

## Premessa

Scopo di questo contributo è ricostruire la fisionomia della proposta normativa weberiana di un'etica per la politica della tarda modernità che si configuri come reciproco completamento fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità. Complementarità fra le due etiche non significa tuttavia che l'etica per la politica difesa da Weber si configuri come il paritario equilibrio fra le esigenze della responsabilità e quelle dell'intenzione. La tarda modernità come epoca senza dio e senza profeti, come epoca del venir meno generalizzato della fede in un *altro* mondo si traduce nell'esigenza di un approccio essenzialmente centrato sull'etica della responsabilità, ma al tempo stesso nell'impossibilità di rinunciare a contrastarne le derive adattive attraverso un irrinunciabile elemento *gesinnungsethisch*.

### 1. *Gesinnungsethik*

Il rapporto fra etica e politica, fra l'etica e un ordinamento di vita che appare definito, oltre che dall'irrazionalità etica tipica di ogni altro ordinamento mondano, anche dal costitutivo riferimento alla violenza, costituisce il tema specifico della parte conclusiva di *La politica come professione*. Si tratta di una parte esplicitamente normativa, in cui l'esposizione dei due differenti modelli etici e della loro relazione con la politica si intreccia con una chiara presa di posizione valutativa. Siamo di fronte, cioè, ad un'appassionata difesa di quale sia l'atteggiamento etico più adatto a fare della politica un'attività alla quale ci si possa dedicare nella ricerca di un senso per la propria vita, e non soltanto ad un'analisi oggettiva delle alternative a disposizione di chi intende agire politicamente. Al di là del politeismo e della possibilità di mettere la politica al servizio di potenze di senso diverse dall'etica, l'analisi weberiana dell'etica della responsabilità e di quella dell'intenzione indica che per Weber la sensatezza dell'agire politico sta nella sua relazione con l'etica, nel suo servire finalità e valori etici.

Il modo in cui si può ma anche si deve configurare il necessario rapporto tra etica e politica viene ricostruito da Weber attraverso l'analisi dell'antitesi fra i due distinti modelli normativi dell'etica dell'intenzione e dell'etica della responsabilità. La mia lettura della proposta weberiana su etica e politica ruota intorno a tre punti. In primo luogo, l'interpretazione dell'opposizione fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità nei termini della differenza incolmabile fra un'etica della *testimonianza* o della *rivoluzione*, del senso (*Sinn*) intrinseco dell'azione o del fine ultimo, da una parte, e un'etica della *trasformazione* del mondo, della *scelta responsabile* fra una pluralità dei fini anche in base alla valutazione etica dei mezzi necessari e delle loro conseguenze, un'etica che sostituisce al principio del sommo bene quello del bene maggiore o del minor male. In secondo luogo, la coincidenza dell'etica della responsabilità con il realismo politico, nella sua specifica diversità dalla semplice *Machtpolitik*. In terzo luogo, l'idea che la tesi formulata da Weber nella parte finale della conferenza sul carattere complementare delle due etiche non soltanto non rappresenta una tesi contraddittoria rispetto a quanto sostenuto nel testo<sup>1</sup>[1], ma costituisce, anzi, la necessaria conseguenza dei limiti e delle inadeguatezze che entrambe presentano nel loro isolamento.

Esistono due modalità distinte e contrapposte di concepire il rapporto fra etica e mondo: Ma v'è una differenza incolmabile tra l'agire secondo la massima dell'etica dell'intenzione la quale in termini religiosi suona: Il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio, e l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni<sup>2</sup>[2]. Adottare il punto di vista dell'etica dell'intenzione significa

---

1[1] Per questa posizione cfr. in primo luogo W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione*, trad. it. a cura di C. Scrocca, Liguori, Napoli 1987, pp. 181-2.

2[2] M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. a cura di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1966, p. 109. D'ora in poi citata con l'abbreviazione Pol. Per una formulazione sostanzialmente convergente del dualismo fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità cfr anche M.

considerare l'azione dal punto di vista del suo senso (*Sinn*) intrinseco. Si agisce in un certo modo per il valore etico intrinseco che si attribuisce ad un determinato comportamento, e non per il bene che esso può contribuire a realizzare. Ciò che conta dal punto di vista della qualità morale dell'azione è soltanto l'orientamento della coscienza alla conformità e alla coerenza dell'azione al principio o alla norma etica nel cui valore si crede. Etica del senso intrinseco significa attribuzione di valore ad un comportamento del tutto indipendentemente da ciò che da questo comportamento può o meno intenzionalmente discendere.

L'etica dell'intenzione è caratterizzata da un orientamento esclusivo alla pura razionalità rispetto al valore<sup>3[3]</sup>, un'etica del senso proprio di una determinata azione, conosce soltanto la conformità diretta e immediata di un'azione ad un valore etico come possibile fondamento giustificativo. La concentrazione esclusiva sulla razionalità rispetto al valore cancella lo spazio concettuale per lo scopo, per la sua capacità di giustificare un determinato comportamento in quanto mezzo. L'atteggiamento *gesinnungsethisch* non conosce transitività della giustificazione etica: il fine non può giustificare il mezzo, perché la qualità etica riguarda ogni singola azione, e non un progetto, un fine che essa debba contribuire a realizzare. Dire sempre la verità è un dovere etico perché un'azione investita di un valore positivo, e non perché funzionale o finalizzato al raggiungimento di un bene posto al di là di essa. La conformità etica di un'azione secondo il paradigma *gesinnungsethisch*, dunque, qualcosa che riguarda l'azione in quanto tale. L'etica dell'intenzione si caratterizza per il rifiuto della catena mezzi-fini come modalità di giustificazione etica<sup>4[4]</sup>. Nel mondo dell'etica dell'intenzione la doverosità di un'azione non può discendere dalla funzionalità ad uno scopo moralmente buono, può essere soltanto una qualità che l'azione possiede in quanto tale.

Indifferenza alle conseguenze del nostro agire nel mondo significa, più in generale, irrilevanza di ogni tipo di conseguenza: ciò che si produce nel mondo è indifferente dal punto di vista della qualità etica dell'azione, sia quando risulta intenzionalmente perseguito, sia quando costituisce una conseguenza indesiderata del nostro agire. L'intera gamma delle conseguenze intenzionali (scopi) e non intenzionali (conseguenze indesiderate) è ad essere irrilevante per chi segue l'etica dell'intenzione. L'impianto generale dell'etica dell'intenzione è costituito, dunque, dall'interesse esclusivo al senso/valore intrinseco, alla pura razionalità rispetto al valore di un'azione in se stessa considerata senza alcuna rilevanza delle conseguenze più o meno desiderate che da essa derivano nel mondo. Chi agisce seguendo l'etica dell'intenzione concepisce la singola azione esclusivamente in termini di conferma verso se stesso della purezza della propria coscienza e, al tempo stesso, di testimonianza e di esempio verso gli altri<sup>5[5]</sup>. La logica dell'agire orientato sul senso dell'azione e della condotta di vita è anziché sulla sua razionalità rispetto ad uno scopo, sia pur esso legittimato moralmente è quella della testimonianza, dell'esempio della interiore fedeltà a se stessi.

Proprio perché indifferente alle conseguenze e al mondo, l'etica dell'intenzione è un'etica incondizionata, del tutto indipendente dalla contingenza e dalle circostanze particolari. Nell'etica dell'intenzione esistono soltanto imperativi, comportamenti eticamente doverosi al di là di ogni contingenza. La condizionatezza e il rovello dell'aderenza alla situazione concreta, al caso particolare sono propri di un'etica del progetto, della realizzazione di un fine, non della testimonianza di un possesso interiore. L'incondizionatezza dei doveri è legata alla loro sottrazione alla logica mezzo/fine, allo

---

Weber, *Il significato dell'avalutatività delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974, pp. 329-330. Di ora in poi citato con l'abbreviazione Sign.

3[3] Cfr. M. Weber, *Economia e società*, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1980, vol. I, pp. 22-3. Di ora poi citata con l'abbreviazione E.S.

4[4] Su questo punto cfr. L. Scaff, *Fleeing the Iron Cage, Culture, Politics and Modernity in the thought of Max Weber*, University of California Press, Berkeley 1989, p. 173.

5[5] Cfr. Pol. 110.

sganciamento da qualsiasi progettualità mondana per radicarsi in una testimonianza che ha essenzialmente il valore di una conferma<sup>6</sup>[6]. L'etica dell'intenzione è incondizionata perché non conosce circostanze a cui adattarsi, non contempla contingenze che possano alterare la qualità morale di un'azione essendo quest'ultima indipendente da ciò che essa produce nel mondo.

Assenza di scopi etici, indifferenza per le conseguenze, rilevanza esclusiva del senso dell'azione in sé stessa considerata, incondizionatezza di ciò che è eticamente doveroso: tutto questo contribuisce a definire un atteggiamento etico indifferente, disinteressato al mondo. L'etica dell'intenzione non mira a realizzare niente in questo mondo, non prende sul serio il mondo come campo di azione, ma soltanto come palcoscenico in cui testimoniare la propria capacità di agire in modo conforme ai valori. Si tratta di un'etica che si disinteressa del mondo, non è interessata a cambiarlo; il suo unico intento è testimoniare la propria qualità etica rendendosi capace di un agire che prescinde dalle conseguenze e concentrandosi esclusivamente sul proprio senso.

## **2. Cristo, sindacalismo rivoluzionario e imprenditorialità puritana**

In *La politica come professione* l'intera caratterizzazione dell'etica dell'intenzione risulta strutturata dal riferimento alle etiche religiose: l'etica assoluta del Vangelo e in particolare del Sermone della Montagna<sup>7</sup>[7], ma anche etiche religiose non cristiane e l'etica induista e buddhista e la religiosità indiana in generale. La prospettiva da cui si analizzano queste diverse forme di etica (religiosa) dell'intenzione è costituita dal rapporto che esse intrattengono con la violenza come mezzo specifico dell'agire politico. L'esito di questa ricognizione viene condensato in un passaggio in cui troviamo molte delle figure-chiave dell'etica dell'intenzione: i grandi modelli di carità e di bontà, siano essi nati a Nazareth o ad Assisi o nei palazzi reali indiani, non si sono serviti del mezzo politico della violenza, il loro regno non era di questo mondo [8]. Chi anela alla salute della propria anima e alla salvezza di quella altrui, non le cerca attraverso la politica, la quale si propone compiti del tutto diversi e tali che possono essere risolti soltanto con la violenza<sup>8</sup>[8].

Si tratta di una tesi chiara e radicale: l'interpretazione più coerente dell'etica dell'amore consiste nell'adozione di una condotta di vita all'insegna della non violenza e del rifiuto di qualunque relazione con forme di vita sociale regolate dalla violenza sia pure da quella legittima. L'atteggiamento etico più conseguente allo spirito e alla lettera del Sermone della Montagna è non il pacifismo, ma una completa rinuncia alla violenza che si estende anche ad usi della violenza che molti sostenitori di posizioni religiose e politiche di tipo pacifistico sarebbero disposti ad accettare o a giudicare legittimi<sup>9</sup>[9]. Non soltanto pacifismo assoluto, non soltanto rifiuto di tutte le guerre, ma più coerentemente congedo dalla violenza in generale (anche da quella legittima), e perfino dalla coercizione (*Zwang*). Coerentemente assunti, i precetti del Vangelo definiscono una forma di etica dell'intenzione che impone una rinuncia assoluta e incondizionata ad ogni forma di violenza e, perciò, una distanza incolmabile non soltanto da ogni forma di agire politico, ma anche dalle forme sociali da esso garantite. L'etica del Sermone della Montagna nella sua assolutezza è un'etica non semplicemente pacifistica, ma dell'amore acosmico; non contempla il congedo soltanto dalla violenza della guerra, ma anche da quella della politica e dagli ordinamenti da essa garantiti. È un'etica che cancella la rilevanza delle differenze che con cui cerchiamo di dare ordine al mondo: interno-esterno, legittimo-

---

6[6] Cfr. Dem. 37-8.

7[7] Cfr. Pol. 107.

8[8] Pol. 117.

9[9] Cfr. Pol. 108.

illegittimo, amico-nemico, innocente-colpevole<sup>10</sup>[10]. L'acosmismo dell'amore si configura, dunque, come l'interpretazione più conseguente dell'etica assoluta del Vangelo.

La caratterizzazione weberiana dell'etica dell'intenzione attraverso l'etica assoluta del Vangelo, l'insistenza sul suo carattere integralmente pacifistico e sugli esiti acosmistici di una interpretazione coerente dell'etica dell'amore possono ingenerare più di un fraintendimento<sup>11</sup>[11]. Il primo riguarda il carattere necessariamente pacifistico di ogni etica dell'intenzione in quanto tale e la conseguente improponibilità in politica di un atteggiamento *gesinnungsethisch*. Ne uscirebbe un quadro in cui non soltanto l'etica dell'intenzione *tout court* finisce per coincidere con uno specifico valore (l'assoluta e integrale non violenza), ma la natura di questo specifico valore sarebbe tale da minare alla radice la coerente praticabilità di un approccio *gesinnungsethisch* alla politica, contraddicendo al tempo stesso sia le affermazioni esplicite sulla indecidibilità scientifica del conflitto fra i due differenti modelli normativi, sia l'esigenza di un loro reciproco completamento avanzata nelle pagine finali della conferenza. Il secondo possibile fraintendimento, invece quello di una perfetta sovrapponibilità o comunque sostanziale coincidenza fra etica dell'intenzione e acosmismo dell'amore, ovvero fra etica dell'intenzione e perdita del mondo come assenza o impraticabilità di un rapporto ordinato e quotidiano con il mondo.

Per dissipare il primo equivoco è opportuno prendere in considerazione l'unico esempio di etica dell'intenzione di carattere non religioso che Weber adduce nella conferenza: il sindacalismo rivoluzionario<sup>12</sup>[12]. Si tratta di un'etica politica dell'intenzione che non ha niente di religioso, e che si caratterizza per un rapporto sostanzialmente diverso con la violenza: ad un convinto sindacalista il quale si regoli secondo l'etica dell'intenzione potrete esporre con la massima forza di persuasione che la sua azione avrà per conseguenza di aumentare le speranze della reazione, di aggravare l'oppressione della sua classe e di impedirne l'ascesa: ciò non gli farà la minima impressione. Se le conseguenze di un'azione determinata da un'intenzione pura sono cattive, ne sarà responsabile, secondo costui, non l'agente bensì il mondo o la stupidità altrui o la volontà divina che li ha creati tali<sup>13</sup>[13]. Tali azioni possono contemplare anche il ricorso alla violenza contro persone e cose, ma nel caso del sindacalismo questo non sembra procurare di per sé particolari tensioni, incoerenze o incongruenze etiche. L'impossibilità di una confutazione interna e avalutativa del sindacalismo è legata al fatto che esso può assumere, sotto determinate condizioni, una forma internamente conseguente.

Al di fuori del loro specifico ambito di riferimento, gli esempi coerenti e puri di etica dell'intenzione sono, a questo punto, Gesù di Nazareth, da una parte, e il sindacalista rivoluzionario, nella interpretazione weberiana, dall'altra. Che cosa può accomunare il rifiuto radicale di ogni violenza e degli ordinamenti sociali da essa garantiti e una pratica che non disdegna il ricorso alla coercizione e alla violenza contro cose e persone? La risposta è costituita, a mio parere, dall'extramondanità come tratto dell'etica dell'intenzione che non dipende dal ripudio della violenza. L'atteggiamento nei confronti del mondo di chi segue l'etica dell'intenzione è segnato dalla consapevolezza della sua irrazionalità etica e dall'esigenza

---

10[10] Cfr. M. Weber, *Tra due leggi*, in Id., *Scritti politici*, trad. it. a cura di A. Variolato e E. Fongaro, Donzelli, Roma 1998, pp. 41-2.

11[11] La pluralità dei punti prospettici da cui Weber guarda all'etica dell'intenzione è stata evidenziata da F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 190-3.

12[12] Sul sindacalista rivoluzionario come esempio di *Gesinnungsethiker* cfr. L. Fonnesu, *Max Weber e l'etica*, in *Iride*, n. 4-5 (1990), pp. 65-6.

13[13] Pol. 109. Cfr. anche Sign. 341. Un altro esempio di politica caratterizzata da un atteggiamento *gesinnungsethisch* e non direttamente riconducibile a posizioni religiose è quello di alcuni esponenti dei democratici russi che Weber definisce pan-moralisti. Cfr. M. Weber, *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in Id., *Sulla Russia*, trad. it. a cura di M. Protti, il Mulino, Bologna 1981, pp. 36-7. Sulla coincidenza fra pan-moralismo e etica dell'intenzione cfr. W. Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1996, p. 61.

di rimanere il più possibile puri nel suo attraversamento. L'esigenza di extramondanità che caratterizza qualunque forma di *Gesinnungsethik* prescinde dal rapporto che una sua specifica forma intrattiene con la violenza. Non essere di questo mondo: l'espressione del Vangelo di Giovanni definisce, dunque, il tratto che accomuna le diverse forme possibili di etica dell'intenzione e non soltanto l'etica religiosa del Vangelo. Un atteggiamento restituito efficacemente dal Cristo evangelico e da Francesco d'Assisi, da Tolstoj e dai grandi modelli di carità e di bontà indiani, ma anche dai sindacalisti rivoluzionari perché prima ancora che sul rifiuto della violenza è costruito sul rifiuto dell'agire razionale rispetto allo scopo, sulla mancanza di una progettualità giustificata in base al valore etico del fine: la sublimazione dell'etica religiosa nel senso di un'etica dell'intenzione inclinerà verso quest'ultima alternativa: il Cristiano agisce in modo giusto e affida il successo a Dio. [14] Di conseguenza, la coerenza di una ricerca sublimata della salvezza può condurre ad un'accentuazione dell'acosmismo, fino a rifiutare l'agire razionale rispetto allo scopo già in quanto tale, e quindi ogni agire secondo le categorie di mezzo e di scopo, perché vincolato al mondo ed estraneo a Dio [14].

È proprio questa prossimità fra etica dell'intenzione e acosmismo dell'amore, fra etica dell'intenzione e rifiuto assoluto di un agire razionale rispetto allo scopo che ci riporta al secondo possibile fraintendimento: quello della loro perfetta coincidenza. In realtà, l'acosmismo dell'amore è una figura incardinata in una ricerca della salvezza orientata in senso mistico-contemplativo. A questa modalità fa da contraltare, come è noto, una religiosità orientata in senso ascetico. L'esempio tipico di religiosità ascetica fortemente sublimata in direzione di un'etica dell'intenzione è costituito proprio dal Puritanesimo. La sublimazione dell'etica religiosa in direzione di un atteggiamento *gesinnungsethisch* non assume, dunque, necessariamente la forma della fuga acosmistica dal mondo propria del mistico. Ciò nonostante, l'argomentazione weberiana della conferenza tende ad appiattire l'etica dell'intenzione sulla sua variante mistico-acosmistica: quella che con maggiore chiarezza ne esibisce i tratti caratteristici. Non necessariamente l'assenza di scopo nel senso della mancanza di attività razionalmente orientata ad un fine quanto piuttosto l'irrelevanza del fine ai fini della giustificazione etica. L'assenza del fine come fattore di giustificazione dei mezzi. Nel caso del Protestantismo ascetico l'etica individua nella razionalizzazione della condotta imprenditoriale qualcosa che si legittima non in virtù della sua qualità di mezzo per un fine eticamente giustificato, bensì attraverso la sua conformità ad una modalità gradita a Dio di utilizzare le proprie qualità. Non è la razionalità al profitto che giustifica i mezzi impersonali e oggettivi estranei alla fratellanza dell'agire imprenditoriale. È piuttosto la doverosità intrinseca di una condotta economica che declina l'amore del prossimo al di fuori di ogni divinizzazione della creatura che proprio perché non legittimata da una più efficiente ricerca di un fine eticamente giustificato può fare del profitto un segno di elezione. Solo in quanto non organizzata dalla funzionalità al fine del profitto, la condotta economica del puritano può trovare nel profitto un segno dell'elezione. Il profitto è segno perché è il frutto mondano di una condotta che ha il suo fondamento in qualcosa che non è del mondo anche se si svolge nel mondo. Soltanto un'immagine caricaturale schiaccia i contenuti dell'etica puritana del lavoro nella massimizzazione del profitto: la posizione weberiana, invece, quella di accentuare la paradosalità di un'etica che ha contribuito non poco alla razionalizzazione economica moderna a partire da una condotta che aveva come unico criterio di legittimità etica la doverosità intrinseca di un amore non divinizzante della creatura, una condotta che ha cambiato il mondo a partire dalla totale irrilevanza normativa del fine che realizzava nel mondo. Una condotta rigidamente bloccata su alcune modalità di azione non perché razionali rispetto al profitto, ma perché eticamente doverose sulla base di un'interpretazione oggettiva e impersonale dell'amore del prossimo.

L'irrelevanza giustificativa dello scopo, anche laddove uno scopo concretamente si dia, è, dunque, la caratteristica essenziale dell'etica dell'intenzione sia nella sua versione mistico-acosmistica, sia in quella ascetico-attiva. Si tratta, infatti, di un'etica che anche quando si colloca nel mondo e assume fisionomia razionale rispetto allo scopo, non è del mondo, non è improntata alla logica della produzione dello scopo, ma a quella della conformità ad un dovere che non si lascia definire in base alle esigenze di produrre un effetto eticamente giustificato. Quella dell'intenzione è un'etica incondizionata e assoluta, che rinuncia a qualsiasi azione possieda una giustificazione non in se stessa, ma nell'essere mezzo per qualcosa altro e

---

14[14] M. Weber, *Intermezzo*, in Id., *Sociologia della religione*, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1982, p. 541. Di ora in poi citato con l'abbreviazione Inter.

che esibisce la piú completa indifferenza al successo (*Erfolg*). un'etica che non conosce compromessi e che non ammette eccezioni: indifferente al mondo anche quando obbliga ad agirvi all'interno, definisce che cosa è doveroso a prescindere dalle situazioni contingenti. un'etica che ha nella sua rigidità, nella sua assolutezza, il suo maggior pregio e il suo maggior difetto: un'etica che stabilisce una volta per tutte che cosa è lecito e che cosa non lo è. Stabilisce nel tempo, assolutezza degli obblighi, indipendenza dalla contingenza, incapacità di compromessi definiscono, dunque, lo stile etico di chi adotta la prospettiva *gesinnungsethisch*.

Malgrado la rilevanza della versione puritana dell'etica dell'intenzione nella lettura weberiana della modernità, nella conferenza la caratterizzazione della *Gesinnungsethik* non fa riferimento all'etica del Protestantismo ascetico e risulta al contrario incentrata sul modello mistico-acosmistico. Le ragioni sono probabilmente molteplici. Ma un ruolo sicuramente rilevante è giocato dal desiderio di restituire nel modo piú netto ed evidente il tratto essenziale dell'etica dell'intenzione: la sua abissale estraneità al mondo. Un'estraneità che è responsabile della sua sostanziale impoliticità, ma anche della sua capacità di resistere al mondo e alla sua logica.

### 3. Millenarismo e rivoluzione

Eppure un'etica di questo tipo può avere anche declinazioni di carattere rivoluzionario. Dalla religiosità virtuosistica vera e propria potevano peró derivare, in determinate circostanze, altre conseguenze di carattere rivoluzionario. Ci era naturalmente possibile solamente se il pragma della violenza [*Pragma der Gewaltsamkeit*] secondo cui essa produce a sua volta nuova violenza, e mutano soltanto le persone e, al massimo, i metodi del dominio che si serve della violenza non viene riconosciuto come qualità duratura di ogni cosa creaturale<sup>15</sup>[15]. La declinazione rivoluzionaria di un'etica abissalmente lontana da qualsiasi progettualità e interessata soltanto alla purezza della coscienza è legata ad una trasformazione dell'immagine del mondo, del rapporto fra valori etici e fatticità del mondo. Gli esiti pratici profondamente diversi che possono scaturire dall'etica dell'intenzione sono legati non soltanto al contenuto determinato di ciò che viene ritenuto eticamente doveroso, ma anche al rapporto molto diverso che ciascuna etica determinata può stabilire con il mondo. La possibilità che questo mondo perda del tutto o in parte la propria radicale alterità ai principi etici, che sia possibile e perciò doveroso rimodellare la fatticità del mondo rendendola conforme ad un ordine etico è il punto in cui l'etica dell'intenzione perde la propria extramondanità e diventa una potenza capace di e intenzionata a rivoluzionare il mondo usando qualunque mezzo a ciò necessario.

Il punto in cui comincia la deriva rivoluzionaria dell'etica dell'intenzione, dunque, il venir meno dell'insuperabile irrazionalità etica del mondo: il fattore che piega l'etica dell'intenzione ad esiti rivoluzionari è l'avvento dell'idea che il carattere eticamente irrazionale del mondo non sia costitutivo del suo essere mondo, ma sia una qualità transitoria, qualcosa da cui questo mondo possa essere redento. La rivoluzione è il modo in cui questo mondo almeno per alcuni aspetti essenziali cessa di essere eticamente irrazionale e diventa conforme a giustizia, adeguato a norme etiche assolute. La rivoluzione è l'esito necessario di un'etica dell'intenzione allorché diviene possibile superare l'irrazionalità etica del mondo, quando violenza, sofferenza immeritata o qualsiasi altro aspetto eticamente ingiustificato del mondo non vengono concepiti come superabili soltanto in un altro mondo.

La tipologia dell'esigenza rivoluzionaria che sorge dall'idea di una ricomposizione fra ordine etico e fatticità del mondo ripercorre il dualismo fra asceti e mistici. La svolta rivoluzionaria può, in primo luogo sorgere dall'asceti intra-mondana ogni volta che questa riesce a contrapporre agli ordinamenti empirici del mondo, creaturalmente corrotti, un diritto naturale divino assoluto, la cui realizzazione diventa in seguito un dovere religioso, secondo il principio [ ] che si deve obbedire piú a Dio che non agli uomini. Questo è il tipo delle rivoluzioni puritane genuine, di cui si trovano anche altrove esempi analoghi<sup>16</sup>[16]. L'esempio per eccellenza di un'esigenza rivoluzionaria su base ascetica è quello dei puritani inglesi e dell'esercito dei santi di Cromwell, con cui la modernità politica dei diritti umani e delle garanzie liberali è

---

<sup>15</sup>[15] Inter. 541. Corsivo mio.

<sup>16</sup>[16] Cfr. Inter. 541.

così profondamente indebitata. I principi assoluti del diritto naturale religiosamente fondati danno luogo a quando venga meno la fede nell'abisso che separa il mondo dalla perfetta adeguatezza alla volontà di Dio ad un agire politico intramondano che si prefigge esplicitamente non la testimonianza, ma la realizzazione effettiva di un ordine sociale e politico ad essi conforme, e che a questo scopo utilizza tutti i mezzi necessari, ivi compresa quella violenza che non concepisce come inevitabilmente condannata a generare nuova violenza, ma capace di essere redenta nella realizzazione dell'ordine voluto da Dio.

Il carattere di fondo del radicalismo politico di matrice puritana è collegato direttamente alla sua tonalità ascetico-intra-mondana: al suo carattere razionale e oggettivante, eticamente attivo, ma consapevole del mondo e dei suoi ordinamenti, attento alla loro legalità autonoma anche quando è e forse proprio quando è convinto e intenzionato a piegarla alle proprie finalità. Il radicalismo rivoluzionario puritano si propone obiettivi esclusivamente politici, con strumenti politici. La traduzione nel mondo non dell'intera gamma dei doveri religiosi, ma di alcuni principi etici politicamente rilevanti, è il prodotto di un atteggiamento etico che ha nel proprio carattere razionale e nella consapevolezza della pluralità degli ordinamenti di vita e della loro autonoma legalità il proprio tratto caratteristico. Un'etica che chiede alla politica di continuare ad essere politica, di servire con strumenti politici la volontà di Dio: l'indicazione di scopi religiosi politicamente realizzabili, di finalità etiche adeguate alla politica, e non l'esigenza generica e complessiva di una realizzazione del Regno di Dio in terra concepita come soddisfacimento di esigenze di amore e fratellanza incompatibili con la sussistenza del mondo e dei suoi ordinamenti.

Un'intonazione del tutto diversa ha invece l'esigenza rivoluzionaria che sorge sul terreno di una religiosità di tipo mistico: diversa è la situazione laddove si compie, come nel mistico, il passaggio sempre possibile psicologicamente dal possesso di Dio all'ossessione di Dio. Questo può avvenire in modo fornito di senso quando divampano le aspettative escatologiche di un inizio immediato dell'eternità della fratellanza acosmistica, cioè quando viene a mancare la fede nell'eternità della tensione tra il mondo e il regno ultra-mondano e irrazionale della redenzione. Allora il mistico diventa un salvatore e un profeta. Ma gli imperativi che egli annuncia non hanno affatto carattere razionale. Essi sono, in quanto prodotti del suo carisma, rivelazioni concrete, e il rifiuto radicale del mondo si trasforma facilmente in un anomismo radicale. [17] Ogni millenarismo [*Chilistik*], fino alla rivoluzione anabattistica, riposa in qualche modo su questa base [17]. La radicalità con cui viene pensato il superamento della tensione fra il mondo e i valori etico-religiosi è in relazione diretta con il loro carattere irrazionale e acosmistico e determina la profonda diversità rispetto al modello della rivoluzione puritana. I Quaccheri della Pennsylvania [18], gli anabattisti e tutti i tipi di millenarismo sono gli esempi ricorrenti del tipo di rivoluzione messa in atto dai mistici. Il tradursi nel mondo di un'etica incapace di mondo (letteralmente a-cosmica), il paradosso della svolta rivoluzionaria della religiosità mistica e la sorgente primaria del suo carattere *anomico*.

La declinazione rivoluzionaria dell'etica dell'intenzione è tuttavia un fenomeno che non riguarda soltanto le etiche religiose. A questo proposito l'esempio classico è costituito dal socialismo moderno, e in particolare dalle posizioni elaborate da Marx e messe alla prova nell'esperimento dell'Ottobre. Attraverso il riferimento alle posizioni dei bolscevichi, degli spartachisti, delle frazioni dei partiti socialisti che confluiranno poi nella III Internazionale che Weber caratterizza la fisionomia della versione rivoluzionaria dell'etica dell'intenzione [19]. Proprio l'etica che sembrava offrire le più salde garanzie per il rifiuto di certe forme tipicamente mondane di azione, che sembrava vincolata al rispetto aprioristico del divieto di ricorrere a certi mezzi, dà luogo nella sua versione rivoluzionaria ad un agire che non indietreggia di fronte a nulla, neppure all'idea di qualche anno di guerra per un'economia borghese [*Bourgeoiswirtschaft*] [20]. Il socialismo rivoluzionario, per Weber, la più compiuta espressione della enormità dei costi che un'etica del fine assoluto può richiedere, e quindi della somiglianza straordinaria

---

17[17] Inter. 541-2.

18[18] Cfr. Pol. 114 e E.S. II, 276.

19[19] Pol. 110-1.

20[20] Cfr. Pol. 110-1.

che nella configurazione rivoluzionaria l'agire del *Gesinnungspolitiker* presenta rispetto alla condotta di un politico cinico e realista. Nella sua configurazione rivoluzionaria un'etica dell'assenza di scopo si trasforma in un'etica per cui il fine giustifica sempre i mezzi.

Questione decisiva è qui l'ultimità del fine, la sua coincidenza con una perfezione che fa della realizzazione del fine anche la fine della storia umana. Un tale fine, la trasposizione mondana del Regno di Dio, l'immanentizzazione dell'*eschaton*, la perfezione del compimento in terra, può richiedere e giustificare qualsiasi mezzo. L'etica dell'intenzione esibisce, così, la possibilità del passaggio dalla mancanza di scopi al fine ultimo: per essa l'unico scopo possibile è il fine ultimo, il compimento definitivo. L'agire del rivoluzionario che segue l'etica dell'intenzione non importa se religioso o secolare, di stampo ascetico o mistico non ha nulla del carattere velleitario e donchisciottesco del sindacalista rivoluzionario o della apolitica fuga dal mondo dell'acosmista che vive seguendo l'etica del Sermone della Montagna. Trasformazione in senso rivoluzionario dell'etica dell'intenzione significa approdo ad un agire che non ignora le esigenze di efficienza, e che persegue il proprio fine con lucidità e avvedutezza, almeno per quanto rientra nelle possibilità umane. L'indifferenza al successo si ribalta, così, nello spregiudicato perseguimento di un fine assoluto. Per l'etica dell'intenzione rivoluzionaria il fine giustifica sempre i mezzi, e un'etica dell'estraneità al mondo si traduce così in una condotta fin troppo mondana. Una volta abbagliata dal venir meno della radicale alterità fra etica e ordine del mondo e dalla concreta possibilità di rendere questo mondo definitivamente adeguato ai principi etici, l'etica dell'intenzione non indietreggia di fronte a nulla, di fronte a nessun mezzo purché efficace in vista del fine, anche di un modesto fine intermedio. Quella che rimane immutata in tutte le varianti dell'etica dell'intenzione è la sua sordità alle conseguenze, la sua incapacità di valutare gli esiti di un mezzo o i costi di un'azione come elemento rilevante per la valutazione etica del fine o dell'azione.

Nella sua configurazione extramondana l'etica dell'intenzione rivela, tuttavia, con chiarezza la caratteristica che, a mio avviso, Weber intendeva recuperare: la fermezza e l'indisponibilità al compromesso, l'incondizionata fedeltà al valore, la capacità di rifiutare il mondo. In altri termini: la capacità di un agire che accetta il fallimento e l'insuccesso, pur di rimanere fedele ai propri principi. Il problema, come vedremo, sorgerà, invece, con l'ampiezza e l'onerosità delle sue premesse metafisiche.

#### **4. Verantwortungsethik: il politico realista e il Grande Inquisitore**

A differenza dell'etica dell'intenzione, l'etica della responsabilità è un'etica della consapevole ricerca della trasformazione del mondo attraverso la realizzazione di scopi eticamente legittimati e l'assunzione di responsabilità per ciò che da quei fini e dai mezzi impiegati per raggiungerli può discendere. È un atteggiamento etico in base al quale la determinazione del valore di un'azione assume come punto di riferimento le conseguenze dirette e indirette prevedibili di quella determinata azione. È un'etica delle conseguenze: della valutazione di un determinato comportamento sulla base di quello che esso produce nel mondo. L'etica della responsabilità è un'etica in cui il valore dell'azione è dipendente da ciò che quell'azione realizza nel mondo.

L'etica della responsabilità è un'etica che intende realizzare nel mondo fini eticamente giustificati, e che accetta di essere misurata su ciò che nel mondo effettivamente realizza. Non intende testimoniare intenzioni, aspira ad ottenere risultati, aspira al successo nel conseguimento degli obiettivi che si prefigge. È una forma di agire razionale rispetto allo scopo in cui il fine risulta razionale rispetto al valore<sup>21</sup>[21]. Per chi segue un'etica della responsabilità il mondo non è un palcoscenico, ma l'oggetto di un autentico interesse etico, l'ambito all'interno del quale perseguire finalità etiche. L'etica della responsabilità si propone, dunque, di cambiare il mondo, di renderlo migliore dal punto di vista etico e accetta che una determinata condotta possa essere giustificata non per quello che è in sé, ma sulla base di ciò che contribuisce a realizzare. Prima ancora che di fronte ad azioni eticamente sospette o illegittime come mezzi per il proprio fine, l'etica della responsabilità è un'etica che non indietreggia di fronte ad azioni che sono solo mezzi. La legittimità etica di un mezzo dipende dal fine che realizza. Il rovescio dell'etica della responsabilità è, appunto, in che misura il fine giustifichi mezzi eticamente riprovevoli. Nell'etica della responsabilità la qualità morale di un'azione non è qualcosa che pertiene intrinsecamente a

---

21[21] Cfr. E.S. I, 23.

quell'azione, ma dipende dalla relazione che esiste fra quell'azione e lo scopo che essa è chiamata a servire. Ci lascia, tuttavia, completamente indecisa la questione di quali mezzi siano giustificabili per quali scopi. E questo rappresenta l'interrogativo che definisce forse meglio di ogni altra cosa l'etica della responsabilità.

Netta e chiara su questo punto la differenza rispetto all'etica dell'intenzione in ogni sua forma. Quello che per l'etica della responsabilità è in linea di principio un dilemma ricorrente e sempre aperto, per le etiche dell'intenzione un problema a priori già risolto. Nella sua versione acosmistica o asceticamente intramondana, infatti, il fine non giustifica mai i mezzi: non può esserci giustificazione alcuna per nessun tipo di mezzo perché il fine, l'effetto, le conseguenze nel mondo di una certa condotta non costituiscono un argomento etico, non hanno peso nella valutazione etica della condotta medesima. Nella versione rivoluzionaria, al contrario, il fine è così assoluto che giustifica sempre e necessariamente i mezzi. All'esatto opposto, per l'etica della responsabilità la giustificazione dei mezzi è questione che non può essere risolta né a priori, né una volta per tutte: richiede ogni volta la valutazione dello scopo specifico a cui quel certo mezzo deve servire. L'etica della responsabilità è un'etica che si propone di realizzare un cambiamento intra-mondano, e in questa prospettiva assume l'intera gamma degli effetti che l'agire produce sul mondo come dato rilevante ai fini della sua valutazione etica. È l'impatto complessivo dell'azione sul mondo e la sua congruenza o meno con il valore che ispirava il fine ricercato che decide il valore dell'azione. Punto di riferimento della valutazione etica non è, quindi, mai la singola azione in se stessa conclusa e di per sé considerata, ma il complesso intreccio di effetti e conseguenze in vario modo collegate all'azione.

Se il fine non giustifica i mezzi necessari, si rinuncia al fine: questa è, in linea di principio, la differenza che separa l'etica della responsabilità dalla versione rivoluzionaria dell'etica dell'intenzione. Mentre in quest'ultima il fine è indiscutibile, e i mezzi sono quelli più rapidi ed efficienti, nell'etica della responsabilità la valutazione delle conseguenze di un mezzo interagisce sulla scelta del fine. E questo perché il fine è sempre l'esito di una decisione fra possibilità molteplici in base alla valutazione delle conseguenze di tutti i segmenti della strategia complessiva volta a perseguirlo. Se una certa azione produce un male più grande del bene che realizza, o si trova un mezzo, una strada diversa per conseguire lo stesso obiettivo evitando le conseguenze negative di alcuni mezzi, oppure si lascia cadere il fine. In riferimento a questa capacità di una valutazione comparativa dei possibili corsi d'azione e di un ripensamento sui fini a causa dei loro costi etici, l'etica della responsabilità è stata definita, di volta in volta, critica, riflessiva, pragmatica. Nell'etica della responsabilità non esiste un fine ultimo inamovibile e assoluto, ma la decisione sul fine rimanda sempre, oltre che ad una presa di posizione di valore, anche alla considerazione dei costi etici che un determinato agire può comportare.

L'etica della responsabilità non è, quindi, un'etica assoluta: il contenuto di ciò che è eticamente doveroso può cambiare in relazione alle conseguenze non necessariamente sempre uguali che un determinato comportamento può avere in contesti diversi. Variando questi ultimi, varia anche il valore etico dell'azione: in situazioni diverse uno stesso comportamento può produrre anche conseguenze opposte. È un'etica contestuale in cui gli aspetti cognitivi e le competenze specialistiche, la capacità prognostica e il sapere scientifico giocano un ruolo fondamentale. È un modello in cui l'argomento etico è intriso di presupposti cognitivi, di elementi oggettivi che intervengono come rilevanti nella valutazione etica. Conoscere o prevedere gli effetti in un dato contesto di un'azione non è più cosa moralmente irrilevante e quindi il sapere, la conoscenza in generale dei meccanismi di funzionamento del mondo è essenziale per l'agire morale. L'etica della responsabilità è un'etica che prende sul serio il mondo, che non lo disprezza o lo rifiuta come chi segue l'etica dell'intenzione. Le sue caratteristiche distintive derivano dalla consapevolezza dell'irrazionalità etica del mondo e dall'accettazione delle implicazioni che questo comporta per chi decida, comunque, di agire in esso con finalità etiche.

A differenza di quanto accade per l'etica dell'intenzione, i riferimenti concreti evocati da Weber per illustrare le caratteristiche dell'etica della responsabilità sono sostanzialmente a due: la figura abbastanza generica del politico realista e quella del Grande Inquisitore nell'omonimo episodio de *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij. Cominciamo dal primo. Nel saggio su *Il significato della valutazione*

Weber distingue due accezioni di politica realistica<sup>22</sup>[22]. Nel suo significato piú proprio politica realistica significa un adattamento alla realtà e alle possibilità che essa offre limitato alla scelta dei mezzi e delle strategie per realizzare praticamente un obiettivo che discende da una determinata presa di posizione di valore rispetto ai fenomeni politici. Ad una politica realistica con una esplicita connotazione positiva che si adatta soltanto in riferimento ai mezzi da utilizzare per un fine deciso in base ad una presa di posizione di valore, si contrappone un'accezione di politica realistica in cui sono le ultime prese di posizione sui fenomeni politici e sociali ad essere dipendenti dalla rappresentazione soggettiva di ciò che sembra possedere maggiori possibilità di successo. In questo significato improprio dal punto di vista concettuale, ma adeguato alla politica tedesca del dopo Bismarck politica realistica acquisisce una connotazione decisamente negativa, ma soprattutto esemplifica un tipo di agire politico che ha rimosso ogni legame con l'etica. In quest'ultimo caso, infatti, politica realistica non indica semplicemente una politica che si sforza di utilizzare mezzi efficaci in vista dei propri scopi posti sulla base di prese di posizione di valore, ma una politica che ha fatto delle *chances* di successo il criterio assoluto in base al quale decidere non soltanto sui mezzi, ma anche sui fini da perseguire.

La traduzione politica dell'etica della responsabilità coincide con una politica realistica in senso proprio, con un realismo politico che non significa assenza di valori, ma che, al contrario, si nutre di essi fino al punto di proporsi il compito di rendere il mondo anche soltanto un po' migliore, evitando, però, che questo atteggiamento finisca per produrre un mondo peggiore o, comunque, un insieme di conseguenze che contraddica proprio i valori che si pretende di realizzare. Questo realismo cosa profondamente diversa dalla *Machtpolitik*: un realismo politico che programmaticamente non coincide con l'adattamento al mondo, con la prudenza di una ricerca del potere come fine a se stessa, ma con un ragionato e ponderato desiderio di realizzare fini e scopi eticamente giustificati, utilizzando i mezzi a ciò necessari, e sentendosi responsabile di ciò che in esso prevedibilmente si realizzerà. un realismo in cui la valutazione del possibile interviene non nella selezione dei fini, ma solo e soltanto nella scelta dei mezzi e nella ponderazione delle conseguenze. L'etica della responsabilità configura un realismo politico carico di preoccupazioni e di finalità etiche.

Fin qui la distinzione fra la politica realistica della *Machtpolitik* e quella della *Verantwortungsethik* risulta chiara e radicale. Tuttavia, proprio la questione della legittimazione dei mezzi attraverso il fine e della valutazione dei mezzi sulla base delle loro conseguenze consente al tempo stesso di ridurre questo scarto e di intravedere il limite principale dell'etica della responsabilità e della sua proiezione politica: un limite che può presentarsi sotto la duplice forma ora di una scarsa capacità di innovazione, ora della incapacità di escludere il ricorso a mezzi estremi. In ogni caso, sempre sotto il segno di una eccessiva disponibilità ad adattarsi alla legalità autonoma della politica e del mondo in generale. Il realismo politico della responsabilità a differenza della semplice *Machtpolitik* conserva il momento della decisione etica sugli scopi ultimi, e confina la valutazione delle *chances* di successo alla semplice selezione dei mezzi. Malgrado ciò la rilevanza delle conseguenze dei mezzi e il calcolo comparativo fra mezzi e fini finisce per riportare la dimensione del possibile anche all'interno della selezione dei fini. L'esigenza tipica della *Verantwortungsethik* di valutare l'azione a partire dalle conseguenze desiderate e indesiderate che essa produce e, quindi, attraverso una comparazione costi-benefici di tipo etico rende impraticabile qualsiasi obiettivo impossibile che non sia a costo zero, ovvero che contenga controindicazioni di carattere etico o direttamente o nelle sue conseguenze. L'idea stessa che qualcosa debba essere eticamente valutato a partire da quello che ci si aspetta che esso produca nel mondo che induce a fare dell'impossibile una giustificazione inutilizzabile. Costi etici possono essere pagati soltanto in vista di qualcosa che attraverso di essi può essere realizzato; costi etici possono essere pagati soltanto per qualcosa di possibile, e diventano tanto piú problematici quanto piú problematico diventa il fine per cui si richiedono. Certo, non si sceglie il fine in base alle possibilità di successo, ma non si può neppure prescindere del tutto dalla sua realizzabilità.

L'adattamento al mondo può, così, essere non soltanto il frutto di un agire indifferente all'etica e prudenzialmente orientato a massimizzare le *chances* di un incremento di potere, ma l'esito doveroso della consapevolezza dell'irrazionalità etica del mondo e della decisione/costrizione ad agire al suo interno. Può essere, cioè, qualcosa a cui ci induce l'assunzione di responsabilità nei confronti delle conseguenze di ciò che facciamo, e la consapevolezza che ciò che facciamo possiede una giustificazione soltanto in ciò che esso contribuisce a realizzare nel mondo, e che, quindi, la sua eventuale inutilità è fonte di colpevolezza

etica. L'ambito del possibile e l'ambito dei fini per cui possiamo pagare dei prezzi in termini etici. L'impossibile nella sua inutilità a finalità determinate diventa sinonimo di colpevolezza etica.

Ma l'etica della responsabilità e la politica realistica cui essa dà vita non esibiscono soltanto il volto adattivo di una politica che si muove con cautela e circospezione sui fini. Esse possono assumere anche il volto tragico di una politica che non indietreggia di fronte a nessun mezzo perché ritiene di poter scongiurare o porre rimedio a mali assoluti. Scarsamente audace nel proporre finalità positive o nel contrastare minacce imminenti quando opera in presenza di una definizione ristretta di ciò che è possibile, esibisce il proprio volto demoniaco quando opera in un orizzonte in cui il possibile si dilata a comprendere rimedi o antidoti a grandi sciagure. Ed è qui che si situa l'alto esempio di politica della responsabilità: il Grande Inquisitore<sup>23</sup>[23]. L'incontro nel carcere di Siviglia fra Cristo e il Grande Inquisitore illustra alla perfezione il conflitto fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità. Entrambi sono animati da amore sincero e profondo per l'uomo, ma l'accusa che il Grande Inquisitore rivolge a Cristo è quella di non aver valutato le conseguenze dell'inadeguatezza umana ad amore che si fonda sulla fede e sulla libertà. Il Grande Inquisitore non contesta la conformità del comportamento di Cristo ad un'idea assolutamente pura di amore; imputa, piuttosto, al Salvatore le conseguenze effettive del suo amore. Non contesta, come è ovvio, la purezza dell'intenzione, ma brandisce le conseguenze come argomento contro la scelta di attenersi esclusivamente alla purezza dell'intenzione. Un'intenzione assolutamente pura ha prodotto conseguenze specularmente opposte: la purezza dell'amore ha prodotto sofferenza e dolore per milioni di uomini, ha prodotto fattualmente le stesse conseguenze di un'assoluta mancanza d'amore. La purezza dell'amore per l'uomo si traduce in realtà nell'amore per pochi e in mille anni di inutili sofferenze per tutti gli altri.

D'altro canto, per la pretesa di creare un mondo all'insegna dell'amore per l'uomo implica alla fine non soltanto la creazione di un ordine politico identico a tutti gli altri se non addirittura peggiore, non soltanto la decisione di mandare Cristo al rogo<sup>24</sup>[24], ma la deliberata e consapevole scelta di mettersi al servizio del diavolo<sup>25</sup>[25]. La coerente adozione del punto di vista delle conseguenze conduce il Grande Inquisitore nelle braccia del più acerrimo nemico di chi ha portato quel messaggio d'amore che pure lo ispira. Il tentativo di realizzare nel mondo conseguenze adeguate al principio dell'amore dell'uomo significa mettersi letteralmente al servizio di potenze diaboliche, significa essere disposti ad un sacrificio della purezza del principio che diventa sacrificio del principio *tout court*, che conduce ad un mondo che è in tutto e per tutto uguale al mondo come è sempre stato: un mondo in cui il ricorso alla violenza genera secondo un pragma immutabile sempre nuova violenza, in cui al di là dei fini è la logica interna dei mezzi ad avere la meglio, e a riprodurre il mondo nella sua immutabile dataità.

La caratterizzazione dell'etica della responsabilità e del realismo politico viene condotta nella conferenza mettendo in luce la loro incapacità di stabilire un limite invalicabile all'uso di certi mezzi. L'etica della responsabilità e il realismo politico da essa ispirato non si fermano davanti a niente, nessun mezzo può essere definitivamente e irrevocabilmente escluso: un certo mezzo può non essere giustificato da un certo fine, ma non è detto che non esistano in assoluto fini che non possano giustificarlo. Disponibile a compiere qualunque azione se fra i fini possibili ne esiste uno capace di giustificarla, la *Verantwortungspolitik* intreccia il rifiuto del velleitarismo rivoluzionario e dell'utopismo politico con una disponibilità a fare comunque molto e tendenzialmente tutto per il possibile. Il punto decisivo è la non indifferenza dei mezzi, l'impossibilità di una loro neutralizzazione. Adattamento nei mezzi significa in qualche maniera adattamento *tout court* al mondo: i mezzi non si lasciano mai interamente redimere dai fini e la loro utilizzazione finisce per confermare il mondo più di quanto i fini connessi perseguiti pretendano di cambiarlo. D'altro canto, proprio per la sua cifra etica, la politica realistica della

---

<sup>23</sup>[23] Cfr. Pol. 111-2. Fra i pochi che hanno sottolineato esplicitamente questa esemplificazione dell'etica della responsabilità attraverso la figura del Grande Inquisitore, cfr. G. Marini, *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, in *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli 1988, p. 156 e R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993, p. 70.

<sup>24</sup>[24] F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1981, pp. 346-7.

<sup>25</sup>[25] Ivi, 343.

responsabilità non assume mai la fisionomia del cinismo, non significa mai assenza di scrupoli. Il realismo della responsabilità è un atteggiamento eticamente motivato e non un calcolo prudenziale per vantaggi soggettivi. Anche se risulta impossibile trovare un criterio di esclusione definitiva di certi mezzi e anche se l'etica della responsabilità inclina ad una generalizzata giustificazione dei mezzi sulla base dei fini, questa non assume mai i caratteri di una serena spregiudicatezza, ma semmai quelli della tragica scelta fra esigenze etiche confliggenti. La deriva del realismo politico in direzione dell'adattamento non avviene per l'assenza di motivazioni etiche, ma proprio a causa di esse.

### **5. Il reciproco completamento di *Gesinnung* e *Verantwortung***

La disamina delle due etiche e l'intera conferenza si concludono con una esplicita presa di posizione normativa di Weber in merito a quale sia l'atteggiamento etico adatto al politico di professione della tarda modernità. La posizione weberiana esplicita anche se espressa in forma abbastanza asciutta e contratta: l'etica della convinzione e quella della responsabilità non sono assolutamente antitetiche, ma si completano a vicenda [26][26]. La tesi normativa della complementarità delle due etiche. Si tratta di una posizione in cui la coerenza interna dell'approccio etico viene subordinata alle esigenze di senso che scaturiscono da una determinata immagine del mondo. Il mondo tardo moderno nella specifica lettura offertane da Weber il fondamento della sua proposta normativa. L'esigenza di integrare etica della responsabilità ed etica dell'intenzione nasce da un'immagine del mondo che ne sottolinea non soltanto l'irrazionalità etica, ma anche l'unicità. In un'epoca senza Dio e senza profeti questo è l'unico mondo che abbiamo, l'alfa e l'omega di ogni nostra esigenza di senso. In questa unicità, nella irrazionalità etica di un mondo che ormai l'unico orizzonte di senso del nostro agire etico che si radica la centralità dell'etica della responsabilità. Complementarietà delle due etiche non vuol dire infatti che entrambe possiedano un ruolo paritario nella determinazione dell'etica per la politica difesa da Weber nella conferenza. L'etica dell'intenzione possiede il suo orizzonte di senso nel riferimento ad un altro mondo, acquista piena comprensibilità e giustificabilità razionale soltanto dal rimando ad un altro mondo in cui le aporie etiche della sofferenza immeritata e del dolore irredento possano essere riassorbite e compensate. Assenza di Dio significa cos'è primato della responsabilità, adozione di uno sguardo etico sul mondo che lo assume al tempo stesso nella sua irrazionalità etica, ma anche nella sua unicità.

Nonostante questa centralità/prevalenza di un approccio *verantwortungsethisch*, la proposta normativa weberiana non può essere ridotta alla sola etica della responsabilità. Sia pure per solide ragioni etiche - e non semplicemente prudenziali - l'etica della responsabilità possiede un profilo eccessivamente adattivo. Eccessivo probabilmente rispetto anche ad un'immagine normativa di umanità, ma sicuramente eccessivo anche in relazione alla riduzione progressiva degli spazi di libertà politica e sociale che attraversano la tarda modernità, alla gabbia d'acciaio della servitù del futuro che incombe sul presente. Nella sua prestazione di resistenza/rifiuto radicale del mondo che l'etica dell'intenzione risulta insostituibile in un'epoca all'insegna dell'ipertrofia della tecnica e di una minacciosa saturazione degli orizzonti di senso. Se il limite principale dell'etica dell'intenzione deve essere individuato nella sua difficile pensabilità in un mondo ormai privo di trascendenza - sia metafisica, sia storica -, la sua insostituibile prestazione è quella di impedire lo scivolamento adattivo connesso all'adozione di un approccio *verantwortungsethisch*.

L'approdo conseguente di una politica realistica, infatti, qualcosa di molto simile all'adattamento al mondo. Non l'adattamento prudenziale di chi sceglie le proprie finalità e decide le proprie prese di posizione ultime sulla base di ciò che sembra avere maggiori chances di successo, ma l'adattamento tragico a cui si sente costretto con motivazioni etiche il Grande Inquisitore. Non l'adattamento opportunistico e cinico, ma quello eticamente fondato e tragico: l'adattamento di chi deve ponderare i propri fini a partire dalle conseguenze dei mezzi che deve impiegare e che perciò rifugge da ogni utopismo, ma anche quello di chi deve fronteggiare contingenze spaventose e non deve indietreggiare rispetto alla possibilità di minimizzare il male ricorrendo a strumenti eticamente tremendi. L'adattamento al mondo come dovere etico.

Ma proprio questa incapacità di rifiutare il mondo, al tempo stesso, il limite generale dell'etica della responsabilità e il luogo rispetto al quale si misura l'insostituibilità di un approccio *gesinnungsethisch*. Il contributo specifico dell'etica dell'intenzione si manifesta in due direzioni: la capacità di rifiutare il ricorso

a mezzi eccessivamente riprovevoli dal punto di vista etico e la capacità dell'impossibile. La capacità di limitare i mezzi, di impedire che l'esigenza di evitare il male si traduca nella disponibilità a fare qualsiasi cosa la prestazione specifica che introduce esplicitamente l'esigenza del reciproco completamento: Affermare «non posso fare diversamente, da qui non mi muovo»<sup>27[27]</sup> significa introdurre una rigidità e una indisponibilità assoluta che sono estranee alla logica dell'etica della responsabilità. La capacità di rifiutarsi di commettere un male ritenuto estremo, anche se questo servisse ad evitarne uno ancora maggiore il segno di una soggettività che ha conservato la capacità di ragionare, almeno nei punti estremi, con una logica diversa da quella delle conseguenze, che non ha smarrito la capacità di percepire la qualità intrinseca delle azioni nonostante abbia accettato di misurarne la qualità etica a ridosso delle conseguenze. L'indisponibilità ad usare certi mezzi malgrado le loro conseguenze, la capacità di resistere alla logica del mondo può venire soltanto da un'etica centrata sul valore dell'azione in sé.

Sulla stessa linea si colloca l'altro contributo che l'atteggiamento *gesinnungsethisch* offre alla politica: la capacità di non assumere il possibile come orizzonte esclusivo per la determinazione dei propri fini, la capacità di ricercare l'impossibile. Solo l'etica dell'intenzione può mirare all'impossibile, e soltanto mirare all'impossibile consente di evitare l'adattamento al mondo, consente di resistere attivamente al mondo, di assumere una posizione che non accetta integralmente la sua logica. In un contesto comunque segnato dall'etica della responsabilità, l'aspirazione all'impossibile si distingue, tuttavia, sia dall'irresponsabile testimonianza, sia dall'assolutismo del fine ultimo che caratterizzano le diverse versioni della pura etica dell'intenzione. La tenacia dell'aspirazione ad un'oltre il possibile che tuttavia accetta di misurarsi sulla questione di quali conseguenze questa aspirazione comporti, e sulla valutazione critica dei mezzi necessari. Un impossibile non assoluto e non sordo alle possibili conseguenze dei mezzi necessari.

L'esigenza di completamento e di congiunzione delle due etiche si radica dunque nell'impraticabilità di un atteggiamento etico e politico indifferente a questo mondo, ma anche nella consapevolezza che soltanto l'intransigenza dell'etica dell'intenzione è in grado di arginare la vocazione adattiva e compromissoria dell'etica della responsabilità. È ad una politica che assume come riferimento un'etica di questo tipo, che Weber attribuisce non soltanto la capacità di fornire senso alla vita degli individui che vi si dedicano, ma anche di rispondere efficacemente alle sfide della tarda modernità.

---

**Il testo □ di prossima pubblicazione in *Fenomenologia e società* □, n. 3, XXIX (2006)**

**Questo documento □ soggetto a una licenza [Creative Commons](#)**