

Dimitri D'Andrea

*Pensare la soggettività senza natura umana. Materialità e immagini del mondo in Max Weber.*

Difficile dire se il lemma *natura umana* compaia mai, nella sterminata produzione weberiana, con un senso teoreticamente preciso. Di certo possiamo affermare che l'intera riflessione weberiana si dispone all'insegna di una diffidenza profonda nei confronti dell'idea di natura umana. Una diffidenza tanto più degna di nota perché intrecciata con una costante attenzione al tema della *soggettività*, alla questione delle sue potenzialità come fattore centrale per la comprensione delle istituzioni sociali e politiche e più specificamente delle possibilità del mutamento. Per Weber la soggettività conta, ma per comprenderla la natura umana non serve. Anzi in qualche misura è di ostacolo: da una parte, perché sempre esposta al rischio di costituire un'ipoteca definitiva sulle possibilità pratiche degli uomini; dall'altra perché utilizzabile come fondamento normativo, come strumento per dedurre dal *fatto* della natura alcune indicazioni di *valore*. L'impostazione di Weber non punta all'eliminazione assoluta di qualunque assunzione su "che cos'è l'uomo", ma cerca piuttosto di neutralizzarne le implicazioni pratiche, di escluderne la rilevanza ai fini della comprensione della condotta pratica. La posizione dell'uomo nel mondo, l'atteggiamento che la soggettività assume nei confronti del mondo non rimanda né alla natura, né alla condizione umana, ma alle *immagini del mondo* (*Weltbilder*), costrutti cognitivi socialmente prodotti e materialmente condizionati che svolgono una fondamentale funzione di orientamento pratico.

### 1. *Orientarsi nel mondo*

La nozione di immagine del mondo (*Weltbild*) costituisce lo strumento teorico che struttura l'analisi weberiana dei fenomeni religiosi e delle loro implicazioni pratiche. Parafrasando Schluchter (1991, pp. 16-7), si potrebbe addirittura definire l'intera *Sociologia della religione* di Weber (2002) come una sociologia delle immagini religiose del mondo. Nonostante, o forse proprio per, questa centralità, manca una definizione esplicita e tematica di che cosa sia una immagine del mondo. L'unica occasione in cui Weber si sofferma in dettaglio sulla nozione di immagine del mondo è in un passaggio dell'*Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*. Il contesto non è casuale. Si tratta infatti di uno dei due testi - l'altro è la *Zwischenbetrachtung* (2002c) – in cui Weber esplicita il profilo generale del suo approccio al fenomeno religioso, le coordinate generali e gli strumenti concettuali con i quali intende condurre l'analisi delle religioni mondiali: «la redenzione acquistò un significato specifico soltanto dove fu espressione di un'«immagine del mondo» razionalizzata sistematicamente e di una presa di posizione in base a questa. Infatti ciò che la redenzione, secondo il suo senso e la sua qualità psicologica, voleva e poteva significare, dipendeva appunto da quell'«immagine del mondo» e da questa presa di posizione. [...] L'immagine del mondo stabiliva infatti «da che cosa» e «per che cosa» si *volesse* e – non si dimentichi – si *potesse* essere redenti» (Weber 2002a, p. 20) (corsivi miei).

Sia pure nel contesto specifico della descrizione dell'immagine religiosa del mondo – o meglio: dell'immagine del mondo propria della religiosità di redenzione -, Weber mette qui a fuoco alcune funzioni tipiche di ogni immagine del mondo. L'immagine del mondo, in primo luogo, fornisce una risposta alla domanda su "chi siamo?", definisce il modo in cui individui e gruppi interpretano la propria condizione: seleziona gli elementi (materiali e ideali) che in essa ci risultano intollerabili e definisce o mette a fuoco i beni che intendiamo perseguire. In altre parole, determina il nucleo centrale del nostro interesse, l'oggetto fondamentale della nostra cura e della nostra preoccupazione. È soltanto nel quadro di una determinata immagine del mondo che la vita emotiva prende forma. Passioni, emozioni, pulsioni vengono dirette, orientate, stravolte, inibite o valorizzate

in funzione degli assunti cognitivi su come è fatto il mondo che intervengono a definire le imputazioni, le possibilità, le aspettative che strutturano il governo di sé e le forme di disciplinamento ad esso connesse.

L'immagine del mondo organizza, in secondo luogo, l'*orizzonte del possibile*. La definizione del possibile non va semplicemente a sovrapporsi ad una certa interpretazione della propria condizione, ma, in buona misura, la costituisce. Il *bisogno* di redenzione, di liberazione da qualcosa (ideale o materiale che sia) è condizionato anche e soprattutto dalla percezione di una *possibilità* di redenzione. Si desidera essere redenti da qualcosa perché la redenzione da questo qualcosa è possibile in base ad una certa immagine del mondo: soltanto se quella specifica redenzione viene ritenuta possibile. Speranza e disperazione non intervengono su interessi e bisogni già definiti, ma costituiscono il tassello fondamentale per la loro definizione. A "produrre" o a "suscitare" il bisogno di redenzione non è sufficiente un generico stato di sofferenza, di deprivazione e la presenza di strati sociali oppressi o valutati negativamente. Non c'è nessuna percezione della deprivazione materiale e simbolica che prescindano da una interpretazione del mondo (immagine del mondo), ma soprattutto nessuna sofferenza o deprivazione produce volontà di redenzione e mobilitazione etico-religiosa senza una rappresentazione del mondo che renda credibile una possibilità di redenzione (Weber 2002a, pp. 16-17).

L'immagine del mondo costituisce, in terzo luogo, l'elemento decisivo per la definizione degli strumenti necessari per conseguire i propri obiettivi, siano essi la liberazione dalla sofferenza o la conquista di una condizione di salvezza. Dall'immagine del mondo dipende, ad esempio, la natura individuale o collettiva, pacifica o violenta dei mezzi indispensabili a raggiungere gli obiettivi di volta in volta perseguiti. La definizione dei mezzi e dei modi per soddisfare le esigenze promosse da ogni immagine del mondo produce, poi, a sua volta, interessi materiali e ideali di secondo ordine collegati direttamente alle modalità specifiche di conseguimento degli obiettivi primari.

L'immagine del mondo è il *frame* intrascendibile nel quale noi definiamo "chi siamo", interpretiamo i nostri interessi e diamo forma alle nostre aspirazioni. Detto altrimenti: l'orizzonte in cui il fenomeno del potere prende forma. Un *Weltbild* è quell'insieme di credenze che strutturano la soggettività e definiscono così i poteri a cui è esposta e, al tempo stesso, i poteri rispetto ai quali risulta indifferente. Il potere è un effetto dell'immagine del mondo, l'immagine del mondo ha un effetto di potere. Come ogni sapere. Sono le immagini del mondo che strutturano la soggettività, attribuiscono potere, definiscono spazi-margini di resistenza. Le immagini del mondo definiscono aspettative, attribuiscono e legittimano poteri, stabiliscono ciò che è rilevante e ciò che non lo è, creano spazi e risorse per quelle forme di resistenza al potere che Michel Foucault chiama *controcondotte* (Foucault 2005, pp. 142-64).

Le immagini del mondo sono dunque, da una parte, sistemi complessi di significati relativi al mondo, all'uomo, alla società, alla storia, a sistemi complessi e coordinati di azioni, ad ambiti di esperienza; dall'altra, fattori attivi di valorizzazione o inibizione di *significati socialmente prodotti* al di fuori, indipendentemente, ai margini delle credenze che definiscono le immagini del mondo stesse.

Centrata sulle credenze e sul loro potere soggettivante, l'immagine del mondo è uno strumento che opera una radicale neutralizzazione della rilevanza della natura umana e di qualunque sostrato naturale ai fini della comprensione delle forme della soggettività. L'immagine è la nostra condizione di accesso al mondo: estraneità, rifiuto, adattamento, fuga, eccentricità e tutte le espressioni con le quali l'antropologia filosofica novecentesca ha cercato di cogliere e definire il rapporto dell'uomo con il mondo risultano in questa prospettiva dipendenti dall'immagine del mondo.

## 2. Immagini del mondo e modernità

L'immagine del mondo è, dunque, in Weber un costrutto cognitivo *unitario e sistematico* - privo di lacune significative, ma non necessariamente coerente - in cui il mondo come totalità dei fenomeni costitutivamente indeterminata viene interpretato a fini essenzialmente pratici. L'immagine del mondo è un *mondo in immagine*: un prodotto intellettuale che realizza una selezione, una sintesi

(ordine) e un'integrazione dell'esperienza – reale e possibile - che fornisce il quadro di riferimento per l'interpretazione della propria condizione e la definizione delle proprie esigenze e delle proprie aspettative. Qui l'immagine non è imitazione, non è riproduzione, non è somiglianza. È piuttosto *rappresentazione*: un'attività proiettiva, necessariamente creativa, che si mette in campo come unica modalità di relazione con ciò che non si può cogliere, ma a cui non si può fare a meno di riferirsi. L'immagine è (l'unico) modo di dare la determinazione (indispensabile dal punto di vista pratico) a qualcosa di costitutivamente indeterminato, di oggettivamente inattuabile. L'immagine del mondo weberiano è una costruzione concettuale che rende gestibile l'ingestibile perché lo priva del suo eccesso di complessità, della sua eccedenza rispetto all'esperienza. Proprio perché eccede ogni esperienza possibile il mondo si dà soltanto in immagine.

Le immagini del mondo non sono “semplici” idee, intuizioni metaforiche consistenti essenzialmente in un nucleo intuitivo compatto e non scomponibile. Queste ultime rappresentano semmai il nucleo germinale che poi viene valorizzato e messo a frutto nelle immagini del mondo: «gli interessi (materiali e ideali), non già le idee, dominano immediatamente l'agire dell'uomo. Ma le “immagini del mondo”, che sono create mediante “idee”, hanno molto spesso determinato, come un deviatore [*als Weichensteller*] le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l'agire» (Weber 2002a, p. 20). Per Weber le immagini del mondo sono essenzialmente costruzioni concettuali relative a che cos'è e come è fatto il mondo, la natura, l'uomo, la storia, che prendono forma in virtù della elaborazione, compiuta da strati intellettuali, di idee e intuizioni generate da forze di tipo carismatico. Sono gli intellettuali i principali attori della costruzione di immagini del mondo, anche se non sempre, anzi quasi mai, i loro ideatori. Piccole differenze all'interno di queste complesse e sofisticate costruzioni intellettuali possono tradursi in tipologie di condotta e atteggiamenti pratici, anche politici, profondamente differenti. Dal punto di vista delle immagini del mondo, la distanza fra Lutero e Calvino, o fra il movimento battista annientato a Münster e i Quaccheri del New England, non è certo abissale, mentre le differenze nell'atteggiamento nei confronti del mondo, e della violenza politica in particolare, sono estremamente rilevanti.

Parlare di immagini del mondo significa neutralizzare qualsiasi pretesa di verità in relazione al modo di concepire il mondo. Al contrario della nozione di ideologia come falsa coscienza, la nozione di immagine non rimanda all'idea di una rappresentazione vera/autentica del mondo. Si accede al mondo sempre e solo per immagini perché alla domanda “che cos'è il mondo?” non si può dare una risposta che possa pretendersi vera. La domanda relativa al mondo come totalità ideale dei fenomeni è, al tempo stesso, teoreticamente malposta, scientificamente indecidibile, pragmaticamente inaggrabile. L'immagine del mondo condizionata, influenzata dalla scienza moderna non è per Weber più *vera* di quella delle religioni in generale o di quella del monoteismo cristiano e comunque la sua capacità di orientare la condotta pratica e di modellare la soggettività prescinde dal suo valore di verità. La scienza moderna non dimostra l'ateismo. Il mondo è un'entità metafisica che si dà in forma determinata soltanto in immagine, in virtù di una interpretazione alla quale non è possibile attribuire un valore di verità o falsità e che è efficace in quanto creduta e non in quanto autentica.

Esistono molteplici tipologie di immagini del mondo. Le immagini religiose del mondo sono accomunate dalla credenza in un senso etico oggettivo del mondo connessa alla fede in una dimensione trascendente la datità fisico-naturale. Nella loro profonda diversità, si tratta di immagini relative al mondo come totalità e all'insieme delle diverse dimensioni dell'esperienza umana del mondo: storia, società, natura, alterità umana. L'attribuzione al mondo di un senso etico oggettivo non rappresenta, tuttavia, una caratteristica esclusiva delle immagini religiose del mondo: il progresso, la concezione materialistica della storia e il comunismo, il razzismo sono esempi di immagini non religiose – secolari - del mondo che, tuttavia, riconoscono un senso oggettivo al mondo e al suo divenire. D'altra parte, la negazione di un senso etico oggettivo dell'accadere mondano non indica l'assenza di una immagine del mondo: l'immagine scientifica del mondo come infinità priva

di senso è un'immagine del mondo non meno di quanto lo siano tutte le altre immagini che si rappresentano un mondo pieno di senso.

La diversità tipologica delle immagini del mondo costituisce un punto prospettico ideale per descrivere la lettura weberiana della traiettoria della modernità. Dal punto di vista delle immagini del mondo la modernità presenta tre elementi di forte discontinuità rispetto al mondo pre-moderno, occidentale e non. Il primo elemento è costituito da un consolidato pluralismo delle immagini del mondo anche all'interno dello stesso spazio sociale. Il secondo aspetto peculiare della modernità è la convivenza di immagini del mondo - religiose e non - che riconoscono al mondo un senso oggettivo e di una immagine disincantata del mondo come infinità priva di senso (immagine scientifica del mondo). Infine, la caratteristica tipica del mondo moderno è la convivenza, anche negli stessi individui, dell'immagine scientifica di un mondo disincantato fatto di nessi causali privi di senso e di immagini che, invece, attribuiscono al mondo un senso oggettivo - siano esse quelle tradizionalmente religiose oppure quelle tipicamente moderne e relative a porzioni specifiche di mondo (società, storia) come nel caso del progresso, del razzismo, del comunismo.

Su questo sfondo, la tesi weberiana è che, comunque, la modernità occidentale si muova in direzione di una progressiva erosione di tutte le immagini che attribuiscono un senso etico oggettivo al mondo. Si tratta di una trasformazione che incide in profondità sul potenziale etico della soggettività e sulla sua capacità di resistenza alla fatticità del mondo. La credenza in un senso oggettivo del mondo comunque concepito fornisce infatti la garanzia di un'integrazione fra l'agire individuale e il piano sovraindividuale della società e della storia: qualcosa che rassicura il singolo individuo sulla non inutilità dei propri sforzi soggettivi, ma soprattutto gli conferisce una capacità di resistenza alle sconfitte, alle delusioni, ai costi etici ed edonistici dell'azione politica. La fine delle immagini del mondo che attribuivano un senso oggettivo alla storia e alla società ci ha consegnato soggettività forse più libere, ma sicuramente più deboli, più fragili. Più deboli perché più sole, più isolate nello spazio e nel tempo.

Appare chiara, in questa prospettiva, anche l'impostazione di fondo del discorso weberiano sull'etica. La questione che interessa Weber non è, infatti, mai soltanto "che cosa dobbiamo fare?", "come dobbiamo agire?", ma è sempre anche "su che cosa possiamo contare?". L'idea è, insomma, che qualunque proposta normativa debba confrontarsi anche con la questione delle possibilità reali della sua realizzazione, e che tali possibilità reali dipendano, principalmente anche se non esclusivamente, dalla risposta alla domanda "che cosa può un soggetto?". O meglio: "che cosa può questo soggetto?". Il tema decisivo è, dunque, per Weber quello del potenziale etico della soggettività in un dato contesto storico, della possibilità di trovare nel mondo persone effettivamente in grado di condursi in conformità a determinate esigenze etiche. Il ragionamento weberiano intreccia così il piano della riflessione normativa con quello della "sociologia morale", dell'attenzione costante alle *chances* di diffusione o generalizzazione di certi tipi di condotta.

### 3. *Genesi e affermazione delle immagini del mondo*

Rispetto ad altre impostazioni novecentesche che hanno fatto ricorso alla nozione di *Weltbild* - da Heidegger (1968) a Blumenberg (2001 e 2009), a Sloterdijk (2007) -, l'approccio di Weber si caratterizza per l'affermazione di un legame fra immagini del mondo e dimensione materiale. Fisionomia e trasformazione, affermazione e scomparsa di un'immagine del mondo sono influenzate, condizionate da una varietà di fattori che appartengono alla dimensione materiale della vita sociale.

Il modo in cui Weber descrive il rapporto fra materialità e immagini del mondo risulta, tuttavia, lontanissimo da qualsiasi forma di riduzionismo economicistico e di determinismo materialistico per tre ordini di ragioni. Il primo è costituito dal rifiuto di ridurre la dimensione materiale della vita sociale alla sola economia o all'organizzazione dei rapporti di produzione. Nella materialità che esercita un'influenza sulle immagini del mondo Weber comprende non soltanto gli interessi degli attori economici, lo sviluppo delle forze produttive e l'assetto dei rapporti di produzione, ma anche il contesto geografico e l'ambiente naturale, le relazioni di potere e di potenza

nella politica interna e internazionale, le catastrofi naturali e politiche, la composizione sociale e il ruolo degli intellettuali, le appartenenze di ceto, gli interessi militari, l'organizzazione e le forme di esercizio delle professioni, la gerarchia sociale in senso lato.

Il secondo ordine di ragioni che distingue l'approccio weberiano da ogni riduzionismo materialistico ruota intorno all'affermazione dell'autonomia delle immagini del mondo: un'autonomia che è legata, innanzitutto, alla loro inerzialità, alla loro eccedenza temporale rispetto al contesto che ne ha influenzato genesi, fisionomia, affermazione. Le grandi immagini religiose del mondo hanno continuato ad imprimere il loro segno su civiltà che nei secoli si sono trasformate profondamente rispetto nei loro assetti materiali originari. Tuttavia, i *Weltbilder* sono dotati di vita propria non solo perché sopravvivono al contesto che li ha condizionati, ma anche perché la loro evoluzione e trasformazione avviene, almeno in parte, secondo una propria autonoma legalità (*Eigengesetzlichkeit*), seguendo una logica interna in cui, ad esempio, la ricerca della coerenza o la presenza di un nucleo centrale di intuizioni forti gioca un ruolo essenziale (Weber 2002b, pp. 312-3).

La presa di distanza weberiana da qualsiasi riduzionismo materialistico acquista, infine, spessore filosofico con un terzo ordine di ragioni che convergono nella critica al determinismo e in una descrizione del rapporto fra *Weltbilder* e materialità che rifiuta il ricorso a concetti saturi come quello di causazione, rispecchiamento, funzione. Il luogo in cui questa impostazione risulta più evidente è costituito dalle considerazioni weberiane sulle figure dei portatori (*Trägern*) delle diverse religioni mondiali: «se si volesse riassumere per formule gli strati che furono portatori e propagatori delle cosiddette religioni mondiali, questi sarebbero: per il Confucianesimo il burocrate organizzatore del mondo; per l'Induismo il mago organizzatore del mondo; per il Buddhismo il monaco mendicante che attraversa il mondo; per l'Islam il guerriero che sottomette il mondo; per il Giudaismo il commerciante ambulante; per il Cristianesimo l'apprendista artigiano ambulante. Tutti non in quanto esponenti della loro professione o di "interessi di classe" materiali, ma in quanto portatori ideologici di un'etica o di una dottrina della redenzione che si sposava con particolare facilità con la loro posizione sociale» (Weber 2006, p. 176). I portatori sono, dunque, al tempo stesso, coloro la cui condizione materiale si trova in felice accordo con una determinata immagine religiosa del mondo, ma anche coloro che agiscono come fattori attivi per la sua propagazione (Weber 2002a, pp. 8-9).

È in relazione al rapporto fra credenze e interessi materiali dei portatori che Weber formula una posizione di carattere generale: «la tesi di questa esposizione non è affatto che il carattere specifico di una religiosità sia una semplice funzione [*Funktion*] della situazione sociale di quello strato che appare come il suo caratteristico portatore, e che rappresenti soltanto la sua "ideologia" o un "rispecchiamento" dei suoi interessi materiali o ideali» (Weber 2002a, p. 9). In Weber la materialità inclina, condiziona, influenza i contenuti delle immagini del mondo in un rapporto necessariamente insaturo, irriducibile al principio di ragion sufficiente: «le classi guerriere dei cavalieri, i contadini, gli artigiani e gli intellettuali di educazione letteraria avevano, naturalmente, tendenze diverse, le quali di per sé sole erano lontanissime [...] da determinare in modo univoco il carattere psicologico della religione, ma tuttavia influivano su di essa con la massima efficacia» (Weber 2002a, p. 19).

Ma c'è di più. La credenza in una certa immagine del mondo, soprattutto in una delle immagini religiose del mondo delle grandi civiltà mondiali, non è limitata ai soli portatori: «una volta formato, il tipo di una religione ha esercitato un'influenza abbastanza ampia anche sulla condotta di vita di strati sociali assai eterogenei» (Weber 1982a, p. 230). Confucianesimo, Induismo, buddhismo, giudaismo, cristianesimo sono immagini del mondo condivise da intere società e quindi sia da coloro per i quali, pur senza determinismo, esisteva una sintonia con la propria condizione materiale, ma anche da coloro per i quali tale felice accordo non esisteva. Non solo: se in qualche caso (Confucianesimo) l'affermazione di una determinata immagine del mondo può essere collegata al ruolo dominante che un determinato ceto occupava in virtù delle risorse di potere di cui disponeva o dell'autorevolezza e del prestigio legato al proprio ruolo sociale, nel caso del giudaismo o del cristianesimo ad imporsi anche sull'intera società, a definire l'orizzonte di civiltà di una determinata

epoca è stata una immagine del mondo di strati subalterni, la cui affermazione non può essere ricondotta a nessuna risorsa strettamente materiale. La diffusione di una determinata immagine del mondo non è dunque il prodotto di una proiezione di potenza, la conseguenza di un dominio materiale.

Ma se la capacità espansiva di una determinata immagine del mondo non è legata al ruolo politico o economico del suo portatore-propagatore, da che cosa dipende l'affermazione e il declino di un *Weltbild*? Se l'immagine del mondo dei portatori è influenzata dalla loro condizione materiale, in che modo la materialità interviene nell'affermazione della loro immagine del mondo al di là della loro cerchia specifica? Le *chances* di diffusione di una immagine del mondo si radicano nella sua capacità di fornire sia una interpretazione plausibile delle condizioni materiali di una società e delle minacce che questa è chiamata a fronteggiare, sia un insieme di risposte soddisfacenti a tali minacce e di resistere al fallimento delle speranze e alle smentite della contingenza. Insomma, l'affermazione di una immagine del mondo è affidata alla coerenza fra problemi costruiti e risposte indicate, alla rilevanza e alla plausibilità dei problemi resi percepibili, da una parte, e alla verosimiglianza, alla plausibilità, alla credibilità delle soluzioni proposte, dall'altra. In una parola: dipende dalla capacità di essere la miglior risposta alla miglior domanda. Se è vero che ogni materialità è sempre interpretata e che pertanto non esiste un'oggettività a cui un'immagine del mondo debba risultare adeguata per essere creduta, è pur vero che non ogni interpretazione è possibile e che non tutte le interpretazioni possiedono le stesse *chances* di essere credute. Non tutte le immagini del mondo possiedono la stessa capacità di senso, la stessa plausibilità all'interno di un contesto, la stessa verosimiglianza,

Le immagini del mondo svolgono una fondamentale e autonoma funzione di organizzazione della condotta individuale perché il loro rapporto con la dimensione materiale della vita sociale (interessi e poteri) è un rapporto insaturo: un rapporto di influenza che non si chiude mai in determinazione. Così come, d'altro canto, neppure l'effetto delle credenze sulla condotta di vita viene inteso da Weber in modo deterministico, in modo cioè da poter dedurre senza alcun riferimento al contesto materiale e alle sue trasformazioni gli effetti di condotta o la specifica declinazione di un insieme di credenze. C'è insomma un condizionamento materiale delle credenze, ma anche un intervento della materialità sul modo in cui le credenze producono i propri effetti di condotta. Il risultato di questa doppia indeducibilità, il carattere non riduzionistico di entrambe le direzioni del rapporto fra materialità e immagini del mondo si salda nell'impossibilità di principio di una interpretazione nomologica del mutamento sociale. La sociologia weberiana si colloca proprio nello spazio aperto dall'esclusione di qualsiasi riduzionismo, materialistico o idealistico che sia. Del mutamento e dei fatti sociali non si dà filosofia, non si dà un sapere generale basato su un nesso causale univoco e invariante, ma soltanto una conoscenza di contesto, una ricostruzione analitica dei concreti nessi causali intervenuti nel caso particolare, del peso specifico dei diversi fattori che contribuiscono alla genesi dei fenomeni e delle trasformazioni sociali.

In questa prospettiva le immagini del mondo sono in Weber lo strumento per un'analisi delle forme contingenti della soggettività che costituisce il passaggio ineludibile sia per l'interpretazione delle trasformazioni storiche, sia per un'ermeneutica del presente. Non c'è nessuna necessità, nessuna natura umana dietro le immagini del mondo, ma nonostante la loro contingenza esse perimetrano le prestazioni possibili di un certo tipo di soggettività, scandiscono ciò che può fare e ciò che invece per essa risulta impossibile.

## Bibliografia

- Blumenberg H. (2001), *Immagini del mondo e modelli del mondo* (1961), in *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche», n. 1, XI.
- Blumenberg H. (2009), *Paradigmi per una metaforologia* (1960), Raffaello Cortina, Milano.
- Foucault M. (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- Heidegger M. (1968), *L'epoca delle immagini del mondo*, in *Idem, Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.
- Schluchter W. (1991), *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Sloterdijk P. (2007), *Ira e tempo*, Meltemi, Roma.
- Weber M. (2002), *Sociologia della religione*, 4 voll., Comunità, Milano.
- Weber M. (2002a), *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali* (1920), in *Idem, Sociologia della religione*, vol. II, Comunità, Milano.
- Weber M. (2002b), *Confucianesimo e Taoismo* (1920), in *Idem, Sociologia della religione*, vol. II, Comunità, Milano.
- Weber M. (2002c), *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Idem, Sociologia della religione*, vol. II, Comunità, Milano.
- Weber M. (2006), *Economia e società. Comunità religiose*, Donzelli, Roma.