tutto il tempo successivo, dalla vicenda terrena di Cristo fino al suo ritorno è ora quell'unico grande presente, quell'epoca, quella pausa, quella moratoria dei tempi, quel 'tra' su cui il tempo ha perduto il suo potere»<sup>33</sup>.

Ed è su questa apertura, su questa indefinita e vuota presentificazione del tempo che si innesteranno i maggiori processi della razionalizzazione. Il venir meno della continuità tra creazione, durata del mondo e redenzione sulla quale si fondava l'autorità ecclesiastica sul tempo ed il conseguente dileguarsi di Dio dalla scena degli eventi mondani proclamato dal protestantesimo, inaugurano per Weber l'epoca matura della trasformazione razionale del mondo. La neutralizzazione del problema escatologico, non la sua nientificazione, bensì la sua 'sospensione', liberano lo spazio-tempo del mondo, lo rendono cioè astratto e dunque disponibile al dominio della razionalizzazione<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della Redenzione*, trad. it., Casale Monferrato 1985, p. 357.

<sup>34</sup> M. WEBER, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 187: «I Puritani – e per tutt'altre ragioni gli Ebrei – trovano cosa di per sé comprensibilissima il mettere da parte il problema della teodicea e tutte le questioni sul senso del mondo e della vita in cui altri si logoravano. E, in un certo senso, così avvenne generalmente nella religiosità cristiana non mistica».

Come è noto, per Weber il passaggio cruciale per la maturazione della *ratio* occidentale coincide con il complesso di cesure materiali e culturali della prima Età moderna. Un intricato concorso di fenomeni contribuisce ad istituire una semantica del tempo sganciata da qualsiasi ancoramento ontologico. Contestualmente all'indifferenza materiale che caratterizza il valore di scambio, la prassi giuridico-amministrativa, e la concettualizzazione fisico-meccanicistica dello spazio, il tempo conquista infine il rango di paradigma dell'astrazione. L'economia monetaria, la filosofia moderna, l'elaborazione di un metodo per la rivelazione della verità scientifica insieme alle pratiche disciplinari delle istituzioni religiose e civili sono le matrici della socializzazione di una forma della temporalità costituita da una serie continua ed infinita di unità omogenee:

«I procedimenti disciplinati fanno apparire un tempo lineare i cui momenti si integrano gli uni agli altri e che si orienta verso un punto terminale e stabile. Insomma un tempo 'evolutivo'. Ora, bisogna ricordare che, nello stesso momento, le tecniche amministrative ed economiche di controllo facevano nascere un tempo sociale di tipo seriale, orientato e cumulativo: scoperta di una evoluzione in termini di progresso ... Una macro- ed una micro-fisica del potere hanno permesso non certamente di inventare la storia (già da lungo tempo non aveva bisogno di esserlo), ma l'integrazione di una dimensione temporale unitaria, continua cumulativa nell'esercizio dei controlli e nella pratica delle dominazioni. La storicità 'evolutive', quale si costituisce allora – e così profondamente che ancora oggi è una evidenza – è legata ad un modo di funzionamento del potere»<sup>35</sup>.

I tre grandi protagonisti che secondo Weber governano il processo della razionalizzazione in Occidente, e cioè la Chiesa, lo Stato moderno e lo spirito capitalistico nell'interpretazione dell'ascesi intramondana delle chiese e delle sette riformate, operano utilizzando ed approfondendo questa semantica del tempo omogeneo e vuoto. Inizia così l'irrimediabile declino delle profezie religiose. La profezia non ha più posto nel mondo.

L'adattabilità del tempo seriale al calcolo economico del capitale, il fatto che il tempo omogeneo e vuoto sia il tempo dell'amministrazione della Chiesa e dello Stato e, più in generale, di ogni moderna istituzione, e, soprattutto, che l'ascesi protestante abbia definitivamente risolto la questione escatologica in termini rigidamente fideistici ed individualistici dissociandola cioè da ogni 'sapere', sottraggono alla profezia ogni spazio storico sociale di esistenza. Malgrado tutti i tentativi di ricondurle ad una filiazione profetica, le utopie moderne condividono a priori la semantica

<sup>35</sup> M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 175. Cfr. E.P. THOMPSON, *Tempo, disciplina del lavoro*, in E.P. THOMPSON, *Società patrizia, cultura plebea*, trad. it., Torino 1981, pp. 3 ss.

del tempo della razionalizzazione, e ciò soprattutto, nel momento in cui si impegnano a disegnare e programmare grandi trasformazioni storico-politiche. Dal punto di vista dell'eternità, la coordinazione tra procedura amministrativa, calcolo del capitale e prognosi politica fanno sì che non possa accadere più nulla di nuovo in senso escatologico:

«In antitesi a quella che era stata la profezia, emerge il concetto di previsione razionale, il concetto di prognosi»<sup>36</sup>.

La razionalizzazione del tempo corre inarrestabilmente liberandosi dalle forme di legittimazione che l'hanno protetta al modo di una prolungata gestazione. L'ultimo tentativo di subordinare la *ratio* ad un ordine teleologico e cioè di assegnare un contenuto finale alla progressione temporale è per Weber l'Illuminismo. Ma anche questo tentativo di vincolare il processo di razionalizzazione ad uno schema metafisico-sostanziale di scopo fallisce. Il carisma della ragione ed il progetto di umanizzazione dell'uomo occidentale attraverso il diritto, la scienza e soprattutto, la cultura si conclude nel vortice della falsa infinità. Una volta istituito, lo schema del tempo omogeneo e vuoto deve funzionare a pieno regime delegittimando qualsiasi impresa volta a determinarne il senso. Nella grande gabbia d'acciaio della *ratio* l'individuo non può compiere più nulla, ma solo calcolare<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, cit., p. 21. E ancora: «Sub specie aeternitatis, non si poteva verificare più nulla di nuovo sia che il futuro venisse visto attraverso la fede del credente, sia che venisse calcolato con fredda obiettività». Serialità, prognosi e preminenza del futuro si articolano in maniera sistematica nella tecnica. Su questo punto fondamentale, cfr. N. LUHMANN, *The Future cannot begin*, in «Social Research», XI, III, 1976, pp. 141-144: «... il nuovo interesse per il rischio, i giochi di azzardo e le statistiche sorte tra il XVII ed il XVIII secolo corrisponde strettamente ad un interesse emergente per il futuro ed all'idea che vi può essere una strategia nazionale per preferire l'incerto al certo ... Le tecnologie, d'altro canto, si orientano verso futuri presenti. Esse trasformano o ipotizzano nessi causali o ipotetici tra eventi futuri allo scopo di incorporarli in un presente presente ... Il futuro defuturizzato dalla tecnologia può essere utilizzato come un presente simulato, in base al quale scegliere il nostro presente-presente per renderlo un possibile passato per futuri-presenti».

<sup>37</sup> Cfr. la descrizione della vuota infinità implicita nella moderna religio della «formazione culturale»; M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, cit., II, pp. 621-623: «Il contadino poteva morire sazio della vita, come Abramo. Lo stesso valeva per il signore feudale e per l'eroe guerriero. Infatti ambedue compivano il ciclo della loro esistenza senza tendere a qualcosa fuori di essa. Potevano così giungere a loro modo ad un compimento terreno che derivava dalla semplice ed assoluta chiarezza data al contenuto della loro vita. Ciò invece non era più possibile all'uomo colto che aspirava all'autoperfezionamento nel senso dell'appropriazione o della creazione di 'contenuti culturali'. Egli poteva certamente diventare stanco della vita, ma non sazio della vita nel senso del compimento

E così anche le grandi esperienze religiose della razionalizzazione etica vengono assegnate alla loro sorte dal dominio dell'assenza di scopo della razionalizzazione. L'etica protestante sopravvive in enclaves private o in chiese ininfluenti e non esercita più la sobria forza attrattiva che le consentì l'autorità di un evento fondativo. La Chiesa cattolica perde iniziativa storica e si assesta in un'interminabile opera di mediazione e compromesso con le potenze economiche e politiche. L'allontanamento senza fine della scadenza escatologica e la necessità di imporsi come una tra le grandi forme politiche ne fanno illanguidire il carisma. Essa può indifferentemente coesistere con il tradizionalismo legittimista, col parlamentarismo liberale, con il capitalismo sviluppato, con il potere dei grandi apparati burocratici ed infine, con la democrazia<sup>38</sup>.

La forma del tempo viene infine a identificarsi con la tecnica. In queste condizioni, la pretesa di affermare, attraverso qualche tensione mistica o contenuto profetico, un rifiuto di ogni rapporto con le anonime potenze tecnico-amministrative che dominano il tempo, o viene ridotta ad una irrimediabile impotenza oppure scende sul terreno della razionalizzazione scontando così la propria omologazione. Se la profezia esige sempre un mutamento, una *renovatio* e se la rottura etica che essa predica deve manifestarsi in qualche modo nell'attualità del tempo, la profezia non possiede alcuno strumento alternativo per determinarsi socialmente. La figura del profeta diviene incredibile:

«L'interesse interiore di un uomo davvero musicale in senso religioso non sarà mai e poi mai soddisfatto, io credo, dall'espedito per cui si cerca di nascondergli con un surrogato, come sono tutti questi falsi profeti di cattedra, il fatto fondamentale che il destino gli impone di vivere in una epoca senza Dio e senza profeti»<sup>39</sup>.

Tutte le esperienze religiose scontano in tal modo un declino ed una marginalizzazione che, a parere di Weber, non possono essere unicamente imputate a cause esogene. A condurre su questa strada, fu proprio «il tentativo dell'etica religiosa di razionalizzare

di un ciclo vitale. Infatti la sua perfettibilità arrivava all'infinito, come quella dei beni culturali. E quanto più i beni culturali e le mete di autoperfezionamento si differenziavano e si moltiplicavano, tanto più esigua diventava quella frazione che l'individuo nel corso di una vita finita riusciva ad abbracciare passivamente come ricevente o attivamente come ricercatore ... diventava così improbabile che la cultura e la ricerca della cultura potessero avere un qualche senso per l'uomo singolo».

<sup>38</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., II, pp. 508-513.

<sup>39</sup> M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Torino 1980<sup>7</sup>, p. 38.

il mondo in senso etico-pratico»<sup>40</sup>. Se è infatti vero che all'origine delle grandi esperienze religiose storico-mondiali vi è una metafisica ed un'etica razionale e cioè elaborazioni del problema della irrazionalità del mondo, non è meno vero che queste ultime, con la loro stessa dinamica storica, aprono i processi di razionalizzazione che infine conducono ad una ancora più perturbante assenza di senso del mondo. In altre parole, le religioni occidentali razionali non hanno più alcun potere su di una forma del tempo che esse stesse, peraltro, hanno largamente contribuito ad istituire. In ciò esse condividono il destino della politica e cioè lo scacco di ogni volontà che pretenda di esercitare un dominio assoluto sul tempo. Così come la Chiesa è divenuta forma politica costretta a mediare con il moltiplicarsi dei linguaggi e delle volontà del «politeismo moderno», allo stesso modo, la politica ha perduto il potere di tenere in forma il tempo e può continuare a governare mediante delle pratiche e delle tecniche che quanto più divengono specializzate ed efficaci nei limiti dei singoli compiti, tanto più si mostrano irrimediabilmente provvisorie.

La dialettica ed il conflitto tra le grandi esperienze religiose dal punto di vista della costituzione del processo di razionalizzazione seguono in Weber un metodico schema lineare. Il profetismo deve «svilupparsi» in un sistema etico ed in una struttura razionale di norme, altrimenti non varca la soglia dell'istituzione e cioè non dà luogo ad uno stabile potere. Analogamente, il motivo della redenzione deve tradursi in matrice di una forma di agire pratico trasformativo del mondo in senso razionale. L'esperienza religiosa o si realizza in una qualche istituzionalità – burocratico-amministrativa o etico-economica – o si volatilizza in formazioni ininfluenti, che tutt'al più possono essere ospitate ai margini del processo di razionalizzazione<sup>41</sup>. Infine, la condizione presente del mondo, dice Weber, non ha distrutto le religioni, le ha piuttosto situate in un ambito, per così dire di complementarità. Esse sono ospitate in quel nuovo e vasto pantheon politeistico che domina le forme di vita dell'umanità razionalizzata. Ognuno può scegliere e decidere a suo modo, e cioè nei limiti di una sfera individuale, come mediare tra di loro le pretese di antiche e nuove divinità. Nessuno può però pretendere «semplicemente» di profetizzare la reversibilità di quella struttura fondamentale del mondo – *Rationalisierung* –, all'interno della quale soltanto possono ancora aver luogo scelta e decisione.

<sup>40</sup> M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, cit., II, p. 623.

<sup>41</sup> M. CACCIARI, *Diritto e Giustizia*, cit., pp. 60-61.

Per chi si è reso conto dell'impraticabilità di una «genuina» e «disarmata» profezia religiosa nelle condizioni del mondo integralmente razionalizzato, per chi rifiuta il farisaismo delle profezie della cattedra o non aderisce alla chiacchiera borghese sull'interesse culturale per la religione, non resta, dice Weber, che compiere la sola opzione eticamente onorevole e cioè disporsi al sacrificio dell'intelletto e tornare tra le braccia delle antiche chiese<sup>42</sup>. Ma nemmeno questa scelta lo esonera, qualora decidesse di continuare a vivere nel 'mondo', dall'adeguarsi alle potenze della razionalizzazione universale.

Infine, una considerazione non conclusiva. Il valore assolutamente esemplare dell'intuizione weberiana sulla contestualità tra tramonto della profezia ed il sorgere della comune problematica, teologica e politica, della razionalizzazione della temporalità, traccia una linea incontornabile per la riflessione novecentesca sui rapporti tra religione e modernità. Tutti i grandi autori che soprattutto nei primi decenni del secolo hanno sempre di nuovo pensato questo problema in termini che restano ancora difficilmente eludibili, muovono – spesso inavvertitamente – dalla lezione weberiana. E questo vale, soprattutto, per quel che di pare essere il fuoco filosofico di questa lezione. E cioè per la inflessibile metodicità con la quale Weber ha mostrato la comune appartenenza di profezia, teologia e politica ad un medesimo destino. Al compimento di questo destino, non v'è nulla che possa ancora dissociarsi o pretendere una residualità, una eccedenza o una estraneità da questa coappartenenza. Altre e diverse possibilità, pratiche e di pensiero, non possono che ripartire da questa linea.

## Il tempo della storia

Alessandro Russo

L'interesse nei confronti del tema del *tempo*, che da alcuni anni si manifesta anche tra gli storici, può essere considerato l'indice di una rinnovata esigenza di misurare le distanze tra un pensiero della storia e i suoi vicini più prossimi: il pensiero della filosofia anzitutto, ma anche quello della scienza e della politica. Studi tra loro pure molto diversi, come ad esempio il *Saggio sul tempo* di Elias, *L'ordine del tempo* di Pomian e *Spazio e tempo* di Kern, sono accomunabili dalla preoccupazione, presente in ciascuno di essi, di rivalutare una visione del tempo dal punto di vista del lavoro propriamente storiografico.

Elias è il più direttamente impegnato in una critica del punto di vista filosofico, del quale respinge la «determinazione del 'tempo' come universale invariabile 'al di là del tempo'»<sup>1</sup>, sottolineando invece l'elemento di «irripetibilità» insito in questa categoria. Kern, pur meno programmaticamente antifilosofico, tratta peraltro i discorsi filosofici come una tra le varie fonti di un capitolo di «storia della cultura», indagando all'interno di una sequenza ristretta e densissima – dal 1880 al 1918 – proprio «i cambiamenti della visione del tempo» (oltre che dello spazio)<sup>2</sup>. Pomian si propone dal canto suo una «trattazione storica» del problema del tempo, che «vorrebbe rispondere a domande che rientrano nel campo della filosofia»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> N. ELIAS, *Saggio sul tempo*, trad. it., Bologna 1986 (ed. or. 1983), p. 151.

<sup>2</sup> S. KERN, *Spazio e tempo. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, trad. it., Bologna 1988 (ed. or. 1983).

<sup>3</sup> K. POMIAN, *L'ordine del tempo*, tr. it., Torino 1992 (ed. or. 1984), p. xxii. Varie parti del libro erano già state pubblicate come voci dell'«Enciclopedia Einaudi».

<sup>42</sup> M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 42.