

*Roberta Gimigliano*

*Ai miei genitori*

COME LE IDEE  
AGISCONO NELLA STORIA

Il problema dell'“autonomia” delle idee  
nella sociologia della religione di Max Weber

Con una nota di Giuseppe Antonio Di Marco

Liguori Editore

I volumi di questa collana sono sottoposti a una duplice procedura di *peer review*

Questa opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore  
(<http://www.liguori.it/areadownload/LeggeDirittoAutore.pdf>).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La riproduzione di questa opera, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Il regolamento per l'uso dei contenuti e dei servizi presenti sul sito della Casa editrice Liguori è disponibile all'indirizzo [http://www.liguori.it/politiche\\_contatti/default.asp?c=contatta#Politiche](http://www.liguori.it/politiche_contatti/default.asp?c=contatta#Politiche)

Liguori Editore  
Via Posillipo 394 - I 80123 Napoli NA  
<http://www.liguori.it/>

© 2013 by Liguori Editore, S.r.l.  
Tutti i diritti sono riservati  
Prima edizione italiana Luglio 2013  
Stampato in Italia da Liguori Editore, Napoli

*Gimigliano, Roberta :*  
*Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell'"autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber/Roberta Gimigliano*  
La cultura storica  
Napoli : Liguori, 2013

ISBN 978 - 88 - 207 - 6012 - 0 (a stampa)  
eISBN 978 - 88 - 207 - 6013 - 7 (eBook)

ISSN 1972-0688

1. Etica economica delle religioni mondiali 2. Spirito del capitalismo I. Titolo II. Collana III. Serie

*Ristampe:*

23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

La carta utilizzata per la stampa di questo volume è inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme UNI EN Iso 9706 α, realizzata con materie prime fibrose vergini provenienti da piantagioni rinnovabili e prodotti ausiliari assolutamente naturali, non inquinanti e totalmente biodegradabili (FSC, PEFC, ISO 14001, Paper Profile, EMAS)

## INDICE

- 1 *Introduzione*
- 11 *Capitolo primo* Dall'Etica protestante all'indagine sulle religioni mondiali
- 24 Il capitalismo occidentale come problema storico 11; Capitalismo moderno e capitalismo antico. Lo spirito del capitalismo 24; La genesi dell'*Etica economica delle religioni mondiali* 37; Il razionalismo occidentale 50.
- 65 *Capitolo secondo* L'autonomia della religione
- Razionalizzazione e disincanto 65; 2. Religione e società 75; Le religioni di redenzione e il mondo 88; Razionalismo pratico e razionalismo intellettualistico 102.
- 113 *Capitolo terzo* Idee e interessi ideali
- L'etica e la politica 113; 2. Potenza e potere 125; 3. Politica e amministrazione 135; La neutralità della burocrazia 145; Intellettuali, borghesia e potenza nazionale 156.
- 169 Postfazione di Giuseppe Antonio Di Marco
- 170 *Bibliografia*

## POSTFAZIONE

di *Giuseppe Antonio Di Marco*

1. Questo di Roberta Gimigliano è il primo libro, dunque il primo organico risultato di un percorso di ricerche iniziato con lo studio della teologia di Rudolf Bultmann, proseguito con quello del pensiero di Karl Löwith, motivato dall'esigenza di indagare una concettualità più strettamente filosofica, e adesso giunto al pensiero di Max Weber, dove in qualche modo integra i precedenti interessi, quello religioso e quello filosofico, interrogandosi sugli esiti storico-politici delle "idee", su come ed entro quali limiti le idee "agiscono" nella storia.

Ho seguito Roberta in tutto il suo percorso di formazione, dalla laurea al dottorato di ricerca, apprezzandone l'attitudine spiccata alla ricerca filosofica. In questo libro ella dà prova di come quelle potenzialità oggi siano diventate maturo possesso di un metodo e capacità di confrontarsi in autonomia con l'autore studiato interrogandolo "filosoficamente".

Il metodo storico-materialistico che io seguo rende il mio approccio al discorso di Weber molto diverso da quello che Roberta Gimigliano adoperava. Ciò non significa affatto che non sia possibile confrontarsi, anzi è quello che con Roberta facciamo sistematicamente lavorando in comune. Ma, come è comprensibile, non è questa la sede per fare una discussione articolata del libro, cosa che abbiamo modo di fare altrove. Però non volevo limitarmi neanche a queste poche parole e quindi ho scelto di offrire a Roberta le riflessioni che seguono mettendo semplicemente accanto "in positivo" le nostre differenti linee di lettura, anche a testimonianza dell'amicizia che a lei mi lega.

2. Nel passaggio dal XIX al XX secolo, e precisamente dopo la crisi economica del 1900-1903, si compie la trasformazione del capitalismo in imperialismo. Anche in altre epoche esistevano imperialismi, ma in questo periodo esso rappresenta una fase molto evoluta e al tempo stesso estre-

mamente critica del processo di accumulazione capitalistico e, in generale, della tendenza del capitale a dominare su tutta la società.

Marx ha tratteggiato le caratteristiche della produzione capitalistica nella «concentrazione in poche mani dei mezzi di produzione, che cessano perciò di apparire come proprietà dei lavoratori diretti e si trasformano in potenze sociali della produzione, anche se in un primo tempo nella forma di proprietà privata dei capitalisti. Questi ultimi sono dei mandatari della società borghese, ma intascano tutti gli utili di tale mandato» (C/III, 320). La tendenza storica dell'accumulazione capitalistica comincia nell'Europa della prima modernità, quando venne distrutta con la violenza aperta la proprietà privata individuale dei mezzi di produzione, cioè quella in cui il lavoratore stesso è proprietario, come contadino che lavora il proprio pezzo di terra o come artigiano che maneggia i propri strumenti di lavoro. A seguito di questa espropriazione dei proprietari privati individuali, la terra e i mezzi di lavoro dell'artigiano sono trasformati in capitale, ossia proprietà privata di non lavoratori (quindi una forma diversa dalla proprietà privata individuale del lavoratore), mentre i contadini e gli artigiani sono trasformati in lavoratori salariati, proprietari della sola loro forza-lavoro, "liberi" di venderla, benché in realtà costretti a venderla dato che essi possono ottenere i mezzi di sussistenza, divenuti a loro volta capitale, ossia proprietà loro estranea, solo erogando gratis più lavoro di quello che basterebbe a riprodurre l'equivalente. Ma al tempo stesso mediante questa espropriazione i mezzi di produzione individuali e quindi sminuzzati, vennero concentrati rendendo possibile sviluppare la cooperazione, la divisione del lavoro negli stessi processi lavorativi e il disciplinamento della natura mediante il lavoro sociale combinato. Una volta che il modo di produzione capitalistico si insediò e cominciò a riprodursi sulle sue basi, ossia senza la violenza aperta dell'accumulazione originaria, ma sotto l'apparenza della libera compravendita della forza-lavoro del lavoratore – che è, in realtà, cessione da parte di quest'ultimo al capitalista del proprio tempo di vita trasformato in tempo di pluslavoro – e così l'antica società fu decomposta estensivamente e intensivamente, ecco che si passa a una forma ulteriore di espropriazione in cui la socializzazione ulteriore del lavoro e dei mezzi di produzione assumono una forma nuova. Adesso vengono espropriati non più i lavoratori indipendenti, proprietari diretti dei mezzi di produzione, ma gli stessi capitalisti che sfruttano molti operai. Ciò avviene attraverso un movimento immanente alla produzione capitalistica, che è la centralizzazione dei capitali, grazie alla quale molti capitalisti vengono espropriati da pochi che divengono monopolisti. Le due leve più importanti di questa centralizzazione sono la concorrenza e il credito, dal che deriva il grande potere della banche e della finanza in questa fase di

trasformazione del modo di produzione capitalistico. In questo modo il capitale sviluppa «l'organizzazione sociale del lavoro mediante la cooperazione, la divisione del lavoro e l'unione del lavoro con le scienze naturali. In seguito alla concentrazione dei mezzi di produzione ed alla organizzazione sociale del lavoro, il modo capitalistico di produzione sopprime, sia pure in forme contrastanti, e la proprietà individuale e il lavoro privato» (C/III, 320). Il contrasto di questa soppressione della proprietà privata sta nel fatto che un'enorme socializzazione dei mezzi di produzione e della terra avviene nella forma della proprietà di pochi capitalisti, dunque di pochi privati che prendono tutti gli utili di tale socializzazione. Infine il modo di produzione capitalistico crea il mercato mondiale. «L'enorme forza produttiva in relazione alla popolazione, quale si sviluppa in seno al modo capitalistico di produzione» (C/III, 321) – dunque non come aumento naturale della popolazione, ma come popolazione creata in eccedenza dallo stesso capitale – «e, quantunque non nella stessa misura, l'aumento dei valori-capitali (non solamente dei loro elementi materiali) che si accrescono molto più rapidamente della popolazione, si trovano in contrasto e con la base per cui lavora questa enorme forza produttiva, che relativamente all'accrescimento della ricchezza diventa sempre più angusta, e con le condizioni di valorizzazione di questo capitale crescente» (C/III, 321). Da questo conflitto hanno origine quelle forme peculiari dell'andamento del modo di produzione capitalistico che sono le crisi.

Poiché il modo di produzione capitalistico dissolve la proprietà privata individuale e socializza i mezzi di lavoro e la terra, ma pone questo processo in una forma contrastante, cioè nella forma della proprietà privata di pochi, ecco che il capitale trova l'ostacolo in se stesso, nel suo stesso movimento. Il processo di produzione del valore trova nel valore stesso la sua antitesi e quindi spinge all'autosoppressione; è questo movimento di antitesi del capitale con se stesso che si esprime nelle convulsioni delle crisi. Il contrasto consiste nell'enorme ricchezza prodotta dal capitale sotto forma di mezzi di produzione utilizzabili solo socialmente, mezzi di consumo e universalità degli scambi, da una parte, e la modalità di appropriazione, dall'altra, la quale si esprime nel fatto che questa ricchezza sociale crescente è in mano a pochi, cosicché diventa enorme la miseria di molti. Quindi, la ricchezza è poca per la società ed è in eccesso rispetto all'angusta base su cui poggia la produzione capitalistica, cioè il valore. Questa interna contraddizione spinge alla soppressione del modo capitalistico di appropriazione e a un ordinamento economico adeguato all'enorme carattere sociale della produzione che il capitale stesso ha creato e rispetto a cui esso stesso, appunto con quel suo modo di appropriazione, costituisce un ostacolo. In nessun modo dunque

si tratta qui di ideali, discorsi morali di giustizia sociale o di buona volontà, ma di un processo necessario, come Marx ripete spesso, dell'ineluttabilità di un processo naturale (naturale nel senso della legge di movimento di una forma storica determinata di produzione).

L'imperialismo è la piena manifestazione di questo processo, che Lenin descrive così: «Viene socializzata la produzione, ma l'appropriazione dei prodotti resta privata. I mezzi sociali di produzione restano proprietà di un ristretto numero di persone. Rimane intatto il quadro generale della libera concorrenza formalmente riconosciuta, ma l'oppressione che i pochi monopolisti esercitano sul resto della popolazione viene resa cento volte peggiore, più gravosa, più insopportabile» (I, 58). L'altra leva importante della centralizzazione dei capitali, ossia il credito, crea la fusione del capitale bancario con il capitale industriale e su questa base si formano un capitale e un'oligarchia finanziari. Così le banche, da mediatrici dei pagamenti, mediatrici tra raccolta di rendite in denaro e messa a disposizione di questo capitale ai capitalisti che lo attivizzano, diventano esse stesse proprietarie di tutta la ricchezza sociale e dei mezzi stessi di produzione. Se Marx aveva osservato che le banche creano la forma di una contabilità generale e di una distribuzione generale dei mezzi di produzione su scala sociale, Lenin nota come questa contabilità generale riguardi non solo la classe dei capitalisti, ma i piccoli proprietari, gli impiegati e «un piccolo strato elevato della classe lavoratrice» (I, 71), quindi formalmente c'è una ripartizione generale dei mezzi di produzione, ma nella sostanza questa ripartizione non è sociale ma resta privata. Da ciò derivano il semiaffamamento della massa della popolazione mondiale, il ritardo dell'agricoltura, la sottomissione dei rami dell'industria all'industria pesante e la monopolizzazione della concorrenza capitalistica.

Anche Lenin riconosce che il sistema dei monopoli è l'indicatore del passaggio a un ordinamento superiore dell'economia, ma il permanere della proprietà privata dei mezzi di produzione ostacola tale passaggio: infatti non a caso i monopoli, pur sorgendo come contraddizione dal movimento stesso della libera concorrenza, non eliminano quest'ultima, ma coesistono con essa aggravando le crisi. Da questa contraddizione tra socializzazione dei mezzi di produzione e carattere privato dell'accumulazione nascono la tendenza alla nuova spartizione del mondo da parte delle associazioni internazionali di monopolisti, l'intreccio tra questi grandi cartelli di interessi economici e il potere statale, quindi la ripartizione del mondo tra le più grandi potenze capitalistiche. Il motivo di questa spartizione del mondo è la necessità di ottenere dei sovrapprofitti adeguati al grado di centralizzazione raggiunto da questi capitali. Che questo possa avvenire mediante accordi, ossia con l'apparenza di paci, o militarmente, attraverso guerre tra Stati che

hanno come base monopoli imperialistici, ciò riguarda solo la forma della lotta non il suo contenuto, che è sempre di classe. Così la spartizione del mondo passa continuamente da quella pacifica a quella non pacifica: «Le alleanze di pace preparano le guerre e a loro volta nascono da queste; le une e le altre forme si determinano reciprocamente e producono, su di un *uno e identico* terreno, dei nessi imperialistici e dei rapporti dell'economia mondiale e della politica mondiale, l'alternarsi della forma pacifica e non pacifica della lotta» (I, 161).

Poiché lo Stato è l'espressione del dominio di una classe sull'altra, quindi, nel caso di questi Stati imperialisti, del dominio del capitale sulla massa dei proletari, la radice di classe del conflitto per la spartizione del mondo, ora in forma pacifica ora violenta, si vede nello sfruttamento e nel dominio di classe che c'è all'interno di ognuno degli Stati in lotta. Proprio l'Inghilterra, che era stata la guida della fase precedente dell'imperialismo, quello fondato sulla libera concorrenza, pensava di liberarsi dalle colonie come di una pietra al collo. Ma nel passaggio alla fase monopolistica dell'imperialismo e della completa spartizione del mondo tra un pugno di Stati monopolistici – spartizione mai statica ma sempre mutevole a seconda di come mutano i rapporti di forza –, proprio l'Inghilterra di Rhodes e di Chamberlain mostra con chiarezza la radice della spartizione internazionale del mondo nel conflitto di classe all'interno di ciascuno Stato. Con chiarezza Rhodes, dinanzi alla richiesta di pane da parte dei disoccupati inglesi, capì che l'unica possibile risposta per salvare l'Inghilterra da una micidiale guerra civile era conquistare nuove terre «“dove dare sfogo all'eccesso di popolazione e creare nuovi sbocchi alle merci che gli operai inglesi producono nelle fabbriche e nelle miniere”» (I, 117). Dunque l'imperialismo è un modo per evitare la guerra civile all'interno di un paese. L'esempio dell'Inghilterra mostra che, poiché nella fase culminante del capitalismo la socializzazione dei mezzi di produzione e la contabilità generale bancaria creano le basi del passaggio a una superiore forma di società, ma persiste il carattere privato e concorrenziale dell'appropriazione capitalistica come espressione della crisi e della putrefazione di questo sistema, ossia del modo ormai parassitario con cui esso domina sulla società, un piccolo numero di Stati ricchi e potenti saccheggiano il mondo esportandovi i capitali, per creare un sovrapprofito, vale a dire un profitto che va oltre a quello che in ogni singolo paese un capitalista estorce all'operaio. Con questi sovrapprofitti, ottenuti mediante lo sfruttamento di una maggioranza di paesi poveri da parte di una minoranza di paesi ricchi aventi la loro base nei monopoli capitalistici, si mantiene, in questi paesi ricchi, un'aristocrazia operaia che passa a condizioni di vita piccolo-borghesi. In tal modo si spacca la classe operaia tra una parte di

lavoratori più ricchi e la maggioranza di operai poveri e disoccupati. In ciascuno Stato imperialistico si crea in un blocco sociale tra borghesi e aristocrazie operaie per indebolire e bloccare l'unione e l'organizzazione della classe operaia che, con una rivoluzione, sopprimerebbe la forma di appropriazione capitalistica impadronendosi dei mezzi di produzione ormai di fatto già socializzati. La formazione della Seconda internazionale era, in non poca parte, conseguenza di questa trasformazione del capitalismo in monopolistico e imperialistico.

3. La teoria e la prassi politica di Max Weber rappresenta il riflesso, nel cervello collettivo della borghesia, delle condizioni materiali in questa fase avanzata del suo conflitto di classe con il proletariato, ossia nella fase dell'imperialismo. Perciò, non è qui in questione la coscienza soggettiva che Weber ha del suo rapporto con queste condizioni materiali, dunque con le classi qui in lotta. Egli stesso si è dichiarato membro consapevole della classe borghese, fondando questa sua appartenenza, coerentemente con il suo essere e modo di pensare borghese, sulla formazione e l'educazione ricevuta, cioè su quella che nel suo linguaggio si chiama "situazione di ceti", nel cui concetto rientrano elementi extraeconomici di onore sociale, educazione ecc., distinta da quella che egli chiama "situazione di classe", in cui determinanti sono gli elementi economici di possesso e di acquisizione - sempre nel linguaggio di Weber. Egli stesso ha confutato la concezione materialistica sostenendo che non solo la situazione di classe determina la consapevolezza di appartenere a un ceti sociale, ma può avvenire anche l'inverso e vi è di frequente un reciproco condizionamento. Inoltre ha enunciato come motivo centrale di quella che egli chiama una "storia universale della cultura", la spiegazione della nascita della borghesia come ceti prima della formazione di una struttura economica capitalistica. Ma questa consapevolezza soggettiva, che non a caso, dicevo, dà un ruolo causale autonomo a quella che nel materialismo storico è la sovrastruttura ideologica costituita dalla condivisione di ideali e dalla formazione educativa, non ha nulla a che vedere con il fatto che qui è in gioco, vale a dire che la teoria economica, sociologica, filosofica e politica di Weber costituisce il riflesso, la traduzione nel cervello, della prassi collettiva borghese dell'età dell'imperialismo, ovvero esprime la coscienza che un soggetto collettivo, la borghesia imperialistica, ha del suo dominio di classe, del conflitto sociale, e del modo con cui combatte questo conflitto. Insomma a noi qui interessa la funzione sociale di Weber come ideologo dell'imperialismo, dove questo genitivo è soggettivo, non oggettivo, dunque indica la provenienza di classe della teoria weberiana, che egli ne sia cosciente o meno, e comunque al di là

di come egli possa eventualmente percepire e formulare, a livello cosciente, il rapporto con la sua classe.

La cosiddetta struttura economica della società non è che l'oggettivazione dell'attività degli individui determinati che, come individui sociali, producono e riproducono le loro condizioni materiali di esistenza in rapporti sociali che sono stati da essi stessi creati, sempre in cooperazione con altri individui, ma che in determinate fasi storiche della produzione diventano indipendenti dalla loro volontà. Questi sono rapporti di proprietà, storicamente determinati e corrispondenti al grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. Nelle fasi storiche caratterizzate dalla divisione del lavoro, quindi a un grado avanzato di sviluppo delle forze produttive materiali, quelle relazioni sociali assumono il carattere della proprietà privata dei mezzi di produzione da parte di alcuni uomini, che perciò comandano il lavoro della maggioranza della società, scaricandone su di essa la necessità naturale, quindi assumono una forma antagonista: sono queste le fasi storiche caratterizzate dalla lotta tra le classi. Tale rapporto antagonista di proprietà privata può scomparire solo quando l'ulteriore sviluppo delle forze produttive materiali è giunto a tal punto che la divisione del lavoro diviene per esse un ostacolo e deve essere soppressa: ma appunto questa è la contraddizione che si sviluppa nell'imperialismo tra socializzazione della produzione e universalizzazione dei rapporti sociali, da un lato, e persistenza, dall'altro lato, della forma privata dell'appropriazione dei mezzi di produzione, quindi della forma di libera concorrenza che assume lo scambio universale. Essendo le forme giuridiche e politiche, le intuizioni artistiche, le rappresentazioni religiose e i concetti filosofici il riflesso nella testa degli uomini della loro vita reale in queste fasi antagonistiche, essendo esse, quindi «le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo» (PCEP, 5), qui interessa non il Weber borghese cosciente, ma la teoria di Weber come riflesso della coscienza borghese nel suo insieme, del suo cervello collettivo. Ma essendo la struttura della società borghese capovolta e perciò antagonista, il suo riflesso cosciente nel cervello collettivo non potrà essere che capovolto e pertanto anche la modalità con cui Weber presenta la sua appartenenza alla classe borghese dovrà essere necessariamente mistificato. Anzi, la significatività e l'interesse della sua teoria sta precisamente nel modo in cui questo riflesso è costruito, perché in essa, al di là della consapevolezza individuale del suo autore, "parla" un soggetto collettivo che rappresenta e combatte un conflitto di classe. E lo stesso contrasto che esiste tra la coscienza individuale, nel nostro caso, di Weber e coscienza collettiva della borghesia imperialistica, che la teoria weberiana rappresenta, deriva dal carattere antagonista della

struttura materiale dell'epoca storica che qui si riflette nelle idee filosofiche, sociologiche, politiche.

Per questi motivi l'essere la teoria di Weber la coscienza collettiva, il riflesso, nel cervello, della situazione materiale della borghesia imperialistica, è cosa da cercare meno nei suoi studi empirici di carattere storico, sociologico, economico, e maggiormente nei punti più generali e astratti della sua teoria, nei momenti di significato più filosofico, dove l'alto grado di astrazione occulta, anzi è fatto proprio per occultare i rapporti reali.

Questi punti si incentrano intorno alla concezione del mondo in cui viviamo come un mondo "disincantato", ossia dove gli uomini non orientano più il loro agire in base alla credenza che tale mondo sia retto da potenze magiche. Ciò è avvenuto grazie a un lungo processo di intellettualizzazione che per millenni è andato avanti nella cultura occidentale e di cui la scienza e la tecnica scientificamente orientata sono tra i fattori più importanti. Il fatto che la conoscenza tecnico-scientifica orienti l'agire degli uomini contemporanei non significa, però, che ci sia una migliore conoscenza generale della condizioni di esistenza nelle quali viviamo: «Il selvaggio ha una conoscenza incomparabilmente migliore dei propri utensili. Se oggi spendiamo del denaro, scommetto che perfino se vi sono colleghi economisti qui presenti, quasi ognuno avrà pronta una risposta diversa alla domanda: come il denaro fa sì che con esso si possa comperare qualcosa – ora molto, ora poco? Il selvaggio sa in quale modo riesca a procurarsi il suo nutrimento quotidiano e quali istituzioni gli servano a tale scopo. La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale [...]. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale» (SCP, 17). Ma sapere che non vi sono forze misteriose e imprevedibili e che è possibile, volendo, controllare e dominare razionalmente le condizioni di esistenza, comporta che con la scienza e i suoi mezzi non si può dimostrare se c'è e quale sarebbe il principio complessivo sottostante a tutto l'accadere da cui si possa dedurre che cosa sia in assoluto vero, bene, bello e quindi ricavare delle direzioni normative per agire. Se il mondo è liberato dalla credenza in forze magiche o misteriose che lo animerebbero, il senso complessivo del

divenire universale è questione di scelta tra questo o quell'ideale rispetto al quale si crede e si agisce, è l'oggetto di una fede consapevole: «Il destino di un'epoca di cultura che ha mangiato dall'albero della conoscenza è quello di sapere che noi non possiamo cogliere il senso dell'accadere universale in base al risultato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, che di conseguenza le "intuizioni del mondo" non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, e che gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, agiscono in tutte le età soltanto nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri» (SMSS, 156). Quindi nessun ideale può essere scientificamente dimostrato quale senso del divenire universale, ma è scelto da chi vuol credere in esso e farne il principio in base a cui dare senso alla propria vita. In quanto principio di senso complessivo dell'esistenza che ciascuno sceglie e crede tale, un ideale non può convivere con un altro ideale ma vi è in conflitto, perché ognuno è, per chi lo sceglie, assoluto ed esclude l'altro. Perciò esso è oggetto di fede, e ogni fede è assoluta ed esclude: «Tra i valori [...] si tratta ovunque e sempre, in ultima analisi, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra "dio" e il "demonio". Tra di essi non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso. Ben inteso, non è possibile in base al loro senso. Poiché, come ognuno ha provato nella vita ve ne sono sempre di fatto, e quindi secondo l'apparenza esterna, e continuamente. In quasi ognuna delle prese di posizione importanti di uomini reali, infatti, le sfere di valori s'incrociano e s'intrecciano» (SMSS, 563). Da ciò deriva che questi ideali non possono avere realtà empirica, ma, in quanto principi di senso, hanno pura validità normativa, ossia possono essere compresi e descritti solo secondo una interna coerenza che è peculiare a ciascuna sfera, mentre la realtà empirica è data dall'intreccio di tutti gli ambiti di valore e dalla loro relativizzazione. Nella vita di ogni giorno si tende a eludere questi conflitti per esigenze psicologiche e pragmatiche. Ma «il frutto dell'albero della conoscenza, frutto fastidioso per la comodità umana ma inevitabile, non consiste in nient'altro che nel dover riconoscere quei contrasti e nel dover quindi considerare che ogni singola azione importante, e soprattutto la vita nel suo insieme – se essa deve non già scorrere via come un evento naturale, bensì essere diretta consapevolmente – rappresenta una catena di decisioni ultime mediante cui l'anima (come in Platone) sceglie il suo proprio destino, il che vuol dire il senso del suo agire e del suo essere» (SMSS, 563). Perciò la scienza orientata al domino razionale delle cose mediante il calcolo, può dire quali sono i mezzi appropriati e quali quelli non appropriati per raggiungere uno scopo prospettato e quindi indirettamente vedere se una



determinata posizione di uno scopo è fornita o è priva di senso in base ai rapporti esistenti. Se sembra data la possibilità di raggiungere uno scopo che si è prospettato, la scienza può dire quali conseguenze comporta sia l'impiego di determinati mezzi sia contemporaneamente il conseguimento dello scopo, insomma la scienza permette di rispondere alla domanda: «Quanto "costa" il conseguimento dello scopo voluto, in forma di pregiudizio prevedibilmente recato ad altri valori?» (SMSS 152). Però questa commisurazione dei mezzi e delle conseguenze agli scopi voluti non si traduce, come è ovvio, in nessuna decisione sugli scopi stessi, giacché l'individuo «misura e sceglie tra i valori in questione secondo la propria coscienza e secondo la sua personale concezione del mondo. La scienza può condurlo alla coscienza che ogni agire, e naturalmente anche (secondo le circostanze) il non-agire, comporta nelle sue conseguenze una presa di posizione in favore di determinati valori, e perciò [...] di regola contro altri. Compiere la scelta è però cosa sua» (SMSS, 152). Per questa scelta la scienza può fare conoscere il significato di ciò che si sceglie, «rendendo esplicite e sviluppando in maniera logicamente coerente le "idee" che stanno, o che possono stare, a base dello scopo concreto» (SMSS, 153). E infine l'ultima ed estrema cosa che la scienza può fare è sviluppare dialetticamente una critica di questi valori, intendendo per critica dialettica l'esame della coerenza intrinseca degli ideali o valori. In tal modo essa può portare all'autoriflessione su quali sono gli ideali posti alla base dell'agire di un individuo o almeno da quali ideali egli inconsapevolmente sta muovendo o dovrebbe muovere. Questa critica dialettica è però «soltanto [...] una valutazione logico-formale del materiale che ci è offerto dai giudizi di valore e dalle idee storicamente date» (SMSS, 153), ma non è in grado di indicare se ci si debba o meno conformare, perché «giudicare la validità di tali valori è [...] una questione di fede, ed è inoltre forse un compito della considerazione speculativa e dell'interpretazione della vita e del mondo nel loro senso, ma non è sicuramente oggetto di una scienza empirica» (SMSS, 154), che è poi quella che ha favorito in modo determinante il disincantamento del mondo.

In questa concezione weberiana del disincanto del mondo vi è una duplice mistificazione, la quale, come ho detto, non indica un limite soggettivo dell'autore che la fa, ma proviene dalla stessa contraddizione della realtà materiale che questa descrizione riflette e che è la società borghese in genere e specialmente quella dell'imperialismo quale si rispecchia nel suo ideologo. Il mondo moderno, in quanto creato e dominato dal capitale, non è realmente disincantato, perché esso presuppone come sua cellula la forma di merce, la quale ha un carattere di feticcio, ossia i caratteri sociali del lavoro umano si presentano riflessi come caratteri oggettivi dei prodotti

di quel lavoro, come se fossero qualità naturali delle cose, e così il rapporto tra i produttori e il loro lavoro sociale complessivo appare come se fosse un rapporto sociale tra oggetti che esistono al di fuori di quei produttori, analogamente a come, nella religione, i prodotti del cervello umano appaiono come figure, anzi esse stesse entità indipendenti, in rapporto fra loro e in rapporto con gli uomini. Insomma, nella forma di merce quelle che sono quantità di lavoro genericamente umano presenti nei prodotti si capovolgono in una qualità delle cose, per cui nello scambio di merci diciamo "quanto esse valgono" come se si trattasse appunto di un loro attributo. Questa inversione di soggetto e predicato è certamente un'apparenza, ma non una mera parvenza, perché deriva dai caratteri peculiari di quella società che produce merci e dal cui sviluppo, attraverso il denaro e la sua trasformazione in capitale, si genera il modo di produzione capitalistico, dove la feticistica inversione di rapporti sociali in rapporti tra cose diviene completa. Come osserva Marx, «in capitale-profitto, o ancora meglio in capitale-interesse, terra-rendita fondiaria, lavoro-salario, in questa trinità economica collegante le parti costitutive del valore e della ricchezza in generale con le sue fonti, la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la materializzazione dei rapporti sociali, la diretta fusione dei rapporti di produzione materiali con la loro forma storico-sociale è completa: il mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la terre*, come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose» (C/III, 943). Dunque proprio in quella che non a caso è detta "trinità economica", il mondo incantato, stregato, raggiunge il culmine, ed è quanto si verifica nell'età dell'imperialismo dove il dominio del capitale su tutta la terra per la sua spartizione tende a essere completo.

E però attraverso questa deformazione e questo capovolgimento dei rapporti sociali in rapporti di cose, questa fusione stregata di rapporti materiali di produzione con la loro forma storico-sociale, che si ergono come entità a sé stanti rispetto agli individui, il capitale rompe, o tende a rompere, tutti i precedenti legami comunitari di dipendenza personale su base naturale e separa gli individui dalle loro condizioni materiali di vita, da un lato rendendoli indipendenti e dall'altro sottoponendoli a questi legami sociali che si presentano da loro separati. In tal modo la produzione capitalistica subordina ogni cosa al circolo della sua produzione e scambio sociale, sfruttando tutte le qualità naturali e umane attraverso la scienza e l'uso di tutte le qualità umane fisiche e spirituali. Dice Marx: «Soltanto il capitale [...] crea la società borghese e l'universale appropriazione tanto della natura quanto della connessione sociale stessa da parte dei membri della società. Di qui l'enorme influenza civilizzatrice del capitale; la sua creazione di un livello



sociale rispetto a cui tutti quelli precedenti si presentano semplicemente come sviluppi locali dell'umanità e come idolatria della natura. Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto per l'uomo, un puro oggetto di utilità, e cessa di essere riconosciuta come forza per sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione» (LF, 11). In tal modo il capitale compie un'azione distruttiva con la quale abbatte tutti gli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione, il ricambio naturale e spirituale universale. E fin qui, tradotto nei termini di Weber, saremmo in pieno disincantamento del mondo. Ma il punto è che il capitale è un rapporto sociale che si presenta nella forma di un'entità a sé stante con una fusione tra i rapporti materiali di produzione e la sua forma sociale, dunque in una forma stregata. Di conseguenza, «dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come un ostacolo e perciò idealmente lo ha superato, non ne deriva affatto che esso lo abbia superato realmente, e poiché ciascuno di tali ostacoli contraddice alla sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni continuamente superate ma altrettanto continuamente poste. E c'è di più. L'universalità verso la quale esso tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura ostacoli che ad un certo livello del suo sviluppo faranno riconoscere nel capitale stesso l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono alla sua soppressione attraverso esso stesso» (LF, 12). E allora, il disincantamento può essere per il capitale solo una tendenza ideale che di fatto si scontra con il suo carattere di feticcio, stregato: infatti quell'universale appropriazione della natura e della connessione sociale da parte dei membri della società, il fare della natura un puro oggetto di utilità per l'uomo sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione, e non più una forza per sé, l'abbattimento degli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione, il ricambio naturale e spirituale universale, trovano il massimo ostacolo nel carattere centrale del capitale, vale a dire quello di subordinare tutte queste potenze liberate alla sua modalità di misurare e di creare la ricchezza mediante l'inversione di soggetto e predicato per cui i rapporti sociali diventano proprietà delle cose. Questa inversione, che ha come presupposto la forma di merce e quindi quella del valore, dipende dal fatto che il capitale è valore che si valorizza, cioè produce più valore di quanto ne anticipi e tale produzione di plusvalore è possibile solo perché c'è sul mercato una merce, la forza-lavoro, il cui valore d'uso è di produrre valore, e più valore di quanto essa ne abbia. Perciò la produzione capitalistica della ricchezza presuppone e

riproduce la separazione tra questa forza-lavoro, che si presenta come merce, e le condizioni di oggettivazione del lavoro da essa erogato, vale a dire i mezzi di produzione e di sussistenza. Di conseguenza per la forza-lavoro la possibilità di vivere, la possibilità del suo ricambio naturale organico, è data dalla costrizione a dare più lavoro di quanto questo ricambio richiede, per produrre la ricchezza altrui. In questo modo, cioè appunto mediante la separazione pratica della gran parte degli individui dalle loro condizioni di vita, la creazione di quel livello sociale rispetto a cui gli sviluppi precedenti si presentano come sviluppi locali e idolatria della natura, urta contro questo legame coatto alla necessità naturale mediante cui una minoranza di uomini sottomette la maggioranza, cioè contro l'ultimo ostacolo a creare davvero un livello sociale che distrugga gli sviluppi locali e la dipendenza idolatrica dalla natura. Ma precisamente questa contraddizione spinge alla soppressione del capitale attraverso esso stesso, cioè al reale superamento dei limiti posti come ostacolo: «Il *riflesso religioso*» quindi, potremmo dire, il riflesso incantato «del mondo reale, può scomparire [...] soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che, a lor volta, sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso» (C/I, 111-112). Questo controllo delle condizioni generali di vita da parte degli individui secondo un piano è un processo della vita reale le cui condizioni non si danno dall'oggi al domani ma sono il risultato di tutta un'accumulazione di forze produttive, di bisogni e di capacità maturate in un lungo sviluppo storico, già avuto e ancora da proseguirsi, il cui carattere è contraddittorio. Perciò tale controllo non ha nulla a che vedere con la credenza in un senso immanente all'accadere universale, domanda insensata perché il senso dell'accadere universale nella sua totalità, naturale e umana, è l'accadere stesso nel suo farsi pratico. Naturalmente, anche le figure sopra dette quali la merce, il denaro, il capitale che entra in contraddizione con se stesso, sono solo oggettivazioni dell'agire di individui determinati, le quali, per la separazione di ciascuno di essi dalle loro condizioni materiali di esistenza, si presentano come se fossero cose e sé stanti.

Orbene la concezione weberiana del disincantamento del mondo riflette proprio tutte le caratteristiche di quel movimento progressivo e civilizzato-

re del capitale, vale a dire di creare un livello sociale che vede gli sviluppi precedenti come sviluppi locali e idolatria della natura, dunque che pone i limiti come ostacoli superandoli solo idealmente. E infatti il nucleo del disincantamento del mondo è la negazione che l'accadere universale possa avere un senso, dunque possa manifestare un'idea assoluta in sé, che il senso ciascuno lo conferisce all'accadere universale mediante una scelta individuale, e che questo senso è coerentemente riconducibile a un ideale che è in conflitto con altri ideali i quali si escludono a vicenda e quindi ciascuno è assoluto per chi crede in esso.

Che l'ideologia borghese sia "idealistica" in ultima analisi, cioè finisca in un'astrazione, consegue dallo stesso carattere del valore di scambio, la cui sostanza è l'astrazione di lavoro genericamente umano che si capovolge in qualità delle cose. E il mercato mondiale, che è l'ultima parola del capitale, è il dominio completo del valore di scambio. E tuttavia vi sono in Weber delle novità. Innanzitutto assoluto non è un solo ideale, ma sono più ideali, ciascuno dei quali è assoluto per chi lo sceglie, e che si escludono a vicenda, quindi ogni ideale si presenta in una lotta di ideali non relativizzabili. E poiché non possono essere conciliati e sovrapposti, essi non hanno realtà: se ne avessero, dovrebbero ordinarsi come momenti di un unico assoluto e quindi essere conciliabili. Essi sono perciò astrazioni, ma solo in quanto connessioni ideali di senso e condizioni di validità normativa, senza realtà, che è invece un'interazione e una combinazione empirica relativizzante di catene di decisioni ultime conflittuali che restano tali e non si mediano in linea di principio. In secondo luogo questo conflitto, proprio in quanto ciascun ideale è assoluto per chi lo sceglie, è eterno e il processo moderno di intellettualizzazione lo ha solo portato in luce. Di conseguenza una società dove gli individui in relazioni chiare e razionali controllano secondo un piano le loro condizioni di vita, come risultato del superamento della contraddizione che la società borghese trova in se stessa tra le forze produttive da essa sviluppate e la sua forma di appropriazione, viene vista come impossibile dato che il controllo pianificato obbedisce a sfere di razionalità e a logiche le quali implicano inevitabilmente la supremazia dell'uomo sull'uomo, e ciò entra in conflitto con la possibilità di sottomettere tutte le condizioni di vita da parte degli individui liberamente uniti in società. La dialettica per cui il capitale trova l'ostacolo massimo in se stesso e contemporaneamente la sua tensione universalistica a superare gli ostacoli spinge alla sua soppressione, viene occultata nella scissione tra dialettica critica contemplativa della non contraddittorietà logico-formale delle sfere di valore, che non spinge alla soppressione di alcunché (e ciò è conseguente e giusto, dato il carattere solo ideale dei valori), da un lato,

e la realtà empirica dove avvengono necessarie e inconsapevoli relativizzazioni, dall'altro.

Ma è proprio in queste due innovazioni dell'idealismo borghese che Weber riflette nell'ideologia il modo in cui la borghesia imperialista traduce e combatte anche nella sua coscienza complessiva la lotta di classe contro il proletariato.

Hegel, la cui filosofia è, insieme all'economia politica classica, il riflesso nella coscienza della fase del capitale in cui la lotta di classe tra capitale e lavoro, per quanto latente e sullo sfondo, non si era ancora presentata in tutta la radicalità che pone le due classi fondamentali della società moderna l'una di fronte all'altra, aveva riconosciuto l'importanza della contraddizione e così intuito cosa era latente nella società che egli rifletteva. Tuttavia, non essendo il conflitto di classe manifesto, ecco che l'Idea poteva sì svilupparne il movimento in cui essa stessa creava il reale attraverso la rottura e la negazione, ma questo movimento si toglie e dà come risultato la sintesi ricca e articolata dello Spirito a cui solo compete il nome di Assoluto, razionale e reale. Qui il presupposto, l'Idea, attraverso questo cammino contraddittorio si ritrova come risultato e fondamento. Così questa teoria, che pure comprendeva e riconosceva le antitesi, poteva ben essere la giustificazione dello stato di cose presenti nella loro immutabilità in quanto esso è la manifestazione dell'Idea.

Ma con lo sviluppo della grande industria, con l'applicazione della scienza alla produzione materiale, con il divenire del *general intellect* produttivo non più soltanto nella forma della teoria ma come organo del processo vitale della società, con la centralizzazione dei capitali e con la svalutazione della forza-lavoro, ridotta a condizioni sempre più misere e costretta a vendere la sua intera vita attiva per il prezzo dei soli mezzi di sussistenza, l'antagonismo tra le classi si rese manifesto grazie all'unione che la borghesia industriale stessa involontariamente provocava nella classe operaia concentrandola in massa negli stessi luoghi. La guerra civile tra capitale e lavoro si svolge intorno alla durata della giornata lavorativa, cioè allo stabilire quando finisce il tempo in cui l'operaio vende la propria pelle al capitalista e quando comincia il tempo in cui il lavoratore può disporre liberamente della sua vita, cosa che l'applicazione della scienza alla produzione materiale, la quale si automatizza e così si riduce il tempo di lavoro necessario, rende sempre più possibile. Questa guerra civile per la riduzione della giornata lavorativa deve creare il presupposto necessario, il regno della necessità, su cui si può stabilire il regno della libertà, cioè del libero sviluppo di ciascun individuo come condizione del libero sviluppo di tutti. Ebbene, questa fase aperta della guerra civile di classe trova espressione nella rivoluzione proletaria del giu-

gno 1848, nella controrivoluzione degli anni Cinquanta, nell'esperienza della Comune di Parigi e nella formazione dell'Internazionale. La teoria di Marx e di Engels è uno dei più coerenti riflessi nel cervello proletario di questa fase della lotta di classe tra lavoro salariato e capitale, ormai divenuta aperta, ed esprime appunto il modo con cui la classe proletaria si rappresenta il conflitto e lo combatte. Appunto in quanto il passaggio a una società di individui liberamente associati che controllano direttamente le loro condizioni di vita presuppone il grado di sviluppo delle forze produttive a cui è giunta la moderna società borghese, cioè presuppone in primo luogo l'applicazione delle scienze della natura alla produzione in modo da liberare tempo per il libero sviluppo degli individui, la teoria che rispecchia questo stato di cose e intorno a cui si organizza la lotta della classe proletaria che sopprime tutte le classi e alla fine anche se stessa come classe, non può essere un'utopia ma una scienza. Tuttavia i proletari in quanto tali sentono certo immediatamente la loro miseria, consistente nella loro esclusione dalla ricchezza che essi stessi creano e che diviene ricchezza altrui, ma non possono elaborare spontaneamente una compiuta coscienza del fatto che la loro condizione sempre più miserabile può essere soppressa solo con la soppressione complessiva del modo di produzione capitalistico e con la creazione di nuovi e superiori rapporti di produzione sulla base della socializzazione dei mezzi di lavoro e della terra avvenuta nell'epoca capitalistica. A questo fine è necessaria l'elaborazione di una teoria scientifica della società. Ma finora la scienza è stata prodotto della società borghese. Essa deve essere strappata alla borghesia e apportata al proletariato come arma di lotta. «La dottrina del socialismo», dice Lenin, «è sorta da quelle teorie filosofiche, storiche, economiche che furono elaborate dai rappresentanti colti delle classi possidenti, gli intellettuali. Per la loro posizione sociale, gli stessi fondatori del socialismo scientifico contemporaneo, Marx ed Engels, erano degli intellettuali borghesi» (CF, 63). Essi stessi avevano detto nel *Manifesto del partito comunista* che «in tempi nei quali la lotta delle classi si avvicina al momento decisivo, il processo di disgregazione all'interno della classe dominante, di tutta la vecchia società, assume un carattere così violento, così aspro, che una piccola parte della classe dominante si distacca da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria, alla classe che tiene in mano l'avvenire. Quindi, come prima una parte della nobiltà era passata alla borghesia, così ora una parte della borghesia passa al proletariato; e specialmente una parte degli ideologi borghesi, che sono riusciti a giungere alla intelligenza teorica del movimento storico nel suo insieme» (MPC, 99). Questa teoria, che riflette gli interessi della classe proletaria, riconosce esplicitamente la contraddizione in cui il capitale entra con se stesso e che spinge alla sua soppressione attraverso

esso stesso, quindi la negazione significa la soppressione dello stato di cose presenti, non la sua conservazione o semplice riforma. Di conseguenza la dialettica di Hegel è rovesciata, liberata dal suo involucro mistico per cui l'Idea sarebbe il demiurgo del reale, il quale è il fenomeno esterno del processo del pensiero, cosicché la contraddizione servirebbe solo a mostrare il movimento con cui l'Idea ritrova se stessa come Spirito assoluto. Come abbiamo detto, un reale inteso come fenomeno esterno del movimento del pensiero è lo stato di cose presenti legittimato e reso eterno. Invece nella sua forma razionale la dialettica è l'esposizione della simultaneità, in un'epoca, del momento positivo della sua affermazione e del momento del suo necessario tramonto, dunque essa «concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza» (C/I, 45). Così intesa, la dialettica diventa la forma di esposizione di un processo materiale che preesiste al pensiero, ossia «le alterne vicende del ciclo periodico percorso dall'industria moderna, e il punto culminante di quelle vicende: la crisi generale», attraverso cui il «borghese, uomo pratico», sente in modo particolarmente incisivo «il movimento contraddittorio della società capitalistica» (C/I, 45). Pertanto, la dialettica materialistica sta a quella idealistica come il proletariato alla società borghese, ossia esso si sviluppa sul terreno delle conquiste materiali della borghesia ma ne va oltre perché ne sopprime la forma di appropriazione incompatibile con queste conquiste.

Ebbene, come la filosofia di Hegel e le teorie degli economisti classici sono il riflesso nella coscienza della classe borghese della fase in cui la lotta di classe era ancora latente; come le teorie di Marx ed Engels sono il riflesso nella coscienza dei proletari del loro essere classe contrapposta alla borghesia in una guerra civile aperta per realizzare la soppressione della società borghese sulla base delle stesse forze produttive che quest'ultima ha sviluppato; così la teoria di Weber è il riflesso della risposta del capitale all'avvenuta formazione di un movimento operaio organizzato e alle contraddizioni e scissioni che quest'ultimo stava manifestando entro di sé. Tale risposta si concretizzava nella crisi imperialistica vale a dire nell'imperialismo come stadio finale del modo di produzione capitalistico, perché la socializzazione dei mezzi di produzione, che esso aveva sviluppato, spingeva verso la soppressione della forma di appropriazione e di concorrenza che restava privata. Per rispondere a questa sua crisi, il capitale tentava di risolvere la "questione sociale", ossia il conflitto di classe interno a ciascuno Stato, scaricandolo all'esterno mediante la ripartizione della terra intera tra gruppi privati monopolistici e Stati imperialistici, che ne sono il braccio politico, in modo da ricavare quei sovrapprofitti con i quali mantenere le proprie rispettive aristocrazie operaie.

In una fase di questo genere anche l'ideologo borghese non misconosce il conflitto di classe divenuto manifesto, ma neanche può riconoscerlo nella sua dialettica reale come conflitto del capitale con se stesso che porta all'autosoppressione. Perciò, pur all'interno della forma idealistica entro cui il conflitto di classe è rappresentato e deformato – cosa che rimane costante nell'ideologia borghese – l'assoluto non può essere lo Spirito ma ciascun valore ideale che è assoluto per chi lo sceglie e che esclude un altro valore che pure è assoluto per chi lo sceglie ed esclude a sua volta l'altro.

Che l'assolutezza conflittuale di questi valori riguardi la validità logica e normativa, ma nella realtà venga occultata o elusa da relativizzazioni e compromessi, di cui però l'uomo che vuole essere consapevole del suo agire deve cogliere le catene ultime di decisioni che contrastano tra loro in linea di principio, riflette, sia pure nella mistificazione dell'ideologia, il fatto che la lotta di classe è diventata manifesta, quindi la contraddizione reale tra capitale e lavoro è inconciliabile. Infatti ciò rende impossibile anche per il borghese Weber rappresentarsi l'ideale – cosa a cui però egli, da borghese, non rinuncia – come il demiurgo del reale, rappresentazione che invece era possibile solo come riflesso di una realtà materiale in cui la lotta di classe era ancora latente. Perciò il conflitto tra i valori non si può mediare, ma l'uno esclude l'altro e i valori non hanno realtà, bensì validità normativa. Reali sono gli individui che scelgono ciascuno il valore o il dio a cui obbedire. E anche questa dislocazione della realtà sul piano empirico degli individui e delle loro azioni sociali riflette, sia pure deformandolo, il fatto che con la lotta per la riduzione della giornata lavorativa venivano poste le basi per una società dove il massimo sviluppo individuale si sarebbe avuto insieme e non in contrasto col massimo sviluppo del lavoro sociale. Ma per l'ideologo della fase capitalistica in cui la lotta di classe è ormai divenuta palese, il massimo della realizzazione individuale è andar oltre l'inconsapevolezza quotidiana dei presupposti conflittuali su cui poggia ogni agire, e sapere che ogni azione sacrifica a una divinità che esclude l'altra: se in quanto uomo di scienza scelgo il valore verità e in quanto uomo politico il valore culturale della mia nazione, nel primo caso non posso, ma nel secondo devo fare compromessi se essi servono ad affermare, nella lotta politica per la potenza, il valore culturale della nazione per cui si lotta; oppure, in un rapporto che riguarda la sfera dell'amore sessuale, questo comincia come una passione per divenire, nel "pianissimo" degli ultimi anni, un valore, ecc. Tutti questi contrasti si trovano nella scelta dei mezzi e nel calcolo delle conseguenze che ogni azione comporta, dove la scelta fra l'una o l'altra divinità poggia sulla fede di chi la compie. Invece il fatto che sul terreno dello sviluppo delle forze produttive creato dal capitale si abbia tempo oltre quello di

lavoro necessario, disponibile per il libero sviluppo delle individualità, e quindi sia possibile la soppressione della divisione del lavoro grazie all'applicazione della scienza alla produzione materiale, tutto questo viene visto come contraddittorio con la tendenza inevitabile del mondo disincantato alla specializzazione delle sfere della vita, specializzazione a cui la scienza dà un contributo determinante, e come nostalgia di un'epoca classica di bella umanità che non potrà più tornare. Ma in tal modo si confonde lo sviluppo delle forze produttive moderne, che proprio con l'applicazione delle scienze della natura alla produzione rendono possibile la fine del tempo in cui l'uomo faceva ciò che adesso le cose possono fare in sua vece, cosicché gran parte della divisione del lavoro scompare, con la funzione capitalistica che la scienza applicata alla produzione assume e che solo in questa funzione mantiene la divisione del lavoro, quindi in gran parte come non più richiesta dalla produzione materiale ma solo per le esigenze di valorizzazione del capitale, il che comporta l'omologazione, dequalificazione e abbruttimento delle mansioni della maggior parte degli individui. Così la divisione del lavoro è mantenuta innanzitutto come divisione del lavoratore dai mezzi di produzione ossia come proprietà privata che appunto nell'epoca dell'imperialismo va in contrasto con la socializzazione dei mezzi di produzione che il capitale stesso ha creato e che spinge verso una nuova forma di società. Lo sviluppo della libera individualità non è questione di scelta tra valori inconciliabili, ma espressione di molteplici bisogni, godimenti e capacità produttive che si sviluppano come fini a se stessi sul solo presupposto dello sviluppo storico precedente e nel movimento assoluto del divenire. Questo è possibile solo se il lavoro individuale e il lavoro sociale vengono posti non in antitesi ma immediatamente, cosa che lo sviluppo odierno delle forze produttive renderebbe possibile. Invece, vivendo questa specializzazione e lotta delle sfere della vita come destino ineluttabile, si sta accettando e rendendo eterna solo la divisione capitalistica del lavoro e non le naturali differenze tra le diverse branche dell'attività umana, quali il sapere, l'attività manuale, la lotta, l'amare, il godere ecc. E così si sta rendendo di fatto definitiva, nella maniera idealistica di un conflitto eterno di ideali e sfere della vita, solo la forma di una determinata società, quella capitalistica nella sua fase estrema. Infatti l'individuo che pone i valori e misura, in base a questi e agli inevitabili conflitti, i mezzi e le conseguenze dell'agire, è l'individuo borghese visto in partenza come isolato e concepito però in modo adeguato all'età dell'imperialismo, dove la socializzazione dei mezzi di produzione sta in un'antitesi talmente estrema col rapporto di proprietà privata, che non è più possibile fondare l'agire libero degli individui su un diritto naturale razionale, come avveniva nell'età dell'oro del capitale, ma il punto di partenza è l'arbitraria posizione

di valore dell'individuo in un accadere privo di senso e la consapevolezza dei mezzi e delle conseguenze dell'agire rispetto a quegli obiettivi ultimi, come unico spazio di libertà di fronte all'incombere di una socializzazione intesa solo come razionalità funzionalistica estrinseca che tende sempre più a restringere questo spazio di movimento dell'individuo. Ma poiché qui si sta solo rendendo eterna la forma borghese di produzione, ecco che Weber vede come individuo onnilaterale solo quello dell'epoca del fiorire di Atene che non si ripeterà più, e non può ammettere come proprio dalla massima socializzazione moderna delle forze produttive create dal capitale stesso, ma liberate dall'involucro dei rapporti capitalistici di proprietà, si possa ristabilire, come negazione della negazione, lo sviluppo onnilaterale di ogni individuo sulla base proprio della socializzazione creata dal capitale che nega quella bella individualità antica.

4. La politica è una delle sfere della vita facente parte del panteon conflittuale dei valori. Dal "dato di fatto" dell'irriducibilità reciproca dei valori, ciascuno assoluto per chi lo sceglie, deriva ovviamente che anche la sfera politica, la quale è una sfera autonoma per principio, e quindi la lotta per la potenza politica, non solo è eterna ma, appunto in quanto discende da una sfera di valore, a essa si lega la grandezza umana. Dal punto di vista della sfera o del dio della politica, ovvero dello Stato-nazione a cui l'individuo si riferisce, l'economia – che pure è una sfera della vita e, in quanto irriducibile, anche essa conosce la lotta per l'esistenza – è subordinata all'affermazione della potenza politica della nazione stessa. Quindi in nessun caso l'esistenza della sfera politica è conseguenza dell'esistenza del conflitto tra le classi e scompare con lo scomparire di questo conflitto, così come era nata nel momento in cui dalla società gentilizia si ebbe quella divisione del lavoro che è alla base della proprietà privata. Qui la divisione del lavoro è mistificata e resa eterna nel politeismo dei valori ideale e per questo la politica può reclamare il primato sull'economia.

Su questo terreno tutto politico è possibile per Weber l'alleanza tra la borghesia e la classe operaia. Così, Weber esprime molto meglio di tutte le altre ideologie imperialiste della sua epoca il tentativo del capitale di spaccare la classe operaia e creare un'aristocrazia operaia per allearsi con la borghesia e condurre una politica di spartizione del mondo per ottenere i sovrappiù con cui mantenere questa aristocrazia operaia.

Pertanto l'imperialismo è qui non un modo per risolvere la questione sociale, come in Rhodes, ma un mezzo per affermare lo spazio di movimento, la potenza e la ragion d'essere della nazione tedesca: «Non come si troveranno gli uomini del futuro, bensì come *saranno* è la questione che ci

spinge a pensare al di là del vincolo della nostra generazione e che in verità sta anche alla base di ogni lavoro di politica economica. Noi non vorremmo alimentare il benessere degli uomini, quanto piuttosto quelle qualità alle quali associamo la sensazione che creino la grandezza umana e la nobiltà della nostra natura [...]. Pertanto la politica economica di un'organizzazione statale tedesca, proprio come il criterio di valore del teorico tedesco di economia politica, possono essere solo tedeschi» (SP, 16-17). Perciò «la scienza della politica economica è una scienza *politica*. Essa è dunque una ancella della politica, ma non della politica di ogni giorno propria di chi di volta in volta comanda, governanti o classi di potere, quanto piuttosto dei duraturi interessi di politica di potenza della nazione» (SP, 18). È questa, nel senso più pieno, la "ragion di Stato", la quale non significa il benessere, come nella polemica tra la necessità dell'intervento dello Stato nella politica sociale o il libero mercato, ma significa che in queste stesse questioni, come in tutto quello che riguarda la politica economica tedesca, «l'ultima e decisiva risoluzione, in ogni singolo caso, spett[a] senz'altro agli interessi di potere economici e politici della nostra nazione e del suo rappresentante, vale a dire lo Stato nazionale tedesco» (SP, 18).

La borghesia non ha partecipato alla vita politica della nazione tedesca quindi ha scarsa educazione politica, non ha creato l'unità nazionale, opera dell'aristocrazia terriera, vive sazia della raggiunta unità e «timidamente e in parte contro voglia, iniziò una "politica di potenza" d'oltremare, che in realtà non merita questo nome [...]. Già quando si conclusero le guerre per l'unità e si intrapresero i primi passi verso compiti politici positivi nazionali – il progetto innanzitutto di un'espansione oltremare – mancò alla borghesia quella semplicissima consapevolezza *economica* che le avrebbe permesso di comprendere che cosa potesse significare per il commercio della Germania lo sventolare lungo le coste di mari lontani delle bandiere tedesche» (SP, 24-25). Quella che Weber chiama politica di oltremare è in realtà proprio la politica imperialista di un pugno di paesi ricchi che esprimono la fusione di capitale industriale, banche e aristocrazie operaie, caratteristica della formazione dei monopoli e quindi della fase in cui il modo di produzione capitalistico ha raggiunto un tale grado di socializzazione che ormai trova nella stessa forma della proprietà privata solo un involucro in putrefazione che ostacola un progresso ulteriore della società. Ma poiché, nella sua percezione, l'imperialismo è lo strumento di una politica di potenza ai cui interessi sono a servizio quelli economici in un senso che egli vuole "alto", cioè radicati nella sfera della politica che ha il suo posto nel conflitto di valori, egli critica la borghesia di non essere all'altezza di tale politica. Ma questo imperialismo così sublimato nell'ideale aristocratico della politica di potenza,



non è che il riflesso e la trasfigurazione della fase estrema dello sfruttamento capitalistico quando si impadronisce di tutta la terra, e della conseguente divisione tra pochi paesi ricchi e la maggioranza dei paesi poveri che lavorano per i sovrapprofitti dei primi. Questa fase rappresenta la crisi del capitale e la condizione del passaggio a una nuova società caratterizzata dall'unità di sviluppo sociale e sviluppo individuale, situazione che Weber, in forza di quell'idealizzazione aristocratica dell'imperialismo, mistifica riducendola a economicismo della felicità. Sulla base di questa diagnosi della situazione di immaturità politica della borghesia, Weber riconosce la legittimità del proletariato moderno e della classe operaia tedesca a voler dirigere la nazione diventando «erede degli ideali borghesi» (SP, 25), affermazione il cui senso deve essere a mio avviso radicalmente contrapposto rispetto all'affermazione di Engels secondo cui il movimento operaio tedesco è erede della filosofia classica tedesca, non fosse altro perché la legittimità che Weber riconosce alla classe operaia è quella di «rappresentare i propri interessi anche nella forma aperta e organizzata della lotta economica per la potenza» (SP, 25), affermazione che non ha nulla a che vedere con quella che è la dittatura del proletariato. Infatti quest'ultima è la dittatura della classe proletaria sulla borghesia per reprimerne le resistenze e portare a termine l'espropriazione degli espropriatori e con essa la soppressione anche del proletariato come classe, quindi, con il passaggio a una società senza classi, l'estinzione di ogni potere politico, anche quello proletario, essendo il potere politico violenza organizzata di una classe per opprimerne un'altra e non estensione della potenza fine a se stessa. Ma sul metro del politeismo dei valori, che rende eterna anche la sfera della potenza politica come dominio dell'uomo sull'uomo senza ulteriore determinazione, quindi nel quadro di una concezione dell'imperialismo come uno strumento della politica di potenza della nazione tedesca, che per il politico tedesco è il valore supremo, Weber ritiene i dirigenti della classe operaia tedesca «una *piccola borghesia filistea politicamente non preparata*» (SP, 26), a differenza della classe operaia francese e soprattutto di quella inglese, nella quale la lotta economica organizzata ha fatto crescere l'istinto politico consistente nella «*risonanza della posizione di potenza mondiale*, la quale pone costantemente lo Stato di fronte a grandi compiti di politica internazionale e costringe il singolo ad una formazione politica permanente – formazione a cui da noi il singolo è costretto in maniera pressante solo in caso di minaccia dei confini» (SP, 26).

Ora, se questa critica è rivolta alla classe operaia tedesca della Seconda internazionale, questa è certo una piccola borghesia, ma in un senso molto diverso da come Weber usa questo termine (posto che in tutti e due i casi ha un significato spregiativo), in quanto, per esempio in Lenin, ciò signifi-

ca complicità con la politica imperialistica della nazione, la quale è solo e semplicemente l'ulteriore divisione della terra ad opera di un pugno di paesi ricchi per depredare le materie prime e le altre riserve, trovare sbocchi alle loro merci e creare dei sovrapprofitti in modo da dividere la classe operaia nei propri paesi e formare un blocco sociale con la borghesia come unica possibilità di fare fronte alla contraddizione, in cui il capitale è impigliato, tra sviluppo e socializzazione dei mezzi di produzione, da un lato, e inadeguatezza della forma di appropriazione che questo stesso sviluppo delle forze produttive aveva promosso, dall'altro. In questo la classe operaia tedesca non differisce da quella francese e inglese ossia non differisce nell'essenziale, quali che siano le differenti forme culturali e politiche che assumono le classi operaie alleate con le rispettive borghesie nazionali – quindi parimenti piccolo-borghesi e filistei – dei tre paesi. Insomma piccolo-borghese in senso spregiativo questa parte della classe operaia tedesca lo è proprio perché già fa quello che Weber le chiede di fare, mettendovi tutta l'aureola ideologica della politica di potenza della nazione, e in nome di tutto questo pathos della potenza criticando a sua volta come filisteo quello che in realtà tale pathos già nasconde. Ma poiché questo imperialismo reale si riflette nella coscienza dell'ideologo borghese come aristocrazia della politica di potenza, Weber ritiene decisiva per una siffatta politica di potenza tedesca la crescita politica della classe operaia sull'esempio di quella inglese, e a tale proposito invita gli operai a non disperdersi sul problema della felicità e del benessere economico. «Lo scopo del nostro lavoro politico-sociale non è la felicità del mondo, bensì l'*unificazione sociale* della nazione in vista delle dure lotte dell'avvenire, la quale ha mandato all'aria lo sviluppo economico moderno. Se effettivamente si fosse in grado di formare una "aristocrazia operaia" finalmente portatrice di quel senso politico oggi manchevole nel movimento dei lavoratori, solo allora si potrebbe depositare su queste ampie spalle la lancia per la quale il braccio della borghesia sembra non essere ancora abbastanza forte» (SP, 26-27). L'eterno istinto della potenza politica è ciò in nome di cui viene formata l'aristocrazia operaia: in realtà esso è la sublimazione in cielo (malgrado il richiamo al carattere terrestre e mondano della politica) di quella ricerca dei sovrapprofitti che permettono di tenere la classe operaia dei propri paesi divisa tra aristocrazie operaie e masse da sfruttare, perché questo è l'unico modo in cui il capitale può far fronte alla sua crisi.

Il riflesso nella coscienza borghese di questo conflitto si esprime nella politica di potenza nazionale come ideale che unifica le due classi. Questo ideale è preso dall'eterna lotta tra i valori, il che giustifica teoricamente l'eternità del momento politico, che significa solo il riflesso dell'eternità dell'esistenza delle classi (giacché è di là che viene il potere politico) e quindi

dello stato di cose presenti ossia della società borghese. Ma, come dicevo, questa politica di potenza nazionale trasformata in un ideale "alto", è solo, malgrado la rivendicazione del massimo di terrestrità contro l'etica acosmica della fratellanza, il riflesso mistificato di una cosa terrena molto più triviale ossia il fatto che, essendo diventata la misura della ricchezza in base al valore-lavoro e al plusvalore una base miserabile rispetto a un'abbondanza di forze produttive che preme per una società dove la ricchezza consista in uno sviluppo fine a se stesso degli individui, il potere politico che riflette quella base miserabile è ormai un'irrazionalità che non trova alcuna giustificazione nel grado di sviluppo a cui la società è giunta. Questa irrazionalità parassitaria diventa, nella coscienza del borghese, la potenza della nazione come massimo valore.

5. Questa stessa modalità di impostazione della questione si trova nella lettura che Weber dà della crescente socializzazione dei mezzi di produzione, dei processi lavorativi e dei rapporti umani operata dal capitale e che raggiunge il massimo grado con l'imperialismo, come un processo di dominio generalizzato degli apparati amministrativi, i quali danno luogo a una forma di potere per sé stante, il potere burocratico, che tende a diventare, con il suo sistema di legalità funzionalistico, il potere dominante su tutta la società. Dunque questa socializzazione delle condizioni generali di vita non costituisce la base del passaggio a una società dove si sviluppa la libera individualità di ciascuno in modo onnilaterale una volta soppressa la ristretta base della proprietà privata borghese, ma è destinata a dominare tutte le società del futuro come una gabbia d'acciaio o avvolgendoli in una notte polare, per usare le metafore weberiane. Il dominio di questa forma di potere dei funzionari sia nell'economia privata che nello Stato, che per Weber è un portato inevitabile della razionalizzazione formalistica moderna della vita, non si può sopprimere, ma si può cercare solo di mantenere un dinamismo individuale "interiore" a fronte dell'esteriorità della dinamica del cambiamento di quella che Weber chiama la razionalità burocratica. Questo dinamismo individuale è costituito dalla conoscenza della propria vocazione professionale ovvero dalla consapevolezza che il proprio agire mette sempre in gioco in ultima istanza il conflitto dei valori. Nella sfera politica questo dinamismo individuale si garantisce in un ordinamento statale che preveda, come bilanciamento dell'inevitabile potere degli apparati amministrativi, la selezione di capi politici responsabili, capaci di essere fedeli a obiettivi da loro scelti, e capaci, per questa loro qualità interiore, di procurarsi un seguito. Il complesso di queste qualità o qualificazioni aristocratiche egli lo chiama "carisma", usando un termine che viene dal diritto ecclesiastico: parlamento

e partiti sono, in forme diverse, il luogo di formazione politica di capi dotati di quei carismi. L'attività politica è un processo di selezione di queste élites al potere che bilanciano la pur necessaria e inevitabile gestione burocratica dell'economia e della politica moderne.

Lenin, sulla base dell'esperienza della Comune di Parigi, sottolineava che una rivoluzione proletaria non consiste semplicemente nella conquista del potere statale, ma nella distruzione della macchina statale borghese e nella sua sostituzione con una del tutto nuova. «La rivoluzione non deve consistere nel fatto che la nuova classe comandi o governi per mezzo della vecchia macchina statale, ma che, dopo averla spezzata, comandi e governi per mezzo di una macchina nuova» (SR, 196). La discriminante tra queste due macchine qualitativamente diverse è proprio l'esistenza o meno della burocrazia. Questa caratterizza in modo determinante la macchina statale borghese, ma è completamente assente nello Stato proletario, perché alla burocrazia appartiene proprio la separazione dalla maggioranza degli individui che sono privati dei mezzi di produzione e quindi anche della possibilità di controllare le proprie condizioni di vita. Mentre perciò la macchina statale borghese consiste in gran parte in un apparato burocratico che tende a riprodursi perché deve riprodurre la separazione tra i produttori e i mezzi di produzione, che è la base dell'esistenza di un potere politico ossia di un potere di controllo sulle condizioni di vita materiale separato dal resto della società, lo Stato proletario tende a estinguersi, essendo tutti gli individui in grado di controllare le loro condizioni di vita. «In regime capitalistico, la democrazia è ristretta, compressa, monca, mutilata da tutto l'ambiente creato dalla schiavitù del salario, dal bisogno e dalla miseria delle masse» (SR, 197). In questa restrizione della democrazia, determinata dalla separazione della maggioranza degli uomini dai mezzi di produzione e riproduzione delle loro condizioni materiali di vita, è conseguente la corruzione dei funzionari, la quale investe anche quella dei funzionari dei sindacati e dei partiti che fanno riferimento alle lotte proletarie, cosa inevitabile fino a che non vengano espropriati i capitalisti e venga distrutta la macchina statale borghese. Viceversa in regime socialista le funzioni pubbliche cessano di essere burocrazia ossia governo separato dei funzionari sulla massa della popolazione, perché anzitutto gli istituti parlamentari sono sostituiti, come Marx diceva osservando la Comune di Parigi, da istituti di lavoro legislativi ed esecutivi al tempo stesso; lo stipendio dei componenti di questi istituti si riduce al salario medio di un operaio, e, oltre all'eleggibilità questi organi di lavoro, c'è la revocabilità del mandato. La possibilità di distruggere la macchina burocratica dello Stato borghese e di avere una macchina statale che faccia a meno dei funzionari e faccia in modo che la maggioranza della popola-



zione svolga tutte le attività richieste dall'organizzazione della macchina statale con cui è stata sostituita la precedente, dipende dalla cosa principale per il socialismo, vale a dire dalla riduzione della giornata lavorativa grazie alla rotazione proporzionale del lavoro tra tutti i membri della società e alla conseguente progressiva riduzione del tempo di lavoro necessario. Di conseguenza le funzioni statali diventano via via accessibili a tutti, e ciò alla fine estingue qualsiasi funzione statale, anche quella socialista.

Invece l'argomento che giustificerebbe l'ineluttabilità di un potere burocratico è che l'amministrazione di una società moderna, caratterizzata dal disincanto del mondo, è possibile solo attraverso il sapere scientifico specializzato. Ma in questo modo viene di nuovo sovrapposto il sapere scientifico accumulato nella società con la funzione capitalistica che esso assume. Certo, l'applicazione della scienza alla produzione, e la conseguente disponibilità di tempo di lavoro oltre quello necessario, è stata fatta dal capitale, ma solo per la sua esigenza di valorizzazione, quindi per aumentare il tempo di lavoro supplementare e così riprodurre in modo esponenziale la ricchezza dei pochi e la miseria dei molti. Proprio la separazione tra lavoratore e condizione di lavoro, cioè l'ineguale distribuzione dei mezzi di produzione nella forma capitalistica, crea tutta una serie di funzioni complesse (operazioni finanziarie e di bilancio, intermediazione commerciale, mantenimento di giganteschi apparati repressivi ecc.) con la conseguente divisione del lavoro, e quindi un apparato di funzionari specializzati del tutto improduttivi anche dal punto di vista del capitale, perché essi non creano plusvalore, eppure servono a mantenere il dominio della classe borghese sulla maggioranza della popolazione. E così, proprio l'esistenza e la crescita esponenziale di un apparato burocratico sta a dimostrare la contraddizione del capitale per cui più si accrescono le forze produttive della società, più il rapporto di proprietà privata è inadeguato a promuoverne ulteriormente lo sviluppo: questa contraddizione della struttura economica dà luogo alla sovrastruttura giuridica e politica costituita da apparati di potere parassitari con un dispendio improduttivo di intelligenza e di sapere scientifico accumulato nella società. Una volta abolita la forma capitalistica dell'appropriazione, di tutte queste operazioni intermediatrici riguardanti la circolazione delle merci, la concorrenza, il denaro, le banche, il mantenimento di apparati repressivi ecc., non ci sarà bisogno e quindi non ci sarà bisogno della più gran parte di questo apparato burocratico, mentre la scienza può essere impiegata ben più produttivamente nella promozione dello sviluppo onnilaterale degli individui. A Kautsky, il quale obiettava che una simile democrazia socialista sarebbe stata una democrazia primitiva, Lenin rispondeva: «In regime socialista rivivranno necessariamente molti aspetti della democrazia "primitiva", perché per la prima volta nella storia

delle società civili la *massa* della popolazione si eleverà a una partecipazione *indipendente*, non solo nelle votazioni e nelle elezioni, *ma nell'amministrazione quotidiana*. In regime socialista *tutti* governeranno, a turno, e tutti si abitueranno ben presto a far sì che nessuno governi» (SR, 198).

Di nuovo, nel rendere ineluttabile e trasversale a tutte le classi e regimi politici moderni il dominio della burocrazia, questa teoria di Weber rispecchia nella coscienza borghese l'alleanza imperialistica tra aristocrazie operaie e capitale: infatti la prognosi di una comune partecipazione delle due classi al destino della gabbia d'acciaio burocratica, giustifica un consenso trasversale a una politica di potenza guidata da capi carismatici come residuo spazio di libertà per borghesi e operai. Alla fine, in nome del politeismo dei valori, per cui ciò che è razionale rispetto a una sfera della vita è irrazionale per le altre e viceversa, e così eternamente, egli metteva solo un aroma spirituale a un processo, per citare Lenin, «in cui gli Stati, muniti di un apparato militare rafforzato dalle competizioni imperialiste, [erano] diventati dei mostri militari che manda[va]no allo sterminio milioni di uomini per decidere chi, tra l'Inghilterra e la Germania, tra questo o quel capitale finanziario [avrebbe dominato] il mondo» (SR, 202).

### Riferimenti bibliografici

In parentesi, le abbreviazioni con cui le opere, seguite dall'indicazione della pagina, sono state sopra citate.

- V. I. Lenin, *Che fare?*, tr. it. L. Amadesi, Roma 1970 (CF).  
 Id., *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, tr. it. F. Platone, Roma 1970 (I).  
 Id., *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato rivoluzionario*, a cura di V. Gerratana, Roma 1970 (SR).  
 K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, Bari 1995 (MPC).  
 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, tr. it. E. Grillo, Scandicci 1997, vol. II (LF).  
 Id., *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, Roma 1971 (PCEP).  
 Id., *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, tr. it. D. Cantimori, Roma 1994 (C/I).  
 Id., *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro terzo*, tr. it. M. L. Boggeri, Roma 1994 (C/III).

M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. P. Rossi, Torino 2001 (SMSS):

Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. it. H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Torino 2001 (SCP).

Id., *Scritti politici*, tr. it. A. Cariolato e E. Fongaro, Roma 1998 (SP).

## BIBLIOGRAFIA

### *Opere di Max Weber*

L'edizione critica dell'opera completa di Max Weber è in parte pubblicata, in parte in corso di pubblicazione, nella *Max Weber Gesamtausgabe* (MWG), a cura di H. Baier, G. Hübinger, M. R. Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter, J. Winkelmann presso l'editrice Mohr di Tübingen.

I lavori sull'etica protestante sono accessibili nella seguente edizione:

Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen 1986.

Le critiche e le repliche alle critiche sono raccolte nel seguente testo:

Max Weber, *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, a cura di Johannes Winckelmann, Hamburg 1987.

I saggi metodologici sono accessibili nella seguente edizione:

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di Johannes Winckelmann, Tübingen 1985.

Gli studi sociologici pubblicati postumi da Marianne Weber e Johannes Winckelmann sotto il titolo di *Wirtschaft und Gesellschaft*, sono in parte pubblicati, in parte ancora in corso di pubblicazione nei volumi I/22 (tomi 1-6) e I/23 della MWG, che distinguono la parte del lascito weberiano e quella dei testi preparati per la stampa. Dato lo stato della rielaborazione dell'opera si è preferito qui citare dall'edizione precedente:

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, a cura di Johannes Winckelmann, Tübingen 1980.