

Università degli Studi di Torino

Dipartimento di Culture, Politica e Società

Università degli Studi di Firenze

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Dottorato in Mutamento Sociale e Politico – XXXII ciclo

Tesi di dottorato in

Filosofia politica

Rivoluzione del mondo.

**Figure della soggettività in Max Weber
tra radicalismo etico e violenza politica**

Tutor:

Prof. Dimitri D'Andrea

Coordinatore:

Prof. Marco Bontempi

Candidata:

Camilla Emmenegger

Anno accademico 2019-2020

*Sosteneva, fra l'altro, che le inopinate catastrofi non sono mai la conseguenza
o l'effetto che dir si voglia d'un unico motivo, d'una causa al singolare:
ma sono come un vortice, un punto di depressione ciclonica nella coscienza del mondo,
verso cui hanno cospirato tutta una molteplicità di causali convergenti.
Diceva anche nodo o groviglio, o garbuglio, o gnommero,
che alla romana vuol dire gomito.*

Carlo Emilio Gadda, Quer pasticciaccio brutto de via Merulana

In realtà non vi è un solo attimo che non rechi con sé la propria chance rivoluzionaria.

Walter Benjamin, Sul concetto di storia

*È certo del tutto esatto, e confermato da ogni esperienza storica,
che non si realizzerebbe ciò che è possibile
se nel mondo non si aspirasse sempre all'impossibile.*

Max Weber, Politica come professione

Indice

<i>Avvertenze e ringraziamenti</i>	5
Introduzione	7
Capitolo 1. Rivoluzione e mutamento	17
1.1 Note cartografiche	17
Distinzioni fondamentali	17
Tentativi definitivi	26
1.2 Carisma	32
“Sta scritto, ma io vi dico”	32
Appunti per una tipologia della rivoluzione	49
1.3 Dominio non legittimo	56
Il laboratorio teorico e politico della città	56
Alterne vicende della legittimità democratica	72
<i>Intermezzo I. Dalla rivoluzione alla soggettività rivoluzionaria</i>	81
Capitolo 2. Religione	91
2.1 Conseguenze rivoluzionarie dell’etica religiosa	91
Rifiutare il mondo	91
Amore e violenza	104
2.2 Anabattisti	117
Un ribaltamento improvviso	117
Violenza ultima	124
2.3 Puritani	131

Un antiautoritarismo radicale	131
La rivoluzione come dovere religioso	145
 <i>Intermezzo II. La rivoluzione russa</i>	 155
 Capitolo 3. Il socialismo	 178
3.1 Rivoluzione politica e <i>Weltbild</i> socialista	178
Un'ipotesi brillante	178
“Questi signori non spaventano più nessuno”	188
3.2 Sindacalisti rivoluzionari	198
<i>Entweder, oder</i>	198
Il fine ultimo è nulla	209
3.3 Comunisti	222
Una festa in maschera	222
<i>Politica come professione: berlinesi e monacensi</i>	235
 <i>Intermezzo III. Amore e rivoluzione</i>	 260
 Conclusioni	 283
 Bibliografia	 298
Opere di Weber abbreviate	298
Altre opere di Weber	303
Opere su Weber	308
Altre opere	323

Avvertenze e ringraziamenti

Le ultime pagine di questo lavoro sono state scritte, e l'intero testo revisionato, in piena pandemia. Al netto della parziale solitudine e dell'inquietudine, ho potuto però proseguire il lavoro senza particolari difficoltà. L'unico problema concreto è stato la chiusura delle biblioteche, che mi ha impedito di controllare alcune risorse bibliografiche, o ritrovare numeri di pagina di citazioni che mi ero appuntata senza segnarmi – malauguratamente – il riferimento esatto. Sono poche, per fortuna. Quando ho potuto, ho citato dalle edizioni rintracciabili online. Nel caso specifico dell'opera weberiana, mi sono appoggiata alla versione disponibile online (basata sulle edizioni di Marianne Weber e Johannes Winkelmann) – indicando in bibliografia anche il riferimento alla traduzione italiana o alla Max Weber-Gesamtausgabe, che mi era impossibile consultare.

Più in generale, per quanto riguarda l'opera weberiana ho sempre fatto riferimento alle traduzioni italiane, se esistenti, o direttamente alla MWG. Per ciò che concerne specificamente *Economia e società*, mi sono riferita ai volumi editati in traduzione italiana da Donzelli, che seguono l'edizione della MWG. Per il volume I/23 (*Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920*) ho invece mantenuto il riferimento al primo volume di *Economia e società* nella traduzione di Pietro Rossi (Edizioni di Comunità, 1968).

Questi mesi di *lockdown* mi hanno fatto – fisicamente – percepire l'importanza della dimensione materiale della ricerca: accesso alla biblioteca, pulizia e disponibilità degli spazi per lo studio e la ricerca. Un primo, sentito, ringraziamento va dunque a tutt* coloro che in questi anni mi hanno materialmente reso possibile il lavoro di ricerca e scrittura, permettendomi di condurlo in condizioni dignitose: lavoratori e lavoratrici degli istituti di ricerca, biblioteche, archivi, università che ho attraversato e vissuto in questi anni. Un particolare ringraziamento lo devo ai bibliotecari e alle bibliotecarie della biblioteca Bobbio e della Fondazione Einaudi a Torino, con molti dei quali – per la frequenza e l'assiduità delle mie richieste, e per la loro gentilezza – ho intessuto un rapporto umano e personale.

Allo stesso modo, la rarefazione dei contatti sociali e intellettuali in tempo di *lockdown* mi ha fatto accorgere, per contrasto, della densità degli scambi e dei confronti su cui questo lavoro si è costruito nel tempo. Se nessun lavoro è frutto di una mente solitaria, questo in particolare porta le tracce di un confronto e un dialogo costanti con il mio tutor Dimitri

D'Andrea, che mi ha accompagnata all'interno dell'universo weberiano con passione, curiosità e generosità intellettuali. A lui va il mio ringraziamento più caloroso.

Ringrazio di cuore Edith Hanke per l'accoglienza affettuosa alla Bayerische Akademie der Wissenschaften di Monaco, per le lunghe conversazioni nella mensa dell'accademia e per avermi trasmesso un sincero atteggiamento di cura dei dettagli e rispetto nei confronti dell'opera weberiana. Un analogo ringraziamento a Hans-Peter Müller, per l'ospitalità presso l'Institut für Sozialwissenschaften alla Humboldt Universität di Berlino e l'estremo entusiasmo che ha sempre mostrato nei confronti della mia ricerca. Gli scambi con Edith Hanke e Hans-Peter Müller hanno arricchito in maniera decisiva questo lavoro.

Mi hanno consigliato e supportato in vario modo, nel corso di questi anni, Mirko Alagna, Pablo Beytía, Tamara Brehm, Massimo Cuono, Christophe Dejours, Realino Marra, Leonard Mazzone, Valentina Pazé, Gianfranco Ragona, Anja Röcke, Victor Strazzeri; i partecipanti al Forum di Teoria Sociale a Firenze e quelli del Kolloquium di Allgemeine Soziologie alla HU. Ringrazio in particolar modo Francesco Tuccari per l'aiuto nelle ricerche michelsiane, e Enrico Donaggio, per tutte le chiacchierate.

Ai miei colleghi di dottorato devo la condivisione di divertimento, timori, spazi, idee. Un grazie particolare a Paulina Barrera, Tommaso Frangioni, Gaia Gondino, Giulia Marroccoli e Moreno Stambazzi, con i quali ho combattuto contro la solitudine della ricerca dottorale, e costruito ben altro.

Ancora, grazie ai vari amici che in forme diverse si sono presi cura di me in questi anni, sostenendomi, distraendomi, ospitandomi tra Torino, Firenze, Monaco, Berlino, Milano, Parigi, Lerici, Cardedu, Sidi Alouane, Sousse, Cevo e Pogliano: Alenka Aust, Cornelia Bäurle, Chiara Benvenuto, Alessio Bucci, Anastasia Cavina, Elisa Ceolato, Francesco Cerza, Laura Dostmann, Alice Fossati, Stefano Garau, Alice Gardoncini, Michela Goi, Murielle Jocollé, Islem Lamti, Helmut Lindner, Georg Maag, Luca Manco, Francesco Manto, Claudia Matteini, Andreas Mentz, Matteo Montaldo, Marta Montanini, Frederic Opper, Ricardo Robles Zamarripa, Federica Setti, Nour Taha, Viola Zonca. Grazie a Ota, Thomas, Jacopo.

Infine, un ultimo grazie a Francesco Gallino e Daniele Gorgone. A loro singolarmente, e al Collettivo, dedico questo lavoro.

Per il resto, pasticci, imprecisioni, errori sono tutti miei.

Introduzione

La rivoluzione ha dato forma a gran parte dei sogni e degli incubi della modernità politica occidentale: ne ha raccolto le speranze in un mondo migliore e incanalato le energie, incessantemente rinnovate, spese per realizzarlo; e ne ha però anche, altrettanto alacramente, modellato gli orrori e i terrori, infestandone le utopie di realtà tragiche. La rivoluzione è, in questo senso, un concetto eminentemente moderno: non solo, o non tanto, in quanto fenomeno rintracciabile unicamente nella modernità, ma soprattutto in quanto categoria privilegiata attraverso la quale la modernità ha pensato il mutamento politico.

Per questo motivo è tanto più sorprendente riscontrare l'assenza di una sua trattazione nell'opera di uno dei massimi pensatori della modernità politica, nonché acuto osservatore e studioso delle forme di mutamento sociale e politico: Max Weber. È assente infatti nell'opera weberiana tanto una teoria della rivoluzione, quanto anche solo uno studio sistematico e approfondito dei fenomeni rivoluzionari in senso lato. Il tema è variamente attraversato, ma mai davvero concettualizzato, mai assunto a oggetto di un'apposita indagine.

Nonostante l'assenza di una teoria in senso proprio, è però possibile rintracciare nelle opere weberiane – almeno da un certo momento in avanti – le linee, seppur discontinue, di una riflessione intorno al tema della rivoluzione: esso si configura come un luogo teorico non omogeneo, privo di confini definiti e attraversato da percorsi di indagine differenti. Il prisma con cui Weber osserva il fenomeno rivoluzionario e le figure che lo animano è ampio, il lessico adoperato estremamente variegato. Ma è proprio per questo suo carattere disomogeneo e spurio che la trattazione weberiana della rivoluzione può rappresentare un laboratorio teorico ricco. La mancanza di una definizione compiuta o di un approccio univoco alla rivoluzione costituisce, in questo senso, una ricchezza.

Il carattere liminale e spurio del tema permette infatti di aprire una prospettiva peculiare, e parzialmente inedita, sull'opera weberiana e sulla figura del suo autore. Non si tratta ovviamente di mettere in discussione il lavoro filologico e teorico-ermeneutico compiuto fin qui dai massimi studiosi della lettera – e dello spirito – weberiani, né di riformulare etichette d'appartenenza. Quanto piuttosto di illuminare zone finora rimaste parzialmente in ombra, di interrogare l'opera di Weber a partire, in un certo senso, dai suoi margini.

Marginale l'interrogativo, marginale anche, almeno in parte, il materiale su cui questo lavoro è costruito. Accanto alle opere più celebri e note, si è fatto qui largo uso di testi secondari: lasciti, interventi pubblici e articoli, note a piè di pagina, lettere personali di Weber – sempre esplicitandone la natura e la posizione all'interno del *corpus*. L'accesso a questi testi, nonché la cognizione della loro collocazione esatta, sono stati resi possibili dall'immenso lavoro dell'edizione critica, che a partire dalla metà degli anni Settanta ha ricostruito puntigliosamente e alacramente le differenti fasi e le successive stratificazioni del testo. E ha in certo modo fatto esplodere un'opera che era stata data per univoca e compiuta – in particolare *Economia e società, magnum opus* della sociologia –, riposizionandone i frammenti lungo l'arco temporale della vita dell'autore, e offrendo così ai lettori uno sguardo più fino, più attento al divenire travagliato dell'opera. Un'acquisizione importante è rappresentata in particolare dall'epistolario weberiano: sebbene ovviamente di carattere differente rispetto ai testi pubblicati o agli interventi pubblici, le lettere costituiscono una porta di accesso privilegiata ad alcune tematiche rilevanti dell'opera weberiana. Lette, e citate, con la consapevolezza del loro carattere di conversazione privata, permettono di accedere a un livello delle riflessioni di Weber in cui riferimenti biografici, ragionamenti intellettuali, note personali si mescolano, e da cui spicca – più che altrove – il carattere interlocutorio del ragionare weberiano, da cui si profilano amicizie, interessi, temi ricorrenti e disposizioni soggettive che altrove non emergono.

In particolare, a partire da un'indagine puntigliosa e filologicamente accurata dei testi – più e meno noti, e tra i quali le lettere sono risultate fondamentali – è stato possibile ricostruire i tratti di una peculiare disposizione soggettiva dell'autore nei confronti della rivoluzione, e dei rivoluzionari in particolar modo. Un atteggiamento inquieto, che mescola interesse, disprezzo e fascino.

I testi weberiani sono infatti costellati di riferimenti, richiami, accenni a figure che, per motivi e in contesti differenti, rompono con l'ordine sociale, lo rifiutano o lo contestano: personaggi storici e letterari, politici suoi contemporanei, idealisti senza speranza o capi popolo di successo. Figure, tra loro estremamente differenti, che declinano in vario modo un certo atteggiamento di rifiuto del mondo: insoddisfatti del mondo così com'è, lo rifuggono, cercano di trasformarlo, ne sognano un altro. E sulla base di questa insoddisfazione conformano la propria vita, dei propri ideali – contrapposti al mondo – fanno la norma del proprio agire. Si tratta di un universo estremamente eterogeneo e composito, cui Weber attinge frequentemente nei suoi interventi pubblici come nelle lettere private.

Sebbene marginali, mai assunte a oggetto di uno studio sistematico, queste figure si ritrovano dappertutto: richiamate nei contesti più disparati, usate a titolo esemplificativo di un ragionamento mai del tutto esplicitato, fanno la loro comparsa nei testi weberiani come una sorta di tic nervoso. Riferimenti ricorrenti, persistenti, che rappresentano in qualche modo piccole ossessioni nel ragionare weberiano, indici di un fascino mai pago.

La centralità delle forme della soggettività nella sociologia weberiana è nota: la *verstehende Soziologie* è anzitutto un tentativo di comprensione del senso soggettivamente intenzionato dell'agire, assunzione della prospettiva soggettiva come prisma capace, se correttamente osservato, di rendere conto delle forme dell'agire, così come delle forme sociali e istituzionali. Dai profeti del giudaismo antico, passando per i monaci buddhisti e i puritani del New England, fino ai contadini tedeschi a est dell'Elba, l'opera weberiana pullula dei tipi umani più disparati.

In questo caso però – riguardo cioè a figure ai margini, contestatari, *dropouts* e idealisti falliti – l'interesse non sembra solo sociologico. Si può anzi avanzare l'ipotesi che vi sia anche una certa, peculiare, affinità biografica. Weber è un liberale estremamente *sui generis* e, in un certo senso, suo malgrado. Una posizione, e una prospettiva sul mondo, che si è costruito negli anni e, in qualche modo, contro se stesso. Formatosi in un'atmosfera di critica romantica dell'individualismo di matrice liberale, tipica dell'Ottocento tedesco, Weber sviluppa inizialmente una posizione di forte contestazione dell'ordine borghese, che si richiama ai valori dell'antica comunità germanica contrapposti allo sradicamento sociale e umano imposto dalle leggi di mercato, ai rapporti personali del mondo agrario distrutti dalla servitù senza padrone del capitalismo¹. Un «anticapitalismo» di matrice opposta rispetto a quella socialista e marxista, che alla *medietas* borghese e al dominio impersonale del mercato contrappone un'etica aristocratica, intrisa di richiami ai rapporti tradizionali di solidarietà organica del mondo rurale germanico.

Ma il percorso intellettuale e umano di Weber si articola, progressivamente, nel senso di un'accettazione del mondo sulla base di un principio di realtà: per la presa d'atto che delle forme umane e sociali precedenti sopravvivrà ben poco, per acquisita consapevolezza del carattere apparentemente ineluttabile, o comunque estremamente potente, dei processi di razionalizzazione e spersonalizzazione della società moderna. Un riconoscimento che implica una riformulazione della posta in gioco: la convinzione cioè che il problema della libertà, così

¹ Come argomentato nell'eccellente lavoro di Realino Marra, il quale ha mostrato la rilevanza delle radici ottocentesche – di un Ottocento tedesco romantico, anti-liberale e anti-individualista – del pensiero weberiano, suggerendo di rileggere l'itinerario intellettuale di Weber a partire da esse (cfr. R. Marra, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber. Storia di Roma e sociologia del diritto nella genesi dell'opera weberiana*, Il Mulino, Bologna 2002).

come della possibilità di una vita etica, debbano essere riproposti sulla base delle mutate condizioni.

Liberale anomalo, dunque, o – più radicalmente – borghese liberale per disperazione. Il quale perciò conserva e coltiva una certa attrazione nei confronti di tutte le forme di contestazione dell'ordine liberale. Un'attrazione mista a repulsione: disprezzo, sdegno, avversione per quelli che ancora credono in qualcosa a cui lui non crede più; ma anche, parallelamente, interesse, fascino, curiosità verso tutti coloro che persistono, nonostante tutto, nel loro rifiuto del mondo borghese, che perseverano, contro ogni pronostico, in convinzioni e speranze facilmente tacciabili di utopismo. Soprattutto, rispetto verso coloro che mostrano – è la condizione per ottenere l'onore delle armi weberiano – un certo grado di coerenza: per i quali il velleitarismo rivoluzionario non rappresenta la strada più facile, un modo per vivere nel mondo senza preoccuparsi delle sue contraddizioni; ma il risultato oneroso di una presa di posizione coerente nei confronti del mondo, che accetta le conseguenze dei propri principi e ad essi rimane fedele.

Lungi dal voler fare basso psicologismo, si è inteso qui accennare alle possibili radici umane e biografiche che animano l'interesse di Weber nei confronti dei rivoluzionari: un interesse che si è cercato di dimostrare in questo lavoro, e di cui la specifica declinazione teorico-concettuale costituisce l'oggetto. Perché accanto all'interesse umano, radicato nell'universo di valori della prima formazione, e anzi proprio a partire da esso, Weber sviluppa una riflessione di carattere teorico-sociologico estremamente articolata intorno alle forme della soggettività rivoluzionaria.

A partire dai frammenti sparsi, dai richiami marginali ma frequenti è stato infatti possibile ricostruire un complesso di atteggiamenti, disposizioni soggettive, condotte di vita riconducibili alla categoria della “rivoluzione del mondo”: un insieme di caratteri, organizzati secondo forme a geometria variabile, che delimitano i confini della soggettività rivoluzionaria. L'universo è vario, mutevole, affatto rigido; e comprende figure che declinano – in forme diverse, per ragioni differenti, con risultati talvolta opposti – un certo atteggiamento di rifiuto etico del mondo e un certo uso della violenza. Radicalismo etico e violenza politica – intesi nelle forme più varie, originati a partire dalle condizioni più disparate – sono i tratti che definiscono i confini della soggettività rivoluzionaria, i poli attorno a cui si costruisce un atteggiamento di rivoluzione del mondo.

In questo modo, sebbene disorganica e mai sistematizzata, la riflessione weberiana sulla soggettività rivoluzionaria intreccia alcuni dei nodi tematici centrali del pensiero weberiano: il rapporto tra etica e politica e, specificamente, tra radicalismo etico e

radicalizzazione politica, la natura e le forme dell'agire violento, il legame tra violenza e ordine politico.

Non solo. Ad un livello ulteriore, essa offre uno sguardo privilegiato sulla concezione weberiana della soggettività e del mutamento sociale e politico – tanto sugli strumenti analitici ed ermeneutici messi all'opera per indagarli, quanto sulle implicazioni teoriche da esse sottese: condizioni di genesi, formazione e variazione delle prospettive soggettive, rapporto tra immagine del mondo e agire pratico, condizioni di possibilità di una trasformazione sociale e politica.

Temi noti, variamente indagati e rielaborati dalla critica, ma interrogati a partire da una chiave di lettura in parte inedita, capace di riarticolargli criticamente e di offrire uno sguardo obliquo, controluce, che fa emergere tratti e connessioni inattesi. Marginale nell'interrogativo di partenza e – in parte – nel materiale di riferimento, l'indagine intorno alla soggettività rivoluzionaria permette di accedere, per vie laterali, ad alcuni dei principali gangli teorici del pensiero politico weberiano, offrendone una riformulazione, o quantomeno la rimodulazione di alcuni tratti.

L'obiettivo del lavoro non è però unicamente filologico-ermeneutico. Si tratta certo, anzitutto, di offrire una ricostruzione ragionata ed esauriente di una tematica poco indagata dalla critica, un'area ancora in parte inesplorata della sociologia weberiana: i pochi studi dedicati alla rivoluzione o alla soggettività rivoluzionaria nell'opera di Weber si sono infatti per lo più concentrati su un'unica declinazione del tema, senza offrire un quadro ampio ed esaustivo.

Ma l'intento è anche di carattere teorico-filosofico: attraverso l'indagine intorno al fenomeno rivoluzionario e ai suoi protagonisti nella riflessione weberiana si intende aprire uno sguardo teoreticamente fecondo sul senso e sui motivi soggettivi alla base di un agire rivoluzionario, sulle forme e sulle possibili implicazioni di un atteggiamento di radicalismo etico nei confronti del mondo, sui diversi tipi di violenza e sulla loro differente produttività politica. Un'indagine che, radicata nell'universo concettuale e nel lessico sociologico weberiani, e ad essi rivolta, mira però anche a costruire, o quantomeno accennare, linee di riflessione e di analisi da questi in parte astraibili.

Infine, e a partire da ciò, l'intento è anche analitico-concettuale: la messa in luce – oltre che all'opera – di una strumentazione analitica e di un approccio ermeneutico sulle forme della soggettività e del mutamento politico e sociale che, per la precisione d'analisi e la profondità di sguardo che sono capaci di offrire, risultano validi ancora oggi. In particolare, il carattere malleabile, aperto, degli strumenti weberiani permette di sviluppare un approccio di

ricerca lontano da qualsiasi assunzione ontologica sulla storia e sui suoi protagonisti: che rifiuta affermazioni essenzialistiche sui soggetti e deduzioni necessitariste sul mutamento sociale.

La tesi è divisa in tre capitoli, ognuno dei quali è seguito da un “intermezzo”, un breve paragrafo che funge da collegamento con il capitolo successivo o da approfondimento di una tematica specifica. Il primo capitolo svolge una funzione preliminare all’interno della ricerca: sebbene il cuore teorico e concettuale della tesi sia rappresentato dall’indagine intorno alle forme di soggettività rivoluzionaria (svolta nel secondo e nel terzo capitolo), si è reso necessario un lavoro preliminare di chiarificazione del termine “rivoluzione” (e della sua declinazione aggettivale, “rivoluzionario”) all’interno dell’opera weberiana. In esso è dunque condotta un’operazione di mappatura terminologica e semantica dei termini, nel tentativo di individuare quando e in che senso Weber li usa, le rispettive specificità ed estensioni semantiche. In particolare, il tema della rivoluzione è posto in relazione a quello più generale del mutamento sociale e politico, allo scopo di distinguere che cosa è definito da Weber come “rivoluzionario” senza costituire una rivoluzione politica, concentrandosi quindi sui fattori che hanno svolto un ruolo rivoluzionario nella storia senza aver dato luogo a una rivoluzione politica. Per converso, viene sollevata la questione della specificità della rivoluzione politica come avvenimento storico definito, rispetto al più generale mutamento storico (*paragrafo 1.1. Note cartografiche*).

È all’interno di questo capitolo che vengono quindi affrontati due temi che permettono di approfondire e meglio specificare il rapporto e le differenze tra “rivoluzione” e “mutamento rivoluzionario”. Il primo – il più noto e già studiato dalla critica – concerne il rapporto tra carisma e rivoluzione: da un lato, a partire dall’affermazione weberiana secondo cui il carisma costituisce «la forza rivoluzionaria specificamente “creatrice” della storia», è indagato il ruolo del carisma all’interno del mutamento sociale e politico e approfondita la sua dimensione rivoluzionaria; dall’altro, si è analizzato il ruolo del carisma all’interno degli avvenimenti rivoluzionari, cercando di chiarire il rapporto tra principi di legittimità e rivoluzione politica (*paragrafo 1.2. Carisma*).

Tale interrogativo apre alla seconda tematica, che concerne una specifica declinazione del rapporto tra rivoluzione e legittimità: il «dominio non-legittimo» della città medievale italiana, esito di un processo rivoluzionario – la *coniuratio* – e possibile riferimento per un quarto tipo di dominio fondato sulla volontà dei dominati. Viene così ricostruito il percorso teorico che la figura del «dominio non legittimo», rinominato «legittimità rivoluzionaria» o, in altri casi, «carisma extra-autoritario», intraprende all’interno dell’opera weberiana, il

cambio di registro, il significato delle correzioni e degli interventi condotti da Weber (*paragrafo 1.3. Dominio non legittimo*).

L'indagine condotta nel primo capitolo offre dunque uno sguardo d'insieme sulla figura della rivoluzione nel testo weberiano, nel tentativo di distinguere analiticamente e mettere ordine tra le diverse ricorrenze del termine e le differenti declinazioni tematiche. Tanto la costitutiva ambiguità della nozione, quanto la stessa specificità dell'approccio weberiano, che indaga i processi sociali attraverso lo studio sociologico del senso soggettivo degli attori che li animano, suggeriscono però di cambiare prospettiva, di cercare di affrontare il tema della rivoluzione politica a partire dall'indagine intorno alle soggettività che la animano.

Nel primo intermezzo (*Dalla rivoluzione alla soggettività rivoluzionaria*) si rende allora conto di questo cambio di passo: la domanda intorno alla soggettività degli attori – più che intorno alla natura e alla dinamica dei processi sociali – costituisce infatti l'angolo prospettico più fecondo per approcciare il tema della rivoluzione in Max Weber. Non solo in termini quantitativi – Weber parla molto più spesso di rivoluzionari che di rivoluzione – ma anche in termini qualitativi, di ricchezza teorica: come già accennato infatti, la trattazione della soggettività rivoluzionaria chiama in causa concetti e nodi teorici rilevanti dell'opera weberiana, ponendo in una luce inedita i temi dell'ordine politico, della violenza e della sua giustificazione etica. La domanda di ricerca concernente la rivoluzione politica nell'opera di Max Weber si declina quindi nella domanda intorno alla prospettiva soggettiva degli attori coinvolti, di cui vengono indagate le immagini del mondo, le condotte di vita, la giustificazione etica e il senso dell'azione, la concezione del tempo, le forme e i tratti della violenza.

Il seguito della tesi affronta dunque il tema della rivoluzione politica attraverso l'interrogazione intorno alle forme della soggettività rivoluzionaria. In particolare, sono state individuate due immagini del mondo che presentano un'affinità elettiva con la rivoluzione: l'etica religiosa, e più specificamente alcune confessioni religiose del protestantesimo, e il socialismo. L'affinità è data dal fatto che entrambe presentano, coniugandole in maniera differente, due condizioni che rendono possibile – secondo Weber – l'emersione di una soggettività rivoluzionaria: il radicalismo etico, implicato da una certa forma di rifiuto del mondo, e la violenza, implicante un certo rapporto con la sfera politica. Le due immagini del mondo rappresentano l'orizzonte di senso, lo spettro delle condizioni di possibilità, al cui interno le specifiche soggettività rivoluzionarie si definiscono. Queste ultime sono individuate, distinte e comprese attraverso l'indagine intorno alla giustificazione etica che

danno al loro agire, al tipo di violenza che utilizzano, all'orizzonte di temporalità nel quale agiscono. In questo senso, la seconda parte della tesi, articolata nei due capitoli corrispondenti alle due immagini del mondo, consiste in una serie di ritratti di rivoluzionari, scelti nella loro configurazione tipica e incarnanti diverse combinazioni del rapporto tra etica, violenza e tempo.

Nella prima parte del secondo capitolo è indagata l'estraneità al mondo propria dell'etica religiosa e la tensione sussistente tra etica religiosa e politica, così come le condizioni specifiche, e affatto necessarie, che a partire da questa tensione possono produrre conseguenze rivoluzionarie. In particolare, la tensione si configura anzitutto come contrasto tra l'etica religiosa della fratellanza e dell'amore del prossimo, da un lato, e la violenza come mezzo specifico della politica. Da questa tensione possono talvolta emergere conseguenze «di carattere rivoluzionario» quando radicalismo etico e violenza si saldano, e quest'ultima diviene mezzo, o espressione, del primo (*paragrafo 2.1 Conseguenze rivoluzionarie dell'etica religiosa*).

L'interrogazione intorno alla dimensione rivoluzionaria dell'etica religiosa ha condotto all'individuazione di due soggettività rivoluzionarie: due figure che, per vie traverse e spesso inattese, declinano il proprio radicalismo etico in senso violento. Anzitutto, gli anabattisti di Münster, che pur partendo da una religiosità mistica fortemente connotata dal rifiuto della violenza, giungono, per una svolta improvvisa all'interno della propria immagine del mondo, all'esercizio di una forma di violenza anomica. La possibilità della rivoluzione si situa in questo caso in un mutamento radicale dell'orizzonte di temporalità: dall'improvviso esplodere delle speranze escatologiche, per cui «l'età della fratellanza acosmistica» da futuro possibile diviene presente immediato (*paragrafo 2.2 Anabattisti*).

In secondo luogo, i santi puritani, che con Oliver Cromwell interpretano in senso antiautoritario il principio per cui «si deve obbedire più a Dio che agli uomini» e che si fanno portatori di un'istanza di libertà dal potere che fa della «rivoluzione puritana» uno dei luoghi di affermazione della libertà moderna. Una violenza diretta unicamente *ad maiorem Dei gloriam* che si configura – politicamente – come rivendicazione di spazi da sottrarre al governo politico (*paragrafo 2.3 Puritani*).

Il secondo intermezzo (*La rivoluzione russa*), è dedicato agli scritti weberiani sulla rivoluzione russa del 1905: sebbene non emerga in essi una figura specifica di rivoluzionario, è però presente una riflessione intorno alle motivazioni soggettive e agli ideali dei liberali russi che si richiama – su alcuni importanti punti – alla trattazione condotta da Weber intorno

ai puritani. Gli scritti sulla Russia permettono inoltre di condurre alcune considerazioni intorno alle forme della giustificazione etica dell'agire.

Il terzo capitolo prende invece in considerazione l'immagine del mondo rivoluzionaria *par excellence* al tempo di Weber, il socialismo. Essa possiede, soprattutto nella versione marxista, numerose affinità con la religione, tanto da costituirne un surrogato: il *Manifesto del Partito comunista* rappresenta secondo Weber un documento profetico, portatore di una promessa di redenzione mondana, nella misura in cui afferma (o meglio, annuncia) il venir meno del dominio dell'uomo sull'uomo – versione socialista di quell'irrazionalità etica del mondo, come scarto tra merito e felicità, che costituisce il fatto originario dell'esperienza religiosa (*paragrafo 3.1 Rivoluzione politica e Weltbild socialista*).

Dell'immagine del mondo socialista – una galassia affatto omogenea, con declinazioni e formulazioni differenti – sono state selezionate due figure di rivoluzionari. Entrambe originano da regioni periferiche del *Weltbild* socialista, a conferma del carattere in parte imprevedibile del sorgere di una soggettività rivoluzionaria, o in ogni caso non interamente deducibile dalle premesse di partenza.

In primo luogo i sindacalisti rivoluzionari, appartenenti *sui generis* alla galassia del socialismo. Figura centrale nella riflessione weberiana sulla rivoluzione, il sindacalista rivoluzionario è per Weber il portatore tipico – il più coerente – di un'etica dell'intenzione declinata in senso rivoluzionario: perché interessato unicamente al valore intrinseco della sua azione, e del tutto indifferente invece alle conseguenze (che si rivelano del tutto controproducenti). Una tipicità che diviene per Weber idealtipo in senso tecnico, termine di confronto ideale attraverso cui criticare l'incoerenza di quei sindacalisti rivoluzionari (tra cui, come emerso dal carteggio, l'amico Robert Michels), che giustificano lo sciopero in termini di successo – anche solo a lungo termine – dell'azione, con la sua utilità in vista dell'avvento del socialismo (*paragrafo 3.2 Sindacalisti rivoluzionari*).

Infine, il terzo paragrafo del capitolo è dedicato alla disamina dei comunisti: in essi rientrano tanto gli spartachisti tedeschi che i bolscevichi russi, figure distinte di rivoluzionari, ma da Weber accomunate sulla base di un'affinità in termini di struttura dell'agire e della sua giustificazione etica. Entrambi intendono infatti il proprio agire violento in senso strumentale come mezzo in vista del fine e assumono un'etica del fine ultimo, in cui lo scopo finale – il sol dell'avvenire – legittima qualunque azione in grado di avvicinare, anche solo di poco, ad esso. Dai comunisti vengono invece distinti altri importanti personaggi, i “rivoluzionari da caffè” della rivoluzione bavarese, i quali mescolano temi dell'etica tolstoiana a motivi socialisti e presso i quali si verifica, in un certo senso in modo analogo agli anabattisti, un

capovolgimento improvviso da una prospettiva non-violenta all'esaltazione per la violenza ultima, capace di porre fine a ogni violenza (*paragrafo 3.3 Comunisti*).

Il terzo e ultimo intermezzo (*Amore e rivoluzione*) cerca invece di rendere conto della dimensione rivoluzionaria – in senso lato – dell'amore. Tema centrale, sebbene non particolarmente studiato, della riflessione weberiana, l'amore sembra infatti detenere – tanto l'amore per il prossimo dell'etica religiosa quanto l'amore sessuale dell'erotica – una forza di rivoluzionamento del mondo. In particolare, il paragrafo è dedicato all'approfondimento del rapporto di Weber con il fenomeno della Schwabinger Bohème, animato da figure anche molto vicine a Weber, tra cui Else Jaffé, Frieda Gross e Ernst Frick, e sorto soprattutto intorno all'etica del libero amore così come teorizzata, e praticata, da Otto Gross, psicanalista eterodosso e riferimento carismatico per molti dei personaggi che frequentano Ascona e il Monte Verità, dove Weber trascorre alcuni periodi di villeggiatura tra il 1913 e il 1914. Sebbene non di rivoluzione politica si tratti, né di soggettività rivoluzionaria si possa parlare, le figure qui prese in considerazione presentano alcuni tratti significativi affini: un certo – quantomeno apparente – rifiuto del mondo declinato però in forma non violenta. Tramite il confronto con queste figure – ricostruibile a partire dalle lettere che Weber scrive alla moglie Marianne e a Else Jaffé – Weber giunge ad affinare e a esplicitare la sua concezione dell'etica di rifiuto del mondo, distinta da una (autoproclamata) etica che prescrive il semplice adeguamento e la soddisfazione delle pulsioni sessuali, senza imporre uno sforzo di distacco dal mondo e dalle sue ingiunzioni.

Infine, le conclusioni mirano a desumere, a partire dall'indagine sulle figure rivoluzionarie nell'opera di Weber, alcune considerazioni di carattere teorico-filosofico sulla concezione della violenza politica – varietà e indeterminatezza delle condizioni di possibilità della sua genesi, pluralità delle forme fenomeniche – così come, più in generale, sull'approccio weberiano alla soggettività e al mutamento sociale, cercando di evidenziarne il portato analitico ed euristico. Considerazioni che possono valere – è questo l'augurio – per orientare gli studi contemporanei, di carattere filosofico, ma anche sociologico-empirico, intorno alle forme della soggettività e della violenza politica.

1

Rivoluzione e mutamento

1.1 Note cartografiche

Distinzioni fondamentali

Teorico della *Herrschaft* e dell'ordine politico, dei principi e dei processi di legittimazione dell'autorità, e con essi dei tipi di potere e delle forme di obbedienza, Weber non ha offerto una riflessione altrettanto approfondita sul versante, opposto e complementare, delle dinamiche di delegittimazione, di usurpazione del potere e di crollo di un ordine politico. La sua sociologia politica pare primariamente orientata a rendere conto del fenomeno del potere e della sua sussistenza¹, e dunque parallelamente a rispondere al quesito sul perché gli individui ubbidiscono all'autorità², a costruire una mappa di orientamento delle molteplici e mutevoli circostanze e ragioni soggettive che contribuiscono al consolidamento e al mantenimento di un potere politico. Mentre non presenta un'indagine teorica sistematica intorno alle motivazioni soggettive alla base di un agire disobbediente, in contrasto con l'ordine politico, né ai fattori sociali, politici, ideali che contribuiscono al crollo di un'autorità politica. È cioè assente nell'opera weberiana non solo una teoria della rivoluzione politica, o una sua concettualizzazione in termini tipico-ideali, ma anche, più semplicemente, una sua trattazione sistematica e approfondita.

Mai oggetto di un'indagine dettagliata e puntuale, nei testi weberiani il tema della rivoluzione è però presente a diversi livelli della sua riflessione – analitica, biografica e politica. Esso risulta dissolto in una molteplicità di accenni e riferimenti sparsi, di richiami disparati in contesti e ambiti tematici differenti: tracce di una riflessione disorganica, discontinua, spesso originata da avvenimenti storici specifici e dunque a questi circoscritta, difficilmente convogliabile e astrabile in una più generale prospettiva teorica. Segni che però,

¹ Così Francesco Tuccari: «il problema sociologico del potere è quello della sua sussistenza di fatto» (F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 53).

² Sulla centralità di questo interrogativo nell'opera weberiana cfr. A. D'Atorre, *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis, Napoli 2004.

nonostante la loro asistematicità, indicano la presenza di un interesse da parte di Weber per l'argomento. Un'attenzione che si fa crescente nel corso degli anni, in parte anche a causa degli eventi politici a lui contemporanei: Weber assiste infatti a tre rivoluzioni in Russia (del 1905, del febbraio e dell'ottobre 1917), oltre a vivere in prima persona quella tedesca del 1918-1919. Scritti politici, cronache, lettere private testimoniano dell'estremo interesse – nella forma dell'entusiasmo o della preoccupazione – con cui Weber segue l'incalzare delle diverse vicende rivoluzionarie. Un interesse di carattere non solo politico, ma anche teorico, come esplicitato nella dichiarazione, al termine del paragrafo intitolato *La combinazione dei diversi tipi di potere* in *Economia e società*, di voler scrivere una «teoria dei rivolgimenti»³. Sebbene, a causa della morte improvvisa, mai davvero scritto, un capitolo sulla rivoluzione era dunque nei progetti di Weber. Ha quindi ragione Richard Bendix quando afferma che Weber «non era solo interessato [...] al dominio e al suo mantenimento, ma anche alla rivoluzione e all'usurpazione del potere»⁴.

Il carattere eterogeneo e asistematico dei riferimenti weberiani alla rivoluzione si riflette anche nello stato della critica: i pochi studi che si occupano esplicitamente del tema nell'opera weberiana prendono infatti in considerazione, di volta in volta, una sua specifica declinazione, un ambito circoscritto e delimitato. Caso esemplare, e senza dubbio più noto e indagato dalla critica, è il carattere rivoluzionario del carisma, definito da Weber la «forza rivoluzionaria specificamente creatrice della storia». Oppure le riflessioni weberiane sulla città medievale italiana, luogo di istituzione di una forma di legittimità «rivoluzionaria». Ma anche, meno studiati ma altrettanto rilevanti, gli scritti weberiani sulla rivoluzione russa del 1905: testi che presentano, in effetti, la trattazione forse più esplicita e sistematica a tema «rivoluzione»⁵; ma che sono anche estremamente specifici, legati alle circostanze storiche particolari, agli avvenimenti puntuali che sconvolgono la Russia di quegli anni. E da cui è dunque difficile desumere una riflessione più generale intorno alla concezione weberiana della rivoluzione.

³ «*Theorie der Umwälzungen*» (cfr. *Economia e società*, I, p. 263).

⁴ R. Bendix, *Review Essay. Reviewed Work(s): Economy and Society by Max Weber, Guenther Roth and Claus Wittich*, in «*American Sociological Review*», vol. 34, n. 4, 1969, pp. 555-558, p. 557.

⁵ Ragion per cui alcuni studiosi hanno voluto desumerne le linee – seppur discontinue e solo accennate – di una teoria weberiana della rivoluzione: cfr. F. Chazel, *La conception de la révolution dans l'oeuvre de Max Weber: la portée des écrits sur les révolutions russes*, in «*L'Année sociologique*», vol. 45, n. 1, 1995, p. 118 e segg.; R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, in «*Journal of Classical Sociology*», vol. 1, n. 2, 2001, pp. 172-173. Come si vedrà nel corso del lavoro (cfr. *Intermezzo II. La rivoluzione russa*), i testi sulla Russia offrono effettivamente alcuni spunti interessanti per comprendere come Weber concepisse il fenomeno rivoluzionario; spunti che sono però, allo stesso tempo, estremamente contestuali e legati alle dinamiche specifiche della rivoluzione russa. A dispetto di quanto affermano Collins e Chazel, da essi è dunque difficile desumere una «teoria weberiana della rivoluzione». Ai lavori di Chazel e Collins va però riconosciuto il merito tanto di aver sollevato la questione della rivoluzione in Weber, quanto di aver evidenziato l'importanza dei testi weberiani sulla Russia, perlopiù lasciati in disparte dalla critica.

Il carattere circoscritto delle trattazioni condotte finora rischia di riprodurre, amplificandolo, l'effetto di disorganicità, quando non di confusione, prodotto dall'uso variegato del termine da parte di Weber: focalizzandosi intorno a una specifica declinazione del termine, senza prendere in considerazione la rete di richiami, o la molteplicità dei fuochi prospettici, in cui questo termine è inserito, tali analisi risultano incapaci di rendere conto appieno del suo significato; rischiando invece di confondere i piani, di sovrapporre le prospettive. Soprattutto, rimangono indefiniti – perché non indagati – i confini che definiscono il carattere *politico* della rivoluzione: senza una chiara operazione di chiarificazione semantica, il termine finisce per indicare, senza soluzione di continuità, un evento politico specifico e definito nel tempo, un secolo di innovazioni tecnologiche, o il talento innovativo di una figura carismatica.

Il carattere eterogeneo, discontinuo, spurio, dei riferimenti weberiani alla rivoluzione è infatti il segno dell'assenza di univocità semantica, della pluralità dei significati sottesi a tale termine⁶. «Rivoluzione» è, in Weber, un concetto esteso, «multidimensionale»⁷. Costruire una prospettiva ampia sulla figura della rivoluzione nell'opera weberiana richiede dunque, anzitutto, di rintracciare, distinguendoli, i differenti usi del termine, le diverse declinazioni semantiche del concetto: nel tentativo di offrire una mappa terminologica e concettuale capace, in particolar modo, di evidenziare la connotazione semantica della «rivoluzione politica» rispetto ad altri possibili usi.

Tale operazione analitica di discernimento e mappatura del termine «rivoluzione», e del suo derivato aggettivale «rivoluzionario», ha condotto all'individuazione di due ampie aree semantiche, comunicanti ma distinte tra loro, che presentano a loro volta, al loro interno, specificazioni ulteriori. Tali aree sono riconducibili alla distinzione condotta sul concetto dalla *Begriffsgeschichte*: nella sezione dedicata ai termini *Revolution. Rebellion, Aufruhr*,

⁶ Certo amplificato dall'uso vario che ne fa Weber, è però il termine stesso a essere portatore di una certa ambiguità semantica. Reinhart Koselleck lo definisce un «concetto *generale* elastico», capace di «contare su una certa comprensibilità in ogni parte del mondo, ma il cui senso preciso è soggetto a oscillazioni enormi» (R. Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, p. 56). «Rivoluzione» è cioè uno di quei termini che «sono usati enfaticamente e che hanno un campo di applicazione così vario, e un'impresione concettuale così notevole, da poter essere chiamati parole d'ordine, slogan» (ivi, p. 55) – sebbene sia possibile, di volta in volta, individuare lo specifico significato adottato.

⁷ E. Hanke, *Rivoluzione e carisma. Concetti del cambiamento nel pensiero di Max Weber*, in «Politica&Società», 1, 2013, p. 11-32, p. 15: questo è anche l'unico studio sul concetto di rivoluzione nell'opera weberiana che tenta di offrire un affresco il più completo possibile, prendendo in considerazione i diversi usi e le diverse declinazioni di significato del termine, e sarà quindi qui preso a riferimento (sebbene l'organizzazione proposta sia differente). Devo inoltre ringraziare Edith Hanke per avermi messo a disposizione i suoi lavori preparatori, di «mappatura» del termine rivoluzione nei vari testi weberiani. Sul carattere esteso del concetto nell'uso weberiano, non limitato ai casi canonici di rivoluzione, si veda anche R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, cit., p. 172.

Bürgerkrieg dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, Reinhart Koselleck rileva come il concetto, nella sua specifica declinazione moderna, tenda a oscillare tra due poli. Da un lato, in un senso più specifico e puntuale, il termine indica un «sovvertimento violento», capace di determinare un cambiamento strutturale dell'ordine sociale e politico: una rivoluzione come evento concreto, definito nel tempo, di rovesciamento radicale dell'ordine politico e sociale. Dall'altro, in un senso più ampio, esso racchiude l'idea di un «cambiamento strutturale di lungo periodo»⁸, una trasformazione radicale a lungo termine. Il riferimento in questo caso è a espressioni quali “rivoluzione sociale”, “tecnica” o altro, in cui si intende appunto un mutamento capace di modificare in modo anche determinante le condizioni di vita degli individui, le forme sociali e istituzionali, ma che si verifica e si esplica su tempi lunghi, e non necessariamente in forma violenta.

È possibile rintracciare tali usi distinti all'interno della stessa opera weberiana: Weber usa in effetti il termine «rivoluzione» tanto per indicare un rovesciamento violento dell'ordine politico, quanto per indicare trasformazioni radicali e strutturali. Tali declinazioni presentano però, negli usi che ne fa Weber, specificazioni semantiche ulteriori e connotazioni particolari. Se approfondite, entrambe le declinazioni semantiche – con le rispettive sfumature di significato – sono in grado di offrire una prospettiva privilegiata sulla concezione weberiana del mutamento sociale e politico, nonché di tracciare analiticamente i confini definitivi della rivoluzione politica.

Nella declinazione semantica di rivoluzione come “sovvertimento violento”, un primo uso del termine nell'opera weberiana ha una connotazione interamente storica. In questo caso, cioè, il termine sta a indicare le rivoluzioni politiche del passato: la rivoluzione francese, la rivoluzione americana, la rivoluzione tedesca del 1848, eccetera⁹. Un uso canonico, affatto sorprendente. Ma che trova una sua caratterizzazione – e consistenza teorica – nell'inventario stilato da Weber nel quinto capitolo del testo sul *Confucianesimo*, quando si tratta di contrapporre all'immobilismo confuciano, dove impera la «solida gabbia degli interessi prebendari» e un «estremo tradizionalismo amministrativo e politico-economico»¹⁰, la peculiarità dello sviluppo occidentale. Qui, Weber enumera le «cinque grandi rivoluzioni decisive per il destino dell'occidente: italiana dei secoli XII e XIII, olandese del XVI secolo,

⁸ R. Koselleck *et al.*, *Revolution. Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 653-788, p. 653.

⁹ Cfr., a titolo esemplificativo, *Dominio*, pp. 65, 107, 234 o anche M. Weber, *Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung. Vorlesungen 1895–1898*, in MWG III/4, a cura di R. Aldenhoff-Hubinger e S. Fehleemann, Mohr, Tübingen 2009, pp. 140, 152, 180.

¹⁰ *Confucianesimo*, pp. 117-118.

inglese del XVII secolo, americana del XVIII secolo e francese del XVIII secolo»¹¹. Se le ultime quattro sono rivoluzioni in un senso condiviso dalla storiografia, il riferimento alle città stato medievali italiane (su cui ci si soffermerà in seguito) indica – già in questa declinazione – un uso lasco del termine da parte di Weber, «non limitato ai casi moderni canonici»¹². Tali sovvertimenti politici sono il segno – questa l’argomentazione weberiana – di una pluralità di istanze autonome all’interno della società occidentale, che portano avanti i propri interessi e si fanno spazio anche con la forza militare: «in Occidente erano presenti forze autonome che potevano infrangere i legami della potenza patrimoniale sulla base della propria forza militare»¹³. Tali avvenimenti sono invece resi altamente improbabili dalla struttura del patrimonialismo confuciano, che «si opponeva compatto a ogni interferenza e a ogni riforma», perché «ogni interferenza nella forma tramandata di economia e di amministrazione toccava infiniti interessi di emolumenti e benefici nello stato determinante»¹⁴.

Una rivoluzione politica in Cina non è certo esclusa *a priori* – la prospettiva sociologica weberiana, che ragiona in termini di condizioni di possibilità, piuttosto che di determinanti necessarie, impedisce di affermarlo –, ma certo altamente improbabile¹⁵. Un ragionamento analogo, sebbene fondato su argomentazioni differenti, verrà proposto da Weber anche per il caso dell’India: anche qui, ma lo si vedrà meglio più avanti, una somma di circostanze particolari contribuisce a proiettare il fenomeno della rivoluzione politica nel campo dell’inverosimile¹⁶. In modo analogo – e cioè come risultato di un insieme di condizioni specifiche e non necessarie – ma speculare, la rivoluzione rappresenta uno «*specificum* della storia occidentale»¹⁷.

Il *topos* dell’immobilismo orientale (Weber in riferimento alla Cina parla di «*Erstarrung*», irrigidimento¹⁸), dell’assenza di storia dell’Oriente, contrapposto allo sviluppo dinamico, se non dialettico, dell’Occidente è un tema estremamente diffuso all’interno della storia del pensiero filosofico (occidentale, per l’appunto)¹⁹; ma viene sviluppato da Weber –

¹¹ Ivi, p. 118.

¹² R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, cit., p. 172.

¹³ *Confucianesimo*, p. 118.

¹⁴ Ivi, p. 117.

¹⁵ E infatti, a conferma dell’insostenibilità dell’affermazione sull’impossibilità *tout court* di una rivoluzione politica in Cina, proprio Weber parla di «rivoluzione» per riferirsi alla ribellione dei T’ai-ping di metà Ottocento (cfr. ivi, p. 110; mentre nel capitolo XII la chiama «ribellione»).

¹⁶ Cfr. *Induismo e Buddismo*, p. 20.

¹⁷ E. Hanke, *Rivoluzione e carisma*, cit., p. 17.

¹⁸ *Confucianesimo*, p. 118.

¹⁹ Il *topos* dell’immobilismo orientale – ricondotto spesso alla categoria di dispotismo – attraversa l’intera storia della filosofia (da Aristotele a Hegel e Marx), ma trova soprattutto in Montesquieu un riferimento teorico centrale (cfr. C.-L. de Secondat barone di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino 1996). Per una

come noto – in un senso estremamente specifico: l’eccezionalità della modernità occidentale è il risultato casuale dovuto all’incontro di una serie di circostanze non inevitabili, il prodotto fortuito del combinarsi imponderabile di una serie di fattori contingenti. Come ha scritto Dimitri D’Andrea, «l’immagine weberiana della modernità è quella di un crocevia di processi autonomi e reciprocamente indeducibili, di una pluralità di dimensioni irriducibili ad un unico fondamento, tra loro sicuramente in relazione, ma all’insegna delle affinità elettive e dell’adeguatezza reciproca e non della dipendenza causale»²⁰.

La rivoluzione politica rientra tra gli elementi peculiari dell’occidente moderno; perché lì – e non altrove – si sono accumulate una serie di circostanze particolarmente favorevoli, condizioni che hanno aperto il campo del possibile al verificarsi di una rivoluzione: specificamente, una dinamicità sociale (come visto, la presenza di «forze autonome» ciascuna dotata di propri interessi e della forza militare necessaria per affermarli); ma soprattutto, più fondamentalmente, la pluralizzazione degli ordinamenti e delle sfere di vita, la compresenza non organizzata gerarchicamente di valori contrapposti. La storia occidentale è «plasmata dalla “lotta tra gli dèi”»²¹, dalla contrapposizione tra potenze autonome: la rivoluzione politica è una delle forme che prende tale contrapposizione.

Fenomeno specifico dello sviluppo occidentale, la rivoluzione politica – meglio, i cinque grandi eventi rivoluzionari enumerati in precedenza – hanno a loro volta, così Weber, contribuito a plasmare la specificità della modernità occidentale: «decisive per il destino dell’occidente», esse hanno aperto nuovi percorsi di sviluppo, orientandone la storia in un senso determinato, dando spazio a forze sociali differenti. Weber non dedica però loro un’analisi storica approfondita, lasciando così nell’ombra della sua diagnosi della modernità il contributo effettivo apportato dalle rivoluzioni politiche. Vi è però un paragrafo del *Nachlass* sul *Diritto* – quindi un testo in forma manoscritta, non inteso da Weber come pronto per la pubblicazione – in cui Weber traccia un legame netto, esplicito, tra rivoluzioni e genesi del diritto naturale. Uno degli elementi con cui le rivoluzioni hanno contribuito a orientare lo sviluppo della modernità occidentale è infatti il giusnaturalismo: «il diritto naturale, pertanto, è la specifica forma di legittimità degli ordinamenti prodotti *dalle rivoluzioni*»²².

Il percorso non è, ovviamente, lineare. Sulla base di un’argomentazione che verrà approfondita meglio nel seguito del lavoro, Weber attribuisce un primato fondamentale, nella

ricostruzione del *topos* nella storia della filosofia, cfr. Domenico Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Liguori, Napoli 2002.

²⁰ D. D’Andrea, *L’incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma, Carocci 2005, p. 159.

²¹ E. Hanke, *Rivoluzione e carisma*, cit., p. 17; la citazione interna è da Weber, *Scienza come professione*, p. 33.

²² *Diritto*, p. 284. Sebbene, Weber tiene a precisarlo, non ogni dottrina giusnaturalistica sia *ipso facto* rivoluzionaria, come testimoniato ad esempio dalla teoria della scuola storica (ivi, pp. 284-285).

genesi dei diritti fondamentali, alla prospettiva religiosa del puritanesimo, che veicola l'idea di un diritto di libertà religiosa e di coscienza contro l'autorità politica, ed è quindi il primo portatore di un'istanza giusnaturalistica: «sul terreno della setta coerente sorge cioè un diritto dei dominati [...] considerato imprescrittibile nei confronti del potere [...]. In ogni caso la libertà di coscienza in questo senso è in linea di principio il primo “diritto umano”»²³. Tale istanza viene ereditata dall'Illuminismo, dove il ruolo di garante dello *ius naturale* è svolto non più dal dio dei puritani ma dal «carisma della ragione»: «a ciò si aggiungono gli altri “diritti umani”, “civili”, o “fondamentali” [...]. Tali principi trovano la loro giustificazione ultima nella credenza dell'epoca illuminista che la “ragione” del singolo, quando le venga dato libero corso, in virtù della provvidenza divina e perché il singolo conosce meglio di chiunque altro i propri interessi, possa dar luogo almeno al miglior mondo relativo»²⁴.

Rivoluzione inglese, americana e francese contribuiscono, in forme diverse, all'affermazione del diritto naturale e, così, alla «distruzione di tutti i fondamenti specifici degli ordinamenti giuridici patrimoniali e feudali a favore di un cosmo di norme astratte»²⁵. In particolare, il «frutto della rivoluzione [francese]» è il *Code civil*, con «le sue imitazioni in tutta Europa occidentale e meridionale», che introduce il carattere formale del diritto²⁶, dando un impulso decisivo al processo di razionalizzazione giuridica: «qui per la prima volta viene creata una legge puramente razionale, libera da tutti i pregiudizi storici», in cui sono affermati gli «assiomi giusnaturalistici del razionalismo giuridico»²⁷.

Se dunque la prima declinazione assume il termine “rivoluzione” anzitutto in una prospettiva storica, la seconda tende invece ad allargare il campo di significato: si tratta, come

²³ *Stato e ierocrazia*, p. 725.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 726.

²⁶ Secondo la ricostruzione del *Nachlass* weberiano, il diritto naturale assume, nei secoli XVII e XVIII, un carattere formale, nella declinazione specifica della libertà contrattuale, per cui l'unico diritto di libertà logicamente escluso è quello di ridursi «validamente in schiavitù» (*Diritto*, p. 286). Mentre troverà poi un ancoramento materiale con il socialismo, seconda grande immagine del mondo dalle conseguenze rivoluzionarie: «la svolta decisiva verso il diritto naturale materiale si collega prevalentemente alle teorie socialiste della legittimità esclusiva dell'acquisto mediante il proprio lavoro» (*ivi*, p. 289). Un «socialismo etico» (G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, in «Social Forces», vol. 55, n. 2, 1976, p. 260) la cui dottrina giusnaturalistica venne presto «demolita dalla dogmatica evolucionistica del marxismo» (*Diritto*, p. 292). Sulla distinzione tra diritto formale e diritto materiale in Weber cfr. R. Marra, *Max Weber: razionalità formale e razionalità materiale del diritto*, in «Sociologia del diritto», vol. 32, n. 2-3, 2005, pp. 43-73.

²⁷ *Diritto*, pp. 282, 283, 285. Uno dei pochi passaggi in cui Weber riconosce una specificità e un ruolo considerevole alla rivoluzione francese, alla quale altrimenti Weber fa raramente menzione. Una mancanza certo dovuta al fatto di non prendere mai a oggetto specifico il tema della rivoluzione, ma anche dovuto – specificamente per quella francese – a una certa riluttanza nel riconoscerne l'importanza storica (sui possibili motivi, si veda *infra*, p. 144, nota 208). Realino Marra sottolinea il «disappunto» di Weber nei confronti dello specifico contributo della rivoluzione francese alla razionalizzazione formale del diritto, potente vettore del processo di disincantamento del mondo (cfr. R. Marra, *Religioni universali e capitalismo razionale in Max Weber*, in «Rivista di filosofia del diritto», numero speciale, 2013, pp. 137-151, pp. 145-147).

visto, dell'uso del termine come «cambiamento strutturale di lungo periodo», trasformazione radicale a lungo termine. Nell'opera weberiana, in questo caso, il termine rivoluzione è spesso accompagnato da un complemento di specificazione («sociale»²⁸, «agraria»²⁹, «artistica»³⁰, ecc.). O, alternativamente, è declinato in senso aggettivale, per indicare il carattere rivoluzionario di un certo fattore storico, cioè la capacità di una determinata istanza (il «carisma», l'«etica religiosa», la «burocrazia», lo «spirito del capitalismo»...)»³¹ di produrre un mutamento radicale.

Un senso vicino ma ben distinto dal primo: anzitutto, non segnala il verificarsi di un sovvertimento violento, quanto piuttosto di un rivoluzionamento; non sta dunque a indicare la forma di un «evento ma un modo di caratterizzare un particolare tipo di cambiamento strutturale»³². In secondo luogo, e conseguentemente, tale significato non coinvolge specificamente il campo politico, riferendosi invece, ad esempio, al campo artistico, a quello scientifico o tecnologico. È un senso esteso, diluito, di “rivoluzione”.

È in particolare a questa seconda declinazione che va ricondotta l'attribuzione da parte di Weber di un ruolo rivoluzionario alle idee religiose, viste come capaci di produrre un profondo mutamento sociale. Si tratta del programma, inaugurato con l'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, di sviluppo di un paradigma interpretativo del mutamento storico e sociale alternativo a quello marxista; non certo «spiritualista», come è stato talvolta superficialmente letto, ma piuttosto accordante alla dimensione ideale – nella forma di

²⁸ *Economia e società*, I, p. 193.

²⁹ Di rivoluzioni agrarie Weber parla soprattutto nell'ambito della storia agraria romana: usa il termine “rivoluzionario” sia in riferimento alle XII tavole del 451-450 a.C. – fondate su un principio «radicalmente nuovo, il [cui] contenuto [è] una delle più grandi rivoluzioni possibili in campo agrario» (cfr. M. Weber, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Enke, Stuttgart 1891, p. 115) – sia in riferimento ai Gracchi (ivi, p. 251; M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1988, pp. 1-288, p. 234). Per un'accentuazione del carattere rivoluzionario, nella prospettiva weberiana, delle riforme agrarie in epoca romana – tanto che per le XII Tavole parla di «rivoluzione liberale» – cfr. il puntuale lavoro di R. Marra, *La libertà degli ultimi uomini*, Giappichelli, Torino 1995, soprattutto pp. 76-84. Marra sottolinea in particolare il parallelo tra storia agraria romana e storia agraria tedesca fondato sull'analogo effetto distruttivo delle riforme liberali (per cui la prima viene letta come «storia agraria tedesca rovesciata»: il tema è ripreso e ulteriormente argomentato in R. Marra, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, cit., p. 166). Infine, Weber parla di «rivoluzione agraria» anche in riferimento alla Russia (es. *Diritto*, p. 290).

³⁰ Weber parla di «rivoluzioni della forma artistica» in *Technik und Kultur. Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Werner Sombart auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 20. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*, in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tübingen 1988, S. 449-456, p. 453.

³¹ Tanto il carisma che l'etica religiosa saranno oggetto di una considerazione approfondita nel resto del lavoro. Sullo spirito del capitalismo, si veda l'*Etica protestante*, pp. 50 e 53. Ma parla anche di «carattere rivoluzionario» in riferimento alle figure degli imprenditori, quando ne *La futura forma statale della Germania*, scrive: «a buon diritto il *Manifesto* comunista ha rilevato il carattere economicamente – non politicamente – rivoluzionario del lavoro degli imprenditori capitalisti borghesi» (*Futura forma statale*, p. 146). Invece, per quanto riguarda il carattere rivoluzionario della burocrazia, cfr. *Dominio*, p. 134 (e *infra*, p. 39).

³² R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, cit., p. 173.

immagini del mondo – la capacità di produrre dei cambiamenti anche radicali nella struttura sociale e nello sviluppo storico; confutando così il primato della dimensione economica nella spiegazione materialista della storia³³.

L'espressione specifica «rivoluzione religiosa» ricorre nei testi weberiani solo due volte: in *Confucianesimo*, quando si tratta di riconoscere come non si siano verificate in Cina «rivoluzioni militari e religiose»³⁴ capaci di sovvertire il sistema di prebende (dove l'aggettivo «militare» sta a specificare la dimensione violenta della rivoluzione, di cui – se ne deduce – l'aggettivo «religioso» è privo); in *Induismo*, quando Weber ammette la scarsa frequenza delle ribellioni nella società indiana, e il fatto che le «grandi rivoluzioni religiose, storicamente importanti, contro l'ordinamento induistico»³⁵ siano da attribuire agli strati sociali elevati (e anche qui la dimensione violenta del sovvertimento non è esplicitata)³⁶. Quando Weber sottolinea la dimensione rivoluzionaria della religione, sta dunque indicando la sua capacità di produrre un profondo mutamento nella prospettiva ideale e nelle credenze dei soggetti, tale da modificarne radicalmente il comportamento, le aspettative e gli interessi – e non, invece, di produrre un movimento di usurpazione dell'autorità e di crollo di un ordine politico (sebbene quest'ultimo non possa venir escluso)³⁷.

I due poli semantici finora individuati indicano dunque due fenomeni differenti: da un lato la rivoluzione come sovvertimento violento e usurpazione dell'autorità; dall'altro il ruolo determinante delle immagini del mondo nel mutamento storico e sociale. Come ben sottolinea Guenther Roth, si tratta di due questioni ben distinte: «occuparsi di credenze secolari anti-sistema e delle loro immediate conseguenze per i credenti non significa occuparsi della rivoluzione come usurpazione riuscita dell'autorità e come istituzione di un nuovo apparato di regole – quest'ultima è una questione differente, interna alla sociologia weberiana della legittimità e del dominio»³⁸.

Il punto di comunicazione tra i due fenomeni risiede nella possibilità che un cambiamento radicale prodotto dalle immagini del mondo possa effettivamente generare un sovvertimento violento. All'interno del secondo, ampio, campo semantico – organizzato intorno alla dimensione rivoluzionaria delle credenze – è cioè possibile individuare alcune immagini del mondo che, nella modernità occidentale, hanno contribuito in maniera decisiva

³³ Tale prospettiva weberiana sul mutamento storico sarà oggetto di ripetute considerazioni nel corso di questo lavoro (in particolare cfr. *infra*, paragrafo 3.1 *Rivoluzione politica e Weltbild socialista*).

³⁴ *Confucianesimo*, p. 117-118.

³⁵ *Induismo e Buddismo*, p. 20.

³⁶ Ricorre infine in *Stato e ierocrazia* l'espressione «rivoluzione ecclesiastica» (*Stato e ierocrazia*, p. 717).

³⁷ Esempio specifico, ma non l'unico, è la «rivoluzione puritana» (su cui cfr. *infra*, paragrafo 2.3 *Puritani*).

³⁸ G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., p. 259.

a modificare l'assetto politico-sociale esistente anche attraverso rivoluzioni politiche. Sottoinsieme dell'analisi sulla dimensione rivoluzionaria delle credenze è dunque l'indagine intorno alle credenze rivoluzionarie³⁹: le immagini del mondo più diverse possono produrre un mutamento storico-sociale (essere dunque rivoluzionarie in senso lato), ma solo alcune, o alcune loro cristallizzazioni specifiche, intervengono – per vie spesso traverse – sull'agire individuale in un modo tale che l'assetto sociale esistente venga sovvertito violentemente (e sono dunque rivoluzionarie in senso specifico).

Tentativi definatori

Oltre ai due poli principali, con relative specificazioni, che delimitano e organizzano il campo semantico del termine “rivoluzione”, nell'opera weberiana sono però presenti altre due connotazioni particolari di cui è necessario fare menzione e che concernono direttamente il primo polo semantico: in entrambi i casi si tratta di un «sovvertimento violento», ma cambia – rispetto alla dimensione storica già esaminata – il campo di applicazione e la prospettiva teorica di Weber. Si tratta di un uso prevalentemente sociologico nel primo caso, politico nel secondo.

In primo luogo, è possibile rintracciare, in particolare nei *Soziologische Grundbegriffe*, alcune indicazioni per una delucidazione sociologica del concetto. Weber offre poche definizioni, descrive con brevi cenni, quasi dandolo per scontato, il fenomeno rivoluzionario. Ma tali richiami sono, allo stesso tempo, riferimenti precisi, capaci di offrire alcuni punti fermi all'interno di un concetto «il cui senso preciso è soggetto a oscillazioni enormi»⁴⁰. Una prima definizione è presente nel *Nachlass* di *Dominio*, dove la rivoluzione è intesa «nel senso della creazione violenta di formazioni di dominio interamente nuove [*gewaltsame Schaffung ganz neuer Herrschaftsbildungen*]⁴¹. Completa novità della «formazione di dominio»: dunque non un cambio nei vertici, ma un mutamento strutturale nella forma della *Herrschaft* (e qui risiede, lo si vedrà meglio più avanti, la differenza con il colpo di stato). Mezzi violenti: la rivoluzione – sembra qui intendere Weber – implica l'uso della violenza.

³⁹ Guenther Roth parla esplicitamente, in riferimento a Weber, di una «teoria dello sviluppo delle moderne credenze rivoluzionarie», di cui individua tre stadi distinti: il puritanesimo e l'Illuminismo, fautori di una prima ondata giusnaturalistica fondata sul diritto formale; il socialismo etico, fautore di un diritto naturale materiale; e infine un terzo stadio segnato dall'avvento del marxismo e della dogmatica evoluzionistica (ivi). Una ricostruzione che si basa quasi unicamente sull'ultimo capitolo del *Nachlass* della sezione di *Economia e società* dedicata al *Diritto*, ma che proprio per questo motivo è limitata al campo delle dottrine giuridiche e al ruolo rivoluzionario del diritto naturale, mentre l'indagine intorno alle conseguenze rivoluzionarie delle immagini del mondo può assumere una portata ben più ampia e ben più dettagliata, come sarà mostrato nel corso del presente lavoro.

⁴⁰ R. Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, cit., p. 56.

⁴¹ *Dominio*, p. 113.

Nella sezione di *Economia e società* dedicata ai *Concetti sociologici fondamentali*, la nozione di rivoluzione è presente, ed è inserita nel paragrafo sul concetto di lotta (*Kampf*). Quest'ultima è definita come «una relazione sociale» in cui «l'agire è orientato in base al proposito di affermare il proprio volere contro la resistenza di un altro o altri individui»⁴². Eppure, come nota Francesco Tuccari, più che essere un tipo di relazione sociale tra le altre, nella prospettiva weberiana la lotta appare piuttosto come un carattere immanente a ciascuna, «il destino ineluttabile di ogni forma di aggregazione umana»⁴³. La lotta è per Weber un elemento presente in ogni relazione sociale, a qualunque livello: tra individui, tra istituzioni, tra sfere di vita, tra valori antinomici. Può assumere forme pacifiche (come la concorrenza) o violente, può essere più o meno regolata socialmente, ma è ineliminabile: «la lotta», scrive Weber nel saggio *Alcune categorie della sociologia comprendente*, «compenetra [...] tutte le specie di agire in comunità», incluse «quelle legate dal più illimitato sentimento di dedizione, come per esempio una relazione erotica o caritativa»⁴⁴. La rivoluzione rappresenta una declinazione specifica di questo modo della relazione sociale:

l'agire umano può, in primo luogo, essere diretto consapevolmente allo scopo di disturbare determinate relazioni sociali di carattere concreto, ordinate in modo generale, e cioè l'agire che si svolge in conformità al loro contenuto di senso, oppure allo scopo di impedirne il sorgere e il permanere – ad esempio ostacolare uno “stato” mediante la guerra o la rivoluzione, o una “congiura” mediante una sanguinosa repressione⁴⁵.

La rivoluzione è quella forma di lotta che mira a disturbare consapevolmente una determinata relazione sociale, lo stato. Un «linguaggio sobrio»⁴⁶, che contribuisce con un piccolo tassello alla definizione della nozione: l'agire rivoluzionario ha uno scopo, quello di disturbare – si potrebbe dire, stravolgere – l'insieme delle relazioni sociali che formano lo stato.

Un contributo ulteriore alla definizione del concetto è offerto poche pagine dopo, sempre nella sezione dei *Concetti sociologici fondamentali*, nel paragrafo dedicato al *Gruppo politico e ierocratico*: l'intento di Weber è qui di definire la specificità del campo politico, rispetto soprattutto al suo concorrente privilegiato, quello ierocratico. Un gruppo, scrive Weber, si definisce politico sulla base dei mezzi che utilizza e non degli scopi che si prefigge: infatti, «non c'è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto, dallo sforzo

⁴² *Economia e società*, I, p. 35.

⁴³ F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 180.

⁴⁴ *Alcune categorie*, pp. 288-289.

⁴⁵ *Economia e società*, I, p. 37.

⁴⁶ E. Hanke, *Rivoluzione e carisma*, cit., p. 27.

di provvedere al sostentamento alla protezione dell'arte»⁴⁷. Ciò che definisce la specificità della sfera politica sono i mezzi adoperati: la violenza fisica (*Gewaltsamkeit*, talvolta *Zwang*); mentre specifico del gruppo ierocratico è l'esercizio della coercizione psichica: «si può pertanto definire il carattere “politico” di un gruppo sociale solamente mediante il mezzo – in certe circostanze diventato scopo di per sé – che non è proprio esclusivamente di esso, ma è in ogni caso specifico, e indispensabile per la sua essenza: l'uso della forza [*Gewaltsamkeit*]»⁴⁸. Da cui si può definire «l'aspetto o la portata “politica” di una faccenda, oppure il funzionario “politico”, il giornale “politico”, la rivoluzione “politica”, l'unione “politica”, il partito “politico”, la conseguenza “politica” da altri aspetti o tipi delle persone, delle cose, dei processi in questione – aspetti o tipi economici, culturali, religiosi e via dicendo»⁴⁹.

Tale argomentazione verrà ripresa nel dettaglio più avanti nel corso di questo lavoro, ma permette fin d'ora di determinare la specificità, per Weber, della rivoluzione *politica*: l'esercizio della violenza fisica. Dove c'è rivoluzione politica, c'è violenza. Dal che si deduce, ad un primo livello, che una rivoluzione non violenta è una rivoluzione impolitica, quantomeno nei mezzi; o, andando più a fondo, che non si danno rivoluzioni non violente: lo stravolgimento – anche totale – dello stato ottenuto tramite mezzi non violenti non è una rivoluzione (politica). L'agire rivoluzionario risulta dunque, ad ora, definito sulla base di mezzi e scopi: un agire che mira a sovvertire (completamente: ottenendo una nuova formazione di dominio) lo stato tramite mezzi violenti.

Una definizione chiara e piuttosto canonica, priva di un approfondimento analitico e teorico della nozione; una delimitazione del fenomeno abbastanza generica, priva di una considerazione dettagliata delle specificità e delle singolarità storiche. È però possibile rintracciare un ulteriore – e peculiare – uso del concetto da parte di Weber, che da un lato riduce il grado di chiarezza definitoria, ma dall'altra permette di conferire un po' di profondità e complessità teorica alla nozione.

Allo scoppio della rivoluzione tedesca, o ai suoi prodromi, Weber comincia a declinare la parola “rivoluzione” in senso polemico, provocatorio, spesso inserendola tra virgolette – a voler indicare che non di vera rivoluzione si sta parlando. Come si vedrà meglio più avanti, l'operazione denigratoria ha un primo motivo specificamente politico: l'avversione profonda verso coloro che manifestano intenti rivoluzionari in un momento in cui la Germania – il suo sistema politico, economico, la sua dirigenza militare – è al collasso, estremamente vulnerabile e sotto il ricatto delle forze dell'Intesa.

⁴⁷ *Economia e società*, I, pp. 53-54.

⁴⁸ *Ivi*, p. 54. Sulla definizione di politica e sul suo rapporto con la violenza si veda anche *infra*, p. 106, nota 68.

⁴⁹ *Economia e società*, I, p. 54.

Ma vi è, anche, una ragione di carattere teorico e di diagnosi storica. Weber è infatti convinto che la crescente burocratizzazione della società moderna abbia reso, di fatto, impossibile una rivoluzione. Come scrive nel passo già menzionato di *Dominio*, che qui si cita per intero:

poiché quest'apparato [burocratico] [...] rende sempre più impossibile, sul piano meramente tecnico e anche per la sua struttura interna del tutto razionalizzata, una "rivoluzione" nel senso della creazione violenta di formazioni di dominio interamente nuove [gewaltsame Schaffung ganz neuer Herrschaftsbildungen], esso – come dimostra in maniera classica la Francia – ha sostituito alle "rivoluzioni" i "colpi di Stato" [Staatsstreiche]: tutti i rivolgimenti [Umwälzungen] riusciti, infatti, qui si riducono a questo⁵⁰.

L'impossibilità della rivoluzione è determinata dall'indispensabilità dell'apparato burocratico, dalla sua inaggirabilità: dall'incapacità, per ogni nuova formazione di dominio, di fare a meno della struttura burocratica di gestione e amministrazione dello stato – dei mezzi di informazione, di trasporto, dell'economia – e dei suoi tecnici specializzati. Dal canto suo la burocrazia, per il suo carattere impersonale, è una formazione di dominio indifferente alla singolarità dei capi:

l'oggettiva indispensabilità dell'apparato una volta che esiste, in connessione con la sua "impersonalità", comporta d'altronde che tale apparato – in antitesi con gli ordinamenti feudali, fondati sulla devozione personale – si dispone facilmente a lavorare per chiunque abbia saputo impadronirsi del dominio su di esso. Un sistema burocratico razionalmente ordinato continua a funzionare in maniera impeccabile nelle mani del nemico che occupi il territorio, cambiando unicamente i vertici supremi⁵¹.

Vanno quindi ricondotti alla categoria dei "colpi di stato", e non a quella di "rivoluzione", «tutti i cambi dei sovrani in Francia, sin dall'epoca del primo impero»⁵². Per lo stesso motivo, sottolinea Weber, Bismark dovette assistere, al momento delle sue dimissioni, al fatto che nessuno dei ministri da lui nominati si ritirasse dal servizio: questi, infatti, «incuranti e solerti, continuavano ad attendere al proprio ufficio, come se non fosse cambiato il geniale signore e creatore di tali creature ma una qualsiasi figura del meccanismo burocratico fosse stata rimpiazzata con un'altra»⁵³. Ancora, per la medesima ragione, Weber non accetta di vedere negli avvenimenti rivoluzionari russi del 1917 una "rivoluzione", «ma

⁵⁰ *Dominio*, pp. 112-113.

⁵¹ *Ivi*, p. 112.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

solo l'“eliminazione” di un monarca incapace»⁵⁴; né, l'anno successivo, riconosce al regime bolscevico appena insediatosi alcuna possibilità di durata – se non nella sua capacità di appropriarsi e riprodurre l'apparato burocratico del vecchio regime⁵⁵. La rivoluzione è, agli occhi di Weber, un fenomeno in via di estinzione: reso altamente improbabile dal processo di razionalizzazione e burocratizzazione delle società moderne, che tende a trasformarle in gabbie d'acciaio; da un processo di irrigidimento, di *Erstarrung*, che – sebbene certo in altre forme – sembrava prerogativa del solo Oriente.

Il tentativo da parte di Weber di distinguere una “vera” rivoluzione da una “apparente”, per esempio da un colpo di stato, rende evidente come esso rappresenti un concetto-soglia, una nozione cioè che richiede il riferimento a un ordine di grandezza, la perimetrazione di confini definitivi in termini di intensità ed estensione del fenomeno. Come scrive Koselleck, «quando si parla di rivoluzione, la domanda di fondo diventa allora quella di sapere che cosa c'è di “innovazione” in essa e che cosa in essa vi è necessariamente di ripresa e di ripetizione di strutture già esistite»⁵⁶; si pone cioè la questione di determinare di quanta (e quale) innovazione ha bisogno un mutamento per essere una rivoluzione. Dall'uso polemico che ne fa Weber, però, emerge come tale perimetrazione sia un'operazione in certa misura inevitabilmente soggettiva. Nel rifiuto da parte di Weber di attribuire il «nome maestoso di “rivoluzione”»⁵⁷ agli avvenimenti che sconvolgono la Germania alla fine della guerra si mostra cioè il carattere strutturalmente soggettivo, e dunque impossibilmente valutativo del concetto: l'adozione del termine “rivoluzione” per connotare determinati fatti storici e politici dipende da una valutazione in termini di intensità – una valutazione che origina inevitabilmente da un punto di vista soggettivo. “Rivoluzione” è cioè, più di altri concetti politici, un termine strutturalmente ambiguo, la cui adozione implica un richiamo – seppur minimo, seppur analiticamente controllabile – ad una valutazione soggettiva: ed è forse questa una delle ragioni tanto della difficile maneggiabilità del concetto, quanto della cautela definitoria da parte dello stesso Weber.

Vi è infine, nell'opera weberiana, un'ultima prospettiva da cui è possibile osservare la nozione di rivoluzione: quella della sua *Herrschaftssoziologie*. Come già accennato, nella sua sociologia del dominio⁵⁸ Weber è principalmente preoccupato di rendere conto delle forme

⁵⁴ *Pseudo-democrazia*, p. 161.

⁵⁵ Cfr. *Politica come professione*, p. 79 e *Socialismo*, p. 127, nonché *infra*, pp. 233-234.

⁵⁶ R. Koselleck, *Semantica del concetto di rivoluzione*, in R. Koselleck et al., *La rivoluzione francese e l'idea di rivoluzione*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 15.

⁵⁷ *Politica come professione*, p. 101.

⁵⁸ Non vi è accordo tra gli studiosi su quale sia la corretta traduzione in italiano del termine tedesco *Herrschaft*. In riferimento all'opera weberiana, è stato inizialmente tradotto con «potere» da Pietro Rossi, mentre viene reso con «dominio» dal traduttore della più recente edizione critica, Massimo Palma. Posto che non esiste una

dell'ordine sociale, dei motivi soggettivi alla base dell'obbedienza, dei principi di legittimità su cui si fondano gli ordini politici. Ma come suggeriscono tanto François Chazel che Reinhard Bendix, pensare fino in fondo la concezione weberiana della rivoluzione significa metterla in relazione con i tipi weberiani del potere, con i processi e le forme della legittimità⁵⁹: un'operazione che, anche in questo caso, si tratta di sviluppare per lo più sulla base di brevi accenni, riflessioni abbozzate, testi non previsti per la stampa. E che, nei prossimi paragrafi, verrà condotta non tanto con l'intento di offrire una teoria lineare e piana della rivoluzione nella sociologia weberiana del dominio, delineando, limpidi, i suoi rapporti con i tipi del potere; quanto piuttosto di rendere conto dei contrasti e delle tensioni concettuali, dei nodi irrisolti, dei cambi di rotta e delle sovrapposizioni dei piani d'analisi da parte di Weber. Offrendo dunque un affresco che metta in luce, più che nascondere, il procedere travagliato del pensiero weberiano sulla rivoluzione politica.

corrispondenza biunivoca tra i termini, si è preferito in questo lavoro seguire la traduzione dell'edizione critica. Sulle ragioni della scelta traduttiva, cfr. M. Palma, *Avvertenza*, in *Dominio*, pp. CLXXIX-CLXXXIV. Sul concetto di *Herrschaft* e sulle sue traduzioni in italiano cfr. M. Basso, *Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana*, in «Filosofia politica», a. XXVI, n. 2, 2012, pp. 309-321; Id., *Sul concetto di Herrschaft in Max Weber*, in Aa.Vv., *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012, pp. 25-45; C. Galli, *Il concetto di "Herrschaft" in Max Weber e nella "Scuola di Francoforte"*, in «Il Pensiero Politico», n. 1, 1978, pp. 86-93; G. Duso, *Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber*, in M. Losito, P. Schiera (a cura di), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 481-512. Si veda infine la voce *Macht und Herrschaft* di David Strecker in H.-P. Müller, S. Sigmund (a cura di), *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2014, pp. 90-92.

⁵⁹ Cfr. F. Chazel, *La conception de la révolution dans l'oeuvre de Max Weber: la portée des écrits sur les révolutions russes*, cit., p. 138; R. Bendix, *Review Essay. Reviewed Work(s): Economy and Society by Max Weber*, *Guenther Roth and Claus Wittich*, cit., p. 558.

1.2 Carisma

“*Sta scritto, ma io vi dico*”

Tema capitale degli studi weberiani, la nozione di carisma è senz'altro una della più note e studiate dello strumentario teorico weberiano. Declinata in molteplici campi di ricerca, applicata in contesti e situazioni storico-sociali anche molto differenti, la categoria ha acquisito un enorme potenziale evocativo; parallelamente, però, essa ha perso in precisione analitica e ha finito per essere spesso usata come concetto *passé-partout* non solo nel linguaggio quotidiano ma nello stesso discorso accademico⁶⁰. Soprattutto, per quanto concerne la presente prospettiva di ricerca, il grande successo della categoria ha in qualche modo contribuito a silenziare – nelle ricerche intorno all'opera weberiana – la discussione intorno alla figura della rivoluzione: come nota William Swatos infatti, «poiché Weber non ha mai scritto il suo progetto di “teoria della rivoluzione” per il suo capolavoro *Economia e Società*, la maggior parte di ciò che è stato scritto su Max Weber e la rivoluzione è tratto dalla sua discussione sul carisma»⁶¹.

Secondo una nota formulazione weberiana presente nel *Nachlass* di *Dominio*, infatti, il carisma è definito «la forza rivoluzionaria specificamente “creatrice” della storia»⁶², o anche – nella versione definitiva di *Economia e società* – la «grande potenza rivoluzionaria»⁶³. Carisma e rivoluzione paiono dunque intrattenere un rapporto estremamente stretto, ad alta densità semantica: come afferma Julien Freund, sembra cioè sussistere «una profonda affinità tra il carisma, la manifestazione dell'eccezionale, e l'evento rivoluzionario, che tende a trasformare il corso ordinario della vita e delle cose»⁶⁴.

Ed è sulla base di tale presunta affinità che sono stati elaborati modelli, teorie e proposte interpretative che, stringendo il legame tra i due termini e rinsaldandoli in un unico nucleo concettuale, individuano nel carisma una teoria – per quanto *in nuce* – della rivoluzione politica. Il carattere rivoluzionario del carisma viene quindi specificamente

⁶⁰ Così Martin Riesebradt: «nel nostro linguaggio quotidiano, il carisma è diventato una parola d'ordine piuttosto priva di significato. Qualsiasi politico, attore, eroe sportivo o musicista può essere definito carismatico. Ma questa banalizzazione non si limita all'uso popolare del carisma. Il concetto ha subito un processo di banalizzazione simile anche nel discorso accademico» (M. Riesebradt, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, in «Religion», vol. 29, n. 1, 1999, pp. 1-14, p. 1).

⁶¹ W.H. Swatos, *The Disenchantment of Charisma: A Weberian Assessment of Revolution in a Rationalized World*, in «Sociological Analysis», vol. 42, n. 2, 1981, pp. 119-136, p. 119.

⁶² *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, p. 503.

⁶³ *Economia e società*, I, p. 242.

⁶⁴ J. Freund, *Le charisme selon Max Weber*, in «Social Compass», a. XXIII, n. 4, 1976, pp. 383-396, p. 389.

assunto a radice esplicativa del fenomeno rivoluzionario come processo concreto e definito⁶⁵, visto come una «forma istitutiva, egemonica, della politica» capace di sovvertire l'ordine esistente e di rifondarlo su basi nuove⁶⁶; parallelamente, nella teoria weberiana della «quotidianizzazione del carisma» sono state individuate indicazioni utili per sviluppare una «teoria dei processi post-rivoluzionari», delle «tendenze di sviluppo dopo la “vittoria”, il “compimento”, delle rivoluzioni»⁶⁷; ancora, si è parlato di «movimenti rivoluzionari carismatici»⁶⁸ o, alternativamente, è stata stilata una «lista di rivoluzionari carismatici in ambito politico»⁶⁹.

Lecture dai risvolti estremamente interessanti e fecondi, che tendono però a ricondurre immediatamente la caratterizzazione rivoluzionaria del carisma alla rivoluzione politica: assumendo così un significato specifico, e ristretto, del termine “rivoluzionario”, trascurando la sua estensione e varietà semantica. A partire dalla mappatura costruita nel precedente paragrafo e sulla base delle diverse specificazioni di senso individuate, si cercherà qui invece di identificare anzitutto la precisa declinazione semantica che l'attributo “rivoluzionario” associato al carisma acquisisce nel testo weberiano, nonché di interrogare criticamente il rapporto che i due termini intrattengono, ponendo ad esempio la questione se la dimensione rivoluzionaria rappresenti un carattere accessorio o essenziale della figura carismatica.

L'operazione di chiarificazione semantica è resa particolarmente complessa dal fatto che la stessa categoria di “carisma” risulta, all'interno dell'opera weberiana, tutt'altro che univoca. In una nota interpretazione, Luciano Cavalli ha ad esempio distinto tra un «senso ampio» e un «senso stretto» del termine: il primo indicante la qualità straordinaria di un oggetto, di un animale o di una persona, mentre il secondo riferentesi specificamente a una persona e fondante un rapporto di dominio⁷⁰. Tale distinzione è stata ricondotta, tra gli altri da Martin Riesebrodt, a due distinti contesti di elaborazione e applicazione della categoria: rispettivamente al campo della sociologia della religione e a quello della sociologia del dominio⁷¹. In maniera particolarmente illuminante, Francesco Tuccari ha invece mostrato

⁶⁵ Per esempio per Julien Freund sia il bolscevismo che la rivoluzione tedesca (cfr. J. Freund, *Sociologia di Max Weber*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 240).

⁶⁶ A. Kalyvas, *Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber*, in «New German Critique», n. 85, 2002, pp. 67-103, pp. 91, 79.

⁶⁷ Dirk Käsler, *Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse*, Nymphenburger, München 1977, p. 196.

⁶⁸ T. Parsons, *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, p. 528.

⁶⁹ A. Schweitzer, *The Age of Charisma*, Nelson-Hall, Chicago 1984, p. 51.

⁷⁰ Cfr. L. Cavalli, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, p. 163.

⁷¹ M. Riesebrodt, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, cit., p. 2.

come le diverse sfumature semantiche siano il risultato di una diversa prospettiva e un diverso approccio al problema da parte di Weber.

Secondo la ricostruzione di Tuccari, Weber tratta la categoria anzitutto a partire da una «prospettiva storico-evolutiva»: il carisma è cioè un elemento che possiede una «dinamica evolutiva sufficientemente definita, che ha le sue radici in una particolare direzione di sviluppo complessivo dell'immagine del mondo»⁷²: appartenente al dominio del “sacro”, il carisma rappresenta qui una figura centrale dell'immagine magica e religiosa del mondo, destinata però a esaurirsi con il progressivo disincantamento del mondo. Una prospettiva che sancirebbe l'inutilità della categoria nell'epoca tardo-moderna, dominata dalla razionalità e pienamente disincantata.

Accanto al carisma come «principio di sviluppo» si può però individuare una trattazione differente da parte di Weber, che lo assume a «principio di struttura». È la prospettiva epistemologica a mutare, passando da una visione storico-evolutiva a una sociologica e tipico-ideale: non più definito come un insieme di «qualità straordinarie», come un attributo di una cosa o di una persona, il carisma serve qui a indicare una specifica relazione sociale. Esso è una «qualità considerata straordinaria [...] che viene attribuita a una persona»⁷³, dove l'accento cade sul «considerata», sull'«attribuita»: la definizione è cioè condotta a partire da una prospettiva di *verstehende Soziologie*, interessata a rendere conto del senso intenzionato dell'agente. In questo senso, non è rilevante che la qualità sia presente di per sé, in maniera oggettiva, ma solo in quanto è riconosciuta come tale dai soggetti: «il carisma, così definito, non sussiste al di fuori di una relazione sociale. La qualità straordinaria, infatti, si stabilisce come tale soltanto nel rapporto con altri e con il riconoscimento di altri»⁷⁴. In questa declinazione specificamente tipico-ideale, come tipo di una relazione sociale, il carisma schiva l'accusa di anacronismo per divenire uno strumento analitico capace di funzionare nei più differenti contesti storico-sociali.

Infine, Tuccari individua una terza prospettiva a partire dalla quale Weber ha offerto una trattazione del carisma: quella politica. In questo caso il punto di vista è strettamente radicato nella contingenza storica della Germania durante e al termine del primo conflitto mondiale; e punto d'origine dunque di un discorso specificamente prescrittivo, in quanto si

⁷² F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 17.

⁷³ *Economia e società*, I, p. 238.

⁷⁴ L. Cavalli, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, cit., p. 169.

tratta per Weber di definire i tratti e il ruolo del leader personale all'interno dell'orizzonte politico tedesco, nonché i meccanismi politico-istituzionali atti a formarlo e selezionarlo⁷⁵.

Non dunque campi di applicazione distinti, né oggetti di studio diversi, quanto piuttosto diverse prospettive ermeneutiche, che si sviluppano in tempi differenti e talvolta si sovrappongono. La pluralità prospettica è in questo senso il risultato di una stratificazione di elaborazioni che si succedono nel corso del tempo: una stratificazione che abbraccia la produzione weberiana dai primi scritti di sociologia della religione, attraverso le trattazioni incompiute della sociologia del dominio, fino a confluire nella parte completata di *Economia e società* – i cui paragrafi dedicati al potere carismatico rappresentano la versione definitiva e più compiuta della categoria.

Ed è dunque a partire da queste pagine della versione definitiva di *Economia e società* che è possibile ricavare una definizione minima del carisma, utile per orientarsi all'interno dei molteplici richiami weberiani e per usarla da termine di riferimento per indagarne il carattere rivoluzionario. Assunto in una prospettiva tipico-ideale, il carisma come «qualità considerata straordinaria» diviene fondativo di un rapporto di dominio [*Herrschaft*]: i dominati obbediscono nella misura in cui riconoscono il carattere straordinario della figura carismatica. A sua volta, quest'ultima è sottoposta alla costante «prova» delle sue qualità straordinarie, pena la perdita di riconoscimento dei dominati e dunque il venir meno del rapporto di obbedienza: «se non consegue da tempo il successo, se soprattutto la sua guida non porta alcun beneficio ai dominati, allora la sua autorità carismatica rischia di scomparire»⁷⁶. Autorità dunque estremamente labile, quantomeno nella sua forma «genuina», perché sempre potenzialmente a rischio di essere revocata, il carisma emerge più facilmente in situazioni di «crisi», in cui l'attesa e il bisogno di un «salvatore» risultano più pressanti.

Nella sua forma tipico-ideale, dunque, il carisma è assunto da Weber come una delle possibili forme che può assumere la legittimazione del dominio, la risposta alla domanda «perché si obbedisce?». Come noto infatti, nella prospettiva weberiana una *Herrschaft* non si mantiene unicamente sulla base della coercizione fisica, ma ha bisogno di essere considerata legittima dai dominati. Essa deve cioè rivendicare con successo un principio autoritativo, sulla base del quale i dominati fondano e danno senso alla loro obbedienza: «bisogna tenere fermo

⁷⁵ Cfr. F. Tuccari, *La personalizzazione della leadership politica. È ancora attuale la lezione di Max Weber?*, in D. D'Andrea, C. Trigilia, (a cura di), *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*, Il Mulino, Bologna 2018, soprattutto pp. 65-69. Sul carattere prescrittivo della teoria weberiana della leadership personale cfr. anche C. Trigilia, *La personalizzazione della leadership politica*, in D. D'Andrea, C. Trigilia, (a cura di), *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*, cit., pp. 19-37, di cui il testo di Tuccari nello stesso volume costituisce una critica approfondita e articolata.

⁷⁶ *Economia e società*, I, p. 239.

– scrive Weber – che il fondamento di ogni potere, e quindi di ogni disposizione a obbedire, è una fede – la credenza nel “prestigio” di colui o coloro che detengono il potere»⁷⁷.

Riconducibile a una molteplicità di figure distinte – dallo sciamano al berserker nordico, dal pirata al demagogo, dal profeta all’eroe di guerra – l’autorità carismatica è dunque definita nei suoi tratti caratteristici – tipici – in riferimento (e contrasto) rispetto alle altre due forme di potere. Anzitutto, essa è personale, in quanto riferita alla persona «in quanto tale»; e non, come nel caso del potere legale-razionale, ad un sistema di leggi e norme più o meno formale; né, come nel caso del potere tradizionale, riferita a una persona in quanto rappresentante di un ordine stabilito, della volontà di dio o altro⁷⁸. In secondo luogo, il carisma è un tipo di potere extra-quotidiano, straordinario, contrapposto alla dimensione ordinaria e quotidiana degli altri due tipi di poteri: una straordinarietà che è strettamente connessa alla sua caratterizzazione rivoluzionaria.

Il termine “rivoluzionario” associato alla categoria di carisma ricorre in alcune importanti sezioni dedicate a questo tipo di potere, in maniera prevalente all’interno della sociologia del dominio. Anzitutto, in tre *Nachlass* ora pubblicati in *Dominio: Carismaticismo e Trasformazione del carisma* scritti probabilmente tra il 1912 e il 1913 (quest’ultimo rappresenta il testo più ricco in proposito); *I tre tipi puri di dominio legittimo*, elaborato tra il 1917 e il 1920 ma mai dato alle stampe. Un’ulteriore formulazione si trova anche nell’*Introduzione all’etica economica delle religioni universali*, scritta nel 1915 ma rivista nel 1919 per la pubblicazione in volume. Infine, la trattazione già citata presente in *Economia e società*, nelle parti dedicate al potere carismatico, alla trasformazione del carisma in pratica quotidiana, alla combinazione dei diversi tipi di potere e alla trasformazione anti-autoritaria del carisma. Il materiale è dunque piuttosto spurio: molti lasciti relativi a un periodo definito e non più rielaborati, dunque non approvati per la stampa; uno scritto – fondamentale – di *Sociologia della religione*, e infine la trattazione finale della *Herrschaftssoziologie*, che può essere assunta come la versione più compiuta della teoria weberiana del carisma.

Al di là delle specificità dei testi e al netto di una maggiore trattazione nel lascito *Trasformazione del carisma*, il termine “rivoluzionario” ricorre in maniera abbastanza omogenea intorno a due questioni tra loro strettamente connesse. Anzitutto, Weber adotta il termine “rivoluzionario” per rendere conto del rapporto del carisma con il passato, con l’ordine esistente, con – in una formula – il quotidiano; e, in quanto tale, esso è strettamente legato alla dimensione di straordinarietà. Poiché fonda la sua affermazione e il suo

⁷⁷ Ivi, p. 260.

⁷⁸ Su questo cfr. F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 60.

riconoscimento su qualità straordinarie, sovranaturali, la figura carismatica rifiuta gli ordinamenti esistenti – tanto della forma delle norme tradizionali che di quelle razionali – ponendosi a unico principio autoritativo: «[il dominio carismatico] si atteggia pertanto a rivoluzionario, tutto trasvalutando [*umwertend*] e rompendo sovranamente con ogni norma tradizionale o razionale: “sta scritto – ma io vi dico”»⁷⁹; o ancora: «nelle sue espressioni supreme [la persona portatrice di carisma] è stata in ogni caso di carattere rivoluzionario, nella misura in cui ha invertito ogni gerarchia dei valori, rovesciando i costumi, la legge e la tradizione»⁸⁰.

Il carisma è quindi rivoluzionario in quanto, anzitutto, si contrappone all’«autorità dell’eterno ieri», a ciò che è sempre stato, e dunque è considerato «consueto» o addirittura «sacro»: «il carisma nelle sue supreme forme fenomeniche infrange le regole e la tradizione in genere, addirittura sovvertendo ogni concetto di sacralità. Invece della devozione verso ciò che è consueto fin dai tempi antichi, e perciò consacrato, il carisma costringe alla sottomissione interiore verso ciò che ancora non c’è stato, all’assolutamente unico, e perciò divino. In questo senso empirico e valorialmente neutro, esso è veramente la forza rivoluzionaria specificamente creatrice della storia»⁸¹. Vicina in questo senso alla nietzschiana trasvalutazione dei valori⁸², la dimensione rivoluzionaria del carisma risiede anzitutto nel suo potenziale radicalmente innovativo, nel sovvertimento di ciò che è considerato sacro e nella capacità di creare *ex-novo* un set di valori, credenze, norme contrapposto a quello esistente: «sia il genuino profeta che ogni condottiero e ogni capo autentico enunciano, creano e promuovono nuovi precetti – nel senso originario del carisma – in virtù della rivelazione, dell’oracolo, dell’ispirazione»⁸³.

Il rapporto tra ordine tradizionale e straordinarietà del carisma è però – è bene sottolinearlo – di co-implicazione. Nell’espressione “sta scritto, *ma* io vi dico” la tradizione

⁷⁹ *Carismatico*, in *Dominio*, p. 480.

⁸⁰ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, p. 504.

⁸¹ *Ivi*, p. 503.

⁸² Sul rapporto tra Weber e Nietzsche la letteratura è decisamente ampia. Si veda, come minimo, W. Hennis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991; R. Eden, *Weber and Nietzsche: Questioning the Liberation of Social Science from Historicism*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel (a cura di), *Max Weber and his Contemporaries*, Allen and Unwin, London 1988 pp. 405-421; E. Fleischmann, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de sociologie», V, 1964, pp. 190-238; G. Stauth, B.S. Turner, *Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen*, in «Zeitschrift für Soziologie», XV, 1986, pp. 81-94; G. Stauth, *Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie», vol. 33, n. 2, 1992, pp. 219-247; R. Schroeder, *Nietzsche and Weber: Two “Prophets” of the Modern World*, in S. Lash, S. Whimster (a cura di), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London-New York 1987; B. S. Turner, *Max Weber and the Spirit of Resentment: The Nietzsche Legacy*, in «Journal of Classical Sociology», vol. 11, n. 1, 2011, pp. 75-92.

⁸³ *Economia e società*, I, p. 240 (trad. leggermente modificata: si preferisce qui tradurre «Führer» con «capo», più neutro rispetto a «duce»).

(ciò che sta scritto) e l'affermazione dell'autorità carismatica (io vi dico) sono legati da un'avversativa, che sta a indicare la condizione di possibilità del carisma stesso: la tradizione rappresenta quel che è rifiutato dal carisma e, allo stesso tempo, l'orizzonte che rende possibile l'emersione del carisma. L'innovazione e la straordinarietà del carisma, cioè, sebbene «rompano ogni gerarchia di valori», richiedono e presuppongono un contesto di emersione e di applicazione del carisma stesso, un insieme di circostanze favorevoli che permettono al messaggio carismatico – “io vi dico” – di attecchire, di trovare un seguito. La dimensione rivoluzionaria del carisma dipende in questo senso dal rapporto tra messaggio carismatico e circostanze in cui si verifica: un medesimo messaggio può risultare estremamente innovativo e produrre conseguenze rivoluzionarie, o cadere nel vuoto – perché ad esempio inconcepibile all'interno di quello specifico orizzonte culturale.

«Sovvertitore» in questo specifico senso se posto a confronto con la tradizione, il carisma detiene un portato rivoluzionario anche in riferimento al potere legale-razionale: contro le regole formali e astratte infatti, il carisma istituisce una forma di autorità svincolata da ogni regola, e in questo senso si configura come «specificamente irrazionale»⁸⁴. Tale irrazionalità è da ricondurre al carattere personale del carisma: l'eccezionalità dell'autorità carismatica risiede nel fatto di essere espressione di una singolarità, la cui volontà non è riconducibile a regole più o meno generali – “sta scritto, ma *io* vi dico”. Essa si contrappone così a «ogni economia ordinata», tanto nella forma di San Francesco che rifiuta il denaro, quanto in quella dei pirati o degli eroi di guerra che mirano al bottino. Allo stesso modo, la figura carismatica rifiuta ogni norma formale di giustizia e opera invece secondo la «“giustizia da cadì” nel senso proverbiale del termine», in cui «il giudizio di valore individuale [è] svincolato dalle regole del singolo caso»⁸⁵: così, «la forma carismatica specifica della composizione delle liti è la rivelazione da parte del profeta o dell'oracolo, oppure l'arbitrato “salomonico” di un saggio qualificato dal carisma»⁸⁶. Che si tratti dell'ordinamento economico o di quello giuridico, il carisma vi si contrappone radicalmente: esso «vive [...] in questo mondo ma non di questo mondo»⁸⁷.

Il carattere rivoluzionario del carisma è dunque declinato da Weber lungo due assi, tra loro connessi: da un lato il sovvertimento della tradizione, dell'esistente, tramite la creazione di un nuovo insieme di valori e credenze; dall'altro l'«irrazionalità» nel senso dell'estraneità a

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Carismaticismo*, in *Dominio*, p. 481.

⁸⁶ *Ivi*, p. 480.

⁸⁷ *Ivi*, p. 476.

regole formali e astratte, la «decisione di caso in caso»⁸⁸, fondata sull'autorità insondabile, imprevedibile, della figura carismatica. In quanto tale, evidentemente, il termine “rivoluzionario” sta a indicare una dimensione di innovazione e rottura, ed è quindi inteso in un senso “lasco”, non certo immediatamente connesso alla figura della rivoluzione politica come processo concreto e definito.

Vi sono però altre considerazioni da parte di Weber intorno alla dimensione rivoluzionaria del carisma – soprattutto nel lascito *Trasformazione del carisma* – che hanno forse contribuito ad alimentare l'ambiguità. Esse si riferiscono al modo in cui il carisma esercita il proprio potenziale innovativo e rivoluzionario: esso viene esplicitato da Weber tramite la contrapposizione con il modo in cui la *ratio* produce i suoi effetti trasformativi.

Da un lato, infatti, come scrive in *Umbildung des Charisma*, la razionalizzazione «rivoluziona attraverso i mezzi tecnici [...], prima le cose e gli ordinamenti, poi gli uomini – nel senso che interviene sulle loro condizioni di adattamento ed eventualmente accresce le possibilità di adeguamento degli uomini al mondo esteriore, attraverso una individuazione razionale di fini e di mezzi»⁸⁹. Eminente potenza trasformativa all'interno del grande affresco storico weberiano, «forza rivoluzionaria di primo rango»⁹⁰, la razionalizzazione esercita i suoi effetti «dall'esterno [*von außen*]», mutando le condizioni materiali, strutturali, dell'esistente e così, indirettamente, agendo sulle condizioni di vita degli individui, e con esse sulle loro concezioni e immagini del mondo.

Al contrario il carisma agisce «dall'interno [*von innen*]», intervenendo in primo luogo sulle concezioni del mondo, sulle convinzioni etiche, valoriali, sul set di credenze che costituisce di volta in volta l'immagine del mondo o una sua cristallizzazione specifica; e così, indirettamente, contribuisce a modificare «le cose e gli ordinamenti»⁹¹. Il potere del carisma si esercita attraverso la produzione di una «credenza», che sia «nella rivelazione e negli eroi» o che si fondi invece «sulla convinzione emotiva dell'importanza e del valore di una manifestazione religiosa, etica, artistica, scientifica, politica o di qualsiasi altro genere, sull'eroismo, che sia dell'asceti o della guerra, della saggezza giudiziaria, del talento magico o di altra sorta»⁹². Tale credenza, scrive Weber, trasforma gli uomini dall'interno, ne modifica convinzioni, percezioni, idee.

Per indicare questo mutamento interiore radicale Weber ricorre al termine «metanoia»: «il carisma, quando esercita i suoi specifici effetti, manifesta dall'interno, da una “metanoia”

⁸⁸ *I tre tipi puri di dominio legittimo*, in *Dominio*, p. 830.

⁸⁹ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, p. 501.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

centrale dell'intenzione dei dominati, la sua potenza rivoluzionaria»⁹³. Tale nozione, risalente ai vangeli, richiama il concetto kantiano di rivoluzione, quindi una trasformazione radicale della *Gesinnung*, dell'intenzione intesa come disposizione d'animo⁹⁴. In questo senso il carisma agisce, come si vedrà, in un modo analogo alla conformazione della condotta di vita nel senso dell'etica dell'intenzione: l'azione del carisma è cioè rivoluzionaria in quanto «riconduce l'uomo nella sua interiorità, come centro e misura del mondo, [e] si manifesta con la massima incisività quando la “speranza di redenzione [...] è intesa come un processo interiore di rinnovamento, di *μετάνοια*, e addirittura di rinascita” [...]. Una rinascita che è concepita come partecipazione carismatica e, perciò, come superamento della condizione creaturale»⁹⁵.

A metà strada fra Kant e Nietzsche, fra la trasformazione radicale della *Gesinnung* e la «trasvalutazione dei valori», la potenza rivoluzionaria del carisma produce i suoi effetti a livello di immagine del mondo. Come tale, scrive Luciano Cavalli, essa produce «la rivoluzione di tipo più radicale»⁹⁶: una rivoluzione però, anche in questi termini, tutt'altro che politica, ma anzitutto interiore, che investe credenze, valori, convinzioni⁹⁷. La quale certo può produrre una trasformazione ad ogni livello di ordinamento, nel campo politico, istituzionale, giuridico, economico, artistico, ma in cui il rapporto di consequenzialità – lo si cercherà di mostrare – non è affatto necessario e inevitabile.

Che il campo semantico del termine “rivoluzionario” attribuito al carisma sia quello del rivoluzionamento, del cambiamento e dell'innovazione nelle diverse sfere di vita, più che quello della rivoluzione politica in senso stretto, è esplicitato dallo stesso Weber in alcune righe di *Trasformazione del carisma*:

⁹³ Ivi, p. 503.

⁹⁴ Cfr. E. Hanke, *Rivoluzione e carisma*, cit., p. 25. Kant parla di «*eine Revolution in der Gesinnung im Menschen*» in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* per rendere conto della differenza tra «uomo legale» e «uomo morale»: quest'ultimo, «quando riconosce qualcosa come un dovere, non ha bisogno di altra forza motrice che questa stessa concezione del dovere» (cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in Id., *Werke in zwölf Bänden*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 649-879, p. 697). Sul significato di *Gesinnung* si veda *infra* p. 237, nota 171, nonché la voce «*Gesinnung*» del *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (A. Regenbogen, U. Meyer (a cura di), Meiner, Hamburg 2013, p. 260) e la voce «*Intenzione*» dell'*Enciclopedia di Filosofia* (Garzanti, Milano 2004).

⁹⁵ L. Cavalli, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, cit., p. 166 (tra virgolette sono citati i vangeli).

⁹⁶ L. Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 7.

⁹⁷ Una rivoluzione che Kalyvas definisce – mescolando intenzionalmente una terminologia bourdieusiana a quella weberiana – una «rivoluzione simbolica delle intenzioni [*a symbolic revolution in convictions*]»: ma da cui deduce, senza soluzione di continuità, una rivoluzione politica: «[i movimenti rivoluzionari carismatici] cercano prima di scardinare e sovvertire i motivi motivazionali e normativi di una struttura istituzionale e giuridica consolidata, prima di sostituirla con una nuova. Cercano di provocare una rivoluzione simbolica delle convinzioni [*Gesinnungsrevolution*] prima di intraprendere una rivoluzione politica a livello di istituzioni e leggi» (A. Kalyvas, *Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber*, cit., p. 79). Sul concetto di rivoluzione simbolica in Pierre Bourdieu si veda soprattutto P. Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Il Saggiatore, Milano 2013, nonché la raccolta di testi in A. Boschetti (a cura di), *La rivoluzione simbolica in Pierre Bourdieu*, Marsilio, Venezia 2003.

l'antitesi [tra razionalizzazione e potere del carisma] deve essere intesa correttamente. Malgrado le abissali differenze tra le sfere in cui si muovono, le "idee" religiose, artistiche, etiche, scientifiche e tutte le altre, in particolare quelle organizzative in politica e nel sociale, sono sorte – sotto un profilo psicologico – sostanzialmente alla stessa maniera. Si tratta di un "valutare" soggettivo, "al servizio del tempo", che gli uni potrebbero attribuire all'"intelletto", altri all'"intuizione" (qualunque sia la distinzione): la "fantasia" matematica di un Weierstraß è "intuizione" esattamente nello stesso senso di quella di un artista, un profeta e di un demagogo: non è qui la differenza. [...] E, ciò che occorre sottolineare con forza per comprendere il significato del "razionalismo", la differenza non si fonda assolutamente sulla persona o sui "vissuti" spirituali del *creatore* delle idee o delle "opere", bensì sulla maniera in cui esse vengono intimamente "fatte proprie" [*angeeignet*] da coloro che sono dominati e guidati, da come vengono "vissute" [*erlebt*]⁹⁸.

Qui Weber pone due questioni. La prima, di cui si discuterà meglio più avanti, è che la distinzione tra il rivoluzionamento esercitato dalla razionalità e quello generato dal carisma non riguarda il modo in cui le idee, le innovazioni, le invenzioni sono prodotte; quanto piuttosto il modo in cui tali innovazioni sono «fatte proprie» da altri. Non dunque il sorgere dell'idea – nella forma dell'intuizione o del ragionamento – ma piuttosto la modalità attraverso cui i «dominati» attribuiscono senso e si appropriano di tali idee. In maniera pienamente conforme a un approccio di *verstehende Soziologie*, è qui posto l'accento non sul processo in sé, quanto sul senso che tale processo riveste per i soggetti, sul modo attraverso cui essi lo fanno proprio soggettivamente e gli conferiscono significato.

In secondo luogo, Weber afferma qui esplicitamente la pluralità dei campi in cui l'effetto trasformativo del carisma può esercitarsi: si tratta infatti di «"idee" religiose, artistiche, etiche, scientifiche e tutte le altre, in particolare quelle organizzative in politica e nel sociale». Il campo non è, in maniera esclusiva, quello politico. Sebbene il carisma giochi un ruolo centrale all'interno della sociologia del dominio weberiana, e sia declinato specificamente nel campo politico per rendere conto delle forme di *Herrschaft*, la sua struttura tipico-ideale è capace di rendere conto – e così è stata intesa da Weber – di forme di autorità anche non politiche: un grande scienziato, un rinomato artista, un profeta, un eroe di guerra sono tutti, potenzialmente, figure carismatiche, dedite a una «missione» straordinaria e capaci di produrre una «metanoia» tra i propri seguaci, un cambiamento radicale nel modo di pensare e vedere il mondo. Come riassume Tuccari, «il concetto rivoluzionario del carisma si pone a

⁹⁸ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, p. 502.

un livello più elevato di generalità» rispetto all'interpretazione «riduttiva» che lo riconduce alla rivoluzione politica come «processo concreto e specifico»⁹⁹.

In questo senso, come ha affermato Edith Hanke, il carisma «non offre una teoria sistematica della rivoluzione, quanto piuttosto l'affermazione antropologica che uomini con particolari doti carismatiche possono intervenire nel corso della storia per plasmarlo e modificarlo»¹⁰⁰. Piuttosto che una teoria della rivoluzione politica, le considerazioni weberiane intorno al carattere rivoluzionario del carisma sembrano cioè suggerire indicazioni per l'elaborazione di una teoria del mutamento sociale. Non dunque il campo specifico della rivoluzione politica, quanto quello – più esteso – del mutamento storico e sociale è l'area semantica di riferimento del termine “rivoluzionario” ascritto al carisma.

La centralità del carisma come fattore del mutamento storico e sociale sembra in effetti affermata in vari punti del testo weberiano, tra cui anche un importante paragrafo di *Economia e società*:

nelle epoche legate alla tradizione, il carisma è la grande potenza rivoluzionaria. A differenza della forza egualmente rivoluzionaria della *ratio* – che agisce dall'esterno mutando le circostanze e i problemi della vita, e quindi in modo indiretto la posizione di fronte a questi, oppure con un processo di intellettualizzazione – il carisma può rappresentare una trasformazione dall'interno. Esso può cioè costituire un mutamento, fondato sulla necessità o sull'entusiasmo, delle direttrici di pensiero e di azione in base a un orientamento del tutto nuovo delle posizioni di fronte a tutte le singole forme di vita e di fronte al “mondo”. Nelle epoche pre-razionalistiche, la tradizione e il carisma si spartiscono, a un dipresso, le varie direzioni dell'orientamento dell'agire¹⁰¹.

Ritorna la questione già vista in *Umbildung des Charisma* della distinzione tra *ratio* e carisma nella forma del loro rivoluzionamento – a dimostrazione della costanza della prospettiva weberiana anche a distanza di anni. Ma il tema è arricchito di elementi ulteriori. Anzitutto, qui carisma, *ratio* e tradizione rivestono dichiaratamente il ruolo di vettori eminenti di innovazione o conservazione, rappresentando le principali forze capaci di influire sugli orientamenti dell'agire, e con essi sulle direzioni dello sviluppo storico. Il carisma risulta in questa prospettiva effettivamente un fattore di innovazione, capace di rendere conto del mutamento storico.

⁹⁹ F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 72, nota 18: il riferimento polemico di Tuccari in questo caso è Julien Freund (cfr. *Sociologia di Max Weber*, cit.).

¹⁰⁰ E. Hanke, *Rivoluzione e carisma*, cit., p. 25. Cfr. anche W.J. Mommsen, *Max Webers Begriff der Universalgeschichte*, in J. Kocka (a cura di), *Max Weber, der Historiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 51-72, p. 69.

¹⁰¹ *Economia e società*, I, p. 242.

Ma non solo. Weber inserisce infatti la distinzione dei modi attraverso cui *ratio* e carisma esercitano i propri effetti trasformativi all'interno di una prospettiva storica. Distingue infatti tra «epoche pre-razionalistiche», dove a contendersi «le direzioni di orientamento dell'agire» sono unicamente carisma e tradizione, alle «epoche razionalistiche», quando invece entra in campo anche la razionalità come elemento potenziale di mutamento. Queste considerazioni richiamano la prospettiva storico-evolutiva esposta in precedenza¹⁰², in cui il carisma è inserito all'interno di una diagnosi epocale, che sancisce il progressivo indebolimento del suo potenziale rivoluzionario, di contro alla forza di trasformazione – e però anche di “irrigidimento” – della *ratio*.

In *Umbildung des Charisma* la prevalenza della figura del carisma nelle epoche «pre-razionalistiche» è declinata su due fronti. Da un lato, un'apparente maggiore predisposizione dell'«uomo primitivo» al fascino per lo straordinario, propria di un'immagine del mondo magica che tende ad attribuire forze soprannaturali agli eventi non ordinari della vita quotidiana: «l'uomo primitivo vede in tutte le influenze che dall'esterno determinano la sua vita l'effetto di determinate forze che sono proprie delle cose, sia morte sia vive, e degli uomini, defunti così come viventi, e attribuiscono loro il potere di recare beneficio o nuocere». Così, continua Weber, «ogni avvenimento che esca dal binario del quotidiano può scatenare forze carismatiche, ogni capacità inconsueta può infiammare la credenza carismatica»¹⁰³.

Dall'altro, ma strettamente connessa, vi è la constatazione del carattere labile ed effimero delle formazioni di potere in epoca «primitiva»: «la potestà del capo del villaggio è straordinariamente ristretta, quasi solo arbitrale e rappresentativa. In genere i membri della comunità non si attribuiscono un diritto vero e proprio di deporlo, poiché la sua potestà è fondata dal carisma e non dall'elezione. Ma eventualmente lo possono senz'altro abbandonare e insediarsi altrove»¹⁰⁴. Autorità dunque potenzialmente instabile e a breve termine, sempre passibile di essere revocata¹⁰⁵, che è però destinata a venire meno con il progressivo sedimentare e consolidarsi delle strutture di potere: «è destino del carisma di arretrare con il progredire dello sviluppo di durature formazioni istituzionali»¹⁰⁶.

¹⁰² Su questa prospettiva si sofferma soprattutto H. Treiber, *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 2, 2005, pp. 361-380.

¹⁰³ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, p. 532.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ E che ricorda in questo senso le analisi posteriori dell'antropologo Pierre Clastres intorno alle società contro lo stato, o la distinzione bourdieusiana tra «forme elementari» e forme «oggettivate» di dominio (cfr. P. Clastres, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre Corte, Verona 2013; P. Bourdieu, *Les modes de domination*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 2, 2-3, 1976).

¹⁰⁶ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, p. 531.

Tale sedimentazione è descritta da Weber con la formula, divenuta estremamente nota, della «quotidianizzazione del carisma [*Veralltäglichung des Charisma*]»: essa serve a indicare le molteplici forme di consolidamento del potere carismatico, in cui l'elemento di straordinarietà e «irrazionalità» cede il posto a una gestione ordinata della vita e delle sue sfere; in cui l'autorità carismatica si oggettiva in regole e procedure formali, aprendo a una forma di legittimazione sulla base della conformità alle norme, o si istituzionalizza e si sacralizza nel senso della tradizione. Al di là della pluralità di forme che tale processo può assumere – Weber vi dedica una lunga e approfondita disamina¹⁰⁷ – il carisma come evento straordinario e «rivoluzionario» è destinato a venire meno, sostituito da forme ibride, quotidiane, di carisma: quale, ad esempio, il «carisma d'ufficio» in cui la «qualità considerata straordinaria» è in qualche modo inserita all'interno di meccanismi di riproduzione – il sangue, l'educazione, l'elezione – e di relativa prevedibilità dell'esercizio del potere¹⁰⁸. In questo senso, scrive Weber, nel processo di quotidianizzazione «l'essenza del carisma sembra definitivamente abbandonata e perduta, ed è quanto accade anche di fatto, nella misura in cui se ne considera il carattere eminentemente rivoluzionario. [...] Invece di operare, secondo il suo senso genuino, in modo rivoluzionario rispetto a quanto v'è di tradizionale e fondato sul “legittimo” acquisto giuridico, come nello *status nascendi*, esso funziona proprio all'inverso come fondamento giuridico dei “diritti acquisiti”»¹⁰⁹.

La prospettiva storico-evolutiva in cui Weber sembra calare il carisma deve però essere relativizzata, indebolita nei suoi tratti di determinazione dei processi storici. È, del resto, lo stesso Weber a mettere in guardia dall'evitare generalizzazioni, assolutizzazioni, diagnosi deterministiche sulla storia e sulle forme del suo mutamento: «il dominio carismatico non si dà affatto unicamente in stadi evolutivi primitivi, perché in genere i tre tipi fondamentali della struttura del dominio non possono essere disposti semplicemente in una linea evolutiva ma appaiono combinati tra loro nei modi più vari»¹¹⁰. Nessuna prospettiva evolutiva rigida dunque, né alcuna filosofia della storia¹¹¹; ma un approccio ermeneutico che ragiona in termini di geometrie variabili, di condizioni di possibilità: la prospettiva storica

¹⁰⁷ Dei *Nachlässe* di *Dominio* si veda, oltre a *Trasformazione del carisma*, anche *Conservazione del carisma*. Da *Economia e società*, I, *La trasformazione del carisma in pratica quotidiana*, pp. 243-251.

¹⁰⁸ Sul ruolo del carisma d'ufficio all'interno della «transizione alla modernità», cfr. W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 301 e segg.. Schluchter inoltre distingue tra «quotidianizzazione» (riferita al carisma come principio strutturale) e «spersonalizzazione» (riferita invece al processo storico-evolutivo del carisma): cfr. *ivi*, p. 229. Per una critica a tale distinzione, cfr. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 87, nota 26.

¹⁰⁹ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, pp. 512-513.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 531.

¹¹¹ Come al contrario affermano H.H. Gerth e C. Wright Mills (a cura di), *From Max Weber. Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946, pp. 51 e segg. in cui un paragrafo è proprio intitolato «*Bureaucracy and Charisma: A Philosophy of History*».

weberiana, aliena da ogni determinismo e riduzionismo, rifiuta di assumere un unico elemento – in questo caso il carisma – a fattore capace di spiegare e rendere conto del mutamento storico, né parla in termini di necessità e inevitabilità.

Così, la prospettiva storico-evolutiva qui tratteggiata acquisisce senso – e fecondità euristica – qualora la si intenda nei termini di un’indicazione di massima, basata sull’indagine intorno alle condizioni che rendono più o meno probabile – ma non impossibile, o inevitabile – il presentarsi di una figura carismatica; sull’analisi intorno alla maggiore o minore disponibilità e propensione dei soggetti a farsi entusiasmare e guidare da ciò che è ritenuto straordinario. Ancora, è proprio lo strumento del tipo ideale a permettere di sganciarsi da una prospettiva di diagnosi epocale e di pensare in termini di geometrie variabili: il tipo ideale funziona, in effetti, come un “indicatore di massima”, strumento di orientamento concettuale all’interno dell’estrema variabilità ed eterogeneità fenomenica. I tipi ideali «appaiono combinati tra loro nei modi più vari»: in questo senso il carisma «genuino», dagli effetti «rivoluzionari», vale da strumento di analisi e modello di riferimento rispetto al quale confrontare e valutare i singoli fenomeni storici, strutturalmente ibridi e spuri.

Tale approccio ermeneutico, che ragiona in termini di condizioni di possibilità, è dispiegato in maniera esemplificativa nella *Sociologia delle religioni* weberiana, dove è fatto lavorare sul fenomeno dell’etica religiosa e anche, in particolare, sulla figura del carisma. Qui, grazie alla prospettiva comparativa, emerge con chiarezza come il potenziale rivoluzionario, «sovvertitore», del carisma dipenda dalla specifica configurazione di elementi in cui è inserito: i saggi sul *Confucianesimo*, su *Induismo e Buddismo* e sul *Giudaismo antico* mostrano in questo senso come «differenti strutture di legittimità carismatica stiano a fondamento di una tendenza alla conservazione oppure all’innovazione dell’ordine esistente»¹¹².

Nel caso del confucianesimo, ad esempio, il carisma svolge una funzione centrale all’interno del meccanismo di mantenimento e riproduzione della struttura di potere. Declinato anzitutto nella forma di un «carisma ereditario del gruppo parentale»¹¹³, del «carisma d’ufficio» di un ceto di funzionari, esso deve essere comprovato attraverso un sistema di esami che mira a valutare il «possesso di una cultura letteraria»: purtuttavia, «agli occhi delle masse il candidato o funzionario cinese che avesse sostenuto con successo un esame non era affatto soltanto un aspirante agli uffici qualificato in virtù delle sue cognizioni,

¹¹² F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 99.

¹¹³ *Confucianesimo*, p. 83.

ma era un portatore comprovato di qualità magiche»¹¹⁴. Tanto che, nel caso si verifichi una sventura – un cattivo raccolto o un'alluvione, ad esempio – il funzionario preposto, ma anche potenzialmente, risalendo la scala gerarchica, lo stesso imperatore, può esserne considerato responsabile: «il titolare di una potestà ancora genuinamente carismatica in alcuni importanti aspetti residuali – com'era ad esempio (in teoria) quella dei monarchi cinesi – si accusa pubblicamente davanti al popolo intero dei suoi peccati e delle sue manchevolezze, se alla sua amministrazione non riesce di allontanare un'emergenza dei dominati [...]. Se gli dèi non vengono placati neanche da queste penitenze, allora egli si aspetta la deposizione e la morte»¹¹⁵. Il carattere labile del carisma viene qui associato a una sua istituzionalizzazione nella forma dell'ufficio, all'interno di un ordinamento sociale caratterizzato – lo si è visto – dall'*Erstarrung*, dall'irrigidimento e la riduzione al minimo della possibilità di un mutamento sociale radicale.

Ma anche nel caso dell'induismo, con la forma del «carisma gentilizio», o del buddhismo, che mantiene la forma carismatica quasi pura nella figura del Buddha declinandola nel senso della esemplarietà¹¹⁶, il mutamento sociale è reso scarsamente probabile, e la figura carismatica inserita all'interno di una costellazione di elementi che la declinano nel senso della conservazione dell'ordine, piuttosto che del suo rivoluzionamento.

Al contrario, invece, nel giudaismo antico il carisma declina nella persona del profeta – e in particolar modo dei profeti di sventura del periodo precedente all'esilio – la sua dimensione «rivoluzionaria»: capace di agire contro la tradizione e di produrre una metanoia tra i propri seguaci. Sebbene nei contenuti non si discosti dalla tradizione – il riferimento sacro rimane la Torah – la «profezia di missione» è intesa da Weber come radicalmente rivoluzionaria, perché tende a produrre un riorientamento della condotta di vita in senso unitario, di contro al culto rituale e tradizionale; cioè quella «rivoluzione della *Gesinnung*» in cui consiste specificamente il potenziale rivoluzionario del carisma. E in questo senso il saggio sul *Giudaismo antico* è stato letto, di contro a quello su *Confucianesimo*, e a quello su *Induismo e Buddhismo*, come un «studio di sociologia dell'innovazione»¹¹⁷: in esso, infatti, Weber ha elaborato «una compiuta analisi storico-empirica dell'efficacia rivoluzionaria del carisma in quanto elemento di mediazione tra i valori e le masse»¹¹⁸.

¹¹⁴ Ivi, p. 187.

¹¹⁵ *Carismaticismo*, in *Dominio*, p. 479.

¹¹⁶ Cfr. *Induismo e Buddhismo*.

¹¹⁷ R. Bendix, *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984, p. 192. Dello stesso avviso Luciano Cavalli, che individua nel Giudaismo le «origini religiose di un atteggiamento radicalmente innovativo verso il mondo» (cfr. L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, il Mulino, Bologna 1968, p. 21).

¹¹⁸ F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 98.

In questo senso, il portato rivoluzionario del carisma richiede di essere ricalibrato: se nella sua forma «genuina», «tipico-ideale», esso produce effetti «sovvertitori», calato nella dimensione storico-fenomenica tali effetti possono risultare smorzati, o decisamente assenti. Così, ha ragione Martin Riesebrodt quando sottolinea come «l'enfasi di Weber sul carattere anti-tradizionalista o addirittura rivoluzionario del carisma sia una mossa altamente problematica, poiché generalizza una caratteristica molto particolare che è al massimo latente nella maggior parte delle relazioni che egli caratterizza come carismatiche»¹¹⁹. In effetti, continua Riesebrodt, «in che cosa consiste l'anti-tradizionalismo di uno sciamano? Che tipo di autorità è creata da un feticcio? Il carisma magico, non richiedendo cambiamenti negli atteggiamenti "interiori", sembra essere parte del tradizionalismo piuttosto che la sua antitesi. Si potrebbe sostenere che il carisma è l'unica forza nelle società tradizionali che ha il potenziale di essere anti-tradizionale o addirittura rivoluzionario. In generale, tuttavia, fa parte della tradizione più spesso di quanto non sia antitradizionalista»¹²⁰.

L'«enfasi» posta da Weber sul carattere rivoluzionario del carisma – senza dubbio presente quando si tratta di descrivere i tratti del carisma genuino – è però spesso accompagnata da locuzioni, espressioni vaghe ma presenti, che ne relativizzano la generalità, ne circostanziano il significato: così, ad esempio, il «carisma, *quando esercita i suoi specifici effetti*, manifesta dall'interno [...] la sua potenza rivoluzionaria»; o anche «il carisma *nelle sue supreme forme fenomeniche* infrange le regole e la tradizione in genere»; oppure, «il portatore di carisma [...], *anche se non necessariamente e sempre*, nelle sue espressioni supreme è stata in ogni caso di carattere rivoluzionario»¹²¹. Accenni vaghi, ma, si potrebbe intendere, lasciati al lettore affinché non assolutizzi ciò che legge, a promemoria del fatto che si sta parlando in termini tipico-ideali.

Alla luce di quanto evidenziato, il carattere «rivoluzionario» attribuito al carisma risulta un tratto accessorio e non necessario: un fattore che può presentarsi, in determinate circostanze, sulla base della specifica configurazione di elementi nella quale è inserito; ma che può invece anche risultare assente o smorzato, qualora – come visto, nel caso ad esempio del confucianesimo – il carisma si presenti invece all'interno di una costellazione di fattori che ne disinnescano il potenziale sovvertitore. Come tale, il carisma può in certe circostanze rappresentare la griglia interpretativa capace di rendere conto del mutamento storico: ma sempre affiancato da altri fattori, di volta in volta differenti e altrettanto importanti; e in ogni

¹¹⁹ M. Riesebrodt, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, cit., p. 8.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, pp. 503-504.

caso non in maniera esclusiva, in quanto non costituisce l'unico elemento esplicativo della trasformazione storica e sociale.

Tali considerazioni mettono dunque in guardia dal voler assumere la prospettiva weberiana sul carisma come una teoria *tout court* del mutamento sociale. Più specificamente, ritornando alla definizione minima proposta in apertura, è possibile affermare come il carisma, all'interno dello strumentario analitico weberiano, non sia anzitutto inteso come principio di mutamento, ma piuttosto come principio di legittimazione. Esso cioè mira anzitutto a rispondere alla domanda «perché si obbedisce?» e non a quella – talvolta empiricamente sovrapposta, ma non sempre e mai a livello logico – che si interroga sulle cause e i processi del mutamento storico¹²². Il carisma è cioè anzitutto un principio di autorità, capace di rendere conto del perché alcune persone obbediscano a un capo; indipendentemente dal fatto – e qui sta il tratto accessorio – se tale obbedienza abbia o meno dei risvolti «rivoluzionari».

In questo senso l'elemento essenziale del carisma risiede nel suo «essere considerato» straordinario, non nella sua capacità di rivoluzionamento dell'ordine: è infatti lì che risiede il motivo dell'obbedienza. Il carisma è quell'elemento di non ordinarietà che si ritrova solo in certe figure; che, come scrive nell'*Introduzione all'Etica economica delle religioni universali*, può «essere destato in parecchi, ma non in tutti»¹²³. I cui effetti non sono né univoci né inevitabili. È Weber stesso a ricordare come il campo ermeneutico specifico del carisma sia l'autorità, e non il mutamento: «l'autorità carismatica è addirittura una delle grandi forze rivoluzionarie della storia, ma nella sua forma pura essa è di carattere senz'altro autoritario, dominativo»¹²⁴. Il rapporto tra carisma e rivoluzione, certo ad alta densità semantica, è dunque un rapporto lasco, che si situa nell'ordine del possibile e non in quello del necessario: il carisma può – a certe condizioni, in determinati contesti – produrre conseguenze rivoluzionarie, trasformare radicalmente la mentalità e con essa, talvolta, anche l'ordine sociale.

Non solo. La stessa dimensione rivoluzionaria del carisma – quando presente – è soggetta a oscillazioni notevoli: essa può infatti riferirsi tanto, ad esempio, a una profezia religiosa, capace di produrre una metanoia su intere masse di persone, cambiando così potenzialmente la storia mondiale; quanto a una nuova conoscenza scientifica, o a

¹²² Ed è questo il senso della precisazione condotta da Weber in *Trasformazione del carisma* citata poco sopra (cfr. *infra*, pp. 40-41): anche nel caso di una trasformazione “rivoluzionaria”, la questione in gioco non è la forma del mutamento ma il modo in cui esso è «fatto proprio» dai soggetti; non dunque come si origina un cambiamento, ma come il principio che guida tale cambiamento è vissuto dai soggetti.

¹²³ *Introduzione*, p. 26.

¹²⁴ *I tre tipi puri di dominio legittimo*, in *Dominio*, p. 831.

un'innovazione tecnologica, capaci di trasformare almeno in parte la vita delle persone; ancora, può indicare più prosaicamente la realizzazione di un nuovo prodotto all'interno dell'economia capitalistica – un'innovazione che è certo possibile definire rivoluzionaria, ma che non produce alcun mutamento significativo dell'esistente, non stravolge valori, non mette in discussione l'esistente in cui è originata. La dimensione rivoluzionaria del carisma comprende allora, in un ventaglio ampio ed eterogeneo, tanto il messaggio di Cristo o di San Francesco quanto l'idea originale di un imprenditore o l'estro di un artista. Si ritrova qui il carattere di ambiguità del concetto di rivoluzione, già visto nel precedente paragrafo, il cui valore di soglia è strettamente correlato al punto prospettico assunto.

Appunti per una tipologia della rivoluzione

Del rapporto tra carisma e rivoluzione si è, finora, presa in considerazione solo una direzione di lettura: ci si è cioè chiesti se, in che senso e a quali condizioni, il carisma possa essere definito rivoluzionario. Ribaltando la prospettiva e guardando il rapporto in direzione opposta, ci si può altrettanto legittimamente chiedere se, in che senso e a quali condizioni, una rivoluzione (politica) possa essere carismatica. Si esce in questo modo dal campo esteso del carisma per entrare in quello, ben più circoscritto, della rivoluzione politica – un campo su cui, come detto, il materiale weberiano è estremamente scarso, non avendo Weber mai realizzato il progetto di scrivere una «teoria dei rivolgimenti». Al contrario del carisma dunque, rispetto al quale il materiale è estremamente ricco e vario, ci si deve in questo caso accontentare dei pochi riferimenti in merito e cercare da essi di dedurre linee di orientamento, più che una teoria vera e propria.

A un primo sguardo, anche il rapporto tra rivoluzione e carisma sembra porsi su un piano di necessità: il carisma appare cioè come una condizione necessaria affinché si verifichi una rivoluzione politica; ogni rivoluzione politica, detto in altri termini, sembra aver avuto ed essere stata generata da una figura carismatica. Come scrive Francesco Tuccari, «la rivoluzione rappresenta per Weber un'esperienza specificamente carismatica»¹²⁵. Tale affermazione si fonda sulla concezione weberiana del carattere elitario dell'agire politico, sulla convinzione che la politica sia fatta da pochi, che sia cioè, come per i teorici elitisti quali Mosca, Pareto e Michels, «prerogativa del piccolo numero»¹²⁶. Come Weber scrive in *Russland Übergang zur Scheindemokratie*, «sono sempre piccoli gruppi di persone che fanno

¹²⁵ F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 171, nota 11.

¹²⁶ Ivi, p. 170. L'espressione «*Vorteil der kleinen Zahl*» risale a Friedrich von Wieser (cfr. F. von Wieser, *Recht und Macht. 6 Vorträge*, Duncker & Humblot, Leipzig 1910, p. 31). Sull'uso dell'espressione da parte di Weber si veda *Dominio*, p. 34, nonché il breve cenno nella nota editoriale (ivi, pp. 4-5 e p. 46 nota 40).

la grande politica»¹²⁷, o ancora in *Die Lehren der deutschen Kanzlerkrise*, con specifico riferimento alla democrazia: «la politica è fatta *da pochi ovunque*, sia dentro che fuori dalla democrazia»¹²⁸. E tale principio vale anche specificamente per la rivoluzione: «le rivoluzioni sono avviate sempre da minoranze»¹²⁹.

Tali affermazioni, che si fondano su una prospettiva di realismo politico e che ineriscono la politica in quanto tale, come «attività direttiva autonoma»¹³⁰, si riferiscono al numero dei partecipanti alla decisione politica e all'agire politico¹³¹; e non, specificamente, alle forme di legittimità, su cui è fondata la distinzione weberiana dei tipi di potere. Al di là dell'assunzione di carattere generale sul fatto che la politica (e con essa le rivoluzioni) sia diretta da pochi individui, risulta invece estremamente più proficuo e interessante porre la questione della rivoluzione politica in relazione ai differenti tipi di legittimità. Può cioè risultare particolarmente fecondo interrogarsi intorno alle possibili declinazioni che la rivoluzione assume rispetto ai diversi principi di legittimazione. Anche in questo caso, infatti, e nonostante la scarsità di materiale, si apre nell'opera weberiana un variegato ventaglio di opzioni possibili, consentito dalla pluralità degli strumenti analitici.

Sulla base dei pochi riferimenti disponibili, è possibile ricostruire una mappa circoscritta in cui i differenti principi di legittimazione sono fatti giocare sul fenomeno rivoluzionario. In primo luogo, Weber parla di «rivoluzioni tradizionalistiche» per indicare il caso in cui «[la resistenza dei sudditi] si volge contro la persona del detentore del potere (o del servitore) che non abbia rispettato i confini tradizionali del potere, ma non contro il sistema come tale»¹³². Tranne un ulteriore cenno poco dopo¹³³, l'espressione non ritornerà più nell'opera weberiana, ma – come notano i curatori dell'edizione critica – il concetto compare un'altra volta in una trascrizione (*Nachschrift*) alle lezioni di Weber sulla *Staatsoziologie* del 1920: «al posto dell'antico signore (*Herrn*), che trasgredisce la tradizione, viene posto un nuovo, ma allo stesso tempo tradizionale funzionario, che riconosce la tradizione! Cina,

¹²⁷ *Pseudodemocrazia*, p. 149.

¹²⁸ *Die Lehren der deutschen Kanzlerkrise* (1917) in M. Weber, *Zur Politik im Weltkrieg*, MWG I/15, Mohr, Tübingen 1984, pp. 301-306, p. 305.

¹²⁹ *Futura forma statale*, p. 136.

¹³⁰ *Politica come professione*, p. 47.

¹³¹ Tra l'altro, archiviando in questo modo la celebre discussione interna alla filosofia politica sul numero dei governanti come criterio di distinzione delle forme di governo.

¹³² *Economia e società*, I, p. 222.

¹³³ «Il regime dei favoriti è specifico di ogni patrimonialismo ed è spesso occasione di “rivoluzioni tradizionalistiche” (per questo concetto cfr. la fine del paragrafo)» (ivi, p. 223). Come per gli altri tipi di rivoluzione, la promessa di un approfondimento successivo della categoria non verrà esaudita.

Granvisir»¹³⁴. Specificamente tradizionalistiche, si potrebbe dedurre, sono allora quelle rivoluzioni in cui non viene meno la fede nella sacralità delle tradizioni; ma anzi in cui tale fede è rivolta contro il detentore del potere che le disattende e infrange.

Più avanti in *Economia e società*, Weber accenna anche – brevemente – a «rivoluzioni carismatiche». Di esse, sulla base del testo, sembra possibile distinguere due tipi, o quantomeno due momenti (logici). Da un lato infatti Weber parla di una fede che è «carismatica in senso negativo, cioè nel senso che i continui ed evidenti insuccessi di ogni governo si ritorcono a sua rovina, infrangendone il prestigio»¹³⁵. In questo caso la rivoluzione – o il «rivolgimento» di potere, per tenersi su categorie ampie – sarebbe da ricondurre alla perdita di legittimità della figura carismatica, incapace di sostenere le prove su cui è fondato il riconoscimento dei dominati: dunque «carismatica in senso negativo» poiché, se è il principio di legittimità del carisma a essere chiamato in causa, esso opera in senso privativo, rende cioè conto del venir meno della fede nel potere.

Weber però aggiunge immediatamente una seconda considerazione: tali insuccessi del governo, infatti, fanno «maturare i tempi delle rivoluzioni carismatiche», aprono cioè alla possibilità che, in una situazione di crisi di potere, di indebolimento della sua legittimità, intervengano figure carismatiche capaci di catalizzare su di sé la fede dei dominati. Rivoluzioni carismatiche, queste, “in senso positivo”. Tale doppio movimento – negativo, positivo – è esplicitato da Weber subito dopo: «per le “monarchie” sono perciò pericolose le guerre perdute, in quanto fanno apparire il loro carisma come “non provato”; per le “repubbliche” sono pericolose quelle vittoriose, in quanto rivestono il generale vincitore di una qualifica carismatica»¹³⁶.

Rispetto invece al tipo di legittimità legale-razionale la questione si fa più complessa. Se alla luce di quanto visto è possibile dare ragione a William Swatos, il quale sostiene che «non è corretto [...] sostenere che la rivoluzione carismatica sia l'unica fonte di cambiamento totale del sistema socio-culturale», i riferimenti che sostanziano tale affermazione non sono interamente condivisibili: «lo stesso Weber parla sia della “rivoluzione tradizionalista” sia della “forza rivoluzionaria” della razionalizzazione burocratica»¹³⁷. D'accordo sulle rivoluzioni tradizionalistiche – appena viste – ma meno su quelle burocratiche: il riferimento alla forza rivoluzionaria della *ratio* si pone infatti sul piano del rivoluzionamento e

¹³⁴ M. Weber, *Staatsoziologie*, in *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatsoziologie)*. *Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1920*, MWG III/7, Mohr, Tübingen 2009, p. 84. La nota dei curatori è in *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920*, MWG I/23, p. 471.

¹³⁵ *Economia e società*, I, p. 260.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Cfr. W.H. Swatos, *The Disenchantment of Charisma*, cit., p. 119.

dell'innovazione, e non specificamente su quello della rivoluzione politica. Come non si può dedurre una rivoluzione politica a partire dalla capacità sovvertitrice del carisma, così non lo si può fare per la razionalità. Anzi, in questo caso la fallacia del passaggio logico è resa più evidente: perché la forza rivoluzionaria della *ratio* di cui parla Weber si riferisce specificamente al processo di razionalizzazione che accompagna la modernità occidentale, un processo rivoluzionario in senso lato perché muta radicalmente le condizioni di vita e le disposizioni dell'agire, ma che non si pone affatto – quantomeno non necessariamente – all'origine di rivoluzioni politiche.

Piuttosto che al potenziale rivoluzionario della *ratio*, in un'ipotetica mappa tipologica delle rivoluzioni politiche Weber sembra più interessato al ruolo e alla posizione occupata dall'apparato amministrativo. Nello stesso capitolo in cui è presente l'accento alle «rivoluzioni carismatiche», Weber sembra infatti mettere in conto l'ipotesi che alcune rivoluzioni – o rivolgimenti – possano essere condotte proprio dall'apparato burocratico: «dei rovesciamenti di potere, su iniziativa degli apparati amministrativi, hanno avuto luogo in condizioni molto diverse, nel passato (si veda, a questo proposito, il capitolo sulla teoria dei rovesciamenti di potere). Il presupposto è stato sempre un'associazione dei membri dell'apparato amministrativo, la quale poteva, a seconda delle circostanze, assumere prevalentemente il carattere di una congiura parziale o di un affratellamento generale e di una formazione di comunità»¹³⁸. Anche qui, il riferimento a uno svolgimento futuro dell'argomento non sarà sostanziato. Ma l'idea, per quanto accennata, sembra chiara: alcuni rivolgimenti – e il campo sembra più ampio rispetto a quello della rivoluzione, comprendendo ad esempio anche la congiura – possono essere guidati dall'apparato amministrativo.

Più che essere chiamato in causa in quanto principio di legittimazione, come rappresentante cioè del potere legale-razionale, l'apparato amministrativo sembra giocare un ruolo trasversale al fenomeno rivoluzionario. Il tema, già visto, è quello dell'indispensabilità della burocrazia nelle condizioni di vita moderne, a fronte della complessità ed estrema specializzazione dell'amministrazione del potere: «ogni rivoluzione ha naufragato prima senza speranza, nelle condizioni di vita moderne, per l'indispensabilità dei funzionari qualificati e per la mancanza di un proprio apparato amministrativo»¹³⁹. Così, scrive Weber poche righe prima, «è necessaria un'associazione sistematica dell'apparato amministrativo, per condurre in modo ordinato, e quindi con successo, una resistenza o una cosciente opposizione al signore, e per paralizzare la sua direzione. Pertanto, ad ogni persona che voglia

¹³⁸ *Economia e società*, I, p. 263.

¹³⁹ *Ibid.*

spezzare il potere, è necessaria la creazione di un proprio apparato amministrativo che renda possibile il suo potere, salvo che egli possa contare sulla connivenza e sulla collaborazione dell'apparato esistente contro il signore precedente»¹⁴⁰.

Per chi «voglia spezzare il potere» dunque, risulta indispensabile crearsi un proprio apparato amministrativo o, alternativamente, spezzare la «solidarietà di interessi» che lega al signore l'apparato amministrativo esistente e convertirlo alla propria causa. In ogni caso, esso costituisce una condizione indispensabile a chi abbia l'intenzione di rivoluzionare il potere: si è qui specificamente nel campo delle «tecniche dei rivolgimenti». Abbandonata cioè la questione sui principi di legittimità, si tratta qui principalmente di strategie d'azione necessarie all'ottenimento del proprio obiettivo.

Il carattere trasversale, e realistico, delle considerazioni weberiane intorno all'apparato burocratico suggerisce come, esattamente come per i tipi di legittimità, anche per le forme di rivoluzione ad essi corrispondenti si tratti pur sempre di tipi-ideali, inesistenti in forma pura nella realtà fenomenica. Non a caso, i principali – seppur pochi – riferimenti che Weber lascia in proposito, citati finora, sono contenuti in un paragrafo di *Economia e società* intitolato *La combinazione dei diversi tipi di potere*: a significare che forse la rivoluzione costituisce anch'essa, come l'obbedienza, l'esito variabile di una combinazione non inevitabile ed empiricamente situata di principi di legittimazione. Il paragrafo, in effetti, è introdotto dalla seguente considerazione: «sono molto rari i gruppi di potere appartenenti esclusivamente all'uno o all'altro dei tipi “puri” finora presi in esame»¹⁴¹. Allo stesso modo, si potrebbe chiosare, “sono altrettanto rari i fenomeni rivoluzionari riconducibili esclusivamente a un unico principio di legittimazione, o alla sua crisi”.

Non solo, in un breve capoverso all'interno del paragrafo Weber fa un rapido cenno alla rivoluzione tedesca del 1918-1919 – appena avvenuta per chi scrive: essa rappresenta un esempio calzante per il nostro argomento perché, alla luce della mappa tipologica qui abbozzata, la rivoluzione tedesca offre – nella ricostruzione weberiana – la combinazione dei differenti tipi di rivoluzione. In essa, infatti, si ha in primo luogo una perdita di legittimità che coinvolge tutti e tre i principi di legittimazione: «la storia dello sfacelo del potere che era stato legittimo fino al 1918 [*Zusammenbruch der bisherig legitimen Herrschaft*] ha mostrato come la distruzione del vincolo della tradizione, ad opera da un lato della guerra e dall'altro della perdita di prestigio determinata dalla sconfitta, insieme con l'abitudine sistematica a un comportamento illegale, abbia scosso in eguale misura la disposizione ad obbedire nella

¹⁴⁰ Ivi, 261 (trad. leggermente modificata: la traduzione italiana riporta «convivenza», ma il tedesco è «*Konnivenz*»).

¹⁴¹ Ivi, p. 260.

disciplina del lavoro e nella disciplina dell'esercito, preparando così il rovesciamento del potere [*Umsturz der Herrschaft*]¹⁴².

Durante la rivoluzione tedesca si assiste dunque contemporaneamente al venir meno dei tre differenti principi di legittimazione, tra loro intrecciati: di quello tradizionale, con la «distruzione del vincolo della tradizione»; di quello carismatico, dato che si verifica il «movimento negativo» della «fede carismatica», che consiste nella «perdita di prestigio» che investe i massimi vertici del sistema di potere – l'imperatore Guglielmo II in primis e, più in generale, la stessa forma di governo monarchica; e infine anche di quello legale-razionale, poiché si assiste all'«abitudine sistematica a un comportamento illegale». Come scrive Furio Ferraresi, «Weber, da un lato, descrive la sconfitta tedesca come distruzione della tradizione (potere tradizionale), dall'altro associa come fattori di questa distruzione la perdita di prestigio e l'illegalità, che rappresentano le forme «corrotte», rispettivamente, del potere carismatico (carisma negativo) e del potere legale, mostrando in controluce come i tre tipi di legittimazione fossero interconnessi e fusi insieme nella complessiva struttura politico-ideologica dell'impero guglielmino, così come in ogni formazione statale moderna»¹⁴³.

L'intreccio dei tre principi di legittimazione si verifica però tanto nel processo del loro indebolimento – il venir meno della fede che fonda l'obbedienza dei dominati – quanto nella dinamica di costituzione di nuove formazioni di dominio che pretendono una propria legittimità, o nel mantenimento – nonostante tutto – di alcune parti dei vecchi ordinamenti. È il caso dell'apparato amministrativo, in riferimento al quale Weber mostra da un lato come il mantenimento della burocrazia esistente sia stato un passaggio fondamentale della rivoluzione: «d'altra parte la semplice prosecuzione dell'attività da parte del vecchio apparato amministrativo e la persistente validità dei suoi ordinamenti sotto i nuovi detentori del potere, costituiscono un esempio eminente del vincolo ineliminabile che, nelle condizioni di una razionalizzazione burocratica, congiunge il singolo membro di questo apparato al suo compito oggettivo»¹⁴⁴. Dall'altro però riconosce come nel corso della rivoluzione sia stato anche creato un nuovo apparato amministrativo: «l'andamento di quel rovesciamento del potere ha creato un nuovo apparato amministrativo nei consigli degli operai e dei soldati»¹⁴⁵.

Ma non solo. Durante la rivoluzione tedesca si verifica anche il movimento carismatico “in senso positivo”: «l'espropriazione di poteri precedenti non era possibile senza l'elevazione di capi carismatici contro i governanti legali e senza la creazione di seguiti

¹⁴² Ivi, 262.

¹⁴³ F. Ferraresi, *Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber*, in «Società Mutamento Politica», vol. 5, n. 9, 2014, pp. 143-160, p. 158.

¹⁴⁴ *Economia e società*, I, p. 262.

¹⁴⁵ Ivi, 263.

carismatici»¹⁴⁶. La perdita di legittimità della monarchia è stata esasperata dall'emergere di figure carismatiche, con annessa creazione di un seguito di fedeli, che hanno cercato di imporre un nuovo ordine di legittimità di contro al precedente ormai privo di fondamento. La rivoluzione tedesca rappresenta così, per stessa testimonianza di Weber, un fenomeno rivoluzionario in cui si combinano diversi elementi, una declinazione particolare dei processi di legittimazione – o delegittimazione – del potere, delle forme della sua conquista e del suo mantenimento.

La mappa è, pare evidente, solo abbozzata; inutile forse a rendere conto delle forme storicamente situate delle rivoluzioni; ma di certo utile a evitare riduzionismi – quale ad esempio quello che vede nella rivoluzione carismatica l'unica forma di rivoluzione possibile. La realtà è, agli occhi di Weber e con gli strumenti di Weber, molto più varia. Vi è infine un'ulteriore – fondamentale – declinazione del rapporto tra carisma e rivoluzione che, poiché concerne una forma specifica – per quanto non perfettamente definita – della legittimità, sarà trattata nel paragrafo seguente.

¹⁴⁶ *Ibid* (trad. leggermente modificata).

1.3 Dominio non legittimo

Il laboratorio teorico e politico della città

Un secondo campo d'indagine dell'opera weberiana nel quale è possibile ravvisare richiami e accenni al fenomeno rivoluzionario è quello della città occidentale: in particolare, il riferimento è al processo – eterogeneo e affatto lineare – che nel tardo medioevo vede alcune città emanciparsi dal potere imperiale o vescovile e darsi degli statuti autonomi. Il caso tipico, per Weber, sono i comuni italiani dei secoli XII e XIII, dove il «popolo» si costituisce in associazione e pretende di partecipare al governo della città, contrapponendosi al ceto nobiliare, fino alla sua esclusione (spesso violenta) dalla partecipazione all'amministrazione del comune. Un fenomeno caratterizzato da dinamiche specifiche per ogni città, ma esteso e capillare: «a Milano nel 1198, a Lucca nel 1203, a Lodi nel 1206, a Pavia nel 1208, a Siena nel 1210, a Verona nel 1227, a Bologna nel 1228»¹⁴⁷. E che Weber interpreta adottando una semantica della rivoluzione:

il *popolo* italiano non era soltanto un concetto economico, ma anche politico: una comunità politica distinta all'interno del comune, con i suoi funzionari, le sue finanze e la sua costituzione militare: nel senso più autentico della parola, uno Stato nello Stato, la prima associazione politica del tutto *consapevolmente illegittima e rivoluzionaria*¹⁴⁸.

Si tornerà approfonditamente su questo paragrafo più avanti: per ora basti ricordare come Weber inserisca quella italiana dei secoli XII e XIII tra le «cinque grandi rivoluzioni decisive per il destino dell'occidente»¹⁴⁹. Per rendere conto del fenomeno Weber mobilita dunque un vocabolario che ruota, anche, intorno al lemma “rivoluzione”. Ma la disamina della dimensione rivoluzionaria dei comuni medievali italiani è intrecciata ad altre, fondamentali, questioni: il tema del dominio e dei suoi principi di legittimazione, la possibilità di un «dominio non legittimo», le origini e le condizioni di possibilità di una legittimità democratica. Il tema della «città» rappresenta in questo senso un laboratorio teorico a cielo aperto, in cui si mostrano più evidenti che altrove le vicissitudini teoriche – piste di ricerca abbandonate, problemi riformulati, cambi di prospettiva – che hanno accompagnato il tentativo da parte di Weber di fare i conti col rapporto che lega rivoluzione, legittimità e dominio: un plesso di tematiche che si pongono ai confini della sua *Herrschaftssoziologie*. Rendere conto del carattere rivoluzionario della città richiede dunque

¹⁴⁷ *Città*, p. 88.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Confucianesimo*, p. 118.

di sciogliere il nodo che lega tali questioni, o meglio di ricostruire le dinamiche – concettuali, biografiche e filologiche – che ne hanno intessuto la trama.

La ricostruzione di tali vicende richiede anzitutto una precisazione preliminare: la trattazione weberiana della «città» è quasi interamente riconducibile a un manoscritto incompiuto il cui stato di elaborazione è databile al periodo tra la fine del 1913 e la metà del 1914 e la cui redazione è stata probabilmente interrotta dallo scoppio della guerra¹⁵⁰. Uno scritto che Weber, all'epoca, prevedeva di inserire nel *Grundriß der Soziologie*, ma che non è concluso, né è stato – pare – rivisto e modificato da Weber negli anni successivi. È un testo estremamente difficile da caratterizzare, potenzialmente riconducibile a differenti approcci disciplinari, dalla sociologia urbana alla storia antica e medievale, ma a nessuno di essi interamente riducibile¹⁵¹.

In ogni caso, pur nella sua incompletezza, il testo rappresenta uno dei tasselli che compongono il quadro della diagnosi weberiana della modernità: una delle molteplici risposte alla domanda che attraversa l'intera opera weberiana e che ruota intorno alla *okzidentale Sonderentwicklung*, alla specificità dello sviluppo della modernità occidentale. In questo caso particolare, Weber intende indagare le differenti ragioni – sociali, culturali, economiche, politiche – che hanno contribuito a fare in modo che solo in occidente si sviluppasse una città con determinate caratteristiche: ancora più specificamente, si tratta di «chiarire per quale ragione, nonostante l'ubiquità del fenomeno “città”, soltanto in occidente si sia sviluppata una borghesia cittadina che si amministra da sé»¹⁵².

La città occidentale medievale si presenta infatti in un certo senso come il luogo di gestazione di alcuni elementi che definiscono in maniera essenziale lo sviluppo della modernità occidentale: la borghesia cittadina, con la connessa disposizione allo sviluppo di un'economia razionale, il diritto statuito razionalmente, un'amministrazione di funzionari. Come Weber dichiarerà anni dopo in una conferenza a Vienna del 1917 su cui si ritornerà, «la città occidentale è il luogo di nascita non solo del capitalismo occidentale, di cui tutte le altre forme strutturali sociologiche della città sono prive, ma anche del concetto sociologico di

¹⁵⁰ Cfr. W. Nippel, *Introduzione*, in M. Weber, *Città*, pp. XIX, LXVIII.

¹⁵¹ L'appartenenza del testo a una prospettiva di sociologia urbana è stata esclusa dal curatore del volume per l'edizione critica della MWG, Wilfried Nippel: «si può [...] in ogni caso escludere che si tratti qui [...] di ragionamenti in vista di una “sociologia della città”, né alla maniera in cui a suo tempo l'aveva intrapresa Georg Simmel, né tanto meno nel senso usato in seguito» (ivi, pp. XXXI-XXXII). Dello stesso avviso Hinnerk Bruhns, che critica l'accostamento condotto dai curatori dell'edizione americana degli studi weberiani sulla città alla sociologia urbana della scuola di Chicago (H. Bruhns, *Webers Stadt und die Stadtsoziologie*, in H. Bruhns, W. Nippel (a cura di), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, p. 41; sull'accostamento si veda D. Martindale, *Prefatory Remarks: The Theory of the City*, in M. Weber, *The City*, Free Press, New York 1958).

¹⁵² W. Nippel, *Introduzione*, cit., p. XIX.

ufficio, di disciplina militare, di partito politico [...] e della figura caratteristica del demagogo, il cui seguito costituisce il partito politico»¹⁵³. Punto di origine, però, di uno sviluppo affatto lineare¹⁵⁴ e, come Weber stesso scrive nel manoscritto, per nulla esclusivo: «né il moderno capitalismo né lo stato moderno sono sbocciati sul terreno delle città antiche, mentre lo sviluppo delle città medievali non fu in alcun modo l'unico stadio preliminare determinante di entrambi né l'unico loro veicolo, ma certo non va ignorato in quanto fattore massimamente decisivo della loro genesi»¹⁵⁵.

Data la peculiarità della città occidentale, il testo consiste allora – secondo un procedimento tipicamente weberiano – nella progressiva messa a confronto dei caratteri specifici dei vari tipi di città. Anzitutto la comparazione tra città orientale e quella occidentale, che mostra come in Oriente la struttura burocratica invasiva, l'esistenza di eserciti professionali e di vincoli magici e religiosi forti rappresentino i fattori principali che, a differenza dell'occidente, hanno impedito alle città di costituirsi come entità politiche autonome¹⁵⁶. Ad un secondo livello, Weber procede all'individuazione di similitudini e differenze tra città occidentale antica e medievale, le quali entrambe divengono entità autonome ma si distinguono soprattutto per il tipo di cittadino che le abita. *Homo politicus* per quanto riguarda l'antichità, dunque maggiormente interessato e incline a un capitalismo predatorio, tale da rendere la *polis* antica un'«associazione molto avanzata sotto il profilo tecnico-militare»¹⁵⁷; *homo oeconomicus* nel medioevo, propenso a procurarsi un guadagno pacifico e dunque allo sviluppo di un'economia razionale – così che la città medievale è «primariamente orientata in senso economico»¹⁵⁸. Il testo è così organizzato secondo un'«architettura di opposizioni multiple»¹⁵⁹ che rende la ricchezza e la precisione analitica dell'indagine weberiana.

Ma al di là dei contenuti specifici e dei caratteri dei singoli tipi di città, gran parte della fama, delle vicende editoriali e dello sforzo dei critici si è concentrata intorno al titolo

¹⁵³ *Problemi di sociologia dello stato*, in *Dominio*, p. 857.

¹⁵⁴ Sul carattere non lineare dello sviluppo del capitalismo moderno e del diritto legale-razionale a partire dalla città medievale cfr. S. Breuer, *Blockierte Rationalisierung. Max Weber und die italienische Stadt des Mittelalters*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 66, 1984, pp. 47-86.

¹⁵⁵ *Città*, p. 108.

¹⁵⁶ Tali impedimenti della città orientale ritornano quasi identici nel corso di storia economica che Weber tenne nel 1919-1920 a Monaco: «la separazione del soldato dai mezzi dell'impresa bellica [...], la questione dell'irrigazione [che] implicava anche la burocrazia, il tributo dei sudditi e la dipendenza dei sudditi dall'attività della burocrazia reale per tutti gli aspetti della loro esistenza [...], la magia» (*Storia economica*, p. 237). Mentre in Occidente «la fratellanza religiosa e l'autoequipaggiamento militare hanno reso possibile la nascita e l'esistenza della città» (*ibid.*).

¹⁵⁷ *Città*, p. 135.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ C. Colliot-Thélène, *La ville et la démocratie*, in «Revue européenne des sciences sociales», vol. 33, n. 101, 1995, pp. 23-38, p. 28.

dell'opera. È infatti il titolo – presunto – che ha dato maggior adito a dibattiti intorno all'effettivo contenuto del testo, nonché intorno al suo destino editoriale. Problemi interpretativi che nascono, come nota Stefan Breuer un po' ironicamente, «da un punto o da una virgola»¹⁶⁰. L'origine della *vexata quaestio* è rintracciabile nel piano dell'opera del *Grundriß der Soziologie* redatto da Weber nel 1914: qui, all'interno del capitolo ottavo dedicato al dominio, compare un paragrafo 8c intitolato *Die nichtlegitime Herrschaft. Typologie der Städte – Il dominio non legittimo. Tipologia delle città*¹⁶¹. Un'espressione che, come tale, non comparirà più.

In seguito alla morte di Weber, il manoscritto sulla città viene pubblicato per la prima volta nel 1921 nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* con il titolo *Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung*. In vista della prima edizione di *Economia e società*, viene poi inserito dalla moglie Marianne all'interno della seconda parte dedicata ai tipi di comunione e socializzazione (*Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung*). Il punto, nota cioè Breuer, è interpretato da Marianne effettivamente come un punto e il tema della tipologia delle città distinto da quello del dominio. Secondo Marianne infatti, Weber voleva «senza dubbio inserire la città nel *Grundriß* come forma suprema di socializzazione»¹⁶². Invece, l'editore della quarta edizione di *Economia e società*, Johannes Winckelmann, «legge il punto come un due punti»¹⁶³: il manoscritto sulla città apparterebbe quindi alla teoria delle forme di dominio, di cui la città rappresenterebbe una forma peculiare, quella del «dominio non legittimo», da affiancare ai tre tipi di dominio legittimo¹⁶⁴.

La corrispondenza del manoscritto con il titolo del *Plan* del 1914 non è, in effetti, immediata: non si trova in esso alcuna trattazione del tipo del «dominio non legittimo». Ma se l'espressione come tale non compare, non è però vero, come afferma invece Otto Gerhard Oexle, che in esso non sia rintracciabile neppure il concetto¹⁶⁵: ricorre infatti tre volte nel testo il termine «illegittimo», attribuito al popolo italiano e alle figure del tiranno e del

¹⁶⁰ S. Breuer, *Nichtlegitime Herrschaft*, in H. Bruhns, W. Nippel (a cura di), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, cit., p. 63.

¹⁶¹ Si veda la «costruzione dei testi» sulla sociologia del dominio in *Dominio*, p. CXLVI.

¹⁶² Lettera di Marianne Weber alla casa editrice del 26 ottobre 1921, citata da J. Winckelmann, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*, Mohr, Tübingen 1986, p. 100. L'edizione cui si fa riferimento è ovviamente M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922.

¹⁶³ S. Breuer, *Nichtlegitime Herrschaft*, cit., p. 63.

¹⁶⁴ Cfr. J. Winckelmann, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk*, cit., p. 114. L'edizione curata da Winckelmann è M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1956.

¹⁶⁵ Cfr. Otto Gerhard Oexle, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppe in der mittelalterlichen Gesellschaft: Toennies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in C. Meier (a cura di), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, Oldenbourg, München 1994, pp. 115-160, p. 145.

demagogo¹⁶⁶. Tale termine ritorna tra l'altro in riferimento alla città, a distanza di anni, nel corso di storia economica, a segnalare, nonostante tutto, una certa persistenza della prospettiva weberiana sul tema¹⁶⁷. Città e illegittimità non sembrano cioè, in Weber, concetti privi di una qualche relazione. In ogni caso, sembra comunque condivisibile la prospettiva interpretativa di Nippel, il quale sottolinea come il testo sulla città non possa essere «rapportato [al titolo *Die nichtlegitime Herrschaft. Typologie der Städte*] nella sua interezza»¹⁶⁸: ad esso sarebbero infatti riconducibili unicamente i fenomeni specifici del comune italiano, della tirannide antica e della signoria italiana.

Anche però adottando una lettura di “corrispondenza parziale” tra titolo e testo, la questione sollevata dal titolo non si risolve. Molteplici critiche sono infatti sorte intorno al lemma «*nichtlegitime Herrschaft*» in quanto tale, indipendentemente dalla sua connessione con il manoscritto. Tali critiche possono essere ricondotte a due tipi fondamentali di considerazioni. Un primo tipo vede nell'espressione un errore logico: *nichtlegitime Herrschaft* sarebbe cioè, secondo i concetti sociologici weberiani, una «*contradictio in adjectio*», affiancherebbe cioè a un sostantivo un aggettivo ad esso incompatibile. È la posizione di Klaus Schreiner e Wolfgang Mommsen¹⁶⁹: nella concettualità weberiana, infatti, la *Herrschaft* presupporrebbe sempre una intesa di legittimità dei dominati, senza la quale non potrebbe sussistere.

Come rileva Breuer però, se si guarda ai concetti sociologici fondamentali, si nota come la legittimità non costituisca un tratto essenziale della *Herrschaft*, quanto piuttosto un elemento aggiunto, un «*superadditum*»¹⁷⁰: qualcosa di utile, se non fondamentale, per la sua durata, ma non certo di essenziale per la sua definizione logica. Come scrive Massimo Palma, «il problema della legittimità non è incluso nell'immediata comprensione del dominio»¹⁷¹. Una *Herrschaft* è infatti definita da Weber come «la possibilità per specifici comandi (o per qualsiasi comando) di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini»¹⁷². Tale possibilità di trovare obbedienza può fondarsi su una molteplicità di motivi distinti:

¹⁶⁶ *Città*, pp. 88, 100, 102.

¹⁶⁷ Cfr. *Storia economica*, p. 240.

¹⁶⁸ W. Nippel, *Introduzione*, cit., XLIII.

¹⁶⁹ K. Schreiner, *Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentale Rationalismus. Typus, Legitimität, Kulturbedeutung*, in J. Kocka (a cura di), *Max Weber, der Historiker*, cit., pp. 125-126; W.J. Mommsen, *Politik und politische Theorie bei Max Weber*, in J. Weiss (a cura di), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 515-542, p. 537.

¹⁷⁰ S. Breuer, *Nichtlegitime Herrschaft*, cit., p. 65.

¹⁷¹ M. Palma, *Linee di lettura de La città di Max Weber. L'intrico del dominio non legittimo*, in G.M. Labriola, *La città come spazio politico. Tessuto urbano e corpo politico: crisi di una metafora*, Editoriale Scientifica, Napoli 2016, p. 192.

¹⁷² *Economia e società*, I, p. 207. Ma il discorso vale anche se si fa riferimento alla definizione contenuta nella più antica stesura della *Sociologia del dominio* (cfr. *Dominio*, p. 24). Su questa definizione in rapporto al dominio non legittimo, si veda M. Palma, *Linee di lettura de La città di Max Weber*, cit., p. 198.

«dalla cieca abitudine fino a considerazioni puramente razionali allo scopo» a motivi «affettivi o razionali rispetto al valore»¹⁷³. Accanto ad essi si situa anche la credenza nella legittimità: «ad essi – scrive infatti Weber – si aggiunge di regola un ulteriore momento: la credenza nella legittimità»¹⁷⁴.

Quest'ultima indica la possibilità che l'uniformità di un comportamento alle massime di un ordinamento sia dovuta non a un calcolo di interessi o all'abitudine, ma a un «sentimento del dovere»¹⁷⁵. Come tale, essa non costituisce una condizione necessaria al dominio, quanto piuttosto un elemento – certo estremamente importante – che ne garantisce la stabilità e la conservazione. Da un lato infatti, scrive Weber, «un ordinamento mantenuto soltanto sulla base di motivi razionali rispetto allo scopo è, in generale, di gran lunga più labile di un orientamento in vista di esso che sia semplicemente fondato sul costume [...], ma questo orientamento è ancora più labile di un altro che si presenti fornito del prestigio di esemplarità o obbligatorietà, cioè del prestigio della legittimità»¹⁷⁶; dall'altro però, Weber sottolinea come tale obbligatorietà non rappresenti una *conditio sine qua non*:

non è vero che ogni disposizione a obbedire a un potere sia orientata in modo primario (o anche soltanto generalmente) in base a questa credenza [nella legittimità di un potere]. La disposizione a obbedire può essere simulata dal singolo o da interi gruppi soltanto per motivi di opportunità, può essere assunta come inevitabile per debolezza e per bisogno di protezione. [...] Un potere può inoltre [...] essere assicurato in modo così assoluto dalla evidente comunità di interessi tra il signore e il suo apparato amministrativo [...] che esso può perfino fare a meno della pretesa di “legittimità”¹⁷⁷.

In questo senso, come scrive Di Mauro, «il vincolo soggettivo [cioè il fatto che l'individuo consideri la relazione di dominio come vincolante soggettivamente] si presenta come una massimizzazione della *chance* della validità empirica del consenso ma non ne è il fondamento»¹⁷⁸. La *legitime Herrschaft* è, come tale, la forma stabile di dominio e quella che maggiormente interessa la sociologia weberiana; ma certo non l'unica pensabile. Come scrive Breuer, «se manca questa credenza [nella legittimità], abbiamo a che fare con una *Herrschaft* più semplice, cioè non legittima: una *Herrschaft* che fonda “le possibilità della sua

¹⁷³ *Economia e società*, I, pp. 207-208.

¹⁷⁴ Ivi, p. 208.

¹⁷⁵ Ivi, p. 29. In realtà, come nota Alfredo D'Attorre, non vi è una «definizione diretta, univoca e complessiva del concetto di “legittimità”», mentre viene piuttosto definito il concetto di «ordinamento legittimo» (Cfr. A. D'Attorre, *Perché gli uomini ubbidiscono*, cit., p. 165).

¹⁷⁶ *Economia e società*, I, p. 29. Su questo si veda anche *Alcune categorie*, pp. 297-298.

¹⁷⁷ *Economia e società*, I, p. 209.

¹⁷⁸ B. Di Mauro, *Note sulla legittimità in Max Weber*, in «Il pensiero politico», vol. 24, n. 3, 1991, pp. 313-330, p. 318.

sopravvivenza su motivi solo materiali o solo affettivi o solo di razionalità al valore”. Un tale ordine è certo labile, ma niente affatto una *contradictio in adjecto*»¹⁷⁹.

Un secondo tipo di critiche vede nella *nicht legitime Herrschaft* un errore più specificamente sociologico: l’espressione sarebbe cioè l’effetto di una distorsione prospettica, la proiezione fallace di categorie appartenenti a una certa epoca, e ad essa coerenti, su un differente contesto storico e sociale. L’attribuzione di «illegittimità» al comune medievale sarebbe cioè dovuta al fatto che Weber adopera un concetto di legittimità legato alla «situazione storicamente definita»¹⁸⁰ della modernità, coerente alla forma di dominio propria dello stato moderno: tutte le forme di dominio che non le corrispondono sarebbero quindi perciò stesso catalogate come illegittime. Un errore che, nella critica di Otto Brunner, coinvolge tanto il concetto di legittimità quanto quello di rivoluzione, entrambi specificamente moderni e inapplicabili alla politica tardomedievale: «i conflitti fra città comunali e signori delle città e le innumerevoli altre lotte di questo genere non erano rivolte o rivoluzioni in senso moderno, quanto piuttosto una lotta per il diritto vero o supposto vero, una resistenza contro l’ingiustizia»¹⁸¹.

Di avviso simile è Dolf Sternberger, secondo il quale «l’ossessione [di Weber] per la *Herrschaft*», definita sulla base del modello dello stato moderno, spiegherebbe la sua incapacità di riconoscere nel dominio del comune cittadino una specifica forma di legittimità, quella democratica. Tale «vistosa cecità» gli ha impedito di «riconoscere nelle origini e nei fini di tali rivoluzioni o usurpazioni gli elementi di una nuova e differente specie di governo legittimo. Per lui non ha senso che questa “associazione”, “federazione”, “*coniuratio*” dei cittadini possa [...] fondare un tipo di governo cittadino che ha in sé la propria legittimità». La città si situerebbe in questo modo, per Weber, al di fuori dei «confini di ogni legittimità»¹⁸².

Una critica in parte ripresa da Klaus Schreiner, il quale sostiene come l’incapacità weberiana di riconoscere il principio di legittimità proprio delle unioni cittadine sia da ricondurre alla sue premesse teoriche. In particolare, all’assunzione di una prospettiva

¹⁷⁹ S. Breuer, *Nichtlegitime Herrschaft*, cit., p. 65. Sull’esistenza di una pluralità di linee di sviluppo della teoria della legittimità nell’opera weberiana, per cui è possibile individuare una prospettiva in Weber in cui la legittimità è fondamento del potere e una in cui invece non lo è, cfr. A. D’Atorre, *Perché gli uomini ubbidiscono*, cit., soprattutto p. 170.

¹⁸⁰ O. Brunner, *Bemerkungen zu den Begriffen „Herrschaft“ und „Legitimität“*, in Id., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, pp. 64-79, p. 71.

¹⁸¹ Ivi, p. 74.

¹⁸² D. Sternberger, *Max Weber und die Demokratie*, in Id., *„Ich wünschte ein Bürger zu sein“. Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, pp. 93-113, pp. 107-108.

«giuridico-formale»¹⁸³ che gli impedirebbe di vedere il principio di «giustizia materiale» affermato nelle usurpazioni cittadine: «l'accusa di illegittimità cittadina significa presa di distanza dal canone dei valori di cittadini che combatterono per un ordinamento della libertà sostenuto da molti. L'incapacità di attribuire alle concezioni di valore dei cittadini dell'alto medioevo una forza fondativa della legittimità si è affiancata a una simpatia, condizionata temporalmente e spazialmente, per una "plebiscitaria democrazia del leader". Weber attribuì un diritto originario in grado di poter cambiare la costituzione soltanto alle nature dei leader più dotati di carisma»¹⁸⁴.

Al di là delle singole argomentazioni, il termine «illegittimo» è assunto da questi autori come la dichiarazione da parte di Weber dell'estraneità della *Herrschaft* cittadina ai principi di legittimazione individuati nella sua sociologia: un'operazione da ricondurre all'incapacità di riconoscere una «legittimità democratica», al carattere condizionato storicamente e socialmente della sua concettualità politica, troppo legata alla forma dello stato moderno. Anche nel caso del primo tipo di critiche, gli autori assumono la «*nichtlegitime Herrschaft*» come una categoria della sociologia weberiana, mostrandone la contraddizione interna, senza davvero considerare il contesto di applicazione.

In realtà, come emerso anche da studi successivi¹⁸⁵, l'attribuzione di «*nichtlegitim*» o di «*illegitim*» alla *Herrschaft* cittadina può essere ricondotta a una ragione molto più semplice: il governo cittadino è «illegittimo» nella misura in cui si contrappone al principio di legittimità esistente in quel momento, perché cioè si oppone ai poteri considerati legittimi in quello specifico contesto storico-sociale. In questo senso, le distorsioni prospettive di cui Weber è accusato si risolvono nel momento in cui si riconosce l'effettiva prospettiva a partire dalla quale tale giudizio è pronunciato: ad assegnare l'attributo di *illegitim* alla *Herrschaft* cittadina non è cioè Weber, ma i cittadini stessi. Come riassume Colliot-Thélène, il termine «"dominio non legittimo"» è facilmente spiegabile. La chiave di questo titolo enigmatico non va cercata nella tipologia delle forme di dominio legittimo. Weber non vuole dire che le città sono per essenza una forma di dominio incapace di legittimità, ma che la loro costituzione e lo

¹⁸³ K. Schreiner, *Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlichen Stadtgesellschaften – wissenschaftlicher Ballast oder unabgeleitete Herausforderung?*, in C. Meier (a cura di), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, cit., p. 165.

¹⁸⁴ K. Schreiner, *Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentale Rationalismus*, cit., p. 130.

¹⁸⁵ Cfr., tra gli altri, O.G. Oexle, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppe in der mittelalterlichen Gesellschaft*, cit.; C. Colliot-Thélène, *La ville et la démocratie*, cit.; S. Breuer, *Die nichtlegitime Herrschaft*, cit.; M. Nocenzi, *Il paradosso weberiano: il potere non legittimo e la città*, in «Quaderni di teoria sociale», 9, 2009, pp. 155-187.

sviluppo della loro organizzazione [...] implicava una rottura con i poteri legittimi dell'epoca»¹⁸⁶.

Che la prospettiva sia da ricondurre al contesto storico-sociale, e non a un giudizio di Weber, emerge chiaramente dal modo in cui Weber utilizza tale attributo. Ne *La città*, infatti, Weber parla di un'«associazione politica del tutto *consapevolmente illegittima e rivoluzionaria*»: il popolo italiano, contrapponendosi ai poteri legittimi esistenti, è del tutto consapevole di avanzare una rivendicazione sul governo della città che, dal punto di vista del principio di legittimazione allora vigente, risulta del tutto infondata. Il carattere soggettivo del giudizio è riscontrabile anche in riferimento all'altra figura definita come illegittima, la tirannide cittadina antica e medievale: «i tiranni *si sentivano ed erano considerati* signori specificamente illegittimi»¹⁸⁷. E si ritrova, identico, in alcune righe del corso di storia economica, in cui Weber torna ad accennare al carattere illegittimo dei poteri cittadini, tanto della città antica che di quella medievale: «gli efori spartani come rappresentanti della democrazia di fronte ai re, i tribuni romani del popolo, nelle città italiane del Medioevo il capitano del popolo o della mercadanza, sono tutti funzionari di questo tipo. Loro elemento caratteristico è che sono i primi funzionari *scientemente* illegittimi. I consoli della città recano ancora davanti al loro titolo il *dei gratia*, il capitano del popolo non più»¹⁸⁸. Il capitano del popolo *sa* di essere illegittimo; sa cioè di avanzare una pretesa di potere che non si fonda sul principio di legittimità esistente, tant'è che non possiede il titolo corrispondente, *dei gratia*.

Weber non è solo ben consapevole della duplicità di prospettive, dell'incrocio e sovrapposizione dei due piani – quello «giuridico-formale» della legittimità esistente e quello politico-effettivo della rivendicazione di potere – ma arriva addirittura a esplicitarla:

Nell'analisi del processo si devono distinguere i fenomeni decisivi sotto il profilo giuridico-formale da quelli determinanti sotto l'aspetto sociologico e politico: il che, nella disputa tra le "teorie della città", non sempre è accaduto. Sul piano giuridico-formale la corporazione dei cittadini in quanto tali e i suoi istituti furono costituiti "legittimamente" mediante privilegi (reali o fittizi) concessi dalle potestà politiche ed eventualmente anche dai signori fondiari. Tuttavia lo svolgimento effettivo corrispondeva soltanto in parte a questo schema giuridico-formale. Spesso, e proprio nei casi più importanti, si trattò di qualcosa di totalmente diverso: un'usurpazione rivoluzionaria, considerata dal punto di vista giuridico-formale. [...] Nella genesi originaria l'associazione civica era il risultato di una associazione politica dei cittadini nonostante e contro le potestà "legittime"; meglio: il risultato di un'intera serie di simili processi. Sotto il profilo giuridico-formale la decisiva attestazione di questo stato di cose da

¹⁸⁶ C. Colliot-Thélène, *La ville et la démocratie*, cit., pp. 29-30.

¹⁸⁷ *Città*, p. 102 (corsivo mio).

¹⁸⁸ *Storia economica*, p. 240 (corsivo mio).

parte delle potestà legittime si aggiungeva poi più tardi – ma del resto neppure in ogni caso¹⁸⁹.

Weber cerca cioè di mostrare il carattere inevitabilmente parziale, “esteriore”, di una descrizione giuridico-formale del fenomeno: per essa si tratta infatti di nient’altro che di un atto usurpatorio, illegittimo, perché va «*contro* le potestà “legittime”». Uno «stato di cose» cui la prospettiva-giuridico formale non può far altro che conferire una legittimità ex-post: come nota Weber infatti, le fonti documentarie dell’epoca tendono a disinnescare il carattere rivoluzionario del fenomeno cittadino, riconducendolo a una serie di concessioni provenienti dall’alto, dalle autorità legittime¹⁹⁰. Con le parole di Tenbruck, allora, «bisogna considerare l’espressione giuridica di cui si vestono le conflittualità che ne scaturiscono in modo ben distinto dalla realtà che si cela dietro di essa. [...] Si devono tenere distinti la forma giuridica che si riferisce sempre solo a elementi esteriori, con la quale si rivestono le conflittualità che ne derivano, e i fatti che si celano dietro di essa»¹⁹¹.

Lungi dall’assumere unicamente una prospettiva giuridico-formale – secondo l’accusa di Schreiner – il cuore del saggio weberiano sulla città è sociologico-politico: l’interesse di Weber, cioè, più che nel definire l’illegittimità di un dominio, consiste nel mostrare i processi politici concreti, spesso conflittuali e violenti, che portano all’istituzione di una nuova forma di dominio e alla fondazione di un nuovo principio di legittimazione. Come scrive Antonio Scaglia, nel manoscritto de *La città* «si definisc[e] giuridicamente il potere urbano comunale come non legittimo e [vi sono] fenomeni esteriori che fanno apparire come non legittimi istituti, uffici, tribunali, organizzazioni, mentre la realtà che si cela dietro le definizioni di non-legittimità è un nuovo potere autonomo, rivoluzionario e, allo stesso tempo, con una propria legittimità sociologica»¹⁹².

L’oggetto del saggio weberiano non è, cioè, l’illegittimità del dominio in quanto tale, ma quel momento in cui la legittimità dei poteri esistenti viene meno e si afferma, violentemente, una nuova forma di governo, di gestione della sicurezza e dell’amministrazione, portatrice di una propria pretesa di legittimità; un momento in cui il piano giuridico-formale e quello politico-effettivo collasano l’uno sull’altro e si mostra il

¹⁸⁹ *Città*, p. 41.

¹⁹⁰ «Le fonti documentarie della storia della città, che naturalmente fanno apparire la continuità legittima molto più forte di quanto non fosse, di regola non menzionano affatto questi affratellamenti usurpatori» (*ibid.*).

¹⁹¹ F.H. Tenbruck, *Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», vol. 41, n. 3, 1989, p. 432.

¹⁹² A. Scaglia, *Max Weber e la città democratica. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci, Roma 2007, p. 72. Dello stesso avviso è Siegfried Hermes, che sottolinea il carattere «empirico» del rapporto tra legittimità e dominio (cfr. S. Hermes, *Soziales Handeln und Struktur der Herrschaft. Max Webers verstehende Soziologie am Beispiel des Patrimonialismus*, Duncker & Humblot, Berlin 2003, p. 98).

carattere concreto, politico, della credenza nella legittimità: Weber «coglie la necessaria ma contraddittoria compenetrazione dell'aspetto giuridico con quello politico nel concetto di "potere costituente": come "decisione politica" cade fuori dell'ordinamento giuridico, ma come fonte prima del diritto deve trovare realizzazione in norme giuridiche»¹⁹³. La peculiare espressione «dominio non legittimo» sta cioè a indicare lo specifico processo politico di affermazione conflittuale di una legittimità insorgente.

È questo, forse, nota giustamente Massimo Palma, il punto più vicino dell'opera weberiana a una teoria della rivoluzione: «se non è vi è un'esplicita teoria della rivoluzione in Weber, è pur vero che la città rappresenta il modello privilegiato per spiegare la transizione da un tipo di dominio legittimo (qualsiasi esso sia) a un dominio non più legittimo»¹⁹⁴. Qui, in maniera più esplicita che altrove, Weber interroga, compenetrando i due piani, quel momento in cui la credenza nella validità dell'ordinamento viene meno, in cui si verifica una sospensione temporanea dell'«intesa» che regge l'ordine sociale. Ed è lo stesso momento che si ritroverà a vivere, anni più tardi, quando assisterà, spettatore adirato, alla rivoluzione tedesca. Un evento che commenta con queste parole: «la "legittimità storica" è svanita. Per tentare di recuperare l'ordine borghese liberandosi del potere violento dei consigli dei soldati, anche ai "partiti" specificamente "di centro" resta solo la legittimità *rivoluzionaria* e basata sul diritto naturale di una costituente che si fonda sulla sovranità del popolo»¹⁹⁵.

In particolare, nel caso della città si assiste allora anzitutto a una rottura della legittimità tradizionale tipica del medioevo: «la cittadinanza si arrogava [...] la prerogativa di violare il diritto signorile – e questa fu una grande innovazione, sostanzialmente rivoluzionaria, della città medievale rispetto a tutte le altre»¹⁹⁶. Una rottura che prende le forme della *coniuratio*: «il primo passo era l'usurpazione originaria con un atto deciso di socializzazione, un affratellamento giurato (*coniuratio*) dei cittadini»¹⁹⁷, un'unione tra cittadini che ha come scopo iniziale e principale la difesa e la protezione, a cui si affianca la necessità di amministrare la giustizia, la realizzazione di un'organizzazione militare, la gestione delle attività economiche e la definizione dei rapporti con il signore feudale.

Tale «affratellamento usurpatorio» è reso possibile dalla situazione dinamica, se non addirittura anarchica, della società medievale, dove vige una confusione di poteri differenti e sovrapposti: «la situazione delle città prima della *coniuratio*» è molto simile, scrive Weber, «all'anarchia». Infatti, vi «si trovano l'una accanto all'altra, incrociandosi, varie pretese di

¹⁹³ F. Ferraresi, *Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber*, cit., p. 151.

¹⁹⁴ M. Palma, *Linee di lettura de La città di Max Weber*, cit., p. 196.

¹⁹⁵ *Futura forma statale*, p. 137.

¹⁹⁶ *Città*, p. 29.

¹⁹⁷ Ivi, pp. 43-44. Sui «contratti di affratellamento» si veda *Diritto*, pp. 114-115.

dominio. Troviamo potestà vescovili dal carattere della signoria fondiaria e politica, potestà viscontili e altri poteri politici ufficiali frutto di un'appropriazione, in parte fondati sul privilegio, in parte sull'usurpazione, grandi vassalli residenti in città o ministeriali del re o dei vescovi (*capitanei*) divenuti indipendenti, vassalli minori (*valvassores*) dei *capitanei* residenti in campagna o in città [...]»¹⁹⁸.

Tale pluralità di poteri, come Weber scrive nel passo di *Confucianesimo* sulle rivoluzioni occidentali già citato in precedenza, costituisce ai suoi occhi la condizione che rende possibile, tra le altre, le rivoluzioni e la dinamicità propria dell'occidente, dove, a differenza dell'oriente, sussistono «forze autonome che potevano infrangere i legami della potenza patrimoniale». In questa situazione, «il dominio si contrappone [...] al dominio, la legittimità alla legittimità, un carisma d'ufficio a un altro»¹⁹⁹. Come rileva Oexle, dunque, «il tema di Weber non è l'illegittimità della *coniuratio* dei cittadini, bensì la legittimità creata attraverso una usurpazione rivoluzionaria, che si è dovuta affermare in una molteplicità di legittimità concorrenti. Nel medioevo non vi era il monopolio del potere e della legittimità dello stato moderno, bensì piuttosto una concorrenza di poteri e di legittimità»²⁰⁰.

Sebbene in tale contesto «gli esordi della *coniuratio* non sono quindi particolarmente clamorosi»²⁰¹, Weber insiste sul carattere violento, usurpatorio, dell'evento, in particolare nel caso italiano. Come scrive nel paragrafo dedicato alla «città dei plebei», «i successi del popolo furono spesso ottenuti per mezzo di lotte violente, spesso lunghe e sanguinose. La nobiltà si allontanò dalla città e combatté dai suoi borghi. Gli eserciti cittadini distrussero i borghi, e la legislazione della città infranse la tradizionale costituzione della signoria fondiaria nella campagna, talora mediante la sistematica liberazione dei contadini»²⁰².

L'insistenza sul carattere rivoluzionario, violento, del passaggio di potere si pone in netto contrasto, come ha ben rilevato Agostino Petrillo, con una tradizione teorica continuista che vede nel diritto cittadino il risultato di un'evoluzione giuridica lineare, affatto violenta, dal diritto della *Landgemeinde*, della comunità rurale medievale. Questa tradizione, ben

¹⁹⁸ *Città*, p. 42.

¹⁹⁹ *Stato e ierocrazia*, p. 696.

²⁰⁰ O.G. Oexle, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppe in der mittelalterlichen Gesellschaft*, cit., p. 153.

²⁰¹ A. Petrillo, *Teoria e politica ne "La città" di Max Weber*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 1, 1999, pp. 87-143, p. 125. Dello stesso autore si veda anche Id., *Max Weber e la sociologia della città*, Franco Angeli, Milano 2001.

²⁰² *Città*, p. 92. Si veda anche il confronto con la città inglese, che si distingue nettamente da quella italiana: «da nessuna parte si ravvisano lotte violente della cittadinanza urbana contro il re o altri signori della città, o usurpazioni, con le quali il borgo fortificato del re o di altri signori della città fosse distrutto con la violenza, oppure egli fosse costretto, come in Italia, a trasferirlo fuori dalla città. Non riscontriamo neppure che nella lotta contro di lui sia stata creata una milizia civica, che in modo violento sia stata costituita una giurisdizione autonoma di funzionari eletti al posto dei cavalieri nominati dal re e un diritto codificato autonomo» (ivi, p. 64-65).

rappresentata dall'opera di Georg von Below, mirava a istituire una continuità tra campagna e città, «tanto dal punto di vista degli sviluppi economici che di quelli politici e costituzionali», se non addirittura una discendenza diretta delle *Stadtverfassungen* dalle *Dorfverfassungen*. Con l'accentuazione del carattere rivoluzionario della genesi della città medievale, Weber mira quindi a liquidare una prospettiva teorica che «della città medievale aveva tracciato un quadro tutto in chiave di un irenismo idealizzante, in cui con accenti quasi mistici si metteva l'accento sulla percezione della città come *Gesamtkörper*, come corpo collettivo dei cittadini, prescindendo da ogni tipo di riflessione sulle divisioni e sui contrasti interni alle città stesse»²⁰³. Al contrario, la nascita della città segna per Weber un momento di rottura con i poteri e le forme del diritto tipicamente medievali; vi si scorgono anzi gli antecedenti di una concezione del diritto nuova, che apre alle forme tipicamente moderne.

Da un'unione di scopo a breve durata, revocabile, la *coniuratio* dà luogo in molti casi a un'associazione di carattere politico, non più temporanea, che si estende all'intera comunità cittadina: «la città divenne, anche se in misura diversa, una sociatione istituzionale autocefala e autonoma, un “corpo territoriale” attivo, i funzionari cittadini divennero del tutto o in parte organi di questa istituzione»²⁰⁴. Autonomia e autocefalia rappresentano i caratteri specifici di questa neonata entità politica: come Weber scriverà anni dopo nei *Concetti sociologici fondamentali*, l'autonomia indica che «l'ordinamento del gruppo non viene statuito [...] da individui estranei, ma dai membri del gruppo in virtù di questa loro qualità», mentre l'autocefalia significa che «il capo e l'apparato amministrativo sono stabiliti in conformità agli ordinamenti propri del gruppo»²⁰⁵. Statuizione autonoma dei propri ordinamenti, nonché scelta dei capi e dei funzionari conformemente a tali ordinamenti: la città rifiuta cioè di richiamarsi a un potere esterno, a forme organizzative tradizionali, preesistenti; ma accetta unicamente di seguire le regole su cui la comunità cittadina si è accordata consensualmente. Come tali, le città sono comunità libere: «“libere” non nel senso della libertà da un potere basato sulla forza [*gewaltsamer Herrschaft*], bensì nel senso dell'assenza del potere del principe, legittimo in virtù della tradizione (e per lo più consacrato religiosamente), come fonte esclusiva di ogni autorità»²⁰⁶.

Funzione fondamentale di tale associazione politica diviene allora la produzione giuridica: come sottolinea Colliot-Thélène, «liberato da ogni riferimento ai gruppi tradizionali e ai principi di legittimazione che gli sono propri, il diritto appare ormai come il prodotto di

²⁰³ A. Petrillo, *Teoria e politica ne “La città” di Max Weber*, cit., pp. 126-127.

²⁰⁴ *Città*, p. 40.

²⁰⁵ *Economia e società*, I, p. 48.

²⁰⁶ *Politica come professione*, p. 58.

una creazione volontaria, e per conseguenza come modificabile. La codificazione progredisce, e la possibilità di aggiungere o sostituire delle nuove regole alle regole esistenti è largamente sfruttata»²⁰⁷. Diviene infatti evidente, scrive Weber, «che il diritto in vigore era e doveva essere qualcosa da produrre artificialmente, e che si fondava sull'assenso di coloro per i quali doveva valere»²⁰⁸. Così che si assiste alla produzione ed elaborazione massiva di nuovi codici, «un'autentica inondazione di statuti di ogni genere»²⁰⁹. Tramite la produzione di nuovo diritto e l'istituzione di nuovi ordinamenti, l'unione politica iniziale acquisisce stabilità e muta forma: «l'iniziale associazione giurata puramente personale, stipulata di volta in volta o per breve tempo, era diventata una duratura associazione politica, i cui membri erano consociati giuridici di un particolare diritto cetuale, destinato ai cittadini. Questo diritto però significava formalmente la cancellazione dell'antico principio della personalità del diritto, e materialmente lo scioglimento delle associazioni feudali e del patrimonialismo cetuale»²¹⁰.

È qui che compare allora, per la prima volta, un diritto statuito razionalmente, in cui progressivamente viene meno il principio di personalizzazione, secondo il quale il diritto si esercita su un individuo in quanto appartenente a un gruppo, e si afferma invece il principio territoriale, per cui il diritto vale per chiunque all'interno di uno spazio territoriale dato. Sciogliendo i legami clanici e feudali di cui la società medievale era intessuta, la città istituisce un principio di uguaglianza giuridica: infatti, scrive Weber, il noto adagio «l'aria della città rende liberi» si riferisce al fatto che uno schiavo o un servo, una volta in città, veniva considerato sciolto dai suoi doveri verso il proprio padrone e sottoposto invece al diritto cittadino²¹¹. In questo senso, scrive Simona Andrini, «l'individuo entra a far parte della cittadinanza come singolo e come tale presta il suo giuramento. È l'appartenenza personale al gruppo territoriale della città e non dunque il gruppo parentale o la stirpe che gli garantisce la posizione giuridica personale di cittadino»²¹². In questo modo la città diviene progressivamente un «corpo territoriale istituzionale»: essa, cioè,

non fu più trattata come un affratellamento di associazioni militari e familiari, ma come un corpo territoriale istituzionale, che diventò tale anche per il cambiamento della concezione della natura del diritto. Il diritto divenne diritto istituzionale per i cittadini e gli abitanti del territorio cittadino in quanto tale e diventò insieme diritto statuito razionalmente. Al posto

²⁰⁷ C. Colliot-Thélène, *La ville et la démocratie*, cit., p. 34.

²⁰⁸ *Città*, pp. 98-99.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 100.

²¹⁰ *Ivi*, p. 45.

²¹¹ Cfr. *ivi*, p. 29.

²¹² S. Andrini, *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 95.

della giurisprudenza irrazionale carismatica subentrò la legge. Parallelamente all'eliminazione del dominio dei patrizi ebbe inizio la legge²¹³.

La città diviene allora, nell'analisi di Weber, il luogo di formazione ed elaborazione di un diritto codificato, statuito razionalmente. Una genesi che apre però a uno sviluppo affatto lineare, conflittuale, i cui diritti sono acquisiti e ottenuti contro le potestà dominative, insieme sottratti e assorbiti dal processo di monopolizzazione del potere statale. Come Weber scrive in un passo di *Le forme di costituzione dei diritti soggettivi*, «la somma di tutto il diritto valido all'interno di un dato territorio o di una cerchia di persone fu [...] creata e portata avanti mediante autonome usurpazioni delle diverse e reciprocamente indipendenti comunità d'intesa o unioni in forma di sociazioni [...], oppure era ottriatto dal potere (*Macht*) di superiori potestà (*Gewalten*) politiche o ecclesiastiche»²¹⁴. In questa prospettiva, è senz'altro possibile affermare come per Weber la città costituisca «il terreno su cui maturano interessi borghesi che spingono in direzione di una limitazione del potere [del principe] a partire dal riconoscimento di diritti soggettivi indisponibili»²¹⁵. La città è cioè il luogo in cui si verifica – tramite usurpazione – un'affermazione di diritti soggettivi e di corrispettiva limitazione del dominio feudale.

In questo senso la città è stata letta da alcuni critici come il luogo in cui si affermano i prodromi di un potere legale-razionale che troverà la sua effettiva e compiuta realizzazione nello stato moderno: come scrive Ferraresi, «è proprio la non legittimità della città come “comune” – il vuoto di legittimazione in cui opera in seguito alla rottura del precedente ordinamento – a porsi come genesi della legittimità legale-razionale culminante nello Stato legislativo moderno»²¹⁶. Un'affermazione che però deve essere almeno in parte relativizzata: il potere legale-razionale è legato infatti per Weber al carattere patrimoniale degli stati e dunque si afferma specificamente all'interno del contesto politico dello stato moderno. Il rapporto tra produzione giuridica delle città e potere legale razionale, più che nella forma della derivazione diretta, deve essere piuttosto inteso nel senso di una parziale, e conflittuale, affinità elettiva. Come sottolinea Hinnerk Bruhns, del resto, al possibile legame tra città medievale e stato è possibile affiancare un secondo legame, altrettanto significativo, della

²¹³ *Città*, p. 98. Sull'*Anstaltprinzip* e sulle sue fasi di realizzazione cfr. C. Colliot-Thélène, *La ville et la démocratie*, cit., p. 33. Sulla specificità del carattere territoriale dell'istituzione, cfr. *Economia e società*, I, p. 51, in cui il «gruppo territoriale» è presentato come una fattispecie dell'istituzione, la quale in ogni caso è da ricondurre a «un dato campo d'azione».

²¹⁴ *Diritto*, p. 141. Sull'importanza di questo paragrafo per la comprensione della trattazione weberiana della città medievale cfr. O.G. Oexle, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppe in der mittelalterlichen Gesellschaft*, cit., pp. 150 e segg..

²¹⁵ D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini*, cit., pp. 44-45.

²¹⁶ F. Ferraresi, *Genealogie della legittimità*, cit., p. 151.

città con lo sviluppo del capitalismo, in cui il vettore di tramite è rappresentato dall'affermazione della borghesia e dei diritti soggettivi²¹⁷. Due interpretazioni, quella di Ferraresi e quella di Bruhns, non necessariamente in antitesi se intese appunto nel senso di parziali affinità elettive, escludendo l'ipotesi di una derivazione diretta tra i fenomeni. Assunta questa prospettiva ermeneutica, ha allora ragione Ferraresi a sottolineare come la città sia il luogo di gestazione di un potere in parte affine e in parte alternativo allo stato moderno, un potere che

a differenza di quello «imposto» dai poteri generali, appare pattuito, continuamente contrattato dal basso, nei rapporti tra gruppi e nelle relazioni tra questi e i poteri territoriali. Weber opera così una relativizzazione storica del processo di monopolizzazione della produzione giuridica da parte dello Stato moderno e una relativizzazione dello stesso modo statocentrico di considerare questo processo: mostra esattamente quello che Brunner e Sternberger gli rimproverarono di non avere visto²¹⁸.

In questo senso, in quanto paradigma alternativo e insieme interno al processo di costituzione dello stato moderno, la città sembra il luogo di gestazione di una peculiare forma associativa distinta da quella dominativa. In effetti, alcuni attenti studiosi hanno individuato nella trattazione weberiana della città le linee di una riflessione che risale a Otto von Gierke, e ripresa poi da Hugo Preuß, intorno alla distinzione tra «associazione fondata sul dominio» e «consociazione» [*Genossenschaft*]: la prima organizzata intorno alla «posizione preminente di un signore» e realizzata nella forma dell'istituzione statale, la seconda «strutturata in forma collegiale e la [cui] statuizione non è stata concessa ma concordata dai membri dell'associazione»²¹⁹. Così che, se nella prima il principio organizzativo va dall'alto al basso, nella seconda va invece dal basso verso l'alto. Soprattutto, la città medievale è considerata da Gierke e Preuß il «grande prototipo storico» della *Genossenschaft*: «nella comunità cittadina come associazione di liberi soci il principio organizzativo consociativo si contrappone al principio dell'associazione fondata sul dominio agrario, poggiante sulla servitù»²²⁰.

²¹⁷ Per cui il testo weberiano sulla *Città* rappresenterebbe il *pendant* storico-sociale dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* che va dunque a indagare il lato “materiale” dell'indagine sulle origini del capitalismo occidentale, compensando in questo senso la sua mancanza rispetto ai saggi di *Sociologia delle religioni*, dove lato materiale e lato ideale sono entrambi presenti (cfr. H. Bruhns, *Webers “Stadt” und die Stadtsoziologie*, cit.).

²¹⁸ F. Ferraresi, *Genealogie della legittimità*, cit., pp. 154-155.

²¹⁹ Cfr. E. Hanke, *Introduzione*, in *Dominio*, p. LVI.

²²⁰ H. Preuß, *Staat und Stadt. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 7 November 1908*, in Id., *Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden*, I, B.G. Teubner, Leipzig 1909, p. 14 (citato in E. Hanke, *Introduzione*, cit., pp. LIII-LIV).

Sebbene i riferimenti espliciti alle categorie gierkiane e preußiane nell'opera weberiana non siano molti²²¹, è però certo che Weber ne fosse a conoscenza, ed è inoltre molto verosimile – così suggerisce ad esempio Edith Hanke – che il concetto gierkiano di *Genossenschaft* sia presente nella trattazione weberiana della città medievale: «il grande esempio di un'associazione politica realizzata attraverso un accordo volontario è [...] la città dell'Occidente medievale. Fondata sull'unione giurata, ai suoi inizi, essa rappresenta una forma associativa che è definibile come estranea al dominio o – per dirla con Gierke – “consociativa”»²²².

Alterne vicende della legittimità democratica

Laboratorio teorico weberiano e, insieme, laboratorio politico della modernità, la città sembra dunque il luogo di sperimentazione di una peculiare forma associativa e, con essa, di uno specifico principio di legittimità: «la città divenne [...] il punto in cui si cristallizzò un principio di legittimità alternativo: una legittimità derivata non dalla reverenza ma dalla statuizione, un modello di potere repubblicano, non feudale o dei ceti»²²³. Nell'idea di autonomia e autocefalia, nel processo di produzione e statuizione normativa degli ordinamenti cittadini da parte della cittadinanza stessa, si intravede cioè l'idea di una forma associativa consensuale, in cui le norme sono stabilite e accettate da coloro i quali vi devono obbedire. Si assiste cioè all'affermazione di «un principio di legittimazione inedito, quello che noi siamo soliti considerare il cuore della democrazia: il consenso dei governati alle norme giuridiche alle quali sono sottomessi»²²⁴. È in questo senso, come ha scritto Wolfgang Schluchter, che «la rivoluzione cittadina [...] rese possibile [...] i primi fondamenti della democrazia»²²⁵.

Un legame esplicito tra città occidentale e democrazia è rintracciabile in un testo del 1917: si tratta di un resoconto giornalistico di una conferenza che Weber tenne a Vienna, intitolata *Problemi di sociologia dello Stato*. In essa Weber sembra effettivamente esplicitare la riflessione, presente solo in maniera abbozzata nel manoscritto sulla città, intorno a un principio di legittimazione democratica. Qui infatti Weber introduce, a fianco dei tre noti principi di legittimità, un quarto tipo:

²²¹ Per una ricostruzione approfondita dei riferimenti impliciti ed espliciti a Gierke e Preuß nell'opera weberiana, cfr. M. Palma, *Linee di lettura de La città di Max Weber*, cit. pp. 200-214.

²²² E. Hanke, *Introduzione*, cit., p. LVII.

²²³ W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, cit., p. 279.

²²⁴ C. Colliot-Thélène, *La ville et la démocratie*, cit., p. 34.

²²⁵ W. Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Mohr, Tübingen 2005, pp. 149-150.

il moderno sviluppo dello stato occidentale [è] caratterizzato dalla genesi graduale di una quarta idea di legittimità, quel dominio che perlomeno ufficialmente deriva la propria legittimità dalla volontà dei dominati. Nei suoi stadi iniziali ciò è ancora assai lontano da tutte le idee democratiche moderne. Ma il suo specifico supporto è la formazione sociologica della città occidentale²²⁶.

È questa però l'unica volta in cui Weber introduce esplicitamente un principio di legittimazione democratico, fondato sulla volontà dei dominati, dunque strutturato «perlomeno ufficialmente» lungo un vettore basso-alto, e distinto tanto dalla legittimazione carismatica che da quella legale-razionale. Un quarto tipo di legittimità, come tale, non comparirà più nel testo weberiano.

Sebbene Weber non abbia mai delineato una teoria sistematica della democrazia, né in termini valutativi né in termini normativi, la sua riflessione sulla democrazia non si riduce però a questi pochi spunti. Il campo d'indagine, inoltre, è particolarmente accidentato poiché vi si sovrappongono, senza una chiara soluzione di continuità, analisi e interventi di tipo teorico e prese di posizione politiche più legate alla contingenza storica – le quali inoltre mutano, almeno in parte, nel corso degli anni. L'indagine intorno a forme di legittimità democratica e l'interrogazione sui momenti di crisi di legittimità, in cui la credenza alla base dell'ordine sociale viene meno e compaiono poteri con nuove pretese, si intrecciano a più riprese, e a intervalli irregolari, nel corso dell'intera produzione weberiana, fino a catalizzare su di sé – causa la contingenza politica – buona parte degli sforzi del Weber teorico e politico negli ultimi anni della sua vita. Ricostruire, fin nelle ultime tappe, le connessioni che legano città occidentale, momento rivoluzionario e democrazia all'interno della riflessione weberiana è un'operazione delicata: che richiede soprattutto, a fronte di un pensiero non compiuto né sistematizzato, di mantenere aperta la griglia delle opzioni interpretative.

Di «democrazia» e «democratizzazione» Weber scrive già, in una specifica declinazione, nella versione antica della sua sociologia del dominio, in un modo che però ritornerà quasi identico nella redazione finale di *Economia e società*. Qui Weber tratta un tipo particolare di democrazia, l'«amministrazione democratica diretta», la quale si fonda su due principi: «sul presupposto che in linea di principio siano tutti ugualmente qualificati per gestire gli affari comuni» – l'uguaglianza politica – e sulla riduzione al minimo dell'«estensione della potestà di comando»²²⁷, cioè su una tendenza alla «*Minimisierung der Herrschaft*», alla minimizzazione del dominio. Quest'ultima prevede che le cariche amministrative siano assunte a turno, per breve periodo, tramite sorteggio o elezione diretta,

²²⁶ *Problemi di sociologia dello stato*, in *Dominio*, p. 857.

²²⁷ *Dominio*, p. 28.

nel tentativo di evitare la creazione di un ceto separato di funzionari e favorire un «dominio quanto più possibile “diretto” del “demos”», nella direzione di un asintotico «livellamento dei dominati rispetto al gruppo dominante»²²⁸.

Tale forma di democrazia si ritrova, scrive Weber, nelle *township* statunitensi e nelle comunità territoriali svizzere: essa funziona però perlopiù da «caso-limite tipologico»²²⁹, poiché estremamente «labile» e soggetta a una serie di condizioni specifiche – il basso numero degli «aventi parte», la ridotta differenziazione sociale, la semplicità dei compiti amministrativi – che ne limitano l’effettività e ne impediscono la praticabilità in contesti medio-grandi: «il *demos* nel senso di una massa indistinta non “amministra” mai da sé all’interno di aggregazioni maggiori ma viene amministrato»²³⁰. Si tratta di una forma di autogoverno che nella versione definitiva di *Economia e società* Weber chiamerà «democrazia senza capo [*führerlose Demokratie*]»²³¹ e i cui caratteri sono delineati in un paragrafo significativamente intitolato «*Herrschaftsfremde Verbandsverwaltung*» (traducibile come «amministrazione di gruppo anti-autoritaria» o, più letteralmente, come «amministrazione di gruppo estranea al dominio») ²³².

Eccetto che per un breve cenno ai «gruppi cittadini del passato»²³³ non vi è però in questo paragrafo un riferimento alla forma associativa della *coniuratio* cittadina. Il richiamo si trova, invece, nella trattazione di un altro tipo di democrazia. Nella stessa sezione di *Economia e società*, in un paragrafo intitolato *La trasformazione del carisma in senso anti-autoritario* [*Die herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma*], Weber scrive infatti come al tipo della «democrazia senza duce» se ne contrapponga un altro, la «democrazia plebiscitaria», o «democrazia subordinata a un capo [*Führerdemokratie*]». Elaborazione concettuale tarda, essa è per Weber riconducibile a una peculiare trasformazione del principio di legittimazione carismatico, di cui si trova un accenno, oltre al paragrafo di *Economia e società*, anche in una prima versione nel testo del *Nachlass I tre tipi puri del dominio legittimo*, scritto tra il 1917 e il 1920.

Qui la «legittimità democratica», fondata sulla volontà dei dominati, è sussunta e integrata all’interno della tipologia esistente: non più riconosciuta come principio di legittimazione alternativo e autonomo rispetto agli altri (un quarto tipo), ma assunta come sotto-insieme del carisma. La «legittimità democratica» viene cioè presentata da Weber come

²²⁸ *Burocratismo*, in *Dominio*, p. 106.

²²⁹ *Dominio*, p. 29.

²³⁰ *Burocratismo*, in *Dominio*, p. 105.

²³¹ *Economia e società*, I, p. 266 (trad. modificata: si veda *infra*, p. 37 nota 83).

²³² Ivi, pp. 286-287.

²³³ Ivi, p. 286.

una declinazione particolare della leadership carismatica. Si tratta di una forma specifica di *Veralltäglicung*, di quotidianizzazione del carisma, che Weber chiama «trasformazione del carisma in senso anti-autoritario».

Come già visto, il rapporto tra il leader carismatico e i suoi seguaci è segnato dal riconoscimento, da parte di questi ultimi, delle qualità straordinarie del leader: un riconoscimento che è vissuto come dovere, nel senso che esso non rappresenta il fondamento della legittimità, ma piuttosto la sua conseguenza. Eppure, scrive Weber, «con la crescente razionalizzazione delle relazioni di gruppo, il riconoscimento viene considerato come fondamento anziché come conseguenza della legittimità (legittimità democratica)»²³⁴. Questa forma di trasformazione del tipo carismatico consiste cioè nel ribaltamento del rapporto fra i due poli di dominio: non è più il «carisma» come qualità ritenuta straordinaria a fondare il rapporto di potere sui dominati, ma sono questi ultimi – il loro riconoscimento – a porsi come fondamento e unica condizione di esistenza dell'autorità del leader. In questo modo, «il detentore del potere legittimo in virtù del proprio carisma diventa un signore per grazia dei sudditi; e questi (formalmente) con piena discrezione lo eleggono, lo incaricano ed eventualmente anche lo destituiscono – così come la perdita del carisma e la sua “prova” comportavano la perdita della genuina legittimità»²³⁵.

Come nota Francesco Tuccari, la trasformazione anti-autoritaria del carisma rappresenta una forma peculiare di quotidianizzazione: in essa infatti non viene meno il carattere di straordinarietà del carisma attraverso un suo incanalamento nei binari consueti e ordinari della tradizione o della conformità alla legge, come avviene per le altre forme di *Veralltäglicung*. Al contrario la trasformazione anti-autoritaria del carisma «lascia immutato il carattere straordinario e personale del carisma e modifica la sua natura per ciò che riguarda la categoria dell'autorità, configurando così un nuovo principio di legittimità»²³⁶. Più che i tratti definitivi della figura carismatica, cambia cioè il principio autoritativo che ne è a fondamento: «il riconoscimento – come veicolo del senso soggettivamente intenzionato – diviene adesso senza alcuna mediazione il fatto concreto, sostanziale e politico dell'elezione di un capo»²³⁷. La forma di legittimità democratica trova allora la sua origine in un cambiamento del principio autoritativo del carisma: la democrazia – o meglio, il tipo della democrazia plebiscitaria – ha cioè per Weber, in questa formulazione, un'origine carismatica.

²³⁴ *Economia e società*, I, p. 264.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 91.

²³⁷ *Ivi*, p. 92.

Questa forma di legittimità democratica, che trae il suo fondamento dalla volontà dei dominati, risulta allora essere, in questa prospettiva, una trasformazione particolare del potere carismatico: una «*Herrschaft* carismatica la quale però si nasconde sotto la forma di una legittimità che deriva dalla volontà dei dominati e sussiste solo grazie a essa»²³⁸. La quale è presente «ovunque il detentore del potere si senta legittimato come uomo di fiducia delle masse e sia riconosciuto come tale»²³⁹. Ricondurre tale idea di democrazia a un sotto-insieme del potere carismatico significa rifiutare di vedere in essa un principio autoritativo differente e alternativo; significa ritenere che, nel meccanismo dell'elezione, dell'espressione della volontà dei dominati, sia sempre in gioco anche un legame personalistico con il capo.

In modo particolarmente significativo per la nostra indagine, Weber vi riconduce anche il fenomeno rivoluzionario delle città italiane medievali, così come, più in generale, le forme di leadership carismatiche sorte dalle rivoluzioni:

la “democrazia plebiscitaria” – il più importante tipo di democrazia subordinata a un capo – è, nel suo senso genuino, una specie di potere carismatico che si cela sotto la forma di una legittimità derivante dalla volontà dei sudditi e sussistente soltanto in virtù di questa. Il capo (il demagogo) domina di fatto in virtù della fiducia e dell'attaccamento del seguito politico alla sua persona in quanto tale – in primo luogo su coloro che si riconoscono come suoi seguaci e poi, nel caso che questi gli procurino il potere, all'interno del gruppo sociale. A questo tipo appartengono i dittatori delle rivoluzioni antiche e moderne, gli èsimneti, i tiranni e i demagoghi greci, a Roma Gracco e i suoi successori, nelle città-stato italiane i capitani del popolo e i borgomastri (per la Germania fu tipica la dittatura democratica di Zurigo), negli stati moderni la dittatura di Cromwell, il dispotismo rivoluzionario e l'imperialismo plebiscitario in Francia²⁴⁰.

Nella «dittatura rivoluzionaria», scrive Weber, «la legittimità tradizionale e la legalità formale sono egualmente ignorate»²⁴¹: è qui cioè presentata un'idea di democrazia che si fonda – quantomeno formalmente – su un vettore basso-alto, in cui il leader si fa espressione e rappresentante delle masse, ma estranea ed esterna ad ogni riferimento di legalità, a un qualsivoglia corpo di principi costituzionali. Una forma di legittimità carismatica in cui la «volontà dei sudditi» è divenuto fondamento formale – e in quanto tale riferimento imprescindibile – dell'autorità carismatica; e in cui rientrano forme del governo politico che di democratico – oltre al riferimento a una volontà popolare – hanno poco: la dittatura, il dispotismo rivoluzionario, l'imperialismo plebiscitario. Ed è questa stessa forma di

²³⁸ S. Breuer, *Nichtlegitime Herrschaft*, cit., p. 75.

²³⁹ *Economia e società*, I, p. 264.

²⁴⁰ Ivi, p. 265 (trad. leggermente modificata).

²⁴¹ Ivi, p. 266.

legittimazione che Weber vede emergere dalla rivoluzione tedesca: come scrive in *Politica come professione*, «al posto delle autorità costituite sono subentrati dei capi i quali, attraverso l'usurpazione o l'elezione, si sono attribuiti il potere di disporre del complesso dell'amministrazione e dei beni materiali, facendo derivare la propria legittimità – non importa con quanto diritto – dalla volontà dei dominati»²⁴².

“Democrazia” è qui usato in un senso estremamente lasco, a indicare – per differenza rispetto ad altre forme di legittimazione – la presenza di un riferimento a una volontà popolare: «l'elezione plebiscitaria può avere un carattere legale oppure comportare una rottura violenta della legalità o dell'ordine politico costituito, può mediare la conquista effettiva del potere o essere la ratifica ex-post di una conquista del potere di carattere rivoluzionario. In questa accezione, il concetto di democrazia non soltanto è compatibile con l'idea di rivoluzione, ma può anche condurre ad un esercizio dittatoriale o comunque non legale del potere da parte del duce liberamente eletto»²⁴³. Nei momenti rivoluzionari, in cui viene meno ogni riferimento a una dimensione legale o tradizionale del potere, in cui si affermano «poteri illegittimi» e vengono istituite forme nuove e perciò stesso illegittime di amministrazione della giustizia e dell'economia²⁴⁴, si intrecciano il richiamo a una volontà popolare come fondamento del potere e la costruzione di un legame emozionale di «dedizione e fiducia nel duce»: come chiosa Weber, «la trama utopistica di tutte le rivoluzioni ha qui il suo fondamento naturale»²⁴⁵.

La collocazione della città-stato italiana all'interno di questo tipo, piuttosto che in quello della democrazia diretta – cui è legata dal fondamentale carattere autocefalo e autonomo del governo – è segno del fatto che Weber ha voluto prediligere la caratterizzazione rivoluzionaria, insorgente, illegittima del governo cittadino: che si tratti ancora, sebbene l'espressione come tale non sia più presente, di «dominio non legittimo».

Questa torsione del concetto di «democrazia» rappresenta senz'altro una conseguenza e un lascito della prospettiva elitista weberiana: la convinzione che espressioni come «volontà del popolo» significhino ben poco²⁴⁶, che dietro di esse si celi, in fondo, la costruzione di un rapporto affettivo, emozionale, con il leader. In ogni caso però, democrazia diretta e

²⁴² *Politica come professione*, p. 55.

²⁴³ D. D'Andrea, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber*, in «Teoria politica», IX, 2019, pp. 169-192, p. 173.

²⁴⁴ Sui «tribunali rivoluzionari e [...] postulati di giustizia materiale della democrazia radicale», cfr. *Economia e società*, I, p. 265.

²⁴⁵ Ivi, p. 266.

²⁴⁶ Come scrive a Michels: «concetti come “volontà del popolo”, “vera volontà del popolo” eccetera per me non esistono più da tanto tempo. Sono finzioni» (cfr. M. Weber, *Lettera a Michels*, 4 agosto 1908 in M. Weber, *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, in «Micromega», 1, 2019, p. 31).

democrazia plebiscitaria – nella forma della dittatura rivoluzionaria – non esauriscono l'estensione semantica che il concetto di democrazia detiene nella riflessione weberiana.

Con democrazia plebiscitaria, infatti, si può anche intendere che l'elezione del leader sia inserita all'interno di una procedura e di un insieme di garanzie costituzionali, tale da mantenere la dimensione legale del potere. È ciò che si ritrova nella stessa proposta politica che Weber elabora a partire dal 1918, a seguito della rivoluzione tedesca e del crollo di legittimità dell'istituzione monarchica. Si esce qui però da un'indagine di carattere sociologico-avalutativo per entrare a pieno titolo nella teoria politica²⁴⁷: in una riflessione che si articola in termini pienamente valutativi – che si interroga su quale sia la forma di governo capace di garantire e realizzare istanze che si considerano importanti – e strettamente connessi alla contingenza storica – che ruota cioè intorno alla questione su quale sia la configurazione istituzionale migliore date certe circostanze. In questo senso, il ragionamento di Weber mescola un piano etico-intenzionale – un riferimento immediato a determinati valori – e un piano effettivo, procedurale – di interrogazione intorno alla forma politica migliore per realizzarli.

A partire da una varietà di scritti, dichiarazioni, prese di posizione, è possibile – rapidamente – accennare a una serie di principi che informano la concezione weberiana della democrazia²⁴⁸. Anzitutto, l'idea – eminentemente liberale – di un insieme di libertà individuali sottratte all'intervento del potere, gli «inviolabili diritti dell'uomo»²⁴⁹; a cui si affianca però anche un'idea positiva di libertà politica come capacità di «non farsi governare come un gregge di pecore»²⁵⁰, come possibilità di intervenire – per quanto in modo parziale e mediato – sulla decisione politica. Ancora, un principio di eguaglianza politica, l'assenza di differenze nell'accesso ai diritti politici, che si declina in primo luogo ed essenzialmente nella difesa del suffragio universale: in quest'accezione democrazia significa che «non c'è differenza formale di diritti politici tra le singole classi della popolazione»²⁵¹. A ciò si

²⁴⁷ Sulla distinzione tra sociologia del dominio e teoria politica in Weber cfr. D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1989 e F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit..

²⁴⁸ Per una considerazione approfondita dei seguenti caratteri come costitutivi della concezione weberiana della democrazia, intesa come «democrazia liberale», cfr. D. D'Andrea, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo*, cit., pp. 174-180.

²⁴⁹ *Democrazia borghese*, p. 69.

²⁵⁰ Ivi, p. 71.

²⁵¹ *Socialismo*, p. 106. L'eguaglianza politica è, nella prospettiva di Weber, un orizzonte non più prescindibile. L'inevitabilità del processo di democratizzazione è riconducibile, almeno in parte, al «potere livellante e inesorabile» della burocrazia moderna, alla sua opera di smantellamento dell'organizzazione sociale per ceti. Un fenomeno di ampia portata cui si aggiunge l'esperienza, contingente ma fondamentale, del primo conflitto mondiale. Esso ha insegnato come «davanti alla morte gli uomini [siano] uguali», ha fatto emergere una «parità di destini» cui non si può non rispondere che tramite il suffragio universale: cioè riconoscendo «quel minimo di diritto alla determinazione comune circa le questioni di quella comunità, per la quale essi dovrebbero andare incontro alla morte» (*Sistema elettorale e democrazia*, p. 66).

aggiungono la necessità di istituire un processo virtuoso di selezione dei leader – da realizzarsi all'interno dei partiti e nel parlamento – e la presenza di una figura di rappresentanza e guida unitaria della nazione.

Se fino al 1918 Weber si esprime, sulla base di tali convinzioni, a favore di una monarchia parlamentare a modello inglese, con la fine della guerra e lo scoppio della rivoluzione le sue posizioni cambiano, riorientandosi verso una repubblica federale con elezione diretta del presidente del *Reich*. Una configurazione istituzionale che rappresenta la risposta weberiana ad avvenimenti storici e politici specifici: la rivoluzione tedesca e il conseguente crollo della «legittimità storica», cioè la totale perdita di prestigio delle istituzioni monarchiche; e, parallelamente, l'emergere di nuove pretese di legittimità, l'imporsi di una «legittimità rivoluzionaria [...] che si fonda sulla sovranità del popolo»²⁵².

L'elezione diretta del *Reichspräsident*, che Weber comincerà a sostenere dalla fine del 1918, costituisce in questo senso un tentativo di ricostruire una «intesa di legittimità» a fronte della crisi che scuote la Germania; il dispositivo costituzionale atto a realizzare una democrazia plebiscitaria²⁵³. Quest'ultima rappresenta infatti agli occhi di Weber la forma di *Herrschaft* più sicura, perché più capace di ricreare la «credenza» perduta nell'ordine sociale, a fronte di una rivoluzione che ne ha scosso le fondamenta. Essa tiene infatti insieme il principio di «sovranità popolare» sorto con la rivoluzione (e ormai ineludibile) e la garanzia di una guida politica unitaria della nazione, incarnata dal leader carismatico: «è del tutto inevitabile la creazione di un vertice statale che poggi senz'altro sulla volontà dell'intero popolo, senza l'intervento di intermediari»²⁵⁴. O anche, come scrive ne *La futura forma statale della Germania*, una raccolta di articoli composti alla fine del 1918: «un presidente del *Reich* che poggiasse sulla legittimità rivoluzionaria dell'elezione popolare [...] avrebbe un'autorità incomparabilmente diversa rispetto a quella di un presidente eletto parlamentariamente»²⁵⁵.

La concezione weberiana della democrazia plebiscitaria è stata oggetto di molte critiche: dalle più aspre, come quella di Wolfgang Mommsen, che rintraccia in essa le

²⁵² *Futura forma statale*, p. 137. Sulla «svolta» di Weber, che passa dal sostegno a un ruolo forte del parlamento in *Parlamento e governo* ad appoggiare l'elezione diretta del presidente a capo dell'esecutivo in *La futura forma statale della Germania*, cfr. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., pp. 261 e segg. Sulla sostanziale continuità, in termini di riferimenti etico-intenzionali, tra le due concezioni, la cui differenza va invece ascritta a un cambiamento in termini di procedure istituzionali a fronte di una mutata situazione socio-politica, cfr. D. D'Andrea, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo*, cit..

²⁵³ Non quindi nel senso inteso in *Economia e società* di una «dittatura rivoluzionaria», ma inserita all'interno di un ordine legale.

²⁵⁴ *Il presidente del Reich*, in M. Weber, *Scritti politici*, Donzelli, Milano 1998, p. 233.

²⁵⁵ *Futura forma statale*, p. 154.

premesse teoriche – certo non intenzionali – del regime hitleriano²⁵⁶; a posizioni più favorevoli ma certo non entusiastiche, come la considerazione di David Beetham secondo cui Weber avrebbe «una concezione della democrazia tutt'altro che democratica»²⁵⁷. In gioco vi è, come noto, l'eredità politica dell'ultimo Weber, la sua vicinanza o appartenenza a una tradizione di pensiero che ha contribuito a produrre le possibilità teoriche del nazismo. Un tema che ha originato un dibattito acceso, anche se non necessariamente fecondo²⁵⁸.

Al di là delle conseguenze non intenzionali di tale teoria, ciò che interessa mostrare qui è come vi sia un filo sottile che lega gli ultimi scritti politici di Weber, sorti dall'urgenza politica ed estremamente legati alla situazione contingente della Germania post-rivoluzionaria, e i testi inediti intorno alla città medievale italiana. Come agli albori della modernità, così al suo tramonto, si assiste a una crisi di legittimità dei poteri esistenti e all'affermazione di poteri illegittimi, portatori di un nuovo principio di legittimazione che si richiama alla volontà dei dominati. Lo strumentario con cui Weber indaga i due momenti è in parte differente: il concetto di *nicht-legitime Herrschaft*, ad esempio, è abbandonato, a favore di una concettualizzazione in parte interna al potere carismatico, per cui il riconoscimento della volontà dei dominati come fondamento del rapporto di dominio si articola comunque all'interno del nesso capo-masse. In entrambi i casi, però, si tratta di indagare le vicende alterne della legittimità, quella peculiare dinamica di «sconnessione fra la credenza dei dominati e la pretesa di legittimità dei detentori del potere, [...] [in cui] i dominati rimettono in discussione la legittimità del potere di comando cui sono sottoposti»²⁵⁹. Momenti, entrambi, rivoluzionari, in cui si scopre la carne viva dell'ordine sociale e la «credenza» che ne è a fondamento viene temporaneamente meno.

²⁵⁶ Cfr. a titolo d'esempio: «La dottrina di Weber sulla leadership carismatica, unita alla sua radicale formalizzazione del significato delle istituzioni democratiche, ha fatto la sua parte nel rendere il popolo tedesco interiormente disposto ad acclamare un Führer, e in questo senso anche Adolf Hitler» (W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Mohr, Tübingen 1974, p. 437; tr. it. W.J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1993).

²⁵⁷ D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 328.

²⁵⁸ Sul tema si vedano gli interventi al Congresso Tedesco di Sociologia del 1964, raccolti in O. Stammer (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Books, Milano 1967.

²⁵⁹ F. Ferraresi, *Genealogie della legittimità*, cit., pp. 153-154.

Intermezzo I. Dalla rivoluzione alla soggettività rivoluzionaria

Nel corso della sezione precedente è emersa la difficoltà di individuare nell'opera di Weber i tratti caratteristici – condizioni di genesi, regolarità, effetti – del fenomeno rivoluzionario: non solo cioè è manifestamente assente in essa una trattazione sistematica sulla rivoluzione, ma risulta anche arduo ricondurre i riferimenti sparsi – seppur molteplici – a un affresco unitario. Gli spunti sono numerosi, ma disorganici, legati a una pluralità di temi e di prospettive differenti. Lungi dal voler ricondurre a unità la molteplicità di riferimenti rintracciabili nell'opera weberiana alla rivoluzione, lungi quindi dal voler costruire *ex post* una teoria della rivoluzione in Weber, il lavoro condotto fin qui ha inteso rendere conto di tale varietà ed eterogeneità, ricostruendo in senso genealogico le diverse linee del pensiero weberiano che, intorno a tale tema, si intrecciano, si sovrappongono o divergono.

Una prospettiva ermeneutica intenzionalmente aperta, volutamente ostile alla sintesi, che affonda le sue radici nella convinzione per cui la frammentarietà non costituisca tanto un difetto dell'opera weberiana da ricondurre alla morte prematura dell'autore, un vuoto da colmare; quanto, al contrario, un carattere proprio, specifico, del metodo d'indagine weberiano. Come ha scritto limpidamente Franco Ferrarotti, «il carattere frammentario dell'opera weberiana non è casuale. Deriva direttamente dalla sua impostazione originale delle ricerche e dal modo da lui coerentemente seguito nella costruzione dei concetti sociologici»¹. E prosegue: «[la frammentarietà] non va giustificata con il fatto, ingiurioso alla memoria di Weber, che egli non abbia pensato i suoi pensieri fino alla fine e che tocchi quindi ai sociologi di oggi portarne a compimento l'opera rimasta a metà. Niente di più falso e meno weberiano. L'analisi significativa del sociale, ancorata all'attualità in quanto la sociologia è scienza del presente e del vivente, non può che riuscire frammentaria»².

¹ F. Ferrarotti, *Introduzione*, in K. Jaspers, *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 16.

² Ivi, p. 17. Ferrarotti indica nei sociologi, in particolare Talcott Parsons e in seguito Wolfgang Schluchter, i principali "sistematizzatori" dell'opera weberiana: «se l'espressione non sembrasse irraguardosa, dovremmo dire che essi si occupano con entusiasmo della "toiletta del morto", lo tirano a lucido, lo rivestono con abiti da cerimonia – ovviamente per una cerimonia accademica» (*ibid.*). Dello stesso avviso, sebbene meno polemico,

Tale carattere disorganico e asistemático emerge in maniera ancora più vistosa nel caso del tema della rivoluzione, frequentemente richiamato ma mai, come visto, assunto a oggetto di una riflessione ad hoc. Ma non solo: come emerso nel corso del lavoro condotto fin qui, è il tema stesso a sfuggire, almeno in parte, a una trattazione sistematica e univoca. Il concetto di rivoluzione è, di per sé, strutturalmente ambiguo, perché implicante un giudizio di valore: il suo uso, o il rifiuto del suo uso, presuppone infatti inevitabilmente una presa di posizione sul fenomeno che con quel concetto si vuole denotare, esso comporta cioè sempre un giudizio di intensità che sta negli occhi di chi guarda. Tendentioso, polemico, valutativo, esso deve tali caratteri al fatto di essere un concetto-soglia: una nozione cioè che mobilita un ordine di grandezza, una valutazione in termini di intensità, la quale richiede di essere ancorata a un punto di vista – inevitabilmente soggettivo. Lo si è visto nel rifiuto da parte di Weber di assegnare una patente di autenticità alla rivoluzione tedesca e a quella russa, non riconoscendo in esse fenomeni abbastanza significativi e radicali da meritare il «nome maestoso» di rivoluzione; ma è emerso anche nel caso del carisma, la cui connotazione rivoluzionaria non è attribuita in un vuoto pneumatico, ma è da ricondurre a un contesto, richiede sempre che si risponda alla domanda “rispetto a che cosa?”.

A fronte della difficile maneggiabilità del concetto, e della conseguente difficoltà di mettere a fuoco il fenomeno, di trovare nell’opera weberiana le lenti adatte a ciò che si vuole osservare, la mossa che viene qui proposta consiste nel modificare il quadro prospettico: il punto di fuoco e con esso gli strumenti di osservazione.

A suggerire questo cambio di campo è, in fondo, lo stesso Weber: la specificità dell’approccio weberiano consiste infatti nell’indagare i processi sociali a partire dal senso soggettivo degli attori che li animano. Elaborata all’interno della discussione epistemologica intorno alla distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura, tra scienze ideografiche e nomotetiche, la *verstehende Soziologie* weberiana mira alla comprensione dell’agire sociale a partire dall’interpretazione del senso che gli stessi agenti vi attribuiscono. Non il fenomeno sociale come tale, le sue regolarità, cause ed effetti, ma il fenomeno come è vissuto e significato dagli individui costituisce l’oggetto specifico della sua sociologia.

è Lawrence Scaff: «dal punto di vista della sistematizzazione teorica non può sorprendere che il lavoro nel suo insieme sia rimasto sparpagliato, provvisorio, parziale e incompleto. Tale risultato rappresentava almeno in parte le scelte che Weber stesso ha fatto riguardo ai suoi interessi e alle sue modalità espressive» (L. Scaff, *Weber and the Weberians*, Palgrave Macmillan, New York 2014, p. 2). Particolarmente significativa su questo punto è la vicenda editoriale di *Economia e società*: assurta a testo fondativo della sociologia, essa è risultata essere frutto di un’operazione editoriale posteriore, che ha voluto sistematizzare un corpo di testi eterogenei e distinti.

In particolare, escludendo tanto una spiegazione in termini di leggi, quindi di regole valide universalmente, quanto un'indagine la cui portata esplicativa risulta limitata unicamente al singolo fenomeno, Weber inserisce l'indagine intorno al senso soggettivamente intenzionato dell'agire all'interno di una prospettiva sociologica che ragiona in termini di condizioni di possibilità (e, soprattutto, di impossibilità); che riconduce l'agire individuale soggettivamente intenzionato – oggetto precipuo della sociologia – all'interno di costellazioni causali verso le quali funziona un giudizio di probabilità, di ragione (in)sufficiente. Non dunque la determinazione di un rapporto stretto di causalità, ma l'individuazione delle circostanze che rendono possibile, improbabile, o impossibile, un certo atteggiamento: «la possibilità di comprensione sociologica di un atteggiamento – cioè del suo senso soggettivamente intenzionato – consiste nella possibilità di determinarne il termine di riferimento, e la direzione rispetto ad esso [...]. Ma stabilire l'orientamento di un atteggiamento vuol dire stabilire il modo in cui esso viene assunto e mantenuto entro certe condizioni; poiché il suo termine di riferimento è nelle condizioni che lo rendono possibile, e la sua direzione rappresenta appunto la presa di posizione rispetto a tali condizioni»³.

Si tratta allora di pensare in termini di tendenze, influenze, propensioni; di dipingere affreschi in cui l'agire sociale è ricondotto alle sue condizioni di possibilità; di ricostruire le mappe di orientamento all'interno delle quali uno specifico agire soggettivamente intenzionato diviene possibile. Come Weber stesso dichiara riguardo alla religione, fenomeno che più di altri ha costituito l'oggetto privilegiato dei suoi studi:

abbiamo a che fare in generale non con l'“essenza” della religione, ma con le condizioni e gli effetti di una determinata specie di agire comunitario, che si può comprendere solo a partire dalle esperienze vissute soggettive, dalle rappresentazioni, dagli scopi del singolo – dal “senso”⁴.

Una dichiarazione di intenti che è possibile riproporre sul fenomeno rivoluzionario, abbandonando i tentativi di trovare nell'opera weberiana una definizione ultima e cercando invece le tracce di una riflessione intorno agli attori rivoluzionari. In linea con l'approccio della sociologia comprendente, si tratta cioè di indagare il fenomeno rivoluzionario a partire dalla prospettiva soggettiva di coloro che lo animano, interrogandone i motivi soggettivi, gli scopi e le aspettative, le risorse di senso cui attingono; ancora, di ricostruire il complesso di condizioni di possibilità – nei termini di ciò che risulta pensabile o impensabile all'interno di

³ P. Rossi, *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in «Giornale degli Economisti e Annali di Economia», Nuova Serie, a. 16, n. 1-2, 1957, pp. 2-31, pp. 23-24 (l'inciso è mio).

⁴ *Comunità religiose*, p. 3.

quello specifico orizzonte di senso – di un determinato agire rivoluzionario. È in questi termini, dunque, che si intende condurre un'indagine intorno alle forme della “soggettività rivoluzionaria”⁵ nell'opera weberiana.

Tale cambio prospettico permette di valorizzare pienamente la peculiarità dell'approccio weberiano, attingendo alla vasta e composita riflessione che Weber ha condotto intorno alla dimensione soggettiva dei fenomeni sociali e facendo proprio il ricco strumentario analitico messo a punto per studiarla.

Di questo, categorie analitiche essenziali – sebbene mai esaurientemente definite – con le quali Weber conduce l'indagine intorno alle forme della soggettività sono i concetti di «immagine del mondo» [*Weltbild*] e «condotta di vita» [*Lebensführung*]. Pur con una funzione differente, entrambe le categorie mirano a rendere conto della mediazione concettuale – una significazione per immagini e rappresentazioni, il «mondo in immagine»⁶ – e del suo correlato pratico – l'immagine che si fa pratica – che accompagnano ogni posizionamento dell'individuo nel mondo. Più specificamente, “immagine del mondo” indica un sistema di credenze, più o meno coerente⁷ e più o meno autonomo dalle condizioni materiali⁸ nelle quali è sorto, che fornisce l'orizzonte di senso nel quale l'individuo si trova ad agire: il materiale simbolico, organizzato in forma concettuale, con il quale l'individuo significa il mondo e lo rappresenta; e che dà forma e confini al mondo, definendo l'orizzonte del possibile e del pensabile.

Nella prospettiva weberiana un ruolo predominante è stato rivestito storicamente dalle immagini religiose del mondo: queste sono caratterizzate dal fatto di rispondere a una specifica esigenza di senso, alla pretesa cioè che «in un modo o nell'altro la struttura del mondo nella sua totalità fosse un “cosmo” fornito di senso»⁹, rispetto a cui i singoli fenomeni, così come le traiettorie individuali e i modi dell'agire, potessero essere «commisurati e

⁵ Il termine “soggettività” è assente nell'opera weberiana, ma è qui assunto allo scopo di ricomporre le molteplici espressioni che Weber utilizza per rendere conto della dimensione soggettiva dell'agire sociale.

⁶ D. D'Andrea, *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, in «Iride», fascicolo 1, 2012, p. 6.

⁷ In quanto esito di un'esigenza di senso e di un processo di progressiva razionalizzazione, l'immagine del mondo tende a costituirsi come un insieme approssimativamente coerente; d'altro lato però, la coerenza non costituisce un imperativo assoluto. Sulle immagini religiose del mondo, ad esempio, Weber afferma: «proprio le interpretazioni religiose del mondo e le etiche religiose intenzionalmente razionali, create da intellettuali, erano particolarmente esposte all'imperativo della coerenza. Per quanto, nei singoli casi, raramente esse si adattano all'esigenza di “assenza di contraddizione”» (*Intermezzo*, p. 318).

⁸ Weber, come noto, rifiuta una prospettiva determinista che deduce le forme ideali dalle condizioni materiali (criticando su questo punto tanto il marxismo che la teoria del risentimento di Nietzsche). Ma contesta anche la tesi per cui le immagini del mondo sarebbero totalmente autonome rispetto alle condizioni materiali in cui sorgono: il rapporto è piuttosto da intendersi nei termini dell'influenza, della creazione di condizioni di possibilità; mentre l'autonomia si rileva anzitutto nella forza di inerzia dell'immagine del mondo, che tende a persistere nonostante il mutamento delle condizioni materiali. Sul rapporto tra condizioni materiali e immagini del mondo si veda D. D'Andrea, *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, cit., pp. 11-17.

⁹ *Introduzione*, p. 20.

valutati». L'immagine religiosa del mondo svolge in questo senso un'importante funzione di orientamento, fornendo la mappa in base alla quale orientare la propria vita¹⁰: essa «stabiliva infatti “da che cosa” e “per che cosa” si volesse e – non di dimentichi – si potesse essere “redenti”»¹¹. La religione è cioè una potenza capace di imprimere un orientamento alla vita individuale, di definire la direzione (il «da che cosa e il per che cosa») della sua condotta: è, in termini weberiani, una *Lebensführungsmacht*.

Il concetto di «*Lebensführung*» costituisce in questo senso il precipitato pratico dell'immagine del mondo, il suo ancoramento pratico-individuale, che definisce il modo attraverso cui un sistema di credenze si fa agire pratico e viene vissuto e agito dagli individui¹². Dalla mera sopravvivenza alla vita buona, dal ritiro mistico del buddhista all'agire metodico-razionale del puritano, il concetto di condotta di vita mira a rendere conto delle molteplici forme di posizionamento e orientamento dell'individuo nel mondo, ciò a cui aspira e ciò da cui rifugge, ciò che gli interessa e i mezzi per raggiungerlo. Un orientamento che però avviene sempre inevitabilmente sulla base della mappa e delle risorse simbolico-concettuali fornite dall'immagine del mondo in cui è immerso:

sono gli interessi (materiali e ideali), non già le idee, a dominare immediatamente l'agire dell'uomo. Ma le “immagini del mondo” che sono create mediante “idee”, hanno spesso determinato, come chi aziona uno scambio ferroviario, i binari lungo i quali la dinamica degli interessi ha spinto in avanti l'agire¹³.

Strettamente correlati, i concetti di “immagine del mondo” e “condotta di vita” rappresentano dei “concetti cerniera”, in quanto fanno dell'individuo, del «tipo umano», il luogo pratico in cui si condensano e interagiscono dimensioni differenti: il materiale e il simbolico, così come il sociale e l'individuale¹⁴. Ma anche, conseguentemente, il luogo teorico da analizzare per risalire ai tipi dell'ordinamento sociale ed economico, o alle forme fondamentali del fenomeno religioso: «soltanto una cosa è fuori dubbio: che ogni ordinamento, di qualsiasi tipo, di relazioni sociali, se si vuole valutarlo, deve in ultima analisi

¹⁰ Sulla metafora dell'immagine del mondo come una mappa – e in generale per una ricostruzione dettagliata del concetto di immagine del mondo nell'opera weberiana – cfr. M. Alagna, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica*, Donzelli, Roma 2017.

¹¹ *Introduzione*, p. 20.

¹² Non distante in questo senso dalla nozione bourdieusiana di *habitus*, al netto della caratterizzazione deterministica che solitamente le viene attribuita dalla critica.

¹³ *Introduzione*, p. 20 (traduzione leggermente modificata).

¹⁴ Cfr. H.P. Müller, *La condotta della vita (Lebensführung) da Goethe a Max Weber*, in «Studi di Sociologia», 1, 2016, pp. 17-32, p. 19.

essere sempre esaminato in riferimento al tipo umano a cui esso, attraverso una selezione (di motivi) esterna o interna, dà le migliori *chances* per diventare predominante»¹⁵.

La centralità analitica del tipo umano – la possibilità cioè di trovare nello studio delle forme della soggettività il ganglio di accesso per l'analisi dei fenomeni sociali, il punto di appoggio su cui fondare una scienza sociale – costituisce, in Weber, il *pendant* scientifico di una centralità politico-esistenziale: la questione intorno a quale tipo umano sarebbe stato dominante nell'epoca tardo moderna. Una domanda che attraversa l'intero percorso intellettuale weberiano, dalla celebre Prolusione di Friburgo (dove Weber si concentra sull'«*Ausprägung des Menschentums*») fino alle altrettanto note conferenze tenute presso la sezione bavarese della *Freie Studentenschaft* sulla scienza e la politica come professione. E che tende a prendere – a fronte di una diagnosi crudamente pessimistica sulle sorti della società occidentale – le fattezze di un «incubo»¹⁶: agli occhi di Weber si delinea cioè una soggettività che, muovendosi all'interno di un orizzonte segnato dalla morte di Dio e dal dispiegarsi concorrente degli ordinamenti di vita – il politeismo dei valori –, non solo si ritrova priva delle risorse necessarie per dare un senso alla propria vita¹⁷, ma che, più radicalmente, «rimuove qualsiasi esigenza o domanda di senso»¹⁸, e in particolare di un senso etico.

Centralità scientifica ed esistenziale, quindi: è in questo senso che risulta possibile affermare che i tipi della soggettività costituiscono il fondamentale «punto di osservazione analitico e normativo della sociologia di Weber»¹⁹. Tale «punto di osservazione» può dunque risultare particolarmente fecondo anche per quanto riguarda il fenomeno rivoluzionario: sebbene infatti anche in questo caso sia assente una trattazione sistematica, è però possibile ricostruire nell'opera weberiana le tracce di un ragionamento intorno alle forme della “soggettività rivoluzionaria”.

La riformulazione della problematica – dal fenomeno alla soggettività rivoluzionaria – permette inoltre di esplicitare la strutturale ambiguità del concetto di rivoluzione: rende cioè manifesta la domanda su quale sia il punto di vista a partire dal quale il giudizio sul carattere rivoluzionario è pronunciato. Da un lato è infatti possibile ricostruire l'indagine che Weber conduce “a ridosso” del senso intenzionato degli attori rivoluzionari, in cui quindi la

¹⁵ *Avalutatività*, pp. 344-345.

¹⁶ D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, cit..

¹⁷ H.P. Müller, *La condotta della vita (Lebensführung) da Goethe a Max Weber*, cit., p. 21.

¹⁸ D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini*, cit., p. 13.

¹⁹ Un'affermazione che Müller conduce intorno al concetto di condotta di vita, ma che è estendibile all'intero studio sulla soggettività: cfr. Müller, *La condotta della vita (Lebensführung) da Goethe a Max Weber*, cit., p. 19.

dimensione rivoluzionaria è definita sulla base del senso soggettivamente intenzionato degli individui; dall'altra però – in certi casi in modo esplicito – Weber stesso si riserva un suo giudizio, che diverge da quello dei soggetti presi in esame. È il caso, come già visto e come si vedrà meglio in dettaglio, della rivoluzione tedesca. I due piani sono entrambi presenti, entrambi legittimi: e non si tratta solo di differenti livelli nella prospettiva di Weber – sociologico-avalutativo nel primo caso, politico e polemico nel secondo – ma di un carattere costitutivo dello stesso concetto di rivoluzione, che richiede l'ancoramento a un punto di vista soggettivo.

La riflessione weberiana intorno alle figure rivoluzionarie risulta a prima vista marginale e discontinua, sviluppandosi soprattutto in testi weberiani secondari, dalle note a piè di pagina dell'*Etica Protestante* alle lettere private alla moglie e agli amici. Ma affonda le sue radici in una interrogazione più generale, che chiama in causa le condizioni di possibilità di un tipo di soggettività capace di tenere a distanza il mondo, di non accettarlo così com'è e di non adattarsi ad esso. Sebbene infatti Weber fosse primariamente interessato al tema dell'ordine sociale – a rispondere cioè alla domanda “come è possibile un ordine sociale stabile?” –, era però allo stesso tempo estremamente affascinato da quelle figure che, per motivi e in modi differenti, rompono con l'ordine sociale, lo rifiutano o lo contestano²⁰: dai profeti del giudaismo antico, passando per i monaci buddhisti, fino agli anarchici libertini della Schwabinger Bohème. Tipi umani caratterizzati da una certa estraneità al mondo [*Weltfremdheit*], che vivono «in questo mondo ma non [sono] di questo mondo»²¹. Figure tra loro estremamente eterogenee accumulate però da una analoga tensione nei confronti del mondo, da una specifica presa di posizione che Weber chiama di «rifiuto del mondo» [*Weltablehnung*]: la svalutazione [*Entwertung*] del mondo così com'è e la pretesa di non adeguarvisi²².

È un atteggiamento che si colora il più delle volte di una forte valenza etica, perché all'esistente contrappone un dover essere – una norma, un'istanza, un principio – al quale conformare il proprio agire nonostante e contro il mondo. Etica indica qui cioè un criterio per agire nel mondo senza adeguarsi ad esso, mantenendo con esso e contro di esso una tensione.

²⁰ È Hans-Peter Müller ad aver posto in questi termini, nelle nostre conversazioni, la tematica della soggettività rivoluzionaria, insistendo sull'apparente paradosso di un Weber interessato a rendere conto della stabilità delle forme sociali – nel senso, ad esempio, dei principi di legittimità che stanno a fondamento dei tipi di potere e contribuiscono e legittimarli – e però, parallelamente, di un Weber che subisce il fascino di figure “fuori ordine”, che mettono in discussione tali forme sociali.

²¹ *Dominio*, p. 476.

²² Così Schluchter, che riassume l'atteggiamento di rifiuto del mondo in una «svalutazione del mondo nella teoria e suo rifiuto nella pratica» (W. Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1989, p. 120).

E tale tensione aumenta quanto maggiore è il radicalismo etico: il rifiuto cioè di ogni compromesso con le dinamiche mondane, l'affermazione della purezza dei propri principi contro il mondo.

Ma non ogni rifiuto etico del mondo – per quanto radicale – è all'origine di un atteggiamento rivoluzionario; anzi, il più delle volte favorisce il distacco dal mondo, l'indifferenza nei confronti degli accadimenti mondani e il tentativo di ridurre al minimo la commistione con essi. Se è possibile rintracciare una certa affinità tra radicalizzazione etica e radicalismo politico, i due fenomeni non sono però coestensivi. Il radicalismo etico originato da un rifiuto del mondo può infatti assumere forme anche molto differenti, ad esempio declinandosi nel senso di una trasformazione del mondo (in cui si cerca cioè di conformare il mondo ai propri criteri etici) o di fuga dal mondo (dove subentra invece il tentativo di condurre una vita buona *nonostante* il mondo). Ed è un rifiuto che, nella maggior parte dei casi, coinvolge anche la violenza come suo tratto specifico, elemento eminentemente mondano.

In alcuni casi, invece, la violenza²³ viene riconosciuta dai soggetti come un modo per dare forma al rifiuto del mondo: come il mezzo attraverso cui è possibile eliminare la tensione tra essere e dover-essere e realizzare finalmente la giustizia in questo mondo; o come pura manifestazione del principio etico, la sua dimostrazione testimoniale contro il mondo. Sono questi i casi in cui, nell'incontro occasionale e non inevitabile di condizioni particolari, può emergere una “soggettività rivoluzionaria”: una soggettività che declina il proprio radicalismo etico in senso violento, che vede nella violenza la via di fuga legittima – o la soluzione ultima – all'irrazionalità etica di questo mondo.

Radicalismo etico e violenza sono tratti ricorrenti nelle diverse figure rivoluzionarie: ma più che rappresentare gli elementi fondamentali della soggettività rivoluzionaria, essi fungono da strumenti di rilevazione, spie di segnalazione utili a orientarsi all'interno del composito universo weberiano. La soggettività rivoluzionaria emerge infatti come il risultato di un incontro fortuito di condizioni di possibilità particolarmente favorevoli, l'effetto di un concorso di cause non inesorabile né obbligato. Presi singolarmente, declinati su altre circostanze, inseriti all'interno di immagini del mondo diverse, gli elementi che in certi casi favoriscono il sorgere una soggettività rivoluzionaria possono essere all'origine di figure tutt'altro che rivoluzionarie, incentivando piuttosto atteggiamenti di adeguamento e conservazione del mondo, o di fuga da esso.

²³ Sulla questione del lemma tedesco di riferimento si veda *infra* pp. 106-107, nota 69.

Né è da escludere che possano darsi soggettività rivoluzionarie che presentano una configurazione radicalmente differente di elementi: la prospettiva sociologica weberiana – refrattaria, anzi apertamente ostile, alla costruzione di modelli e leggi validi sempre e comunque – è piuttosto interessata a indagare i fenomeni sociali a partire dalle singolarità specifiche, dalle configurazioni particolari che di volta in volta si danno nella storia. In questo senso, essa costringe a rivolgersi alle singole immagini del mondo, ad addentrarsi nei meandri delle loro specifiche declinazioni, seguendo sentieri affatto lineari fin verso esiti tutt'altro che inesorabili. L'indagine mostrerà così la pluralità di percorsi che possono originare una soggettività rivoluzionaria, l'estrema eterogeneità delle configurazioni che favoriscono un atteggiamento rivoluzionario.

Nelle prossime pagine si tenterà allora di ricostruire i percorsi che hanno portato all'emersione di soggettività rivoluzionarie: i processi di cristallizzazione delle motivazioni soggettive che ne sono all'origine, le specifiche riconfigurazioni e torsioni delle immagini del mondo che hanno fatto sì che certi elementi – in certi casi irrilevanti o addirittura agenti in un senso conservativo – divengano fattori di detonazione, di produzione inattesa di una soggettività rivoluzionaria.

Tali circostanze, a bene vedere, non si verificano spesso. Anzi: il sorgere di una soggettività rivoluzionaria – se si sta agli affreschi che Weber offre delle differenti immagini del mondo – è un evento sporadico, episodico; i casi in cui si verifica tale emersione sembrano quasi degli incidenti di percorso, il punto di approdo di sentieri laterali e poco battuti all'interno di una storia mondiale che, per il resto e in gran parte, appare andare nel senso della conservazione e della stabilità – o, quantomeno, del mutamento lento e progressivo.

In particolare, i (pochi, eccezionali e inattesi) casi di emersione di soggettività rivoluzionarie sono rintracciabili all'interno di coordinate storico-geografiche piuttosto circoscritte: l'occidente, la modernità. Più precisamente, l'Europa – Germania nord-occidentale e Inghilterra – tra Sedicesimo e Diciassettesimo secolo; ancora l'Europa agli inizi del Ventesimo secolo. Da un lato vi sono due cristallizzazioni particolari della riconfigurazione dell'immagine religiosa del mondo avvenuta con la riforma protestante: gli anabattisti di Münster e i santi puritani di Oliver Cromwell; dall'altro, due figure specifiche del *Weltbild* socialista, entrambe sorte in una zona periferica dell'immagine: i sindacalisti rivoluzionari e i comunisti.

Figure che non esauriscono le forme possibili e storicamente verificatesi di soggettività rivoluzionaria: ma su cui Weber si sofferma maggiormente, indagando la

configurazione specifica dell'immagine del mondo, le motivazioni soggettive all'origine di un agire rivoluzionario, lo specifico posizionamento nei confronti del mondo, il tipo di giustificazione etica e la struttura formale dell'agire. In questo senso, come si vedrà, seppur periferiche – tanto, concretamente, nella storia mondiale, quanto all'interno dell'opera di Weber – le figure della soggettività rivoluzionaria chiamano in causa alcuni dei temi centrali della sociologia weberiana. In particolare, la riflessione sulla soggettività rivoluzionaria si situa al cuore del nodo teorico – centrale in Weber seppur mai del tutto sciolto – che lega etica e violenza: e chiama in causa, ponendoli in una luce nuova, i temi della giustificazione etica dell'azione violenta, del senso e delle forme della violenza in relazione all'ordine politico, del rapporto tra etica e politica. Una riflessione – affatto lineare – che attraversa l'intero percorso intellettuale weberiano, facendosi particolarmente attuale e urgente negli ultimi anni, quando le vicende politiche prendono il sopravvento, e all'interesse intellettuale si mescola l'urgenza politica.

Religione

2.1 Conseguenze rivoluzionarie dell'etica religiosa

Rifiutare il mondo

Una prima immagine del mondo che sembra presentare una certa affinità con la rivoluzione politica è la religione, e in particolare l'etica religiosa. Un rapporto, come si vedrà, affatto lineare, in cui la soggettività rivoluzionaria emerge per il coagularsi non inevitabile di un insieme di circostanze specifiche. In particolare, l'etica religiosa costituisce il luogo principe in cui emerge e si consolida una determinata presa di posizione, un peculiare atteggiamento nei confronti del mondo che si rivela, talvolta, decisivo per la costituzione di una soggettività rivoluzionaria: la «*Weltablehnung*». Traducibile con l'espressione «rifiuto del mondo», essa consiste – si vedrà meglio in che senso – nella constatazione che il mondo così com'è non va e nell'assunzione di un agire che si oppone al mondo, che non vi si adegua. Una presa di posizione che, in particolare, si pone all'origine di un atteggiamento di radicalismo etico, di intransigenza etica.

Il “rifiuto del mondo” costituisce uno dei principali *trait d'union* tra etica religiosa e rivoluzione politica, uno degli elementi capaci di rendere conto della loro – saltuaria e per nulla fatale – affinità elettiva. Da un lato, infatti, esso costituisce un preciso tipo di rapporto che la religione instaura con il mondo. Come tale, la categoria di *Weltablehnung* appartiene specificamente all'immagine religiosa del mondo: essa indica cioè un atteggiamento etico-religioso nei confronti del mondo, proprio di individui che si muovono all'interno di coordinate di senso religiose. Ed è solo in riferimento alla religione che Weber ne parla.

Dall'altro, essa rappresenta una condizione capace, in certe specifiche circostanze, di favorire l'emergere di una soggettività rivoluzionaria. È infatti in un atteggiamento di radicalismo etico-religioso sorto da una declinazione specifica di rifiuto del mondo che Weber individua il sorgere di motivazioni soggettive dell'agire atte a produrre «conseguenze di

carattere rivoluzionario»¹. In questo senso – lo si vedrà nel prossimo capitolo –, è possibile astrarre alcuni tratti specifici dell’atteggiamento di rifiuto del mondo e rintracciarli altrove, in soggettività rivoluzionarie che si muovono all’interno di immagini non religiose del mondo – ma che presentano con la religione alcune analogie. Specificamente religioso, il «rifiuto del mondo» verrà in questo senso assunto come una categoria dotata di valore euristico anche al di fuori del campo specifico per cui era stata pensata.

Per comprendere il peculiare legame di affinità elettiva che in certe circostanze sembra connettere etica religiosa e rivoluzione politica, risulta dunque indispensabile approfondire la concezione weberiana dell’etica religiosa e il ruolo che la categoria di *Weltablehnung* vi gioca. Un’indagine che sarà condotta principalmente sulla base dell’opera *Sociologia delle religioni*, apparsa in una prima versione nel 1915 nell’*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* e poi rivista e data alle stampe nel 1919; ma anche, in secondo luogo, attingendo al materiale del *Nachlass* intitolato *Comunità religiose*, che costituisce un testo inedito e incompiuto, di cui alcune parti confluiranno – modificate – in *Sociologia delle religioni*².

Ogni religione è caratterizzata, secondo Weber, da uno specifico rapporto con il mondo. L’operazione di distinguere e classificare le religioni sulla base del rapporto che instaurano con il mondo era stata inaugurata già da Schopenhauer, il quale alla «negazione» e al «ripudio» del mondo propri dell’induismo, del buddhismo e del cristianesimo aveva contrapposto il «falso, triviale e dannoso ottimismo del paganesimo greco, dell’ebraismo e dell’islam»³. Una classificazione ripresa e ribaltata (più propriamente: «transvalutata») da Nietzsche, il quale vedeva nella *Weltbejahung*, nel «dire sì al mondo», il tratto proprio della volontà di potenza, contro le «*Décadence-Religionen*» che in nome di ideali ascetici

¹ *Intermezzo*, p. 333.

² Come si vedrà, vi sono ad esempio molti punti di contatto tra il capitolo XI di *Comunità religiose*, intitolato *Etica religiosa e “mondo”*, e l’*Intermezzo* di *Sociologia delle religioni*. Più in generale, mentre in quest’ultimo testo risulta prevalente l’intenzione comparativa, *Comunità religiose* presenta un maggiore tentativo di sistematizzazione del fenomeno religioso (cfr. P. Rossi, *L’analisi sociologica delle “religioni universali”*, in Id. (a cura di), *Max Weber e l’analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, p. 135). Per la datazione di *Comunità religiose* è stato individuato il 1913 come data *ad quem*. Sui rapporti cronologici tra i due testi si veda la nota editoriale dei curatori dell’edizione critica (H. Kippenberg *et al.*, *Sull’edizione di Comunità religiose*, in Weber, *Comunità religiose*, pp. CVII-CXII). Le differenze specifiche fra i due scritti, quando rilevanti per l’argomentazione, saranno evidenziate nel corso del capitolo.

³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, a cura di Julius Frauenstädt, 6 voll., Leipzig 1923, vol. 2, p. 470; vol. 3, p. 716. Come nota Stephan Breuer, il termine “*Weltablehnung*” come tale non è presente nei testi schopenhaueriani (sono presenti invece termini semanticamente vicini come “*Verleugnung*”, “*Verneignung*” e “*Überwindung der Welt*”), sebbene la tematica sia la stessa (cfr. S. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltablehnung*, in Id., *Max Webers tragische Soziologie. Aspekten und Perspektiven*, Mohr, Tübingen 2006, p. 44).

avrebbero disprezzato il mondo⁴. A Nietzsche e Schopenhauer si rifanno in vario modo altri studiosi, tra cui Franz Overbeck, Hermann Siebeck, Eduard von Hartmann, le cui opere Weber ha probabilmente letto, e in ogni caso gli sono senz'altro note grazie alla mediazione di Ernst Troeltsch⁵.

Sulla scorta di un apparato categoriale già, almeno in parte, esistente, Weber sviluppa dunque un'analisi sociologica comparativa delle differenti forme di rapporto che le «*Weltreligionen*»⁶ intrattengono con il mondo, chiamandone in causa tanto le dottrine teologiche, quanto, soprattutto, gli impulsi pratici all'agire. Secondo un'«antitesi fondamentale»⁷, Weber distingue allora tra religioni di «adattamento» [*Weltanpassung*] e di «rifiuto del mondo»: la classificazione del fenomeno religioso verte sulla differente valutazione della realtà mondana, delle sue regole e dei suoi meccanismi, e del corrispettivo atteggiamento prescritto nei suoi confronti.

La religiosità che, in forma tipica, accetta il mondo e vi si adegua è rappresentata secondo Weber dal confucianesimo. Esso infatti valuta, panglossianamente, il mondo esistente come il migliore dei mondi possibili: è una religione a suo agio nel mondo, che ne accetta gli ordinamenti, «saldi e inviolabili», organizzati per «la felicità del mondo, e in particolare degli uomini»⁸. Per questo motivo, il confucianesimo non conosce il problema del male radicale: la sofferenza individuale, così come le disgrazie collettive, sono da ricondurre a un difetto di conoscenza degli uomini⁹. Come verrà chiarito meglio più avanti, la religiosità confuciana si configura in questo senso «soltanto [come] un enorme codice di massime politiche e di regole del buon comportamento sociale»¹⁰, piuttosto che come un'etica religiosa nel senso forte del termine.

⁴ Tra le quali Nietzsche annovera il Buddismo e il Cristianesimo (sul concetto di «religioni di *décadence*» cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo: maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 2001; sul significato degli ideali ascetici cfr. la *Terza dissertazione*, in Id., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2007, pp. 89-157).

⁵ Cfr. S. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltaflehnung*, cit., p. 47. Breuer cita *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) di Franz Overbeck, *Lehrbuch der Religionssoziologie* (1893) di Hermann Siebeck, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* (1882) di Eduard von Hartmann (ivi, pp. 44-48).

⁶ Tradotto da Pietro Rossi con «religioni universali», il termine significa, letteralmente, «religioni mondiali». L'attributo di universalità sembra però andare oltre la stessa intenzione weberiana, qualora si consideri che per Weber una *Weltreligion* è tale per ragioni di tipo puramente quantitativo, cioè il numero di fedeli o la sua diffusione sul territorio: «per “religioni universali” si intendono qui, in modo del tutto avalutativo, quei cinque sistemi religiosi – o condizionati religiosamente – di regolamentazione della vita, che hanno saputo radunare intorno a sé masse particolarmente grandi di fedeli» (cfr. *Introduzione*, p. 7).

⁷ P. Rossi, *L'analisi sociologica delle “religioni universali”*, cit., p. 144.

⁸ *Confucianesimo*, p. 214.

⁹ Nella forma della mancanza di istruzione o di un'insufficienza carismatica del governo, cui attribuire ad esempio la causa dei cattivi raccolti (cfr. ivi, pp. 214-215, 265).

¹⁰ Ivi, p. 214.

Rifiutano invece il mondo le cosiddette «religioni di redenzione», tra le quali Weber annovera l'induismo, il buddhismo e il giudaismo¹¹: religioni che nascono a partire da una presa in carico del problema del male e della sua irrazionalità e da essa elaborano una promessa di salvezza. A differenza del confucianesimo, la religiosità di redenzione – cioè ogni religione che racchiude una promessa di salvezza *da* qualcosa – presuppone la constatazione, variamente declinata, che il mondo così com'è non vada: più specificamente, essa prende le mosse dall'esperienza della sofferenza (in un primo ed elementare senso: la fame, la siccità, la malattia, la morte¹²) e della sua insensatezza, cioè della mancata corrispondenza tra destino e merito («troppo frequente era la sofferenza individualmente “immeritata”»¹³). Come Weber stesso scrive in *Politica come professione*, il «problema dell'esperienza dell'irrazionalità del mondo ha rappresentato la forza motrice dello sviluppo di tutte le religioni»¹⁴.

Il concetto di «rifiuto del mondo», proprio della religione di redenzione, acquista qui un suo primo, seppur generico, significato: la svalutazione del mondo in quanto sede della sofferenza; qualcosa da cui bisogna liberarsi, da rifuggire. Esso però acquisisce il suo significato più proprio nel momento in cui si approfondisce la concezione weberiana della religione di redenzione: seppure sorta dall'esperienza della sofferenza, essa rappresenta infatti uno *specifico* modo di affrontare e significare – di dare un senso, razionalizzare – tale esperienza, di far fronte alla sua insensatezza. Un modo che, come si vedrà, conferisce uno specifico significato alla *Weltablehnung*.

Infatti, sebbene riconosca alla sofferenza – «fisica, spirituale o sociale»¹⁵ – un ruolo centrale nella genesi della religione, Weber rifiuta di ricorrere a un meccanismo troppo semplicistico tra dimensione materiale e ideale, di ricondurre in maniera deterministica la genesi del fenomeno religioso a una condizione materiale. Tale rifiuto lo porta a scartare come ingenua e semplificatorie le interpretazioni materialiste della religione. Tanto il determinismo automatico tra interessi di classe e ideologia del materialismo storico marxista, quanto la versione, più sottile ma altrettanto semplificatoria, della teoria nietzschiana del risentimento, che riconduce il fenomeno religioso a una «rivolta degli schiavi» e a una «trasfigurazione etica della misericordia e della fratellanza»¹⁶. A tale teoria sono dedicate

¹¹ Lo studio sulle religioni mondiali avrebbe dovuto comprendere anche un saggio dedicato all'islam e uno al cristianesimo – entrambe, per Weber, religioni di redenzione (cfr. *Introduzione*, p. 7).

¹² Ivi, p. 20.

¹³ Ivi, p. 15.

¹⁴ *Politica come professione*, p. 112.

¹⁵ *Comunità religiose*, p. 131.

¹⁶ *Introduzione*, p. 10.

alcune, dense, pagine dell'*Introduzione alla Sociologia delle religioni*: in esse Weber riconosce, con Nietzsche, un ruolo centrale, all'interno del processo di elaborazione di un'esigenza di redenzione, alla sofferenza degli ultimi, all'«oppressione sociale o economica». Ma, contro Nietzsche, rifiuta di vederla inevitabilmente tradotta nella forma del risentimento: «questa potenza essenzialmente negativa [il risentimento delle masse] non fu mai in nessun luogo, a quanto sappiamo, la fonte di quelle concezioni metafisiche»¹⁷.

Secondo Weber infatti, e qui risiede il punto centrale, la sofferenza come tale non è capace, da sé sola, a produrre il fenomeno della religiosità di redenzione: essa ha bisogno di essere significata religiosamente, in una maniera che la distingue, ad esempio, dalla significazione magica, o da quella confuciana. Nella prospettiva weberiana, perché l'esperienza della sofferenza diventi un problema, qualcosa da cui si vuole essere liberati, è necessario che vi sia un'immagine del mondo – in una forma iniziale, una profezia – che di quell'esperienza faccia un problema e che la inserisca all'interno di una struttura di senso: «la percezione della possibilità di una redenzione è concausa della genesi del bisogno di redenzione stesso; la speranza è un elemento troppo prezioso e scarso per permettersi di sprecarlo di fronte all'inevitabile»¹⁸. Detto in modo un po' *tranchant*: dove non c'è promessa di redenzione, difficilmente si dà una speranza di redenzione; in termini weberiani: «dove non vi fu una profezia con promesse determinate a trascinarle in un movimento religioso di carattere etico, le masse lasciate a se stesse rimasero [...] prigioniere della pesante primitività della magia»¹⁹. Siamo nel cuore della concezione weberiana delle immagini del mondo, in cui gli interessi – pur guidando l'agire degli uomini – sono sempre mediati dalle idee:

L'idea della redenzione era di per sé antichissima, se in essa si include la liberazione dal bisogno, dalla fame, dalla siccità, dalla malattia e – infine – dalla sofferenza e dalla morte. Tuttavia 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. [...] L'immagine del mondo stabiliva infatti "da che cosa" e "per che cosa" si volesse e – non si dimentichi – si potesse essere "redenti"²⁰.

Nel processo di significazione religiosa della sofferenza, che prende le forme di un'immagine di redenzione, Weber riconosce un ruolo centrale agli intellettuali, a coloro cioè che «vengono spinti a lambiccarsi sulle questioni etiche e religiose [non] dal bisogno materiale, ma dalla propria intima necessità di poter concepire il mondo come un cosmo

¹⁷ Ivi, p. 16-17.

¹⁸ M. Alagna, *Atlanti: immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*, cit., p. 36.

¹⁹ *Introduzione*, p. 17.

²⁰ Ivi, p. 20.

sensato e prendere posizione rispetto a esso»²¹. Sono loro che danno al problema del male la sua significazione specificamente religiosa, ponendo il problema della sofferenza nei termini del suo senso etico.

La «svolta decisiva»²² della religione di redenzione, rispetto alla significazione magica²³, consiste infatti per Weber nell'avanzare la pretesa che «il corso del mondo, almeno per quanto tocca gli interessi degli uomini, sia un processo in qualche modo fornito di senso»²⁴, e in particolare di un senso etico. La specificità della religiosità di redenzione consiste cioè nel sollevare il problema della sofferenza in termini etici, ipotizzando che il male in questo mondo abbia una giustificazione: «il peccato individuale del singolo, già commesso in un'esistenza precedente (metempsicosi), o la colpa degli antenati che viene vendicata fino alla terza o alla quarta generazione, oppure – in maniera più radicale – la corruzione insita in ogni essere creaturale»²⁵. Essa racchiude la pretesa che il male non sia un accadere ingiustificato, ma sia parte di un cosmo in cui meriti e colpe, felicità e sofferenze sono equamente distribuiti, in un meccanismo capace – alla fine dei conti – di garantire la linearità etica, un saldo pari a zero.

È questo, per Weber, il significato proprio del concetto di «teodicea»: come sottolineano sia Christel Gärtner che Edith Hanke, esso non si riferisce anzitutto, secondo la concezione classica, alla questione della giustificazione di dio, ma alla domanda intorno al senso [*Sinn-Frage*]: «il concetto di teodicea [...] non è legato a un dio creatore ultramondano, ma alla necessità di dare un senso alla sofferenza»²⁶. Esso indica, cioè, l'elaborazione di un

²¹ *Comunità religiose*, p. 103. Pur rifiutando di istituire un legame deterministico tra condizioni sociali e fenomeno religioso, in *Comunità religiose* Weber offre un'analisi dell'atteggiamento che ciascuna classe sociale tende ad assumere nei confronti della religione.

²² P. Rossi, *L'analisi sociologica delle "religioni universali"*, cit., p. 147. Di tale «svolta», e quindi della genesi della religiosità di redenzione, non sono affrontate qui le condizioni storico-sociologiche (né Weber, a dire il vero, si sofferma particolarmente sul tentativo di definizione cronologica). Il periodo di genesi delle religioni è stato definito, con una formula fortunata, «età assiale» da Karl Jaspers, che lo situa nel I millennio a.C. – dovendo però di conseguenza, come nota Robert Bellah, considerare tanto l'islam quanto il cristianesimo delle «formazioni secondarie» originate da una rottura iniziale (R. Bellah, *Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion*, in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 67, n. 2, 1999, p. 280; cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965).

²³ L'immagine magica del mondo è, come nota Schluchter, monistica: non prevede cioè l'esistenza di una dimensione oltremondana, ma crede nell'esistenza di forze spirituali dietro gli oggetti e gli eventi; in questo senso essa non richiede la conformazione dell'agire ad un precetto etico, ma la sottomissione degli spiriti tramite pratiche rituali (W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra "Etica" e "Mondo" in Max Weber*, in Id. *Il paradosso della razionalizzazione: studi su Max Weber*, Liguori, Napoli 1987, pp. 160-161). La differenza di fondo risiede nel fatto che la magia, non contemplando l'idea del carattere assoluto e incondizionato dell'obbedienza a una norma etica, richiede e favorisce un atteggiamento nei confronti del mondo di carattere strumentale: «la stregoneria, non già la condotta di vita, decideva del destino» degli individui (*Confucianesimo*, p. 259).

²⁴ *Intermezzo*, p. 346.

²⁵ *Introduzione*, p. 15.

²⁶ C. Gärtner, *Das Theodizeeproblem unter säkularen Bedingungen. Anschlüsse an Max Webers Religionssoziologie*, in A. Bienfait (a cura di), *Religionen verstehen*, Springer VS, Wiesbaden 2011, p. 272;

meccanismo di compensazione etica tra destino e merito, capace di rendere conto della sofferenza individuale apparentemente immeritata; il costrutto teorico che garantisce un senso etico oggettivo nel mondo, che assicura i giusti della loro (futura) ricompensa²⁷.

La spinta verso la costruzione di un'immagine del mondo come un cosmo dotato di senso etico è alla base di un processo di razionalizzazione dell'immagine religiosa del mondo: nella direzione di una sua sistematizzazione secondo un principio di coerenza²⁸; e di sublimazione, cioè di progressiva astrazione e “distillazione” del senso etico. All'interno di questo processo, Weber distingue due momenti: una prima fase caratterizzata da una «religiosità rituale o legale»²⁹, in cui le promesse di redenzione sono legate a obblighi di carattere rituale – la purezza cerimoniale, la partecipazione ai sacramenti: in una formula, l'esteriorità dell'agire. E che opera nei confronti del mondo in senso confermativo e «stereotipante»: le convenzioni e le norme tradizionali sono assunte a dovere religioso, quindi confermate e sacralizzate, «il diritto è diritto “sacro”»³⁰.

Tuttavia, con la «crescente razionalità della considerazione del mondo»³¹ si assiste a una progressiva sublimazione degli obblighi verso la divinità nel senso dell'intenzione con cui si adempiono: «dal desiderio razionale di assicurarsi attraverso un operare gradito al dio degli agi personali esteriori, fino alla concezione del peccato come una potenza unitaria dell'antidivino [...] e della bontà come facoltà unitaria dell'intenzione santa»³². Ciò che conta, in vista della redenzione, è sempre meno l'esteriorità delle azioni e sempre più uno stato interiore dell'individuo, nella direzione di una sublimazione etica in cui, alla fine, è il senso dell'azione, la sua intenzione, a essere decisiva per la salvezza³³.

Il processo di sublimazione fa venir meno il rapporto di strumentalità nei confronti della dimensione religiosa: ciò che originariamente, nella religiosità ritualistica, era pensato come mezzo in vista di un fine – si obbedisce al volere di dio per ottenere dei benefici – viene

cfr. E. Hanke, *Erlösungsreligionen*, in H.G. Kippenberg, M. Riesebrodt (a cura di), *Max Webers “Religionssystematik”*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, p. 217.

²⁷ Nelle sue forme più coerenti, la dottrina della predestinazione, il dualismo zoroastriano e la dottrina indiana del karma (cfr. *Comunità religiose*, pp. 125-128; o anche *Intermezzo*, pp. 350-352).

²⁸ L'imperativo della coerenza gioca un ruolo centrale all'interno del processo di sistematizzazione dell'immagine religiosa del mondo. Esso spinge infatti verso una sempre maggiore razionalizzazione: «ciò che è razionale – inteso nel senso della “coerenza” logica o teleologica di una presa di posizione teorico-intellettuale o etico-pratica – esercita un suo potere sugli uomini (e lo ha sempre esercitato)» – anche se, come già rilevato, «raramente [le interpretazioni religiose del mondo e le etiche religiose] si adattano all'esigenza dell'“assenza di contraddizione”» (*Intermezzo*, p. 318).

²⁹ *Comunità religiose*, p. 177.

³⁰ *Ivi*, p. 177.

³¹ *Introduzione*, p. 14.

³² *Comunità religiose*, p. 41.

³³ Sia nella versione dell'intenzione legata a singole azioni, come nel cattolicesimo, sia nella versione più radicale dell'ascesi protestante in cui l'intenzione è un attributo unitario della personalità.

investito di tale valore che non può più essere concepito come un mezzo – si obbedisce a dio per il dovere di obbedirgli, l'obbedienza è fine a se stessa. Si assiste cioè alla configurazione dell'etica religiosa nel senso della *Gesinnungsethik*, dell'etica dell'intenzione o etica dei principi: termine capitale dell'intera sociologia weberiana – che sarà oggetto di un'ulteriore e più approfondita trattazione all'interno di questo lavoro –, esso indica un'etica radicale e assoluta, che non prende in conto il mondo e le sue dinamiche ed esige la conformazione totale dell'intenzione che guida l'azione – al suo grado massimo, dell'intera personalità – ai propri principi, senza alcuna considerazione degli effetti e delle conseguenze di tale azione.

Alla relazione compromissoria e sostanzialmente pacifica che la religiosità rituale intrattiene con il mondo, il processo di sublimazione etica nella forma dell'etica dell'intenzione sostituisce un rapporto di tensione. Come Weber scrive nel testo del *Nachlass Comunità religiose*:

rispetto a questa [religiosità rituale], proprio la sistematizzazione in linea di principio di ciò che è religiosamente dovuto in un'«etica dell'intenzione» [*Gesinnungsethik*] crea una situazione sostanzialmente diversa. Tale sistematizzazione va a infrangere la stereotipizzazione delle singole norme in favore della complessiva relazione «sensata» della condotta di vita con la meta religiosa della salvezza. Essa non conosce un «diritto sacro», ma un'«intenzione sacra»³⁴.

Al contrario della religiosità rituale, l'etica religiosa nella forma sublimata di etica dell'intenzione sviluppa un rapporto conflittuale con gli ordinamenti mondani, contrapponendo a essi – e ai principi che li governano – un principio etico assoluto (che sia il comandamento di fratellanza universale del cristianesimo, l'obbligo di verità dell'etica indiana e zoroastriana o il divieto di uccidere qualsiasi essere vivente della religiosità indiana³⁵). Come Weber scrive nell'ultimo paragrafo del saggio sul *Confucianesimo*, «ogni religione che affronti il mondo in base a esigenze razionali (etiche) entra [...] in un rapporto di tensione con i suoi aspetti di irrazionalità»³⁶. Nella prospettiva weberiana l'etica presuppone infatti sempre una forzatura, uno scarto rispetto al mondo: «per Weber nessuna posizione che predica il semplice adeguamento [*Anpassung*] alle realtà della vita [...] merita il nome di etica»³⁷.

³⁴ Ivi, p. 178.

³⁵ Cfr. ivi, pp. 179-180.

³⁶ *Confucianesimo*, p. 292.

³⁷ W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, vol. 1, p. 188. Ed è in questo senso che, come già accennato, l'etica confuciana, nella misura in cui prescrive l'adeguamento al mondo, non è propriamente un'etica ma solo una tecnica del buon comportamento (cfr. *Confucianesimo*, p. 214). Si sta qui adottando un senso forte del termine “etica”, sebbene l'uso che ne fa Weber sia a volte più lasco, intendendola semplicemente come un insieme di regole pratiche. Inoltre, sussiste secondo Weber un uso

Come evidenzia Stefan Breuer, è dunque nel momento in cui «la promessa della religione di redenzione viene vincolata a requisiti etici»³⁸, che il rapporto che essa instaura con il mondo, articolandosi nella condotta pratica dei soggetti, si configura in senso pieno come *Weltablehnung*: come un atteggiamento cioè che – in vista della salvezza – mira ad affermare la santità della propria intenzione, la conformità della propria condotta al principio etico-religioso, nonostante e contro il mondo. È cioè quando l’etica religiosa si sistematizza e si sublima in un’etica dell’intenzione che il rapporto conflittuale con il mondo si acuisce e la *Weltablehnung* diviene radicale. *Weltablehnung* e *Gesinnungsethik* sono dunque strettamente collegate: il rifiuto del mondo si fonda infatti sull’assunzione di un principio etico a sola norma del proprio agire, alla conformazione della propria intera personalità sulla base di tale principio, nonostante e contro i principi e le norme che regolano gli accadimenti mondani.

Come mostrato da Wolfgang Schluchter³⁹, la *Weltablehnung* presenta due dimensioni tra loro correlate. Anzitutto, indica una svalutazione (teorica) del mondo [*Weltentwertung*], la convinzione che il mondo sia il regno dell’irrazionalità etica: del male, della corruzione, della caducità, della sofferenza variamente intesa – qualcosa da cui, appunto, si vorrebbe essere redenti: «un punto fermo per il postulato etico era quello dell’imperfezione assoluta di questo mondo»⁴⁰. La contrapposizione del principio etico-religioso agli ordinamenti mondani presuppone «l’elaborazione di un’immagine del mondo dualistica»⁴¹, la costruzione di una dimensione oltremondana – l’aldilà, l’essere immobile ed eterno, il futuro regno messianico – da opporre al mondo così com’è, alla sua fattualità: «quanto più il pensiero razionale affrontava intensamente il problema del giusto compenso, tanto meno appariva possibile la sua soluzione intra-mondana, e tanto più probabile e fornita di senso risultava una soluzione extra-mondana»⁴². Uno sdoppiamento che, in quanto proprio di un’immagine etico-religiosa, si configura anzitutto in termini normativi (solo in secondo luogo, e non necessariamente, ontologici), come contrapposizione di un dover-essere all’essere così del mondo.

specifico e «deleterio» dell’etica in cui essa funge da mera legittimazione dell’esistente, la *Rechthaberei*: letteralmente, “la pretesa di avere ragione”, cioè l’arroganza di coloro ai quali la fortuna arride, che hanno il mondo dalla loro (i detentori del potere, della fortuna, i vincitori in battaglia) e che alla fortuna aggiungono anche il merito; più precisamente, che dalla fortuna deducono il merito e dicono: “ho vinto, *quindi* avevo ragione”; o, ancora oltre, “ho vinto *perché* avevo ragione” (Weber ne parla in particolare a proposito dei vincitori in guerra in *Politica come professione*, pp. 104-105).

³⁸ S. Breuer, *Weltablehnung*, in H.G. Kippenberg, M. Riesebrodt (a cura di), *Max Webers “Religionssystematik”*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, p. 232.

³⁹ W. Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*, cit., p. 120.

⁴⁰ *Intermezzo*, p. 346.

⁴¹ W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra “Etica” e “Mondo” in Max Weber*, in Id. *Il paradosso della razionalizzazione: studi su Max Weber*, cit., p. 161.

⁴² *Intermezzo*, p. 346.

Ma oltre alla dimensione teorico-normativa dell'etica, a Weber interessa la sua declinazione pratica: il modo in cui la svalutazione teorica si traduce in rifiuto pratico. Nel caso del confucianesimo, nota Weber, dove c'è assenza di tensione, di una qualsivoglia tendenza a trascendere il mondo, manca anche «ogni modo di influenzare la condotta di vita attraverso forze interiori»⁴³: l'adattamento al mondo richiede un'obbedienza alle regole mondane, esito di una forma di auto-disciplina e di dominio di sé che non va però oltre la richiesta di una conformità alla regola, non esigendo come tale una ridefinizione dell'impianto motivazionale⁴⁴.

Al contrario, l'etica religiosa «può operare in chiave rivoluzionaria dall'interno»⁴⁵: esigendo la conformità dell'intenzione al principio etico, essa è capace di strutturare «dall'interno» l'intera condotta di vita, rappresentando in questo senso una vera e propria *Lebensführungsmacht*. Qui risiede il secondo, fondamentale, aspetto del concetto di *Weltablehnung*: una condotta di vita che pratica l'indisponibilità a mescolarsi con il mondo, ad accettare gli ordinamenti mondani e conformarsi ai loro principi. Per chi aspira alla redenzione, l'assunzione di scopi mondani – la ricerca del profitto, la sete di potere, il piacere erotico – implica la commistione con le potenze diaboliche del mondo, con la corruzione creaturale. L'adozione del principio etico a regola pratica dell'agire – condizione di garanzia, in forme differenti, della possibilità della redenzione – esige l'allentarsi dei legami con il mondo, l'abbandono di altri principi di condotta potenzialmente assumibili.

Questa concentrazione [dell'agire sulle sole prestazioni attive di redenzione] può far apparire necessario un distacco formale dal “mondo”, dai vincoli sociali e spirituali della famiglia e del possesso, dagli interessi politici, economici, artistici, erotici, in genere da tutti gli interessi creaturali, e da qualsiasi attività che sia loro dedicata come un'accettazione del mondo che si estrania da dio⁴⁶.

L'«etica religiosa del rifiuto del mondo»⁴⁷ implica quindi la sistematizzazione sulla base del principio etico dell'intera condotta di vita, la formazione di un *habitus* durevole non adattato al mondo, attraverso cui si coltiva metodicamente la tensione nei confronti del mondo. La *Weltablehnung* è quindi, in Weber, una presa di posizione pratica eticamente orientata: fondata sulla constatazione dell'irrazionalità etica del mondo, della presenza della

⁴³ *Confucianesimo*, p. 300.

⁴⁴ Ivi, pp. 217-218.

⁴⁵ *Comunità religiose*, p. 178.

⁴⁶ Ivi, p. 144.

⁴⁷ «*Weltablehnende religiöse Ethik*»: così Weber la chiama (unica ricorrenza) nel capitolo XII di *Comunità religiose*, p. 179; poche pagine dopo parla del Buddismo come «l'etica del più estremo rifiuto del mondo», «*extremste Ethik der Weltablehnung*» (ivi, p. 224).

sofferenza eticamente ingiustificata; e sulla tensione verso una liberazione da essa (individuale o collettiva, nell'aldilà o nell'aldiquà futuro), sull'aspirazione al ristabilimento di una linearità etica: «colui che agisce in base all'etica dei principi non tollera l'irrazionalità etica del mondo. Egli è un "razionalista" cosmico-etico»⁴⁸.

Al contrario del suo antonimo *Weltpassung* però, che indica una presa di posizione relativamente omogenea e uniforme nei confronti del mondo⁴⁹, la *Weltablehnung* costituisce un concetto ampio e composito: indica infatti condotte di vita molto diverse, che si distinguono tra loro tanto per la forma del rifiuto, quanto per il loro grado di radicalità.

In termini di radicalità, è possibile affermare come il rapporto tra religiosità di redenzione e rifiuto del mondo sia, nella prospettiva storicista e anti-evolutiva weberiana, mutevole e discontinuo: in effetti – le molteplici forme di compromesso sviluppatasi nel corso della storia delle religioni lo dimostrano – le religioni di redenzione non hanno sempre avuto con il mondo un medesimo rapporto di rifiuto radicale. La distinzione tra fase «ritualista» ed «etica» della religione non indica quindi un passaggio all'interno di un percorso lineare e univoco, ma due tendenze cui la religione è sempre potenzialmente soggetta: oscillante tra fasi «etico-carismatiche» e periodi di maggiore compromesso con il mondo, in cui è il ritualismo a prevalere e il richiamo all'intenzione si indebolisce a favore di una esteriorizzazione e quotidianizzazione della condotta religiosa. Così per esempio, all'interno dell'ampia categoria delle religioni di redenzione, si trovano forme di religiosità maggiormente adattate al mondo, come il cattolicesimo medievale e il luteranesimo nella tradizione ebraico-cristiana o l'ortodossia brahmanica in quella induista⁵⁰. Le religioni di redenzione presentano dunque, in fasi storiche differenti, diversi gradi di radicalità del rifiuto del mondo. Sebbene strettamente connessa all'idea di redenzione, la *Weltablehnung* trova il suo massimo grado di radicalità – e dunque il suo significato più proprio, la sua forma tipico-ideale – qualora si rafforza la dimensione etico-intenzionale: quando cioè la religiosità di

⁴⁸ *Politica come professione*, p. 111. Il termine tedesco è *Gesinnungsethik*, tradotto in italiano a volte con "etica dei principi", a volte con "etica dell'intenzione": sebbene entrambe siano traduzioni valide, in questo lavoro si preferisce la seconda, in conformità alla scelta traduttiva dell'edizione critica.

⁴⁹ Cfr. P. Rossi, *L'analisi sociologica delle religioni universali*, cit., p. 144.

⁵⁰ Religioni che continuano a essere di redenzione, ma hanno perso la tensione di rifiuto del mondo (cfr. S. Breuer, *Weltablehnung*, cit., p. 233). È in questo senso che Breuer suggerisce di abbandonare l'operazione di distinzione delle religioni tra religioni di rifiuto e di adattamento al mondo, e di concepire piuttosto queste categorie come tendenze possibili all'interno di ogni religione, che a seconda delle fasi storiche e di combinazioni con altri fattori prevalgono o si assopiscono. In questa direzione vanno, ad esempio, tanto i lavori di Said Amir Arjomand (cfr. *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985) che di Martin Riesebrodt (cfr. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen, Mohr 1990). Secondo Breuer lo stesso Troeltsch aveva offerto un'interpretazione della storia del cristianesimo come «un gioco di alternanze» tra due tendenze contrastanti, una di affermazione e l'altra di rifiuto del mondo (cfr. Breuer, *Weltablehnung*, cit., p. 240).

redenzione si sviluppa verso un'«etica razionale [...] procedendo dal ritualismo verso la religiosità interiore»⁵¹.

Ma la *Weltablehnung* presenta un ulteriore – fondamentale – fattore di complessità e differenziazione: nel corso della storia delle religioni, il rifiuto del mondo si è manifestato in forme o, in termini weberiani, «direzioni» diverse. Le differenze teoriche tra le immagini del mondo – la concezione del dio, la forma della redenzione –, così come la prevalenza o il diluirsi di alcuni tratti all'interno di una stessa immagine del mondo, hanno prodotto l'elaborazione di differenti condotte pratiche. In termini tipico-ideali, Weber individua due, fondamentali e «antitetiche», direzioni di rifiuto del mondo: l'ascesi e la mistica⁵². Queste indicano due declinazioni possibili del rifiuto pratico del mondo, due differenti «tecniche di salvezza» miranti alla costituzione di un «abito sacro durevole», due modi di conformare la propria condotta di vita sulla base dell'aspirazione al bene religioso di salvezza.

Da un lato, l'ascesi intende il rifiuto del mondo in senso attivo: essa declina infatti la ricerca della salvezza nei termini dell'agire; l'asceta è strumento del divino, che opera all'interno del mondo in conformità agli ordinamenti divini. Proprio in quanto luogo della corruzione creaturale o della caducità, il mondo rappresenta qui il materiale da plasmare in conformità alla volontà di dio e attraverso il quale esplicitare la santità della propria intenzione: «il mondo, proprio *perché* resta di natura vaso del peccato, proprio a causa dei peccati e per combatterli il più possibile dentro ai suoi ordinamenti, diviene un “compito” per la conferma dell'intenzione ascetica»⁵³.

D'altro lato, la mistica declina il rifiuto degli ordinamenti mondani in un modo passivo, rifuggendo il più possibile da ogni contatto con essi. La ricerca della salvezza è qui intesa nel senso di un possesso contemplativo, di «un avere e non di un agire»: l'individuo è «vaso del divino»⁵⁴ e mira, tramite la contemplazione, a raggiungere uno stato interiore di unione mistica col divino. Il rifiuto del mondo si configura in questo caso come la riduzione al minimo dell'agire: ogni agire, e in particolare «ogni agire finalizzato – tranne la contemplazione concentrata sull'attività interiore, che svuota l'anima della sete mondana – e ogni legame con qualsivoglia interesse al mondo induce a deviare dalla salvezza»⁵⁵ ed è

⁵¹ *Intermezzo*, p. 322.

⁵² La concezione di un dio trascendente e personale ha determinato una prevalenza, in Occidente, dell'ascesi, mentre in Oriente l'immagine della divinità come dimensione immanente e impersonale ha favorito l'affermarsi di tecniche di salvezza di tipo mistico (cfr. S. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltablehnung*, cit., p. 39); ma la distinzione non è affatto netta, esistendo tanto in Oriente forme sviluppate di asceti che in Occidente forme di mistica.

⁵³ *Comunità religiose*, p. 145.

⁵⁴ *Intermezzo*, p. 319.

⁵⁵ *Comunità religiose*, p. 225.

quindi visto come una minaccia per lo stato di redenzione. La ricerca della salvezza richiede di «non agire, nell'estrema conseguenza non pensare, svuotarsi di tutto ciò che ricorda in qualche modo il “mondo”, in ogni caso minimizzare assolutamente ogni operare esterno e interno»⁵⁶.

Se dunque il rifiuto dell'asceti si declina nel senso di una trasformazione attiva del mondo, di un suo dominio, la versione mistica prende invece le forme di una *Weltflucht*, una fuga dal mondo. In questo senso, mentre la mistica rifugge qualsiasi rapporto con il mondo, l'asceti sviluppa invece con esso una relazione, per quanto oppositiva: «l'asceta che rifiuta il “mondo” vi intrattiene per lo meno una relazione interiore negativa, presupponendo una *lotta* col “mondo”»⁵⁷. Queste due «tecniche di salvezza» rappresentano forme antitetici e tipico-ideali in cui può declinarsi il rifiuto del mondo: due poli estremi, che servono come «mezzi di orientamento» all'interno della complessità del fenomeno religioso, come «luoghi tipologici» rispetto ai quali valutare la prossimità o la lontananza dei fenomeni concreti⁵⁸. All'interno dello spazio creato da questi due tipi antitetici, Weber individua due posizioni mediane, tra le quali l'antitesi si attenua: da un lato, l'azione trasformatrice dell'asceti si può rivolgere non più agli ordinamenti mondani esterni, ma alla «corruzione creaturale insita nel proprio essere»⁵⁹ (asceti extra-mondana), fino a una sospensione dell'azione nel mondo che si avvicina alla passività mistica; dall'altro, il mistico può accettare esteriormente gli ordinamenti mondani, non portando alle estreme conseguenze la fuga contemplativa dal mondo e agendo in esso in modo non difforme dall'asceta (mistica intra-mondana).

Tale schema quadripartito di asceti e mistica serve a Weber da strumento di orientamento tipologico all'interno del complesso e variegato fenomeno della *Weltablehnung*. Mira cioè a offrire una trattazione tipico-ideale del rifiuto del mondo e del corrispondente rapporto di tensione tra etica religiosa e ordinamenti mondani. Come Weber stesso sottolinea a più riprese, tale trattazione non intende essere esaustiva del rapporto che le religioni di redenzione hanno intessuto con il mondo, ma mira piuttosto a concentrarsi sulle forme tipiche

⁵⁶ Ivi, p. 147.

⁵⁷ *Ibidem*. È importante notare come tra *Sociologia delle religioni* e *Comunità religiose* vi sia qui un'importante differenza: mentre nella prima il rifiuto del mondo è assunto come categoria comprendente sia il dominio del mondo dell'asceti sia la fuga mistica dal mondo, nel capitolo X di *Comunità religiose* intitolato *Le vie della redenzione e la loro influenza sulla condotta di vita*, il rifiuto del mondo è assunto come il rapporto tipico dell'asceti col mondo, contrapposto quindi come tale alla fuga mistica: «l'asceta che rifiuta il “mondo” vi intrattiene per lo meno una relazione interiore negativa, presupponendo una *lotta* col “mondo”. Si parla perciò opportunamente per lui di “*rifiuto* del mondo”, non di “*fuga* dal mondo”, che caratterizza piuttosto il mistico contemplativo» (*ibid.*). In *Sociologia delle religioni* la *Weltablehnung* aumenta perciò in generalità, venendo a configurarsi come il rapporto che le religioni di redenzione instaurano con il mondo, e che può declinarsi in trasformazione o fuga.

⁵⁸ Cfr. *Intermezzo*, p. 318.

⁵⁹ Ivi, p. 319.

– e in quanto tali più radicali – della *Weltablehnung*, sui momenti di massima tensione tra religione e mondo.

Amore e violenza

Il rapporto di conflitto tra etica religiosa e mondo è oggetto specifico del famoso saggio intitolato *Zwischenbetrachtung*: testo tra i più densi concettualmente dell'opera weberiana, in cui convergono e si condensano molteplici linee della riflessione del sociologo tedesco, è stato definito come «uno dei più classici e forse più immortali capitoli che Max Weber abbia scritto»⁶⁰. La sua centralità teorica spicca ulteriormente per contrasto rispetto alla posizione subalterna assegnatagli da Weber all'interno della sua *Sociologia delle religioni*: esso funge infatti da testo di connessione – questo è del resto il significato del titolo, “Considerazione intermedia” – tra i due corposi saggi dedicati all'analisi delle religioni universali di area orientale, il confucianesimo da un lato e l'induismo e il buddhismo dall'altro.

Sebbene subalterna, la posizione non è però priva di significato: dalla religione confuciana a quella induista e buddhista il salto è infatti notevole, poiché si passa dalla religione maggiormente adattata al mondo, priva di qualsivoglia conflitto o tensione con esso, a quella in cui il rifiuto del mondo è più radicale. Il passaggio richiede dunque una disamina della *Weltablehnung* e delle sue declinazioni, cioè delle forme di conflitto che l'etica religiosa istituisce nei confronti del mondo: ed è infatti questa la funzione della *Zwischebetrachtung*, che presenta – così infatti recita il sottotitolo del saggio – «una teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo».

Il rapporto di tensione tra etica religiosa e mondo, così come viene analizzato nel saggio, non è però unidirezionale: al rifiuto del mondo proprio dell'etica religiosa si somma infatti una specifica forma di “resistenza” del mondo nei suoi confronti. Al suo grado di maggiore radicalità, la tensione è cioè alimentata da entrambi i poli del rapporto. L'argomentazione weberiana alla base di tale tesi è nota. Da un lato infatti, come già visto, l'«etica di rifiuto del mondo» è, nella sua forma tipico-ideale, radicale e assoluta: radicale perché non accetta alcun compromesso con il mondo, alcun allontanamento dal principio etico; assoluta perché – quanto più tende a conformare il mondo come un cosmo – mira a

⁶⁰ E. Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Mohr, Tübingen 1964, p. 473. E come tale visto da molti autori come la chiave di accesso per comprendere, se non addirittura per ricondurre a unità, il suo pensiero (cfr. F. H. Tenbruck, *The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber*, in «The British Journal of Sociology», vol. 31, n. 3, 1980, pp. 316-351, in particolare p. 330; C. Turner, *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, Routledge, London-New York 1992, pp. 62-85; R. Bellah, *Max Weber and World-Denying Love*, cit., soprattutto pp. 278-279).

inglobare sotto di sé, a subordinare al proprio principio, tutte le altre sfere della vita: «in quanto si propone di dare un “senso” al mondo e all’esistenza umana, la religione di redenzione è tendenzialmente esclusiva; vuol subordinare a sé ogni aspetto della vita»⁶¹.

Dall’altro però, Weber mostra come gli stessi ordinamenti intra-mondani tendano a costituirsi come sfere autonome, ciascuna rispondente a una propria interna legalità: il processo di razionalizzazione infatti, sorto all’interno del campo religioso, tracima dagli argini e coinvolge le altre dimensioni della vita. L’estensione del principio di razionalità è guidata e promossa dalla stessa etica religiosa, dalla sua spinta a organizzare il mondo come un cosmo razionale; ma gli si rivolge contro, nel momento in cui la razionalizzazione si concretizza e si specifica in singole sfere di vita: dando luogo alla configurazione tipica delle società moderne, prive di un principio gerarchico e ordinativo universale e caratterizzate invece dalla differenziazione delle sfere di vita (politica, economica, ma anche estetica, erotica ed intellettuale) e dalla moltiplicazione dei rispettivi principi di legalità⁶².

Il conflitto tra etica religiosa e ordinamenti mondani si muove dunque «sul piano dei principi»⁶³. E si accresce quando, in opposizione alla pretesa universalità del principio etico-religioso, i singoli ordini mondani tendono a loro volta verso un’interna razionalizzazione, a organizzarsi coerentemente attorno a un proprio principio normativo autonomo:

la tensione era [...] tanto più forte quanto più [...] progredivano a loro volta anche la razionalizzazione e la sublimazione del possesso esteriore e interiore [...] dei beni “mondani”. Infatti la razionalizzazione e la sublimazione [...] spingevano verso la consapevolezza dell’interna legalità autonoma delle singole sfere, considerate nella loro coerenza, e quindi portavano a far emergere quelle tensioni reciproche tra le varie sfere che rimangono celate all’originaria spontaneità della relazione con il mondo esterno⁶⁴.

Nel corso della *Zwischenbetrachtung* Weber analizza dunque i singoli punti di collisione tra l’etica religiosa – declinata nelle forme tipiche dell’asceti e della mistica – e le

⁶¹ P. Rossi, *L’analisi sociologica delle “religioni universali”*, cit., p. 147.

⁶² Del denso dibattito intorno al concetto di razionalizzazione nell’opera weberiana non è possibile rendere conto (per non parlare del dibattito oltre Weber). Come riferimenti minimi, si vedano W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione*, cit.; P. Rossi, *Introduzione*, cit.; F.H. Tenbruck, *Das Werk Max Weber*, Mohr, Tübingen 2002; R. Bendix, *Max Weber: un ritratto intellettuale*, cit.; J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 2017; W. Hennis, *Il problema Max Weber*, cit.. Per una ricostruzione del dibattito, all’estero e in Italia, cfr. D. Triggiano, *Introduzione a Max Weber: da Economia e società a Sociologia della religione*, Meltemi, Roma 2008.

⁶³ *Comunità religiose*, p. 179.

⁶⁴ *Intermezzo*, p. 322. Sebbene non sia possibile soffermarsi sulla questione, è doveroso sottolineare come “razionalizzazione” e “sublimazione” non siano sinonimi, indicando due fenomeni vicini ma distinti: in particolare, razionalizzazione indica qui un processo che attiene a quegli ordinamenti di vita (*Lebensordnungen*) in cui si è affermata una razionalità strumentale, in cui la costruzione del senso opera nella forma di una regola dell’agire; mentre la sublimazione indica più specificamente un processo di inversione del mezzo in fine e di costruzione del senso come investimento di valore, in cui quindi si dà un riferimento al valore (*Wertspheren*).

differenti sfere di vita, assunte nel loro grado di maggiore coerenza e razionalizzazione: in cui il riferimento a una propria autonoma legalità le rende sempre meno disponibili a essere regolate eticamente, sempre più inconciliabili con il principio etico-religioso.

Ed è proprio nel conflitto tra l'etica religiosa e un particolare ordinamento di vita, la politica, che Weber rintraccia l'emergere di «conseguenze di carattere rivoluzionario». La politica chiama infatti in causa un elemento che, accanto alla *Weltablehnung*, risulta fondamentale nella costituzione di una soggettività rivoluzionaria: la violenza. Ed è intorno ad essa, alle conseguenze di cui è portatrice così come alla sua natura «diabolica»⁶⁵, che si gioca buona parte del contrasto tra etica religiosa e politica.

Non è, certamente, l'unico fronte: tanto la crescente spersonalizzazione della sfera politica, cioè la burocratizzazione e formalizzazione dei rapporti – l'*homo politicus* razionale conduce i suoi affari «senza alcun riguardo alla persona»⁶⁶ –, quanto la sua organizzazione intorno a uno scopo che alla religiosità etica risulta del tutto «privo di senso» – la conservazione e la distribuzione del potere – rendono la sfera politica sempre meno accessibile a una valutazione e a un orientamento di tipo etico. Ma è soprattutto la violenza, presente – anche solo in forma latente – in ogni agire politico, a rappresentare l'elemento a causa del quale il conflitto diviene radicale.

La violenza è un elemento essenziale della dimensione politica: come Weber afferma in una delle molteplici formulazioni dello stesso concetto, «a ogni gruppo politico è assolutamente essenziale l'appello alla cruda violenza dei mezzi coercitivi [...]. Questo appello è ciò che, secondo la nostra terminologia, lo costituisce come gruppo politico»⁶⁷. La politica è definita da Weber non sulla base degli scopi che persegue, ma dei mezzi che adopera⁶⁸; e il mezzo proprio della politica è la violenza: «si definisce il carattere politico di un gruppo sociale solo mediante il mezzo: l'uso della violenza [*Gewaltsamkeit*]»⁶⁹.

⁶⁵ Come si vedrà più avanti, così Weber parla delle «potenze diaboliche che stanno in agguato dietro a ogni violenza» (*Politica come professione*, p. 117).

⁶⁶ *Intermezzo*, p. 327.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ La posizione di Weber su questo punto cambia nel corso del tempo: nella *Prolusione di Friburgo* del 1895 sono ancora i fini, e in particolare la potenza nazionale, a definire la specificità della politica (cfr. *Prolusione di Friburgo*, pp. 3-28); mentre in *Economia e società* scrive: «non è possibile definire un gruppo politico – e neppure lo “stato” – indicando lo scopo del suo agire di gruppo. Non c'è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto [...]. Si può pertanto definire il carattere “politico” di un gruppo sociale solamente mediante il mezzo» (*Economia e società*, I, pp. 53-54). Su questo si veda l'analisi di F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., pp. 184-194.

⁶⁹ *Economia e società*, I vol., p. 54 (nella traduzione italiana il termine è tradotto con «forza»). Il termine tedesco “*Gewalt*”, come il derivato “*Gewaltsamkeit*”, non ha un corrispettivo univoco in italiano, oscillando tra due aree semantiche distinte: da un lato la “*potestas*” – dove si sovrappone parzialmente con il termine “*Macht*” (traducibile a sua volta tanto con “potenza” che con “potere”); dall'altro la “*violentia*”, dove invece si incrocia con i termini “*Kraft*” e “*Zwang*”. Tanto che Furio Jesi sosteneva che *Gewalt* può essere tradotto solo «allineando l'una dopo l'altra le parole “violenza”, “autorità”, “potere”, come se le pronunciasimo d'un

D'altra parte invece, l'etica religiosa scorge nella violenza qualcosa di estremamente pericoloso: essa constata, infatti, «che ovunque gli interessi sociali o economici di dominio si sposano coi più ideali movimenti di riforma, se non di rivoluzione, che la violenza contro l'ingiustizia alla fine porta alla vittoria non del maggior diritto, ma del potere o dell'astuzia maggiore»⁷⁰. È questa, a ben vedere, una declinazione specifica dell'irrazionalità etica del mondo, secondo la quale non è vero che «dal bene può derivare soltanto il bene e dal male soltanto il male»⁷¹. Emerge qui la prospettiva specificamente weberiana sulla violenza, che Weber attribuisce all'etica religiosa: l'idea, cioè, che la violenza, elemento eminentemente mondano, sia in effetti un oggetto strano; un mezzo dell'agire capace di snaturare l'azione guidata dalla migliore intenzione, finalizzata a uno scopo giusto. Se adoperato, il mezzo violento tende cioè a divorarsi il fine più santo, imprigionandolo in una catena di mezzi e fini

fiato» (F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 29). Sull'ambivalenza del termine “Gewalt” si veda l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (a cura di Joachim Ritter, Karlfried Gründer e Gottfried Gabriel, Schwabe Verlag, Basel 1970, disponibile online); di ambivalenza della *Gewalt* parla, con particolare riferimento all'opera di Marx e Engels, Luca Basso (cfr. L. Basso, *L'ambivalenza della «Gewalt» in Marx ed Engels. A partire dall'interpretazione di Balibar*, in R. Finelli e F. Toto (a cura di), *Antropologia e politica*, “Consecutio rerum”, 1, 2016, pp. 77-92), che riprende e commenta l'approfondita voce curata da Étienne Balibar per l'*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (cfr. É. Balibar, *Gewalt*, in W.F. Haug (a cura di), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 5, *Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat*, Argument, Hamburg 2001, pp. 694-696, 1270-1308). L'ambivalenza è presente anche nell'opera weberiana, dove il termine “Gewalt” può indicare tanto, per esempio, le “potenze mondane”, quanto la coercizione fisica (sull'uso del termine “Gewalt” nell'opera weberiana si veda C. von Ferber, *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*, Kohlhammer, Stuttgart 1970; nonché l'avvertenza del traduttore Massimo Palma all'edizione *Dominio* (cfr. M. Palma, *Avvertenza*, in M. Weber, *Dominio*, cit., p. CLXXXII)). Pur essendo un termine centrale della *Herrschaftssoziologie* weberiana, esso sconta l'assenza di una definizione concettuale precisa. Nell'uso weberiano i termini “Macht”, “Gewalt” e “Zwang” formano una complessa costellazione semantica. Se infatti “Macht” (tradotta nell'edizione a cura di P. Rossi con “potenza”) è definita da Weber come «qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità» (*Economia e società*, I, p. 51), la “Gewalt” – nella declinazione della *violentia* – può essere assunta come «una forma di esercizio del potere [*Machtausübung*] e in quanto tale come mezzo di potere molto efficace, perché costringe immediatamente all'obbedienza e vince la resistenza» (P. Imbusch, *Der Gewaltbegriff*, in W. von Heitmeyer, J. Hagan (a cura di), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2002, pp. 26–57, p. 32). Sulla nozione di *Gewalt* da un punto di vista della storia dei concetti si veda la voce *Macht, Gewalt* del *Geschichtliche Grundbegriffe* (K.G. Faber et al., *Macht, Gewalt*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 3, Stuttgart, Klett-Cotta 1982, pp. 817-935): come sottolineano gli autori il lemma *Gewalt* tende sempre più verso il polo semantico della violenza, a scapito del significato della *potestas* come potere autorizzato (ivi, p. 935) – un aspetto che Colliot-Thélène attribuisce proprio a Weber e alla sua definizione di stato (cfr. C. Colliot-Thélène, *Violence et contrainte*, «Lignes», n. 25, 1995, p. 266). Pur non ignorando il polo semantico della “*potestas*”, il termine “*Gewalt*” verrà qui assunto nel senso di “violenza” poiché è questa la declinazione semantica assunta da Weber nella discussione intorno al rapporto tra etica religiosa e politica: con “*Gewalt*” e “*Gewaltsamkeit*” si intende cioè qui specificamente l'esercizio della violenza fisica.

⁷⁰ *Comunità religiose*, p. 191. Il capitolo XI del *Nachlass* di *Comunità religiose* costituisce la prima versione, composta probabilmente intorno al 1913 e mai pubblicata, dell'*Intermezzo* (sulla datazione cfr. H. G. Kippenberg, *Sull'edizione di Comunità religiose*, cit., pp. CVII-CVIII). Rispetto alla seconda e poi alla terza versione questa presenta alcune differenze importanti (si veda W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra “Etica” e “Mondo” in Max Weber*, in Id. *Il paradosso della razionalizzazione: studi su Max Weber*, cit., p. 152), ma l'architettura concettuale organizzata intorno alle diverse declinazioni del rifiuto del mondo è già presente.

⁷¹ *Politica come professione*, p. 112.

in cui, a conti fatti, l'unica cosa che si ottiene è altra violenza: si tratta dell'«esperienza assolutamente universale»⁷² che la violenza genera inevitabilmente, «secondo un pragma ineliminabile di ogni agire»⁷³, sempre nuova violenza.

Per difendersi dal carattere vischioso della violenza, dal suo “magnetismo” che, con l'infallibilità delle leggi fisiche, fa ripiombare ogni ideale nei meandri dell'ordine mondano, l'etica religiosa elabora allora un rifiuto, radicale e assoluto, della violenza. Essa avanza infatti «la pretesa più radicale dell'etica della fratellanza, quella di non resistere al male con la violenza, che è comune al Buddhismo e alla predicazione di Gesù»⁷⁴. Il principio del Sermone della Montagna costituisce agli occhi di Weber la declinazione specificamente antipolitica dell'etica religiosa: il comandamento dell'amore, della fratellanza universale si configura qui come rifiuto di adoperare mezzi eticamente pericolosi, e in particolare quel mezzo «dietro cui stanno in agguato potenze diaboliche»⁷⁵.

Così, come Weber scriverà in una delle opere più tarde, in cui la riflessione sul rapporto tra etica e politica è divenuta più matura e – incalzata dagli eventi rivoluzionari – più urgente: «il genio o il demone della politica e il dio dell'amore, [...] vivono in un intimo contrasto, che in ogni momento può trasformarsi in un conflitto insanabile»⁷⁶. Amore e violenza, dunque: sono questi i termini intorno a cui, nella *Zwischenbetrachtung*, si struttura il conflitto tra etica religiosa e sfera politica.

Al fine di sciogliere questo nodo, Weber offre una ricostruzione tipologica degli esiti possibili – non necessariamente coerenti né risolutivi – di tale conflitto, che si configurano quindi come differenti modi di combinare i due corni del dilemma: il precetto dell'amore universale proprio dell'etica, da un lato, e l'appello alla violenza come mezzo inevitabile dell'agire politico, dall'altro. Secondo Weber, nel corso della storia delle religioni sono state elaborate due «soluzioni coerenti» a tale conflitto, corrispondenti alle due direzioni principali di rifiuto del mondo, la mistica e l'ascesi. La “coerenza” è qui intesa anzitutto come qualità dell'elaborazione teorica – la risposta dottrinale che la religione elabora per far fronte al

⁷² *Comunità religiose*, p. 191.

⁷³ *Intermezzo*, p. 327.

⁷⁴ *Comunità religiose*, p. 191. Come sottolineano Wolfgang Schluchter e Edith Hanke, se nel testo del *Nachlass* di *Economia e società* intitolato *Comunità religiose* Weber parla in generale di «etica religiosa», nell'*Intermezzo* si riferisce più specificamente all'«etica della fratellanza», che in ogni caso «appartiene chiaramente al tipo di rifiuto del mondo dell'etica dell'intenzione» (E. Hanke, *Erlösungsreligionen*, cit., p. 224; cfr. W. Schluchter, *The Intermediate Reflections*, in Id., *Rationalism, Religion, and Domination*, cit., p. 125).

⁷⁵ *Politica come professione*, p. 117.

⁷⁶ *Ibidem*. L'opposizione è, specificamente, tra violenza e etica *religiosa*, mentre nella prospettiva weberiana è possibile una conciliazione di etica (non religiosa) e violenza: come verrà chiarito approfonditamente nel prossimo capitolo, è in *Politica come professione* che Weber, con una mossa dai fini polemi, riconduce l'etica alla sola etica religiosa, escludendo di fatto la possibilità di una violenza eticamente fondata.

problema della violenza: essa indica cioè la capacità di tenere fede al rigorismo etico, di non ammettere alcuna relativizzazione del proprio principio etico, alcun compromesso con il mondo. In secondo luogo, e conseguentemente, la “coerenza” indica una proprietà dell’agire soggettivo: la possibilità, per chi cerca la salvezza, di condurre la propria vita in modo conforme al principio etico, di mantenere pura la propria intenzione.

La soluzione mistica tiene fede in modo pienamente coerente al principio «non resistere al male» e si declina quindi in un anti-politicismo radicale, in un rifiuto del mondo nella forma della fuga da esso. Qui il rifiuto della violenza è assoluto, e il precetto dell’amore è portato al suo estremo, dall’amore per il prossimo all’amore per il nemico, fino a ciò che Weber chiama l’«acosmismo dell’amore»⁷⁷: un amore senza oggetto, privo di un principio di ordine o di discriminazione da seguire, perché universale e asistemico. Nella declinazione mistica, la ricerca della salvezza è perseguita al prezzo dello scioglimento di ogni legame con il mondo, della «minimizzazione dell’agire»⁷⁸; e declinata nella forma del sentimento, della convinzione estatica della comunanza con dio. In questo senso il precetto dell’amore non viene tradotto in opere sante, in un amore rivolto al mondo; ma in un sentimento d’amore fine a se stesso, rivolto a tutto e quindi a nulla, in fondo indifferente al mondo perché interessato unicamente a confermare se stesso. L’acosmismo dell’amore del mistico

non chiede neppur più chi sia l’uomo al quale e per il quale si sacrifica, poiché in ultima analisi non è quasi più interessata a lui – fino a quella bontà che dà via una volta per tutte anche la camicia, quando è richiesto soltanto il mantello, a chiunque si incontri per strada, e soltanto perché gli viene incontro per istrada: una forma peculiare di fuga dal mondo che si presenta sotto forma di una dedizione priva di oggetto verso chiunque, e non già per amore dell’uomo, ma per amore della dedizione in quanto tale⁷⁹.

Si tratta di una radicalizzazione dell’etica della fratellanza nel senso di una sua «spersonalizzazione»⁸⁰: contro la natura selettiva – cosmistica e inevitabilmente immersa nel mondo – dell’amore, l’universalizzazione indeterminata del precetto della fratellanza porta al paradosso di un amore disinteressato, indifferente al mondo. Un’etica della fratellanza universale che Weber ritrova nelle figure di Gesù e San Francesco; ma il cui tipo puro rintraccia nel Buddismo: forma estrema dell’etica di fuga dal mondo, essa declina la «fredda

⁷⁷ *Intermezzo*, p. 324.

⁷⁸ *Comunità religiose*, p. 191.

⁷⁹ *Intermezzo*, p. 326. Per una delucidazione della categoria e per un’analisi approfondita di questo paragrafo si veda il terzo *Intermezzo* in questo lavoro.

⁸⁰ Ivi, p. 325. Sul carattere di impersonalità di questo tipo di etica della fratellanza insistono Michael Simonds e Jason Pudsey, *The Forms of Brotherly Love in Max Weber’s Sociology of Religion*, in «*Sociological Theory*», vol. 24, n. 2, 2006, pp. 141-142.

e orgogliosa liberazione dall'esistenza come tale», lo scioglimento di qualsiasi legame con il mondo, a un «“sentimento di compassione” universale esteso a tutte le creature»⁸¹.

Nel senso invece di una limitazione del precetto della fratellanza va invece la seconda soluzione che l'etica religiosa elabora a fronte del conflitto tra amore e violenza: essa è propria dell'asceti intra-mondana, in particolare nella sua versione puritana. L'asceta

crede in stabili comandamenti rivelati da un dio che è, per il resto, del tutto incomprensibile e la cui volontà esso intende nel senso che tali comandamenti devono essere imposti a questo mondo creaturale, e perciò sottoposto alla violenza e alla barbarie etica, anche con i mezzi che gli sono suoi propri, vale a dire con la violenza⁸².

Qui la violenza non è rifiutata in assoluto, ma solo in quanto mezzo per scopi mondani; per converso, l'unica forma di violenza ammessa come legittima è quella compiuta *ad maiorem Dei gloriam*, a dimostrazione dell'onnipotenza di dio e a conferma della propria fede. Al contrario della mistica, che fugge dal mondo riducendo al minimo i legami con esso, l'asceta elabora una peculiare – se non paradossale – forma di rifiuto del mondo che rimane però “rivolta al mondo”⁸³. L'asceta accetta cioè di agire nel mondo, pur senza farsi coinvolgere in esso: si tratta di un'azione che si compie al confine tra mondanità e oltre-mondanità; o meglio, che si realizza nel mondo al solo scopo di confermarsi fuori da esso. Essa oggettiva «razionalmente ogni operare nel mondo concependolo come servizio al volere di Dio [...] e come prova del suo stato di grazia»⁸⁴.

Tale condotta di vita peculiare, quasi acrobatica, è portata alle sue estreme conseguenze dalla teoria calvinista della predestinazione, che sottrae ogni significato redentivo all'azione intra-mondana: secondo la nota ricostruzione weberiana, se la salvezza o la condanna eterne sono già da sempre decise, l'agire nel mondo perde ogni significato per la salvezza – nessuna azione può decidere ormai del proprio destino –, divenendo unicamente il luogo della sua conferma. Il mondo, cioè, rappresenta per l'asceta «l'unico materiale in cui debba comprovarsi il proprio carisma religioso per mezzo dell'agire etico-razionale»⁸⁵. Si agisce nel mondo col solo scopo di trovare conferma della propria salvezza da esso: una prospettiva strabica, che cerca ansiosamente, metodicamente, nel mondo i segni del proprio essere fuori dal mondo. E che trova nell'agire razionale, metodico, sradicato dal mondo perché in fondo disinteressato a esso, la forma della sua espressione, della propria vocazione:

⁸¹ *Comunità religiose*, pp. 225-226.

⁸² *Intermezzo*, p. 329.

⁸³ Con le parole di Breuer, un «essere rivolti al mondo che si distacca da esso» [*weltabschiedenen Weltzugewandtheit*] (S. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltablehnung*, cit., p. 34).

⁸⁴ *Intermezzo*, p. 326.

⁸⁵ *Comunità religiose*, p. 145.

«gli ordinamenti del mondo, per l'asceta che vi è collocato, diventano una "vocazione" che è necessario adempiere razionalmente»⁸⁶.

Tale agire si declina tanto nella sfera economica – «è proibito il godimento della ricchezza – ma è "vocazione" l'economia *razionalmente* ordinata sul piano etico, condotta in rigorosa legalità»⁸⁷ – quanto in quella politica:

è proibita la violenza del singolo contro gli uomini, per passione o per sete di vendetta, in generale per motivi personali, ma è gradito a Dio il soffocamento razionale e la punizione dei peccati e della ribellione nello Stato finalisticamente ordinato. È proibito, in quanto divinizzazione della creatura, il godimento personale del potere secolare, mentre è voluto da Dio il dominio dell'ordinamento razionale della legge⁸⁸.

L'ascesi protestante rifiuta dunque la violenza finalizzata a scopi mondani, mossa da passioni e interessi terreni: la sete di vendetta, l'odio per il nemico, l'aspirazione al potere. Riconosce invece come legittima la violenza al servizio di Dio, finalizzata a imporre alla corruzione del mondo terreno gli ordinamenti divini. La violenza dell'ascesi è dunque un'azione che si compie nel mondo pur riferendosi all'altro mondo; che si esplica razionalmente in esso al solo scopo di sganciarsi da esso.

Una prospettiva che, tuttavia, sacrifica molto, se non tutto, sul fronte dell'amore: come Weber stesso riconosce, in questo caso «sono stati posti [...] limiti al dovere di fratellanza nell'interesse della causa di Dio»⁸⁹. Per l'ascesi intra-mondana, l'amore è troppo legato al mondo, troppo a rischio di precipitare in una divinizzazione delle creature, nell'idolatria delle cose mondane, facendo collassare lo strabismo dell'asceta in un mero, e dannato, amore per il mondo. Ed è inoltre, del tutto inutile: se il destino altrui, come il proprio, è già da sempre deciso, non c'è atto amorevole che possa salvare i dannati, o alleviare la loro condanna. Tale riduzione drastica delle promesse di liberazione – di solito universali, o quantomeno universalmente accessibili – mette in discussione lo stesso carattere di religiosità di

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 146. Una soluzione vicina a quella dell'ascesi protestante viene individuata da Weber nella religione islamica: fondata su un analogo, ma non identico, principio di predestinazione, anch'essa «rinuncia scientemente all'universalismo della conversione». Come nel Calvinismo la violenza è accettata non al fine di convertire gli infedeli – operazione del tutto inutile – ma al fine della maggiore gloria di dio e del dominio sul mondo dei peccatori: essa «riconosceva come obbligo il soggiogamento e la sottomissione dei fedeli di altre religioni [...], senza mirare alla [loro] redenzione» (ivi, p. 192). È però assente nell'islam qualunque impulso a una razionalizzazione della condotta di vita, poiché la predestinazione riguarda solo la vita nell'aldiquà e manca perciò ogni esigenza di conferma della propria salvezza (cfr. ivi, pp. 221-224).

⁸⁹ *Intermezzo*, p. 329. Un punto sottolineato anche da Schluchter: «l'etica religiosa del protestantesimo ascetico è [...] un'etica dell'intenzione *monologica* con conseguenze di *non fraternità*» (W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, cit., p. 307).

redenzione della dottrina calvinista e puritana: «questo punto di vista della non-fratellanza non era ormai più una vera e propria religione della redenzione»⁹⁰.

Se l'apoliticismo radicale della mistica di fuga dal mondo da un lato e l'accettazione della violenza unicamente *ad maiorem Dei gloriam* dell'ascesi intra-mondana rappresentano per Weber le due soluzioni – opposte ma entrambe coerenti – alla tensione che l'etica religiosa intrattiene con la sfera politica, e con la violenza in particolare, esse non rappresentano però le uniche soluzioni possibili. Anzi, la storia delle religioni offre un ventaglio variegato di tentativi possibili di risoluzione del conflitto: forme non coerenti, cariche di compromessi, addirittura «inaccettabili alla genuina etica della fratellanza». Ma, ciononostante, interessanti «per il loro carattere tipico»⁹¹.

Una prima soluzione incoerente consiste nel tentativo di saldare insieme i due principi in conflitto, amore e violenza, subordinando quest'ultima al primo: la violenza è cioè esercitata al fine di redimere i peccatori. Il carattere universalistico della redenzione – per cui, al contrario che nell'aristocraticismo della salvezza, tutti si possono salvare – si coniuga qui al riconoscimento della violenza come mezzo redentivo, di conversione degli infedeli al fine della loro salvezza. È una violenza mossa da amore per il prossimo, per il nemico; che si fa carico, dolorosamente, del destino altrui. È, per converso, un amore che, per esplicitarsi, accetta di fare violenza ed esercitare coercizione sugli altri. Luogo d'elezione di tale dinamica è la chiesa, intesa come «istituzione universalistica di grazia, [...] responsabile davanti a Dio per le anime di tutti gli uomini»⁹². La chiesa è una configurazione del potere religioso che si avvicina per certi, essenziali, tratti al potere politico: per il carattere universalistico, in quanto «al loro acme, il potere politico come quello ierocratico sollevano entrambi pretese universalistiche di dominio, ossia pretendono di tracciare i confini del loro dominio sull'individuo stesso»⁹³; per l'adozione – come mezzo di dominio – della coercizione fisica accanto a quella spirituale⁹⁴. Sebbene amministratrice di beni di grazia, la chiesa può essere un'istituzione decisamente rivolta al mondo e in esso immersa, costretta a «continui compromessi» con gli ordinamenti mondani; e in cui il rigorismo dell'etica religiosa può venir meno, la radicalità del rifiuto del mondo sfumare in un atteggiamento compromissorio, di parziale adeguamento, quando non di riproduzione, delle dinamiche mondane.

⁹⁰ *Intermezzo*, p. 326.

⁹¹ *Ivi*, p. 329.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Stato e ierocrazia*, p. 721.

⁹⁴ Cfr. *Economia e società*, I, p. 53. Per una disamina ulteriore del concetto di chiesa in confronto al tipo della setta si veda il paragrafo dedicato ai puritani, *infra* pp. 140-141.

Un secondo tentativo – anch'esso segnato da una cessione sul fronte del rigorismo etico e quindi, di fatto, incoerente – consiste invece nel mantenere tanto il principio dell'amore che quello della violenza assegnandoli però a sfere separate, non comunicanti. Esempio tipico di tale soluzione è il luteranesimo, in cui sfera religiosa e sfera politica non si sovrappongono, ma coesistono senza interferire. Il luteranesimo infatti da un lato riconduce la sfera religiosa alla coscienza personale del singolo individuo: inclinando verso il misticismo, afferma la giustificazione per sola fede e rifiuta di riconoscere alle opere un significato per la redenzione. Parallelamente però, il suddito ha l'obbligo di obbedire all'autorità terrena, voluta da Dio: in questo senso il luteranesimo riconosce «l'autonomia etica dell'ordinamento del potere mondano», affermando «il carattere incondizionato dell'obbedienza all'autorità mondana»⁹⁵. In forma speculare e opposta rispetto al calvinismo, qui la violenza, illegittima per scopi religiosi, è invece un obbligo se imposta dall'autorità politica: «nelle guerre politiche è l'autorità mondana, la cui sfera non viene toccata affatto da postulati razionali della religione, l'unica responsabile del diritto di una guerra, e il suddito non grava la sua coscienza se ubbidisce anche attivamente»⁹⁶. Si tratta di una riduzione radicale del campo di intervento dell'etica religiosa, di una sua relativizzazione: «quell'impronta di religiosità mistica, che era propria del Cristianesimo personale di Lutero, traeva qui a metà le sue conseguenze»⁹⁷.

In questa prospettiva il luteranesimo si situa in una posizione di prossimità rispetto a ciò che Weber chiama «etica sociale organica»: una soluzione del contrasto dell'etica religiosa con il mondo che va nel senso di una sua relativizzazione. Riconoscendo la diseguaglianza di carisma religioso tra gli individui – non tutti possono vivere da santi, condurre la propria vita in modo pienamente conforme al principio etico-religioso –, essa si articola e si differenzia seguendo la suddivisione per ceti della società, assegnando a ciascun gruppo sociale un compito specifico, sulla base della posizione e del ruolo che esso svolge all'interno degli ordinamenti mondani. La società è qui concepita come un «cosmo di prestazioni volute da Dio, ordinate in base alla distribuzione professionale, all'interno del quale a ogni individuo e a ogni gruppo sono assegnati determinati compiti, secondo il carisma personale e secondo la situazione sociale ed economica stabilita dal destino»⁹⁸. Abdicando al carattere assoluto e radicale dell'etica religiosa, l'etica sociale organica annulla la tensione di

⁹⁵ *Intermezzo*, p. 330.

⁹⁶ *Comunità religiose*, p. 195.

⁹⁷ *Intermezzo*, p. 330.

⁹⁸ *Ivi*, p. 331.

rifiuto del mondo, configurandosi piuttosto come una forma compromissoria e legittimante dell'ordine sociale.

Una concezione organica che si ritrova tanto nella scolastica di Tommaso d'Aquino, quanto nell'interpretazione luterana del principio «*bleibe in deinem Beruf*», per cui la devozione religiosa del singolo deve esprimersi nell'ottemperanza al proprio ruolo sociale, assegnatogli da dio. Ma trova la sua forma tipica nella dottrina indiana del karma, che suddivide la società in caste e vincola la promessa di redenzione alla rigida esecuzione degli obblighi castali: la possibilità della liberazione dal proprio destino terreno risiede nella cieca obbedienza a esso. L'effetto conservativo, dal punto di vista dei rapporti sociali, di tale concezione è chiarito da Weber in un passo del suo saggio sull'*Induismo*, tramite un confronto con un'altra immagine di redenzione:

se il *Manifesto* comunista conclude con le parole “essi (i proletari) non hanno nulla da perdere all'infuori delle loro catene, e hanno un mondo da guadagnare”, la stessa cosa valeva per l'indù devoto di casta inferiore. Anch'egli poteva guadagnare il “mondo”, perfino il mondo celeste, diventare *ksatriya*, brahmano, partecipe del cielo e perfino un dio – però non già in questa sua vita attuale, bensì nella esistenza futura dopo la rinascita [...]. Ne era però un'assoluta condizione preliminare nella vita presente il rigoroso adempimento dei doveri di casta, evitando il tentativo ritualmente assai peccaminoso di uscire dalla propria casta⁹⁹.

La dottrina del karma svolge una funzione di legittimazione tanto per le classi privilegiate che per quelle oppresse, dando un senso, nella forma del dovere religioso, alla loro oppressione. Essa rappresenta in questo modo la risposta al quesito, di sapore laboetiano¹⁰⁰, che apre il saggio sulla religione induista: «ciò che richiede una spiegazione [...] è il fatto non già che si verificassero ribellioni, bensì che non avvenissero molto più di frequente»¹⁰¹. L'assenza di rivoluzioni è, per Weber, il dato stupefacente della storia indiana; la relativizzazione dell'etica religiosa nel senso della conferma degli ordinamenti mondani la sua spiegazione. Come nota Schluchter, «l'induismo lega sia le “masse” religiose che i “virtuosi” al tradizionalismo degli ordinamenti esistenti: non è una teoria rivoluzionaria della

⁹⁹ *Induismo e Buddismo*, p. 121.

¹⁰⁰ Cioè generato dallo stupore di fronte al fenomeno dell'obbedienza (cfr. É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2014). Una forma analoga – nel tono e nel senso – dell'interrogativo weberiano si ritrova anche nelle riflessioni di Pierre Bourdieu sul dominio, il quale afferma che, sebbene di solito si sia colpiti da fenomeni come ribellioni, sovversioni, rivoluzioni, in realtà, «ciò che è stupefacente, sorprendente, è l'opposto: il fatto che l'ordine sia così frequentemente osservato. Ciò che fa problema, è precisamente che ciò non faccia problema» (cfr. P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, Paris 2012, p. 276).

¹⁰¹ *Induismo e Buddismo*, p. 20.

redenzione»¹⁰². L'induismo cede sul fronte della radicalità e dell'universalità dell'etica religiosa per divenire un'immagine del mondo che opera nel senso della conservazione e annichilisce le possibilità di una rivoluzione: «l'etica sociale organica è ovunque una potenza eminentemente conservatrice, ostile alle rivoluzioni»¹⁰³. Il carattere radicale ed eversivo del rifiuto del mondo è qui disinnescato – e nel corso della storia delle religioni lo è stato in gran parte –, attraverso un suo inserimento e relativizzazione all'interno degli ordinamenti mondani, nel tentativo di conciliare le esigenze etico-religiose alle pretese e alle obbligazioni mondane.

In questo senso il rifiuto del mondo, anche nella sua forma più radicale, non implica necessariamente il sorgere di «conseguenze di carattere rivoluzionario», anzi. È il caso, ad esempio, del buddhismo – «la più estrema etica di rifiuto del mondo»¹⁰⁴ –, che declina la *Weltablehnung* nella forma – radicale – della fuga dal mondo, inducendo gli individui a sottrarsi il più possibile agli avvenimenti mondani, e quindi privandoli di una qualsiasi motivazione per un loro possibile rivoluzionamento. Nel suo rifiuto radicale del mondo il buddhista è spinto a ridurre al minimo i contatti con il mondo, concentrandosi esclusivamente sulla preparazione interiore per l'accoglienza del divino: una plesso di motivazioni soggettive e di pratiche che difficilmente può condurre a un agire rivoluzionario.

Il rapporto tra rifiuto del mondo e soggettività rivoluzionaria va dunque piuttosto pensato nella forma di apertura di uno spettro di “condizioni di possibilità”. In una prospettiva confuciana di *Weltanpassung*, ad esempio, in cui il mondo è pensato come il migliore possibile, le probabilità che sorgano motivazioni soggettive all'origine di un agire rivoluzionario sono decisamente basse. Anche la *Weltablehnung* gioca il più delle volte in un senso opposto all'emersione di spinte rivoluzionarie, come mostrano tanto l'induismo che il buddhismo: il rifiuto del mondo conduce cioè il più delle volte a sottrarsi al mondo, evitando ogni possibile contatto e commistione con esso. Eppure talvolta, in certi specifici casi, esso può costituire il terreno di coltura di una soggettività rivoluzionaria. In questo senso, nella riflessione weberiana il radicalismo etico è un elemento che può giocare un ruolo importante nella formazione del radicalismo politico – sebbene quest'ultimo non ne costituisca una conseguenza né inevitabile, né prevalente.

I casi in cui tale connessione particolare si verifica sono presentati da Weber nell'*Intermezzo*: dopo aver esposto le varie soluzioni al conflitto tra etica religiosa e politica,

¹⁰² W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra “Etica” e “Mondo” in Max Weber*, in Id. *Il paradosso della razionalizzazione: studi su Max Weber*, cit., p. 166.

¹⁰³ *Intermezzo*, p. 333. Si veda anche *Comunità religiose*, p. 101.

¹⁰⁴ Ivi, p. 224.

si rivolge infatti all'analisi di due possibili «conseguenze di carattere rivoluzionario» dell'etica religiosa. Queste sono, come si vedrà, corrispondenti alle due soluzioni coerenti e radicali, l'acosmismo mistico e l'ascesi intra-mondana. In particolare, la svolta rivoluzionaria dell'etica religiosa sorge in questo caso quando al radicalismo etico si affianca – per vie differenti e, in parte, inaspettate – l'altro elemento fondamentale di costituzione di una soggettività rivoluzionaria, la violenza:

Dalla religiosità virtuosistica vera e propria potevano [...] derivare, in certe circostanze, altre conseguenze di carattere rivoluzionario. Ciò era naturalmente possibile solamente se il pragma della violenza – secondo cui essa produce a sua volta nuova violenza, e mutano soltanto le persone e, al massimo, i metodi del dominio che si serve della violenza – non viene riconosciuto come una qualità durevole di ogni cosa creaturale¹⁰⁵.

Si può dare soggettività rivoluzionaria dunque, qualora il radicalismo etico, il rifiuto del mondo eticamente fondato scorge nella violenza un vettore legittimo di espressione: la violenza, cioè, non viene più condannata in quanto potenza mondana, strumento invischiato nell'irrazionalità del mondo e perciò destinato a confermarla; piuttosto, essa viene vista come un modo per dare forma – nel senso di mezzo, o di espressione – al rifiuto del mondo. Più precisamente, la violenza è assunta come il vettore attraverso cui è possibile porre fine all'irrazionalità etica del mondo, far collassare la dimensione dell'oltremondano nel regno terreno, realizzare la linearità etica. Il modo per eccellenza per redimere il mondo.

¹⁰⁵ *Intermezzo*, p. 333.

2.2 Anabattisti

Il tempo è giunto.

Luther Blissett, *Q*

Un ribaltamento improvviso

Un primo tipo di declinazione rivoluzionaria dell'etica religiosa ha come riferimento storico principale l'esperienza, straordinaria e conclusasi nella tragedia, degli anabattisti di Münster. La vicenda riguarda il movimento più radicale nato dalla Riforma protestante, che rifiuta ogni compromesso con il mondo, predica la purezza della comunità religiosa (l'entrata nella quale è sancita dal battesimo da adulti, l'unico veramente valido) e rifiuta ogni violenza. Dalla Svizzera, dove è nato, il messaggio anabattista si diffonde in Germania e nei Paesi Bassi, incrociando motivi millenaristici e istanze di rivendicazione sociale¹⁰⁶, la convinzione che l'avvento del regno di Cristo in terra sia imminente, e con esso la fine delle disuguaglianze e la liberazione dal bisogno materiale. Nel 1534 gli anabattisti prendono il controllo della città di Münster e la proclamano Nuova Gerusalemme: viene abolito il denaro, istituita la proprietà collettiva e l'uso comune dei beni. Dalla città partono appelli ad arruolarsi nell'apocalittica armata dei santi, che con l'arrivo di Cristo avrebbe cancellato gli empi dalla terra e instaurato il nuovo regno millenario. Sui mesi di assedio da parte delle truppe del vescovo la narrazione storica si mescola alla leggenda: poligamia, giudici bambini, esecuzioni sommarie e carestia. Gli anabattisti terranno la città per pochi mesi: verranno massacrati dall'esercito del vescovo. Nonostante le profezie sulla nuova Gerusalemme, dio non arriva a salvare gli eletti e a punire gli empi.

La vicenda di Münster rappresenta agli occhi di Weber l'esempio «più impressionante»¹⁰⁷ della declinazione rivoluzionaria del radicalismo etico-religioso nella sua versione mistica. Una declinazione peculiare, inaspettata, dato il carattere eminentemente non violento dell'atteggiamento mistico: che non solo rifiuta la violenza intesa come guerra o rivoluzione, o in generale come costrizione politica, ma anche come mera resistenza alla violenza altrui. La mistica si pone in effetti solitamente, dal punto di vista del mutamento

¹⁰⁶ Alimentate dall'entusiasmo della riforma religiosa, dall'idea che il regno di dio significhi anzitutto liberazione dai bisogni materiali, erano state però soffocate dieci anni prima dalla repressione da parte dei principi tedeschi, culminata con la strage di Frankenhausen.

¹⁰⁷ *Comunità religiose*, p. 152.

politico e sociale, sul fronte della conservazione, piuttosto che su quello della rivoluzione¹⁰⁸: la minimizzazione dell'agire e la concezione della tecnica redentiva come quieta e silenziosa attesa in vista dell'unione contemplativa con il divino la rendono una pratica passiva, del tutto disinteressata alla trasformazione dell'ordine sociale e politico. Pur radicali, le forme mistiche di rifiuto del mondo – riscontrabili in prevalenza in Oriente, e in forma tipica nel Buddhismo – non mirano in alcun modo a intervenire sulla corruzione e la caducità del mondo – se non su quelle specifiche del proprio sé individuale –, convivendo con esse in maniera pacifica perché disinteressata. La *Weltflucht*, versione mistica del rifiuto del mondo, si configura come il tentativo di condurre la vita buona nonostante il mondo, il più possibile al di fuori di esso: una concezione della liberazione che si potrebbe ricondurre, in termini contemporanei, all'opzione "exit", ben distinta dall'alternativa "voice"¹⁰⁹.

La questione risulta, dunque, problematica. Come è possibile che da un'etica che predica il rifiuto di ogni violenza e che giunge, nelle sue forme più estreme, all'espressione di un amore incondizionato, acosmistico, sorga invece un atteggiamento rivoluzionario, che accetta e anzi predica, in nome di dio, la violenza? Un contrasto stridente, un capovolgimento paradossale, le coordinate per interrogare il quale ci sono offerte da Weber in uno dei – pochi, ma centrali – passi a esso dedicato:

Diversa è la situazione dove si compie, come nel mistico, il passaggio [*Umschlag*] – sempre possibile psicologicamente – dal possesso di Dio all'ossessione di Dio. Questo può avvenire in modo fornito di senso quando divampano le aspettative escatologiche di un inizio immediato dell'età della fratellanza acosmistica, cioè quando viene a mancare la fede nell'eternità della tensione tra il mondo e il regno ultra-mondano, irrazionale, della redenzione. Allora il mistico diventa un salvatore e un profeta. Ma gli imperativi che egli annuncia non hanno affatto carattere razionale. Essi sono, in quanto prodotti del suo carisma, rivelazioni di tipo concreto, e il rifiuto radicale del mondo si trasforma facilmente in anomismo radicale. I comandamenti del mondo non valgono per chi è sicuro di essere posseduto da Dio: πάντα μοι ἔξεστιν. Ogni millenarismo [*Chiliasmik*], fino alla rivoluzione anabattistica [*Täuferrevolution*], riposa in qualche modo su questa base¹¹⁰.

Righe dense, in cui convergono e si concentrano un numero non irrilevante di concetti e asserzioni, su cui è bene soffermarsi con ordine. Anzitutto, termine centrale attorno a cui si organizza e si struttura l'intero paragrafo è la parola «*Umschlag*», resa nella traduzione

¹⁰⁸ Cfr. W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione*, cit., p. 165 e S. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltaflehnung*, cit., p. 39.

¹⁰⁹ Cfr. A. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1970.

¹¹⁰ *Intermezzo*, p. 333.

italiana con «passaggio», ma di cui è necessario sottolineare il carattere rapido e inaspettato: “*Umschlag*” indica un ribaltamento repentino, improvviso. Esso indica il movimento operato dalla mistica, il suo capovolgimento dal rifiuto della violenza alla sua accettazione. Il «passaggio» stabilisce un prima e un dopo, distinguendo due momenti differenti, segnati da un’alterità apparentemente irriducibile e le cui rispettive caratterizzazioni sono rintracciabili nel testo weberiano: non violenza, violenza; possesso di dio, ossessione di dio; rifiuto radicale del mondo, anomismo radicale.

La chiave di questo ribaltamento improvviso, capace di sciogliere, almeno parzialmente, l’irriducibilità dei due momenti, è data – scopriamo subito, almeno parzialmente, le carte – da un termine di poco successivo: «*wenn*», “a condizione che”, in questo caso giustamente tradotto in senso temporale, «quando». L’«*Umschlag*» è un evento che origina nell’orizzonte di temporalità, che modifica radicalmente la prospettiva temporale dei soggetti: è l’avvicinamento improvviso, repentino, delle speranze di redenzione. Il “quando” della redenzione, da avvenimento inscritto in un futuro lontano, o quantomeno nebuloso, indeterminato, precipita nell’adesso [*Jetzt*], presente immediato e dotato di certezza apodittica: «quando divampano le aspettative escatologiche di un inizio immediato dell’età della fratellanza acosmistica». La redenzione, la liberazione dall’irrazionalità del mondo, l’abolizione del male e del dolore insensati e l’istituzione del regno dell’amore universale sono avvenimenti attuali, stanno avvenendo *adesso*.

Avvicinamento improvviso del momento della redenzione significa, in termini etici, annullamento della distanza radicale tra l’aldiquà e l’aldilà: il dualismo normativo e ontologico postulato da un’etica di rifiuto del mondo viene meno; o meglio, il mondo del dover-essere collassa sul regno della fattualità, lo scarto tra oltre-mondano e mondano viene meno: «viene a mancare la fede nell’eternità della tensione tra il mondo e il regno ultramondano, irrazionale, della redenzione». Il mondo nell’aldiquà diviene, improvvisamente, redimibile, interamente conformabile ai valori etici, la sua irrazionalità risolta: non vi sarà più dolore né sofferenza, i giusti saranno salvati e i peccatori spazzati via. Una speranza – in questo caso, una certezza – del regno di dio in terra che, come Weber stesso riconosce, trova nel millenarismo rivoluzionario la sua forma più tipica: cioè in una prospettiva rivoluzionaria che sorge dall’idea – rintracciabile originariamente nell’Apocalisse di San Giovanni – dell’avvento futuro di un regno di Cristo sulla terra, destinato a durare mille anni, precedente il giudizio universale e la fine dei tempi, riservato ai soli santi. Un regno, proprio perché terreno e precedente la vera e definitiva redenzione, caricato di sogni e forme di liberazione mondana – la fine dell’ingiustizia sociale, pane e abbondanza materiale – e destinato perciò a

incrociarsi occasionalmente con rivendicazioni di carattere sociale e politico, a dare respiro religioso alle aspirazioni di giustizia terrena degli ultimi di questa terra.

Del tipo del millenarismo rivoluzionario, la rivoluzione anabattista di Münster costituisce il caso più interessante: perché presenta, in maniera limpida e perciò più chiaramente paradossale, il passaggio netto, radicale, dal rifiuto della violenza al suo uso – vedremo in che forma. Sorto nella vivace temperie della Riforma protestante come ala radicale dello zwinglianesimo, l'anabattismo è, in effetti, un movimento religioso che fa del rifiuto della violenza uno dei suoi vessilli, del Sermone della Montagna uno dei passi biblici di riferimento, e che quindi predica di astenersi, in modo assoluto e incondizionato, dal resistere al male. Non è possibile trovare, nella predicazione anabattista, alcuna forma di apologia della violenza¹¹¹. In questo senso si distingue in maniera netta da altre forme di millenarismo, ad esso anche contemporanee: caso magistrale, il millenarismo di Thomas Müntzer, che inserisce la violenza all'interno del proprio impianto teologico e predica la rivolta dei contadini contro i principi, destinandola a porre fine alla disegualianza e allo sfruttamento sociale e instaurare il regno di Cristo sulla terra. E che invece si concluderà con la battaglia di Frankenhausen, strage che precede di dieci anni quella di Münster, dove il movimento di rivolta dei contadini verrà annientato e Müntzer stesso decapitato¹¹². Nella predicazione di Müntzer non c'è, almeno non in maniera evidente, il «passaggio», il ribaltamento concernente la presa di posizione nei confronti della violenza. Ed è invece proprio questo «passaggio», l'«*Umschlag*» che stravolge il rifiuto mistico del mondo, il cuore dell'argomentazione di Weber.

Un'argomentazione composita e parzialmente dispersa, di cui è possibile individuare una serie di elementi che, sebbene distinti, sono tra loro strettamente connessi e implicati: un plesso di prospettive soggettive e impulsi pratici che contribuiscono a determinare il «ribaltamento dell'*habitus* mistico distaccato dal mondo in quello chiliastico rivoluzionario»¹¹³. Anzitutto, è possibile identificare un primo livello “psicologico”, capace di rendere parzialmente conto del «passaggio»: il radicalismo etico di carattere mistico, che

¹¹¹ Ed è questo il motivo per cui, anche in una prospettiva storica – quindi estranea alle categorie della sociologia delle religioni weberiana –, il passaggio non violenza-violenza negli anabattisti «costituisce un problema di non facile soluzione» (Ugo Gastaldi, *Storia dell'anabattismo. Dalle origini a Münster (1525-1535)*, vol. 1, Claudiana, Bolzano 1972, p. 486).

¹¹² La figura di Thomas Müntzer è stata ripresa dalla letteratura socialista, che vedeva nella rivolta dei contadini un movimento precursore delle idee socialiste (si veda F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, Feltrinelli, Milano 2014; K. Kautsky, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, J.H.W. Dietz, Hannover 1969; E. Bloch, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010; G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* [1923], Sugar, Milano 1967, pp. 252 e segg.). Tra questi il più interessante è senz'altro Bloch, che sottolinea l'importanza del chiliasmo e della tensione utopica nella predicazione di Müntzer.

¹¹³ *Comunità religiose*, p. 152.

predica l'attesa silenziosa del divino, la svuotamento del proprio sé in vista dell'avvento dello spirito può costituire una condizione – psicologicamente – difficilmente sostenibile. È lo stesso Weber a suggerirlo – il «passaggio», dice infatti, è «sempre psicologicamente possibile» –, ribadendo il concetto in un passo dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* dedicato all'eticità battistica:

psicologicamente – dato il rifiuto della predestinazione – il carattere specificamente metodico dell'eticità battistica [*täuferische Sittlichkeit*] poggiava soprattutto sul principio dell'«affidarsi» all'azione dello spirito [...]. Scopo di quest'attesa silenziosa è il superamento di ciò che è impulsivo e irrazionale, delle passioni e della soggettività dell'uomo «naturale»: egli deve tacere, per creare così nell'anima quel profondo silenzio nel quale soltanto Dio può parlare. Certamente gli effetti di quest'«attesa» potevano sfociare in stati isterici, nella profezia e talvolta – finché vi erano speranze escatologiche – anche in un'esplosione di entusiastico fervore riformatore [chiliasmo] come può avvenire in tutte le specie di pietà con analogo fondamento, e come accadde effettivamente nel caso del movimento annientato a Münster¹¹⁴.

Il mistico, invitato alla formazione di una condizione interiore di silenzio e pace, non riesce ad attendere quietamente, e l'attesa si stravolge in ansia, entusiasmo, «il possesso in ossessione». È, sorprendentemente, proprio il carattere passivo della mistica a costituire la sua debolezza; è, almeno in parte, «il carattere insopportabile dell'attesa millenarista che spiega insieme la sua radicalizzazione e il suo fallimento»¹¹⁵.

Ma l'elemento scatenante di tale scivolamento psicologico – «sempre possibile» – è ricondotto anche qui, esattamente come nel passo dell'*Intermezzo* sopra citato, a uno specifico, fondamentale, cambiamento nella prospettiva dei soggetti: «finché vi erano speranze escatologiche». La crescente insostenibilità della situazione di attesa, il precipitare dell'aspettazione passiva in entusiastico fervore presuppone infatti – come è stato già parzialmente mostrato – un mutamento nella prospettiva temporale dei soggetti: il mistico viene preso dalla convinzione che il regno dell'irrazionalità, il mondo così come lo conosciamo, sia destinato – a breve – a concludersi; è ossessionato dall'idea che la fine dei tempi sia prossima, imminente; che l'azione di dio stia giungendo a porre fine alla sofferenza, al peccato e alle ingiustizie, a istituire un regno dei santi. Allora egli «rovescia la sua intima

¹¹⁴ *L'etica protestante*, p. 146. La traduzione italiana rende con uno stesso termine, «battista», di due differenti termini in tedesco: «*Täufer*» e «*Baptisten*». Con il primo la storiografia tedesca ha indicato l'anabattismo (preferendolo al termine «*Wiedertäufer*», considerato improprio perché per gli anabattisti non c'è che un unico battesimo, quello fatto da adulti). Cfr. su questo U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, cit., p. 107.

¹¹⁵ C. Dubar, *La fin des temps: millénarisme chrétien et temporalités*, in «*Temporalités*», 12, 2010, p. 11. Dubar fa qui riferimento a A. Corbin (a cura di), *Histoire du christianisme*, Seuil, Paris 2007, p. 290, ma la citazione non corrisponde.

pietà, la quieta, cronica euforia del suo solitario possesso del divino bene di salvezza, in un sentimento acuto di sacro invasamento da parte del dio o di un possesso sacro del dio che parla in lui e mediante lui, che verrà e porterà salvezza eterna, adesso e subito, purché gli uomini, così come fa il mistico, gli preparino la sede in terra, e cioè nelle loro anime»¹¹⁶. L'«esplosione delle speranze escatologiche» indica l'entusiasmo di coloro che vedono realizzarsi, «adesso e subito», ciò che hanno da sempre atteso, il fanatismo di quelli che, «posseduti da dio», sono certi della propria salvezza di fronte alla fine imminente del mondo.

Il millenarismo implica in questo senso, come sottolinea Claude Dubar, «un'articolazione specifica delle temporalità»¹¹⁷. Con «temporalità» si intende qui tanto i «“periodi della storia” – prima dell'arrivo di Cristo, il presente della chiesa e il futuro della salvezza eterna», quanto le «“concezioni temporali del mondo” – ciclico o lineare, ascendente o discendente, segnato da una continuità o da una rottura tra terra qui sotto e cielo lì in alto o al di là»¹¹⁸. La prospettiva temporale del millenarista rivoluzionario, e in particolare quella specifica che contribuisce a determinare il ribaltamento dell'*habitus* mistico in *habitus* chiliastico, è riconducibile alla categoria dell'«imminenza della fine»¹¹⁹: accorciamento, improvviso, delle prospettive temporali; riconduzione all'adesso di un evento – meglio: dell'Evento – fino ad allora appartenente a un futuro incerto (e che quindi non chiamava in causa i soggetti in prima persona, ma riguardava piuttosto le generazioni future); venir meno improvviso dello scarto tra aldilà e aldiquà, collassare dell'ordine divino su quello mondano.

Weber rileva il notevole potere che l'idea di una fine imminente esercita sui soggetti, condizionando in maniera radicale le loro rappresentazioni del mondo e le corrispondenti condotte di vita. Una considerazione che emerge in maniera esplicita in alcuni passi del saggio sul *Giudaismo antico*, in cui è analizzato il rapporto tra escatologia e profezia ebraica, e che valgono però in generale per il tipo di temporalità da imminenza della fine:

proprio quest'attualità dell'aspettativa della fine doveva naturalmente essere decisiva per gli ambienti dei veri credenti in Jahvè. Dal Medioevo e dall'epoca della Riforma, così come dall'antica comunità cristiana, conosciamo la potente influenza di tali aspettative. Anche in Israele sono state del tutto determinanti per la condotta di vita di quegli ambienti. [...] Come nella comunità cristiana primitiva, anche per i profeti e i loro seguaci questa attualità

¹¹⁶ *Comunità religiose*, p. 151-152.

¹¹⁷ C. Dubar, *La fin des temps: millénarisme chrétien et temporalités*, cit., p. 2.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Un elemento che non emerge nella pur interessante ricostruzione delle temporalità millenaristiche condotta da Dubar.

dell'aspettativa della fine impronta l'intera condotta interiore, ed era ciò che dava al loro annuncio la potenza sugli ascoltatori¹²⁰.

E poco oltre ribadisce:

Le rappresentazioni escatologiche che non prospettano come attuale la venuta del giorno ultimo e della resurrezione hanno conseguito forti effetti – come mostra ogni esperienza – altrettanto di rado di qualsiasi speranza di salvezza puramente terrena trasposta nel lontano futuro¹²¹.

Ciò che conferisce alla prospettiva temporale di una fine imminente la sua forza è, come già accennato, il suo significato etico-religioso. La fine del mondo consiste per il mistico nella possibilità reale – in atto – di redenzione del mondo: eliminazione di quell'esperienza dell'irrazionalità etica del mondo – la sofferenza ingiustificata – che è all'origine del fenomeno religioso; venir meno di quello scarto tra essere e dover essere da cui sorge la posizione di rifiuto del mondo.

Nel suo fervore chiliastico il mistico vede realizzare il sogno di una compensazione nell'aldilà, di una risoluzione – immediata e definitiva – delle ingiustizie del mondo, dell'istituzione di una linearità etica tramite intervento divino: improvvisamente, il mondo come deve essere diviene possibile. Il virtuoso etico-religioso – che si oppone al mondo e lo rifiuta – scorge finalmente la possibilità di sciogliere la tensione, adeguarsi al mondo perché il mondo è finalmente come deve essere.

¹²⁰ *Giudaismo antico*, p. 310. L'escatologia ebraica, in particolare nella forma del messianismo, e il millenarismo cristiano presentano ovviamente profonde analogie, soprattutto sul fronte, che qui interessa, della rivoluzione: anche il messianismo offre infatti, nota Michael Löwy, la possibilità di pensare – e opporre al presente – una temporalità «qualitativamente altra». E non è un caso infatti che alcuni tra i più grandi pensatori di tradizione ebraica nel primo Novecento – Walter Benjamin, Gershom Scholem, Ernst Bloch, Erich Fromm tra i più noti – abbiano «stretto un legame di affinità elettiva fra la tradizione messianica e le utopie rivoluzionarie» (cfr. M. Löwy, *Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», n. 117, 2013, p. 107). Michael Walzer distingue invece il messianismo, poi confluito almeno parzialmente nel millenarismo politico, dalla figura dell'esodo: sebbene ovviamente legati («la storia dell'Esodo è all'origine della politica messianica»), il messianismo è assoluto e universale, mentre la storia dell'esodo si riferisce unicamente al destino di un popolo in un determinato momento storico. Ed è proprio in quanto particolare e individuata che secondo Walzer essa rappresenta il «paradigma di una politica rivoluzionaria» (M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 13; sulle differenze tra messianismo e esodo si veda in particolare pp. 81-82 e 90-99). È interessante notare come invece per Weber proprio il carattere particolare e storicamente determinato delle promesse profetiche giudaiche costituisca l'argomento principale per escludere il giudaismo dalle religioni di rifiuto del mondo e, quindi, per la nostra lettura, da una prospettiva rivoluzionaria. Il giudaismo infatti non rifiuta il «mondo», ma unicamente una determinata congiuntura storico-sociale: una religione «in un certo senso “adattata al mondo”, ma in ogni caso “rivolta al mondo”, che non rifiuta il “mondo”, ma solo la gerarchia del rango sociale in esso vigente, è il Giudaismo [...]. Le sue promesse, stando al senso inteso, sono promesse terrene» (*Comunità religiose*, p. 209).

¹²¹ *Giudaismo*, p. 312.

Violenza ultima

L'avveramento delle aspirazioni redentive si realizza però – è tempo di rendere conto della dimensione specificamente rivoluzionaria dell'evento – in modo violento. L'avvento del regno di dio non consiste in una transizione pacifica, ma in un rivoluzionamento radicale e violento: «il ritorno di Cristo sarà un bagno di sangue»¹²², le profezie che l'annunciano sono affreschi di morte e violenza. Per rendere l'idea è possibile richiamare la visione di Jan Matthys, profeta di Münster che annuncia l'avvento del millennio e vede nella presa della città l'edificazione della Nuova Gerusalemme, così come viene narrata da Luther Blissett nel romanzo storico *Q*:

Dio è questo sangue, queste facce, questa notte. La Sua gloria non è di un giorno, non dura la festa d'una stagione, ma vuole l'eternità. La prende col ferro, stritola, sprofonda, schiaccia. Là fuori, oltre quelle mura, il mondo è già finito. Ho attraversato il nulla per arrivare fino qui. E i campi sprofondavano dietro i passi, i fiumi si prosciugavano, gli alberi cadevano e la neve scendeva come una pioggia di fuoco. E di sangue. Un mare scorreva dietro. Un oceano montante, un'onda d'ira. Quattro cavalieri galoppavano al mio fianco, facce di morte, pestilenza, carestia, guerra. Città, castelli, villaggi, montagne. Non resta più niente. Dio si è fermato soltanto davanti a queste mura, per chiederti l'anima, il braccio e la vita¹²³.

La violenza è resa possibile e legittima proprio dall'improvvisa riconfigurazione dell'orizzonte di temporalità nel senso dell'imminenza della fine: è l'ultimità del momento che capovolge la prospettiva mistica sulla violenza, che fa sì che, agli occhi del mistico, la natura stessa della violenza muti radicalmente. È dunque sulla forma della violenza mistica, sui suoi tratti fondamentali e sul suo significato – sul senso soggettivo che essa riveste per coloro che la adoperano –, che è necessario soffermarsi.

Anzitutto, la violenza in atto a Münster non è affare di questo mondo: per gli anabattisti essa non è violenza mondana. Non detiene cioè quel tratto specifico che la rende così pericolosa per la prospettiva etico-religiosa, e per quella in chiave mistica soprattutto: il carattere che è stato definito “magnetico”, “vischioso”, tale per cui «ogni violenza genera sempre nuova violenza», ogni atto violento – per quanto guidato da fini nobili – genera un circolo indeterminato – e potenzialmente crescente – di violenza. Invece, nota Weber, l'esplosione della violenza rivoluzionaria in chiave mistica è «naturalmente possibile solamente se il pragma della violenza – secondo cui essa produce a sua volta nuova violenza, e mutano soltanto le persone e, al massimo, i metodi del dominio che si serve della violenza –

¹²² U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, cit., pp. 564-565.

¹²³ Luther Blissett, *Q*, Einaudi, Torino 1999, pp. 294-295 (*Q* è un romanzo storico: Jan Matthys è un personaggio realmente esistito, ma le sue parole sono ovviamente romanzate).

non viene riconosciuto come una qualità durevole di ogni cosa creaturale»¹²⁴. Radicalmente altra, la violenza degli anabattisti è, nella loro prospettiva, capace di interrompere tale pragma, di porre fine, definitivamente, alla produzione indefinita e incontrollata di nuova violenza. È la violenza ultima, quella finalmente risolutoria: «*die letzte Gewalt*» – espressione che Weber utilizza un'unica volta, al termine della sua conferenza sulla *Politica come professione*:

nel mondo reale [...] noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre "l'amore alla violenza" [*Liebe gegen Gewalt*], nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima [*letzte Gewalt*], la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza¹²⁵.

Capace di «portare all'annientamento di ogni violenza», la violenza ultima non è dunque di questo mondo, perché non ne detiene i caratteri propri: la condanna a evocare, inevitabilmente, «potenze diaboliche», a riattivare, ogni volta e inesorabilmente, la cattiva infinità delle cose mondane. Un tipo di violenza che presenta tratti molto simili a quella che, due anni dopo la conferenza weberiana e un anno dopo la morte di Weber, sarà oggetto di un saggio destinato a diventare celebre: *Per la critica della violenza* di Walter Benjamin, pubblicato nel 1921 nell'*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, rivista diretta a partire dal 1904 da Werner Sombart, Edgar Jaffé e da Weber stesso. Una breve ricognizione dell'argomentazione benjaminiana intorno alla «violenza divina», oggetto del suo saggio, permetterà di mettere in luce – per similitudine – alcuni aspetti chiave della violenza anabattista, nonché i punti di maggiore differenziazione.

Nel suo saggio Benjamin si propone di «individuare una violenza di altro genere»¹²⁶ rispetto alla «violenza mitica»: quest'ultima è intesa come violenza istituyente che si situa all'origine della creazione giuridica, dell'ordine sociale, e che da questo viene presupposta e quindi, inesorabilmente, riproposta e riprodotta. Radicalmente altra rispetto a quella «mitica», la violenza «divina» di cui scrive Benjamin è anch'essa, come quella degli anabattisti, violenza ultima: è infatti capace di interrompere il circuito «mitico» – Weber direbbe «mondano» – di violenza e diritto; di disinnescare il meccanismo della loro riproduzione circolare, l'«altalena dialettica tra le forme della violenza che pone e che conserva il diritto»¹²⁷.

¹²⁴ *Intermezzo*, p. 333.

¹²⁵ *Politica come professione*, p. 111.

¹²⁶ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, p. 22.

¹²⁷ Ivi, p. 29.

La sua radicale alterità – la sua natura «divina» – è rintracciata da Benjamin nell'estraneità a una logica strumentale: la violenza ultima benjaminiana non è mezzo per alcun fine, non mira a costruire alcun ordine sociale. Contro le prospettive giuridiche tanto del diritto naturale che del diritto positivo, opposte ma in fondo concordi sul «comune dogma fondamentale» di una valutazione della violenza a partire da una prospettiva strumentale («fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti»¹²⁸), la «violenza divina» trova in se stessa, e non in un fine esterno, il criterio della sua giustificazione.

Anche la violenza degli anabattisti non è mezzo per alcuno scopo; essi non mirano a costruire il regno di dio, poiché questo non consegue dalle loro azioni ma dalla volontà divina. Il carattere passivo del rifiuto mistico del mondo viene qui mantenuto: «per chi è redento in virtù del “possesso di dio”, il modo del suo agire è privo di ogni significato per la salvezza»¹²⁹. Gli anabattisti non agiscono in maniera strumentale in vista di un fine da realizzare, non hanno alcuno scopo cui tendere – la redenzione essendo del tutto indipendente dal loro agire. La loro violenza non ha dunque come fine l'edificazione del regno di dio, né trova in quest'ultimo la sua giustificazione: essa è violenza senza scopo, manifestazione immediata della volontà di dio.

All'assenza di un principio di razionalità allo scopo si affianca inoltre, presso gli anabattisti, l'abbandono di un qualsivoglia agire strategico: è infatti assente una valutazione delle chances di successo delle loro azioni sulla base delle circostanze. Del tutto privi di una – seppur minima – considerazione realistica del mondo, il loro è un agire disordinato, inefficiente; in termini weberiani, acosmistico, privo cioè di un qualsiasi principio di ordine. La loro violenza in effetti non è in alcun modo pensata strategicamente in vista del successo sul campo di battaglia: dal punto di vista delle sole forze mondane in campo, a Münster gli anabattisti vanno al massacro.

Centrale dunque – sia in Benjamin che per gli anabattisti – non è il fine, ma piuttosto la fine, la quale però non dipende dall'agire dei singoli, non si configura come il risultato del loro operare: con le parole di Benjamin, «il regno di dio non è il *telos* della *dynamis* storica [...]. Da un punto di vista storico, esso non è la meta [*Ziel*] ma la fine [*Ende*]»¹³⁰. In questo senso, l'estraneità a una logica strumentale è strettamente connessa a una specifica prospettiva

¹²⁸ Ivi, p. 6. Così anche la nota posizione di Hannah Arendt sulla violenza, per la quale la violenza è essenzialmente strumentale, non può cioè essere altro che mezzo (cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Milano 1996, soprattutto pp. 55).

¹²⁹ *Intermezzo*, p. 333.

¹³⁰ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 255.

temporale: non la «temporalità giuridica del rapporto tra mezzi e fini»¹³¹, che legittimando l'azione violenta sulla base dello scopo cui mira, proietta nel futuro il senso dell'azione, e con esso la sua giustificazione etica. Ma una temporalità dell'imminenza, dell'«anticipazione»¹³², che richiama nell'adesso ciò che veniva proiettato nel futuro: l'ordine giusto, il regno di dio, non è differito in un futuro indeterminato, meta finale di una catena strumentale di mezzo e scopo che trova il suo senso e la sua giustificazione, in un meccanismo a “trazione finale”, solo al suo termine. Una sorta di causa finale aristotelica che si pone a fondamento del senso del mondo e a giustificazione di ogni violenza necessaria alla sua realizzazione. E che trova il suo corrispettivo, nella contemporaneità weberiana e benjaminiana, nell'idea di progresso¹³³.

Ma proprio l'idea di progresso, con le parole di Franz Rosenzweig, «contro nulla si accanisce come contro la possibilità che la “meta ideale” possa e debba essere raggiunta già nel prossimo istante, anzi forse già in questo istante stesso»¹³⁴. Ecco l'imminenza: una prospettiva temporale che permette – se non addirittura costringe – ad adottare una prassi che trova in sé stessa la propria giustificazione, in un criterio immanente all'azione stessa. Non in uno scopo futuro, perché il futuro non è contemplato. Come ricorda Massimiliano Tomba, «questa temporalità si ritrova nel detto che Giustino attribuisce a Gesù e che Benjamin utilizzò nelle sue note sul concetto di storia: “nello stato in cui vi sorprenderò, vi giudicherò”. In questa affermazione si mostra l'impossibilità di giustificare le proprie azioni per mezzo del fine da realizzare. L'etica deve avere questa temporalità»¹³⁵. L'attualizzazione nell'istante è ciò che permette la destituzione di una temporalità del differimento etico e l'appello a un criterio etico immanente all'azione.

Violenza ultima, non strumentale, interna a una temporalità dell'imminenza della fine: sono questi i tratti che avvicinano la violenza degli anabattisti a quella benjaminiana. Ma non solo; le due violenze condividono un quarto, fondamentale, aspetto: l'anomismo. Anomia è, in termini benjaminiani, una zona di sospensione delle norme del diritto, esterna ed estranea al

¹³¹ M. Tomba, *Walter Benjamin: giustizia come destituzione del diritto e anticipazione*, in «Parolechiave», 1, 2015, p. 249.

¹³² Il termine è di Franz Rosenzweig: «nell'anticipazione [*Vorwegnahme*] ogni istante dev'essere pronto ad assumere su di sé la pienezza dell'eternità» (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 244-245).

¹³³ La possibilità di una critica della violenza, cioè la possibilità di trovare un criterio capace di giudicare la violenza in se stessa, sta dunque nella capacità di uscire da questo ciclo temporale, interrompendolo: è questo, in fondo, il senso dell'affermazione benjaminiana per cui «la critica della violenza è la filosofia della sua storia» (W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 29).

¹³⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 244.

¹³⁵ M. Tomba, *Walter Benjamin: giustizia come destituzione del diritto e anticipazione*, cit., p. 251. Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, Edizioni Paoline, Milano 1988.

diritto, ad essa non relata¹³⁶. Una violenza anomica è dunque una violenza segnata dall'incapacità – o meglio, dalla capacità di non – produrre diritto, di non porsi all'origine della costruzione di un nomos.

Per Weber la condizione di «anomismo» scaturisce specificamente dal carattere mistico della religiosità anabattista, e in particolare dalla forma della sua redenzione. La declinazione mistica del rifiuto del mondo implica – lo si è già visto – l'abbandono di ogni agire conforme a un principio di razionalità allo scopo, nonché di ogni prospettiva strategica. Ma le conseguenze di un rifiuto mistico del mondo vanno oltre, coinvolgendo anche la dimensione normativa, la sfera delle regole dell'agire. La contrazione improvvisa della prospettiva temporale a causa dell'avvento improvviso del regno di dio prende infatti la forma di un «essere posseduti da dio»: se il mistico è vaso del divino, la forma della redenzione – l'avvento di Cristo sulla terra – assume le fattezze di «sacro invasamento», di una condizione di perfezione e illuminazione in cui si è “pieni di dio”. Una condizione che porta il rifiuto mistico del mondo alle sue estreme conseguenze: «il rifiuto radicale del mondo si trasforma [...] in anomismo radicale»¹³⁷.

Così Weber definisce l'anomismo:

il sentimento che si manifesta non certo nell'agire e nella sua modalità, bensì nella percezione di uno stato e nella relativa qualità di non essere più vincolato ad alcuna regola dell'agire, ma piuttosto di rimanere certo della salvezza in tutto quello che si può fare. A questa conseguenza (il πάντα μοι ἔξεστιν) si era dovuto contrapporre tra l'altro Paolo: essa si è sempre di nuovo ripresentata come esito della ricerca mistica di salvezza¹³⁸.

La redenzione mistica nella forma dell'«essere posseduti da dio», del raggiungimento di uno stato di perfetta contemplazione del divino, di «sacro invasamento» porta alla separazione totale – definitiva, compiuta – dal mondo: si tratta, in termini induistici, del nirvana, «un *habitus* che emerge [...] quando è spezzata ogni connessione con il mondo»¹³⁹.

¹³⁶ Come nota Enrico Redaelli, l'anomia, «oggetto politico estremo», è la «vera e propria posta in gioco del dibattito teologico-politico tra Schmitt e Benjamin»: quest'ultimo intenzionato a elaborare teoricamente le condizioni di possibilità di una *Gewalt* pura, interamente sciolta dal diritto, il secondo tentando – in risposta – di ricondurre tale anomia – in termini schmittiani, lo stato di eccezione – all'interno del diritto, come sua possibile strategia giuridica (cfr. E. Redaelli, *Legge ed eccezione, Benjamin, Schmitt e il fondamento del diritto*, in «Nóema», n. 7-2, 2016, p. 14; sul confronto si veda anche ovviamente G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Torino, Bollati Boringhieri 2003).

¹³⁷ *Intermezzo*, p. 333.

¹³⁸ *Comunità religiose*, pp. 151-152.

¹³⁹ *Induismo e Buddismo*, p. 179. Qui risiede la ragione della prevalenza della mistica in Oriente piuttosto che in Occidente: qui infatti la concezione di un dio trascendente e personale rendeva l'idea di un'unione con il divino più complicata (cfr. W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra "Etica" e "Mondo" in Max Weber*, in Id. *Il paradosso della razionalizzazione: studi su Max Weber*, cit., p. 167; S. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltablehnung*, cit., p. 39)

Per chi raggiunge lo stato del nirvana, per gli eletti che – nella versione della mistica occidentale – vengono «posseduti da dio» e si preparano all'imminente avvento del suo regno, il mondo terreno risulta effettivamente del tutto indifferente; per «chi conosce lo spirito»¹⁴⁰ il mondo non conta davvero più nulla.

Per il mistico redento non si tratta quindi più tanto di minimizzare l'agire, di ridurre al minimo indispensabile il contatto con il mondo, perché il mondo ha perso davvero, definitivamente, qualsiasi importanza e significato: anche il significato negativo che gli è attribuito da una prospettiva etico-religiosa, che lo descrive come regno del peccato e della corruzione, qualcosa da allontanare e rifiutare. Nel rifiuto del mondo – per quanto radicale – c'è, presupposto, ancora un mondo da rifiutare. E, conseguentemente, un principio etico da seguire: una norma dell'agire capace di distinguere che cosa è bene e che cosa è male, che orienta la condotta all'interno di un mondo eticamente pericoloso. Ma per il mistico «posseduto da dio», «certo della sua salvezza», tale norma che funge da orientamento all'interno del mondo ha perso ogni significato. La distinzione tra bene e male è lasciata all'insindacabile coscienza del santo nella sua intenzione pura: «i comandamenti del mondo non valgono per chi è sicuro di essere posseduto da Dio: πάντα μοι ἔξεστιν»¹⁴¹, «tutto mi è lecito»¹⁴².

Nei testi weberiani vi è una figura particolare che, accanto agli anabattisti, risulta la portatrice privilegiata di una condotta anomistica, il *jivanmukta*, colui che ha raggiunto la condizione di nirvana:

il *jivanmukta* redento mediante il sapere perfetto era sottratto al meccanismo della compensazione etica: “nessun atto gli inerisce”. Ciò voleva dire che egli era “privo di peccato” in senso induistico. Non lo tormenta più la domanda: “che cosa ho fatto di buono, che cosa ho fatto di cattivo?”. Da ciò è stata tratta addirittura la conseguenza anomistica, caratteristica della mistica, che il rituale non lo vincola più, che egli è superiore a esso e può fare qualsiasi cosa senza mettere in pericolo la sua beatitudine¹⁴³.

Letteralmente qualsiasi cosa: anche le più deprecabili, come «il parricidio e il matricidio»¹⁴⁴. Il riferimento all'etica rimane, e con esso la separazione tra bene e male: l'anabattista posseduto da dio e il *jivanmukta* nello stato di nirvana sono, infatti, dei santi; ma è la loro coscienza, proprio perché santa e posseduta da dio, a decidere – a sapere – di volta in

¹⁴⁰ *Induismo e Buddismo*, p. 188.

¹⁴¹ *Intermezzo*, p. 333.

¹⁴² L'espressione si trova in Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 6, 12.

¹⁴³ *Induismo*, p. 179-180.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 180, nota 83, sebbene subito dopo Weber riduca l'impatto di tale affermazione aggiungendo: «solo che egli non sarebbe affatto in grado – si dice – di commettere azioni del genere» (*ibid.*).

volta che cosa è bene e che cosa è male. Quello che viene a mancare è la fissazione della distinzione tra bene e male in termini di regole, di *nomos*, che si applicano in modo deduttivo a tutti i casi singoli: «il rituale non lo vincola più».

In questo senso, l'«anomismo radicale» non si configura in Weber come «assenza di valori etici ultimi»¹⁴⁵, come il venir meno di ogni criterio etico di separazione tra bene e male. L'alfa privativo non si riferisce qui alla dimensione etica, ma a quella del diritto: alle regole del mondo, al rituale religioso. L'agire – etico – del mistico posseduto da dio non si fissa in una norma, non genera autorità, non produce ordine; ma è interpretabile e decidibile, in ogni specifico caso, dal singolo. Ciò che viene a mancare non è il riferimento al bene e al male, ma piuttosto l'universalizzazione in norma di un agire il cui carattere etico è affidato alla singola coscienza del santo.

Il carattere anomico della violenza indica qui allora l'assenza di un riferimento a un qualsiasi principio di ordine: la violenza degli anabattisti è una violenza disordinata, che – come quella benjaminiana – non produce né garantisce ordine. È una violenza che trova il suo senso e la sua giustificazione etica nell'immediatezza della coscienza redenta del santo: questi è infatti posseduto da dio ed è dunque privo di un qualunque interesse per il mondo, anche nella forma negativa della ripulsa; è sciolto da ogni contatto con il mondo, anche nel senso della conformazione a regole dell'agire atte a sfuggire e rifiutare il mondo.

Scioglimento di ogni vincolo e sospensione della norma: è questa la declinazione ultima di quel «capovolgimento repentino» che coinvolge gli anabattisti di Münster. Che li porta dalla predicazione dell'amore del prossimo e della non violenza all'«aperto incitamento alla rivoluzione»¹⁴⁶, ad arruolarsi nell'apocalittica armata dei santi che prepara con la violenza – una violenza ultima, acosmistica e anomistica – il ritorno di Cristo sulla terra e l'inizio del regno millenario, un regno di pace, prosperità e giustizia.

¹⁴⁵ È questa invece la posizione di Marco Orrù, in *Weber on Anomie*, «Sociological Forum», vol. 4, n. 2, 1989, p. 267: non è però chiaro come la sospensione di ogni riferimento all'etica si possa conciliare con la vita del santo. La questione sembra piuttosto, invece, l'universalizzazione in norma di un agire il cui carattere etico è affidato alla singola coscienza del santo. Orrù ha però ragione quando sottolinea la differenza della concezione weberiana di anomia rispetto a quella durkheimiana: da Durkheim infatti l'anomia è intesa come una condizione di illimitatezza delle aspirazioni e dei fini individuali ed è quindi ricondotta a un piano sociale (cfr. Orrù, *Weber on Anomie*, cit., pp. 267-268). È questo il motivo per cui Philippe Besnard esclude una derivazione del concetto weberiano di anomia dalla (ben più nota) trattazione condotta da Durkheim, sostenendo invece che il riferimento di Weber sia da rintracciare nella teologia tedesca a lui contemporanea (cfr. P. Besnard, *L'anomie*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, p. 141n).

¹⁴⁶ U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, cit., p. 486.

2.3 Puritani

*Dio comanda a' figli suoi
che giustizia alfin si renda.
Vincenzo Bellini, I puritani*

Un antiautoritarismo radicale

Una seconda declinazione rivoluzionaria dell'etica religiosa è propria del rifiuto ascetico del mondo: in questo caso, il riferimento storico principale per Weber è costituito dalla «rivoluzione puritana», cioè la prima fase (1642-1660) della guerra civile inglese¹⁴⁷. Qui il puritanesimo dà forma e sostanza al dissenso contro il re Carlo I, il quale mirava all'accentramento della Chiesa anglicana in funzione assolutistica: il contrasto tra il re e il parlamento si radicalizza, fino allo scoppio della guerra civile nel 1642. Decisivi per le sorti della battaglia sono gli *Ironsides* di Oliver Cromwell: le “teste rotonde” accumulano infatti un successo dopo l'altro, sconfiggendo sistematicamente le truppe realiste sul campo di battaglia – fino al processo al re e alla sua condanna a morte. È la prima testa di un sovrano europeo a cadere¹⁴⁸; la prima monarchia moderna in Europa a essere abbattuta. Una rivoluzione condotta in nome di dio, in cui la disfatta dell'assolutismo costituisce una missione religiosa. Il *Commonwealth*, proclamato alla decapitazione del re, avrà però vita breve, sopravvivendo per soli due anni alla morte del suo «Lord Protettore», Oliver Cromwell. Nel 1660, infatti, il parlamento inglese richiama Carlo II dall'esilio.

I santi di Cromwell sono coloro che, agli occhi di Weber, declinano in maniera esemplare le conseguenze rivoluzionarie di un rifiuto ascetico del mondo, coniugando in una forma specifica radicalismo etico ed esercizio della violenza. Una forma che si differenzia, in maniera essenziale, da quella mistica e che sembra presentare, fin dalle sue premesse, una maggiore affinità elettiva con la rivoluzione. Anzitutto infatti, l'ascesi intende la *Weltablehnung* non nel senso di una fuga dal mondo – di una riduzione al minimo dei contatti con esso –, ma in quello di un «agire voluto da Dio, in qualità di strumenti di Dio»¹⁴⁹. Un

¹⁴⁷ Cfr. la nota dei curatori in M. Weber, *Stato e ierocrazia*, p. 739, nota 74.

¹⁴⁸ Non ovviamente il primo sovrano a morire di morte violenta, ma il primo a subire un processo e una condanna a morte (cfr. A. Prosperi, P. Viola, *Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 2000, p. 3).

¹⁴⁹ *Intermezzo*, p. 319.

agire nel mondo che, in quanto conforme a un principio etico religioso, presuppone sempre una «lotta col mondo»¹⁵⁰: la sottomissione degli impulsi naturali, il distacco da interessi e scopi mondani, da qualsiasi attività che possa implicare un'«accettazione del mondo che si estrania da dio»¹⁵¹.

Ed è in un agire nel mondo non adattato a esso che risiede l'enorme potenziale trasformativo dell'ascesi e, in modo particolare, dell'ascesi intramondana: nella misura in cui si realizza nel mondo senza conformarsi a esso, l'agire ascetico modifica il mondo, lo trasforma. Il mondo in questo senso, luogo di irrazionalità e corruzione, non è qualcosa da rifuggire, ma si configura piuttosto come un «compito»¹⁵²: il materiale su cui intervenire per dimostrare la propria intenzione ascetica. Tale impulso trasformativo – nutrito, nel caso dell'ascesi protestante di stampo calvinista, dal bisogno psicologico di sapersi tra gli eletti – ha trovato nella sfera professionale, come noto, il proprio campo di intervento privilegiato.

Ma non l'unico: infatti, l'idea che il mondo costituisca un «“dovere” imposto al virtuoso religioso», nota Weber in un passo fondamentale del *Nachlass* di *Comunità Religiose*, può essere inteso dall'asceta nel senso che «il compito consist[a] nel riformarlo in conformità agli ideali ascetici»¹⁵³: il mondo continua a rappresentare il luogo della conferma della propria intenzione ascetica; ma diviene anche, più direttamente, la materia grezza da conformare agli ideali etico-religiosi. Non (solo) l'arena nella quale affermare la propria intenzione santa; ma un oggetto da plasmare. Se l'asceta è strumento di dio, il mondo è il materiale su cui tale strumento si esercita, e la volontà di dio la forma del suo esercizio.

Il sentimento di dover conformare il mondo ai comandamenti divini si fonda sulla convinzione di una (quantomeno parziale) redimibilità del mondo: condizione della pensabilità di un intervento sul mondo è cioè l'idea che esso sia migliorabile, avvicinabile a ciò che piace a dio. La redimibilità non si traduce qui nella convinzione di poter salvare coloro che sono dannati dall'inizio dei tempi: la dottrina della predestinazione mantiene anche in questo caso tutta la sua forza, togliendo senso all'amore per il prossimo. Ma nella presunzione di poter – anzi di dover – trasformare il mondo conformemente alla volontà di dio; e di trasformarlo non per amore del mondo, ma per amore di dio.

L'idea che il mondo debba «soddist[are] le esigenze etico-religiose»¹⁵⁴ costituisce dunque l'impulso a una trasformazione del mondo: «allora – scrive Weber – l'asceta diventa un riformatore o un rivoluzionario razionale e “giusnaturalista”, come accadde col

¹⁵⁰ *Comunità religiose*, p. 147.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 144.

¹⁵² *Ivi*, p. 145.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

“Parlamento dei santi” sotto Cromwell [o] con lo Stato dei Quaccheri»¹⁵⁵. Riformatore o rivoluzionario, dove la differenza risiede nell'accettazione o nel rifiuto di mezzi violenti. Mentre il Parlamento dei Santi di Cromwell rappresenta infatti l'esito di una rivoluzione violenta, lo stato dei Quaccheri di Pennsylvania, divenuto noto con il nome di *Holy experiment*, è assunto da Weber come esempio di comunità politica che ha escluso l'esercizio della violenza in politica estera¹⁵⁶. Fondati – come vedremo – su principi religiosi analoghi, i due tentativi qui citati di «riformare il mondo in conformità agli ideali ascetici» si distinguono dunque sul fronte della violenza.

Come già visto, al contrario della mistica, l'ascesi puritana non rifiuta in modo assoluto la violenza, ma può ammetterne l'uso nel caso questa sia rivolta *ad maiorem Dei gloriam*, cioè per scopi di fede e non terreni: e qui risiede, accanto alla dimensione attiva del rifiuto del mondo, il secondo punto di vantaggio dell'ascesi sulla mistica in termini di affinità elettiva con la rivoluzione. A fronte di una esigenza di trasformazione, l'opzione violenta scatta qualora il “mondo” oppone – si vedrà meglio in che senso – una resistenza alla sua trasformazione, alla realizzazione degli ideali ascetici secondo la volontà di dio: «nel caso di una violenza contro la volontà di Dio da parte degli uomini e, in particolare, in nome della fede, [l'aristocraticismo della salvezza] trarrà – in virtù del principio che si deve obbedire più a Dio che agli uomini – la conseguenza della rivoluzione attiva per la fede»¹⁵⁷.

La rivoluzione si configura quindi come una trasformazione violenta del mondo in nome di dio. È cioè un incrocio tra tensione ascetica a intervenire sul mondo – alimentata dalla convinzione della sua redimibilità – e mezzi violenti, o meglio subordinazione di questi a quella, che ha portato, nella versione puritana del protestantesimo ascetico, a risvolti rivoluzionari. La forma e la direzione di questa trasformazione violenta del mondo sono suggerite in un passo dell'*Intermezzo*, dove Weber affronta le «conseguenze rivoluzionarie» del rifiuto ascetico del mondo:

La svolta rivoluzionaria [...] sorge dall'ascesi intra-mondana ogni volta che questa riesce a contrapporre agli ordinamenti empirici del mondo, creaturalmente corrotti, un “diritto naturale” divino assoluto, la cui realizzazione diventa in seguito un dovere religioso, secondo

¹⁵⁵ *Ibidem*. Weber vi annovera anche, sebbene «in misura diversa», il «comunismo radicale delle conventicole pietistiche»: ma gli stessi curatori dell'opera tedesca non sono sicuri a che cosa Weber si stia riferendo, se ad esempio all'egalitarismo dei *levellers* e dei *diggers* dell'Inghilterra seicentesca o al movimento luterano di Jakob Spener, o ancora agli «esperimenti di insediamento comunistico delle sette protestanti» negli Stati Uniti di fine XVIII secolo (cfr. *ivi*, pp. 272-273).

¹⁵⁶ Come scrive in *Politica come professione*, i Quaccheri in Pennsylvania fecero «l'esperimento di una organizzazione statale non-violenta verso l'esterno: un esperimento tragico nel suo sviluppo in quanto i quaccheri, quando scoppiò la guerra d'indipendenza, non poterono prendere le armi per i loro ideali, che quella guerra rappresentava» (*Politica come professione*, pp. 114-115).

¹⁵⁷ *Intermezzo*, p. 330.

il principio [...] che si deve obbedire più a Dio che non agli uomini. È questo il tipo delle rivoluzioni puritane genuine¹⁵⁸.

Il ritmo di questo paragrafo è dato dal verbo «contrapporre», «*entgegensetzen*»: lo scarto non si situa, come per la svolta rivoluzionaria della mistica, sul piano della temporalità, in un passaggio tra un prima – il rifiuto della violenza – e un dopo – la violenza anomica. In questo caso lo scarto è dato dalla giustapposizione di due principi autoritativi contrapposti: gli «ordinamenti empirici del mondo», da un lato, e un «“diritto naturale” divino assoluto» dall’altro; mondanità e oltre-mondanità.

Ma è anche richiamato, esplicitamente, un criterio gerarchico, ordinativo: «si deve obbedire più a Dio che non agli uomini», i comandamenti divini sono superiori a quelli mondani. Nel *Nachlass* intitolato *Stato e ierocrazia* dedicato alla disamina del rapporto tra potere politico e ierocratico, tale principio è definito da Weber come «il confine più antico d’ogni potestà politica e, fino ai tempi della grande rivoluzione puritana e dei “diritti dell’uomo”, di gran lunga il più saldo»¹⁵⁹. Tale principio – in contrasto ad esempio con la prospettiva luterana – elimina l’assolutezza dell’obbedienza che si deve a un potere mondano, pone un limite: quello dell’obbedienza a Dio.

Ed è sulla base di tale principio che si è fondata, storicamente, la legittimità del potere ierocratico di contro a quello politico: «nella ierocrazia come tale ci è venuto incontro un potere (*Macht*) che in virtù del principio secondo cui “si deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini” esigeva rispetto al potere (*Gewalt*) politico un proprio carisma e un proprio diritto sul suo terreno, trovando obbedienza e imponendogli limiti rigidi»¹⁶⁰. Il rapporto tra i due poteri è stato, a seconda dei periodi storici, di alleanza o di tensione e ha dato luogo a differenti configurazioni politico-ierocratiche¹⁶¹. Nei casi di maggiore tensione, i due poteri si ergono l’uno contro l’altro: «il dominio si contrappone al dominio, la legittimità alla legittimità, un carisma d’ufficio a un altro»¹⁶².

Eppure, non è in quanto fondativo della legittimità di un potere ierocratico che tale principio produce conseguenze rivoluzionarie. I santi puritani non combattono il potere politico in nome di un’autorità ierocratica – la quale, sebbene inerente le questioni religiose, rimane una realtà mondana. Essi combattono in nome di un «“diritto naturale” divino assoluto»: così facendo, nota Weber, attribuiscono al principio secondo cui “si deve obbedire

¹⁵⁸ Ivi, p. 333.

¹⁵⁹ *Stato e ierocrazia*, p. 664.

¹⁶⁰ Ivi, p. 721.

¹⁶¹ Weber ne individua tre tipi principali, la ierocrazia, la teocrazia e il cesaropapismo, distinguendoli sulla base del tipo di rapporto che intercorre tra potere politico e potere ecclesiastico (cfr. ivi, pp. 634 e segg.).

¹⁶² Ivi, p. 696.

a Dio più che all'uomo" una «nota specificamente anti-autoritaria»¹⁶³. È in questo specifico senso che tale principio finisce per legittimare la disobbedienza al potere politico non in nome di un'altra autorità, ma di un diritto. È con questo significato che esso istituisce la legittimità – o meglio, l'obbligatorietà – della rivoluzione.

Per comprendere la specifica interpretazione antiautoritaria con cui il puritanesimo legge tale principio, così come l'adozione di un vocabolario – se non anche di un agire – affine alla prospettiva del giusnaturalismo e dell'individualismo moderno¹⁶⁴, è necessario immergersi nei meandri della prospettiva teologica e dell'etica pratica puritane. Il carattere antiautoritario è da ricondurre infatti allo specifico contenuto teologico del puritanesimo e delle confessioni battiste, alle sfumature dottrinali che l'ascesi protestante acquisisce in terra inglese – che la differenziano radicalmente non solo dalla prospettiva luterana ma anche da quella di Calvino.

Nel fermento religioso che caratterizzava l'Inghilterra della seconda metà del Seicento, quando «il pensiero dell'aldilà [...] dominava in modo assoluto gli uomini di quel tempo»¹⁶⁵ e dava luogo alla formazione di una molteplicità di sette e conventicole, una serie di alterazioni lievi ma decisive sul piano teologico si rivelano cariche di conseguenze politiche: esse intervengono a definire uno specifico rapporto del puritanesimo con la politica, capace di condurre, caso più eclatante e radicale, a una rivoluzione politica e all'uccisione di un re. L'antiautoritarismo costituisce per Weber la cifra della rivoluzione puritana, come, più in generale, del rapporto del puritanesimo con la politica.

Dalla complessa trama teologica del puritanesimo e delle sette di derivazione calvinista (battisti, mennoniti, quaccheri) – cioè dei protagonisti che, in vario modo, hanno contribuito alla rivoluzione puritana – è dunque possibile estrapolare una serie di aspetti che hanno concorso in modo particolare a definire la specifica torsione antiautoritaria del puritanesimo. Tale operazione si avvale principalmente delle considerazioni che Weber ha condotto nelle note a piè di pagina della prima versione dell'*Etica Protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905) in cui, accanto alla centrale e celebre tesi sul rapporto tra puritanesimo e sfera economica, Weber sembra interrogarsi intorno agli effetti che il puritanesimo ha avuto sulla sfera politica. Le note saranno poi parzialmente ridotte nella seconda edizione dell'opera¹⁶⁶, ma rimangono le tracce fondamentali di una riflessione mai

¹⁶³ *Chiese e sette*, p. 197.

¹⁶⁴ Si veda, oltre al termine «diritto naturale», l'appellativo «giusnaturalista» per descrivere il «rivoluzionario» nella citazione poco sopra (cfr. *infra* pp. 132-133).

¹⁶⁵ *Etica protestante*, p. 83.

¹⁶⁶ Per esempio la fondamentale nota 115 (*Etica protestante*, pp. 122-123), su cui Weber interviene nella seconda versione, rimandando per un approfondimento del tema al saggio successivo, *Le sette protestanti e lo spirito*

del tutto esplicitata, accanto a testi altrettanto decisivi come *Chiese e sette nel Nord-America*¹⁶⁷ e l'importante lascito, già citato, intitolato *Stato e ierocrazia*.

Anzitutto, l'atteggiamento del puritano nei confronti dell'autorità mondana è di radicale svalutazione: indifferenza, distacco, quando non aperto contrasto. Tale atteggiamento trae alimento dal principio, fondamentale per il puritano, dell'«incondizionato ripudio di ogni divinizzazione della creatura»¹⁶⁸, per cui ogni attaccamento o interesse mondano, ogni relazione sentimentale costituisce un allontanamento da dio, l'unico al quale deve essere rivolto l'amore del credente. Un principio che esercita i suoi effetti anche sul rapporto con il potere mondano, suggerendo l'idea di una «peccaminosità della fede nell'autorità»¹⁶⁹ e producendo una sostanziale indisponibilità del puritano al fascino del potere. Il «rifiuto di ogni autorità umana in quanto “divinizzazione della creatura”»¹⁷⁰ si manifesta, ad esempio presso i quaccheri, nel «rifiuto di togliersi il cappello, di inginocchiarsi, dell'inchino e anche dell'uso del plurale verso l'interlocutore»¹⁷¹. Ed è sempre in base a tale principio che è possibile spiegare, secondo Weber, la netta differenza che distingue l'atteggiamento nei confronti dell'autorità dei popoli con un passato puritano da quelli con una tradizione luterana, come i tedeschi:

[dal rifiuto della divinizzazione delle creature] dipende l'immunità relativamente grande dei popoli con un passato puritano nei riguardi del cesarismo, e in generale la posizione degli inglesi di fronte ai loro grandi uomini di stato, interiormente più libera – da un lato più incline a “lasciar fare i potenti”, ma che dall'altro rifiuta ogni innamoramento isterico di essi e l'idea ingenua che si possa essere obbligati all'obbedienza politica verso qualcuno per “gratitudine” – a cui si possono contrapporre le esperienze, positive e negative, che in questo campo abbiamo fatto in Germania dal 1878 in poi¹⁷².

In secondo luogo, è propria del puritanesimo l'idea che dio parli alla coscienza dell'individuo, senza alcuna mediazione: la rivelazione è unicamente individuale, avviene cioè «attraverso l'azione dello spirito divino nel singolo e soltanto attraverso di essa»¹⁷³. Obbedire a dio significa dunque obbedire alla propria coscienza: infatti, «soltanto chi viveva secondo la propria coscienza poteva considerarsi rinato»¹⁷⁴. Di conseguenza, il principio già

del capitalismo. È possibile che Weber non volesse creare confusione tramite una sovrapposizione di tematiche, preferendo concentrarsi, nell'*Etica protestante*, sulla tesi centrale.

¹⁶⁷ Anch'esso poi rivisto per la seconda edizione e re-intitolato *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*.

¹⁶⁸ *Etica protestante*, p. 143.

¹⁶⁹ Ivi, p. 94, nota 33.

¹⁷⁰ Ivi, p. 122-123, nota 115.

¹⁷¹ Ivi, p. 143 nota 184.

¹⁷² Ivi, p. 95, nota 33.

¹⁷³ Ivi., p. 142.

¹⁷⁴ Ivi., p. 145.

citato secondo cui «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» implica il «rifiuto incondizionato di tutte le pretese dello stato che vanno “contro la coscienza”»¹⁷⁵, che – se ben interpretata – non è altro che la voce di dio. Il rifiuto di ogni interferenza dello stato in questioni sulle quali solo la coscienza individuale è sovrana si traduce dunque nella «richiesta di “libertà di coscienza” come diritto assoluto del singolo nei confronti dello stato»¹⁷⁶. La libertà di coscienza è cioè pretesa come libertà del singolo individuo di poter obbedire a dio, in quanto unico in grado di interpretare la voce divina. Una prospettiva radicalmente individualista, «portata alle estreme conseguenze nell’etica dei Quaccheri, che tra i suoi principi aveva quello secondo cui ciò che per l’uno costituisce un dovere può essere invece proibito per l’altro, se per quello l’agire e per questo l’omissione corrisponde alla voce della sua propria coscienza, accuratamente interrogata»¹⁷⁷.

Tale pretesa di libertà dal potere politico rivela tutta la sua radicalità qualora si consideri che per il puritano non vi erano sfere della vita eticamente indifferenti, azioni o scelte prive di influenza sulla conferma o la smentita della propria salvezza: «è decisivo il fatto che per il puritano vi fosse soltanto l’alternativa tra volontà divina e vanità creaturale; perciò non potevano esistere per lui ἀδιάφορα»¹⁷⁸. Lontano dall’idea rassicurante propria del cattolicesimo di un «conto corrente» dei meriti e delle colpe, il puritano è convinto che «ogni singolo peccato annull[i] tutto il “merito” che si è accumulato durante un’intera vita»¹⁷⁹. Ma lontano anche dal principio conciliante del luteranesimo di una autonomia etica del potere mondano, per cui l’obbedienza del singolo a essa è tanto dovuta, quanto indifferente per la salvezza. Al contrario, ogni momento, ogni ambito della vita risulta decisivo per la conferma della propria salvezza – sempre passibile di essere messa in dubbio.

Perciò, le sfere della vita sulle quali l’autorità politica può intervenire senza potenzialmente porsi in contrasto con i doveri religiosi del singolo sono drasticamente ridotte: caso esemplare è il servizio militare, campo di conflitto radicale dato il rifiuto del puritano di «partecipare alle guerre tra le potenze politiche non approvate dalla propria coscienza, delle quali non si sa con certezza se siano sante e se corrispondano alla volontà di Dio»¹⁸⁰. Ma la

¹⁷⁵ *Chiese e sette*, p. 198.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Etica protestante*, p. 171, nota 270.

¹⁷⁹ Ivi, 108 n 77. L’immagine del «conto corrente» indica la possibilità, sempre presente per il cattolico, di compensare un’azione cattiva con una buona, ottenendo così, in termini di redenzione, un “saldo finale positivo”: «non si trova qui, come si trova nel Cattolicesimo, una specie di conto corrente con saldo finale [...] ma per tutta la vita vale l’alternativa recisa tra lo stato di grazia e la perdizione» (ivi, p. 108 nota 77).

¹⁸⁰ *Intermezzo*, p. 330.

richiesta di «non-ingerenza del potere politico»¹⁸¹ da parte del puritanesimo non si limita alla guerra, e coinvolge anche, per esempio, la sfera del tempo libero e dei divertimenti popolari¹⁸²: esso circoscrive aree della vita personale e sociale nelle quali il potere politico non deve intervenire.

Il carattere antiautoritario del puritanesimo e delle sette di derivazione battista non si declina solo nella richiesta di una limitazione del campo di esercizio del potere politico e nella difesa della propria libertà religiosa; ma in un più generale rifiuto della coercizione politica. Infatti, e in primo luogo, il dogma della predestinazione esclude che sia esercitata violenza a fini redentivi. Un'istituzione universalistica come la chiesa cattolica, che impone con la violenza la propria fede agli eretici con lo scopo di salvarli dalla dannazione eterna, è – all'interno dell'orizzonte teologico del puritanesimo – inconcepibile: il destino di ciascuno è già deciso dall'inizio dei tempi, e non c'è nulla che si possa fare per salvare coloro che sono dannati. Indifferenza nei confronti degli altri dunque: è il disinteresse – teologicamente fondato – verso il destino altrui che esclude qualsiasi tentativo di conversione violenta degli infedeli. Come nota Weber, «la predestinazione escludeva infatti, nel suo fondamento, che lo stato dovesse realmente favorire la religione con l'intolleranza. Con questo mezzo esso non poteva infatti salvare le anime; soltanto il principio della gloria di Dio induceva la chiesa a pretenderne l'assistenza per la repressione dell'eresia»¹⁸³.

Ma il puritanesimo prende le distanze anche dall'esercizio di una coercizione politica *ad maiorem Dei gloriam*, fondata sulla «credenza genuinamente calvinistica che la gloria di Dio richiede di piegare i dannati sotto la legge, per mezzo della Chiesa»¹⁸⁴: la chiesa di Calvino è un'istituzione che pratica indefessamente l'intolleranza, sottomettendo gli eretici alla legge divina non per amore della loro anima, ma per amore di dio¹⁸⁵. Al contrario, nota

¹⁸¹ *Stato e ierocrazia*, p. 724.

¹⁸² Cfr. *Etica protestante*, pp. 167-168.

¹⁸³ Ivi, p. 122 nota 115.

¹⁸⁴ Ivi, p. 113.

¹⁸⁵ Sulla particolarità del calvinismo come chiesa, è utile riportare alcune considerazioni condotte da Weber a margine dell'intervento di Troeltsch *Das stoisch-christliche Naturrecht* tenuto in occasione del "Primo convegno di sociologia" organizzato dalla *deutsche Gesellschaft für Soziologie* nei giorni 19-22 ottobre 1910: «Così, per esempio, il calvinismo è una chiesa che alla lunga, proprio in virtù dei suoi fondamenti dogmatici, non può rimanere una chiesa. Perché se per un decreto divino fin dalla creazione del mondo per l'eternità un uomo era destinato all'inferno e un altro al paradiso, alla fine si doveva giungere alla questione che Calvino stesso rifiuta: [...] a che cosa serve l'intervento della potestà statale e della disciplina ecclesiastica? Queste infatti non aiutano in alcun modo l'uomo che è condannato all'inferno. Dio ha predestinato l'uomo migliaia e migliaia di anni prima, indipendentemente da ciò che fa o è: andrà all'inferno e sarà bruciato, non c'è nulla da fare. A che scopo allora mettere in moto un qualsiasi apparato, di quelli che la chiesa, a differenza della setta, possiede! Ciò in effetti [...] è avvenuto molte volte e lo dimostrano tanto la colossale espansione in Inghilterra del battismo legato alla fede predestinazionistica, che è un forte fautore del movimento di Cromwell, quanto anche la circostanza per cui in Nuova Inghilterra, per esempio, governano la chiesa solo coloro la cui conversione esteriore racchiude perlomeno la possibilità che non appartengano ai reprobì» (*Das*

Weber, nel puritanesimo il principio della gloria di dio è stato gradualmente sostituito da un'altra idea, altrettanto potente, capace di rendere la coercizione in materia religiosa non solo priva di senso, ma addirittura pericolosa: «il principio che la gloria di Dio richiede di sottoporre anche i reprobri alla disciplina della Chiesa fu rimosso dall'idea – anch'essa presente fin dall'inizio, ma via via accentuata con sempre maggiore passione – che fosse lesivo della gloria di Dio condividere l'eucaristia con un individuo riprovato da Dio»¹⁸⁶. L'orrore della contaminazione con i dannati, l'ansia per la purezza della propria comunità religiosa: è questo, secondo Weber, il «motivo religioso-positivo che suscitava l'esigenza di una tolleranza incondizionata»¹⁸⁷.

In tal modo, sottolinea Weber, il principio di tolleranza viene affermato non per motivi di opportunità politica, ma – per la prima volta – sulla base di motivazioni religiose forti. In questo senso, secondo Weber l'idea moderna di tolleranza non fonda le sue radici nell'indifferentismo, in una prospettiva relativistica che ammette il pluralismo religioso perché la religione costituisce, in fondo, una questione di poca importanza. Ma, secondo un meccanismo di eterogenesi dei fini¹⁸⁸ caro a Weber, essa sorge da una prospettiva in cui la religione è estremamente importante, è anzi l'unica cosa che conta davvero; la tolleranza emerge cioè da una posizione di radicalismo etico-religioso, dalla paura, religiosamente fondata, del contatto con l'altro: «l'autonomia dell'individuo otteneva in tal modo un ancoramento non già nell'indifferentismo, bensì in posizioni religiose e la lotta contro ogni specie di arbitrio da parte dell'“autorità” si elevava a dovere religioso»¹⁸⁹.

È questo dunque il motivo religioso positivo che porta il puritano, così come il quacchero o il battista, a rifiutare la coercizione politica non solo in quanto oggetto di essa, ma anche in quanto soggetto¹⁹⁰; non solo a difendere la propria libertà religiosa, ma a rifiutare anche di imporre agli altri il proprio messaggio religioso, di esercitare violenza contro la libertà altrui. Come scrive Weber, «la libertà di coscienza del quacchero coerente consiste, oltre che nella propria anche nel fatto che nessuno, che non sia quacchero o battista, venga

stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Diskussionsbeiträge auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 21. Oktober 1910, in MWG I/9, pp. 754-755).

¹⁸⁶ *Etica protestante*, p. 122, nota 115.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 122.

¹⁸⁸ Per questa tesi cfr. A. Erizi, *Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber*, «Società Mutamento Politica», vol. 5, n. 9, 2014, pp. 101-121.

¹⁸⁹ *Chiese e sette*, p. 198.

¹⁹⁰ Cfr. D. D'Andrea, *La genealogia della libertà dei moderni tra autogoverno e indifferenza: la setta come fenomeno antipolitico in Max Weber*, in «Riforma e movimenti religiosi», n. 2, 2017, pp. 69-112, p. 98.

costretto ad agire in modo tale da esserlo – ossia oltre che nella propria, consiste nella libertà di coscienza degli altri»¹⁹¹.

L'insieme di questi contenuti dottrinali – il ripudio della divinizzazione della creatura, il carattere individuale della rivelazione, l'intransigenza etica, l'indifferenza e l'orrore per la contaminazione – costituisce il nocciolo teologico alla base del rapporto che il puritano intrattiene con la politica; tesse la trama delle motivazioni soggettive che lo portano a difendere la propria libertà di coscienza e a non violare quella altrui. Ed è all'origine, secondo Weber, della formazione di «sette»: di comunità religiose particolariste l'appartenenza alle quali si fonda su un principio volontarista. La setta è cioè la forma che la comunità religiosa assume quando sono declinati fino in fondo e praticati in modo coerente i principi religiosi del puritanesimo; ed è nelle sette che si convogliano le correnti più radicali e intransigenti che animano la rivoluzione puritana.

La setta è definita da Weber in contrapposizione al tipo della chiesa: quest'ultima è un'istituzione salvifica dispensatrice di beni di grazia intrinsecamente universalista, e come tale rivolta a tutti, anche agli eretici o ai dannati; essa «vuol diffondere la sua luce sui giusti e gli ingiusti e sottomettere soprattutto i peccatori alla disciplina del comandamento divino»¹⁹². Al contrario, la setta

è una comunità religiosa che nel *suo senso e nella sua essenza* deve necessariamente rinunciare all'universalità e basarsi su di un accordo del tutto libero dei suoi membri. Deve farlo, perché vuole essere una formazione aristocratica, un'unione di individui pienamente *qualificati* sul piano religioso¹⁹³.

L'orrore per la contaminazione e l'indifferenza per il destino altrui, togliendo senso all'istituzione universalista di grazia, portano alla formazione di comunità separate, composte unicamente da eletti, da coloro con i quali non è pericoloso entrare in contatto: «la setta ha l'ideale dell'«ecclesia pura» (da cui il nome «puritani»), della comunità *visibile* dei santi, da cui vengono allontanate le pecore rognose, perché non offendano lo sguardo di Dio»¹⁹⁴. L'appartenenza alla setta è dunque volontaria, dipendendo da una decisione di entrambe le parti: di colui che vi entra, come di coloro che sono già membri. Al contrario che nella chiesa

¹⁹¹ *Stato e ierocrazia*, p. 724.

¹⁹² *Ivi*, p. 715.

¹⁹³ *Ibidem*. Come tali, chiesa e setta sono tipi ideali: «di essi – scrive infatti Weber – si deve tenere presente, va da sé, che essi in larga misura si compenetrano reciprocamente», così che per esempio il calvinismo presenta una commistione dei tratti caratteristici dei due tipi (*Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, cit., p. 754). Allo stesso modo, la forma della setta, o alcuni suoi tratti, sono riscontrabili anche al di fuori della specifica declinazione puritana (Weber parla ad esempio di setta in riferimento ad esempio allo gnosticismo russo: cfr. *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in MWG I/10, pp. 163-164).

¹⁹⁴ *Stato e ierocrazia*, pp. 715-716.

– dove vige il «carisma d'ufficio», secondo cui colui il quale esercita un potere deriva la sua autorità non dalle sue qualità personali ma dalla posizione che occupa¹⁹⁵ –, la setta si fonda sul carisma personale, cioè sulla capacità del singolo di dimostrare il proprio stato di grazia: «il singolo è qualificato a essere membro della “setta” [...] o in virtù di una predestinazione divina dall'eternità (come tra i *particular Baptists*, il cuore della milizia degli “Indipendenti” di Cromwell) o in virtù di una “luce interiore” o di una capacità pneumatica di estasi [...], in ogni caso in forza di uno specifico talento carismatico»¹⁹⁶.

In questo senso, la setta realizza in modo più radicale il rigorismo etico: poiché la condivisione dei sacramenti con un individuo indegno mette in pericolo l'intera comunità, il controllo tra pari al suo interno è costante e ferreo, «la disciplina delle sette ascetiche [...] era molto più rigorosa di quella di qualsiasi chiesa»¹⁹⁷. Inoltre, in quanto particolarista e volontarista, la setta è la formazione religiosa che traduce in modo massimamente coerente le istanze antiautoritarie del puritanesimo. Declinando in senso pieno l'orrore per la divinizzazione della creatura e il principio della rivelazione individuale, la setta rifiuta qualsiasi ingerenza del potere politico e si pone a difesa della libertà di coscienza del singolo: «le sette coerenti [...] sono le portatrici autentiche dell'esigenza della “libertà di coscienza”»¹⁹⁸.

È dunque nel radicalismo etico-religioso delle sette di matrice puritana e battista che Weber individua le condizioni storiche della genesi della libertà religiosa, della libertà di coscienza:

Sul terreno della setta coerente sorge cioè un “diritto” dei dominati – e anzi di ogni singolo dominato – considerato imprescrittibile *nei confronti del potere [Gewalt]*, sia esso politico, ierocratico, patriarcale o di qualsiasi altra sorta. A prescindere dal fatto se – come Jellinek ha argomentato in modo persuasivo – sia il più antico, in ogni caso la “libertà di coscienza” in questo senso è in linea di principio il primo “diritto umano”, perché il più esteso, quello che comprende nella sua interezza l'agire eticamente determinato, che garantisce una libertà *dal* potere, in particolare dal potere statale – un concetto che in questa modalità è sconosciuto tanto all'antichità quanto al medioevo, quanto alla teoria dello Stato di Rousseau con la sua coercizione religiosa di Stato. A ciò si aggiungono gli altri “diritti umani”, “civili” o “fondamentali” [...]¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Cfr. *ivi* pp. 642-643.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 716.

¹⁹⁷ *Sette protestanti*, p. 223. Weber fa anche riferimento ad esempio alle discussioni intorno a chi debba decidere sull'esclusione dall'eucarestia, cfr. *ivi*, pp. 217-219.

¹⁹⁸ *Stato e ierocrazia*, p. 723.

¹⁹⁹ *Ivi*, 725 .

La libertà di coscienza rivendicata dai puritani è dunque la prima declinazione della libertà moderna, la quale si definisce specificamente in senso negativo, come libertà *dal* potere politico: essa consiste nella delimitazione di una «sfera legittima dell'individuo rispetto al potere della legittimità del dominio»²⁰⁰, di un diritto dell'individuo «imprescrittibile» di contro a ogni tipo di potere. È questo, dunque, il senso di quel «“diritto naturale” divino assoluto» che secondo Weber il puritano si trova a dover contrapporre agli «ordinamenti empirici»; è questo, ancora, il significato di quell'aggettivo, «giusnaturalista», con cui Weber appella l'asceta rivoluzionario che vuole conformare il mondo agli ideali ascetici.

La «trasformazione del mondo» che l'asceta puritano sente come «dovere religioso» non va dunque nel senso dell'imposizione di un progetto politico al mondo, dell'instaurazione di un potere ierocratico fondato sull'autorità divina – come avviene nel caso della teocrazia calvinista; ma in un senso inequivocabilmente antiautoritario, che mira alla liberazione dalla politica e alla riduzione degli spazi dell'autorità mondana. Gli «ideali ascetici» cui bisogna conformare il mondo sono “politicamente negativi”, non in senso assiologico ma sostantivo: non dicono che cosa la politica debba fare, ma che cosa *non* deve fare; non assegnano alla politica contenuti e orientamenti di intervento, ma glieli sottraggono. Come scrive Realino Marra, «accade dunque che all'interno di comunità contrassegnate esclusivamente dal punto di vista religioso, le quali in nome dei propri principi tendono a sviluppare un orientamento rigorosamente anti-politico, maturino gli ideali di libertà caratteristici della concezione liberale del potere»²⁰¹.

Un'aspirazione alla redenzione del mondo intrinsecamente liberale, dunque, priva di contenuti (im)positivi. E che, come visto all'inizio, non implica necessariamente il ricorso alla violenza: è questo ad esempio il caso, citato da Weber, dello stato dei Quaccheri di Pennsylvania, i quali non trovano (fino a un certo punto) alcun ostacolo all'istituzione della propria comunità religiosa sulla base dei propri principi. Qualora invece l'asceta puritano sia impedito nella realizzazione dei propri ideali ascetici, nel caso cioè di una «violenza contro la volontà di Dio da parte degli uomini», egli trarrebbe la conseguenza di una rivoluzione attiva per la fede. È questa la situazione nell'Inghilterra del Seicento, con una monarchia in odore di assolutismo, dove il puritano per poter vivere secondo la propria coscienza religiosa si sente legittimato, anzi obbligato, a esercitare violenza contro il mondo – e solo nella misura in cui essa serve a questo scopo.

²⁰⁰ Ivi, p. 696.

²⁰¹ R. Marra, *Religioni universali e capitalismo razionale in Max Weber*, cit., p. 143.

La rivoluzione puritana è dunque per Weber una, anzi la prima, rivoluzione liberale: è una rivoluzione che mira cioè, con la violenza, a sottrarre spazi di intervento al potere politico; a circoscrivere sfere di libertà e autonomia dell'individuo non scalfibili dal potere; che si appella a un «diritto naturale» in quanto istanza suprema e afferma la sovranità assoluta dell'individuo su questioni di coscienza e di fede. La violenza ascetica dei puritani è orientata nel senso di una liberazione dal potere politico piuttosto che in quello della sua istituzione: con le parole di Weber, essa è tesa a circoscrivere un «confine legittimo della potestà di dominio a favore dell'individuo come tale»²⁰². La rivoluzione puritana rappresenta il tentativo di realizzazione violenta dei principi liberali insiti nel puritanesimo: «l'esercito di Cromwell si schierò per la libertà di coscienza, e il parlamento dei “santi” addirittura per la separazione tra stato e chiesa, perché i suoi aderenti erano pietisti devoti, e quindi per motivi religiosi positivi»²⁰³.

Weber istituisce dunque un legame tra puritanesimo e liberalismo. In un periodo di poco successivo alla prima stesura dell'*Etica protestante*, quando assiste a un'altra rivoluzione liberale, quella in Russia del 1905, che lo porterà a tornare sulle «cause della genesi della libertà “moderna”»²⁰⁴ e la cui lotta susciterà in lui un entusiasmo e una «partecipazione appassionata»²⁰⁵, Weber scrive: «l'“individualismo” politico dei “diritti umani” europeo-occidentali [...] è stato creato [...], per quanto riguarda le sue condizioni “ideali”, da convinzioni religiose che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina»²⁰⁶. E lo ribadisce in una lettera del gennaio 1905 ad Adolf Harnack: «non dobbiamo dimenticare che dobbiamo alle sette cose che nessuno di noi oggi può dimenticare: la libertà di coscienza e i diritti umani più elementari, di cui oggi siamo ovviamente in possesso. Solo l'idealismo radicale ha potuto realizzare ciò»²⁰⁷.

In ogni caso, la tesi di un legame tra puritanesimo e liberalismo non è nuova, e il riferimento a Georg Jellinek nel paragrafo sopra citato non è casuale: è infatti dal suo saggio *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*²⁰⁸ che Weber trae l'idea di un'influenza

²⁰² *Stato e ierocrazia*, p. 697.

²⁰³ *Etica protestante*, p. 122.

²⁰⁴ *Democrazia borghese*, p. 71.

²⁰⁵ W. J. Mommsen, *Einleitung*, in Weber M., *Zur Russischen Revolution von 1905* (MWG I/10), Mohr, Tübingen 1989, pp. 1–54, p. 14.

²⁰⁶ *La democrazia borghese in Russia*, p. 41.

²⁰⁷ *Brief an Adolf Harnack*, 12 gennaio 1905 (in M. Weber, *Briefe 1903–1905* (MWG II/4), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, p. 422).

²⁰⁸ G. Jellinek, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: un contributo alla moderna storia costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 2002. L'interesse di Weber per il testo di Jellinek si può desumere, oltre ai suoi numerosi richiami, da una lettera di Weber a Georg von Below: «Mi piacerebbe offrire in una breve recensione – non certo una critica – un'integrazione a *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* di Jellinek, in riferimento alla situazione storica che fu determinante per il contenuto dei diritti individuali

delle idee religiose puritane sulla genesi del giusnaturalismo e del liberalismo politico. Oltre a Jellinek, la tesi era sostenuta anche dagli storici inglesi *whig*, i cui lavori erano ben noti a Weber: il riferimento principale di Weber sulla rivoluzione puritana – a partire dall’espressione stessa, “rivoluzione puritana” appunto, e non “guerra civile inglese” – era uno storico *whig*, Samuel Rawson Gardiner²⁰⁹. Ma se questi propendevano per la tesi di una filiazione diretta e lineare tra puritanesimo e liberalismo, sottolineando gli elementi di maggiore affinità tra i due fenomeni, come la volontarietà, l’eguaglianza e l’orizzontalità della comunità religiosa puritana, Weber argomenta piuttosto nel senso di una connessione peculiare e dissonante: concentrandosi sugli elementi di radicalismo e fanatismo dei santi puritani, traccia un legame tortuoso e affatto scontato che conduce dal radicalismo religioso alla libertà moderna, dall’intransigenza etica al principio di tolleranza²¹⁰.

ottenuti al tempo di Cromwell». Come notano i curatori la recensione non è però stata trovata (cfr. *Brief an Georg von Below*, 19 luglio 1904, in M. Weber, *Briefe 1903–1905* (MWG II/4), Mohr, Tübingen 2015, p. 244). Sulle origini del diritto naturale nel protestantesimo ascetico e sulle influenze tematiche tra Jellinek, Troeltsch e Weber, cfr. R. Marra, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino 2006 e Id., *Religioni universali e capitalismo razionale in Max Weber*, cit., pp. 142-145.

²⁰⁹ Cfr. il commento dei curatori in *Herrschaft*, MWG I/22-4, p. 613 nota 74. Günther Roth riconduce il fascino che questa tesi ebbe su Weber a una sua presunta «anglofilia», diffusa tra gli intellettuali tedeschi dell’epoca (G. Roth, *Weber the Would-Be Englishman: Anglophilia and Family History*, in H. Lehmann, G. Roth (a cura di), *Weber’s Protestant Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 83–121). L’ipotesi che la prima affermazione dei diritti umani e delle libertà individuali fosse da ricondurre non all’illuminismo e alla rivoluzione francese, ma, ben prima, ai radicali religiosi in terra inglese e americana poteva essere accolta in maniera particolarmente favorevole, visto il diffuso «antagonismo nei confronti della Francia nella Germania Imperiale e la crescente ostilità alle eredità dell’illuminismo nella cultura tedesca» (G. Roth, *Introduction*, in H. Lehmann, G. Roth (a cura di), *Weber’s Protestant Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 1–24, p. 22). Come sottolinea Riesebrodt, «Weber era particolarmente interessato all’affermazione di Jellinek che la dichiarazione dei diritti umani avesse un’origine religiosa e non politica, e che i principi della rivoluzione francese fossero in realtà i principi della rivoluzione americana» (M. Riesebrodt, *Dimensions of the Protestant Ethic*, in W. H. Swatos Jr., L. Kaelber (a cura di), *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, Paradigm, Boulder 2005, pp. 23–51, pp. 38–39), o, appunto, della «rivoluzione inglese». Sul ruolo che Weber attribuisce all’illuminismo – e specificamente all’idea dell’armonia degli interessi – cfr. *infra*, pp. 170-171.

²¹⁰ Attenuano gli aspetti di maggiore contrasto anche, sorprendentemente, alcuni studiosi di Weber che rievocano la sua tesi di un rapporto tra puritanesimo e liberalismo (tra i vari autori, si veda J.C. Alexander, *The Cultural Grounds of Rationalization: Sect Democracy Versus the Iron Cage*, in Id. *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, Columbia University Press, New York, 1989, pp. 101–122; P. Benedict, *Max Weber on Calvinism, Society, and the State. A Critical Appraisal in Light of Recent Historical Research*, in H. Lehmann, J. M. Ouedraogo (a cura di), *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 243–255; S. H. Kim, *Max Weber’s Politics of Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2004). In un articolo del 2000, però, Kim si sofferma maggiormente sul «rigorismo etico» del puritano, riconoscendolo come un elemento fondamentale della concezione weberiana della personalità (S. H. Kim, *In Affirming Them, He Affirms Himself. Max Weber’s Politics of Civil Society*, in «Political Theory», vol. 28, n. 2, 2000, pp. 197–229, p. 210). Coloro i quali invece sottolineano gli elementi di radicalismo e intransigenza dei puritani – come, fra tutti, Michael Walzer – rifiutano nel modo più assoluto l’ipotesi di un’affinità con il liberalismo, vedendo invece nel puritanesimo e nella rivoluzione puritana in particolare i primi segni del «terrore rivoluzionario» (M. Walzer, *Puritanism as Revolutionary Ideology*, in «History and Theory», vol. 3, n. 1, 1963, pp. 59–90; oltre a Walzer ha sostenuto una tesi simile M. Zafirovsky, *Protestantism and Authoritarianism: Weber’s Secondary Problem*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», vol. 40, n. 2, 2010, pp. 162–189).

La rivoluzione come dovere religioso

I santi puritani di Oliver Cromwell combattono allora strenuamente per la libertà mossi dalla fede in dio, dalla convinzione di star adempiendo a un dovere religioso. Sono il fanatismo e l'intransigenza etico-religiosi a dare loro la motivazione soggettiva necessaria a difendere la propria libertà religiosa: i puritani sono cioè spinti a combattere e ribellarsi alla monarchia inglese dall'idea che difendere la propria libertà di coscienza sia un dovere religioso, che nella lotta per la libertà dal potere ne vada della (conferma della) propria salvezza eterna, in un tempo in cui «l'aldilà era tutto»²¹¹.

La religione come *Lebensführungsmacht* mostra qui appieno la propria capacità di mobilitazione soggettiva: come nell'esperienza münsterita, ciò che dà ai rivoluzionari la motivazione soggettiva, la «spinta positiva», è l'appello a una dimensione trascendente in quanto unica veramente valida, la convinzione che nel loro agire sia in gioco qualcosa di più importante del mondo e della loro stessa esistenza terrena. Analoga – ma non identica – convinzione di una redimibilità del mondo: nel senso della realizzazione di un diritto divino in questo caso, dell'avvento improvviso del regno di Cristo nel caso degli anabattisti. Presenza, in entrambe le circostanze, della violenza come forma della redenzione. Ma le analogie con la rivoluzione di stampo mistico finiscono qui.

La rivoluzione in questo caso non avviene per l'esplosione di speranze escatologiche, in cui l'entusiasmo mistico scatena una violenza senza limiti, fino allo stravolgimento di ogni regola mondana, di ogni precetto etico. Non si tratta della dissoluzione di ogni regola del mondo e della validità dei suoi ordinamenti; ma piuttosto della loro subordinazione a un principio autoritativo superiore. Qui la rivoluzione, la «realizzazione del diritto divino» costituisce un «dovere religioso». Un dovere che l'asceta, come ogni altra attività che intraprende nel mondo, deve assolvere in maniera razionale.

Agendo nell'adempimento di un dovere, i santi puritani mirano strenuamente al successo, e lo raggiungono. In effetti, gli *Ironsides* di Cromwell sono divenuti celebri per aver innovato radicalmente l'arte della guerra e inventato la moderna disciplina militare: hanno la forza e la convinzione data dal fanatismo religioso, ma di un fanatismo declinato asceticamente nella forma del «freddo dominio di sé».

Il principio ascetico del dominio di sé fece del puritanesimo uno dei padri della disciplina militare moderna [...]. Gli *Ironsides* di Cromwell, con la pistola spianata in mano, guidati

²¹¹ *Etica protestante*, p. 151.

senza sparare a trotto serrato contro il nemico, erano superiori – non già per una passione da dervisci, ma invece proprio per il loro freddo dominio di sé, che li faceva rimanere costantemente sotto il dominio del comandante – ai “cavalieri”, il cui tempestoso assalto cavalleresco dissolveva ogni volta le proprie truppe in atomi singoli²¹².

Esattamente come in campo economico, cui dà luogo all’impresa capitalistica razionale, anche in campo politico l’ascesi puritana opera in modo perfettamente razionale: «al posto dell’estasi eroica, [...] e nella misura in cui fa appello a forti motivi di carattere “etico” in genere, al “dovere” e alla “coscienziosità” (“*man of conscience*” di contro al “*man of honours*”, nel linguaggio di Cromwell), [la disciplina] fa [...] tutto al servizio dell’*optimum* razionalmente calcolato di forza d’urto fisica e psichica delle masse uniformemente ammaestrate»²¹³. Al contrario della violenza disordinata e maldestra degli anabattisti, la violenza puritana è calibrata, sobria e difficilmente fallibile.

Eppure, sebbene obbedisca a un principio di razionalità allo scopo, dal punto di vista del senso soggettivo l’agire violento dei santi puritani non viene giustificato sulla base dello scopo a cui tende. O meglio, il fine a cui tende risiede nell’azione stessa, nell’obbedienza a dio tramite una condotta di vita santa. Ciò che guida il puritano – l’unica cosa che per lui davvero conta – non è il successo mondano, ma la convinzione di agire conformemente alla volontà di dio e quindi di appartenere alla schiera dei salvati: come in campo economico non sono il desiderio di profitto e ricchezza a muovere il puritano, così in campo politico non è il desiderio di potere e vittoria in battaglia. Questi valgono solo – e solo in quanto tali vengono ricercati – in quanto conferma mondana della propria elezione (che, secondo il *decretum horribile*, è già da sempre decisa).

In questo senso l’agire dei santi puritani mostra un peculiare «amalgama di etica dell’intenzione e razionalità allo scopo»²¹⁴. Da un lato infatti, il dogma della predestinazione spinge il puritano alla «centralizzazione sistematica e intensiva dell’“etica dell’intenzione”»²¹⁵: la sua intera personalità – ogni attimo della sua vita, ogni singola azione – deve essere orientata alla sola obbedienza a dio, e del tutto disinteressata invece agli

²¹² *Etica protestante*, p. 110 nota 85. Si veda anche: «le vittorie di Cromwell sull’impetuoso ardimento dei cavalieri furono dovute alla disciplina puritana, sobria e razionale. I suoi fianchi di ferro (*ironsides*), i *men of conscience*, che arrivavano cavalcando al trotto e ben compatti, facendo pacatamente fuoco in contemporanea e che poi sfondavano e dopo la riuscita dell’attacco – qui era il discrimine fondamentale – restavano insieme, coesi, o si disponevano di nuovo in ordine, erano tecnicamente superiori allo slancio dei cavalieri. Infatti la consuetudine di questi ultimi di sciogliersi indisciplinatamente dopo l’attacco portato dall’ebbrezza della corsa ecc. gettava al vento ogni successo» (*Conservazione del carisma*, in *Dominio*, p. 589).

²¹³ Ivi, p. 585-586.

²¹⁴ E. Hanke, *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, p. 194.

²¹⁵ *Comunità religiose*, p. 175.

accadimenti mondani. D'altro lato però, «il successo di un agire *razionale* dimostr[a] la benedizione di dio»²¹⁶ e viene dunque ricercato come l'unica possibile, ma mai definitiva, conferma della propria salvezza. Il risultato è una convergenza di concentrazione esclusiva sul proprio stato di grazia e strenua tensione al successo, un'«attitudine paradossale che cerca con zelo fanatico di rinunciare e, inoltre, di trasformare il mondo per la salvezza dell'altro mondo»²¹⁷.

Tale tensione è intrinseca all'idea stessa di un'ascesi intramondana, di un rifiuto del mondo che si estrinseca nel mondo²¹⁸. Ed è in tale tensione che risiede la forza propulsiva dei santi di Cromwell: nel fatto di tenere insieme un agire etico-intenzionale – la fede incrollabile di agire in quanto strumenti di dio, di star adempiendo alla propria vocazione – e un agire razionale allo scopo – la considerazione pienamente realistica della situazione, il calcolo esatto dei mezzi necessari per raggiungere lo scopo, il rifiuto del coinvolgimento emotivo negli accadimenti mondani.

In questo senso, le due componenti dell'agire sembrano correggersi a vicenda: da un lato, il carattere strumentale permette un ancoramento realistico nel mondo, costringendo la vocazione a realizzarsi in maniera pienamente razionale; dall'altro, il carattere etico-intenzionale impone una valutazione “immediata” dell'azione sulla base della sua conformità al valore e impedisce così lo scivolamento verso una giustificazione dell'azione sulla base dello scopo – intrinseca, quantomeno in potenza, a ogni agire razionale allo scopo. L'appello a un criterio immanente all'azione esclude cioè di giustificare le proprie azioni sulla base dello scopo da realizzare e impedisce così l'adozione di quella «temporalità del differimento etico» già respinta nel caso degli anabattisti, che imporrebbe di valutare eticamente un'azione solo a posteriori, sulla base della sua capacità di avvicinare allo scopo.

Il puritano la cui vocazione si esplica nella sfera professionale segue una regola dell'agire che può essere riassunta nel detto «*honesty is the best policy*»²¹⁹: egli non giustifica l'agire onesto sulla base degli effetti positivi che può produrre sull'impresa; ma poi si rallegra – o meglio, allenta leggermente l'ansia – per il fatto che l'onestà produce in effetti ottimi risultati per l'impresa – segno che dio è con lui. In modo analogo, il puritano rivoluzionario giustifica la propria azione violenta sulla base del fatto che sta obbedendo a dio, che

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ S. H. Kim, *In affirming them he affirms himself*, cit., p. 212.

²¹⁸ Sull'appartenenza dell'ascesi intramondana alla categoria di *Weltablehnung* cfr. Breuer, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltablehnung*, cit.; sul fatto che sia un agire valutabile non in base al successo, ma in base al valore cfr. A. Pettenkofer, *Weber's Theory of Radical Movements: A Reappraisal*, in «Archives of European Sociology», XLIX, 2, 2008, pp. 253–275.

²¹⁹ *Etica protestante*, p. 148.

adoperare la violenza in difesa della propria libertà religiosa e di coscienza significa adempiere a un dovere religioso; essa è giusta indipendentemente dal fatto se sarà efficace, se sarà capace effettivamente di portare all'abbattimento di un potere mondano intollerante. Il successo dell'azione violenta è sì centrale nell'agire del puritano: ma non come giustificazione dell'azione, quanto piuttosto come conferma, a posteriori, di stare effettivamente agendo conformemente alla volontà di dio, di appartenere alla schiera dei salvati. La rivoluzione, l'esercizio di una violenza rivoluzionaria, è in sé – come già visto – un dovere religioso; invece, che questa rivoluzione abbia successo, il risultato a cui essa conduce, è nelle mani di dio.

La violenza ascetica del puritano è, in questo senso, immediatamente adeguata al valore: non è cioè giustificata sulla base dello scopo cui tende, ma sulla base della sua conformità al dovere religioso. Ancora meglio, lo scopo del puritano – l'unico – consiste nell'adempiere al proprio dovere religioso: lo scopo esiste, ma si identifica con l'azione perfettamente adeguata al valore. La violenza ascetica non è cioè esercitata dai puritani come mezzo per la realizzazione di un ideale futuro, del regno di dio, della giustizia in terra; ma è essa stessa la giustizia in terra, l'attuazione della volontà di dio: tagliare la testa al re è un atto giusto di per se stesso, conforme alla volontà di dio, non giustificato sulla base di ciò che verrà dopo.

La violenza ascetica configura dunque un tipo di azione politica che non è intesa come mezzo per l'edificazione di un progetto futuro, ma che è essa stessa attuazione di quel progetto; che è, in quanto tale, conforme all'ideale che si vuole realizzare. Pur avendo uno scopo, la violenza ascetica mantiene quindi interamente il suo carattere etico-intenzionale: rifiuta una prospettiva consequenzialista che giustifica un'azione (violenta) sulla base delle sue conseguenze, e intende la violenza nel senso dell'immediata adeguatezza al valore.

Ed è dunque nel carattere strettamente etico-intenzionale dell'agire del puritano rivoluzionario che risiede il motivo per cui la libertà di coscienza – o meglio l'amalgama di intransigenza etica e indifferenza per il destino altrui che costituisce il nocciolo psicologico dell'atteggiamento liberale – non costituisce (solo) uno scopo per il puritano, quanto piuttosto il criterio del suo agire. La rivoluzione puritana, cioè, è liberale non solo perché diretta all'affermazione delle libertà individuali; ma perché – quantomeno in linea di principio – guidata e organizzata sulla base di principi liberali; o, meglio, sulla base di principi etico-religiosi che veicolano un portato liberale. È cioè anzitutto nella forma dell'agire, nella regola che orienta tale agire e nel valore che lo ispira, più (e oltre) che nel suo risultato, che risiede il carattere liberale della rivoluzione.

I riferimenti di Weber all'esercito dei santi di Cromwell vanno, in effetti, tutti in questo senso. Primo fra tutti l'opposizione al servizio militare obbligatorio: «l'armata invitta di Cromwell presentò una petizione in parlamento per l'abolizione dell'arruolamento coatto, perché il cristiano poteva partecipare solo alle guerre il cui diritto fosse approvato dalla coscienza personale»²²⁰. Ma anche l'affermazione della tolleranza religiosa: ad esempio, «in Inghilterra a partire da Edoardo I nel 1290 gli ebrei vennero cacciati e solo sotto Cromwell vennero nuovamente ammessi, più o meno ufficialmente»²²¹. Ancora, la rivendicazione del «principio della *liberty of prophesying*»²²², così come la lotta contro il «carisma d'ufficio» a favore del «carisma personale»:

la qualità propriamente decisiva era il carisma dello stato di grazia, al cui accertamento erano rivolte le indagini di quelle istanze che – come i *tryers* (corporazioni locali per il rilascio di attestati di qualificazione) e gli *ejectors* (istanza disciplinare sacerdotale) di Cromwell – dovevano esaminare l'idoneità del sacerdote. [...] Come l'esercito dei santi di Cromwell si lasciava somministrare l'eucaristia solo da una persona religiosamente qualificata, così il soldato di Cromwell si rifiutava di andare in battaglia sotto un ufficiale che non appartenesse insieme a lui alla comunità eucaristica dei qualificati²²³.

Non solo dunque affermazione della libertà religiosa altrui, insita nel rifiuto di esercitare coercizione a fini religiosi; ma anche, ad esempio, riconoscimento di un principio volontaristico dell'obbedienza pure all'interno dell'esercito, sempre motivato dall'orrore per la contaminazione. Il radicalismo e l'intransigenza etica dei puritani mantengono dunque il loro portato antiautoritario fin nella strutturazione stessa dell'esercito, nella forma dell'azione violenta. Né può essere altrimenti: non avrebbe senso, per il puritano, trasgredire – anche solo *una tantum* – alla propria regola etico-religiosa in nome di un ipotetico beneficio futuro, cedere ad esempio sul fronte della volontarietà dell'arruolamento in nome della buona riuscita della rivoluzione. Perché ciò che garantisce la salvezza della sua anima – l'unica cosa che davvero gli interessa – non è il successo in battaglia, ma la conformità del suo agire – e non di un'azione ogni tanto, ma della sua intera personalità – ai comandamenti di dio.

Ma è proprio nel contrasto tra un agire interamente *gesinnungsethisch* e un atteggiamento che subordina la coerenza al valore alle chances di successo che è possibile individuare – attraverso i pochi accenni lasciati da Weber – un punto di frizione all'interno della stessa esperienza rivoluzionaria inglese. Il contrasto concerne la lotta contro le

²²⁰ *Comunità religiose*, p. 195.

²²¹ *Feudalesimo*, in *Dominio*, p. 457 nota 38.

²²² Cfr. *Sette protestanti*, p. 224 e nota 44.

²²³ *Sette protestanti*, p. 225-226.

università, viste dai santi puritani come le istituzioni riproduttrici del carisma d'ufficio, detentrici di un'idea di "qualifica religiosa" basata sulla conoscenza teologica e non sullo stato di grazia, sul carisma personale: «il contrasto di Cromwell con il parlamento dei santi si acuì anche a proposito della questione delle università (che sarebbero certo venute meno con l'eliminazione radicale di tutte le decime e le prebende). Cromwell non poté decidersi ad annientare queste sedi di cultura – le quali però erano allora, secondo il loro senso, soprattutto preparazioni di teologi»²²⁴. Ciò che è in gioco sono due differenti orientamenti dell'agire politico:

la lotta dei santi di Cromwell è alla fine culminata in una guerra contro la teologia, contro l'ufficio, contro la decima che sostiene l'ufficio, e quindi contro i fondamenti economici e ideali delle *leisure classes* educate politicamente e spiritualmente, in special modo contro le università. La tragica rottura interna del lavoro di Cromwell è consistita nel fatto che a questo punto egli, in quanto "politico realista" [*Realpolitiker*], è stato costretto a dividersi dai suoi. Infatti questo significava che egli commisurava i postulati religiosi a valori culturali, politici e spirituali, di carattere extra-religioso. Da ciò la dichiarazione sul letto di morte, secondo cui una volta egli "era in stato di grazia"²²⁵.

Mentre Cromwell, in quanto «politico realista», subordina i principi religiosi ad altri valori – di fatto agendo in modo da non perdere il consenso e il sostegno delle classi abbienti –, tale subordinazione risulta, agli occhi dei santi puritani, semplicemente inconcepibile: essa implicherebbe il riconoscimento di valori e scopi mondani e conseguentemente il venir meno dell'atteggiamento *gesinnungsethisch*, che orienta l'agire nell'unica direzione possibile, l'obbedienza a dio. Se loro continuano a concentrarsi sulla salvezza della loro anima, Cromwell al contrario guarda al successo della rivoluzione e al mantenimento del potere conquistato – avendo ceduto però, da parte sua, sul fronte della grazia.

Ma al di là della mancanza di realismo, fattore essenziale per Weber di ogni agire che si voglia politico, è possibile rintracciare nei testi weberiani un ulteriore punto di frizione, lungo una faglia che si situa in qualche modo più a monte nel rapporto dei santi puritani con la politica. Essa infatti non concerne tanto la loro capacità di agire politicamente, quanto piuttosto la possibilità stessa di un agire politico poste determinate premesse teologiche. Ciò che è in questione, cioè, è lo stesso carattere *politico* della rivoluzione puritana.

In termini weberiani infatti, è possibile affermare che, sebbene sia una rivoluzione politica nei mezzi – la violenza è, per Weber, mezzo politico per eccellenza –, quella puritana è però una rivoluzione a-politica nelle forme e negli effetti. Il carattere a-politico o anti-

²²⁴ Ivi, p. 225 nota 52.

²²⁵ *Chiese e sette*, p. 202.

politico si deduce dall'assenza – meglio, dal rifiuto – dei due elementi che costituiscono la specificità della sfera politica: l'universalismo, la pretesa cioè di dire agli altri come vivere, di governare non solo quelli con cui si è d'accordo, ma anche e soprattutto coloro con cui si è in disaccordo; e l'uso della violenza a fini coercitivi, di una violenza cioè diretta alla limitazione della libertà altrui. Per la tensione antiautoritaria che muove i santi puritani, la loro violenza è infatti sempre diretta contro il potere politico: tesa all'affermazione di diritti di libertà individuali dal potere, alla circoscrizione di sfere libere dall'intervento del potere politico; mai diretta invece all'imposizione di una fede religiosa, di un modello di comportamento, di regole di convivenza sugli altri.

Rifiuto del governo degli altri e della violenza a tale scopo significa, per Weber, rifiuto della politica. È infatti in questi termini che Weber definisce la setta – la formazione religiosa che meglio racchiude i principi anti-autoritari della rivoluzione puritana – e il suo rapporto con il potere politico: «la sua posizione verso il potere politico è peculiare e quanto mai importante: la setta è una formazione specificamente anti-politica oppure apolitica. Poiché non può e non deve sollevare pretese universalistiche, ma vuole vivere solo come una libera associazione»²²⁶. Come già visto, il disinteresse per gli altri, e anzi la repulsione nei loro confronti, fondata su motivi religiosi, esclude che vi sia qualunque aspirazione universalistica, qualunque pretesa di governo sugli altri. Ed esclude, conseguentemente, l'uso della violenza a questo scopo: «la setta pura [...] non sopporta un controllo e una regolamentazione né politica né ierocratica; perché nessun potere ufficiale può elargire beni salvifici all'individuo, per i quali egli non sia qualificato: cioè ogni uso della violenza politica nelle cose religiose deve essere considerato insensato o addirittura diabolico»²²⁷.

Sulla base di questi principi, la setta si muove solitamente lungo una direttiva che, rispetto al potere politico, va nel senso della separazione. Non è un caso infatti che per Weber le sette abbiano trovato il terreno più favorevole per la loro affermazione proprio nei futuri Stati Uniti d'America²²⁸: un terreno quasi incontaminato (per coloro che vi arrivano, a scapito delle popolazioni già esistenti), enormemente vasto, capace di permettere a ciascuna comunità di organizzarsi in modo separato dalle altre, senza entrare necessariamente in contrasto. In

²²⁶ *Stato e ierocrazia*, p. 722.

²²⁷ *Ivi*, 722-723.

²²⁸ Non a caso Weber vede nelle sette gli elementi caratteristici e fondativi della democrazia americana: «soltanto le sette hanno dato, per esempio, alla democrazia americana la struttura elastica a essa propria e la sua impronta individualistica» (*Chiese e sette*, p. 199). Su questo si veda D. D'andrea, *La genealogia della libertà dei moderni*, cit.; S. H. Kim, *Max Weber's Politics of Civil Society*, cit. J.C. Alexander, *The Cultural Grounds of Rationalization: Sect Democracy Versus the Iron Cage*, cit.; S. Kalberg, *Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: The Political Culture of American Democracy*, in «Citizenship Studies», vol. 1, n. 2, 1997, pp. 199–222; T. Maley, *Democracy and the Political in Max Weber's Thought*, University of Toronto Press, Toronto 2011, pp. 121–145.

effetti, tra le cause «materiali» dell'affermazione della libertà moderna elencate nel già citato testo *La situazione della democrazia borghese in Russia*, Weber annovera anche «l'espansione oltre mare»²²⁹, cioè – in termini puramente fisici – la disponibilità di spazio che permette a coloro che vogliono vivere in modo diverso di separarsi dagli altri e fondare una comunità conforme ai propri principi.

Non è però questo il caso specifico della rivoluzione puritana²³⁰: qui, come è stato mostrato, l'antiautoritarismo e la pretesa della libertà di coscienza vengono declinati non nel senso della separazione dal potere politico, ma della contrapposizione a esso. La libertà di coscienza è un «diritto naturale divino assoluto» la cui affermazione violenta contro il potere politico costituisce un dovere religioso. Gli uomini delle sette, che in altri casi avrebbero scelto la via del mare, sentono che la loro vocazione è la rivoluzione, la correzione violenta degli ordinamenti mondani e l'istituzione del diritto divino. L'a-politicità sta in questo caso a garanzia del carattere liberale della rivoluzione, escludendo una declinazione “impositiva” della violenza.

Entrambe le opzioni rappresentano, agli occhi di Weber, declinazioni perfettamente coerenti dell'anti-autoritarismo radicale del puritanesimo. Eppure, l'opzione rivoluzionaria pone, se condotta alle sue conseguenze ultime, una difficoltà ulteriore: nella misura in cui si muove nel senso della contrapposizione e non della separazione, la setta entra in contatto con il potere politico ed è obbligata a fare i conti con il problema del governo degli altri.

Poiché non può e non deve sollevare pretese universalistiche, ma vuole vivere solo come una libera associazione, la setta non può accettare affatto un'alleanza con il potere politico, e dove invece lo fa, come nel caso degli Indipendenti nella Nuova Inghilterra, sorge un dominio politico aristocratico dei qualificati ecclesiastici che – come già nel cosiddetto Halfway-Covenant – porta a compromessi e alla perdita dello specifico carattere di setta. L'insuccesso del dominio del parlamento dei santi di Cromwell fu il maggiore esperimento di questo genere²³¹.

Quando la setta decide di allearsi con il potere politico – è il caso della Nuova Inghilterra, annoverata da Weber come unico altro esempio di teocrazia calvinista insieme a Ginevra²³² –, cioè quando accetta di «sollevare pretese universalistiche», di prendere in carico non solo in governo di sé, ma anche il governo degli altri, essa tradisce le proprie premesse a-

²²⁹ *Democrazia borghese*, p. 71.

²³⁰ I due fenomeni sono ovviamente collegati, entrambi in qualche modo alimentati dal clima di intolleranza nell'Inghilterra della prima metà del Seicento.

²³¹ *Stato e ierocrazia*, p. 722-723.

²³² «Per il calvinismo la teocrazia biblica nella forma della costituzione presbiteriana è di diritto divino. Essa l'ha imposta soltanto temporaneamente e localmente, a Ginevra e nella Nuova Inghilterra, e in modo imperfetto tra gli Ugonotti e nei Paesi Bassi» (ivi, p. 664).

politiche: giunge a «compromessi» e si snatura, perde cioè lo «specifico carattere di setta» che, come mostrato, consiste nel particolarismo. Per ciò che concerne i santi di Cromwell, ciò a cui qui si fa riferimento non è la rivoluzione in quanto lotta violenta contro il potere politico, la ribellione armata degli *Ironsides* di Cromwell; ma ciò a cui la rivoluzione porta, il momento in cui coloro che hanno combattuto contro il potere politico scoprono di dover, a un certo punto, esercitare da se stessi quel potere. Finché cioè la setta esercita la sua tensione antiautoritaria e liberale contro un potere, non si dà contraddizione, il suo carattere specificamente a-politico si conserva; ma è quando si trova a detenere il potere politico che sorgono le incoerenze.

Infatti, il «parlamento dei santi» cui Weber fa riferimento fu senz'altro «uno degli esperimenti politici più audaci messi in atto durante la Rivoluzione»²³³; ma anche, si potrebbe aggiungere, tra i più fallimentari: era infatti anche noto come «*Barebone's Parliament*», dal nome di uno dei suoi membri²³⁴, battista devoto, che divenne emblema – per i contemporanei – dell'inadeguatezza e inettitudine dell'intera assemblea. Composto da soli «santi», cioè da membri provenienti dalle sette il cui stato di grazia era certo e riconosciuto, il parlamento ebbe vita breve, coprendo un arco di pochi mesi, dall'aprile del 1653 al dicembre dello stesso anno. Il suo scioglimento, deciso dai membri stessi, incapaci di giungere a una qualsiasi decisione comune, condusse poi alla dissoluzione *de facto* del Commonwealth e all'istituzione del protettorato con a capo Oliver Cromwell.

L'esperienza della rivoluzione puritana sembra dunque giocarsi tutta nel solco di questa contraddizione: strutturalmente anti-autoritaria e, in termini weberiani, a-politica, essa deve a questa sua caratteristica la capacità di escludere – almeno in linea di principio – l'uso della violenza in senso intollerante e impositivo; ma, si potrebbe dire, una volta che la rivoluzione “ha successo”, che i santi puritani prendono il potere politico e possono legiferare, l'a-politicità gli si rivolge contro, costringendoli a scegliere tra la purezza della propria comunità e la necessità di occuparsi del mondo e quindi di “contaminarsi” con esso. L'esperienza del parlamento dei santi, la fine del Commonwealth ma anche, dopo la fine del protettorato di Cromwell, il ritorno della monarchia, vanno in questa direzione: nonostante l'estrema abilità mostrata sul campo di battaglia, la determinatezza nel difendere la propria libertà di coscienza, i santi puritani non sono capaci – per le stesse premesse che li rendono

²³³ P. Adamo, *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza religiosa nella Rivoluzione inglese 1640-1649*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 96.

²³⁴ Con una leggera modifica: da «Praisegod Barbone» a «Barebone», “scheletrico” (cfr. la nota dei curatori in *Stato e ierocrazia*, p. 763).

temibili in battaglia – di esercitare il potere politico che, si potrebbe dire loro malgrado, si sono conquistati.

Ciò che qui è chiamato in causa è dunque l'impossibilità strutturale per una setta di esercitare il potere politico. Il punto di frizione risiede nel binomio universalismo-particolarismo; nel contrasto tra il particolarismo della setta, intrinsecamente disinteressata agli altri, e l'universalismo proprio di ogni agire politico. Ma andando più a fondo, si potrebbe dire che tale tensione risiede nello stesso emergere di un'aspirazione redentiva – la volontà di «conformare il mondo agli ideali ascetici» che accomuna i quaccheri dello *Holy experiment* e gli *Ironsides* di Cromwell – a partire da un'immagine religiosa del mondo strutturalmente fondata sul disinteresse, se non sull'orrore, nei confronti degli altri. La volontà di trasformare il mondo entra in corto circuito con il particolarismo della setta:

Ma una simile congrega di asceti diviene sempre, data la differente qualifica religiosa, un'organizzazione aristocratica distinta dall'interno o, propriamente, all'esterno del mondo degli uomini qualunque, contro cui essa si infrange [...]. Può forse dominare il mondo, ma non sollevarlo nella sua qualità media al livello della propria virtuosità. Quando hanno ignorato questa evidenza, tutte le sociazioni razionali sul piano religioso ne hanno dovuto esperire al loro interno le sue estreme conseguenze. Valutato asceticamente, il mondo nel suo complesso rimane una “*massa perditionis*”²³⁵.

²³⁵ *Comunità religiose*, p. 145.

Intermezzo II. La rivoluzione russa

La rivoluzione russa del 1905-1906 rappresenta il primo evento rivoluzionario cui Weber assiste “dal vivo”. Esplosa con la domenica di sangue nel gennaio del 1905 e conclusasi di fatto con lo scioglimento della seconda Duma da parte dello zar nel giugno del 1907¹, la rivoluzione trova origine nelle condizioni di miseria economica e sociale delle classi popolari – aggravatesi ulteriormente a causa della succedersi delle carestie e della fallimentare guerra contro il Giappone voluta dallo zar – e nel regime di repressione e censura dell’autocrazia zarista. Essa coniuga rivendicazioni e istanze molto differenti, dal diritto di sciopero alla libertà di stampa, rappresentate da uno spettro politico molto ampio – dai socialisti rivoluzionari, ai menscevichi e ai bolscevichi, al partito liberale dei cadetti; ma si declina anzitutto nella richiesta della fine dell’autocrazia zarista e nell’instaurazione di un regime costituzionale, tramite l’elezione di un’assemblea costituente eletta a suffragio universale.

Rientrato da poco dal suo viaggio negli Stati Uniti, con l’arrivo delle prime notizie dalla Russia Weber sospende il suo lavoro su Rudolf Stammler² e in poche settimane acquisisce una conoscenza sufficiente della lingua russa tale da poter leggere di prima mano i resoconti sulla vicenda. Come riporta Marianne Weber, egli «s’immerse completamente nell’anima e nella cultura del popolo russo e seguì per mesi con il fiato sospeso il dramma del paese»³. Del resto, l’attenzione per la Russia attorno a lui è notevole: come ricostruisce Mommsen infatti, in quegli anni Heidelberg è «uno dei più importanti centri culturali dell’intelligenza russa all’estero»⁴, dunque con una forte presenza di studenti e intellettuali russi ad animare circoli e club, oltre che la famosa *Lesehalle*⁵, e Weber stesso è in contatto con molti di loro, tra cui Bogdan Kistjakovskij, liberale russo membro della *Unione di*

¹ Sulla periodizzazione cfr. Terence Emmons, *The Formation of Political Parties and the First National elections in Russia*, Harvard University Press, Cambridge 1983, p. 372.

² Cfr. Mommsen, *Einleitung*, in M. Weber, *Zur Russischen Revolution von 1905*, MWG I/10, cit., p. 5.

³ Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 411.

⁴ Cfr. W. Mommsen, *Einleitung*, in MWG I/10, cit., pp. 5-7.

⁵ In cui Weber stesso terrà un discorso nel dicembre 1912, in occasione del cinquantesimo anniversario della *Russische Lesehalle* (*Zum 50jährigen Jubiläum der Heidelberger Russischen Lesehalle*, in *Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905-1912*, MWG I/10, cit., pp. 701-705).

liberazione, e Fedor A. Stepun, laureatosi a Heidelberg con una tesi sulla filosofia della storia di Vladimir Solov'ev⁶.

Il risultato di questa «immersione» sono due saggi lunghi e densi, pieni di dettagli e riferimenti specifici: *La situazione della democrazia borghese in Russia*, scritto alla fine del 1905, nel pieno della crisi rivoluzionaria, e *La transizione allo pseudocostituzionalismo in Russia*, concluso nell'estate del 1906, e quindi successivo allo scioglimento della prima Duma da parte dello zar. Concepiti – e presentati – da Weber come semplici «cronache»⁷ degli avvenimenti russi, questi due saggi contengono, intrecciate ai richiami puntuali alle circostanze concrete, alle ricostruzioni particolareggiate degli eventi e dei loro protagonisti (e da queste parzialmente nascoste), alcune delle questioni centrali che attraversano, e formano, il pensiero politico weberiano. E che vanno quindi desunte, e astratte, dal riferimento continuo al *particolare*, che compone la materia di cui questi testi sono fatti. Soprattutto, sebbene non emerga in essi una figura specifica di rivoluzionario, è però presente una riflessione intorno alle motivazioni soggettive e ideali dei liberali russi che richiama per certi, importanti, aspetti la trattazione condotta da Weber intorno ai puritani.

In questo senso, ha ragione Lawrence Scaff quando afferma che, «come negli scritti di Tocqueville sul Nuovo Mondo, in questi testi Weber vede molto di più del presente russo»⁸: lo sguardo di Weber è globale, arricchito in particolar modo dall'esperienza e dalle impressioni raccolte negli Stati Uniti; l'interrogativo che muove la sua indagine è certo diretto specificamente alla Russia, ma coinvolge allo stesso tempo, nel suo senso fondamentale,

⁶ Sul rapporto di Weber con gli intellettuali russi a Heidelberg si veda P.L. Di Giorgi, *Max Weber e la Russia*, in «Studi di Sociologia», a. 32, fasc. 4, 1994, pp. 405-415, soprattutto pp. 409-410.

⁷ W. Mommsen, *Vorwort*, in M. Weber, *Zur Russischen Revolution von 1905* (MWG I/10), cit., p. VII. All'amico Werner Sombart scrive che «non sono lavori scientifici» (cfr. *Brief an Sombart*, 20 agosto 1906, in M. Weber, *Briefe 1906–1908*, in MWG II/5, 1990, p. 143). Il primo di questi testi, *La situazione della democrazia borghese in Russia*, era inteso contenere «alcune osservazioni» al progetto di costituzione elaborato dall'Unione di Liberazione (per una dettagliata ricostruzione del contesto cfr. l'*Editorischer Bericht* in MWG I/10, pp. 71-80). Sminuiti dall'autore stesso, i saggi sono stati per lo più ignorati dalla critica. Sono poi emersi gradualmente grazie a un articolo, decisamente critico, di Richard Pipes nel 1955 (cfr. R. Pipes, *Max Weber and Russia*, in «World Politics», vol. 7, n. 3, 1955, pp. 371–401) e grazie alla loro pubblicazione nella seconda edizione dei *Gesammelte Politische Schriften* curata da Johannes Winckelmann nel 1958 (cfr. M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, Mohr, Tübingen 1958); ma è soprattutto grazie all'approfondita trattazione datane da David Beetham in *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, uscito nel 1974 (tr. it. *La teoria politica di Max Weber*, cit.), alla loro pubblicazione nel decimo volume della MWG e alla loro traduzione parziale in inglese nel 1995 che i testi hanno cominciato a ricevere una effettiva attenzione da parte degli studiosi, che vi riconoscono, al di là del carattere occasionale, la rilevanza delle questioni teoriche in essi affrontate (si veda, a titolo d'esempio, F. Chazel, *La conception de la révolution dans l'œuvre de Max Weber: la portée des écrits sur les révolutions russes*, cit.; R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, cit.). Nonostante alcuni importanti riconoscimenti però, ancora nel 2014 Dittmar Dahlmann lamentava l'assenza di uno studio approfondito sul rapporto tra Weber e la Russia (cfr., anche in generale per una ricostruzione dello stato attuale della ricerca, D. Dahlmann, *Max Weber und Russland*, in M. Kaiser, H. Rosenbach (a cura di), *Max Weber in der Welt: Rezeption und Wirkung*, Mohr, Tübingen 2014, pp. 81–102, p. 82).

⁸ L. Scaff, *Weber, Liberalism and Revolution*, in «International Journal of Politics, Culture, and Society», vol. 9, n. 4, 1996, pp. 527-534, p. 532.

l'Europa e il continente americano; la sua diagnosi, infine, chiama in causa, in senso lato, il futuro della società tardo-moderna. Nella rivoluzione russa Weber vede infatti una delle «occasioni “ultime” per costruire libere culture, “a partire da zero”»⁹: ciò che cioè per Weber è in questione, nelle vicende del movimento di liberazione dall'autocrazia zarista, è, più fondamentalmente, il destino della libertà nell'epoca tardo-moderna. È questa la «domanda scottante» all'origine dell'interesse e dell'entusiasmo weberiano per la causa russa: «se e in quale misura sia ancora possibile, nel tardo capitalismo, affermare i principi della libertà individuale e del governo democratico»¹⁰.

A fronte di un'Europa tanto «sazia» quanto «pietrificata», in cui cioè la razionalizzazione capitalista e la meccanizzazione burocratica hanno ormai preso il sopravvento, e in cui, parallelamente, è sempre più debole la spinta a rivolgere al mondo una domanda di senso, a opporre ad esso un rifiuto, Russia e Stati Uniti sembrano presentare le condizioni per sfuggire al destino illiberale e burocratico della «gabbia d'acciaio». Di contro al futuro ormai segnato dell'Europa, a oriente e a occidente pare a Weber ancora possibile affermare la libertà. Ha dunque ragione Francesco Tuccari a voler leggere gli scritti sulla Russia in parallelo, quantomeno parziale, con la conferenza che Weber tiene a St. Louis nel settembre del 1904, la cui chiosa finale sarà riproposta, riformulata, per la Russia: «forse non si è mai dato prima nella storia che una nazione divenisse così facilmente e rapidamente una grande potenza, come è avvenuto per il popolo americano. Ma, secondo calcoli umani, è anche l'ultima volta, per quanto a lungo potrà durare la storia umana, che saranno date condizioni favorevoli ad un libero e grande sviluppo»¹¹.

Russia e Stati Uniti sono infatti prive di quel dominio burocratico centralizzato che rappresenta il punto culminante del processo di razionalizzazione che coinvolge le società tardo-moderne, e in maniera specifica l'Europa, e che costituisce l'istanza principale all'origine dell'illibertà europea. In particolare, tanto la figura del «funzionario elettivo» negli USA – che rafforza la democratizzazione dell'apparato amministrativo a scapito della sua professionalità ed efficienza – quanto la «molteplicità di satrapie» in Russia – con la conseguente sovrapposizione e confusione di competenze e pertinenze – costituiscono antidoti al rafforzamento della burocrazia. In Russia è proprio l'inefficienza della burocrazia a garantire spazi limitati e parziali di libertà: «considerato esclusivamente dal punto di vista

⁹ *Democrazia Borghese*, p. 74.

¹⁰ W.J. Mommsen, *Einleitung*, cit., p. 4.

¹¹ *St. Louis*, p. 188. Per il riferimento a Tuccari, si veda F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 133-138. Per un confronto analogo, cfr. anche W. Mommsen, *Max Weber and the Regeneration of Russia*, «The Journal of Modern History», vol. 69, n. 1, 1997, pp. 1-17, pp. 1-3.

delle libertà personali “borghesi”, ogni impedimento che il “sistema” autocratico si procurava da sé, ogni scappatoia che, per quanto sporca, permetteva di sfuggire alla rete di questo tremendo razionalismo burocratico, poteva essere considerata una protezione della dignità umana dei sudditi»¹².

Ma non solo. Secondo Weber Russia e Stati Uniti presentano alcune condizioni eccezionali che le rendono terreni ancora favorevoli all'affermazione della libertà: sinteticamente – accanto all'assenza di un capitalismo avanzato dai risvolti autoritari¹³ e di una meccanizzazione burocratica – la mancanza di storia e l'abbondanza di spazio. Anzitutto infatti, Russia e Stati Uniti sono per Weber paesi “senza storia”: a differenza dei «paesi di antica civilizzazione» quali quelli europei, gli Stati Uniti non sono oppressi dal «peso della tradizione storica», e «i problemi indotti dalla potenza della tradizione storica qui non si pongono»¹⁴; la Russia, d'altra parte, sebbene dotata di una lunga e importante storia, è rimasta in qualche modo “ferma” nel tempo: «cosa è propriamente “storico” nella Russia d'oggi? Ad eccezione della chiesa e della comunità agricola contadina [...] pressoché nulla, eccetto il potere assoluto degli zar e che, oggi, dopo la frantumazione di tutte quelle figure “organiche” che caratterizzavano la Russia dei secoli XVII e XVIII, si libra in piena e astorica “libertà”»¹⁵. Mancanza di storia significa, in termini logici e geometrici, «tabula rasa»¹⁶; in termini temporali, apertura dei possibili futuri: possibilità di costruirsi un proprio destino, differente da quello imboccato dall'Europa.

In secondo luogo, Stati Uniti e Russia presentano una peculiare abbondanza di spazio: condizione per Weber indispensabile all'affermarsi della libertà. Se infatti, come già visto, l'esistenza di un «nuovo continente» ha permesso alle sette puritane di affermare la propria libertà religiosa e di coscienza lontano dalla repressione della monarchia inglese¹⁷, così oggi l'abbondanza di terra fa sì che sia ancora possibile «fare fortuna con l'agricoltura» ed evita la creazione di grandi monopoli della terra, all'origine – «sempre» – della creazione di «un'aristocrazia politica»¹⁸. Poiché – è questo l'assunto di base – «il modo in cui la terra è distribuita assume un peso determinante per la differenziazione sociale e per il complesso

¹² *Pseudocostituzionalismo*, pp. 93-94.

¹³ Così nella conferenza a St. Louis: «il capitalismo europeo, almeno sul continente, presenta un particolare stampo autoritario, che contrasta con l'uguaglianza dei diritti civili cui sono abituati gli americani» (*St. Louis*, p. 174).

¹⁴ *St. Louis*, pp. 165 e 186.

¹⁵ *Democrazia borghese*, p. 27.

¹⁶ Cfr. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna*, cit., pp. 136-137.

¹⁷ Cfr. *infra*, pp. 151-152.

¹⁸ *St. Louis*, p. 186.

delle condizioni economiche e politiche della nazione»¹⁹, la disponibilità di terra negli Stati Uniti permette di evitare la cristallizzazione sociale e la concentrazione della proprietà della terra nelle mani di pochi. Un ragionamento che vale anche per la Russia, dove «il carattere continentale dello scenario geografico, quasi smisurato» coopera con il «“distacco” da ciò che è “storico”»²⁰.

Tempo e spazio sono in qualche modo le coordinate all'interno delle quali Weber inserisce la sua indagine intorno alle possibilità della libertà nella società tardo-moderna: l'idea è che l'alta densità, in termini temporali e spaziali (la storia millenaria, la concentrazione di popolazione in aree ristrette), costituisca un fattore contrario all'affermazione della libertà; in un senso più astratto, la pienezza economica e culturale – che è anche sazietà di senso – occlude gli interstizi nei quali la libertà può radicarsi. Ciò che è in gioco, per Weber, è l'avverarsi di una storia altra rispetto a quella europea; la possibilità del profilarsi di un'alternativa storica concreta al destino di illibertà dell'Europa.

Una speranza che però, nel momento stesso della sua enunciazione, è già parzialmente delusa: tanto nella conferenza a St. Louis quanto nel primo dei saggi sulla Russia, Weber esprime consistenti dubbi alla possibilità che Russia e Stati Uniti si sottraggano al processo di «europeizzazione»²¹. La disillusione emerge esplicita nel momento in cui Weber, nel primo testo sulla Russia, rivolge lo sguardo al passato, a individuare le condizioni che hanno reso possibile l'emergere della libertà nella prima modernità: «la genesi storica della libertà “moderna” ha avuto certi presupposti unici e irripetibili». Una convergenza specifica di fattori economici, sociali, culturali e religiosi ha reso possibile l'emergere della libertà nella prima modernità.

Tra i più importanti, Weber cita l'«espansione oltre mare», appunto la disponibilità di spazio nel senso già visto: «negli eserciti di Cromwell, nell'assemblea costituente francese, nell'intera nostra vita economica soffia ancora oggi questo vento d'oltremare»; in secondo luogo, la specifica configurazione sociale ed economica del tempo, e cioè la «struttura sociale ed economica dell'epoca del primo capitalismo nell'Europa occidentale»; in terzo luogo, «la conquista della vita tramite la scienza, il “venire a sé dello Spirito”», cioè il sorgere di una razionalità scientifica ai suoi albori, che non ha ancora prodotto i suoi frutti di disincanto; infine, scrive Weber, una specifica immagine del mondo religiosa: «certi valori universali, sorti da uno specifico mondo di idee religiose, operando insieme a numerose e altrettanto

¹⁹ Ivi, p.165.

²⁰ *Democrazia Borghese*, p. 73.

²¹ *St. Louis*, p. 185.

specifiche costellazioni politiche e a certi presupposti materiali, hanno plasmato la peculiarità etica e i valori culturali dell'uomo moderno»²².

Condizioni che però – la nota dolente è immediata – non si danno più nella società tardo-moderna, e che – a ben guardare – non si ritrovano neanche in Russia: infatti, «un nuovo continente non è più a disposizione», mentre si assiste all'«esaurimento della terra ancora libera»; dal punto di vista economico, le forme del capitalismo maturo si impongono in Russia su una realtà sociale ed economica arcaica: «ciò che caratterizza l'attuale sviluppo della Russia è il fatto che tutte le manifestazioni della “civilizzazione”, da un punto di vista economico e statale, intervengono improvvisamente senza mediazione su un ambiente sociale ancora arcaico»²³; ancora, «la costruzione razionale della vita istituzionale ha oggi, almeno in linea di massima, compiuto la sua opera, senza dubbio dopo aver annientato innumerevoli valori»: la razionalizzazione scientifica ha ormai prodotto il suo frutto più amaro, il disincanto moderno; infine, anche lo «specifico mondo di idee religiose» ha ormai perso la sua presa sugli individui.

I saggi sulla Russia presentano in questo senso un amalgama ambiguo di esultanza e disillusione, una miscela dolceamara di «partecipazione appassionata»²⁴ e pessimismo: Weber è entusiasta degli avvenimenti rivoluzionari in Russia, segue con coinvolgimento la lotta per la libertà a oriente e la carica delle più grandi aspettative – il destino della libertà moderna sta, almeno in parte, anche nel successo dei liberali russi; allo stesso tempo però, esprime una nota acuta di disillusione, la convinzione pessimistica dell'insuccesso cui la lotta è destinata, la presa d'atto della mancanza, anche in Russia, delle condizioni indispensabili per l'affermazione della libertà. Un pessimismo che sarà confermato dai fatti: l'analisi dettagliata delle chances di successo dei liberali in Russia si trasforma infatti, nel corso delle pagine, nella diagnosi del loro fallimento.

Se entusiasmo e disillusione costituiscono la cornice emotiva nella quale è inserita la ricostruzione delle vicende russe, la «domanda bruciante» intorno al destino della libertà ne rappresenta la cornice di senso: l'interrogativo che innerva e informa la prospettiva weberiana e che eleva le cronache degli eventi russi a un'indagine storico-sociologica intorno alle condizioni di possibilità della libertà *tout court*. Ma al di là delle cornici in cui è inserita, l'indagine weberiana risulta di estremo interesse e rilevanza tanto per l'oggetto cui è rivolta quanto per il modo in cui è condotta. Per quanto riguarda l'oggetto, esso è quasi un inedito dell'opera weberiana: i due saggi rappresentano infatti i testi in cui maggiormente, e più

²² *Democrazia Borghese*, pp. 71-72.

²³ *Pseudocostituzionalismo*, p. 106.

²⁴ W. Mommsen, *Einleitung*, cit., p. 14.

direttamente, Weber si occupa di rivoluzione. Sono in qualche modo gli eventi russi a costringere Weber a occuparsi di una forma del mutamento storico e politico che fino ad allora non aveva preso davvero in considerazione. Tanto che è qui, in questi testi minori, svalutati da Weber e quasi del tutto ignorati dalla critica, che alcuni studiosi hanno voluto trovare le tracce di una teoria weberiana della rivoluzione²⁵.

Certo, non vi si trova una trattazione in termini ideal-tipici di una “teoria della rivoluzione”, come l’impostazione della sua *Herrschaftssoziologie* potrebbe richiedere; ma piuttosto un’indagine riconducibile alle forme della storia contemporanea, dell’elaborazione di una prospettiva storica su fatti contemporanei²⁶. In particolare, Weber offre una lettura della rivoluzione russa che ha portato gli studiosi a vedere in questi scritti il «contrappunto empirico»²⁷ della celebre dichiarazione metodologica che chiude *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, la cui prima redazione era terminata poco tempo prima. Al termine di quest’opera infatti, Weber aveva ammonito dal proporre un’interpretazione monocausale del processo storico, dichiarando di non voler sostituire una lettura “idealista” del cambiamento sociale a una “materialista”. Se dunque, come afferma Lawrence Scaff, *L’etica protestante* offre una ricostruzione «spiritualista» del mutamento storico, «trattando solo “un lato della catena causale”», l’altro lato, «quello “materialista”, ha trovato espressione in parte nei successivi scritti sulla Russia»²⁸. In questi testi prevale infatti la considerazione dell’aspetto materiale del processo storico: qui Weber giudica le chances di successo del movimento liberale anzitutto dal punto di vista degli interessi e delle risorse materiali delle forze sociali che lo sostengono o lo contrastano; e non – in maniera prevalente – dal punto di vista delle immagini del mondo e degli impulsi soggettivi ideali che possono guidare l’agire e motivare l’azione. Come notano i curatori dell’edizione inglese, Peter Baehr e Gordon Wells, tale tipo di indagine contribuisce ulteriormente – se ce ne fosse bisogno – a «erodere ciò che rimane della reputazione di Weber come scrittore incline alle spiegazioni “idealiste” della vita sociale»²⁹.

²⁵ Cfr. ad esempio F. Chazel, *La conception de la révolution dans l’œuvre de Max Weber: la portée des écrits sur les révolutions russes*, cit., e, in una prospettiva di sociologia della rivoluzione, R. Collins, *Weber and the Sociology of Revolution*, cit..

²⁶ Così L. Scaff, *Weber, Liberalism and Revolution*, cit., p. 528 e pp. 529-531.

²⁷ P. Baehr, G.C. Wells, *Editors’ Introduction*, in M. Weber, *The Russian Revolution*, Cornell University Press, Ithaca 1995, pp. 1–39, p. 16.

²⁸ L. Scaff, *Weber, Liberalism and Revolution*, cit., p. 527. È interessante notare che, come visto, altri autori vedono invece nel manoscritto *La città il pendant* materiale dell’*Etica protestante* (cfr. *infra*, p. 71 nota 217).

²⁹ P. Baehr, G.C. Wells, *Editors’ Introduction*, cit., p. 22. I due curatori citano, a titolo d’esempio, il lavoro di Teda Skocpol sulla rivoluzione: T. Skocpol, *States and Social Revolutions: A comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, in particolare p. 304, nota 4.

Weber offre dunque – soprattutto nel primo saggio, *La situazione della democrazia borghese in Russia* – una ricostruzione dettagliata delle forze e delle classi sociali in campo, individuando per ciascuna gli interessi materiali concreti che le coinvolgono – e in quale misura – nella lotta di liberazione dall'autocrazia zarista, o che, viceversa, le spingono a contrastarla. La principale forza di opposizione all'autocrazia zarista è rappresentata, secondo Weber, dai liberali, organizzati intorno all'Unione di Liberazione: istituita ufficialmente nel gennaio del 1904 dopo due anni di esistenza clandestina, essa era espressione soprattutto della borghesia e della nobiltà degli *zemstva* – organi di rappresentanza locale, «l'istituzione più vitale della vita pubblica russa»³⁰ e la dimostrazione, per Weber, dell'infondatezza dei giudizi su un'ipotetica «immaturità» politica dei russi.

Nonostante costituisca la maggiore forza di opposizione, la borghesia liberale è però priva di una solida base istituzionale – gli *zemstva* erano comunque troppo deboli – e materiale, non essendo legata a degli interessi economici specifici: «da un punto di vista economico i liberali degli *zemstva* erano in generale dei “non interessati” [*Nicht-Interessenten*]»³¹. La qualificazione “borghese” dei liberali è cioè di tipo culturale, piuttosto che economico: essa indica un comune «stile di vita e livello di educazione»³² e non dei comuni interessi economici. Mentre la borghesia in senso economico, come i grandi industriali, si tiene a distanza dagli *zemstva* e anzi assume posizioni reazionarie³³.

Ma al movimento liberale manca anche un sostegno nelle altre classi sociali, i cui interessi specifici Weber passa analiticamente in rassegna. Centrale è la posizione dei contadini, i quali – prima che diritti politici e civili – rivendicano anzitutto più terre. Per questo, nel congresso del 1905 dell'Unione di Liberazione, i liberali elaborano un piano di riforma agraria, cercando così di avvicinare i contadini alla causa liberale. Un'operazione però, agli occhi di Weber, problematica: la riforma non implica infatti che «i contadini diverranno democratici»³⁴. La sua realizzazione produrrebbe piuttosto, secondo Weber, l'effetto opposto a quanto presagito dai suoi promotori liberali: un rafforzamento del comunismo agrario a scapito di una crescita delle idee individualiste e liberali; la riforma agraria porterebbe cioè a «rafforzare non un socialismo volontaristico “progressista” sul piano economico-tecnico, bensì il comunismo arcaico dei contadini, non una scelta economica dei più capaci in senso “professionale”, bensì un livellamento “etico” delle *chances* economiche

³⁰ *Democrazia Borghese*, p. 27.

³¹ *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, MWG I/10, cit., p. 106.

³² Ivi, p. 105-106.

³³ Così che, fa notare Beetham, Weber giunge a una conclusione analoga a quella di Lenin, e cioè «che era in atto una rivoluzione borghese senza borghesia» (D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 262).

³⁴ *Democrazia Borghese*, p. 45.

delle masse, rallentando con ciò lo sviluppo della cultura individualistica di stampo europeo occidentale»³⁵. Indispensabili, ma non interamente cooptabili: è questa la posizione dei contadini rispetto al movimento liberale.

Infine, anche la posizione degli operai è incerta: interessati alla legalizzazione dei sindacati e all'introduzione del diritto di sciopero, dei minimi salariali e della giornata lavorativa di otto ore, erano però per lo più influenzati e cooptati dalla socialdemocrazia. Weber dedica molte pagine all'analisi della socialdemocrazia, divisa tra ortodossia menscevica e putschismo bolscevico, tra un sostegno e una collaborazione con i liberali, e il rifiuto di una qualunque intesa³⁶. In generale, ma saranno temi che ritorneranno nel prossimo capitolo soprattutto in riferimento alla socialdemocrazia tedesca, Weber non solo non vede in essa una forza capace di fornire «uno stabile sostegno al movimento liberale»³⁷, ma più in generale non vi vede un'istanza che opera nel senso della libertà individuale, quanto piuttosto dell'obbedienza, dell'acquiescenza docile e acritica al dogma: «la socialdemocrazia “corretta” addestra le masse alla marcia di parata spirituale e le rinvia, invece che al paradiso ultraterreno (il quale, nel puritanesimo poteva però vantare anche ragguardevoli servigi per la causa della “libertà mondana”) a quello terreno, vaccinando con ciò coloro che sono interessati all'ordine esistente. Essa abitua i suoi allievi alla docilità verso i dogmi e le autorità di partito allo spettacolo futile dello sciopero generale e al passivo godimento di grida furibonde, grida tanto snervanti per i suoi sostenitori quanto inoffensive e ridicole agli occhi degli avversari»³⁸.

Il movimento liberale è in questo senso privo di un sostegno solido nelle differenti forze sociali presenti in Russia, privo delle condizioni strutturali materiali necessarie per riuscire ad abbattere l'autocrazia zarista, o quantomeno a introdurre una serie di limitazioni costituzionali al suo potere arbitrario e repressivo. Una diagnosi da cui sono state tratte due considerazioni che vanno nel senso di una “teoria della rivoluzione”: annotazioni che Weber muove nei confronti della Russia e che però possono essere astratte – almeno parzialmente e con le dovute cautele – dal contesto specifico della sua elaborazione.

In primo luogo, Weber afferma l'indispensabilità della borghesia per il successo di una rivoluzione, vedendo in essa la principale forza sociale capace di determinare l'esito di un capovolgimento rivoluzionario, nel senso del suo successo o del ristabilimento dell'ordine: come afferma nel secondo dei saggi dedicati alla Russia, «come una rivoluzione dal basso non

³⁵ Ivi, p. 58.

³⁶ Cfr. *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, MWG I/10, cit., pp. 165-177.

³⁷ D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 261.

³⁸ *Democrazia Borghese*, pp. 72-73.

è possibile senza l'aiuto o la tolleranza della borghesia, così, senza un suo appoggio, non è possibile arginare dall'alto la violenza»³⁹. Una tesi che trova il suo fondamento nell'indispensabilità di un sostegno materiale alla rivoluzione – nel senso del pagamento dei salari e delle risorse necessarie a condurla; e, conseguentemente, nella capacità, strettamente materiale, della borghesia di ottenere crediti. Il tema ritorna in un terzo, successivo, saggio che Weber scrive sulla Russia, *La transizione della Russia alla pseudodemocrazia*, dedicato in questo caso alla rivoluzione liberale del 1917 (la prima fase, quella liberale guidata da Kerenskij):

tutti gli scioperi generali e i colpi di stato erano falliti dal momento in cui la borghesia e la sua più importante componente in Russia, i circoli dei proprietari terrieri degli *zemstvo*, si erano rifiutate di parteciparvi ulteriormente. Anche in un paese, come è indubbiamente la Russia, dove le masse rivolte hanno dei capi così capaci e, almeno in parte disinteressati, manca loro un'arma oggi indispensabile sui tempi lunghi, la possibilità di ottenere crediti. La borghesia, invece, ne dispone, ed ha perciò la possibilità di procurarsi i mezzi finanziari oggi necessari per organizzare un'amministrazione statale, si definisca pure "rivoluzionaria", come del resto per ogni altra organizzazione di potere. Gli uomini vogliono e devono esistere materialmente, e, per pagare l'esercito di impiegati, sia pure idealisti, e per procurare i mezzi finanziari necessari per un poter stabile, servono soldi⁴⁰.

In secondo luogo, però, Weber è consapevole che la borghesia – elemento indispensabile e ago della bilancia di una rivoluzione – ha comunque bisogno dell'appoggio di altre classi sociali. L'indagine dettagliata da parte di Weber dell'effettivo sostegno che il programma liberale trova nelle diverse classi sociali della società russa va in questo senso. Tale tesi è riproposta nel saggio del 1917 appena citato, *La transizione della Russia alla pseudodemocrazia*: «al giorno d'oggi, rivoluzioni che ambiscano ad un successo duraturo non possono essere realizzate né dalla borghesia, né dall'*intelligencija* borghese da sola, né, tanto meno, dalle masse proletarie e dall'*intelligencija* proletaria da sole»⁴¹. In questo senso, è possibile affermare con François Chazel che «per Weber una rivoluzione non ha chances di successo se non è sostenuta da una coalizione di una pluralità di gruppi sociali: senza l'appoggio di una reale partecipazione popolare, insieme paesana e urbana, i liberali non potevano avere successo»⁴².

In entrambi i casi, è affermata l'importanza della considerazione della dimensione materiale di una rivoluzione: condizioni strutturali di sostegno nella società, interessi

³⁹ *Pseudocostituzionalismo*, p. 135.

⁴⁰ *Pseudodemocrazia*, p. 144.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² F. Chazel, *La conception de la révolution dans l'œuvre de Max Weber*, cit., p. 126.

economici delle diverse classi sociali, disponibilità finanziaria, capacità di sostentamento materiale e foraggiamento delle forze rivoluzionarie. Ed è anche sulla base della loro assenza che Weber decreta il fallimento della rivoluzione: la rivoluzione non ha una base materiale sufficientemente forte, non ha un adeguato sostegno nelle classi sociali, gli interessi economici – a ben guardare – sono troppo deboli.

Il fallimento della lotta del movimento liberale russo è il motivo che guida il secondo dei saggi ad essa dedicati, *La transizione allo pseudocostituzionalismo in Russia*. Qui Weber si limita a mostrare l'inconsistenza delle conquiste ottenute dai liberali, il carattere apparente, illusorio, delle concessioni approvate dallo zar. Il regime instauratosi in Russia è, infatti, uno «pseudocostituzionalismo [*Scheinkonstitutionalismus*]: un termine che, come ricorda François Chazel, era «usato dai liberali in Germania per designare – con un'evidente sfumatura critica – la forma del governo prussiano»⁴³ e che viene riproposto da Weber per il caso russo, con l'evidente intento di proporre un'analogia tra gli esiti liberali delle due rivoluzioni, entrambi fittizi. Come, scrive Weber, «l'ipocrisia è l'inchinarsi del vizio davanti alla virtù», così l'esplicita codificazione di uno pseudo-costituzionalismo profondamente falso di tal fatta è un "inchinarsi", altrettanto degradante, dell'idea di autocrazia davanti al principio costituzionale»⁴⁴.

E allo stesso modo si può riproporre per la Russia ciò che Weber più volte dichiara sulla Germania guglielmina: l'idea, cioè, che una «"rivoluzione dall'alto" [...] conduca [...] a una vera impasse sul piano socio-politico»⁴⁵. Perché le libertà sono calate dall'alto, sotto forma di concessioni, e non conquistate dal basso tramite una lotta; senza dunque una effettiva partecipazione e coinvolgimento delle forze sociali, senza – è questo il punto centrale – la formazione di una maturità politica delle classi sociali, e in particolare della borghesia: e infatti, l'immaturità politica della borghesia tedesca costituisce secondo Weber l'effetto peggiore, e deleterio sul lungo periodo, della politica bismarckiana⁴⁶.

In Russia le concessioni dello zar sono allora puramente formali: ad esempio, la Duma, istituita con il Manifesto dell'agosto 1905, è limitata a una mera funzione consultiva e dunque priva di un potere effettivo; mentre il riconoscimento delle libertà fondamentali statuito nel Manifesto del 17 ottobre, documento firmato dallo zar e punto culminante della rivoluzione, non è accompagnato da una corrispondente enunciazione del modo in cui tali

⁴³ Ivi, p. 122.

⁴⁴ *Pseudocostituzionalismo*, p. 102.

⁴⁵ F. Chazel, *La conception de la révolution dans l'œuvre de Max Weber*, cit., p. 122.

⁴⁶ Cfr. per esempio la *Prolusione di Friburgo*, pp. 21-28 e *Parlamento e governo*, pp. 69-79. Per una discussione sul tema, cfr. W. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., pp. 157-164 e D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., 56-67.

libertà sarebbero state garantite. L'unico motivo concreto che spinge lo zar a cedere, quantomeno formalmente, alle richieste dei liberali, è secondo Weber l'afflusso di crediti da banche straniere europee, a loro volta interessate a mantenere un'apparenza di liberalità a causa della pressione dell'opinione pubblica: «così le promesse del 17 ottobre dovevano essere, almeno formalmente, mantenute e occorreva attuare la “Costituzione” almeno di quel tanto che serviva per offrire una finzione di “garanzie costituzionali” all'opinione pubblica straniera, con cui i banchieri dovevano fare i conti»⁴⁷. Così, l'atteggiamento dello zar nei confronti dei liberali e verso i «diritti politici di libertà» è analogo a quello di chi gioca «con un bambino a cui si mostra la palla e, poi, se fa per prenderla, la si nasconde dietro la schiena. Lo stesso discorso vale nel caso di quella *costituzione*, che il Manifesto del 17 ottobre aveva promesso, sia pure con parole molto ambigue»⁴⁸.

Debolezza e futilità del parlamento – ridotto a mero «parlamento-ombra [Schattenparlament]»⁴⁹ –, ma anche indebolimento parziale dell'autocrazia zarista e rafforzamento della burocrazia, resa potente dall'ukaz del 21 ottobre 1905, che istituisce il Consiglio dei Ministri. È questo in realtà, secondo Weber, l'esito della rivoluzione: la vittoria della burocrazia, «la definitiva razionalizzazione burocratica dell'autocrazia nell'intero settore della politica interna, che oggi richiede – e non c'è niente da fare – uno *specialista*, il che significa, in mancanza di autogoverno, *esclusivamente* un burocrate»⁵⁰. La lotta di liberazione russa, che per Weber rappresenta una delle «ultime occasioni» per affermare la libertà, una delle ultime opportunità per creare una storia altra di contro all'*Europäisierung* del mondo, si chiude invece con la conferma dell'ineluttabilità di quel processo, la comprova storico-empirica di un destino dominato dalla burocrazia, dell'inevitabilità della gabbia d'acciaio. La conclusione cui giunge Weber è che «le forze del liberalismo fallirono [...] perché mancavano di sostenitori potenti (istituzioni, strati sociali) per portare avanti, e risorse per sostenere, l'idea liberale»⁵¹.

Parallelamente all'argomentazione principale che guida i due saggi, tesa all'individuazione del sostegno effettivo che il movimento liberale può trovare nella società russa, degli interessi materiali ed economici che esso è in grado di mobilitare, Weber sviluppa però una seconda linea di ragionamento, alla prima parzialmente sovrapposta: la considerazione dei fattori ideali capaci di favorire il movimento, l'indagine intorno alla forza effettiva dell'idealismo dei liberali russi, la sua capacità di presa soggettiva e di mobilitazione

⁴⁷ *Pseudocostituzionalismo*, pp. 83-84.

⁴⁸ Ivi, p. 89.

⁴⁹ Ivi, p. 97.

⁵⁰ Ivi, p. 95.

⁵¹ P. Baehr, G.C. Wells, *Editors' Introduction*, cit., p. 23.

individuale. Una linea di ragionamento laterale ma fondamentale, la cui importanza emerge in un primo tempo al termine del primo saggio sulla Russia, quando ormai è manifesto il poco sostegno che il movimento liberale trova nelle diverse classi sociali. A conclusione cioè dell'indagine intorno alle forze sociali e materiali capaci di sostenere la lotta dei liberali, e a seguito dell'esito fallimentare di tale indagine, Weber è costretto ad ammettere che non è lì, sul fronte degli interessi economici, che è possibile trovare le forze per affermare e difendere la libertà. Così infatti scrive Weber verso la fine di *La situazione della democrazia borghese in Russia*:

Le opportunità della democrazia e dell'individualismo sarebbero oggi estremamente ridotte se, per il loro sviluppo, dovessimo fare affidamento sugli effetti regolari degli interessi materiali. Infatti, questi mostrano nel modo più chiaro possibile proprio la direzione opposta: nel *benevolent feudalism* americano, nei cosiddetti "enti assistenziali" tedeschi, negli "statuti di fabbrica" russi – ovunque è pronta la gabbia per un nuovo asservimento. [...] Di fronte a tutto ciò, si tranquillizzino dunque coloro che vivono nella continua angoscia che nel mondo futuro possa esistere troppa "democrazia" e "individualismo" e troppa poca "autorità", "aristocrazia" e stima per l'ufficio. [...] Se dipendesse soltanto dalle condizioni materiali e dalle costellazioni di interessi da esse direttamente o indirettamente create, ogni sobria riflessione ci convincerebbe che tutti gli indicatori economici puntano nella direzione di una crescente "illibertà". È veramente ridicolo attribuire all'odierno capitalismo maturo [*Hochkapitalismus*], quale esso viene ora importato in Russia ed esiste in America, un'affinità elettiva [*Wahlverwandtschaft*] con la democrazia e la libertà, qualunque senso si voglia dare a queste parole. Tuttavia questo capitalismo è un inevitabile risultato del nostro sviluppo economico. Ci dobbiamo invece domandare se la democrazia e la libertà siano possibili a lungo termine sotto il dominio del capitalismo maturo. Esse saranno possibili solo dove esiste ed esisterà la decisa volontà di una nazione di non farsi governare come un gregge di pecore. Noi "individualisti" e partigiani delle istituzioni "democratiche" andiamo "contro la corrente" delle costellazioni di interessi materiali⁵².

Le questioni teoriche aperte da questo paragrafo sono molte. Anzitutto, ed è fondamentale, Weber afferma l'assenza di un'affinità tra capitalismo da un lato e liberalismo politico e democrazia dall'altro: il capitalismo, e in particolare il capitalismo maturo, non produce automaticamente maggiore libertà, né favorisce le istituzioni democratiche. Anzi, funziona benissimo anche in regimi repressivi e autoritari, come dimostra proprio – nota David Beetham – l'indagine condotta da Weber sul caso russo: «l'amministrazione russa, secondo l'analisi condotta da Weber, era una dimostrazione di questa combinazione [di liberalismo economico e negazione diffusa delle libertà civili e dei diritti costituzionali];

⁵² *Democrazia borghese*, pp. 69-70 (traduzione leggermente modificata: il tedesco è in MWG I/10, pp. 269-270).

ispirata a vedute liberali in campo economico, in realtà gestiva uno stato ordinato in funzione della repressione poliziesca»⁵³. È quindi del tutto fallace secondo Weber l'idea che la democrazia liberale possa essere importata attraverso le forze economiche del libero mercato: il liberalismo economico non produce necessariamente liberalismo politico.

Ma Weber non si limita a questo: nel paragrafo afferma infatti non solo che il capitalismo maturo è compatibile con la limitazione della libertà; ma che è esso stesso a favorire tale limitazione, a produrre una «crescente illibertà», a essere vettore di «nuovo asservimento». Se il primo capitalismo poteva vantare un certo legame con i valori liberali – sebbene tale legame non sia consistito affatto in una relazione causale –, il capitalismo maturo non presenta alcuna affinità elettiva – il termine non è casuale – con la democrazia liberale, ma è a questa contrapposto. Non *grazie* al capitalismo, ma suo *malgrado* è forse possibile conservare, o affermare, la libertà⁵⁴.

Così, afferma Weber, se si facesse unicamente affidamento alle costellazioni di interessi materiali, la libertà sarebbe certo un bene perduto. Ma nello stesso paragrafo Weber suggerisce anche dove, a suo avviso, vadano cercate le forze per affermare la libertà: «esse [libertà e democrazia] saranno possibili solo dove esiste ed esisterà la decisa volontà di una nazione di non farsi governare come un gregge di pecore». Nella «decisa *volontà* di una nazione» risiede la condizione necessaria per affermare e difendere la libertà: le chances della lotta di liberazione sono da cercare non negli interessi materiali o nella disponibilità di risorse economiche, ma in un idealismo radicale, capace di offrire la forza per contrapporsi al mondo. E subito aggiunge: «noi “individualisti” e partigiani delle istituzioni “democratiche” andiamo “contro la corrente” delle costellazioni di interessi materiali». In queste righe è racchiuso il senso, e la ragione, dell'entusiasmo che Weber mostra nei confronti della lotta liberale russa: vi si chiama infatti in prima persona, dichiarandosi esplicitamente «partigiano» della democrazia liberale – l'uso della prima persona plurale lo mostra chiaramente: «wir “*Individualisten*” und *Parteigänger der „demokratischen“ Institutionen*». La lotta dei liberali russi è anche la sua lotta.

Inoltre, l'immagine della corrente, del flusso, è immediata, e di sapore vagamente benjaminiano. Il mondo, secondo Weber, sta andando nel senso di un maggiore asservimento; e gli interessi materiali vanno nella stessa direzione del mondo, seguono la corrente, sono a questo congruenti e adeguati: non hanno cioè un portato *weltablehnend*, non forniscono agli

⁵³ D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 263.

⁵⁴ Una tesi, come sottolineano alcuni studiosi weberiani, che rappresenta una delle operazioni teoriche più importanti dei saggi sulla Russia: lo sganciamento di capitalismo e democrazia liberale, la dimostrazione empirica dell'infondatezza del legame spesso tracciato tra i due fenomeni (cfr. tra gli altri W. Gordon, G.C. Baehr, *Introduction*, cit., p. 27; L. Scaff, *Weber, Liberalism and Revolution*, cit., pp. 528, 531 e segg.).

individui la capacità di rifiutare il mondo. Detto in altri termini, la soddisfazione degli interessi commerciali, di profitto (ma anche della fame, in fondo) non porta a un mondo più libero o più giusto, ma a un mondo più sazio.

La capacità di rifiutare il mondo ha per Weber, lo si è visto, una connotazione specificamente etica: non l'insoddisfazione materiale, ma il senso di ingiustizia o la ferma volontà di seguire la propria coscienza sono motivazioni soggettive all'origine di un atteggiamento *weltablehnend*. Ma – si è visto anche questo – per opporsi al mondo, per affermare la libertà in un mondo che sta andando verso un crescente asservimento, c'è bisogno di un'immagine del mondo forte, di una costellazione di convinzioni ideali capaci di fornire la forza necessaria, e il senso individuale, a tale opposizione. Un *Weltbild* capace di fornire il senso a una presa di posizione etica, alla scelta – onerosa – di rifiutare il mondo. Tale prospettiva è conforme alla tesi di una peculiare affinità tra puritanesimo e genesi della libertà nella prima modernità, come esposta nel precedente capitolo: la libertà moderna trova uno dei suoi principali – e insospettabili – vettori di affermazione nel radicalismo etico-religioso di stampo puritano, in una potente immagine etico-religiosa del mondo che spinge a rifiutare ogni compromesso con il mondo per affermare la propria libertà di coscienza.

Quando assiste con entusiasmo alla rivoluzione russa del 1905 Weber ha cioè in mente – è ora di scoprire le carte – la rivoluzione puritana: una analoga lotta per libertà, nel caso di quest'ultima ai suoi albori, nell'altra al suo declino. Quando scoppia la rivoluzione russa Weber ha appena terminato di scrivere *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: il cui legame con gli scritti russi si situa certo anche, come visto, sul piano metodologico; ma soprattutto e potentemente sul piano del contenuto⁵⁵. I testi sono infatti legati da una comune indagine intorno alle condizioni di possibilità della libertà, e le conclusioni cui Weber giunge nell'*Etica protestante* sono riportate e fatte lavorare sul caso russo. Nell'*Etica* e negli scritti sulle sette puritane Weber giunge ad affermare che una specifica forma di radicalismo etico-religioso ha contribuito a porre la basi per l'affermazione della libertà moderna. Negli scritti sulla Russia Weber è dunque (anche) alla ricerca di un analogo – certo non identico – radicalismo etico, di un idealismo radicale capace di offrire la forza necessaria ad affermare la libertà contro un mondo che sembra correre ciecamente verso un destino di servitù.

Che Weber abbia in mente il puritanesimo e la rivoluzione puritana quando scrive i due saggi sulla Russia è esplicitato da alcuni, importanti, passaggi dei due testi. È puritano lo

⁵⁵ Un'affinità sottolineata anche da Beyer-Thoma, il quale però la individua nel legame tra etica religiosa e comportamento economico, concentrando in particolare sulla figura degli Old Believers in Russia (cfr. H. Beyer-Thoma, *Max Webers "Protestantische Ethik" und die russische Orthodoxie*, H. Lehmann, J. M. Ouedraogo (a cura di), *Die Geschichte einer schwierigen Rezeption. Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 279–297, in particolare p. 386).

«specifico mondo di idee religiose» cui Weber si riferisce quando enumera i fattori che hanno favorito la nascita della libertà moderna; è alla rivoluzione di Cromwell che pensa quando esulta per lo spirito di sacrificio e l'idealismo dei liberali russi, i quali combattono per le libertà individuali con «una tenacia disperata che ricorda l'epoca di Carlo I»⁵⁶. È, infine, al puritanesimo che Weber fa esplicito riferimento quando si propone di analizzare l'idealismo dei liberali russi: «l'“individualismo” politico dei “diritti umani” europeo-occidentali, quale per esempio quello coerentemente sostenuto da Struve, è stato creato da due fattori storici: da una parte, per quanto riguarda le sue condizioni “ideali”, da convinzioni religiose che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina – convinzioni che l'odierno “illuminismo” non lascia più diffondersi come fenomeno di massa; da un'altra, esso è il prodotto di una fede ottimistica nella naturale armonia degli interessi dei liberi individui, che oggi è stata distrutta per sempre dal capitalismo»⁵⁷.

Le due immagini del mondo cui Weber qui riconduce l'affermazione dell'individualismo politico sono il puritanesimo e, in seconda istanza, l'idea dell'armonia degli interessi. La prima, lo si è visto nel precedente paragrafo, per un meccanismo di eterogenesi dei fini che porta dei fanatici religiosi a combattere strenuamente per la propria libertà di coscienza. La seconda costituisce invece una forma «diluita» e secolarizzata della prima, come Weber dichiara esplicitamente alla fine di *Storia economica*: «con la scomparsa di ogni residuo dell'enorme pathos religioso originario delle sette, l'ottimismo illuministico, che credeva nell'armonia degli interessi, ha assunto l'eredità dell'ascetismo protestante inserendola nel pensiero economico»⁵⁸. Essa si fonda sulla convinzione «ottimistica» di una conciliazione automatica tra interesse privato e pubblico beneficio, di un'identificazione provvidenziale – per un meccanismo immanente alla società stessa – tra dovere etico e interesse, tra ciò che si deve fare e ciò che conviene: rispetto all'ascetismo protestante, è dunque un'immagine che riduce decisamente la tensione etica nei confronti del mondo, perché suggerisce che «ciò che dobbiamo eticamente fare coincide con i nostri interessi benintesi»⁵⁹.

Weber dunque affianca qui due immagini del mondo di cui più volte ha riconosciuto la differente capacità di “spinta motivazionale” sugli individui, la differente *Lebensführungsmacht*: «questa derivazione dell'“ostilità all'autorità” per motivi religiosi

⁵⁶ *Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*, in *Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905-1912*, MWG I/10, cit., p. 321.

⁵⁷ *Democrazia borghese*, pp. 41-42.

⁵⁸ *Storia economica*, p. 271.

⁵⁹ M. Alagna, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica*, cit., p. 194 (dove è presente una disamina dell'immagine dell'armonia degli interessi in Weber e del suo rapporto con l'ascetismo protestante).

positivi ha costituito nei paesi puritani il fondamento “psicologico” storicamente decisivo della “libertà”. Per quanto si possa apprezzare l’importanza storica dell’“Illuminismo”, ai suoi ideali di libertà mancava tuttavia quell’ancoramento a spinte positive di questo genere, che sole ne garantiscono la permanenza»⁶⁰. Un affiancamento che è dovuto, come si vedrà, alle intenzioni argomentative di Weber. In ogni caso, entrambe le immagini – Weber ne è ben consapevole – non si ritrovano più, come tali, nella Russia a lui contemporanea: «questi antecedenti storici non sono quindi più recuperabili, anche dal punto di vista “ideale”»⁶¹. Ma è con l’occhio a tali immagini che Weber osserva l’idealismo che anima i liberali russi, nel tentativo di analizzarne le forme e la forza.

In particolare, Weber individua due atteggiamenti distinti dei liberali russi, due forme differenti di convinzioni ideali. Il tema su cui è giocato il confronto tra le due posizioni riguarda l’estensione del suffragio elettorale, e il dibattito intorno al sostegno che esso darebbe alla causa liberale. Da un lato, afferma Weber, vi sono persone – la maggioranza – che

valutano le opportunità [della democrazia] [...] favorevolmente [...]. I russi si richiamano innanzitutto a ragioni economiche [...] perché sono ritenute, secondo alcuni leaders della democrazia, particolarmente importanti. A causa di queste ragioni economiche, le masse, una volta ottenuto il suffragio elettorale, *dovrebbero* perseguire ideali politicamente e culturalmente liberali⁶².

Un ragionamento estremamente prossimo a un’idea di armonia degli interessi: dell’idea cioè di una conciliazione automatica e benefica degli interessi delle diverse classi sociali; un’armonia che si fonda anzitutto sul pacifico e vantaggioso accomodamento dei differenti interessi economici – è il mantra smithiano della mano invisibile. Ed è quindi (anche) contro questa convinzione dei liberali russi che si scaglia Weber in conclusione al primo saggio sulla Russia: se si lascia fare gli interessi economici – come recita il dogma del liberalismo economico – la libertà è perduta. Così infatti dichiara Weber: «ci si dovrebbe chiedere dove mai tra le “masse”, nelle cui mani il suffragio universale consegnerebbe il

⁶⁰ *Etica protestante*, p. 123, nota 115. Sul passaggio dal protestantesimo ascetico all’illuminismo come specifica “diluizione” dei contenuti religiosi e quindi sullo specifico contributo dell’immagine dell’armonia degli interessi al processo di disincantamento della modernità, cfr. R. Marra, *Religioni universali e capitalismo razionale in Max Weber*, cit., pp. 145-146: «sono questi [i diritti] il lascito più significativo della Riforma al secolo delle Rivoluzioni; ma l’illuminismo razionalistico li riplasma in una duplice – almeno – direzione: in primo luogo li trasferisce dal piano politico a quello economico, dai rapporti con il potere a quelli sul mercato dei beni e delle persone. In secondo luogo ne fa il fondamento di tutte le richieste di uguaglianza giuridica formale, contribuendo così in maniera decisiva all’oscuramento dei contenuti della fede religiosa del passato. Con il passaggio dal diritto naturale materiale del cristianesimo riformato al diritto naturale formale si completa in maniera decisiva il disincantamento del mondo».

⁶¹ *Democrazia borghese*, p. 42.

⁶² Ivi, p. 38.

potere (come è intenzione esplicita dei liberali), si trovino gli impulsi per partecipare a un movimento che, andando al di là di mere esigenze materiali, affermi principi come quelli elencati nel programma dell'«Unione di Liberazione»⁶³. È un ragionamento analogo a quello già descritto sulla riforma agraria: accondiscendete pure, dice loro Weber, alle richieste economiche dei contadini; ma non otterrete certo un rafforzamento dell'individualismo politico. L'idea dell'armonia degli interessi, affermata in un momento di eccezionale conciliazione tra capitalismo e liberalismo politico, è stata ormai, scrive Weber «disturta dal capitalismo»: è il capitalismo stesso, con la sua forza brutale ormai tesa all'asservimento, ad aver dimostrato l'inconsistenza di quella fede ottimistica nella conciliazione tra felicità individuale e bene collettivo.

Il lungo paragrafo sopra citato vale dunque, ora è chiaro, come esortazione e ammonimento nei confronti dei liberali russi: non credete, dice loro Weber, che il liberalismo si realizzerà automaticamente, nel momento in cui si sciolgono lacci e laccioli che legano la società russa e si lascia fare alle forze economiche, alla potenza degli interessi materiali; che magicamente e virtuosamente dovrebbero produrre benessere collettivo e libertà individuale. La vostra lotta – che è anche la sua – è una lotta che va contro la corrente delle forze economiche, che si deve contrapporre al mondo: «mai è stata condotta una lotta di liberazione in condizioni così difficili come quelle russe, e mai con tale disponibilità di sacrificio»⁶⁴.

D'altro lato, Weber individua un secondo tipo di atteggiamento tra i russi:

conosco democratici russi che fanno il seguente ragionamento: “*fiat iustitia, pereat mundus*. Le masse rifiutino o distruggano pure ogni progresso culturale. Noi possiamo solo chiederci che cosa è giusto e abbiamo fatto il nostro dovere concedendo alle masse il suffragio elettorale e quindi attribuendo ad esse la responsabilità dei loro atti. [...] Comunque vada, preferiamo soffrire per generazioni l'oscurantismo politico piuttosto che perpetrare un'ingiustizia politica. Forse, prima o poi, la forza educativa del suffragio universale farà il suo dovere”⁶⁵.

È la posizione, dice Weber, di «ideologi estremisti», che adottano manifestamente un atteggiamento *gesinnungsethisch*: affermazione di un principio – il diritto di voto – in quanto giusto in sé, indipendentemente dalle conseguenze che esso può produrre, l'«oscurantismo politico»; magari, certo, con la speranza che alla lunga l'affermazione di tale principio eserciti una funzione educativa sulla masse. Tale concezione racchiude, secondo Weber, l'idea della «specificità etico-religiosa del compito politico dei russi»: una presa di posizione radicale nei

⁶³ Ivi, p. 42.

⁶⁴ *Pseudocostituzionalismo*, pp. 138-139.

⁶⁵ *Democrazia Borghese*, p. 37.

confronti del mondo, che assume l'imperativo per cui «un incondizionato comandamento etico vale in modo assoluto come possibile guida dell'azione» e che ignora «ciò che eticamente è indifferente in quanto mero esistente», rifiutando cioè di riconoscere delle dimensioni della vita come *adiaphora*. Essa è comune «tanto al pan-moralismo della “sacralità” di Solov'ev, quanto alla democrazia orientata in senso etico»⁶⁶: come chiarisce Pietro Leandro Di Giorgi, il riferimento è all'intelligenza russa «sia nella sua componente populistica e slavofila (che afferma la prospettiva utopica di una via non capitalistica), sia nella componente “occidentalistica” del “marxismo legale” (che vede la Russia come parte organica dell'Europa)», sia Solov'ev che Struve⁶⁷.

Ed è all'intelligenza russa, compresa nella sua estrema eterogeneità di posizioni, che Weber si riferirà anni dopo nel *Nachlass* di *Comunità religiose*, vedendo in essa qualcosa di analogo a un movimento religioso:

l'ultimo grande movimento intellettuale veicolato da una fede non unitaria, eppure comune in punti importanti, ossia in questa misura simil-religiosa, fu l'intelligenza rivoluzionaria russa. L'intelligenza nobile, accademica e aristocratica, si affiancò qui all'intellettualismo plebeo, che era veicolato da funzionari inferiori proletaroidi [...]. Ciò ebbe come conseguenze negli anni settanta del secolo scorso, con la nascita del cosiddetto *narodničestvo* (populismo), l'inizio del movimento giusnaturalistico, orientato prevalentemente al comunismo agrario, che negli anni novanta in parte entrò in aspro conflitto con la dogmatica marxista, in parte vi si combinò in molti modi, e che a più riprese si tentò di unire in un legame per lo più poco chiaro prima con la religiosità romantico-slavofila, poi con quella mistica, o anche col fanatismo religioso [...]. Resta da vedere in quale maniera questo movimento [...] avrà ancora vita dopo la catastrofe della rivoluzione russa (del 1906)⁶⁸.

Vi è, dunque, un radicalismo simil-religioso che anima la rivoluzione russa: un'intellettualità, Weber lo riconosce, «pronta a qualsiasi sacrificio»⁶⁹. Eppure anch'essa è destinata all'insuccesso, che Weber riconduce a una serie di fattori. In primo luogo, un ruolo importante è giocato proprio dalla forma specifica di tale idealismo specificamente russo: esso infatti implica «il rifiuto assoluto, anche in politica, dell'etica del successo»⁷⁰ e tende ad assumere – conformemente alla specificità dello «spirito russo»⁷¹ – le forme mistiche della fuga dal mondo. Non dunque la coniugazione ascetica di razionalità strumentale e radicalismo

⁶⁶ Ivi, pp. 37-38.

⁶⁷ P.L. Di Giorgi, *Max Weber e la Russia. Strutture profonde della società russa*, in «Studi di Sociologia», a. 34, vol. 2, 1996, pp. 173-186, p. 180.

⁶⁸ *Comunità religiose*, p. 119.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Democrazia Borghese*, p. 37.

⁷¹ *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, MWG I/10, cit., p. 231.

etico, di tensione al successo e rifiuto del mondo come si è data – del resto eccezionalmente – nel caso dei santi puritani; ma un rifiuto assoluto del mondo nella forma della fuga, che porta a una «repentina alternanza tra impeto e rassegnazione»⁷² e che si rivela incapace, in fondo, di incidere sul mondo.

Secondo Weber infatti, a definire la specificità della religiosità russa, ma in generale della spiritualità russa, è proprio il misticismo⁷³, una declinazione del comandamento etico-cristiano dell'amore del prossimo declinato in senso acosmistico, contemplativo, indifferente al mondo. Nell'intervento a commento della relazione di Troeltsch del 1910, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, Weber infatti parla di un «tratto acosmistico di tutta la religiosità russa», e afferma:

Nella Chiesa ortodossa vive una fede specificamente mistica, imperitura nel contesto orientale, secondo cui l'amore fraterno, l'amore del prossimo, quei peculiari rapporti umani per noi così scialbi che hanno trasfigurato le grandi religioni di redenzione, costituiscono un tramite non solo per un qualche effetto sociale – che è del tutto irrilevante –, ma per la conoscenza del senso del mondo, per un rapporto mistico con Dio⁷⁴.

Il cristianesimo in Russia, ma più in generale in Europa Orientale, ha preso una piega specificamente mistica: una forma di fuga dal mondo che difficilmente, come si è visto, si pone all'origine di un agire strategico e ragionato nel mondo come può essere invece quello ascetico; ma che, appunto, spinge a un'alternanza tra impeto e rassegnazione, entusiasmo e passività.

In secondo luogo, accanto al carattere specifico della religiosità russa, è anche la forma dell'istituzione religiosa in Russia a non offrire secondo Weber alcun sostegno al movimento liberale. Nel corso dell'indagine intorno ai fattori e alle forze sociali che possono fornire un sostegno alla lotta dei liberali, Weber prende infatti anche in considerazione la chiesa ortodossa russa. Sebbene nella sua *Sociologia delle religioni* non sia presente una trattazione specificamente dedicata al cristianesimo ortodosso, nel *Nachlass* intitolato *Stato e Ierocrazia* Weber riconduce la chiesa orientale al tipo del cesaropapismo, dove «il disbrigo tecnico degli obblighi verso gli dei [...] è nelle mani di un clero interamente sottomesso al

⁷² *Democrazia Borghese*, p. 38.

⁷³ Tanto che, secondo Schluchter, è proprio l'interesse per la Russia durante gli avvenimenti rivoluzionari che spinge Weber a occuparsi di misticismo (cfr. W. Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination*, cit., p. 129 e per una discussione di questa tesi cfr. C. Adair-Totef, *Max Weber's Mysticism*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie», vol. 43, n. 3, pp. 339-353, pp. 346, 350).

⁷⁴ *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Diskussionsbeiträge auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 21. Oktober 1910*, in MWG I/9, cit., p. 754.

potere politico»⁷⁵. Il che significa che la chiesa russa non è autonoma dallo stato, non costituisce, come ad esempio la chiesa cattolica, un potere altro e contrapposto rispetto a quello politico. Essa, scrive Weber, non possiede «alcun punto archimedeo al di fuori della sfera dello stato, nella forma di un papa»⁷⁶: priva di autonomia, il suo clero non «ha modo di svilupparsi come cetto intellettuale autonomo, capace di competere col potere politico e di sviluppare una proficua tensione Chiesa-Stato»⁷⁷. In questo senso, argomenta Weber, è «improbabile che possa diventare rappresentativa dei diritti di libertà contro il potere dello stato di polizia alla maniera della chiesa romana»; anzi, è ben più probabile che essa diventi uno «strumento di potere nelle mani dello zar»⁷⁸. Come infatti osserva David Beetham: «la dottrina della chiesa forniva allo zarismo una poderosa giustificazione ideologica, e i suoi preti agivano da strumenti del potere di polizia nelle aree rurali»⁷⁹. Lungi dunque dal costituire un potenziale fattore di indebolimento del potere zarista, la religione ortodossa rappresenta «il fondamento religioso dell'assolutismo»⁸⁰.

Il movimento liberale, anche dal punto di vista ideale, è dunque debole: impossibilitato a trovare nella religione ortodossa un vettore di rafforzamento e attecchimento nelle classi popolari, diviso tra una fiducia ottimistica nelle magnifiche sorti e progressive dello sviluppo economico – destinata a scontrarsi con una realtà ben più dura – e un atteggiamento di radicalismo etico capace sì di contrapporsi alla «corrente» con la forza delle convinzioni ideali, ma incapace in fondo di agire nel mondo per trasformarlo.

Nel 1917, in occasione del saggio dedicato alla seconda rivoluzione russa, Weber ritorna sul suo giudizio concernente il movimento liberale del 1905, definendolo stavolta – e forse in parte esagerando⁸¹ – come nient'altro che un mero «movimento d'opinione»⁸². Un carattere, secondo Weber, dimostrato dalla rapidità con cui i liberali abbandonano la causa della libertà per adottarne un'altra, la liberazione degli slavi, che in realtà altro non è che un sogno imperialista:

⁷⁵ *Stato e ierocrazia*, p. 639.

⁷⁶ *Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*, in MWG I/10, cit., p. 355.

⁷⁷ Di Giorgi, *Max Weber e la Russia. Strutture profonde della società russa*, cit., p. 177.

⁷⁸ *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in MWG I/10, cit., p. 155. Accanto alla chiesa ortodossa, Weber in realtà nota l'esistenza di «sette razionalistiche russe», analoghe, in una certa misura, a quelle puritane, ma chiosa: «la maggior parte di queste sette russe [...] si distinguono per le profonde differenze nella particolarità dell'ascesi intramondana», senza nulla dire su quali siano queste differenze (*Democrazia borghese*, p. 79). Sulla nota si veda anche il commento di Di Giorgi, *Max Weber e la Russia. Strutture profonde della società russa*, cit., p.179.

⁷⁹ D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 255.

⁸⁰ *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in MWG I/10, cit., p. 161.

⁸¹ Le circostanze politiche erano ovviamente mutate e in quel momento la Russia era in guerra con la Germania. Sul carattere «tendenzioso» di questo scritto, segnato da «giudizi oggettivamente sbagliati» cfr. W. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., pp. 391-394.

⁸² D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 253.

Il loro orgoglio, spezzato dalle speranze deluse di diventare una potenza in politica interna, si era rifugiato tanto più ardentemente in una visione romantica dei rapporti di potere internazionali. [...] Costantinopoli e la cosiddetta “liberazione degli slavi” – cioè, in pratica, la loro oppressione da parte (questa volta) della burocrazia nazionalista della grande Russia – sostituirono allora l’entusiasmo per i “diritti umani” e la “Costituzione”. Questa leggenda imperialistica, e soprattutto l’idea dell’egemonia della grande Russia all’interno della Russia stessa erano rimaste vive nella *intelligencija* borghese anche durante tutto il movimento di liberazione. Già prima che venisse raggiunta la minima garanzia per le presunte conquiste liberali, [...] nel 1905 quasi tutte le persone che erano alla guida dell’“Unione di Liberazione” rivolgevano lo sguardo verso Costantinopoli e il confine occidentale⁸³.

Di fronte al fallimento del loro movimento – sembra dire qui Weber –, i liberali hanno semplicemente cambiato valori da difendere e sostenere. Per il puritano ciò che era davvero in gioco nella sua lotta per la libertà era la conferma della sua elezione, della salvezza dalla dannazione eterna. In un «periodo in cui l’aldilà significava tutto»⁸⁴, questo gli dava la forza necessaria per contrapporsi al mondo. Per il liberale russo, invece, la libertà non è qualcosa per la quale ne va della vita eterna, e come tale non conferisce la forza motivazionale necessaria per affermarla a ogni costo contro il mondo. Tale differenza tra l’idealismo liberale russo e il fanatismo etico-religioso dei puritani trova corrispondenza nella diagnosi più generale che Weber offre della modernità, di un generale disincantamento del mondo e di un conseguente indebolimento della tensione etica nei confronti del mondo, della capacità di opporsi a esso. In questo senso la parabola del movimento liberale russo può valere come conferma fattuale non solo del potere crescente del capitalismo e della generale tendenza alla burocratizzazione, ma anche della debolezza delle risorse ideali che le soggettività tardo moderne hanno a disposizione per contrapporsi a tali processi.

Vi è però da parte di Weber il riconoscimento di un secondo, altrettanto importante, insegnamento che si può trarre dalle vicende del liberalismo russo: l’idea, cioè, che la lotta dei liberali russi abbia avuto un’estrema importanza indipendentemente dal suo fallimento, per il fatto di aver affermato il valore della libertà di contro alla marea delle costellazioni materiali e contro ogni pronostico. Nei saggi russi infatti, Weber attacca ripetutamente «il tipo di tedesco “sazio” che non può sopportare di non essere “dalla parte dei vincitori”, [e che] trionfo della consapevolezza crescente della sua qualità di *Realpolitiker* può solo guardare con pietà a un movimento del genere»⁸⁵. Un uomo che pensa anzitutto al successo, che non prova alcun coinvolgimento per la causa russa, si lamenta della capacità dei liberali russi di «perdere le

⁸³ *Pseudodemocrazia*, p. 145.

⁸⁴ *Etica protestante*, p. 151.

⁸⁵ *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in MWG I/10, cit., pp. 252-253.

opportunità»⁸⁶ e si ripete che, in fondo, «la Russia non è per niente “matura” per un regime costituzionale»⁸⁷. A fronte delle difficoltà concrete e dell'impossibilità di ottenere un successo, sostiene invece Weber, i liberali non potevano che «mantenere la propria coscienza pulita»⁸⁸, tenersi fermi nel proprio proposito senza scendere a compromessi: solo così infatti, scrive Weber, «l'ideologia del liberalismo può restare una forza inattaccabile dal potere esterno»⁸⁹.

Nella lotta dei russi per la libertà vi è cioè per Weber un valore che persiste e va al di là del suo successo o fallimento: è il valore esemplare della lotta in se stessa, la testimonianza di un idealismo pronto al sacrificio. Un valore che chi valuta un'azione – o un movimento politico – in base al successo non può cogliere, ma che invece è capace – forse – di ricordare ai popoli sazi l'importanza di qualcosa cui ormai sono abituati e la capacità di difendere la quale stanno però inesorabilmente perdendo: «ciò che essa [la lotta di liberazione russa] chiede ha in buona parte perso, per noi occidentali, il fascino della “novità”, sembra privo dell'“originalità” che possedeva ai tempi di Cromwell e Mirabeau [...]. Le sue richieste sono per noi *banali* – come lo è il pane quotidiano. [...] Tuttavia non dobbiamo dimenticare di aver dato al mondo qualcosa di immortale in ogni epoca, quando noi stessi eravamo un popolo povero di sangue ed estraneo al mondo; per i popoli “sazi” non c'è alcun futuro»⁹⁰.

⁸⁶ *Democrazia Borghese*, p. 65.

⁸⁷ *Pseudocostituzionalismo*, p. 134.

⁸⁸ *Democrazia Borghese*, p. 68.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Pseudocostituzionalismo*, pp. 136, 140.

Il socialismo

3.1 Rivoluzione politica e Weltbild socialista

Un'ipotesi brillante

La seconda immagine del mondo che, all'interno dell'opera weberiana, presenta affinità elettive con la rivoluzione è il socialismo. Le ragioni di tale affinità risultano, già a un primo sguardo, maggiormente evidenti rispetto a quelle che legano religione e rivoluzione: da una posizione marginale all'interno della configurazione di senso della religione, la figura della rivoluzione acquista qui un ruolo centrale, costituendo un elemento strutturale fondamentale all'interno dell'architettura teorica dell'immagine socialista del mondo. Lungi infatti dal comparire nella mera forma di «conseguenze di tipo rivoluzionario», imprevedute e fortuite, di un virtuosismo etico-religioso estraneo al mondo, la rivoluzione è qui esplicitamente teorizzata, profetizzata, invocata. Il socialismo costituisce, in effetti, la concezione rivoluzionaria *par excellence* al tempo di Weber.

Eppure, tra la teorizzazione dell'evento e la sua produzione effettiva – tramite la mobilitazione di risorse soggettive e impulsi all'agire – il passaggio non è scontato né automatico: e infatti, nelle sue molteplici prese di posizione nei confronti del socialismo, Weber non sembra darle per scontata la dimensione rivoluzionaria. Anzi, nella riflessione weberiana essa viene molto spesso messa in ombra da problematiche di altro tipo, che il socialismo sembra sollevare in maniera più significativa e, almeno per un certo periodo, più concreta. In effetti, la trattazione weberiana del socialismo intreccia discorsi, piani di analisi, prospettive di giudizio differenti e molteplici: tanto il fenomeno è sfaccettato e poco omogeneo, tanto l'analisi weberiana si scompone su fronti distinti e fa ricorso a linee argomentative differenti¹.

¹ Una frammentarietà che si riflette sulla maggior parte delle ricerche condotte intorno al rapporto di Weber con il socialismo, spesso settoriali e limitate a un aspetto specifico (cfr. F. Tuccari, *Max Weber e il comunismo*, in F. Sbarberi (a cura di), *La forza dei bisogni e le ragioni della libertà*, Diabasis, Parma 2008, p. 343). L'unico tentativo a mia conoscenza di comporre un quadro unitario sul tema – ma con un carattere prevalentemente compilativo – è di M. Fiedler, *Max Weber und der Sozialismus*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin 2004.

Anzitutto, sebbene non in maniera esclusiva – e con delle eccezioni notevoli –, è il socialismo di stampo marxista quello cui Weber principalmente si rivolge. Tanto per la rilevanza teorico-analitica – Weber riconosce più volte la grandezza scientifica dell’opera marxiana² – quanto per la centralità pratica, per la capacità dimostrata nell’egemonizzare il campo politico socialista, divenendo dottrina ortodossa dei partiti socialisti d’Europa. È del resto importante sottolineare come il rapporto di Weber con il marxismo non sia identico al rapporto di questi con Marx; e che molto spesso le critiche weberiane contro quest’ultimo colpiscono più propriamente la vulgata marxista: questa però, come sottolinea Massimo Salvadori, non costituisce solo una deviazione dal pensiero originario dell’autore, ma «qualcosa di assai più serio storicamente, vale a dire il modo fondamentale in cui il marxismo fece il suo ingresso nella storia come movimento reale»³, la forma del fenomeno storico con cui Weber si trovava a fare i conti.

Delle critiche che il sociologo tedesco muove all’impianto marxista è possibile, in questa sede, enucleare tre grandi motivi, tre linee di attacco che si distinguono per lo statuto attribuito al socialismo. Un primo livello della critica, di carattere metodologico, mira a confutare la prospettiva epistemologica del materialismo storico, e con essa la sua validità teorico-analitica. Come noto, una parte consistente dell’opera weberiana intende mostrare l’inconsistenza di una prospettiva che riconduce a un’unica istanza – le determinanti economiche – il processo storico e sociale. Il ragionamento si muove anzitutto ad un livello storico-sociologico, nel tentativo di mostrare, attraverso l’indagine intorno al caso specifico dello spirito del capitalismo, la rilevanza della dimensione ideale e la sua influenza sulle dinamiche storiche: l’*Etica protestante* può in questo senso essere vista come un ambizioso progetto di confutazione del materialismo storico⁴.

Ma la critica di metodo weberiana si articola anche su un piano più propriamente teorico, attraverso la confutazione della «fiducia antiquata nella possibilità di dedurre la totalità dei fenomeni culturali come prodotto oppure come funzione di costellazioni di

² Come nota Pier Paolo Portinaro, Weber «non metterà mai in discussione il fatto che *Il capitale* sia un’opera scientifica di prim’ordine» (P. Portinaro, *Max Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, Milano, Franco Angeli 1987, p. 67); mentre il *Manifesto del partito comunista* è definito da Weber «una prestazione scientifica di alto rango» (*Socialismo*, p. 116).

³ M. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l’analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, p. 250. La tesi secondo cui la critica weberiana colpisce il «marxismo economico volgare» senza però raggiungere Marx è sostenuta nel noto, e fondamentale, saggio di Karl Löwith, *Max Weber e Karl Marx* [1932], in Id., *Critica dell’esistenza storica*, Napoli, Morano 1967, pp. 102-103 e poi ripresa, tra gli altri, da György Lukács (*La distruzione della ragione* [1954], Einaudi, Torino 1959, p. 610) e Joseph Schumpeter (*Capitalismo, socialismo, democrazia* [1942], Edizioni di Comunità, Milano 1964, p. 10).

⁴ Cfr. E. Hanke, *Rivoluzione e carisma*, cit., pp. 15-16.

interessi “materiali”»⁵. L’attacco non è rivolto contro l’affermazione della rilevanza della dimensione economica nello sviluppo storico, che Weber condivide; ma contro il carattere univoco e assoluto della spiegazione causale del materialismo storico, «soddisfatto nel ritenere che le “forze istintive” economiche siano quelle “proprie”, le sole “vere”, ed anzi in ultima istanza sempre decisive»⁶. Il problema è la pretesa unicità e universalità dell’assioma. Agli occhi di Weber tale pretesa destituisce il materialismo storico di ogni valore scientifico e ne rivela la natura di «concezione del mondo»: «la cosiddetta “concezione materialistica della storia” come “concezione del mondo” o come denominatore comune di spiegazione causale della realtà storica deve essere rifiutata nel modo più deciso»⁷.

La riconsiderazione del materialismo storico in quanto pretesa teoria scientifica si rivolge anche a un secondo, fondamentale, bersaglio: la supposta individuazione di leggi naturali oggettive, universalmente valide, tali da determinare una consecuzione necessaria degli stadi storici, una connessione inevitabile tra passato, presente e futuro. Anche in questo caso la confutazione weberiana si muove su un piano teorico e su uno empirico. Anzitutto, Weber afferma decisamente – secondo un assioma fondativo del suo approccio sociologico – l’impossibilità di individuare leggi oggettive di fatti sociali, di derivare – attraverso una fallacia induzionistica – l’universalità della legge dalla particolarità del caso empirico individuale.

L’inconsistenza scientifica di una prospettiva che pretende di elaborare leggi oggettive dei fenomeni sociali trova una conferma ulteriore a livello empirico: il mancato avveramento delle previsioni marxiste intorno al crollo della società capitalista. Come Weber constata nella conferenza del 1918 dal titolo *Il socialismo*, tenuta davanti a un pubblico di ufficiali dell’esercito imperial-regio asburgico, la tesi della pauperizzazione progressiva della classe lavoratrice, confutata dai fatti, «è ora rigettata in quanto errata da tutti gli strati, senza eccezione, della Socialdemocrazia. [...] Kautsky [ha ammesso] che lo sviluppo della storia ha percorso un’altra strada»⁸. Ma anche la concentrazione delle imprese e la riduzione del numero degli imprenditori non ha prodotto, come previsto, una diminuzione degli interessati al sistema capitalistico. Ancora, la convinzione che il capitalismo sarebbe crollato sotto il peso delle sue crisi – «su queste crisi il socialismo classico ha costruito la sua speranza»⁹ – si è rivelata infondata, palesando per contro la capacità del capitalismo di rinnovarsi. Infine, l’idea che la specializzazione operaia sarebbe venuta meno a causa dell’uso crescente delle

⁵ *Oggettività*, p. 79.

⁶ *Ivi*, p. 80.

⁷ *Ivi*, p. 79 (trad. leggermente modificata).

⁸ *Socialismo*, p. 118.

⁹ *Ivi*, p. 119.

macchine, favorendo così l'unità della classe operaia, non ha messo in conto «la specializzazione del lavoro e la necessità dell'addestramento tecnico in tutti quegli strati all'interno della produzione che stanno *al di sopra* dello strato degli operai»¹⁰, la creazione cioè di uno strato di funzionari del tutto estranei alla causa del proletariato. Tanto che, conclude Weber, «non si può oggi affermare che ci sia una tendenza *univoca* alla proletarizzazione»¹¹.

Il socialismo marxista come teoria scientifica è dunque, per Weber, insostenibile: «Weber rigettò decisamente il socialismo rivestito di un abito pseudoscientifico che pareva garantire con certezza scientifica la vittoria finale»¹². In una prospettiva weberiana, esso può valere unicamente «come la sistematizzazione di ipotesi tipico-ideali brillanti, che richiedono la massima attenzione dei sociologi e che sono capaci di produrre un avanzamento significativo della conoscenza delle società moderna»¹³. Svestita della sua aura di dogma inconfutabile e assunta nella forma di un costrutto ipotetico, la teoria marxista rivela la sua fecondità scientifica.

Il versante metodologico della critica al socialismo rappresenta il punto di accesso fondamentale nella messa a fuoco della concezione weberiana della sociologia, dell'approccio weberiano sociologico ai processi storico-sociali: il rifiuto, radicale, di ogni determinismo e di ogni riduzionismo, della pretesa di individuare un unico principio di causalità storica, un'istanza ultima capace di rendere conto del mutamento sociale. L'attacco si rivolge in questo senso tanto a una spiegazione materialista della storia quanto al suo *pendant* spiritualista; come recita la nota chiusa dell'*Etica protestante*, «non può naturalmente essere nostra intenzione di sostituire a un'interpretazione causale della civiltà e della storia in senso unilateralmente “materialistico” un'altra interpretazione altrettanto unilateralmente “spiritualistica”. Entrambe sono parimenti possibili, ma con l'una e con l'altra si serve altrettanto poco la verità storica, qualora essa pretenda di costituire non già un lavoro preparatorio, ma una conclusione dell'indagine»¹⁴.

Alle prospettive riduzioniste e deterministe, che vanno alla ricerca di fattori fondamentali e leggi universali, Weber sostituisce una concezione del mutamento storico che ragiona in termini di condizioni di possibilità: un approccio che ai grandi affreschi sostituisce

¹⁰ Ivi, p. 121.

¹¹ Ivi, p. 122.

¹² W.J. Mommsen, *Capitalism and Socialism. Webers Dialogue with Marx*, in R.J. Antonio, R.N. Glassman (a cura di), *A Marx-Weber Dialogue*, University Press of Kansas, Lawrence 1985, p. 238.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Etica protestante*, p. 187.

l'indagine intorno alle concrete costellazioni contingenti di differenti, e molteplici, fattori esplicativi. Costellazioni che sono dunque impossibili da predeterminare a partire da una teoria, ma vanno piuttosto ricostruite di volta in volta, caso per caso; e in cui la rilevanza e il ruolo dei singoli fattori cambia a seconda del contesto, della specifica combinazione nella quale si trovano inseriti.

La critica weberiana al socialismo non si limita però a una confutazione dello statuto epistemologico della filosofia materialista della storia. Modificando il livello d'analisi, essa si rivolge al marxismo come teoria politica: come struttura simbolica di interpretazione del mondo e di elaborazione di una proposta politica ad essa conforme. Su questo piano, una prima accusa che Weber muove al socialismo marxista è di utopismo: il fine cui il socialismo mira è irrealizzabile. Come scrive in una lettera del 4 agosto 1908 a Robert Michels, «*qualunque* idea di *eliminare* il “dominio dell'uomo sull'uomo” mediante un qualsiasi “sistema sociale”, *per quanto* socialista, o mediante forme di “democrazia”, *per quanto* elaborate, è un'*utopia*»¹⁵. Convinto del carattere ineliminabile della dimensione polemogena della vita sociale e politica, Weber non può che rifiutare come utopica, irrealistica, illusoria una prospettiva che promette la pacificazione definitiva. Ogni progetto che si vuole politico deve infatti prendere le mosse dal «fatto fondamentale dell'eterna e inevitabile lotta dell'uomo con l'uomo sulla terra»¹⁶: essa è «eterna, incessante», perché, per Weber, «non c'è per essa nessuna catarsi definitiva nella storia»¹⁷.

All'irrealizzabilità del fine si affianca, secondo Weber, un fondamentale errore diagnostico. Come ha magistralmente ricostruito Karl Löwith nel suo celebre saggio *Max Weber e Karl Marx*, il capitalismo costituisce l'ambito comune alle riflessioni di Marx e di Weber; entrambi, inoltre, hanno scorto nelle dinamiche del capitalismo un potenziale distruttivo rivolto all'umano e alla società¹⁸. Stesso ambito, analoga problematica; ma differente diagnosi. Secondo Weber, il socialismo marxista sbaglia bersaglio, attribuisce le ragioni dell'alienazione umana al fenomeno sbagliato – i rapporti sociali capitalistici –, non cogliendo la dinamica più generale, più profonda, che è all'origine dell'asservimento nelle società moderne: la crescente burocratizzazione, per Weber il problema fondamentale della società tardo-capitalistica. Non solo: non elaborando una strategia adeguata, il socialismo finisce per alimentare tale dinamica, condannandosi così allo «scacco supremo»: «mentre

¹⁵ Lettera a Michels, 4 agosto 1908 in M. Weber, *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, cit., p. 32.

¹⁶ *Diskussionsbeitrag in der Debatte über das allgemeine Programm des Nationalsozialen Vereins* [1896], in *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik: Schriften und Reden 1892-1899, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/4 tomo 2, pp. 619-622, p. 622.

¹⁷ N. Bobbio, *La teoria dello stato e del potere*, p. 217.

¹⁸ Cfr. K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., ad esempio pp. 11-13, 19-20, 67.

pensava di liberare l'uomo e porre fine alla sua condizione di alienazione, il socialismo avrebbe posto l'uomo in una condizione di servitù»¹⁹.

In particolare, la separazione degli operai dai mezzi di produzione – causa per i socialisti dell'alienazione dell'operaio – costituisce per Weber una realtà inevitabile delle moderne società complesse: essa non è limitata al solo settore economico, coinvolgendo anche altri ambiti sociali, come la ricerca scientifica, l'organizzazione militare, o la politica; né, secondo Weber, «cambia assolutamente nulla se si cambia la persona del capo di quell'apparato, se al vertice viene designato il presidente dello Stato o un ministro al posto del produttore privato»²⁰. Anzi, la socializzazione dei mezzi di produzione avrebbe come effetto di porre l'economia nelle mani di un ceto di funzionari, sottraendolo a quello privato, ma plurale, degli imprenditori; avrebbe costituito cioè una burocrazia economica, che si sarebbe affiancata alla già esistente burocrazia politica, formando con essa un corpo unico: «oggi il crescere della “socializzazione” vuol dire inevitabilmente il crescere della burocratizzazione»²¹. Così, il socialismo realizzato «non avrebbe rappresentato il rovesciamento del processo di espropriazione dei lavoratori ma il suo compimento, e non l'eliminazione dello stato e della burocrazia ma il loro rafforzamento»²².

In questo senso Weber non nega la possibilità di realizzazione del socialismo, ma esclude che esso possa assumere le fattezze previste dai suoi fautori: a causa di un fondamentale errore diagnostico, il socialismo, nell'intento di ottenere una maggiore libertà, finisce per rafforzare l'irrigidimento e l'asservimento sociali, «perché ogni lotta di potere contro una burocrazia statale è *senza prospettive* e perché non si può invocare alcuna istanza che abbia in linea di principio interessi opposti ad essa, come invece si può fare nei confronti dell'economia privata. [...] Se il capitalismo privato venisse abolito, la burocrazia statale dominerebbe *da sola*»²³. Così, il socialismo, pur presupponendo la fine del capitalismo, ne implica allo stesso tempo il rafforzamento e il compimento delle dinamiche più costrittive: come afferma Volker Heins, «la stoccata più potente, forse apparentemente paradossale, della critica di Weber al socialismo è dunque che in realtà esso non costituisce affatto un progetto di opposizione, perché il socialismo non fa nulla contro la tendenza dominante di burocratizzazione della vita sociale»²⁴.

¹⁹ M. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, cit., p. 271.

²⁰ *Socialismo*, p. 111.

²¹ *Parlamento e governo*, p. 82.

²² M. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, cit., p. 271.

²³ *Parlamento e governo*, p. 93.

²⁴ V. Heins, *Max Webers Sozialismuskritik*, in «Zeitschrift für Politik», vol. 39, n. 4, 1992, p. 389.

Teoria scientifica e progetto politico: ma per Weber il socialismo non si esaurisce in queste due forme. Esso racchiude infatti una terza, fondamentale, dimensione: il socialismo rappresenta per Weber un'immagine del mondo analoga, sotto certi aspetti, alla religione. Esso riproduce infatti alcuni motivi fondamentali dell'immagine religiosa del mondo, o di alcune sue configurazioni specifiche²⁵, candidandosi a diventarne una valida alternativa per gli individui della tarda modernità. Come si vedrà, è qui, nella sua – parziale – consonanza con la religione, che risiede l'autentico elemento rivoluzionario del socialismo. Nella conferenza sul *Socialismo*, riferendosi al *Manifesto del partito comunista*, «documento fondamentale» dei partiti socialisti, Weber afferma:

il *Manifesto* comunista è un documento profetico: *profetizza* il tramonto dell'organizzazione economica privata o, come si dice, dell'organizzazione capitalistica della società e profetizza la sostituzione di questa società – come stadio di passaggio – con la dittatura del proletariato. Dietro a questa fase di transizione si cela però l'autentica speranza finale: il proletariato non può liberarsi dalla schiavitù senza fare finire *ogni* dominio dell'uomo sull'uomo. Questa è l'autentica profezia, il nucleo centrale del *Manifesto*, senza il quale esso non sarebbe mai stato scritto e senza il quale non avrebbe mai conseguito la sua grande efficacia storica²⁶.

L'adozione della figura della profezia non è accidentale: il *Manifesto* infatti, secondo Weber, non è semplicemente un testo di critica del capitalismo, o un pamphlet politico che esorta alla rivoluzione. È un testo profetico perché produce una ben determinata immagine del mondo: dà un senso oggettivo al mondo, ne disegna il divenire passato e futuro, offre una specifica promessa di redenzione – la fine del dominio dell'uomo sull'uomo, versione socialista e terrena del paradiso ultraterreno delineato dalla religione. E fa tutto ciò con la certezza apodittica della profezia: «l'inevitabile tramonto [...] della società presente [...] si attua rigidamente attraverso una legge naturale. Fu questo il secondo principio di questa patetica profezia che le fece guadagnare la fede giubilante delle masse. Engels usa in un passo questa immagine: come quando la terra collasserà nel sole, così questa società capitalistica è condannata al tramonto»²⁷.

È il carattere profetico del socialismo a determinare il suo successo: a fare di essa un'immagine del mondo capace di mobilitare le masse, di imprimere un orientamento specifico all'agire degli individui, con una forza e un'intensità tali da influenzare radicalmente

²⁵ I punti di vicinanza sono ovviamente differenti a seconda dello specifico *Weltbild* religioso: ad esempio, le analogie sono maggiori con quelle religiosità che si rivolgono agli strati meno privilegiati e ne presuppongono la partecipazione, come il cristianesimo, mentre sono più ridotte con immagini quali il confucianesimo o l'induismo.

²⁶ *Socialismo*, p. 117.

²⁷ Ivi, pp. 117-118.

la storia del Novecento. In questo senso, essa rappresenta, come la religione, una potente *Lebensführungsmacht*. Della religione il socialismo riproduce le prestazioni fondamentali, pur non originando da essa: il *Weltbild* socialista non è cioè l'effetto di un processo di secolarizzazione, per cui le forme storiche e simboliche del socialismo deriverebbero direttamente – secondo un processo di progressiva laicizzazione e perdita del carattere specificamente religioso – dall'immagine del mondo religiosa. Diversamente, per Weber il socialismo costituisce un «surrogato»²⁸ della religione: un'immagine del mondo alternativa alla religione, che ne riproduce alcune funzioni fondamentali pur non derivando da essa²⁹.

I due *Weltbilder* non sono, dunque, perfettamente identici, ma presentano similarità e differenze: una trama comune si sviluppa infatti attraverso luoghi e personaggi diversi. Come la religione, il socialismo si muove a partire da un rifiuto etico del mondo, da una significazione in termini etici del problema del male: l'imperfezione del mondo, la sua irrazionalità prende qui le forme dell'ingiustizia sociale. Inoltre, anch'esso elabora una promessa di redenzione, declinandola però in modo peculiare. Diverso è il “luogo” della redenzione, nell'aldilà e non più nell'aldilà: il paradiso è terreno, si colloca a un certo punto dello sviluppo storico. Differente è anche la figura garante del processo di redenzione, da dio alla storia: non più un essere trascendente, ma le stesse leggi del processo storico garantiscono l'avvento futuro della società redenta. Discordante, ancora, è il soggetto della redenzione: se nel caso della religione la promessa di redenzione è direttamente rivolta a coloro cui è richiesto un sacrificio etico, nel caso del socialismo la promessa del paradiso terreno è assicurata solo alle generazioni future, mentre coloro che oggi agiscono per essa hanno solo la garanzia che il loro sacrificio non sarà vano. Entrambi i *Weltbilder* però si costruiscono intorno a un identico nucleo forte: la promessa di un mondo privo di ingiustizia e sofferenza.

Infine, analoga è anche la “base sociale” delle due immagini del mondo, che vede la compartecipazione degli strati meno privilegiati e degli intellettuali: «la generalizzazione soggiacente è che la sofferenza delle masse porta ad aspettative escatologiche, e che gli

²⁸ Così in M. Weber, *Sulla psicofisica del lavoro industriale*, in Id., *Metodo e ricerca nella grande industria*, Milano, Franco Angeli 1983, p. 212: «il socialismo [...] vuole essere un surrogato della religione [*Religionssurrogat*]» (trad. leggermente modificata). Ma si veda anche la lettera a Michels successiva al 27 ottobre 1910, su cui ci si soffermerà in seguito. Il termine tedesco usato da Weber è talvolta “*Ersatz*”, talvolta il suo sinonimo “*Surrogat*”. Sebbene il termine possa assumere nell'opera weberiana una connotazione negativa (cfr. *Scienza come professione*, p. 40 e p. 42), esso è anche usato in senso *wertfrei*.

²⁹ Per un'attenta analisi della nozione di surrogazione in Weber, cfr. A. Erizi, *Different Origin, (Almost the) Same Function: The Concept of Subrogation in Max Weber's Work*, in «Max Weber Studies», vol. 11, n. 2, 2011, pp. 231-248, la cui convincente interpretazione è qui riproposta. Come nota Erizi, la nozione di secolarizzazione può essere mobilitata, in Weber, per quanto riguarda il rapporto tra sette religiose puritane e i club e circoli degli Stati Uniti d'America, essi si prodotti di un processo di progressiva diluizione dello spirito puritano.

intellettuali offrono varie soluzioni»³⁰. È ad essi, come era nel caso della religione o di alcune sue configurazioni, che si rivolgono le prestazioni fondamentali dell'immagine del mondo socialista. Il socialismo risponde infatti anzitutto alle esigenze dei meno privilegiati, offrendo una speranza di liberazione dalla sofferenza: «il loro [dei privilegiati in senso negativo] specifico bisogno è la redenzione dalla sofferenza. Non sempre essi sentono questo bisogno di redenzione in forma religiosa – ad esempio non il proletariato moderno»³¹. In particolare, il socialismo, come la religione, dà un senso alla loro sofferenza, investendoli di una missione: «ogni senso della dignità dei negativamente privilegiati poggia [...] su una promessa che è stata fatta loro e che è legata a una “funzione”, una “missione”, una “vocazione” che è stata loro assegnata. Quel che essi non possono pretendere di essere lo integrano o con la dignità che un giorno saranno “chiamati” a essere, in questo mondo o nell'altro, oppure con ciò che essi dal punto di vista della provvidenza, “significano” e “compiono”»³². Nel caso del socialismo, l'emancipazione del proletariato implica inevitabilmente la liberazione universale, la fine del dominio dell'uomo sull'uomo: «il proletariato non può liberarsi dalla schiavitù senza fare finire ogni dominio dell'uomo sull'uomo». È l'universalità della redenzione la missione storica del proletariato.

Ma come la religione, anche il socialismo presuppone l'opera di intellettuali, che inseriscono il bisogno di redenzione all'interno di una specifica configurazione di senso, dando un significato all'esperienza della sofferenza ed elaborando una promessa di redenzione: «l'intellettualismo plebeo e paria della Germania [...] assunse sempre più, e definitivamente a partire dalla nascita della fede socialista, economicamente escatologica, una piega radicale anti-religiosa. Queste sette anti-religiose dispongono però di uno strato intellettuale declassato che è stato almeno temporaneamente in grado di insinuare una fede para-religiosa nell'escatologia socialista»³³.

Come ha notato Günther Roth³⁴, la terminologia usata in questo caso da Weber è apparentemente ambigua: da un lato utilizza espressioni come «fede socialista, economicamente escatologica», «fede para-religiosa», «redenzione dal dominio di classe», nel

³⁰ G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., p. 261. Una generalizzazione che però non è universalizzazione – operazione sempre illegittima per Weber.

³¹ *Comunità religiose*, p. 96. Un bisogno che nella prospettiva weberiana – è bene ricordarlo – non preesiste all'immagine del mondo che lo prende in carico: come già sottolineato nel paragrafo dedicato all'etica religiosa, è il *Weltbild* a creare le condizioni per l'emersione del «bisogno» come problema che richiede una soddisfazione (cfr. *infra*, p. 95).

³² *Comunità religiose*, p. 95.

³³ *Ivi*, p. 118.

³⁴ Cfr. G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., p. 262.

tentativo apparente di rendere conto delle analogie con la religione; dall'altro dichiara esplicitamente il carattere anti-religioso del socialismo. In effetti, il rapporto del surrogato socialista nei confronti della religione non è di semplice – e a-conflittuale – sostituzione. Come ben sottolinea Andrea Erizi, il socialismo si configura secondo Weber come un'immagine del mondo in competizione con la religione: non va cioè a occupare un campo simbolico lasciato vuoto dalla religione, a fronte di un suo previo indebolimento – come è il caso, per Weber, della fede nel progresso –, ma si costituisce in netta opposizione a essa, contribuendo di fatto a determinarne il declino³⁵. Facendo riferimento a un questionario condotto da Adolf Levenstein, Weber infatti nota: «ancora nel 1906, alla domanda sul motivo della loro miscredenza, soltanto una minoranza di un certo numero (considerevole) di proletari rispondeva con argomentazioni che si richiamavano alle moderne teorie scientifiche, la maggioranza rimandava invece all'«ingiustizia» dell'ordine di questo mondo»³⁶.

Scartata la scienza per evidenti incapacità prestazionali – essa infatti non offre alcun senso al mondo, alcuna giustificazione etica alla sofferenza umana³⁷ –, il rapporto tra religione e socialismo è qui di esplicito antagonismo: entrambe le immagini prendono in conto il problema dell'«ingiustizia di questo mondo», partono cioè da una identica domanda, ma offrono risposte differenti – ed è quella socialista a prevalere. Una vittoria in cui gioca un ruolo rilevante la migliore capacità del socialismo – date le mutate condizioni storiche – di rendere conto della sofferenza e darle un senso:

ma è diverso se un contadino cinese o giapponese soffre la fame e sa che la divinità non gli è favorevole o gli spiriti sono adirati, e in seguito a questo la natura non manda pioggia o sole nel momento giusto, o se invece si può rendere responsabile della crisi, anche nei confronti dell'ultimo dei lavoratori, l'ordinamento sociale in quanto tale. Nel primo caso ci si rivolge alla religione, nel secondo è l'opera dell'uomo ad apparire come colpevole, e il lavoratore ne trarrà la conseguenza che tale opera va trasformata: il socialismo razionale non sarebbe mai sorto senza le crisi³⁸.

Le differenti condizioni materiali – specificamente lo sviluppo del capitalismo industriale e la correlata parziale emancipazione dell'individuo dagli eventi naturali – rendono manifesto il fatto che l'ingiustizia è interamente imputabile all'agire degli individui, è cioè

³⁵ Cfr. A. Erizi, *Different Origin, (Almost the) Same Function: The Concept of Subrogation in Max Weber's Work*, cit., pp. 238-239. Sulla fede nel progresso come surrogato sostitutivo, e non in competizione, della religione: «L'idea di “progresso” diviene necessaria solo quando viene meno il significato religioso del destino dell'umanità e nasce il bisogno di attribuirgli un “senso” terreno e tuttavia oggettivo» (M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, in Id., *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari, De Donato 1980, p. 33, nota 81).

³⁶ *Introduzione*, p. 15.

³⁷ È il tema della celebre conferenza *La scienza come professione*.

³⁸ *Storia economica*, p. 216.

ingiustizia “sociale” e non dipende invece dal corso naturale, o da una volontà divina trascendente: diviene cioè evidente che «la colpa per la povertà dei lavoratori non è scaricabile sulla natura, sulla rabbia di dio, ma interamente sulla società»³⁹. Il socialismo costituisce cioè l’immagine del mondo meglio capace di incanalare il rifiuto etico del mondo, di dare un senso etico alla sofferenza degli individui, orientandone l’agire attraverso una – convincente – promessa di redenzione.

“*Questi signori non spaventano più nessuno*”

Nella dimensione di surrogato religioso del socialismo risiede secondo Weber un nucleo di radicalismo etico capace di produrre e alimentare una soggettività rivoluzionaria. A partire da un rifiuto etico del mondo, dalla constatazione della sua imperfezione e irrazionalità, il socialismo fornisce le motivazioni soggettive per l’assunzione di un atteggiamento *weltablehnend*⁴⁰: per elaborare una condotta di vita che rifiuta di mescolarsi con il mondo, di scendere a patti con esso; e che mira invece strenuamente a costruire le condizioni di possibilità della sua liberazione, dell’avvento di una società priva di sofferenza e imperfezione etica.

Ma nella prospettiva di Weber il nucleo di radicalismo – potenzialmente rivoluzionario – del socialismo è, nel periodo storico in cui lo osserva, molto debole, sopravanzato e messo in ombra da altre dinamiche, interamente “mondane”, che hanno preso il sopravvento nell’orientare il socialismo come fenomeno storico. In una lettera a Michels del 1910, Weber scrive:

La socialdemocrazia, cioè il movimento socialista, ha creduto di costruire un proprio ideale culturale, non solo una riorganizzazione della società. Su quali assiomi ultimi (etici o altro)? Esso ha voluto essere un surrogato della religione, una religione esso stesso [*Ein Ersatz für Religion, selbst eine Religion*]. In che senso? È ancora così? Perché (in gran parte!) *non lo è più?* Perché in alcune regioni di più e in altre di meno?⁴¹

Pur riconoscendo la funzione di surrogato del socialismo, qui Weber constata il suo progressivo esaurimento: il socialismo non funge più – «in gran parte!» – da surrogato della religione. La serie di interrogative che chiudono il passo citato esplicitano l’intento di Weber

³⁹ A. Erizi, *Different Origin, (Almost the) Same Function: The Concept of Subrogation in Max Weber’s Work*, cit., p. 241.

⁴⁰ Si riproducono qui le due dimensioni – teorica e pratica – della *Weltablehnung* individuate nel precedente capitolo.

⁴¹ *Brief an Michels*, successiva al 27 ottobre 1910, Heidelberg, in *Briefe 1909-1910*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. II/6, Mohr, Tübingen 1994, p. 664 (corsivo mio).

in questa circostanza, cioè quello di indicare a Michels una direzione da intraprendere per la sua indagine intorno alla socialdemocrazia tedesca: «la massima speranza di Weber era che Michels producesse una storia del movimento operaio dal punto di vista della sua concezione del mondo»⁴². Ma la prospettiva d'indagine è ben definita: l'interesse riguarda il movimento declinante di tale concezione del mondo. Ciò che interessa a Weber sono i motivi e le circostanze dell'indebolimento della dimensione ideale del socialismo – e, con essa, dello suo slancio radical-rivoluzionario. Come nota Roth, «nel momento in cui stava scrivendo – il 1910 – Weber giustamente percepiva una situazione anti-carismatica, anti-rivoluzionaria e religiosamente non creativa nell'Europa centrale, sebbene meno di dieci anni dopo ci furono i sollevamenti in Russia e Germania»⁴³.

La situazione «anti-rivoluzionaria» è dovuta, secondo Weber, a un intreccio di due dinamiche tra loro strettamente connesse, che hanno determinato il progressivo indebolimento del rivoluzionarismo della socialdemocrazia, la sua crescente tendenza a scendere a patti con il mondo e a riprodurre i meccanismi: da un lato, il prevalere di una prospettiva evolucionista nel socialismo a discapito di una istanza volontarista; dall'altro, la tendenza della socialdemocrazia alla burocratizzazione. Se la prima dinamica concerne la dimensione ideale del socialismo, il suo contenuto di senso – il declino della dimensione teorica di rifiuto del mondo –, la seconda riguarda invece le sue condizioni materiali, la sua strutturazione in una organizzazione interamente mondana, adattata al mondo e ai suoi meccanismi: il venir meno della dimensione pratica di rifiuto del mondo. Nel 1918, riferendosi alla situazione del socialismo precedente alla prima guerra mondiale, Weber scrive:

La vecchia speranza rivoluzionaria di una catastrofe, che diede al *Manifesto* comunista il suo entusiasmante potere, ha fatto posto a una concezione evolucionistica, ad una concezione cioè del crescere graduale della vecchia economia [...] in un'economia regolata o da funzionari dello Stato o da cartelli con la partecipazione di funzionari. Questa economia [...] sembra attualmente il primo stadio dell'autentica società socialista, libera dal dominio dell'uomo sull'uomo. Questo clima evolucionistico, che da questa lenta trasformazione si attende lo sviluppo verso la società socialista del futuro, si era davvero imposto prima della guerra nelle considerazioni dei sindacati e anche di molti intellettuali socialisti scalzando la vecchia teoria della catastrofe. Da ciò sono state tratte le note conseguenze. Sorse il cosiddetto revisionismo. I suoi dirigenti erano, almeno in parte, consapevoli di quanto fosse grave togliere alle masse quella fede nell'avvento improvviso di un futuro felice, il quale

⁴² W.J. Mommsen, *Robert Michels and Max Weber: Moral Conviction versus the Politics of Responsibility*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel (a cura di), *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman, London 1987, p. 123.

⁴³ G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., p. 263.

dispensava un vangelo che diceva alle masse come agli antichi cristiani: “questa notte stessa può avvenire la salvezza”. Si può certo rinnegare una professione di fede come lo era il *Manifesto* comunista e la successiva teoria della catastrofe, ma è poi difficile sostituirla con un'altra⁴⁴.

Il nocciolo rivoluzionario, racchiuso nella dimensione profetica del *Manifesto*, nella promessa di una «catastrofe» incombente, dell'avvento imminente del paradiso terreno – la fine delle ingiustizie e del dominio dell'uomo sull'uomo – costituiva, come visto, la forza di mobilitazione soggettiva dell'immagine socialista del mondo, la sua capacità di animare e orientare la vita degli individui e farsi *Lebensführungsmacht*. Ma il marxismo possiede una «doppia anima»⁴⁵: all'istanza etica, profetica e volontarista del socialismo si contrappone, finendo per prevalere, una seconda anima, anch'essa presente *in nuce* nel *Manifesto*. Un nucleo evoluzionista, che sostituisce la fede nella catastrofe rivoluzionaria con l'«idealizzazione superstiziosa della scienza»⁴⁶, con la fiducia nelle leggi oggettive della storia che avrebbero portato inesorabilmente, per contraddizioni interne del capitalismo (nonché gradualmente, nel caso del revisionismo bersteiniano), alla società socialista: «con queste fede nei poteri predittivi della scienza, il marxismo determinista minò alle fondamenta il volontarismo rivoluzionario e divenne un'ideologia comoda e confortevole per il movimento socialista dei lavoratori, che combatteva contro un establishment forte e apparentemente invincibile»⁴⁷. Il tema è quello della perdita di soggettività politica e del suo ruolo nella transizione da una società capitalista a una socialista: dalla violenza come levatrice della storia, si passa qui a un'idea in cui il compito del soggetto politico consiste semplicemente nell'«accompagnare» il processo storico.

Tale cambio di passo all'interno della prospettiva socialista è da imputare secondo Weber alla dirigenza della socialdemocrazia tedesca. È infatti lo strato intellettuale ad aver favorito la «trasfigurazione quasi superstiziosa della “scienza” in possibile produttrice o

⁴⁴ *Socialismo*, p. 122.

⁴⁵ «*Zwei-Seelen Charakter des Marxismus*» (*Zur Lage der bürgerlichen Demokratie*, in MWG I/10, p. 168). Sulla base soprattutto del *Nachlass* weberiano sul *Diritto*, tale distinzione è tradotta da Günther Roth in termini di stadi storici: ad un socialismo etico – e dunque volontarista e rivoluzionario – prevalentemente pre-marxiano segue uno stadio successivo, proprio del socialismo marxista, di carattere razionalista ed evoluzionista (cfr. G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit.). Volker Heins, invece, interpreta tale distinzione – in maniera a mio avviso più convincente – nel senso della coesistenza, e contrapposizione, di due dimensioni del socialismo, di due tipi diversi di critica socialista del capitalismo, non interamente congruenti alla distinzione socialismo non-marxista/socialismo marxista (cfr. V. Heins, *Max Webers Sozialismuskritik*, cit.). La prospettiva di Heins permette meglio di rendere conto dell'ambiguità interna alla stessa socialdemocrazia tedesca, scissa, come si vedrà, tra il mantenimento della promessa “catastrofista” e rivoluzionaria, forte in termini di mobilitazione delle masse, e l'«ultra-razionalismo» dell'ortodossia socialista à la Kautsky.

⁴⁶ Ivi, p. 387.

⁴⁷ G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., p. 261.

perfino profetessa della rivoluzione sociale, violenta o pacifica, nel senso della redenzione dal dominio di classe»⁴⁸, determinando di fatto l'indebolimento del temperamento rivoluzionario: «potenzialmente gli intellettuali sarebbero stati il cuore etico o religioso del movimento, ma la loro ideologia sempre più positivista militava contro ogni forza carismatica che essi avrebbero potuto costituire»⁴⁹. La riconfigurazione parziale dell'immagine del mondo socialista, con il rafforzamento della prospettiva evolucionista a scapito di quella volontarista, è dunque in questo senso ricondotta da Weber alle istanze sociali e materiali di un gruppo specifico di attori, i quali agiscono in difesa dei propri interessi di posizione. È una dinamica – quantomeno parziale – di «quotidianizzazione del carisma», in cui si tratta di

convertire il carisma [...] in un possesso durevole del quotidiano. Con ciò tuttavia muta inesorabilmente il carattere interno della struttura. Sia che dal seguito carismatico di un eroe guerriero nasca uno Stato, sia che dalla comunità carismatica di un profeta [...] nasca una chiesa, una setta, [...], o ancora che da un seguito diretto in modo carismatico al servizio di un'idea culturale nasca un partito o anche solo un apparato di giornali e riviste, la forma dell'esistenza del carisma è sempre restituita alle condizioni della vita quotidiana e ai poteri che la dominano, soprattutto gli interessi economici⁵⁰.

Inizialmente sorta con lo scopo di affermare e diffondere un «ideale culturale», la socialdemocrazia diviene un'organizzazione fine a se stessa, e il rapporto mezzi-fini si inverte: l'ideale culturale da perseguire diventa infatti mezzo per il mantenimento e il rafforzamento del partito. L'inversione mezzi-fini non è però esplicita. Nel passo precedentemente citato, estratto dalla conferenza sul *Socialismo*, Weber rileva infatti un'ambiguità di fondo nell'atteggiamento della socialdemocrazia: «consapevol[e] di quanto fosse grave togliere alle masse quella fede nell'avvento improvviso di un futuro felice», essa mantiene un rivoluzionarismo “di facciata”, continuando a professare la rivoluzione; ma ha in realtà completamente abbandonato qualsiasi velleità rivoluzionaria, concentrandosi invece sui meccanismi di mantenimento e riproduzione delle posizioni di potere. Qui risiede del resto, nota Weber in un testo del 1904-1905, il motivo principale del rifiuto, da parte della SPD, del revisionismo bernsteiniano: il «ripudio formale della vecchia professione di fede» avrebbe

⁴⁸ *Comunità religiose*, p. 118.

⁴⁹ G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., p. 262. Sul ruolo degli intellettuali socialdemocratici si veda anche, dello stesso autore, G. Roth, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Il Mulino, Bologna 1971. Per uno studio approfondito del rapporto del primo Weber (negli anni 1882-1899) e la socialdemocrazia tedesca si veda la tesi dottorale di Victor Strazzeri, *Max Weber and German Social Democracy: a study on the relationship between the liberal bourgeoisie and the labor movement in Imperial Germany (1882-1899)*, discussa presso l'Otto Suhr Institute of Political Science della Freie Universität Berlin nel 2017, di prossima pubblicazione.

⁵⁰ *Trasformazione del carisma*, in *Dominio*, pp. 510-511.

infatti messo in pericolo l'esistenza stessa del partito, inducendo alla «più estrema inquietudine coloro che vivevano di “prebende di partito”»⁵¹.

In questo senso, il partito socialdemocratico tedesco è soggetto alla specifica «tendenza, che si afferma in ogni formazione di partito duratura, a diventare per i suoi aderenti semplicemente “fine a se stesso”»⁵², subordinando i principi ideali alla conservazione della macchina partitica. Dominato da un «sentimento di completa impotenza», esso ha ormai di fatto abdicato all'antica professione di fede rivoluzionaria, la quale viene mantenuta unicamente in quanto funzionale alle esigenze di conservazione del partito. La SPD è ormai un partito «vincolato a formule specifiche, a frasi fatte; [...] che esiste per se stesso, per i propri benefici e dove, allo stesso modo in cui il lavoratore deve sottomettersi in fabbrica, [...] così tutto nel partito si sottomette ai capi partito detentori di fatto del potere»⁵³.

In particolare, nel caso della socialdemocrazia tedesca, Weber osserva come questo processo di quotidianizzazione del carisma assuma le forme spiccate della «burocratizzazione»: «la socialdemocrazia oggi sta chiaramente per trasformarsi in una potente macchina burocratica che impiega un vasto esercito di funzionari pubblici, in uno stato nello stato»⁵⁴. Nient'altro che «macchina di partito»⁵⁵, la SPD è sempre più un apparato di potere impersonale, privo di un qualsiasi idealismo o di una concezione del mondo forte, guidato da funzionari di partito, che agiscono «*sine ira et studio*, senza odio e passione, perciò senza “amore” e “entusiasmo”»⁵⁶. Nella socialdemocrazia tedesca si trova quindi secondo Weber, ben definita, quella dinamica di progressivo rafforzamento e preminenza del potere

⁵¹ Annotazioni in appendice al presente saggio (di P. Blank, *La composizione sociale dell'elettorato socialdemocratico tedesco*), in P. Portinaro, *Max Weber e la sociologia del partito. Note su un testo del 1904-1905*, in «Il pensiero politico», vol. 17, n. 2, 1984, p. 223.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Das Verhältnis der Kartelle zum Staate. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 28. September 1905*, in *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik: Schriften und Reden 1900-1912*, MWG I/8, Mohr, Tübingen 1998, pp. 260-279, p. 279.

⁵⁴ *Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 2. Oktober 1907*, in *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik: Schriften und Reden 1900-1912*, *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/8, cit., pp. 300-315, p. 307.

⁵⁵ Così Weber a Michels in una lettera del 1907: «la socialdemocrazia [...] non è e non sarà mai niente di peggio che una normalissima macchina di partito. [...] A qualcosa di più non posso impedirle di credere, né costringermi a credere» (*Brief an Michels*, 6 novembre 1907, Heidelberg, in *Briefe 1906-1908*, MWG II/5, p. 423). Mommsen sottolinea come il giudizio di Weber sulla SPD ricalchi i motivi principali dell'analisi michelsiana e suggerisce che l'individuazione del ruolo della burocratizzazione nell'indebolimento dello slancio rivoluzionario sia da ricondurre probabilmente a Michels. Mentre a Weber spetta il riconoscimento dell'universalità di tale fenomeno, cui tutti i partiti politici saranno presto o tardi soggetti (cfr. W. Mommsen, *Robert Michels and Max Weber: Moral Conviction versus the Politics of Responsibility*, cit., pp. 124-126). Per un'analisi dettagliata del ricco dialogo tra Weber e Michels in tema di sociologia del partito – di cui qui non è possibile offrire una ricostruzione – cfr., tra gli altri, P. Portinaro, *Max Weber e la sociologia del partito*, cit.; F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, cit., soprattutto pp. 272-279; S. Segre, *La sociologia dell'organizzazione del partito da Weber a Michels*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXX, 1989, pp. 347-372.

⁵⁶ *Economia e società*, vol. I, p. 220.

burocratico, che coinvolge tanto i partiti politici che, più in generale, la società tardo-moderna nel suo insieme.

È questo il motivo per cui, secondo Weber, la socialdemocrazia non rappresenta alcun pericolo concreto per la società tedesca, dato che non darà mai seguito alle proprie dichiarazioni rivoluzionarie. Una convinzione che si conferma definitivamente quando assiste al congresso della SPD a Mannheim del 1906. In una lettera a Michels di poco successiva, Weber definisce il congresso «pietoso»; dei dirigenti della socialdemocrazia sottolinea «l'*habitus* estremamente piccolo borghese, i tanti visi flemmatici, la mancanza di slancio»; e chiosa: «questi signori non spaventano più nessuno»⁵⁷. Durante la riunione del *Vereins für Sozialpolitik* del 1907, sempre a commento del congresso socialdemocratico, la sentenza è netta: «di entusiasmo rivoluzionario neanche a parlarne; solo un dibattere e un ragionare fiacco, cavilloso e lamentoso, al posto di quella energia catilinaria della fede»⁵⁸ che ci si sarebbe aspettati.

A fronte dunque di un contrasto, interno alla socialdemocrazia, tra l'«ideologia rivoluzionaria» da un lato e gli «interessi materiali di conservazione dei politici di professione dall'altro», saranno questi ultimi a prevalere, mostrando definitivamente il volto innocuo di coloro che si auto-proclamano rivoluzionari. L'ideale rivoluzionario socialista, capace di mobilitare le masse alla rivoluzione, ha dunque lasciato il posto a un atteggiamento di quietismo politico, in cui ci si attende che la trasformazione della società avvenga, senza particolari traumi, per un meccanismo di partenogenesi del processo storico.

Il venir meno di un nucleo rivoluzionario all'interno della socialdemocrazia si muove, dunque, su due fronti. Da un lato, su un primo fronte teorico, si ha il passaggio da un rivoluzionarismo catastrofista e volontarista a un evoluzionismo che, pur mantenendo la figura della rivoluzione, la inserisce all'interno di leggi storiche oggettive. Il passaggio è più importante di quanto possa sembrare: nell'adozione di una prospettiva evoluzionista, la socialdemocrazia perde infatti un primo puntello ideologico a favore di un atteggiamento *weltablehnend*. La convinzione di “stare dalla parte della storia”, di avere cioè le leggi dello sviluppo storico dalla propria conduce di fatto ad assumere un atteggiamento di adeguamento compiaciuto ad esse, nonché a perdere una qualunque capacità critica e di rifiuto nei confronti

⁵⁷ *Brief an Michels*, 8 ottobre 1906, Milano, in *Briefe 1906–1908*, MWG II/5, pp. 172-173.

⁵⁸ *Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 2. Oktober 1907*, cit., p. 310. Come ricostruisce Mommsen, la posizione di Weber nei confronti della SPD cambia nel corso degli anni: dallo scherno e il disprezzo iniziali, rivolti a un partito che ha perso la sua forza ideologica ed è divenuto una «macchina burocratica», Weber si convince che la burocratizzazione rappresenti un destino inevitabile di ogni partito politico e che «il partito orientato ideologicamente [sia] ormai superato» (W.J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., p. 191, e in generale cfr. pp. 187-192).

degli accadimenti mondani. Se la *Weltablehnung* presuppone uno scarto di carattere etico contro il mondo, esso non dimora sicuramente in una prospettiva di fiducia cieca nel processo storico.

Dall'altro, la socialdemocrazia, divenuta ormai «macchina di partito», è un'organizzazione che al suo interno favorisce un atteggiamento di obbedienza ai dogmi in funzione di interessi materiali e di posizione: lungi dal favorire soggettività capaci di resistenza etica, la socialdemocrazia – come, del resto, ogni organizzazione burocratica – seleziona personalità adattate al mondo, disinteressate a opporre all'ordine esistente un rifiuto radicale. Entrambi i fronti, il venir meno tanto della dimensione teorica della *Weltablehnung* che di quella pratica, sono riassunti in un magistrale passo – in parte già citato – di *La situazione della democrazia borghese in Russia* dedicato alla socialdemocrazia:

troviamo forse un germe di questa libertà interiore e di questi ideali altruistici in coloro che ritengono di essere portati all'inevitabile vittoria dallo “sviluppo materiale”? La socialdemocrazia “corretta” addestra le masse alla marcia di parata spirituale e le rinvia, invece che al paradiso ultraterreno (il quale, nel puritanesimo poteva però vantare anche ragguardevoli servigi per la causa della “libertà mondana”) a quello terreno, vaccinando con ciò coloro che sono interessati all'ordine esistente. Essa abitua i suoi allievi alla docilità verso i dogmi e le autorità di partito allo spettacolo futile dello sciopero generale e al passivo godimento di grida furibonde, grida tanto snervanti per i suoi sostenitori quanto inoffensive e ridicole agli occhi degli avversari. Quando è passata l'epoca “escatologica” del movimento e quando, generazione dopo generazione, si è serrato i pugni in tasca e si è digrignato i denti al cielo, su questo sterile terreno può crescere solo l'ottusità⁵⁹.

In questo paragrafo Weber pare inoltre suggerire un passo ulteriore. La socialdemocrazia infatti non solo favorisce un atteggiamento di adeguamento al processo storico, ma sembra svolgere anche una funzione contro-rivoluzionaria: veicolando un messaggio falsamente rivoluzionario senza purtuttavia perseguirlo davvero, essa funge da «vaccino» contro le forze autenticamente rivoluzionarie, finendo per disinnescarle. Se, nel caso della religione, la promessa di una redenzione oltremondana aveva potuto, in certi casi, apportare un sostegno alla causa della libertà – il riferimento è qui, ovviamente, alla lotta dei puritani per la libertà di coscienza –, la promessa redentiva del socialismo non sembra capace di fare altrettanto. Lo scarto risiede nella differente posizione assunta dai rispettivi proseliti nei confronti del mondo: *weltablehnend* nel caso dei virtuosi religiosi, capaci di opporsi al mondo perché esso è una valle di lacrime e corruzione; di quieto attendismo nel caso dei socialdemocratici, i quali, sebbene consapevoli delle ingiustizie e delle storture del mondo, e

⁵⁹ *Democrazia borghese*, pp. 72-73.

apparentemente prodighi di critiche nei suoi confronti, si cullano nella fede dell'inesorabilità delle leggi storiche. In una posizione in certo modo non dissimile da quella del confuciano, convinto di vivere nel migliore dei mondi possibili, il socialdemocratico è infatti persuaso di vivere la storia migliore possibile.

Come nota Mommsen, la posizione degli intellettuali socialdemocratici suscita in Weber «il massimo disprezzo»⁶⁰: tronfi nella convinzione di cavalcare la marea storica, incapaci di contrapporre un'istanza etica al mondo perché persuasi che esso stia andando nella direzione giusta, e perciò vettori inconsapevoli delle dinamiche più pericolose della società tardo-moderna. L'assenza di una capacità minima di *Weltablehnung*, insieme a un fondamentale errore diagnostico – il non vedere nella progressiva razionalizzazione e burocratizzazione la vera minaccia alla libertà nella società tardo-moderna – assegnano alla socialdemocrazia un ruolo centrale nel processo di irrigidimento e burocratizzazione del mondo.

Non solo infatti essa risulta incapace di produrre una soggettività in grado di contrapporsi a tale processo; ma, in quanto promotrice della socializzazione dei mezzi di produzione, essa si configura potenzialmente come principale artefice del suo compimento, estendendo alla dimensione economica il controllo di un unico apparato di funzionari, ed eliminando così i pochi spazi di libertà. Frequente è in effetti, nell'opera weberiana, l'analogia tra la ipotetica futura società socialista e l'antico Egitto, per Weber l'esempio più estremo di una società priva di libertà dominata da un unico apparato burocratico⁶¹: l'avvento del socialismo rende infatti più concreta la possibilità di quella «subordinazione futura a cui forse gli uomini, come i fellah dell'antico Stato egiziano, saranno costretti, impotenti, ad adattarsi»⁶².

Pur occupando al suo interno una posizione di preminenza, la socialdemocrazia non esaurisce però l'immagine del mondo socialista: i confini del *Weltbild* socialista sono più estesi, comprendendo una molteplicità variegata e disomogenea di posizioni, che ben si distinguono dal marxismo ortodosso della socialdemocrazia tedesca (anch'essa non interamente omogenea al suo interno, ma di cui è possibile, come si è cercato di mostrare, ricostruire i tratti specifici e maggioritari così come evidenziati da Weber). Ed è proprio allargando il fuoco dell'analisi che è possibile intercettare figure verso le quali la critica di

⁶⁰ W. Mommsen, *Capitalism and Socialism. Webers Dialogue with Marx*, cit., p. 238.

⁶¹ Sull'analogia si veda D. Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 128.

⁶² *Parlamento e governo*, p. 94.

«radicalismo passivo»⁶³ che Weber rivolge alla socialdemocrazia non fa presa. Come sottolinea Mommsen, l'atteggiamento di Weber nei loro confronti – quantomeno per un certo periodo – è decisamente più favorevole: «Weber era portato a prendere veramente sul serio le idee socialistiche solo a partire da punti di vista di etica della convinzione»⁶⁴.

In particolare, della variegata galassia socialista, è possibile individuare due figure che sembrano coniugare al meglio i tratti tipici della soggettività rivoluzionaria: che mantengono la carica radicale della promessa redentiva socialista, che assumono un atteggiamento *gesinnungsethisch* indisponibile a compromessi con il mondo e declinano la violenza come mezzo o espressione specifica di tale radicalismo etico. Le due figure occupano però due posizioni differenti all'interno dell'opera weberiana, sia in termini di statuto epistemologico, sia in riferimento al percorso biografico dell'autore. Se le figure degli anabattisti e dei puritani rientravano in qualche modo in una configurazione tipologica costruita dallo stesso Weber, ricalcando la distinzione tipica della *Weltablehnung* tra asceti e mistici e rappresentando quindi la declinazione radicale e rivoluzionaria di una costruzione tipico-ideale ben più ampia e ben più salda, nel caso delle figure rivoluzionarie del socialismo la situazione è differente. Esse non rientrano infatti all'interno di uno studio sociologico ampio e sistematico⁶⁵, ma sono oggetto di considerazioni, riflessioni, analisi, prese di posizione varie nelle circostanze e nei contenuti. E, soprattutto, nello statuto epistemologico: comprensibilmente, l'interesse di Weber nei confronti di intellettuali e personaggi politici socialisti non è solo (né primariamente) sociologico, ma anzitutto politico. Le sue prese di posizione sono dunque spesso spurie, mescolando un approccio più analitico e sociologico, interessato a comprendere e rendere conto della loro prospettiva soggettiva, a considerazioni esplicitamente politiche, mosse dalle circostanze concrete, miranti a ottenere un effetto politico.

Inoltre, le due figure sono in parte riconducibili a due differenti periodi nella vita di Weber e, conseguentemente, occupano una posizione diversa all'interno dell'area radical-rivoluzionaria dell'immagine del mondo socialista: i primi, i sindacalisti rivoluzionari, sono

⁶³ È l'accusa che Anton Pannekoek rivolge a Kautsky nel 1912, poi ripresa e approvata da Lenin in *Stato e rivoluzione*. L'espressione non è usata da Weber, ma è divenuta nozione comune per esprimere il carattere falsamente rivoluzionario e attendista della socialdemocrazia europea.

⁶⁴ W. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., p. 181.

⁶⁵ Né lo è l'immagine del mondo socialista, sulla quale il testo forse più esaustivo è la – purtuttavia breve – conferenza sul *Socialismo*, o le lezioni sul movimento operaio, di cui si sono però conservati solo gli appunti preparatori (*Die deutsche Arbeiterfrage in Stadt und Land* tenute nel semestre estivo del 1895 a Friburgo e *Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung* del semestre estivo del 1898 a Heidelberg: cfr. *Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung. Vorlesungen 1895–1898*, MWG III/4, cit., pp. 72-243). L'intenzione però c'era, avendo Weber programmato di dedicare le lezioni del semestre estivo del 1920 a Monaco proprio all'analisi sul socialismo – corso che, come noto, venne interrotto precocemente a causa della sua morte (cfr. *Brief an Marianne*, 12 maggio 1920, München, *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 1087: «Oggi comincia [il seminario sul] “Socialismo”»).

oggetto di riflessione da parte di Weber già a partire dai primi anni del Novecento, soprattutto grazie e tramite uno scambio molto ricco con Robert Michels. In questo senso, già a partire da quegli anni essi rappresentano per Weber l'alternativa autenticamente rivoluzionaria e *gesinnungsethisch* al «rivoluzionarismo puramente verbale»⁶⁶ della socialdemocrazia. I secondi, i socialisti della Lega di Spartaco, dell'area della sinistra radicale della USPD poi ulteriormente separatisi nel KPD, il partito comunista tedesco, interpretano il ruolo dei rivoluzionari in un modo, per Weber, un po' inaspettato: sono cioè le circostanze politiche che obbligano a includere, nel ventaglio della soggettività rivoluzionaria socialista, delle figure fino ad allora rimaste parzialmente sopite, nascoste nelle trame dei dibattiti interni alla SPD, che emergono in parte all'inizio dello scoppio della prima guerra mondiale e si impongono poi sulla scena politica tedesca con la rivoluzione del 1918.

Se dunque nel periodo in cui Weber rileva il venir meno del nucleo rivoluzionario della SPD, la figura dei sindacalisti rivoluzionari è già presente nelle sue riflessioni come esempio di soggettività rivoluzionaria socialista, i comunisti dello *Spartakusbund* emergono in maniera quasi inaspettata da un campo, quello socialdemocratico, che Weber aveva dato per poco fertile dal punto di vista rivoluzionario. Tale differenza si ripercuote anche nell'approccio di Weber, più analitico-sociologico nei confronti dei sindacalisti, quasi unicamente politico – nonché polemico – nei confronti degli spartachisti. Le circostanze storiche e politiche mutano, e con esse mutano anche, come si vedrà, le posizioni di Weber.

⁶⁶ L'espressione «*rein verbale Revolutionarismus*» è di Michels, *Die deutsche Sozialdemokratie im internationalen Verbande*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 25, 1907, pp. 148-231, p. 219.

3.2 Sindacalisti rivoluzionari

«Perché... perché non esiste una società che possa fare a meno dei poliziotti. Anche dopo la rivoluzione, la prima cosa da fare è riorganizzare la polizia. Lei questo lo sa, signor Kibalcic. È la sua intelligenza che le impedisce di essere del tutto utopista».

«Ma è la mia sensibilità che mi farà vivere sempre e comunque contro una società che ha bisogno dei poliziotti per conservare il potere. Anche a dispetto dell'intelligenza, commissario. A dispetto di tutto e di tutti. Se il mio destino è di restare eternamente un eretico... tanto peggio. Vorrà dire che morirò senza rimpianti, con tutti i miei dubbi, ma con una sola certezza: di non essere mai stato complice dell'orrore, del sopruso, degli oppressori d'ogni sorta, qualunque sia il colore e l'ideologia che li anima».

Pino Cacucci, *In ogni caso nessun rimorso*

Entweder, oder

Se il nucleo forte dell'immagine del mondo socialista, rappresentato dalla socialdemocrazia, non sembra offrire le condizioni per il prodursi di una soggettività rivoluzionaria, una loro condensazione particolarmente favorevole è invece rintracciabile ai suoi margini, in una zona periferica del *Weltbild* socialista, in un'area liminare e spuria, in cui il dogma marxista è debole e il socialismo si mescola all'anarchismo: là dove un amalgama di differenti correnti ideologiche, saldandosi, danno vita al sindacalismo rivoluzionario. Corrente eterodossa del socialismo di inizio Novecento, il sindacalismo rivoluzionario nasce in Francia come derivazione diretta dell'anarchismo, per poi distinguersene progressivamente e raggiungere uno statuto ideologico autonomo grazie alla sistematizzazione teorica di Georges Sorel, che lo inserisce all'interno di un'originale rilettura del marxismo⁶⁷.

⁶⁷ Sul ruolo di Sorel nella sistematizzazione teorica del sindacalismo rivoluzionario cfr. Roberto Vivarelli nella sua introduzione agli *Scritti politici* soreliani: «rimane tuttavia il fatto che, senza l'ossatura teorica di cui seppe dotarlo Sorel, il sindacalismo rivoluzionario sarebbe probabilmente rimasto un episodio della storia sindacale francese e non avrebbe mai assunto il ruolo di una vera e propria dottrina politica, suscettibile di essere trasmessa, discussa, applicata» (R. Vivarelli, *Introduzione*, in G. Sorel, *Scritti politici*, Utet, Torino 2006, p. 23). Sul percorso del sindacalismo dall'anarchismo alla sistematizzazione soreliana – nonché sulle

La mossa originale compiuta dal sindacalismo consiste nell'individuare nel sindacato, invece che nel partito, l'autentico rappresentante della classe proletaria: esso è insieme il luogo di educazione concreta e quotidiana delle masse alla prassi rivoluzionaria, il principale attore del processo rivoluzionario, nonché l'organizzazione guida per la transizione della produzione al comunismo. Una prospettiva che esclude la fase rivoluzionaria di presa del potere politico e di dominio di stato, così come postulata dal socialismo di derivazione marxista. Al rifiuto della rappresentanza politica e della mediazione parlamentare e alla rivendicazione del carattere rigidamente di classe del movimento, il sindacalismo rivoluzionario affianca una concezione originale della lotta di classe: fondata sull'appello all'*action directe* come prassi di lotta e di emancipazione e sull'elezione dello sciopero generale a forma di conflitto privilegiata.

Nella sua conferenza sul *Socialismo* del 1918 Weber riconosce in effetti l'esistenza di due prospettive potenzialmente rivoluzionarie del socialismo, la prima di stampo marxista che «si aspetta[...] tutto dalla dittatura *politica* del proletariato e [...] [vede nel]l'organizzazione politica di partito [...] la rappresentante del proletariato», la seconda invece identificabile nel sindacalismo [*Syndikalismus*], che «vuole far prevalere l'interpretazione rivoluzionaria dei sindacati [*Gewerkschaften*]»⁶⁸. Così Weber riassume le posizioni sindacaliste:

Il sindacalismo prende le mosse dal fatto che non la dittatura politica [...], ma i sindacati [*Gewerkschaften*] e la loro federazione devono prendere nelle loro mani, quando giungerà il grande momento, la potenza dell'economia sulla via della cosiddetta "*action directe*". [...] La classe operaia deve essere la portatrice della liberazione definitiva. Tutti i politici [...] sono politici interessati e non compagni di classe. [...] Solo gli operai reali, organizzati nei sindacati [*Gewerkschaften*], possono creare la nuova società. Via, dunque, questi politici di professione che vivono per la – e ciò, in verità, significa *della* – politica, e non per la

somiglianze e le differenze con l'anarco-sindacalismo – cfr. C. De Boni, *Liberi e uguali. Il pensiero anarchico in Francia dal 1840 al 1914*, Mimesis, Milano 2016, cap. 8, soprattutto pp. 404 e segg. Il rapporto tra Weber e Sorel non ha purtroppo ricevuto molta attenzione da parte dei critici: fa eccezione il saggio di J.G. Merquior, *Georges Sorel and Max Weber*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, cit., pp. 159-169 che indaga il rapporto soprattutto da un punto di vista teorico (su questo si veda anche un breve accenno in R. Vernon, *Commitment and Change: George Sorel and the Idea of Revolution*, University of Toronto Press, Toronto 1978, p. 43, dove è suggerito un parallelo tra l'etica soreliana e l'etica dell'intenzione weberiana). Su possibili contatti tra i due si sa purtroppo poco. In una lettera dell'11 e 14 dicembre 1910 a Karl Vossler, che gli aveva inviato il prospetto della rivista *Cité française*, editato da Sorel, Weber scrive: «Sorel lo stimo molto, anche se non lo conosco personalmente. Forse vengo in primavera a Parigi e lo cerco». Come notano i curatori, non vi è però più alcun accenno da parte di Weber a questo possibile incontro, neppure nelle lettere che questi spedisce alla moglie da Parigi (cfr. *Brief an Vossler*, 11-14 dicembre 1910, Heidelberg, *Briefe 1909-1910*, MWG II/6, pp. 727-728). Sulle vicende della rivista *Cité française*, e sul ruolo di Sorel in esse, cfr. G. Poumarède, *Le Cercle Proudhon ou l'impossible synthèse*, in «Mil neuf cent», n. 12, 1994, pp. 51-86.

⁶⁸ *Socialismo*, p. 124.

creazione della nuova società economica. I mezzi tipici dei sindacalisti [*Syndikalisten*] sono lo sciopero generale e il terrore⁶⁹.

Con “sciopero generale” non si intende ovviamente lo sciopero accompagnato dalla contrattazione sindacale e finalizzato a un miglioramento delle condizioni dei lavoratori, ma «l’atto per eccellenza del rifiuto proletario dell’ordine esistente»⁷⁰, il momento di deflagrazione della rivoluzione proletaria e dell’abbattimento della società capitalista: nella teorizzazione soreliana, esso svolge il ruolo di «mito», un insieme di immagini e intuizioni capaci di stimolare l’azione rivoluzionaria senza prescriverla, di evocare il futuro socialista senza descriverlo; «una organizzazione di immagini capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra intrapresa dal socialismo contro la società moderna»⁷¹. Al rifiuto di una descrizione dettagliata ed esatta della società futura, del paradiso terreno, si affianca una concezione della rivoluzione intesa non come un «evento apocalittico», un momento singolo e distinto di rottura, ma come un processo, «una serie ripetuta di atti di rottura (gli scioperi), fino alla testimonianza per eccellenza del rifiuto operaio dell’esistente, vale a dire lo sciopero generale»⁷². Il ruolo di polo attrattivo motivazionale della meta finale viene dunque meno, a favore di una rivalutazione del processo, del movimento: un’operazione, come si vedrà, dalle forti implicazioni teoriche.

La scena del sindacalismo rivoluzionario è, indubbiamente, francese: è in Francia che esso prende piede e riceve la principale teorizzazione; ma trova terreno fertile anche altrove in Europa, in Italia e in Olanda per esempio, tanto da dare vita a un intenso dibattito e scambio di idee tra i diversi paesi, e da favorire la formazione di movimenti sindacalisti autoctoni⁷³. Non, però, in Germania, dove i sindacati sono fortemente schierati su posizioni riformiste e gradualiste: nel dibattito intorno allo sciopero generale che infiamma la socialdemocrazia tedesca negli anni 1905 e 1906, in concomitanza con lo scoppio e il decorso della rivoluzione russa, i sindacati prendono una decisa posizione contro lo sciopero di massa come strumento privilegiato ed emblema di una strategia rivoluzionaria. Una posizione che

⁶⁹ Ivi, pp. 124-125. Il tedesco presenta in questo caso una varietà linguistica assente in italiano: distingue infatti tra *Gewerkschaften*, i sindacati come organizzazione sindacale, di qualsiasi posizione ideologica, e *Syndikalismus*, il movimento del sindacalismo rivoluzionario (quest’ultimo termine è ovviamente preso dal francese *syndicalisme*) – potendo quindi distinguere tra il *Gewerkschaftler* – il sindacalista membro dell’organizzazione sindacale – e il *Syndikalisten* – il sostenitore del sindacalismo rivoluzionario.

⁷⁰ C. De Boni, *Liberi e uguali*, cit., p. 421.

⁷¹ G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 219.

⁷² C. De Boni, *Liberi e uguali*, cit., p. 407 e pp. 411-412.

⁷³ Sull’Italia si vedano i lavori di Gian Biagio Furiozzi, tra cui in particolare *Il sindacalismo rivoluzionario italiano*, Mursia, Milano 1977 e *Socialismo, anarchismo e sindacalismo rivoluzionario*, Maggioli editore, Rimini 1984. Per una prospettiva internazionale, cfr. M. van der Linden, W. Thorpe (a cura di), *Revolutionary Syndicalism. An International Perspective*, Scholar Press, Aldershot 1990.

finirà per prevalere all'interno dello stesso partito socialdemocratico: il cedimento è sanzionato al congresso di Mannheim del settembre 1906 – «l'atto quasi notarile della piena vittoria dei sindacati»⁷⁴ – che, senza sconfessare esplicitamente lo sciopero di massa, lo mette chiaramente da parte.

Marginalità “ideologica” all'interno del *Weltbild* socialista dunque, ma anche marginalità geografica⁷⁵, quantomeno per un osservatore collocato in Germania: eppure, né l'una né l'altra impediscono a Weber di prendere in seria considerazione e osservare con interesse il fenomeno; soprattutto, di riconoscervi, per contrasto rispetto al falso rivoluzionarismo della SPD, una dimensione autenticamente rivoluzionaria. Il sindacalismo

⁷⁴ M. Salvadori, *La socialdemocrazia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle “differenze” fra Oriente e Occidente*, in Aa.Vv., *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 547-594, p. 564. Il testo di Salvadori offre un'attenta ricostruzione del dibattito interno alla SPD, così come del rapporto tra sindacati e partito, mettendo in luce come proprio lo sciopero generale rappresenti uno dei punti di frizione maggiori all'interno della SPD, e mostrando come già in esso si preannunci la futura scissione. Invece, sebbene Salvadori non lo menzioni, è utile evidenziare come, accanto alle *Freie Gewerkschaften*, l'unione sindacale legata alla SPD, di posizioni riformiste, vi fosse in Germania un sindacato che, seppur debole, si dichiarò favorevole allo sciopero generale, la *Freie Vereinigung deutscher Gewerkschaften* (FVdG), che si mantenne su posizioni rivoluzionarie e, soprattutto, rimase fedele all'internazionalismo e al pacifismo anche durante la guerra mondiale (cfr. Wayne Thorpe, *Keeping the Faith: The German Syndicalists in the First World War*, Central European History, vol. 33, n. 2, pp. 195-216). Per il giudizio – positivo – di Weber sui sindacati tedeschi si vedano in particolare le considerazioni condotte presso la riunione del *Verein für Sozialpolitik* del 1905 a Mannheim, dove Weber definisce i sindacati come «l'unico baluardo del lavoro e dei principi idealistici all'interno del partito socialdemocratico», i «veri portatori dell'idealismo» (*Das Arbeitsverhältnis in den privaten Riesenbetrieben. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 26. September 1905*, in *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik: Schriften und Reden 1900-1912*, MWG I/8, pp. 244-259, p. 259; *Das Verhältnis der Kartelle zum Staate. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 28. September 1905*, cit., pp. 278-279). Weber in effetti vedeva nei sindacati, di contro a un partito sempre più burocratizzato, una «scuola di responsabilità e indipendenza degli operai», un luogo di formazione della coscienza politica della classe proletaria (cfr. W.J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., p. 199). Per lo stesso motivo, Weber critica sempre aspramente la politica di repressione del movimento operaio, che avrebbe impedito alla classe operaia di raggiungere una maturità politica e avrebbe radicalizzato l'antagonismo, invece di riconoscere la lotta di classe come parte (inevitabile, e anzi positiva) delle dinamiche sociali. Il riconoscimento della legittimità delle richieste del proletariato e delle sue forme di lotta – tra cui lo sciopero – era espressione della convinzione di Weber della necessità di una composizione degli antagonismi sociali all'interno dell'organismo sociale esistente – di cui un altro elemento, parallelo, è l'ironia espressa verso la classe borghese impaurita dal finto rivoluzionarismo della SPD (sulle prese di posizione di Weber contro le politiche repressive si veda *ivi*, pp. 196-210).

⁷⁵ Cui si potrebbe aggiungere la marginalità sociale degli intellettuali che contribuiscono alla costruzione dell'immagine sindacalista: un elemento messo in luce da Günther Roth, il quale sottolinea la connessione esistente in Weber – in particolare nel testo del *Nachlass Comunità religiose* – tra marginalità economica e sociale e «creatività etica e religiosa» (G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., pp. 164-165): «gli strati collocati al di fuori o al grado inferiore della gerarchia sociale si situano in un certo qual modo sul punto archimedeo rispetto alle convenzioni sociali, tanto per ciò che riguarda l'ordinamento esterno quanto per le opinioni consuete. Sono perciò capaci di una presa di posizione originaria rispetto al senso del cosmo, una presa di posizione svincolata da ogni convenzione, e di un forte pathos etico e religioso non ostacolato da scrupoli materiali» (*Comunità religiose*, p. 110). Una considerazione che può valere tanto per la costruzione di un'immagine del mondo religiosa, quanto in certa misura per le forme di idealismo rivoluzionario della contemporaneità: «sulla scena contemporanea Weber riconosce l'innovativo ruolo rivoluzionario di intellettuali marginali nel sindacalismo e nell'intelligencija russa» (G. Roth, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, cit., p. 165).

sembra infatti mantenere un nucleo ideale forte, capace, al contrario del positivismo evolucionista in cui è caduto il marxismo ortodosso, di corrispondere almeno parzialmente alle funzioni surrogatorie della religione. Come Weber afferma nel paragrafo del *Nachlass Comunità religiose* dedicato al rapporto di analogia tra socialismo e religione, puntellato di espressioni come «para-religioso» o «simil-religioso», il sindacalismo è infatti «l'unica varietà di socialismo in Europa occidentale cui ci si può davvero rivolgere in modo equivalente a una fede religiosa»⁷⁶.

Significativamente, Weber mostra nei confronti dei sindacalisti un atteggiamento di rispetto, a differenza di quello assunto nei confronti dei socialdemocratici, incapaci di opporre una qualsivoglia istanza etica al mondo: come nota Mommsen, «per una radicale politica della convinzione, che non rifuggiva neanche dinanzi a una lotta senza speranze, Weber aveva personalmente molta comprensione; riteneva che gli anarchici votati all'azione socialrivoluzionaria fossero da prendere molto più seriamente dei marxisti, i quali troppo comodamente si lasciavano certificare dalla storia la loro vittoria»⁷⁷. Come si vedrà, il sindacalismo rivoluzionario costituisce per Weber il rappresentante principale e più coerente, nella sua contemporaneità, di una prospettiva rivoluzionaria *gesinnungsethisch*, in cui il radicalismo etico-intenzionale si coniuga a un uso della violenza che trova nello sciopero la sua forma di espressione.

Nonostante la maggiore «comprensione» mostrata nei confronti dei sindacalisti rivoluzionari, non è presente nell'opera weberiana una trattazione sistematica del fenomeno, ma solo pochi riferimenti sparsi: in essi è però possibile rinvenire una linea di pensiero coerente, un ragionamento denso e articolato intorno alla prospettiva soggettiva dei sindacalisti rivoluzionari, dove la riflessione intorno al rapporto tra etica e violenza, e segnatamente intorno al tipo di giustificazione etica di un agire violento, si approfondisce e si definisce ulteriormente. In particolare, è nel carteggio con l'amico e collega Robert Michels che è possibile rinvenire le prime, ma distinte, tracce della riflessione weberiana intorno alla posizione rivoluzionaria del sindacalismo.

Che i due affrontino il tema non è casuale. Sebbene infatti non espressamente identificabile come sindacalista rivoluzionario, Robert Michels è decisamente vicino al movimento: ne condivide le tematiche e le prospettive, intreccia numerosi rapporti con esponenti italiani e francesi, oltre a scrivere numerosi articoli su riviste sindacaliste. Nel 1907 partecipa, inoltre, a una conferenza internazionale dedicata al rapporto tra socialismo e

⁷⁶ *Comunità religiose*, p. 118.

⁷⁷ W.J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., p. 188.

sindacalismo, in cui compare come rappresentante della Germania, accanto a Antonio Labriola per l'Italia, Hubert Lagardelle per la Francia e Boris Kritchevskij per la Russia⁷⁸. Senza soffermarsi sul dibattito storiografico intorno all'appartenenza o meno di Michels al sindacalismo – su cui non c'è accordo tra gli studiosi –, può essere però utile richiamare la considerazione di uno dei maggiori esperti michelsiani, Francesco Tuccari:

è un fatto che a partire dal 1905 Michels iniziò a trarre proprio dal sindacalismo francese e italiano gli argomenti per una critica sistematica contro le tendenze opportunistiche, parlamentari e legalitarie della socialdemocrazia. A questo livello il sindacalismo michelsiano non fu affatto una leggenda, al contrario esso finì per sostituire del tutto la prospettiva kautskyana, divenuta politicamente ambigua e, in ogni caso, troppo debole; e al tempo stesso oscurò quasi completamente il riferimento alle posizioni di quella sinistra socialdemocratica – il gruppo di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht – con cui egli condivideva alcune importanti convinzioni, soprattutto in merito al problema dell'azione diretta, dello spontaneismo operaio e dello sciopero generale⁷⁹.

Condivisione di temi e prospettive, dunque, sebbene da questa non si possa dedurre un'appartenenza al movimento, né una totale identificazione con esso – posto che non di un movimento coerente e coeso si sta parlando, ma di una nebulosa spuria, in costante mutamento e ridefinizione, i cui confini ideologici sono tutt'altro che netti e definiti. E, inoltre, al di là dell'effettivo grado di prossimità di Michels al sindacalismo, ciò che risulta interessante è la figura di Michels «il sindacalista» così come emerge dal carteggio con Weber. Michels diviene infatti il bersaglio di una serie di critiche e considerazioni da parte di Weber che vengono rivolte direttamente all'amico, ma che allo stesso tempo contribuiscono a disegnare una figura ipotetica, immaginaria – un tipo – rispetto al quale le posizioni dell'amico sono misurate e valutate.

⁷⁸ Gli atti del convegno saranno poi pubblicati, a cura di Lagardelle, nel volume *Syndicalisme et socialisme*, Rivière, Paris 1908. Il contributo di Michels è intitolato *Le Syndicalisme et le socialisme en Allemagne*.

⁷⁹ F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, cit., pp. 79-80. Del dibattito intorno al rapporto tra Michels e il sindacalismo è possibile individuare due estremi interpretativi: da un lato, coloro che inseriscono la riflessione michelsiana all'interno del sindacalismo rivoluzionario (cfr. J. Linz, *Michels e il suo contributo alla sociologia politica*, in R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna 1966; A. Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, Transaction Books, New Brunswick (USA)-Oxford (UK) 1987); W. Röhrich, *Robert Michels. Vom sozialistisch-syndikalistischen zum faschistischen Credo*, Duncker&Humblot, Berlin 1972 – Mitzman e Röhrich in particolare usano il sindacalismo michelsiano per spiegare la sua successiva adesione al fascismo); dall'altro, coloro che, come Pino Ferraris, vedono nella tesi dell'appartenenza di Michels al sindacalismo una fallacia interpretativa e lo ricollocano piuttosto nell'alveo del socialismo ortodosso (cfr. P. Ferraris, *Roberto Michels politico (1901-1907)*, in «Quaderni dell'Istituto di studi economici e sociali», Università di Camerino, n. 1, 1982). Per una accurata ricostruzione del dibattito, oltre al citato testo di Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, cit., pp. 58-64, si veda anche l'introduzione di Giorgio Volpi al carteggio da lui curato tra Michels e i sindacalisti italiani e francesi: G. Volpi (a cura di), *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, Federico II University Press, Napoli 2018, soprattutto pp. 13-21.

Il rapporto tra Weber e Michels è del resto, secondo la nota espressione di Wolfgang Mommsen, una «relazione asimmetrica»⁸⁰, in cui il primo, prodigo di critiche e consigli, svolge il ruolo di «mentore critico»⁸¹ nei confronti del secondo, spesso con un tono a metà strada tra la predica e la canzonatura. Una relazione «estremamente stretta, [...] che non aveva eguali per intimità e intensità nella vita di Weber»⁸². Mommsen suggerisce come questa vicinanza sia (anche) da ricondurre al fatto che Weber vedeva in qualche modo in Michels il suo «alter-ego»⁸³: egli «considerava Michels come il prototipo di un “*Gesinnungsethiker*”; vide in Michels la fiamma della pura intenzione [*die Flamme der reinen Gesinnung*] che bruciava, e forse è questo il motivo per cui era attirato così intensamente da Michels, perché Weber stesso era sempre stato nel cuore un “*Gesinnungsethiker*”, anche se, tuttavia, non si era mai permesso di agire e comportarsi di conseguenza»⁸⁴.

Un dialogo che è dunque anzitutto tra Weber e Michels, ma – ad un livello più profondo – di Weber con se stesso: con il sé «*Gesinnungsethiker*», come suggerisce Mommsen, ma anche, come si vedrà, con il sé sociologo, interessato a comprendere e rendere conto del senso di una prospettiva soggettiva, di portarla – con coerenza – alle sue implicazioni ultime⁸⁵. È infatti questa, come si vedrà, l'operazione costante rintracciabile nelle considerazioni sul sindacalismo che Weber offre a Michels: riconduzione della posizione concreta di Michels – tramite l'evidenziazione delle sue incoerenze, dei salti logici – al tipo ideale di sindacalista rivoluzionario, alla posizione del sindacalismo rivoluzionario pensata «fino in fondo».

Del carteggio, una prima fondamentale – e famosa – lettera è datata 4 agosto 1908, il cui paragrafo dedicato al sindacalismo è doveroso riportare per intero:

Ci sono *due* possibilità. O: 1) “il mio regno non è di questo mondo” (Tolstoj, *oppure* il sindacalismo [*Syndikalismus*] *pensato fino in fondo*, che, trasposto nell'ambito *etico-rivoluzionario, personale, altro* non è se non la frase “per me il fine ultimo è nulla, il movimento è tutto”, ma che tuttavia neanche *Lei* pensa fino in fondo!) – *oppure*: 2) *dire sì*

⁸⁰ W.J. Mommsen, *Max Weber and Roberto Michels: An asymmetrical partnership*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie», vol. 22, n. 1, 1981, pp. 100-116.

⁸¹ Wilfried Röhrich, *Robert Michels. Vom sozialistisch-syndikalistischen zum faschistischen Credo*, cit., p. 38. L'espressione è ripresa anche da Mommsen nell'articolo appena citato.

⁸² W.J. Mommsen, *Robert Michels and Max Weber: Moral Conviction versus the Politics of Responsibility*, cit., p. 122.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ W.J. Mommsen, *Max Weber and Roberto Michels: An asymmetrical partnership*, cit., p. 103. L'espressione «*die Flamme der reinen Gesinnung*» si trova in *Politica come professione*, p. 110 (nell'edizione italiana tradotto con «la fiamma del puro principio»).

⁸⁵ Ad alimentare questo tratto di monologo contribuisce il fatto che le lettere di Michels a Weber non sono state rinvenute: si possiede dunque solo metà del carteggio (conservato nell'Archivio Michels presso la Fondazione Luigi Einaudi di Torino).

[*Bejahung*] alla cultura (la cultura *oggettiva*, che si manifesta in “conquiste” *tecniche* ecc.) attraverso l’*adattamento* [*Anpassung*] alle condizioni sociologiche di ogni “tecnica”, sia essa economica, politica o di altro tipo (e che *per lo più* si concretizzerebbe proprio nelle “società collettive”). Nel *secondo* caso, parlare di “rivoluzione” è sempre una farsa, *qualunque* idea di *eliminare* il “dominio dell’uomo sull’uomo” mediante un qualsiasi “sistema sociale”, *per quanto* socialista, o mediante forme di “democrazia”, *per quanto* elaborate, è un’*utopia*. La Sua critica al riguardo non va però abbastanza a fondo. Chi vuole vivere da “uomo moderno”, anche solo nel senso di volere ogni giorno il suo giornale e le ferrovie, l’elettricità ecc. – *rinuncia* a tutti quegli ideali, che *Lei* si prefigura confusamente, non appena *abbandona* il terreno del rivoluzionarismo *fine a se stesso*, *privo* di un qualsiasi “fine”, anzi *privo* della *possibilità di pensare* un “fine”⁸⁶.

Il testo è denso e risulta utile, per la sua comprensione, scomporlo nella sue parti. Weber opera qui una prima distinzione, riconducibile all’opposizione rifiuto del mondo/accettazione del mondo: da un lato, chi dice – in questo caso Cristo – «il mio regno non è di questo mondo», espressione che, in Weber, sta a indicare la posizione di chi assume un atteggiamento *weltablehnend*, di chi si richiama a un principio dell’agire estraneo al mondo, a questo contrapposto; dall’altro, chi «dice sì» al mondo – il termine è, non a caso, nietzschiano –, chi ne accetta le conquiste culturali e tecniche, lo sviluppo materiale e di civiltà, adattandosi ai suoi meccanismi e alle sue istituzioni. L’alternativa è netta, categorica: *entweder, oder*. Non è prevista una via di mezzo, un compromesso, una posizione che media tra le due esigenze; meglio: non è possibile una via mediana *coerente*, mentre il mondo presenta continuamente casi di prese di posizione compromissorie, spurie, incoerenti – Michels ne è l’esempio, incapace di pensare «fino in fondo» [*zu Ende denken*] il sindacalismo rivoluzionario.

La stessa alternativa secca si trova riproposta, anni dopo, in un articolo intitolato *Zwischen zwei Gesetzen* che Weber scrive sulle pagine della rivista *Die Frau* a commento di un dibattito intorno alla strategia militare della Germania e al rapporto – o al contrasto – tra etica del vangelo e interessi di potenza di una nazione – in particolare prendendo posizione contro le tesi di una pacifista svizzera, Gesine Nordbeck, che si richiamava al Vangelo per sostenere la causa del pacifismo. Nell’articolo di Weber il sindacalismo rivoluzionario non compare – una differenza, come si vedrà, significativa –, mentre la struttura oppositiva è la stessa: «da queste dispute [sulla politica del *Reich*] si dovrebbe lasciare fuori il Vangelo, a meno di non metterlo coerentemente *in pratica*. In questo caso le conseguenze sono soltanto quelle di Tolstoj, non altre. Per chi percepisce anche solo un *Pfenning* di rendita, altri

⁸⁶ Lettera a Michels, 4 agosto 1908, in M. Weber, *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, cit., p. 32.

direttamente è costretto a pagare; chi possiede un qualsiasi bene d'uso o utilizza un bene di consumo che ancora trasuda del sudore del lavoro altrui e non del proprio, nutre la sua esistenza a partire dal meccanismo di quella spietata e cinica lotta economica per l'esistenza»⁸⁷. Anche qui, o rifiuto del mondo o sua accettazione: e in questo secondo caso, del mondo si accolgono, insieme ai suoi vantaggi materiali, anche gli svantaggi, gli aspetti eticamente irrazionali. Chi fa questa scelta, deve infatti sapere che «rimane giocoforza legato alle istituzioni giuridiche proprie del mondo dell'al di qua, le quali contemplan per un tempo incalcolabile la possibilità e l'inevitabilità della guerra per la potenza, e dovrebbe altresì sapere che solo *all'interno* di queste istituzioni giuridiche egli può soddisfare quella che di volta in volta gli appare come l'"esigenza del giorno"»⁸⁸.

Tornando alla lettera a Michels, la seconda «possibilità», con le sue implicazioni, risulta a prima vista più chiara, perché univoca. Chi accetta il mondo e le sue conquiste, chi «vuole vivere da "uomo moderno", anche solo nel senso di volere ogni giorno il suo giornale e le ferrovie, l'elettricità», assume in fondo un atteggiamento realistico, che, adeguandovisi, riconosce i meccanismi del mondo, le sue condizioni e le sue possibilità concrete. Per chi assume questo punto di vista, scrive Weber, «parlare di "rivoluzione" è sempre una farsa»: perché deve riconoscere il carattere utopico del fine rivoluzionario, l'impossibilità concreta della sua realizzazione. Come già visto, la dimensione polemogena della vita sociale è, per Weber, un fatto incontrovertibile e ineliminabile; la soppressione del dominio dell'uomo sull'uomo è – assunta una prospettiva realista sul mondo che valuta le chances di successo di un fine sulla base delle condizioni concrete e delle reali possibilità di raggiungerlo – irrealizzabile, un'utopia. Se è coerente, se accetta il mondo per quanto riguarda i suoi vantaggi quotidiani, «l'esigenza del giorno», deve anche accettarne il funzionamento, riconoscere certe dinamiche come strutturali e ineliminabili, altre come inattuabili, chimeriche.

L'architettura argomentativa del paragrafo estratto dalla lettera a Michels suggerisce però un passaggio ulteriore. Weber infatti scrive: «nel *secondo* caso, parlare di "rivoluzione" è sempre una farsa», suggerendo neanche troppo implicitamente che nel *primo* caso non lo sia; che, se si assume la prima prospettiva, sia possibile parlare – coerentemente – di rivoluzione. La prima «possibilità» è però, per i termini che la compongono, meno immediata: Weber infatti affianca qui, ponendoli dallo stesso lato della barricata, Cristo, Tolstoj e il sindacalismo rivoluzionario – quest'ultimo, sia ben chiaro, «pensato fino in fondo» e ricondotto, per confondere ulteriormente le idee, a una frase di Eduard Bernstein, teorico del riformismo

⁸⁷ *Tra due leggi*, p. 41.

⁸⁸ *Ivi*, p. 42.

socialdemocratico. Rendere conto della prospettiva weberiana sul sindacalismo rivoluzionario implica, come primo passo, comprendere i tratti che lo accomunano a Tolstoj, così come gli elementi che lo distinguono – tra le due figure è infatti inserito, a suggerimento della loro non totale identificazione, un «oppure».

La figura di Tolstoj – meglio, dell'ultimo Tolstoj⁸⁹ – svolge, all'interno della riflessione weberiana intorno all'etica, un ruolo centrale: egli è, accanto a Cristo e San Francesco, rappresentante dell'etica assoluta, che trova nel cristianesimo, e in particolare nel Sermone della Montagna, una delle sue formulazioni più significative: «non resistere al male». È una posizione di assoluto rifiuto del mondo nella forma della fuga da esso: perfetta conformazione del proprio agire al principio etico cristiano dell'amore del prossimo, sublimazione e assottigliamento di tale principio in *Liebesakosmismus*, amore «amorfo»⁹⁰ e indifferente all'oggetto cui si rivolge. Si tratta della declinazione mistica della *Weltablehnung*: riduzione al minimo del contatto con il mondo e dell'agire in esso; rifiuto delle istituzioni mondane così come delle norme e dei valori che reggono le singole sfere di vita. Come Weber scrive nell'articolo per *Die Frau*, «propriamente i Vangeli non si oppongono in maniera specifica alla guerra – che essi non menzionano particolarmente –, bensì si oppongono in definitiva a tutte le possibili istituzioni giuridiche proprie del mondo sociale, se questo vuole essere un mondo della civiltà dell'al di qua, cioè della bellezza, della dignità, dell'onore e della grandezza della “creatura”»⁹¹.

In questo senso la figura di Tolstoj è assunta da Weber come esempio di una vita santa dedicata unicamente al principio cristiano dell'amore e ad esso perfettamente conforme, come «*Gesinnungsethiker* coerente»⁹²: in quanto tale, esso funge da arma critica, strumento di accusa contro coloro che si richiamano ai Vangeli senza davvero conformarsi ad essi. L'accusa è, evidentemente, di incoerenza. L'etica cristiana è assoluta: non accetta compromessi, applicazioni parziali del suo principio, considerazioni di circostanza. I bersagli principali sono allora, soprattutto durante la guerra mondiale, coloro che fanno professione di pacifismo, che si appellano all'etica cristiana per difendere posizioni antimilitariste, pur senza rifiutare il mondo per intero. L'argomentazione è sempre la stessa: *entweder, oder*; o etica

⁸⁹ Lo sottolinea lo stesso Weber nell'articolo per *Die Frau*: «chi non trae le necessarie conseguenze [dai Vangeli], Tolstoj stesso la ha fatto solo in prossimità della morte» (*ibidem*). Sulla ricezione di Tolstoj in Germania, e in particolare sull'interpretazione weberiana, cfr. il notevole libro di E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit..

⁹⁰ *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Diskussionsbeiträge auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 21. Oktober 1910*, in MWG I/9, cit., pp. 741-764, p. 762.

⁹¹ *Tra due leggi*, pp. 41-42.

⁹² E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit., p. 189.

cristiana dell'amore, e allora una vita santa, oppure il mondo, e con esso anche la possibilità della violenza. Si ritrova, identica, in una lettera a Kurt Goldstein del 13 novembre 1918:

E riguardo all'affermazione per cui il mio riferimento alla rivoluzione, allo sciopero ecc. costituirebbe una tentazione, io semplicemente non capisco. O – o! [*Entweder – oder!*]. O non contrapporsi mai al male con la violenza, ma allora: vivere come San Francesco o Santa Chiara o un monaco indiano o un narodniki russo. Tutto il resto è ciarlataneria o autoinganno. Per queste cause assolute c'è solo un cammino assoluto: quello del santo. Oppure: volersi contrapporre al male con la violenza, perché altrimenti si è corresponsabili di esso. Che la guerra civile o analoghe violenze – come ogni rivoluzione quantomeno, e soprattutto perlomeno quella usata come mezzo per uno scopo – debbano essere sante, mentre una guerra di legittima difesa non lo sia, per me rimane un mistero⁹³.

Argomentazione identica, ma arricchita di elementi ulteriori. Anzitutto qui l'accusa non è solo di incoerenza, ma, più duramente, di «ciarlataneria o autoinganno». In secondo luogo, bersaglio della critica qui non sono solo i pacifisti che si richiamano incoerentemente all'etica del Vangelo – la pacifista svizzera che cita il Vangelo pur rimanendo nel mondo e conformandosi alle sue istituzioni; ma anche coloro che distinguono tra tipi di violenza, riconoscendone una come giusta – la rivoluzione, la guerra civile –, e rifiutando l'altra come illegittima – la guerra di difesa ma anche, si potrebbe aggiungere, di potenza. Senza voler identificare chi siano effettivamente i bersagli di questo secondo tipo di critica – saranno oggetto del prossimo paragrafo, soprattutto nella formulazione presente in *Politica come professione* – risulta utile mettere in luce la conclusione implicita di tale architettura argomentativa: Weber distingue cioè tra una posizione etica assoluta – che si identifica interamente con l'etica cristiana dell'amore del prossimo – e una posizione che rimane nel mondo, e accetta di fare i conti con la violenza. Non ammette commistioni: non ammette, cioè, che possa darsi una conciliazione di etica assoluta e violenza, un esercizio eticamente coerente della violenza. L'idea è che etica assoluta e violenza siano tra loro incompatibili: se vi è l'una, l'altra non si dà.

Un'affermazione, però, verso cui il contenuto della lettera a Michels sembra essere in – almeno parziale – contraddizione: qui, accanto a Tolstoj, sul fronte del rifiuto etico del mondo, è annoverato il sindacalismo rivoluzionario. Una prospettiva che teorizza e pratica la violenza: «i mezzi tipici dei sindacalisti sono lo sciopero generale e il terrore»⁹⁴ e, beninteso,

⁹³ *Brief an Kurt Goldstein*, 13 novembre 1918, Heidelberg, in M. Weber, *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 301.

⁹⁴ *Socialismo*, p. 125. Mentre, continua Weber, lo sciopero generale mira a una «paralisi della produzione», così che gli imprenditori «vengano indotti a rinunciare alla conduzione delle fabbriche e a porle nelle mani delle commissioni che verrebbero formate dai sindacati», il terrore mira invece alla paralisi politica (*ibidem*).

gli scioperi rappresentano «una forma di coercizione»⁹⁵. Un affiancamento analogo è proposto anche in un passo de *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in parte già citato, in cui la prospettiva tolstoiana di amore cristiano e una prospettiva violenta, di «lotta con il mondo», condividono un medesimo rifiuto del mondo, un analogo riferimento a un principio etico incondizionato:

conosco democratici russi che fanno il seguente ragionamento: “*fiat iustitia, pereat mundus*. Le masse rifiutino o distruggano pure ogni progresso culturale. Noi possiamo solo chiederci che cosa è giusto e abbiamo fatto il nostro dovere concedendo alle masse il suffragio elettorale e quindi attribuendo ad esse la responsabilità dei loro atti”. [...] Il rifiuto assoluto, anche in politica, dell’“etica del successo” significa che un incondizionato comandamento etico vale in modo assoluto come possibile guida all’azione, che esiste soltanto la possibilità di una lotta giusta oppure di una “santa” rassegnazione⁹⁶.

Accanto alla «santa rassegnazione» tolstoiana⁹⁷, è qui suggerita la possibilità di declinare il principio etico-intenzionale «*fiat iustitia, pereat mundus*» in senso violento, nel senso della «lotta giusta». Ciò che la lettera a Michels, così come il passo appena citato, sembrano quindi suggerire è che vi sia in Weber, invece e nonostante le sue prese di posizione polemiche, la possibilità di un uso etico della violenza, di una violenza come espressione, eticamente coerente, del rifiuto del mondo. Accanto alla fuga dal mondo, sembra esservi cioè la possibilità che la conformazione del proprio agire a un principio etico assoluto assuma la forma della rivoluzione del mondo⁹⁸: della lotta con il mondo, che contempla la violenza come sua forma di espressione.

Il fine ultimo è nulla

Per capire a quali condizioni si dia, per Weber, una violenza eticamente coerente, è necessario capire quale forma assuma il sindacalismo rivoluzionario «pensato fino in fondo»; che cosa implichi, detto altrimenti, un’etica assoluta di rifiuto del mondo declinata in forma violenta. Gli indizi si trovano già nella lettera del 4 agosto: «il sindacalismo [*Syndikalismus*] pensato fino in fondo, che, trasposto nell’ambito etico-rivoluzionario, personale, altro non è se non la frase “per me il fine ultimo è nulla, il movimento è tutto”». Il riferimento alla frase di

⁹⁵ *Politica come professione*, p. 108. Qui il termine usato è *Zwang*, non *Gewalt*, di cui condivide comunque la semantica della violenza fisica. Qui il riferimento è specificamente alla lotta di classe: lo sciopero implica una forma di coercizione sulla classe imprenditoriale, che viene costretta – per mere ragioni di forza – a cedere a determinate richieste.

⁹⁶ *Democrazia Borghese*, p. 37.

⁹⁷ Il richiamo a Tolstoj è reso esplicito poche righe dopo (*ibidem*).

⁹⁸ La distinzione fuga dal mondo/rivoluzione del mondo è di W. Schluchter, *Avalutatività e etica della responsabilità*, in *Il paradosso della razionalizzazione*, cit., p. 40.

Bernstein può risultare disorientante, ma non è casuale: sebbene i contenuti, e gli intenti, siano differenti, il revisionismo bersteiniano e il sindacalismo rivoluzionario sono accomunati dalla valorizzazione del movimento a scapito del fine cui esso dovrebbe portare. Come ricostruisce Claudio De Boni, per la prospettiva sindacalista – in questo caso incarnata da Hubert Lagardelle – «l'esito socialista della rivoluzione potrebbe anche non verificarsi mai, ma questo non riduce l'importanza del movimento soggettivo di chi crede che la lotta debba portare a uno sbocco definitivo»⁹⁹. In modo analogo, Bernstein afferma: «confesso che ciò che comunemente si intende con “fine ultimo del socialismo” per me ha pochissimo significato e non mi interessa affatto. Questo fine, quale che sia, per me non è nulla, il movimento è tutto. E per movimento intendo sia il movimento generale della società, cioè il progresso sociale, sia la mobilitazione e l'organizzazione politica ed economica per realizzare questo progresso»¹⁰⁰. Un cambio radicale di prospettiva rispetto alla retorica profetica e catastrofista del marxismo ortodosso, in cui il sol dell'avvenire rappresenta l'apice di un processo che acquista senso solo rispetto ad esso. Qui, invece, è affermata l'irrilevanza del fine ultimo – l'avvento del socialismo e la fine del dominio dell'uomo sull'uomo – a favore del movimento, del processo – a seconda, rivoluzionario o riformista: esso è dotato, in sé, di senso e di valore.

Nella lettera di Weber a Michels sembra però essere presente un passaggio ulteriore: non solo irrilevanza del fine, ma sua impossibilità; o, meglio, impensabilità. Il sindacalismo coerente si muove infatti sul «terreno del rivoluzionarismo *fine a se stesso, privo* di un qualsiasi “fine”, anzi privo della *possibilità di pensare* un “fine”». In una prospettiva sindacalista coerente, sembra suggerire Weber, il fine non solo perde di rilevanza, ma – più radicalmente – non esiste, non è neanche pensabile. Piuttosto che le possibilità concrete di realizzazione del fine ultimo, o la sua rilevanza, ciò che qui sembra essere in questione sono le condizioni di pensabilità del fine: la possibilità – logica – di pensare un fine data una determinata prospettiva etica che si vuole coerente.

Impensabilità del fine significa estraneità a una logica strumentale: impossibilità di pensare il proprio agire in termini di mezzi in vista di uno scopo. L'agire del sindacalista rivoluzionario è cioè – anzi, deve essere, sembra suggerire Weber – esterno ed estraneo a una logica mezzi-fini, alla razionalità strumentale. È ciò che è suggerito anche, implicitamente, nella lettera a Goldstein. Qui Weber infatti ammette di non riconoscere differenza tra una

⁹⁹ C. De Boni, *Liberi e uguali*, cit., p. 412. L'analogia è sottolineata da Claudio De Boni, il quale riporta anche il giudizio positivo tanto di Lagardelle (ivi, pp. 415-416) che di Sorel (ivi, pp. 417-418) nei confronti di Bernstein.

¹⁰⁰ E. Bernstein, *Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. 2. Die Zusammenbruchstheorie und die Kolonialpolitik*, in «Neue Zeit», a. XVI, 1, 1898, p. 556.

guerra tra nazioni e una rivoluzione come *mezzo per uno scopo*: l'assunto, implicito, è che vi sia differenza, e che la rivoluzione possa essere «santa» – cioè conforme a un'etica assoluta –, quando essa *non* è mezzo per uno scopo.

Il venir meno di un riferimento a un fine ultimo nell'agire soggettivo del sindacalista trova conferma in una lettera che Weber scrive a Ernst Lesser nell'agosto del 1913: come sottolineano i curatori, la lettera si inserisce all'interno di una conversazione già iniziata tra i due, che Lesser stesso riferì a Marianne in un testo del 1922. Il tema è quello del sionismo, e della comprensione del suo senso e delle sue possibilità oggettive di realizzazione. All'obiezione di Weber secondo cui il sionismo non avrebbe mai raggiunto il suo scopo, Lesser aveva ribattuto con una medesima considerazione che Weber avrebbe fatto pochi giorni prima riguardo al sindacalismo francese: e cioè che esso esercitava nuovi metodi di protesta (anche violenti) ben consapevole di non avvicinarsi per nulla allo scopo prefissato e che era però dotato di una sua legittimazione intenzionale. Lo stesso allora, gli aveva replicato Lesser, poteva valere per il sionismo. Se in quel momento Weber si dichiara d'accordo con Lesser, pochi giorni dopo gli scrive una lettera per chiarire le differenze. L'irrealizzabilità del fine sionista, il suo carattere «parzialmente utopico» date le poche chances di successo, avvicinano effettivamente il sionismo al sindacalismo. Eppure vi è, tra i due movimenti, un'importante differenza, che risiede proprio nell'immagine della meta finale: «il sindacalismo si riferisce a una dimostrazione di *pura* “intenzione” [*reine “Gesinnungs”-Bewährung*], poiché non è portatore di nessuna “promessa” [*Verheissung*] di uno specifico e concreto *risultato* [*Erfolg*]. Diverso è il caso del giudaismo, e del sionismo in particolare, che si fonda sul presupposto di una *suprema* “promessa” concreta»¹⁰¹.

Certo, l'immagine del sol dell'avvenire non si è completamente eclissata dall'orizzonte di senso del sindacalista: la sua immagine del mondo contiene ancora l'ideale della fine del dominio dell'uomo sull'uomo. Ma essa si è in qualche modo indebolita, andando a occupare uno spazio periferico nel *Weltbild* del sindacalista. O meglio, ha cambiato posizione. In quanto meta finale, essa ha infatti perduto completamente la propria forza motivazionale, non funge più da motivo soggettivo capace di determinare e orientare l'agire. Il sindacalista non agisce in vista del(la) fine. Neutralizzata dal punto di vista motivazionale in quanto fine ultimo, in quanto «promessa di un risultato concreto», l'idea di una società priva di dominio funge per il sindacalista da riferimento di valore immediato, da ideale cui conformare qui e ora le proprie azioni.

¹⁰¹ *Brief an Lesser*, 18 agosto 1913, in *Briefe 1913-1914*, in MWG II/8, Mohr, Tübingen 2003, p. 314 (per la ricostruzione della conversazione si veda la nota editoriale che introduce la lettera, *ivi*, p. 312).

Dal carteggio tra Weber e Michels emerge come la riflessione weberiana si articoli e si approfondisca in dialogo – meglio, in contrasto – con la prospettiva dell’amico, con le prese di posizione che Michels assume sul sindacalismo e sul ruolo dello sciopero generale: dialogando con Michels, criticandolo, Weber in qualche modo prende parte al dibattito contemporaneo che l’area sindacalista ma anche, come visto, quella socialdemocratica, conduce intorno alla figura dello sciopero generale e al suo senso. L’occasione è offerta da un articolo pubblicato da Michels, commentato aspramente da Weber in una lettera del febbraio 1909:

Ciò che mi ha *interessato* soprattutto: l’“etica” dello sciopero. Ma naturalmente ho dovuto scuotere la testa. Non può certo sfuggirle che una parte consistente di tutti gli scioperi (lo sciopero dei portuali di Amburgo, per esempio) riporta *indietro* di anni, anzi di decenni, non solo i sindacati [*Gewerkschaften*] (questo a Lei non cambierebbe nulla), ma *qualsiasi* progresso del movimento di classe, più precisamente *agisce* in senso *contrario* a ciò che dovrebbe essere desiderato da chi misura il *valore* dello sciopero sulla sua importanza per l’avvicinamento alla “socializzazione” o all’unione del proletariato come classe o a *quello che preferisce* tra i “fini” socialisti (provvisori). L’affermazione in assoluto più strana che si possa fare a fronte di *queste* esperienze è dire: *ogni sciopero opera* nella *direzione* postulata dal socialismo, *ergo ogni sciopero è “giusto”*. E poi: questo commisurare l’“etica” al “risultato” [*Erfolg*]. Ha del tutto dimenticato il Suo Cohen? Da *quest’idea* avrebbe potuto se non altro dissuaderla [in quanto intellettuale, N.d.T.]. E ancora di più avrebbe potuto dissuadere Michels il *sindacalista* [*Syndikalisten*]! Il *sindacalista* M[ichels] potrebbe (e dovrebbe) forse dire: l’*intenzione*, che fa partire uno sciopero, è *sempre* l’intenzione “giusta”, essa è l’intenzione *militarista* (militarista di classe), quella *patriottica* (patriottica di classe), – *ergo* ecc. Ma *che* debolezza sbirciare verso il *risultato*! E poi forzare la realtà dei fatti¹⁰².

Su quale sia l’articolo di Michels cui Weber fa qui riferimento non si hanno certezze. I curatori del volume della *Gesamtausgabe* in cui è contenuta la lettera dichiarano infatti di non aver rintracciato «riflessioni corrispondenti negli articoli di Michels pubblicati»¹⁰³. Una ricerca accurata nell’archivio Michels¹⁰⁴ ha però permesso di individuare un articolo che presenta effettivamente le argomentazioni che Weber sembra attribuire a Michels, sebbene risalga ad alcuni anni prima: pubblicato in olandese nel 1905 e nello stesso anno in italiano su *Il divenire sociale* con il titolo *La giustizia dello sciopero e il socialismo marxista*, verrà poi

¹⁰² Lettera a Michels, 19 febbraio 1909, in M. Weber, *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, cit., pp. 36-37. Michels aveva studiato all’università di Marburgo, dominata allora dalla scuola neokantiana di Hermann Cohen – e presso cui studia anche un’altra figura che incontreremo nel prossimo capitolo, Kurt Eisner (cfr. E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit., pp. 130-132; G. Ridolfi, *Figure del socialismo neokantiano. Tra rigore morale, ragione giuridica e realtà politica*, Giappichelli, Torino 2015, pp. 115-116).

¹⁰³ Cfr. *Brief an Michels*, 19 febbraio 1909, in M. Weber, *Briefe 1909-1910*, MWG II/6, p. 60, nota 1.

¹⁰⁴ Per l’aiuto nella quale ringrazio sentitamente Francesco Tuccari.

tradotto in tedesco nel 1907, con il titolo *Über die Gerechtigkeit des Streiks*¹⁰⁵. È quest'ultima versione che, forse, Weber aveva tra le mani mentre scriveva a Michels.

In questo articolo Michels compie un'operazione duplice. Da un lato, afferma la distinzione tra criterio di giustizia e di successo. La giustizia di uno sciopero non è valutabile sulla base del suo successo, dei risultati che ottiene – come invece sostiene parte della socialdemocrazia e dei sindacati: così, «essi confondono la giustizia – categoria essenzialmente *etica* – colla opportunità – categoria essenzialmente *tattica*»¹⁰⁶. Dall'altro, però, afferma la giustizia dello sciopero in quanto mezzo capace di avvicinare al fine giusto, «l'abolizione del dominio delle classi abbienti con la emancipazione del proletariato»: in quanto «anello della catena logica sulla giustizia, lo sciopero è anche di per sé *giusto*»¹⁰⁷. Michels cioè sembra distinguere tra effetti immediati e scopo finale.

È questa seconda argomentazione che Weber prende esplicitamente di mira: «l'affermazione in assoluto più strana che si possa fare a fronte di *queste* esperienze è dire: *ogni sciopero opera nella direzione* postulata dal socialismo, *ergo ogni sciopero è “giusto”*». Gli scioperi infatti non solo incorrono in ripetuti fallimenti – nella lettera Weber cita il fallito sciopero dei portuali di Amburgo che durò dal 21 novembre 1896 al 6 febbraio 1897 –, sono cioè incapaci di ottenere dei vantaggi concreti per la classe proletaria; ma sono anche controproducenti rispetto al fine ultimo del socialismo, agiscono «in senso contrario», producendo l'ostilità dell'opinione pubblica e favorendo la reazione. Per questo motivo, chi «misura il *valore* dello sciopero sulla sua importanza per l'avvicinamento alla “socializzazione”», cioè chi valuta il valore del mezzo sulla base della sua capacità di avvicinare al fine, dovrebbe abbandonare la tattica dello sciopero per palese inefficacia e inutilità. Se si adotta una prospettiva realista, di razionalità allo scopo, lo sciopero è, nell'opinione di Weber, indifendibile, ingiustificabile.

Ma – suggerisce Weber – c'è un altro modo, l'unico coerente, per affermare la giustizia dello sciopero. Esso consiste nel giustificarla non sulla base dei suoi effetti, ma sulla base del valore in sé, sulla base dell'intenzione che guida l'azione: «il *sindacalista* M[ichels] potrebbe (e dovrebbe) forse dire: *l'intenzione*, che fa partire uno sciopero, è *sempre* l'intenzione “giusta”». Egli non dovrebbe neanche porsi la questione dei suoi effetti,

¹⁰⁵ Per un'analisi delle tesi dell'articolo nonché dell'inserimento dell'articolo nel dibattito europeo intorno allo sciopero generale, cfr. C. Malandrino, *Una polemica di Michels con la socialdemocrazia olandese sulla “giustizia dello sciopero”*, in R. Faucci (a cura di), *Roberto Michels: economia, sociologia, politica*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 123-134.

¹⁰⁶ R. Michels, *La giustizia dello sciopero*, in «Il divenire sociale», 1905, a. I, n. 15, p. 235.

¹⁰⁷ Ivi, p. 236.

«sbirciare verso il risultato». È probabile che Michels abbia chiesto chiarimenti a Weber circa la sua critica, perché nella lettera successiva a Michels del 12 maggio 1909 Weber scrive:

L'etica dello sciopero? – sì, c[aro] am[ico]!: in conclusione al Suo articolo c'è proprio scritto: ogni sciopero è giusto, perché si trova sul cammino verso il fine futuro [Zukunftsziel]. 1) è assolutamente dimostrato che è sbagliato: gli scioperi falliti producono a volte un ritardo addirittura di decenni (Hamburg!), e 2) questa è proprio l'“etica del risultato” [Erfolgsethik]: il mezzo è “giusto”, perché il risultato desiderato è “giusto” – mentre il sindacalismo [Syndikalismus] o è un futile capriccio dell'intellettuale romantico e del lavoratore senza disciplina e incapace di sacrifici economici – oppure: una religione dell'intenzione, che è legittima anche nel caso in cui nessun fine futuro venga mai “raggiunto” e anche se è dimostrato scientificamente che non c'è nessuna possibilità di raggiungerlo¹⁰⁸.

I termini dell'argomentazione weberiana sono qui definitivamente esplicitati: il dibattito sulla giustizia dello sciopero è infatti ricondotto da Weber all'interno del quadro concettuale che si articola intorno alla distinzione tra *Erfolgsethik* e *Gesinnungsethik*. Da un lato, l'etica del risultato¹⁰⁹, che giustifica i mezzi sulla base degli scopi, del risultato ambito: se quest'ultimo è giusto, è giusto anche il mezzo che permette di raggiungerlo. Si tratta di un'operazione di “deduzione” della giustizia dei mezzi a partire dalla giustizia degli scopi. Dall'altro lato, l'etica dell'intenzione – qui, per la ricorrente commistione di vocabolario, definita “religione” –, in cui il valore dell'agire non è dedotto dal valore del fine futuro: esso è giusto indipendentemente dal risultato che produce. E, è degno di nota, il sindacalismo o si configura come religione dell'intenzione – indifferente al risultato, ignara del fine – o si rivela essere «un futile capriccio dell'intellettuale romantico»: ritorna qui il registro della “farsa” e della “ciarlataneria”, a sottolineare l'inconsistenza di tale posizione.

Tematica capitale dell'intera riflessione di Weber, la distinzione tra *Erfolgsethik* e *Gesinnungsethik* attraversa l'intera produzione weberiana, subendo modifiche e aggiustamenti e venendo mano a mano precisata. Secondo l'approfondita ricostruzione datane da Wolfgang Schluchter¹¹⁰, i primi riferimenti si trovano già nel testo *La situazione della democrazia borghese in Russia*, il cui paragrafo citato precedentemente costituisce un esempio: qui Weber

¹⁰⁸ Lettera a Michels, 12 maggio 1909, in M. Weber, *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, cit., p. 39.

¹⁰⁹ Il termine tedesco *Erfolg* è traducibile più propriamente con “successo” – sebbene presenti entrambe le declinazioni semantiche: tanto un risultato in senso neutro, analogo a *Ergebnis*, quanto un risultato positivo, quindi effettivamente un successo. Nonostante la traduzione italiana corrente, nelle opere weberiane, sia “successo”, il termine “risultato” – comunque non scorretto – è stato qui preferito per ragioni teoriche: come si vedrà più avanti, e come verrà approfondito ulteriormente nel prossimo paragrafo, Weber introduce infatti una distinzione all'interno della *Erfolgsethik*: mantenere l'aspetto di neutralità dell'espressione generale (“etica del risultato”), permette allora di applicare la formulazione “etica del successo” a una specifica declinazione di *Erfolgsethik* – in cui l'elemento positivo gioca un ruolo centrale.

¹¹⁰ Cfr. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, vol. 1, cit., pp. 165-200.

distingue tra «panmoralismo»¹¹¹ e «*Erfolgsethik*», dove, se il secondo termine, pur non essendo definito, è espressione di una prospettiva realista sulla politica, il primo termine indica invece una specificità dello spirito russo, la tendenza ad assumere quale principio dell'agire – anche politico – un comandamento etico assoluto.

Tracce di uno sviluppo della riflessione negli anni successivi si ritrovano tanto – come mostrato – nel carteggio con Michels, quanto – in una declinazione ulteriore – nelle lettere indirizzate alla moglie e a Else Jaffé, stimulate dalla prossimità con l'ambiente anarchico e libertino di Ascona e di Monaco¹¹². Esse testimoniano il processo di elaborazione e progressivo perfezionamento delle categorie, che Weber mette alla prova nelle circostanze più varie. Come ricostruisce Schluchter, formulazioni sistematiche della distinzione *Erfolgsethik* e *Gesinnungsethik* si trovano anzitutto nella *Zwischenbetrachtung* del 1915-1916¹¹³ e poi, nella sua versione definitiva, nel testo *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche* del 1917 (esito di una rielaborazione di un precedente testo del 1913 pubblicato nella rivista *Logos*). Così Weber definisce in questo testo i due corni del dilemma:

nel campo dell'agire personale vi sono problemi fondamentali, specificamente etici, a cui l'etica non può, in base ai propri presupposti, rispondere. Ad essi appartiene in primo luogo la questione se il valore in sé dell'agire etico – il "puro volere" o l'"intenzione", come si suole esprimerlo – debba bastare alla sua giustificazione, secondo la massima "il Cristiano agisce bene e rimette a Dio la conseguenza" (come i moralisti cristiani l'hanno formulata). Oppure la questione se si debba prendere in considerazione la responsabilità per le conseguenze dell'agire, da prevedersi come possibili o come probabili – in quanto essa condiziona il suo inserimento nel mondo eticamente irrazionale. Nel campo sociale ogni posizione politica radicalmente rivoluzionaria, soprattutto il cosiddetto sindacalismo, procede dal primo, ed ogni "politica realistica" procede invece dal secondo¹¹⁴.

In questo caso le prese di posizione nel campo dell'etica sono ricondotte a due diversi atteggiamenti interni al campo della politica: da un lato, l'etica dell'intenzione, che valuta l'agire sulla base dell'intenzione con cui è condotto, del valore di riferimento che il soggetto intende affermare nel momento in cui agisce, senza alcun riguardo alle conseguenze che questo agire può produrre nel mondo – «il Cristiano agisce bene e rimette a Dio la conseguenza», o, detto altrimenti, «*fiat iustitia, pereat mundus*». Affermazione assoluta, incondizionata, di un valore; rifiuto di assumere su di sé le conseguenze, anche

¹¹¹ *Democrazia Borghese*, p. 38.

¹¹² Questa declinazione sarà oggetto del terzo Intermezzo.

¹¹³ Cfr. *Intermezzo*, p. 332.

¹¹⁴ Cfr. *Avalutatività*, p. 329-330. Un'ulteriore formulazione si trova infine – notoriamente – in *Politica come professione*, testo che per la sua complessità e polemicità richiede una trattazione a parte, che sarà condotta in un prossimo paragrafo (*infra*, *Politica come professione: berlinesi e monacensi*).

potenzialmente deleterie – *pereat mundus* –, del proprio agire. È questa, ad esempio, l'etica assoluta dell'amore cristiano, incarnata da Cristo, San Francesco, Tolstoj: «un'etica della mancanza di dignità, eccetto che per un santo»¹¹⁵, che prescrive la totale subordinazione a un principio etico incondizionato. Ma è anche la prospettiva etica alla base di una «politica rivoluzionaria», in particolar modo del sindacalismo.

Dall'altro lato, un'etica che valuta l'agire sulla base delle conseguenze che esso può produrre nel mondo, che al «valore dell'intenzione» [*Gesinnungswert*] sostituisce il «valore di successo» [*Erfolgswert*]¹¹⁶: un'etica che prescrive di commisurare l'agire sulla base delle sue possibilità di successo, che lo valuta strumentalmente sulla base della sua capacità, in quanto mezzo, di avvicinare allo scopo prefissato – che dice, come Weber scrive nella lettera a Michels del 12 maggio, «il mezzo è “giusto”, perché il risultato desiderato è “giusto”». È un'etica consapevole dell'irriducibile irrazionalità etica del mondo, dello scarto tra intenzione dell'agire e suo effetto; del fatto cioè, scrive Weber in *Politica come professione*, che non è vero che «dal bene può derivare soltanto il bene e dal male soltanto il male»¹¹⁷. Tale etica è al fondamento di una «politica realistica», conscia delle possibilità concrete che il mondo offre, del carattere irrealizzabile delle «utopie», della necessità di prendere in considerazione, di volta in volta, le circostanze specifiche in cui il proprio agire si inserisce. Una politica che però, valutando l'agire sulla base del suo «valore di successo», tende a compiere (solo) ciò può rivelarsi efficace, a perseguire (solo) ciò che sembra realizzabile: «una politica recante al successo [*erfolgreiche Politik*] [è] sempre l'“arte del possibile”»¹¹⁸. In quanto tale, essa contiene una tendenza intrinseca all'adattamento al mondo. Nel saggio sul *Significato dell'avalutatività*, Weber introduce infatti una precisazione intorno a tale politica realistica, sostenendo che essa – e così, se ne può dedurre, anche l'etica corrispondente – si declina in due modi distinti, a seconda del tipo di adattamento che prescrive:

L'espressione “adattamento” [...] ha un duplice significato: da un lato designa l'adattamento dei mezzi di un'ultima presa di posizione a date situazioni (“politica realistica” in senso stretto) – dall'altro designa l'adattamento nella scelta delle medesime ultime prese di posizione, che sono in generale possibili, alle chances momentanee che una di esse realmente o apparentemente possiede (ed è quel tipo di “politica realistica” con cui la nostra politica, da ventisette anni in qua, è pervenuta a così meravigliosi successi)¹¹⁹.

¹¹⁵ *Politica come professione*, p. 108.

¹¹⁶ *Avalutatività*, p. 340.

¹¹⁷ *Politica come professione*, p. 112.

¹¹⁸ *Avalutatività*, p. 340.

¹¹⁹ Ivi, p. 342.

Adattamento dei mezzi sulla base della loro praticabilità in situazioni concrete, in vista però di scopi che si perseguono indipendentemente dalle loro chances di successo: *Erfolgsethik* come “etica del risultato”, che valuta i mezzi sulla base del risultato che producono. Adattamento, invece, degli scopi ultimi, sulla base delle possibilità concrete di realizzarli: *Erfolgsethik* come “etica del successo”, che seleziona gli scopi sulla base della loro maggiore probabilità di vittoria.

Al disinteresse – potenzialmente distruttivo – nei confronti del mondo proprio dell’etica dell’intenzione, subentra qui un pieno interesse, l’attenzione verso le dinamiche mondane, la seria considerazione delle sue possibilità e impossibilità. Un’attenzione che corre però il rischio – ammonisce Weber – di scivolare in adattamento, in aderenza al reale: che rischia cioè di annichilire la capacità di una presa di posizione etica come scarto nei confronti del mondo, di eliminare quel minimo di capacità *weltablehnend* che è propria di ogni prospettiva etica – avvicinandosi pericolosamente alla «sola “etica” realmente conseguente dell’“adattamento” al possibile, cioè la morale burocratica del confucianesimo»¹²⁰.

Ciò che altrove Weber ha affrontato a partire da una prospettiva storico-sociologica, tramite una casistica dei modi di agire e della loro giustificazione etica, nel *Saggio sull’avalutatività* è presentato in termini tipologico-concettuali¹²¹. Weber propone cioè una tipologia dell’agire etico, una distinzione tipologica dell’agire il cui criterio fondamentale risiede nella forma della sua giustificazione etica. I due tipi rappresentano due risposte – entrambe possibili, entrambe legittime – alla domanda «come devo agire?», «come dobbiamo dirigere la nostra vita?»¹²². Una domanda a cui l’etica non è capace, «in base ai propri presupposti», di rispondere: essa offre opzioni differenti per orientare eticamente la propria vita, ma non è in grado – rimanendo all’interno delle proprie coordinate – di indicare l’opzione corretta. La risposta alla domanda «come devo vivere?» non può cioè essere il frutto di una deduzione a partire da determinate premesse teoriche, ma è – inevitabilmente e tragicamente – esito di una scelta dell’individuo, di una decisione che si attua nel campo dei valori ultimi: «se si debba agire in base all’etica dei principi o all’etica della responsabilità, e quando in base all’una o all’altra, nessuno è in grado di prescriverlo»¹²³.

Tale prospettiva weberiana trae origine e alimento dalla sua concezione sul «politeismo dei valori», sulla convinzione cioè che la società tardo-moderna – a differenza di una società in cui la religione costituiva la sfera sovrana capace di subordinare a sé e

¹²⁰ Ivi, p. 340. Le prime virgolette sono mie.

¹²¹ Così anche Schluchter, *Religion und Lebensführung*, cit., p. 170.

¹²² *Scienza come professione*, p. 39.

¹²³ *Politica come professione*, p. 118. Qui «l’etica del risultato» è chiamata «etica della responsabilità» (cfr. su questo *infra*, *Politica come professione: berlinesi e monacensi*).

organizzare gerarchicamente gli altri ambiti di vita – presenti la compresenza e la competizione tra le diverse sfere di vita e, all'interno di queste, il contrasto irriducibile tra valori e «punti di vista ultimi» differenti: «la vita [...] conosce soltanto l'eterna lotta reciproca di quegli dèi – cioè, fuori di metafora, l'inconciliabilità e quindi l'insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi possibili in generale di fronte alla vita, vale a dire la necessità di decidere tra di essi»¹²⁴. A quale demone si decida di obbedire è una decisione che, nella società tardo moderna priva di profeti o redentori, spetta all'individuo.

Senza volersi soffermare sulla proposta normativa di Weber, cioè su quale risposta abbia personalmente dato a tale domanda¹²⁵, risulta utile sottolineare l'intento che guida Weber nella riflessione intorno all'etica così come offerta nel saggio *Il significato della "avalutatività"*: assolvere alla funzione e al contributo specifico che la scienza può offrire alle valutazioni pratiche. Incapace di indicare un orientamento sulle prese di posizione ultime – perché, di fatto, indeducibili –, la scienza – in questo caso la sociologia – può però risultare utile sul fronte della «chiarezza»¹²⁶: riconduzione delle opinioni personali agli «assiomi di valore» a queste sottesi; deduzione delle conseguenze e delle implicazioni ultime di una determinata presa di posizione pratica; messa in luce delle «conseguenze di fatto» che possono derivare da un atteggiamento pratico. Emerge qui chiaramente il senso che Weber attribuisce alla nozione di «coerenza», sulla cui base conduce, come visto, la sua critica nei confronti delle posizioni michelsiane: essa non è intesa in termini assiologici – non mira a indicare quale sia la presa di posizione ultima da assumere –, ma in termini «avalutativi». Indica cioè la coerenza logica interna di un agire, una volta che ci si è decisi per una determinata presa di posizione ultima. Un'operazione che Weber conduce, magistralmente, sul sindacalismo: in questo caso si tratta infatti di ricondurre il «punto di vista sindacalístico alla sua forma il più possibile razionale e internamente conseguente»; mentre «se si debba essere o non essere un sindacalista, ciò non si può mai provare senza far ricorso a premesse metafisiche ben determinate, le quali non sono dimostrabili»¹²⁷.

¹²⁴ *Scienza come professione*, p. 38.

¹²⁵ Schluchter ha voluto individuare la risposta personale di Weber alla domanda «come devo vivere?» nella sua conferenza *Politica come professione*, nella proposta di una etica della responsabilità capace però di mantenere una fedeltà ai principi (cfr. W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra "Etica" e "Mondo" in Max Weber*, in *Il paradosso della razionalizzazione*, cit., pp. 183-186). Sullo stesso tema, declinato in termini di *Lebensführung*, si veda Hans-Peter Müller, *La condotta della vita (Lebensführung): da Goethe a Max Weber*, cit., pp. 17-32.

¹²⁶ *Scienza come professione*, p. 37.

¹²⁷ *Avalutatività*, p. 341. È dunque in termini di coerenza, e non di ortodossia, che Weber critica le posizioni michelsiane: il suo intento non è cioè quello di definire un fantomatico "vero" sindacalismo, ma di individuare l'unico sindacalismo coerentemente possibile.

È sulla base di tale operazione di chiarificazione sociologica che il sindacalismo rivoluzionario è ricondotto ad un agire etico-intenzionale: dal punto di vista di una razionalità strumentale esso è insostenibile, perché del tutto inefficiente; il suo «terreno» può unicamente essere quello della razionalità al valore. Il sindacalista agisce in modo coerente solo se assume una prospettiva etico-intenzionale: se valuta il suo agire non in base alle conseguenze che produce, alla sua capacità di avvicinare allo scopo prefissato, ma sulla base della sua conformità al valore. La sua azione è infatti giustificabile unicamente in senso etico-intenzionale, attraverso il riferimento a un valore assoluto dell'azione stessa, senza riguardo per le conseguenze, senza alcun riferimento a uno scopo.

È questo il senso dell'affiancamento della prospettiva sindacalista a quella tolstoiana che Weber opera nella lettera a Michels del 4 agosto: Tolstoj e il sindacalismo rivoluzionario «pensato fino in fondo» condividono infatti lo stesso riferimento incondizionato a un principio etico assoluto, lo stesso atteggiamento *gesinnungsethisch* nei confronti del mondo. Privo di scopo, privo anche solo della possibilità di pensare uno scopo, il sindacalista rivoluzionario è dunque estraneo a una logica strumentale: indifferente a una valutazione dei mezzi sulla base degli scopi perché, radicalmente, non si danno scopi, questi non sono pensabili; indifferente, anche, alle possibili conseguenze che può produrre nel mondo, perché interessato unicamente ad affermare un valore, a testimoniare la purezza della propria intenzione:

Il sindacalista realmente conseguente vuole semplicemente mantenere in se stesso, e per quanto è possibile suscitare in altri, una determinata coscienza, che gli appare dotata di valore e sacra. Le sue azioni esterne, proprio quelle che in partenza sono condannate anche a un'assoluta mancanza di successo, hanno in ultima analisi lo scopo di dargli, di fronte al proprio foro, la certezza che tale coscienza è pura, che essa ha cioè la forza di "comprovarsi" in azioni e non è solo una mera smargiassata. Per tale scopo (forse) c'è soltanto il mezzo costituito da tali azioni. Per il resto – se egli è conseguente, il suo regno, come il regno di ogni etica dell'intenzione, non è di questo mondo¹²⁸.

Come Cristo, anche il sindacalista è estraneo a questo mondo, avulso dalle sue dinamiche, indifferente ai valori che guidano i giochi mondani, interessato unicamente ad affermare la purezza della propria coscienza: il sindacalista è l'esempio per eccellenza di rivoluzionario etico-intenzionale, di un'etica dell'intenzione rivoluzionaria. Una prospettiva che non si pone scopi da raggiungere, ma solo valori ultimi da affermare, significati da testimoniare. Accanto a un'etica assoluta che si declina nella forma del *Liebesakosmismus*,

¹²⁸ Ivi, pp. 340-341.

dell'amore cristiano per il prossimo, si dà dunque anche un'etica assoluta che si declina, coerentemente, in forma violenta: il sindacalismo rivoluzionario. Un analogo richiamo a un'etica assoluta può dunque generare effetti concreti radicalmente differenti: fuga dal mondo o rivoluzione del mondo. È qui affermato chiaramente ciò che nella lettera del 4 agosto era solo accennato: etica assoluta e violenza non sono inconciliabili, e – almeno nel caso del sindacalismo rivoluzionario – la compatibilità fra etica e violenza si dà nella misura in cui la violenza è espressione e vettore di un agire etico-intenzionale.

La violenza del sindacalista rivoluzionario è dunque una violenza etico-intenzionale, che non è mezzo per alcuno scopo perché non si prefigge scopi da realizzare: esterna a una logica strumentale, e dunque estranea alle categorie di mezzo e scopo, ad esse non riconducibile. Ma è, anche, una violenza «donchisciottesca»: se si abbandona infatti per un attimo il tentativo di comprensione sociologica del senso soggettivo dell'agire del sindacalista, e si assume invece una prospettiva realista, esterna al soggetto, la sua violenza risulta infatti del tutto inefficiente, velleitaria, se non addirittura ridicola. Il suo agire, se «misurato in base alla chance di successo, [risulta] una sterile donchisciottaria»¹²⁹. Ma tale commisurazione è proprio ciò che – secondo Weber – non è legittimo compiere: né nei termini di Michels, che cerca di giustificare la giustizia dello sciopero sulla base dello scopo futuro; né nei termini dei suoi critici “realisti”, che credono di confutare la prospettiva del sindacalismo rivoluzionario mostrando i continui fallimenti degli scioperi, l'antipatia crescente dell'opinione pubblica, l'avanzare della reazione – che valutano cioè lo sciopero sulla base dei suoi effetti, delle sue capacità di produrre un qualche risultato. Queste critiche non colgono nel segno, perché non comprendono il senso dell'agire che stanno osservando, il significato che esso detiene per colui che lo compie:

Si può ad esempio mostrare tangibilmente al sindacalista convinto, che il suo agire non solo è socialmente “inutile”, cioè non promette alcuna conseguenza per il mutamento della situazione di classe esterna del proletariato, ma la peggiora senza contrasto provocando disposizioni “reazionarie” – con questo però non gli si dimostra nulla, se egli è realmente fedele alle conseguenze ultime della sua convinzione. E ciò non perché egli sia un insensato, ma perché può aver “ragione” dal suo punto di vista¹³⁰.

Il sindacalista ha «ragione dal suo punto di vista»: la sua azione, che dall'esterno può sembrare velleitaria, inconcludente, utopistica, controproducente, ha un suo senso. Emerge qui limpida la concezione weberiana della «comprensione sociologica», che mira a rendere

¹²⁹ Ivi, p. 339.

¹³⁰ *Ibidem*.

conto del senso soggettivo dell'agire, delle motivazioni soggettive, degli scopi, delle intenzioni che stanno alla base di un determinato agire pratico. E il senso dell'agire del sindacalista rivoluzionario è un senso etico: risiede nella volontà di affermare – con violenza – un valore etico contro il mondo, di rifiutare il mondo perché questo è il regno dell'eticamente irrazionale, della sofferenza ingiusta; di manifestare con le sue azioni la possibilità dell'impossibile – contro la tendenza all'adattamento al mondo, che inghiotte chi cede e «sbircia verso il risultato»; nonostante, e anzi grazie, al carattere «donchisciottesco» del suo portamento – segno che il suo regno non è di questo mondo.

3.3 Comunisti

“Hai qualche buona notizia compagno?” gli aveva chiesto Michail Sidorovič, e quando l’altro aveva proferito: “Buona, dici? E che cos’è il bene?” era scoppiato a ridere. [...] “È una domanda con la barba bianca,” disse “se la sono già fatta i buddhisti e i primi cristiani. E anche i marxisti hanno provato a darle una risposta”. “Ci sono riusciti?” gli chiese Ikonnikov in un tono che lo divertì. “Ci sta riuscendo l’Armata Rossa” rispose Mostovskoj. “Quanto alla sua voce, mi perdonerà, ha un che di untuoso, una via di mezzo tra un pope e Tolstoj...”. “Non può essere altrimenti” rispose Ikonnikov. “Sono stato un seguace del conte”.

Vasilij Grossman, *Vita e destino*.

Una festa in maschera

La seconda figura interna al *Weltbild* socialista che presenta i tratti di una soggettività rivoluzionaria emerge progressivamente sotto gli occhi di Weber, fino a imporsi sulla scena politica tedesca e internazionale e a farsi protagonista delle vicende, avvincenti e drammatiche, che coinvolgono la Germania e l’Europa alla fine della prima guerra mondiale. Essa è esito della rottura di una faglia che attraversa l’immagine del mondo socialista: un processo di polarizzazione all’interno del *Weltbild* socialista che porta alcune figure ad allontanarsi dal suo centro – dall’ortodossia socialdemocratica, sempre più compromessa con il sistema borghese – e dà vita a una nuova, peculiare, cristallizzazione dei tratti che costituiscono la soggettività rivoluzionaria.

Sono, in Germania, gli «spartachisti»: coloro che non hanno rinnegato la fede rivoluzionaria nella «catastrofe» imminente e costituiscono l’ala radicale della socialdemocrazia tedesca, di cui criticano la politica attendista. Il contrasto interno alla SPD si radicalizza nel 1914 a causa dell’approvazione da parte della socialdemocrazia dei crediti di guerra: fedeli a una prospettiva internazionalista, i dissidenti convergono per iniziativa di Rosa Luxemburg nella *Gruppe Internationale* – in seguito rinominato *Spartakus Bund* per il nome del giornale *Spartakusbriefe*. Gli spartachisti, poi confluiti nel KPD, il partito comunista tedesco, saranno i principali protagonisti della rivoluzione tedesca del 1918-1919. Agli spartachisti, figura rivoluzionaria per eccellenza della Germania dell’immediato dopoguerra, Weber affianca in alcuni scritti più teorici altre figure, con cui condividono la

forma della soggettività rivoluzionaria, o alcuni tratti di essa: i bolscevichi e i socialisti rivoluzionari. Il riferimento è, in generale e al netto delle differenze, al comunismo¹³¹.

Per come emergono dagli scritti di Weber, i comunisti sono figure, come si vedrà, per certi versi eccezionali: perché presentano una configurazione estremamente peculiare del rapporto tra etica e violenza, tale da fargli occupare una posizione discosta all'interno del quadro weberiano della famiglia rivoluzionaria; e perché producono una commistione, finora inedita, di piani e prospettive soggettive, tale da portarli – loro più di altri – a saggiare, forzandoli, i confini che delimitano e definiscono la “soggettività rivoluzionaria”.

L'eccezionalità risiede anche nel rapporto che Weber vi intrattiene. Non costituiscono infatti, come è il caso di anabattisti e puritani, un oggetto di studio e teorizzazione all'interno di una più vasta indagine sociologica; né sono figure verso le quali Weber mostra una spiccata curiosità sociologica, tesa a rendere conto del senso soggettivo dell'agire, come nel caso dei sindacalisti rivoluzionari. Qui, invece, è l'attualità politica a dominare la scena, ed è l'interesse politico a definire in prima istanza la prospettiva weberiana: è infatti l'incalzare degli eventi che costringe Weber, suo malgrado, a occuparsi di tali figure; ed è, allo stesso modo, l'incalzare degli eventi che lo porta a occuparsene in chiave politica.

Le vicende si concentrano negli ultimi mesi del 1918 e nei primi del 1919: la Germania è di fronte alla disfatta, con un imperatore ormai delegittimato e un apparato militare incapace – o restio – a gestire la transizione alla pace. A dare l'avvio è l'insurrezione dei marinai di Kiel nei primi giorni di novembre, cui seguono altre in tutta la Germania, accompagnate da scioperi e proteste: la rivoluzione si diffonde in breve tempo «a macchia

¹³¹ Inteso come specifico fenomeno storico-politico formatosi progressivamente dalla frattura con la socialdemocrazia e la fine della Seconda Internazionale Socialista (si veda la voce «Comunismo» ne *Il Dizionario di Politica* a cura di Bobbio, Pasquino e Matteucci, in particolare il paragrafo III dedicato alla divaricazione tra socialismo e comunismo, pp. 139-140 (Torino, Utet 2004)). Della distinzione così creata tra «socialismo» (da Weber usato per indicare l'immagine del mondo nel suo insieme, marxismo compreso) e «comunismo» (come sua specificazione storico-politica) è ovviamente consapevole anche Weber: «il contrasto tra le due forme di socialismo, l'una orientata in senso evolutivo e in base al problema della produzione, qual è quella marxistica, e l'altra fondata su un'economia pianificata di carattere razionale, oggi di nuovo chiamata “comunismo”, che muove dal lato della distribuzione, non è scomparso [...]. L'antitesi interna al socialismo russo, con le sue lotte appassionate tra Plechanov e Lenin, era in ultima analisi condizionata appunto da tale contrasto; e l'odierna divisione del socialismo è dovuta in primo luogo, oltre che alle violente lotte per la conquista di posizioni dominanti (e di benefici), anche a questa problematica» (*Economia e società*, vol. 1, p. 108; sul contrasto tra Plechanov e Lenin si veda anche *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie*, MWG I/10, pp. 165-172). Ovviamente altra cosa in Weber è il comunismo inteso come forma di comunità premoderna e non razionale, basata sul sentimento e non sul raggiungimento del massimo grado di approvvigionamento, cui Weber dedica una sezione della sua sociologia economica (dove distingue tra «comunismo domestico della famiglia», «comunismo cameratesco dell'esercito» e «comunismo di amore della comunità (religiosa)»). Questi tipi di comunità sono però distinti da «tutti i movimenti comunisti moderni», i quali «mirano a creare un'organizzazione comunista di massa» e «poggiano su considerazioni specificamente razionali» (ivi, pp. 151-153). Sull'uso del termine “comunismo” da parte di Weber cfr. S. Breuer, *Soviet Communism and Weberian Sociology*, in «Journal of Historical Sociology», vol. 5, n. 3, 1992, soprattutto pp. 268-272.

d'olio»¹³². Il crescere delle proteste costringe il principe Max von Baden a spingere per l'abdicazione dell'imperatore Guglielmo II e a nominare un governo presieduto dal socialdemocratico di ala maggioritaria Friedrich Ebert, nella speranza di smorzare la rivoluzione montante. Gli spartachisti, galvanizzati dalla vittoria del bolscevismo in Russia, vedono nelle proteste in patria il segno decisivo: lo scontento delle masse per l'esito della guerra e il discredito in cui è caduta la dirigenza militare possono fungere da miccia capace di far saltare il sistema borghese.

Socialdemocratici e spartachisti si contendono la direzione della rivolta, verso una sua attenuazione e incanalamento nei binari istituzionali o piuttosto verso la sua radicalizzazione e orientamento nel senso dell'instaurazione di una dittatura del proletariato. Il 9 novembre a Berlino il leader socialdemocratico Scheidemann è spinto dall'entusiasmo della folla a proclamare la repubblica e porre fine alla monarchia – una decisione, come ricorda lo storico Pierre Broué, «pressoché rivoluzionaria che Ebert gli rimprovererà vivacemente»¹³³. Pochi minuti dopo Karl Liebknecht, leader spartachista, dichiara l'affermazione per acclamazione della “repubblica socialista tedesca”: «quelli che vogliono realizzata la libera repubblica socialista tedesca e la rivoluzione tedesca alzino la mano!»¹³⁴.

Ma il ruolo controrivoluzionario del governo a guida socialdemocratica si rivela nelle settimane successive, con i fatti del “Natale di sangue” – in cui la protesta dei marinai della *Volksmarinedivision* viene soffocata nel sangue – fino alla repressione della seconda ondata rivoluzionaria di gennaio. L'assassinio dei leader della Lega spartachista Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg il 15 gennaio 1919 per opera del *Freikorps* costituisce il tragico epilogo della rivoluzione. I focolai residui nel resto della Germania si spengono nel giro di pochi mesi: fra tutti, la Baviera, dove al governo rivoluzionario di Kurt Eisner succede la repubblica bavarese dei consigli guidata dai comunisti filo-bolscevichi, annientata a fine aprile dalle truppe governative con l'aiuto – anche qui – del *Freikorps*.

L'atteggiamento di Weber nei confronti degli spartachisti è di condanna senza appello: Weber è infatti convinto che la condotta degli spartachisti, tesa a un inasprimento del conflitto

¹³² Pierre Broué, *Rivoluzione in Germania. 1917-1923*, Torino, Einaudi 1977, p. 138. Sulla rivoluzione tedesca a cavallo tra la fine della prima guerra mondiale e la repubblica di Weimar, oltre al testo appena citato, si veda almeno Arthur Rosenberg, *Storia della repubblica di Weimar*, Firenze, Sansoni 1972; Paul Frölich *et al.*, *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania 1918-1920. Dalla fondazione del partito comunista al putsch di Kapp*, Milano, Pantarei 2001; dello stesso autore la biografia di Luxemburg: Paul Frölich, *Rosa Luxemburg*, Firenze, La Nuova Italia 1969; Heinrich August Winkler, *La repubblica di Weimar. 1918-1933: storia della prima democrazia tedesca*, Donzelli, Roma 1998; Andreas Wirsching, *Die Weimarer Republik: Politik und Gesellschaft*, Oldenbourg, München 2008. In particolare sulla figura degli spartachisti si veda l'importante testo di Furio Jesi, di impianto filosofico e non storico: F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

¹³³ Cfr. Pierre Broué, *Rivoluzione in Germania. 1917-1923*, cit., p. 144.

¹³⁴ *Ibid.*

interno tramite la minaccia di un colpo di mano rivoluzionario, abbia come unico – ma decisivo – effetto di aggravare ulteriormente la situazione della Germania, delegittimandola ancor di più a livello internazionale, proprio quando invece è necessaria una rappresentanza autorevole e unitaria nei trattati di pace. Sono le sorti della Germania, la scongiura di un’ulteriore catastrofe interna accanto alla pesante sconfitta bellica, a costituire la principale preoccupazione di Weber. Il fantasma, evocato frequentemente nei mesi convulsi dell’armistizio e delle sommosse, è l’invasione da parte dell’esercito dell’Intesa e il commissariamento del governo tedesco: l’annichilimento della Germania in quanto stato nazionale, una ferita al cuore dello spirito tedesco difficile da rimarginarsi.

Del resto, gli sconvolgimenti del novembre 1918 non colgono Weber di sorpresa. Già all’inizio dell’anno presagiva il verificarsi di «colpi di stato, sabotaggi e simili esplosioni politicamente sterili»¹³⁵, favoriti dall’esperienza destabilizzante ed eccezionale della guerra:

Divamperà un sindacalismo degli immaturi, allorché questa gioventù sarà posta di fronte alle realtà del normale ordinamento di pace. Senza dubbio, noi sperimenteremo abbondantemente questo genere di “radicalismo” puramente emozionale. Com’è ovvio, nei centri popolosi tentativi di colpo di stato di marca sindacale sono assolutamente nella sfera del possibile, come pure il crescere, in un primo momento vigoroso, di uno stato d’animo politico simile a quello del “gruppo Liebknecht”, a causa della difficile situazione economica¹³⁶.

Il registro con cui Weber presagisce e, poi, descrive gli avvenimenti rivoluzionari è insieme quello della denigrazione e della minimizzazione: Weber non accetta di vedere in essi una vera e propria rivoluzione, così come – per lo più – rifiuta di riconoscere un idealismo autentico alla base dell’agire dei suoi protagonisti. Il loro radicalismo è puramente «emozionale», l’idealismo è in realtà unicamente «agitazione sterile»¹³⁷. Sono questi i mesi in cui Weber comincia a inserire il lemma «rivoluzione» tra virgolette, a segnalare, appunto, che non di vera rivoluzione si sta parlando¹³⁸: si tratta piuttosto di un «carnevale che si adorna del nome maestoso di “rivoluzione”»¹³⁹.

¹³⁵ *Parlamento e governo*, p. 179.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ L’espressione è attribuita da Weber a Georg Simmel – «il mio compianto amico» – e indica un entusiasmo effimero, incostante, contrapposto alla *Sachlichkeit* come «dedizione appassionata a una causa», che costituisce una delle qualità specifiche dell’uomo politico (cfr. *Politica come professione*, p. 101). Per il riferimento a Simmel si veda *Concetto e tragedia della cultura*, dove Simmel parla di un «*fortwährende[s] “Ängeregtsein” des Kulturmenschen*», tradotto con «continuo “stato di eccitazione” dell’uomo di cultura» (in G. Simmel, *Saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano 1985, p. 211).

¹³⁸ Cfr. E. Hanke, *Rivoluzione e carisma*, cit., p. 20. Emerge qui limpida la dimensione soggettiva e valutativa della nozione di “rivoluzione”, che richiede una valutazione soggettiva in termini di intensità del fenomeno.

¹³⁹ *Politica come professione*, p. 101.

Tale registro – che insieme sminuisce e svilisce le vicende rivoluzionarie e i suoi protagonisti – è da ricondurre a motivi di natura politica, al disprezzo che Weber nutre verso coloro che gettano ulteriore discredito e sofferenza sulla Germania. È qui anzitutto il Weber politico a parlare, a prendere posizione. La sua prospettiva sugli spartachisti, i suoi giudizi su di essi, sono – per la loro quasi totalità – di natura politica, non sociologica: non sono affatto *wertfrei*, né tesi alla comprensione sociologica del senso soggettivo dell'agire; ma nascono invece dalla considerazione delle circostanze e degli effetti politici di un tale agire, e sono intesi come strumenti della lotta interna al campo politico.

È però possibile rintracciare anche ragioni di natura teorica alla base di una tale operazione di minimizzazione e svilimento, che si affiancano, pur senza essere prevalenti, ai motivi politici. Weber aveva infatti dato per estinto lo spirito rivoluzionario: non ne aveva trovato traccia nella socialdemocrazia tedesca, né pensava che il procedere incontrastato verso la burocratizzazione della società ne avrebbe favorito la rinascita. È anche questo il motivo per cui, come nota Günther Roth, Weber «rifiutò – con coerenza concettuale – di riconoscere nelle sollevazioni in Germania e Russia delle grandi eruzioni carismatiche e denunciò gli avvenimenti tedeschi come un falso rivoluzionario e un carnevale di sangue, mentre vedeva negli eventi russi una dittatura militare in versione socialista»¹⁴⁰. Weber faceva fatica a riconoscere negli avvenimenti tedeschi (e russi) una dimensione autenticamente rivoluzionaria anche perché – oltre a motivi di natura politica di radicale opposizione a qualsiasi progetto rivoluzionario in una Germania sconfitta – aveva in qualche modo già da tempo sancito la morte dello spirito rivoluzionario, e così seppellito gli strumenti atti a rilevare e decifrare fenomeni rivoluzionari.

Eppure, in pochi anni le circostanze mutano significativamente; e con esse muta anche la prospettiva weberiana. L'energia catilinaria, della cui assenza Weber aveva schernito la socialdemocrazia tedesca, ritorna infatti improvvisamente a dominare la scena, esasperandola. Ma Weber, lungi ora dal salutarla con entusiasmo, ne è insieme atterrito e disgustato, preferendo di gran lunga la tendenza moderata e conciliatrice della SPD che anni prima aveva deriso: «quando si trovò di fronte all'“energia catilinaria” degli spartachisti, a quell'energia che pure tanto apprezzava sul piano dei valori e di cui aveva sarcasticamente sottolineato la mancanza nella socialdemocrazia dell'anteguerra, Weber la respinse in quanto manifestazione di etica dell'irresponsabilità ed elemento distruttivo dell'ordine sociale»¹⁴¹.

¹⁴⁰ G. Roth, *Religious and Revolutionary Beliefs*, cit., p. 263.

¹⁴¹ M. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, cit., p. 262.

Le parole di scherno e critica – anche molto dure – si rivolgono ora non più verso il “falso rivoluzionarismo” della SPD, quanto verso coloro che la rivoluzione sembrano volerla fare davvero. I termini con cui Weber apostrofa gli spartachisti, nelle lettere private così come nelle relazioni pubbliche, rasentano spesso l’insulto: quelli del «Gruppo Liebknecht» sono chiamati «parolai»¹⁴², una «banda di pazzi»¹⁴³; i suoi leader demoliti in malo modo – «Liebknecht appartiene al manicomio e Rosa Luxemburg allo zoo»¹⁴⁴; la rivoluzione è definita un «stupido e frivolo carnevale»¹⁴⁵, una «festa in maschera»¹⁴⁶.

Al netto degli insulti, è però possibile individuare tre tipi differenti di critiche che Weber rivolge agli spartachisti, che si distinguono per la differente prospettiva attraverso la quale è osservato l’agire dei rivoluzionari. Da tali critiche emergono già parzialmente, abbozzati, alcuni tratti della soggettività rivoluzionaria degli spartachisti: la figura, forse, più difficile da delineare, perché ci si trova inevitabilmente a fare i conti con la *vis* polemica di Weber. Lungi dal voler neutralizzare l’elemento polemico e politico, si cercherà però di rintracciare le linee di una prospettiva teorica dentro e al di là delle considerazioni di circostanza immediata, delle prese di posizione polemiche, delle affermazioni scaturenti da un’esigenza politica e non – in prima istanza – sociologica. A tale scopo risulta in qualche modo utile rivolgere a Weber le sue proprie armi, cercando di rendere conto, e di comprendere, il senso soggettivo delle *sue* prese di posizione: un’operazione che richiede di ricostruire – in questo caso più che in altri – le circostanze specifiche delle sue dichiarazioni, il momento storico-politico concreto in cui vengono espresse, la posizione di Weber in quelle circostanze e l’identità specifica degli interlocutori.

Il primo tipo di critica che Weber rivolge agli spartachisti – in parte già illustrato – riguarda le «conseguenze» del loro agire, gli effetti concreti sul presente immediato e sul futuro prossimo della Germania e del popolo tedesco. Da questo punto di vista, il giudizio di Weber è netto e senza appello: gli spartachisti sono degli irresponsabili, appaiono del tutto indifferenti al pericolo che fanno correre alla Germania così come alle conseguenze nefaste del loro agire. L’inasprimento delle tensioni interne e l’indebolimento del governo a guida socialista rischia infatti secondo Weber di provocare l’intervento dell’Intesa, o quantomeno di legittimare la costituzione di un governo reazionario sostenuto dai paesi vittoriosi. Un ristabilimento forzato dell’ordine da parte di potenze straniere, le quali non hanno nessuna

¹⁴² «Schwätzer»: cfr. M. Weber, *Rußlands Übergang zur Scheindemokratie*, MWG I/15, p. 247.

¹⁴³ *Brief an Helene Weber*, 19 november 1918, Heidelberg, in *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 310.

¹⁴⁴ M. Weber, *Deutschlands Vergangenheit und Zukunft*, 4 gennaio 1919, MWG I/16, p. 436-446, pp. 441, 446.

¹⁴⁵ *Brief an Hans Ehrenberg*, 10 April 1919, Heidelberg, in *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 570; ma cfr. anche *Nuova Germania*, p. 174.

¹⁴⁶ *Brief an Mina Tobler*, 15 november 1918, Heidelberg, in *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 307.

intenzione di lasciare che in Germania si ripeta ciò che sta accadendo in Russia. È questo il quadro che Weber dipinge nei giorni convulsi di fine novembre sulle pagine della *Frankfurter Zeitung*:

Il ritardo [del riassetto in generale] accresce esclusivamente le possibilità di guerra civile e di dissoluzione interna del nostro ordine economico. In questo modo si otterrebbe inevitabilmente – in un tempo non troppo lontano – o che l’Intesa intervenga di propria iniziativa, oppure che si formi di nuovo un contro-governo formato dai partiti di centro basandosi sul *Reichstag*. Allora si metterebbero in contatto con questo contro-governo poteri stranieri, per esempio americani, che marcerebbero nel nostro paese e instaurerebbero con l’aiuto della legge marziale un governo non socialista per poter concludere la pace¹⁴⁷.

Ma non è tutto: la guerra civile interna non rischia solo di causare – una conseguenza già di per sé gravissima – la minorità politica della Germania, con l’istituzione di un governo controllato da potenze straniere. Ma anche la sua minorità economica e militare: la dissoluzione dell’economia tedesca così come del suo esercito. Il 4 gennaio 1919 a Karlsruhe, in occasione dell’incontro di chiusura della campagna elettorale per la *Deutsche Demokratische Partei* alla vigilia delle elezioni regionali del Baden, Weber infatti dichiara: «se l’economia continuerà a essere condotta in questo modo, allora vivremo una fine terribile. La conseguenza sarà che i lavoratori tedeschi dovranno lavorare [...] per gli imprenditori americani. Questo sarà il glorioso risultato di questa gloriosa rivoluzione. [...] Se le cose vanno avanti così, avremo una reazione come mai prima d’ora. Oltre alla dissoluzione della nostra economia, la rivoluzione ha sulla coscienza anche la dissoluzione del nostro esercito»¹⁴⁸.

Il disfacimento della Germania come stato-nazione, una minorità economica e politica destinata a durare molti anni: sono queste le possibili conseguenze dell’agire irresponsabile – «da pazzi» – degli spartachisti. Per Weber, un incubo. Incapaci, o restii, a prendere in conto le conseguenze delle proprie azioni, gli spartachisti sembrano sviluppare un rapporto con la realtà speculare a quello dei sindacalisti. Come evidenzia Volker Heins infatti, «Weber valuta la sinistra radicale marxista o non marxista o come dei Don Chisciotte relativamente innocui, che a un certo punto verranno fatti fuori dalle pale dei mulini a vento contro cui combattono, o come dei folli, che cercano di distruggere la società di cui non capiscono le regole»¹⁴⁹. Sia i sindacalisti che gli spartachisti compiono – come si vedrà, in modi diversi – un errore di

¹⁴⁷ *Futura forma statale*, p. 137: gli articoli sono scritti dal 22 novembre al 5 dicembre 1918 per la *Frankfurter Zeitung* e poi, rielaborati, vengono pubblicati in forma unitaria come opuscolo il 14 gennaio 1919.

¹⁴⁸ *Deutschlands Vergangenheit und Zukunft*, MWG I/16, cit., p. 441.

¹⁴⁹ V. Heins, *Max Webers Sozialismuskritik*, cit., p. 386.

valutazione della realtà politica, che chiama in causa la consistenza degli obiettivi politici oppure la capacità, o meglio la volontà, di prevedere le conseguenze delle proprie azioni: il richiamo alla figura di Don Chisciotte, così come alla «pazzia» degli spartachisti, ne è un indicatore. La differenza risiede nel fatto che se per i primi gli effetti sembrano gravare anzitutto su loro stessi, per i secondi le conseguenze ricadono invece sulla realtà esterna, destinata a soccombere sotto i colpi di un agire da folli. Tuttavia, tale “errore di valutazione” – sia ben chiaro – è tale solo da un punto di vista esterno: come ben evidenziato nel caso dei sindacalisti, le azioni apparentemente folli dei rivoluzionari hanno un chiaro e riconoscibile senso soggettivo; non solo, trovano un pieno ancoramento in termini etici.

Weber non si limita però a mettere in luce i pericoli che un tale agire rivoluzionario può produrre. Sviluppa infatti un secondo tipo di critica, che ha piuttosto a che fare con il materiale umano che ingrossa le fila della rivoluzione. Ciò che cioè Weber mette in discussione è l'autenticità dell'idealismo dei rivoluzionari: se infatti da un lato è disposto a riconoscere l'«idealismo dei capi»¹⁵⁰, dall'altro mostra come il movimento rivoluzionario sia composto per lo più da «parassiti», gente che vive della rivoluzione e non per essa, che in essa cerca la soddisfazione di interessi materiali, l'occupazione di posizioni di potere e avanza pretese di rendita. Un «seguito» di cui i leader rivoluzionari non possono fare a meno per raggiungere il successo, ma che allo stesso tempo rivela il carattere prevalentemente materiale delle motivazioni soggettive alla base di un colpo di mano rivoluzionario. Nella raccolta di articoli pubblicati tra la fine di novembre e l'inizio di dicembre 1918 sulla *Frankfurter Zeitung*, intitolata *La futura forma statale della Germania*, Weber mostra come il destino della Germania dipenda soprattutto da queste figure:

da quegli elementi che in ogni rivolgimento si presentano come parassiti, i quali non vogliono vivere per, bensì della rivoluzione, come ad esempio le “guardie rosse” oppure i membri del “comitato rivoluzionario” o i loro incaricati che vorrebbero farsi mantenere senza lavorare in cambio di chiacchiere o spionaggio. Infatti esattamente questa è l'essenza tanto del bolscevismo in Russia quanto dei movimenti ad esso simili qui da noi, per quanto non ci sia da dubitare della buona fede ideologica dei letterati e dei combattenti fanatici che stanno al vertice. I parassiti mantenuti alla mangiatoia della rivoluzione non hanno alcun interesse a che finisca l'attuale situazione, finché si dà loro da mangiare¹⁵¹.

È un tema che tornerà, centrale, in *Politica come professione*. L'obiettivo di Weber consiste nel mostrare il carattere «eticamente meschino» del fenomeno rivoluzionario: la

¹⁵⁰ Sui socialisti maggioritari e indipendenti si veda *Nuova Germania*, p. 172 e, in riferimento specifico ai bolscevichi, cfr. *Parlamento e governo*, p. 98; sugli spartachisti si veda la citazione successiva.

¹⁵¹ *Futura forma statale*, p. 138.

necessità, per un qualsiasi «combattente della fede» che miri a conquistare il potere, di scendere a patti con le potenze mondane; l'inevitabilità, per una fede che voglia trasformare il mondo, di un suo ancoramento terreno, di una sua commistione con il mondo e con le sue meschinità; ancora, l'impossibilità di mantenersi estranei al mondo quando lo si vuole trasformare con la violenza.

Tale affermazione – sia detto *en passant* – risulta in parziale contraddizione con ciò che l'indagine intorno alle figure dei rivoluzionari ha finora mostrato: figure capaci di coniugare rifiuto del mondo e violenza, che declinando la violenza in senso etico-intenzionale si sono mantenute estranee al mondo. La contraddizione sarà sciolta nel corso del paragrafo, attraverso la ricostruzione dello specifico obiettivo polemico di Weber e l'individuazione dei caratteri di quest'ultima figura di rivoluzionari, gli spartachisti. Per ora, risulta utile citare per intero il passo di *Politica come professione* in cui Weber illustra la quota inevitabile di «meschinità» implicita in ogni movimento rivoluzionario:

chi vuole instaurare con la violenza la giustizia assoluta sulla terra ha bisogno per questo di un seguito, vale a dire di un "apparato" di uomini. A tale apparato egli deve prospettare i necessari premi interiori ed esteriori – una ricompensa celeste o terrena –, altrimenti esso cessa di funzionare. Interiori: nel contesto della moderna lotta di classe, il soddisfacimento dell'odio e della sete di vendetta, e soprattutto del risentimento e del bisogno della propria affermazione pseudo-etica, e dunque del bisogno di calunniare e infamare l'avversario. Esteriori: avventura, vittoria, bottino, potenza e benefici. Ai fini del proprio successo il capo dipende completamente dal funzionamento del suo apparato. E quindi anche dai moventi di quest'ultimo¹⁵².

È un rapporto, quello tra il capo rivoluzionario e il suo seguito, che sembra decisamente propendere a favore del secondo. È infatti il «seguito» che determina in ultima istanza l'andamento della rivoluzione, è a questo a cui il capo deve costantemente riferirsi se vuole avere successo: «ciò che egli di fatto realizza in tali condizioni non dipende pertanto dal suo volere, ma gli è piuttosto prescritto da quei moventi dell'agire del suo seguito, per lo più eticamente meschini»¹⁵³. Una dipendenza del leader rivoluzionario dagli interessi di «vendetta, di potenza, di bottino e di benefici» dei suoi accoliti che sembra annichire qualsiasi rivendicazione di preteso idealismo. Eccoli dunque i «parassiti» che secondo Weber infestano il movimento spartachista; elementi che a questo non sono sussidiari, ma essenziali: «esattamente questa è l'essenza tanto del bolscevismo in Russia quanto dei movimenti ad esso simili qui da noi».

¹⁵² *Politica come professione*, pp. 115-116.

¹⁵³ Ivi, p. 116.

A questo proposito Weber compie però una mossa ulteriore: in quanto essenziale alla buona riuscita della rivoluzione, tale elemento è da intendere in termini di «mezzi»; «ai fini del successo» della rivoluzione la marmaglia dei parassiti è cioè mezzo indispensabile, la soddisfazione dei loro interessi meschini un passaggio inevitabile. È infatti esplicitamente in termini di mezzi che Weber, in un'altra circostanza, parla dei «parassiti» che compongono il seguito di un rivoluzionario. L'occasione è un discorso elettorale a favore della *Deutsche Demokratische Partei* – uno dei tanti che Weber tenne in quei giorni – il 16 gennaio a Monaco: il giorno dopo l'assassinio di Liebknecht e Luxemburg. Questo discorso – intitolato *Der freie Volksstaat* e di cui si ha traccia grazie agli appunti di Weber e ai resoconti della stampa – risulta particolarmente interessante per l'eccezionalità della prospettiva che Weber offre sugli spartachisti. Si assiste qui infatti a un improvviso cambio di scena, in cui Weber sembra rendere l'onore delle armi a un nemico ormai non solo sconfitto, ma assassinato brutalmente – un fatto che Weber definisce «ignominioso»: «solo un tribunale regolare avrebbe avuto il diritto di giudicarli»¹⁵⁴.

Anzitutto, qui Weber riconosce il carattere onesto e coerente della condotta di Liebknecht: «Liebknecht era senza dubbio un uomo corretto [*ein ehrlicher Mann*]. Ha chiamato la strada alla lotta, la strada lo ha abbattuto!»¹⁵⁵; e poco oltre aggiunge: «bisogna comunque riconoscere che questa politica di Spartakus è infinitamente più coerente della politica degli Indipendenti – io non so indipendenti *da che cosa*. O – o [*Entweder – oder*], ciò che sta nel mezzo è un pasticcio miserevole»¹⁵⁶. È qui evidente come la critica di «meschinità» rivolta ai parassiti della rivoluzione non coinvolga anche Liebknecht; non solo, Weber sembra qui apprezzare maggiormente la politica radicale ma coerente degli spartachisti, piuttosto che quella ambigua e compromissoria dei socialdemocratici indipendenti, scissi tra la fede rivoluzionaria da un lato e l'alleanza con la socialdemocrazia maggioritaria e la condivisione delle posizioni di governo dall'altro¹⁵⁷.

In secondo luogo, la conferenza è occasione per individuare gli «errori» di Liebknecht: tra questi Weber annovera gli scopi – vi si tornerà a breve – e i mezzi. Su questi ultimi dichiara: «dietro a lui [a K.L.] stavano un sacco di persone che volevano *vivere della* rivoluzione e di cui lui più tardi non avrebbe potuto liberarsi. Qui risiede già il completo

¹⁵⁴ *Der freie Volksstaat*, [6 gennaio 1919], in *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920*, MWG I/16, Mohr, Tübingen 1988, p. 461.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Di due leader indipendenti, Hugo Haase e Emil Barth, Weber scrive: «per persone dalla slealtà totale e dalla viltà subdola come i signori Haase e Barth non ho simpatie, ma solo disprezzo» (ivi, p. 462).

errore nei mezzi»¹⁵⁸. Il seguito di parassiti costituisce un «mezzo» per chi voglia fare la rivoluzione e soprattutto per chi – come già visto – voglia condurla con successo: una considerazione che sembra proiettare l’agire rivoluzionario di Liebknecht e degli spartachisti all’interno di una logica di razionalità strumentale: un agire che mira al successo [*Erfolg*] e che per esso valuta l’adeguatezza e la convenienza dei mezzi.

Weber non rende ulteriormente conto del suo giudizio, del motivo per cui ritiene che l’affidarsi a un seguito di persone che vivono della rivoluzione sia un errore. Il giudizio non sembra però riducibile all’obiettivo di *Politica come professione* – la messa in luce del carattere meschino del movimento rivoluzionario. Ma sembra piuttosto riguardare una questione di strategia: Liebknecht ha sbagliato a scegliere i mezzi, ad affidarsi a quella marmaglia, perché in seguito non ha più potuto liberarsene. Mezzi pericolosi, dunque, perché in fondo difficilmente controllabili; perché, una volta adottati, da essi è difficile liberarsi. Mezzi però anche – è ciò che afferma in *Politica come professione*, come appena visto – inevitabili, qualora si voglia instaurare la giustizia assoluta con la violenza.

E sono, infine, proprio gli scopi – accanto alle conseguenze e ai mezzi – a costituire il terzo oggetto della critica che Weber rivolge agli spartachisti. L’accusa è di utopismo, di irrealizzabilità del fine. Un’accusa che, nel suo senso generale, coinvolge tutto il socialismo: la sentenza *tranchant* che Weber riserva a chiunque spera in un sol dell’avvenire, lo si è visto, è infatti che la realizzazione del socialismo, inteso come fine del dominio dell’uomo sull’uomo, è impossibile; mentre, d’altro lato, la realizzazione di un’economia socialista è certo possibile, ma non nel senso inteso dai suoi propugnatori, quanto nella forma illiberale di un dominio burocratico.

Nel caso degli spartachisti però quest’accusa si specifica ulteriormente, trovando in essi materiale per concretizzarsi e sostanziarsi. L’agire rivoluzionario degli spartachisti, orientato all’instaurazione del socialismo, alla fine della lotta di classe e del dominio tra gli uomini, è destinato infatti secondo Weber a condurre a risultati ben meno grandiosi. Più specificamente, è condannato a concludersi nella dittatura del proletariato: ma se per i socialisti essa rappresenta la fase intermedia per raggiungere il socialismo, per Weber non è altro che un ennesimo regime fondato sulla violenza, che perdura e si riproduce come qualunque altro, dove i padroni cambiano, ma lo sfruttamento dei lavoratori rimane. È in questo senso infatti che Weber prosegue il ragionamento intorno agli errori di Liebknecht condotto in *Der freie Volksstaat*: «anche il suo [di K.L.] scopo di un militarismo proletario era errato. Un tale regime di violenza [*Gewaltherrschaft*] non porta l’ordine economico [...] nella

¹⁵⁸ Ivi, p. 461.

direzione della socializzazione, bensì porta alla depredazione e allo sfruttamento dei lavoratori pacifici da parte dei presunti dittatori [*Gewaltherrscher*] proletari, come è avvenuto finora nella storia»¹⁵⁹.

Qui ritroviamo, come nota Pier Paolo Portinaro, «il nocciolo realistico della concezione politica di Weber. Se per Marx la dittatura del proletariato, portando a compimento la cosiddetta espropriazione degli espropriatori, poneva fine alla lotta di classe e a ogni forma di appropriazione di plusvalore, per Weber non sussistono dubbi sul fatto che anche all'interno di un ordinamento di tipo socialista continuano a sussistere gruppi particolari portatori di determinati “interessi di appropriazione”»¹⁶⁰. La dittatura del proletariato non porta affatto verso il socialismo come assenza di dominio, ma anzi riproduce le dinamiche e adopera i mezzi di un qualunque regime fondato sulla violenza. Una certezza di cui Weber trova conferma nel regime bolscevico da poco insediatosi in Russia, nel quale vede «una pura dittatura militare» e sulla quale afferma che è «un'assurdità pura se si vuole coltivare l'idea che dietro di essa ci sono masse proletarie “con coscienza di classe”»¹⁶¹. Il regime bolscevico è «il militarismo più puro che ci sia al momento» e, per conservarsi e far funzionare lo stato e l'economia, è obbligato a servirsi degli stessi mezzi dei regimi borghesi:

i soviet conservano l'imprenditore ben retribuito, il salario a cottimo, il sistema Taylor, la disciplina militare e di fabbrica, o addirittura li reintroducono e vanno in cerca di capitale straniero: in una parola, [...] essi devono accettare semplicemente tutte le cose da loro combattute come istituzioni di classe della borghesia, soprattutto per mantenere in funzione lo stato e l'economia, e [...] oltre a ciò essi hanno richiamato in servizio come strumenti fondamentali del loro potere statale gli agenti della vecchia Ochrana. Ma non dobbiamo prendere ora in considerazione tali organizzazioni basate sull'uso della violenza [*Gewaltsamkeitsorganisationen*]¹⁶².

Come numerosi studiosi hanno sottolineato, Weber compie nei confronti del bolscevismo consistenti errori di valutazione – primo fra tutti quello riguardante la sua durata: ai bolscevichi concede infatti al massimo qualche mese¹⁶³, e già nel giugno del 1918 dichiara:

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ P. Portinaro, *Max Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, cit., p. 71.

¹⁶¹ M. Weber, *Innere Lage und Außenpolitik* [1918], in *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, MWG I/15, Mohr, Tübingen 1984, p. 405.

¹⁶² *Politica come professione*, p. 79 (traduzione leggermente modificata).

¹⁶³ Cfr. *Brief an Oncken*, 10 dicembre 1917, Heidelberg, in *Briefe 1915-1917*, in MWG II/9, Mohr, Tübingen 2008, pp. 843-844; e cfr. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., p. 424. Un secondo errore, riconosciuto poi dallo stesso Weber, riguarda il presunto militarismo e imperialismo, su cui poi si deve ricredere (cfr. *ibidem* e ancora una lettera a Hermann Oncken del 7 febbraio 1918, in *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 88). Su Weber e il bolscevismo, cfr. T. Dmitriev, *Max Weber and the November Revolution of 1918 in Germany; or, Why Bolshevism Had No Chance in the West*, in «Russian Sociological Review», vol. 18, n. 2, 2019. Per un'interpretazione della natura del regime sovietico sulla base di categorie weberiane

«è davvero sorprendente che questa organizzazione continui in linea di massima a funzionare da tanto tempo»¹⁶⁴. Tale errore è da ricondurre, sostiene Salvadori, al fatto che Weber probabilmente non aveva previsto che il bolscevismo sarebbe stato in grado di sviluppare una potente organizzazione burocratica centralizzata – un'ironia della sorte se si considera quanto proprio lui avesse insistito sull'inevitabilità della burocrazia per la realizzazione di un'economia socialista¹⁶⁵. Tuttavia, definitivo – e affatto errato – è il suo giudizio sull'impossibilità per questo regime di eliminare un giorno la quota di violenza sul quale si fonda.

Grazie al caso concreto che si staglia a Oriente – che produce sui tedeschi e sull'Europa intera un'impressione fortissima, e a cui gli spartachisti guardano come a un esempio da imitare, il segno che l'ora finale del capitalismo è giunta –, la critica di Weber intorno all'irrealizzabilità del fine ultimo trova dunque, nei confronti degli spartachisti, così come dei bolscevichi, un'articolazione più approfondita. Ma acquista anche, in questo specifico caso, tutta la sua coerenza. Infatti, come visto nel paragrafo precedente e come Weber stesso riconosce, l'accusa di utopismo non sempre coglie nel segno. Non lo fa nel caso dei sindacalisti, ad esempio, che agiscono all'interno di una prospettiva etico-intenzionale priva di scopi, e per i quali dunque la realizzabilità o meno del fine risulta del tutto irrilevante. Rivolta agli spartachisti, invece, l'accusa colpisce il bersaglio: perché essi uno scopo ce l'hanno, collocando in questo senso il loro agire pienamente all'interno di una logica mezzi-fini.

Irresponsabilità nei confronti delle conseguenze, pericolosità dei mezzi, irrealizzabilità del fine ultimo: sono queste le critiche che Weber rivolge agli spartachisti – come in generale a tutti i socialisti rivoluzionari che non hanno smesso di sperare e agire per la rivoluzione – e che contribuiscono a delineare alcuni tratti della loro soggettività, i caratteri specifici che definiscono il loro tipo di agire e che li distinguono dalle altre figure di rivoluzionari. Una differenza, in particolare, salta subito all'occhio: l'agire degli spartachisti prevede mezzi e scopi, e si colloca in questo senso all'interno di una razionalità strumentale. Una caratteristica

cfr. S. Breuer, *Soviet Communism and Weberian Sociology*, cit., il quale cerca di leggere il bolscevismo attraverso le categorie weberiane del dominio, riconducendolo specificamente alla figura del carisma della ragione; oppure, per un'interpretazione del bolscevismo come mantenimento di una struttura patrimoniale cfr. Vatro Murvar, *Max Weber and the Two Non-revolutionary Events in Russia 1917: Scientific Achievements or Prophetic Failures*, in R. Glassman, V. Murvar (a cura di), *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, Greenwood Press, Westport 1984, pp. 237-272. Sul bolscevismo e su Lenin in particolare Weber aveva già scritto nei testi sulla Russia, in particolare in *La situazione della democrazia borghese in Russia*. Qui del bolscevismo sottolinea, per differenza al menschevismo e a Plechanov, il carattere «putchista», contrapposto all'idea di leggi di sviluppo nella storia (cfr. *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie*, MWG I/10, cit., pp. 168-169).

¹⁶⁴ *Socialismo*, p. 127.

¹⁶⁵ Cfr. M. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, cit., p. 264.

resa incontrovertibile dal discorso *Der freie Volksstaat*, in cui Weber parla esplicitamente di mezzi e scopi del loro agire.

Ma non solo: lo scopo per gli spartachisti è fondamentale. La realizzazione finale del socialismo è infatti ciò che dà senso al loro agire, che ne costituisce il senso ultimo. Si distinguono quindi dai sindacalisti e dagli anabattisti, i quali sono del tutto estranei a una logica strumentale e le cui azioni sono prive di uno scopo. Ma si distinguono anche dai puritani, i quali – come visto – sebbene agiscano all'interno di un regime di *Zweckrationalität*, trovano una giustificazione immediata del loro agire: essa risiede cioè nella forma stessa dell'agire, e non nel suo scopo, che non costituisce affatto il senso ultimo delle loro azioni. Ed è questo il motivo per cui tutte e tre le figure si collocano – pur in maniera differente – all'interno del campo della *Gesinnungsethik*: perché il loro agire è giustificato sulla base della conformazione dell'azione al valore, e non sulla base di un ipotetico, e futuro, scopo cui tendono. Gli spartachisti non sembrano invece, a prima vista, riprodurre questo tipo di giustificazione: è dunque necessario condurre un'analisi ulteriore, capace di rendere conto della forma specifica del loro agire violento, del suo senso e del tipo – se ve n'è uno – di giustificazione etica adottata.

Politica come professione: berlinesi e monacensi

I tratti specifici che definiscono la soggettività propria degli spartachisti si profilano in maniera più netta, sebbene non limpida, all'interno di *Politica come professione*: in essa gli spartachisti giocano un ruolo centrale, acquistando spessore sociologico e, si potrebbe aggiungere, dignità teorica. Non fungendo più solo da bersagli polemici, essi vengono infatti inseriti da Weber all'interno di una riflessione più generale, che ha a che fare con il senso, le condizioni di possibilità e i rischi dell'agire politico. Sebbene non di un'analisi *wertfrei* degli spartachisti si stia parlando – *Politica come professione* è, del resto, anzitutto un testo politico –, certo di una trattazione ricca di spunti teorici, che arricchiscono e conferiscono consistenza alla descrizione del loro agire.

La conferenza, tenuta il 28 gennaio a Monaco dietro invito del *Freistudentische Bund*, è uno dei testi più noti, e citati, di Weber. Ma è anche il più complesso e ambiguo: tali aspetti sono da attribuire alla stratificazione di molteplici piani e prospettive di analisi, all'intreccio di linee argomentative differenti e collidenti, all'intenzione polemica e politica che anima Weber in quella specifica circostanza, allo scarto tra densità del contenuto teorico – che fa della conferenza una delle pietre miliari del pensiero politico – e ancoramento al particolare, riferimento costante alle condizioni storiche concrete all'interno delle quali tale discorso

prende forma e si costituisce. Un testo, come riassume Roberto Esposito, «strutturalmente ambiguo, contraddittorio, tutto disseminato di trappole logiche, di citazioni letterarie, di presupposti filosofici tanto influenti quanto più dichiarati assenti»¹⁶⁶. Un discorso che è estremamente calato nel contesto della sua enunciazione e, al contempo, teso a ritracciare le linee fondamentali della dimensione politica *tout court*.

Il riferimento alle figure di rivoluzionari che incendiano le strade delle città tedesche in quei giorni di gennaio si mescola dunque a un'indagine intorno alle forme e alla sostanza della politica, al tentativo di rendere conto della sua specificità in quanto sfera dell'agire: un'indagine che è condotta, complice forse l'atmosfera di emergenza ed eccezionalità che satura quei giorni, a partire dai bordi della sfera politica, dal punto in cui i suoi confini si fanno più sfumati, meno evidenti; e che è insieme indagine su questi bordi, su questi luoghi di frontiera. *Politica come professione* è, in questo senso, un «discorso del limite e sul limite della politica»¹⁶⁷. I rivoluzionari, estranei al mondo che si appellano a un'etica assoluta per esercitare violenza sul mondo, sono senz'altro figure ai limiti della politica, che i suoi confini attraversano, e ne mettono in discussione il nucleo forte tramite il richiamo a ideali e valori che al mondo, e quindi alla politica, non appartengono.

Il carattere tortuoso e apparentemente contraddittorio dell'argomentazione – soprattutto nelle ultime pagine della conferenza, dove più frequenti sono i riferimenti ai rivoluzionari – ha spesso favorito una confusione della critica intorno alla figura degli spartachisti. Risulta dunque necessario condurre una “rilettura” di tali pagine con l'obiettivo di ricostruire in maniera chiara le argomentazioni weberiane intorno ai rivoluzionari e di individuare le possibili fonti di confusione. Qui lo spartachismo compare sempre in coppia al bolscevismo e, talvolta, al socialismo rivoluzionario: a indicare una comune struttura dell'agire, una analoga configurazione della soggettività, una prossimità di posizione all'interno del *Weltbild* socialista. Il riferimento è, in senso lato e come precedentemente specificato, al comunismo.

Un primo significativo riferimento ai “comunisti” si trova all'inizio della trattazione weberiana del rapporto tra etica e politica; del problema, in termini weberiani, «dell'etica della politica in quanto “causa” [*Sache*]»¹⁶⁸. Dopo aver escluso come fallace – o quantomeno «volgare», dagli effetti «deleterii» – la *Rechthaberei*, cioè l'uso dell'etica come forma di legittimazione del reale, che deduce il diritto dal fatto e afferma – una volta vinta la guerra –

¹⁶⁶ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino 1993, p. 69.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Politica come professione*, p. 104.

«ho vinto *perché* avevo ragione»¹⁶⁹, Weber si propone di affrontare il nodo che, a suo avviso, costituisce il problema fondamentale del rapporto tra etica e politica: la violenza in quanto mezzo.

Mantenendosi coerente alle tesi dell'*Intermezzo*, Weber infatti afferma che se la politica fa uso del mezzo della violenza, l'etica, e in particolare «l'etica del sermone della montagna», lo rifiuta in modo assoluto e incondizionato. A rappresentare il primo dei due poli Weber chiama «gli ideologi bolscevichi e spartachisti», identificati – «proprio in quanto fanno uso di questo mezzo della politica» – a «un qualsiasi dittatore militare», a un «qualsiasi detentore del potere del vecchio regime»¹⁷⁰. Nonostante la possibile divergenza nelle «intenzioni ultime»¹⁷¹, negli scopi – la liberazione dell'umanità per i comunisti, la sua oppressione per un ipotetico “dittatore” –, la scelta dei medesimi mezzi proietta le due figure all'interno della stessa sfera d'azione: quella politica. Ciò che invero definisce l'agire politico è il suo mezzo specifico, la violenza, mentre sui fini è una «questione di fede»¹⁷²: infatti, «anche gli avversari con cui si combatte pretendono per sé, allo stesso identico modo, in piena sincerità da un punto di vista soggettivo, la nobiltà delle proprie intenzioni ultime»¹⁷³. Detto in altri termini, la differenza qualitativa dei fini dell'agire – la cui scelta, pare dire qui Weber, spetta in fondo al singolo – non produce un cambiamento sostanziale nella forma dell'agire: per quanto gli scopi ultimi possano divergere, nella misura in cui si adopera il mezzo della violenza si sta compiendo lo stesso identico tipo di azione.

A monte però dell'identificazione dei “comunisti” con un qualsiasi detentore di potere e del loro posizionamento all'interno della sfera politica (su cui si tornerà), l'operazione di Weber è – già nella strutturazione dei termini del problema – affatto lineare: infatti, anzitutto Weber propone qui un confronto tra politica ed etica dal punto di vista dei mezzi. Ma se tale

¹⁶⁹ Ivi, p. 105. Sulla *Rechthaberei* si veda anche *infra*, pp. 98-99, nota 37.

¹⁷⁰ *Politica come professione*, pp. 106-107.

¹⁷¹ Qui il termine tedesco è «*Absicht*», e non «*Gesinnung*»: sebbene parzialmente sovrapponibili, almeno nel linguaggio comune, i due termini non sono sinonimi. Mentre infatti «*Gesinnung*» indica specificamente una disposizione d'animo, «*Absicht*» intende l'intenzione nel senso dello scopo e può quindi essere usato come sinonimo di «*Zweck*». In particolare, i due termini sono stati chiaramente distinti da Kant, il quale all'agire con intenzione (*Gesinnung*) contrappone l'agire in vista del conseguimento di un risultato (*Absicht*): si veda in particolare la sezione 1 de *I fondamenti della metafisica dei costumi*, dove Kant afferma che «un'azione compiuta per dovere trae il suo valore morale non già dallo scopo [*Absicht*] che dev'essere conseguito per suo mezzo, ma dalla massima in virtù della quale è stata decisa; non dipende dunque dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma unicamente dal principio del volere» (cfr. I. Kant, *I fondamenti della metafisica dei costumi*, sezione 1, Firenze, La Nuova Italia 1938, pp. 78-79). Si vedano anche le voci «*Abischt*» e «*Gesinnung*» del *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (cit., rispettivamente pp. 5-6 e p. 260) e la voce «*Intenzione*» dell'*Enciclopedia di Filosofia* (cit., pp. 541-542). Sulla distinzione dei due termini in riferimento a Kant e Weber si veda anche G. Marini, *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, in G. Moretto, D. Venturelli (a cura di), *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli 1988, pp. 511-531, nota 7, pp. 514-515.

¹⁷² Si veda *infra*, p. 106, nota 68.

¹⁷³ *Politica come professione*, p. 107.

confronto per la politica ha senso – essa si definisce infatti, lo si è appena visto, per i mezzi che adotta e non per gli scopi che si prefigge – non lo ha però per l’etica assoluta, che rifiuta il discorso sui mezzi, perché rifiuta il carattere condizionato e ipotetico di ogni agire strumentale. Così, come nota Francesco Tuccari, per forza di cose «la “politica” è trattata dal punto di vista dei *mezzi* eticamente sospetti che inevitabilmente si trova a dover mettere in opera, [mentre] l’“etica”, dal canto suo, continua a essere legata a una prospettiva “sostanziale”. Weber non pone in tensione “mezzi” politici e “mezzi” etici, ma, al contrario, i primi con i *fini* dell’agire etico»¹⁷⁴.

Ma questo non è l’unico elemento di ambiguità presente in questi primi paragrafi: Weber infatti qui identifica immediatamente l’etica assoluta con l’etica cristiana. Un’operazione affatto priva di conseguenze – ma anche di ragioni – teoriche e polemiche: tale identificazione permette anzitutto di escludere l’esistenza – e la legittimità – di un’etica assoluta che fa uso della violenza, di una violenza etico-intenzionale – esclusione, come mostrato, confutata platealmente dalla figura dei sindacalisti rivoluzionari, al cui agire violento Weber riconosce pienamente senso etico assoluto. L’intenzione polemica è chiara: «chi intenda agire secondo l’etica del Vangelo, si astenga dagli scioperi, poiché essi rappresentano una forma di coercizione – e si iscriva ai sindacati gialli. E soprattutto non parli di rivoluzione»¹⁷⁵.

Ma oltre alle intenzioni polemiche, vi sono anche delle ragioni fattuali alla base di tale identificazione: essa è infatti condotta in primo luogo non da Weber, ma dai suoi interlocutori principali. Weber cioè sta qui prendendo un’argomentazione dei suoi avversari e gliela sta rivolgendo contro. Il riferimento da parte di Weber è esplicito: «con il sermone della montagna – vale a dire con l’etica assoluta del Vangelo – si pone una questione molto più seria di quanto credono *coloro che oggi citano volentieri questi precetti*»¹⁷⁶. Ma chi, tra i suoi possibili interlocutori rivoluzionari, si richiama all’etica del Vangelo, al sermone della montagna? Non solo, chi vi si richiama per fondare eticamente un agire violento, rivoluzionario? Non certo i bolscevichi e gli spartachisti, i quali, sebbene non digiuni di una riflessione intorno all’etica, certo non si richiamano all’etica cristiana per fondare la rivoluzione comunista.

¹⁷⁴ F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 189.

¹⁷⁵ *Politica come professione*, p. 107. Su questa operazione si veda anche W. Schluchter, *Avalutatività ed etica della responsabilità*, in Id., *Max Weber e il paradosso della razionalizzazione*, cit., p. 40 nota 56, che nota come l’identificazione dell’«etica dell’intenzione con l’etica religiosa e con il postulato etico della fratellanza [produca] [...] l’impressione che il contrasto tra etica dell’intenzione e della responsabilità sia soprattutto un contrasto tra etica politica, religiosa e mondana».

¹⁷⁶ *Politica come professione*, p. 107 (corsivo mio).

È utile qui rammentare il luogo e il contesto della conferenza weberiana: siamo nel gennaio 1919 a Monaco, una città in piena esplosione rivoluzionaria¹⁷⁷. I destinatari di questa critica sono gli interlocutori reali, effettivi, che Weber ha di fronte al momento della conferenza, coloro che riempiono la sala e occupano i posti dell'uditorio: i rivoluzionari di Monaco. Figure che, lo si vedrà meglio più avanti, si distinguono radicalmente, nella prospettiva weberiana, dai "comunisti"; e che, coerentemente con le affermazioni weberiane, si richiamano all'etica del Vangelo. Un riferimento dimostrato – oltre che dal testo stesso – da una lettera a Marianne Weber di Frithjof Noack, appartenente all'organizzazione degli studenti indipendenti che ha organizzato la conferenza. In questa lettera Noack ricostruisce – dietro richiesta di lei, come ipotizza Wolfgang Schluchter – le vicende e le circostanze intorno alle due conferenze del ciclo *Il lavoro intellettuale come professione*: «era molto importante per Weber che nel suo pubblico fossero presenti anche gli studenti indipendenti ed un gruppo di giovani studenti dalle idee "poeticamente" rivoluzionarie (Trummler, Roth etc.) con i quali egli si era confrontato anche privatamente... Una parte rilevante delle due conferenze [...] è rivolta proprio a questi giovani; la seconda conferenza è rivolta in particolar modo ad Ernst Toller (che alloggiava presso l'Hotel Grünwald con Birnbaum: anche questi era venuto ad ascoltare Weber). Quanto forte fosse il bisogno di Max Weber di confrontarsi con questo gruppo di rivoluzionari lo si deduce, ancor di più, dal suo desiderio di conoscere Levien, proprio perché già da molto non aveva avuto occasione di contatti con i bolscevichi russi»¹⁷⁸.

Al di là di un Weber interessato, genericamente, ai rivoluzionari – elemento comunque significativo, che testimonia l'esistenza di una curiosità sociologica e umana da parte di Weber nei loro confronti, accanto all'acredine politica – è qui esplicitato l'interlocutore principale di Weber: Ernst Toller e, con lui, il «gruppo di studenti dalle idee "poeticamente" rivoluzionarie». È alla luce dei suoi interlocutori – il carattere polemico del testo lo impone – che si deve dunque leggere *Politica come professione*, soprattutto le sue ultime pagine; è a partire dalla ricostruzione di ciò che Weber vuole dir loro, e dimostrar loro, che ha senso leggere questi ultimi capoversi.

Ricostruire in un breve *excursus* le figure di questi rivoluzionari, il rapporto che Weber intrattiene con loro e, inoltre, i tratti che li differenziano dai "comunisti" risulta dunque indispensabile al fine di sciogliere alcuni dei nodi argomentativi di *Politica come professione*. Tra questi, il personaggio senza dubbio principale è Ernst Toller: una figura che, a parte poche eccezioni, è rimasta nell'ombra della critica weberiana, non ricevendo che qualche breve

¹⁷⁷ Sul periodo di Weber a Monaco si veda M.R. Lepsius, *Max Weber in München Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel*, in «Zeitschrift für Soziologie», vol. 6, n. 1, 1977, pp. 103-118.

¹⁷⁸ Lettera citata da W. Schluchter in *Avalutatività ed etica della responsabilità*, cit., p. 23.

menzione all'interno dei principali studi weberiani¹⁷⁹. E che, purtuttavia, intrattiene con Weber un rapporto intenso e significativo: un rapporto per certi versi analogo a quello tra Weber e Michels¹⁸⁰, tanto per la riproposizione di una medesima opposizione, l'idealismo etico da un lato e il realismo politico dall'altro¹⁸¹, quanto per il carattere "asimmetrico" del rapporto. Secondo la testimonianza di Marianne Weber, il loro primo incontro risale all'ottobre 1917 in occasione del secondo convegno organizzato dall'editore Eugen Diederichs presso il castello di Lauenstein: una riunione di «studiosi, artisti, scrittori di politica, personaggi provenienti dalla vita pratica, la *Freideutsche Jugend*»¹⁸² chiamati a dibattere intorno al tema della connessione tra problemi culturali e politici.

Weber produce sul ventitreenne Toller, già in questo primo incontro, una forte impressione – più tardi questi ne evocherà «il dono del contatto umano» e ricorderà come «nelle conversazioni notturne si rivela[sse] la natura battagliera di quest'uomo di dottrina»¹⁸³. Negli anni successivi Toller è a Heidelberg¹⁸⁴ e ha quindi occasione di partecipare ai famosi incontri domenicali dai Weber. Nonostante il rispetto reciproco – anche da parte di Weber, come testimoniano alcune sue dichiarazioni¹⁸⁵ – i due hanno posizioni politiche radicalmente divergenti. La dura esperienza della guerra aveva infatti spinto Toller – congedato per un esaurimento nervoso – su tesi pacifiste: a Heidelberg fonda la *Lega culturale della gioventù in Germania*, vicina a posizioni socialiste, anarchiche e pacifiste¹⁸⁶. Malgrado le divergenze

¹⁷⁹ Tanto che Christopher Adair-Totefff può dichiarare: «per molti autori Toller è insignificante» (C. Adair-Totefff, *Max Weber and Ernst Toller: Realists or Idealists?*, in «History of the Human Sciences», vol. 20, n. 1, 2007, p. 2). Tra le eccezioni, oltre all'appena citato articolo di Adair-Totefff, si veda Dittmar Dahlmann, *Max Weber's Relation to Anarchism and Anarchist: The Case of Ernst Toller*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel (a cura di), *Max Weber and his Contemporaries*, cit., pp. 367-381, il quale però schiaccia Toller su posizioni anarchiche; C. Levy, *Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics*, in S. Whimster (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, London, Macmillan 1999, pp. 83-109. Si vedano anche, infine, le pagine a lui dedicate in E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit., pp. 156-165.

¹⁸⁰ Così Carl Levy, *Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics*, cit., p. 85.

¹⁸¹ Critica l'appropriatezza di questa opposizione per quanto riguarda Toller e Weber, ma con argomenti non del tutto convincenti, Adair-Totefff in *Max Weber and Ernst Toller: Realists or Idealists?*, cit..

¹⁸² Marianne Weber, *Max Weber: una biografia*, cit., p. 684.

¹⁸³ E. Toller, *Una giovinezza in Germania*, Einaudi, Torino 1972, p. 85.

¹⁸⁴ Sia Adair-Totefff che Dahlmann ipotizzano che il motivo del suo trasferimento a Heidelberg sia da ricondurre proprio alla volontà di Toller di star vicino a Weber: cfr. D. Dahlmann, *Max Weber's Relation to Anarchism and Anarchist: The Case of Ernst Toller*, cit., p. 369; C. Adair-Totefff, *Max Weber and Ernst Toller: Realists or Idealists?*, cit., p. 7.

¹⁸⁵ Oltre alla testimonianza nel processo a Toller a seguito della rivoluzione bavarese (cfr. *infra*, pp. 249-250), Weber aveva già preso le difese dell'amico quando questi era stato incarcerato nel febbraio 1918 a causa della sua attività di propaganda a favore dello sciopero generale (Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, cit., p. 689). Mommsen inoltre cita un ricordo orale del professor Hans Rothfels: quando, nel dicembre 1918 a Berlino, Toller parla a un congresso di partito e si cerca di zittirlo per le sue posizioni radicali, Weber interviene a sua difesa: «lasciatelo parlare, è un uomo da prendere sul serio, ha qualcosa da dire» (cfr. W.J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., p. 106, nota 50).

¹⁸⁶ Toller chiede inoltre a Weber di diventare uno dei leader della Lega, ma questi rifiuta per la «mancanza di senso della realtà» del gruppo (cfr. Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, cit., p.689).

politiche, Weber riconosce – e rispetta – la purezza dell'intenzione, l'autenticità dell'idealismo che anima il giovane; e lo esorta, secondo un'argomentazione ormai nota, a «pensare fino in fondo» le proprie convinzioni, e ad agire conseguentemente. Che Weber riproponga all'amico l'argomentazione oppositiva *entweder – oder* ricostruita nel paragrafo sui sindacalisti è dimostrato da alcune righe dell'autobiografia di Toller, in cui questi cerca di stilare un bilancio delle sconfitte di quegli anni e si domanda: «aveva ragione Max Weber quando diceva che, se non volessimo contrapporci al male con la violenza, dovremmo vivere come San Francesco d'Assisi, e che per un'esigenza così assoluta non c'è che una via assoluta, quella della santità? Deve l'uomo d'azione rendersi sempre, immancabilmente, colpevole?»¹⁸⁷.

Non a caso centrale, per la ricostruzione della prospettiva filosofico-politica di Toller, risulta, ancora una volta, la figura di Tolstoj: Toller condivide infatti, insieme ad altri rappresentanti del socialismo e dell'anarchismo pacifistici, un comune riferimento all'etica tolstoiana. Il ruolo di Tolstoj nell'intellettualità tedesca dei primi decenni del secolo è ricostruito magistralmente da Edith Hanke nel già citato libro *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*. Autore letto e dibattuto all'interno di tutto il socialismo, le sue tesi vengono respinte dall'ortodossia marxista, la quale, sebbene riconosca la pregnanza della sua critica al capitalismo, rifiuta il carattere «reazionario» della *pars construens*, fondata su una fuga etico-religiosa e il ritorno a un comunismo agrario – Kautsky, ad esempio, giudica la sua «filosofia sociale di una ingenuità assurda e reazionaria»¹⁸⁸.

Ma riceve invece un'accoglienza positiva tra i fautori di un socialismo eterodosso, che reputa importante la dimensione etica e riconosce centralità al rinnovamento morale e spirituale, un socialismo parzialmente eretico, mescolato a posizioni anarchiche e pacifiste: soprannominato dai suoi critici «socialismo del sentimento»¹⁸⁹, mentre i suoi rappresentanti vengono battezzati «poeti da caffè»¹⁹⁰. Sono loro a costituire, negli ultimi mesi del 1918 e nei primi del 1919, uno dei nuclei principali che anima la rivoluzione di Monaco. Tra questi vi sono soprattutto «quattro personalità, pubblicisti e letterati, pensatori non dogmatici, né seguaci di partito né politici nel senso stretto del termine: Kurt Eisner, Gustav Landauer,

¹⁸⁷ E. Toller, *Una giovinezza in Germania*, cit., p. 239.

¹⁸⁸ Cfr. K. Kautsky, *Tolstoi und Brentano*, in «Die neue Zeit», 1900-1901, Band 2, pp. 20-28, pp. 20-21. Sui giudizi di Luxemburg e Lenin si veda E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit., pp. 117-125.

¹⁸⁹ L'espressione «*Gefühlsozialismus*» è di Kautsky, che lo contrappone al «socialismo scientifico» (cfr. *Die Fortsetzung einer unmöglichen Diskussion*, in «Die neue Zeit», 1904-1905, Band 2, pp. 717-727, p. 717).

¹⁹⁰ «*Kaffeehausdichter*»: è l'accusa rivolta da Paul Werner (pseudonimo del comunista Paul Frölich) in P. Werner/P. Frölich, *La repubblica bavarese dei consigli operai*, Samonà e Savelli, Roma 1970, p. 31.

Erich Mühsam e Ernst Toller. Nell'inverno 1918/1919 entrarono sulla scena politica come attori principali della repubblica di Monaco e la repubblica dei consigli¹⁹¹.

Al di là della specificità delle singole figure – tra loro anche molto diverse¹⁹² –, queste condividono un comune riferimento all'etica tolstoiana, un analogo tentativo di coniugare non-violenza e socialismo, rinnovamento etico-spirituale e trasformazione radicale della società. Ma condividono anche, quando i tempi si fanno maturi, la decisione di passare all'azione: partecipano, in modi e forme diverse, alla prima sollevazione di novembre e all'istituzione della repubblica bavarese: Kurt Eisner ne diviene primo ministro, mentre Toller e Landauer rivestono ruoli minori¹⁹³. Una rivoluzione, quella di novembre, che si svolge sorprendentemente senza spargimenti di sangue: come nota Hanke, un segno, per un «convinto tolstoiano» quale Eisner, «che l'unione di non-violenza e politica sia possibile»¹⁹⁴. Una rivoluzione condotta, si potrebbe forse affermare, da un gruppo di *Gesinnungsethiker* pacifisti, che si richiama a Tolstoj per fondare eticamente il proprio agire e mira all'istituzione di un «mondo governato dall'amore, di una comunità spirituale di persone libere»¹⁹⁵.

È dunque a loro – a Toller in primo luogo, per il rapporto di amicizia che li lega – che Weber si rivolge in *Politica come professione*, esortandoli a riconoscere l'incoerenza di una

¹⁹¹ E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit., p. 130.

¹⁹² Mentre Kurt Eisner è più vicino a posizioni socialiste – è redattore del *Vorwärts* – e al kantismo della scuola di Marburgo, Gustav Landauer è anzitutto un pensatore anarchico e, secondo Edith Hanke, «colui che in Germania ha dedotto in maniera più coerente una prospettiva politica e ideologica dal pensiero tolstoiano» (ivi, p. 148). Erich Mühsam, infine, inizialmente vicino alle posizioni di Landauer, se ne discosta e si converte alle tesi del libero amore professate ad Ascona da Otto Gross (cfr. *infra*, *Terzo Intermezzo. Amore e rivoluzione*), per poi radicalizzarsi e sostenere la legittimità della violenza rivoluzionaria – una legittimità che cerca di dedurre dall'etica tolstoiana, ovviamente snaturandola. Per una ricostruzione dettagliata delle singole figure e del loro rapporto con Tolstoj, cfr. ivi, pp. 131-159. Oltre al rapporto con Toller, è utile segnalare il pessimo giudizio che Weber esprime in più occasioni su Eisner, accusandolo di irresponsabilità e non perdonandogli di aver pubblicato i documenti secretati del governo bavarese al fine di ammettere con l'Intesa la colpa della Germania nella prima guerra mondiale: contro di lui è rivolto il paragrafo di *Politica come professione* riguardante il dovere di verità imposto da un'etica assoluta e che però un politico non deve seguire incondizionatamente (*Politica come professione*, pp. 108-109); ma si trova un riferimento esplicito anche nel paragrafo dedicato alla *Rechthaberei*, la cui deduzione del diritto dal fatto vale tanto per i vincitori quanto per gli sconfitti, i quali «con una mentalità da donnuciole» si assumono una colpa morale di un fatto che dipende da rapporti di forza (ivi, pp. 105-106). In una lettera a Else Jaffé del 18 febbraio 1919 Weber scrive: «Eisner è un demagogo senza alcuna coscienza politica» (*Brief an Else*, 18 febbraio 1919, in *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 465), mentre il 22, il giorno dopo il suo assassinio, commenta: «Dunque il “profeta” [Else lo aveva chiamato così in una lettera a Marianne del 24 novembre 1918] – qualcosa del profeta ce l'aveva – ha preso la via del “martirio”, che lui ha sicuramente approvato interiormente» (*Brief an Else*, 22 febbraio 1919, in *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, pp. 478). Per un confronto tra Weber e Eisner cfr. N.S. Hopkins, *Charisma and Responsibility: Max Weber, Kurt Eisner, and the Bavarian Revolution of 1918*, in «Max Weber Studies», vol. 7, n. 2, 2007, pp. 185-211.

¹⁹³ Mentre Mühsam, ormai su posizioni più estreme e violente, si era avvicinato allo *Spartakus Bund* (cfr. E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit., pp. 151, 160). Da segnalare che il ministro delle finanze del governo Eisner è Edgar Jaffé, amico e collega di Weber alla redazione dell'*Archiv*, nonché marito di Else.

¹⁹⁴ Ivi, p. 159.

¹⁹⁵ Lettera di Toller a Landauer del dicembre 1917, in E. Toller, *Gesammelte Werke*, 5 voll., a cura di John M. Spalek, Wolfgang Frühwald, Hanser, München-Wien 1978, vol. 1, p. 36.

posizione che predica il precetto dell'amore e la non violenza, e insieme esorta alla rivoluzione; spingendoli ad ammettere l'impossibilità di dedurre la legittimità della rivoluzione a partire da posizioni tolstojane. È a loro che è rivolto il paragrafo dedicato al Sermone della Montagna, al suo carattere assoluto e incondizionato; è con loro che Weber insiste sull'impossibilità di distinguere tra una violenza giusta – la rivoluzione, la guerra civile – e una violenza ingiusta, la guerra tra nazioni: «infatti quell'etica non intende certo insegnare che proprio la guerra civile sia l'unica forma di guerra legittima. Il pacifista che agisca secondo i precetti del Vangelo rifiuterà o getterà via le armi [...] in quanto ciò rappresenta un dovere morale, allo scopo di porre fine alla guerra e dunque a ogni guerra»¹⁹⁶. Ed è dunque a loro, «giovani così acerbi, alcuni dei quali sono tuttavia persone serie», che si riferisce la lettera di Weber a Goldstein citata nella sezione precedente sui sindacalisti, nella quale è presente lo stesso ragionamento: «che la guerra civile o analoghe violenze – come ogni rivoluzione quantomeno, e soprattutto *perlomeno* quella usata come mezzo per uno scopo – debbano essere sante, mentre una guerra di legittima difesa non lo sia, per me rimane un mistero»¹⁹⁷.

Tornando allora a *Politica come professione*, la strutturazione del dilemma è fin qui chiarita: politica ed etica contrapposte; la prima, che accetta e fa uso della violenza, rappresentata dai bolscevichi e dagli spartachisti; la seconda, che rifiuta la violenza, incarnata nell'etica cristiana dell'amore. L'obiettivo polemico sono i rivoluzionari di Monaco, la loro posizione incoerente, a metà strada tra un rifiuto assoluto della violenza e l'appello alla rivoluzione. Weber, chiaramente, sta dicendo loro: o predicate l'amore, e fate come Tolstoj, ma abbandonate l'idea della rivoluzione; o fate la rivoluzione, e allora siete esattamente come i comunisti o come qualunque dittatore militare. Non evoca però finora – sia notato qui *en passant* – l'opzione sindacalista: quella di una violenza che non è mezzo per uno scopo, e che è, in quanto tale, coerente a un'etica assoluta; implicitamente suggerita invece nella lettera a Goldstein nella specificazione della rivoluzione «*perlomeno* quella usata come mezzo per uno scopo». Mentre dunque i rivoluzionari di Monaco sono accusati di incoerenza, i comunisti occupano qui il polo oppositivo rispetto all'etica assoluta: quello della politica realistica.

Ma il ragionamento di Weber prosegue, e l'intrico si infittisce ulteriormente. Dopo aver concluso l'esame del contrasto tra etica e politica infatti, Weber introduce un'ulteriore opposizione, che non riguarda più due sfere di vita ma due forme dell'agire: la *Gesinnungsethik*, da un lato, e la *Verantwortungsethik*, dall'altro. Un passaggio ben

¹⁹⁶ *Politica come professione*, p. 108.

¹⁹⁷ *Brief an Kurt Goldstein*, 13 novembre 1918, Heidelberg, in *Briefe 1918-1920*, MWG II/10, p. 301(corsivo mio).

sottolineato da Tuccari: «la distinzione tra etica e politica sul terreno dei mezzi passa, improvvisamente, in secondo piano rispetto alla considerazione delle differenze che intercorrono tra due opposte strutture formali dell'agire, etico e politico»¹⁹⁸. Ai due tipi di etica possono infatti corrispondere due tipi di agire politico: Weber sembra dunque abbandonare la prima opposizione, per occuparsi di due forme possibili dell'agire interne tanto all'etica che alla politica.

Ne è un esempio la *Gesinnungsethik*, qui ricondotta tanto al precetto etico-religioso “il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio”, quanto alla posizione del sindacalismo rivoluzionario, esempio per eccellenza di *Gesinnungspolitiker*, indifferente alle conseguenze delle sue azioni, ma attento unicamente al fatto «che la fiamma del puro principio [*Gesinnungsflamme*] – per esempio la fiamma della protesta contro l'ingiustizia dell'ordinamento sociale – non si spenga»¹⁹⁹. La possibilità di una violenza *gesinnungsethisch* è qui dichiarata esplicitamente, di contro a quanto implicitamente affermato poco prima tramite l'identificazione di etica assoluta ed etica cristiana.

Per quanto riguarda l'etica della responsabilità, invece, risulta utile sottolineare come questa sia la prima ricorrenza del lemma «*Verantwortungsethik*» nell'opera weberiana: esso compare infatti per la prima volta nella versione finale, destinata alla stampa, di *Politik als Beruf*; mentre è assente negli appunti scritti per la conferenza (è quindi possibile che la scelta del termine da parte di Weber sia successiva al 28 gennaio, sebbene i contenuti siano i medesimi)²⁰⁰. Ma se il termine è nuovo, non lo è certo l'area semantica di riferimento, oggetto di continua riflessione e rielaborazione da parte di Weber: il lemma *Verantwortungsethik* va infatti a occupare il campo semantico della *Erfolgsethik*²⁰¹. Se la *Gesinnungsethik* non pare modificarsi notevolmente nel corso degli anni, ricevendo al massimo qualche arricchimento o declinazione ulteriore, il campo della *Erfolgsethik* è invece oggetto di continui interventi e aggiustamenti: un laboratorio teorico, in cui Weber sembra condurre vari tentativi definitivi, alla ricerca – forse – di una propria proposta normativa. Ma al di là del quadro generale, è utile notare come la sostituzione terminologica che Weber conduce in *Politik als Beruf* produca una – almeno parziale – risemantizzazione: l'accento cade infatti non più sul

¹⁹⁸ Cfr. F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 190.

¹⁹⁹ *Politica come professione*, p. 110.

²⁰⁰ Cfr. *Politik als Beruf*, in *Wissenschaft als Beruf: 1917/1919; Politik als Beruf: 1919*, MWG I/17, Mohr, Tübingen 1992, pp. 113-252. pp. 139-155: ringrazio Edith Hanke per avermelo fatto notare. Da sottolineare come il termine *Verantwortungsethik* non ricomparirà nella redazione finale (del 1920) dell'*Intermezzo*: in questo senso, più che lo stadio finale della riflessione weberiana sull'*Erfolgsethik*, e sull'etica in generale, esso rappresenta piuttosto un *hapax legomenon*, usato in un contesto argomentativo specifico ma non necessariamente destinato a costituire la parola ultima di Weber sul tema.

²⁰¹ Cfr. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, vol. 1, cit., p. 197.

“risultato” o sul “successo”, a seconda della traduzione che si vuole dare di “*Erfolg*”, ma sulla “responsabilità” per le conseguenze. Un agire *verantwortungsethisch* non è più tanto – o solo – un agire che mira a uno scopo, il cui valore è definito sulla base della sua capacità di avvicinare al risultato desiderato; ma un agire attento alle conseguenze prevedibili, che si sente responsabile degli effetti che produce nel mondo. Comune è, in ogni caso, l’attenzione agli esiti di un’azione, piuttosto che alla sua conformità a un valore.

Dunque, è rispetto all’opposizione tra *Gesinnungsethik* e la neobattezzata *Verantwortungsethik* che Weber ripropone lo stesso problema intorno a cui aveva strutturato il dilemma precedente: la violenza. Anche in questo caso però, dichiara subito Weber, non è possibile trovare una soluzione e decidersi per uno dei due corni: «ma nemmeno così il problema è ancora esaurito. Nessuna etica al mondo prescinde dal fatto che il raggiungimento di “fini” buoni è legato in numerosi casi all’impiego di mezzi eticamente dubbi o quanto meno pericolosi e alla possibilità, o anche alla probabilità, che insorgano conseguenze cattive. E nessuna etica al mondo può mostrare quando e in che misura lo scopo eticamente buono “giustifici” i mezzi eticamente pericolosi e le sue possibili conseguenze collaterali»²⁰². Mezzi pericolosi, conseguenze cattive: sono queste le insidie nelle quali rimangono incagliate le due etiche. Ma sono, queste, due questioni distinte, ciascuna concernente uno specifico tipo di etica: come si vedrà nel corso dell’analisi, i mezzi pericolosi costituiscono infatti un problema specificamente per l’etica della responsabilità, mentre non lo sono per l’etica dell’intenzione; viceversa, l’accusa di generare conseguenze cattive funziona per la *Gesinnungsethik*, mentre la *Verantwortungsethik* ne è al riparo, poiché è proprio delle conseguenze che si interessa.

Una volta esposta la riformulazione del problema, Weber si accinge a esaminare i due corni del dilemma. È qui che sono nuovamente chiamati in causa i “comunisti”, bolscevichi, spartachisti o sindacalisti rivoluzionari, in un paragrafo che è fondamentale per rendere conto del tipo di agire che Weber attribuisce loro e che per questo motivo merita di essere citato per intero:

Per la politica il mezzo decisivo è la violenza, e quanto sia grande la portata della tensione tra il mezzo e il fine da un punto di vista etico lo potete desumere dal fatto, noto a tutti, che i socialisti rivoluzionari (corrente di Zimmerwald) già durante la guerra professavano un principio che si potrebbe così formulare: “se ci trovassimo a dover scegliere tra un anno di guerra ancora e poi la rivoluzione, oppure la pace subito ma senza rivoluzione, noi sceglieremmo ancora qualche anno di guerra!” All’ulteriore domanda: “Che cosa può portare

²⁰² *Ibid.*

questa rivoluzione?», qualsiasi socialista dotato di una qualche preparazione scientifica avrebbe risposto che non si poteva parlare di un passaggio a un'economia che si potesse definire socialista nel senso da lui inteso, ma che sarebbe sorta una nuova economia borghese, la quale avrebbe potuto soltanto fare piazza pulita degli elementi feudali e dei residui dinastici. Dunque, per questo modesto risultato: “Ancora qualche anno di guerra!” Si potrà certo affermare che in questo caso, anche con una assai salda convinzione socialista, si potrebbe respingere il fine che richiede tale mezzo, e tuttavia nel bolscevismo e nello spartachismo, e in generale in ogni forma di socialismo rivoluzionario, le cose stanno esattamente nello stesso modo, ed è naturalmente assai ridicolo quando da questa parte vengono moralmente rimproverati i “politici della forza” del vecchio regime a causa dell'impiego dell'identico mezzo, per quanto possa essere del tutto giustificato il rifiuto dei loro fini²⁰³.

Le questioni evocate in questo passo sono molte. Un primo elemento, già visto, riguarda l'irrealizzabilità del fine, tema introdotto dall'«ulteriore domanda»: la rivoluzione non porterebbe al socialismo, ma al massimo a un'altra – meno tradizionalista – economia borghese (si noti *en passant* che qui Weber non parla esplicitamente di *Gewaltherrschaft*). In ogni caso, elevata improbabilità (se non addirittura impossibilità) di poter realizzare il fine prefissato.

Ma è sulla formulazione del primo «principio» che ci si deve, per ora, concentrare. E il ragionamento è chiaro: pur di raggiungere il proprio scopo – la rivoluzione e, poi, il socialismo – si è disposti a ricorrere a mezzi che chiaramente contrastano con i valori professati – la guerra, nonostante il proclamato pacifismo e internazionalismo. Si accetta cioè di cedere sul fronte della conformazione dell'agire al valore, se questo consente di avvicinarsi – anche di poco – al fine – e anche se questo fine risulta, a chiunque lo valuti onestamente, in ogni caso irraggiungibile.

Si tratta di un ragionamento tipico della cosiddetta “etica del fine ultimo”, in cui ogni azione è valutata sulla base della sua capacità di avvicinare allo scopo finale, che costituisce la fonte ultima e assoluta di senso e valore etico. L'espressione “etica del fine ultimo” non ricorre mai nelle opere weberiane, ma è divenuta per gli studiosi lemma corrente per indicare la declinazione rivoluzionaria dell'etica dell'intenzione in Max Weber – tanto che una delle traduzioni più ricorrenti del termine *Gesinnungsethik* in inglese è «*the ethic of ultimate ends*». Al contrario, sarà obiettivo delle prossime pagine dimostrare come tale etica, sebbene condivida con la *Gesinnungsethik* un importante carattere, si distingua da essa radicalmente e costituisca piuttosto la declinazione rivoluzionaria della *Erfolgsethik*, dell'etica del risultato.

²⁰³ *Politica come professione*, pp. 110-111.

Intanto, può essere utile notare come un primo suggerimento del fatto che il capoverso concernente i comunisti e i socialisti di Zimmerwald sia da ricondurre al campo semantico della *Verantwortungsethik* (o della *Erfolgsethik*) sia offerto dall'incipit del paragrafo successivo: «qui, in relazione a questo problema della giustificazione dei mezzi attraverso il fine, *anche* l'etica dei principi sembra in generale destinata al fallimento»²⁰⁴. Il che sembra suggerire che Weber precedentemente abbia trattato il problema dal punto di vista dell'etica della responsabilità.

La declinazione del problema della violenza nel campo dell'etica dell'intenzione, quindi l'esplicitazione del secondo corno del dilemma, risulta però parzialmente fallace: ritorna cioè il tentativo problematico, evidenziato da Tuccari in riferimento all'opposizione precedente tra etica e politica, di cercare di declinare la questione dei mezzi in una prospettiva – come quella dell'etica assoluta – che il discorso sui mezzi rifiuta.

Essa [l'etica dei principi], infatti, ha logicamente soltanto la possibilità di respingere ogni agire che faccia uso di mezzi eticamente pericolosi. Logicamente. Nel mondo reale, tuttavia, noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre “l'amore alla violenza”, nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima, la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza²⁰⁵.

Un paragrafo noto, già citato per il caso degli anabattisti. Ma in cui l'impostazione del problema – e lo rivela proprio il riferimento al millenarismo rivoluzionario – è fallace: l'etica dell'intenzione non «respinge ogni agire che faccia uso di mezzi eticamente pericolosi», semplicemente perché non pensa l'azione in termini di mezzi. Il problema della giustificazione dei mezzi a partire dagli scopi è un problema unicamente per l'etica della responsabilità: «soltanto per chi attribuisce rilevanza etica agli effetti, voluti e non voluti, di un'azione si apre lo spazio concettuale per il problema se tali effetti/scopi possano giustificare il ricorso a mezzi eticamente sospetti. La questione della giustificazione dei mezzi attraverso gli scopi è quindi del tutto estranea a un atteggiamento *gesinnungsethisch*. Per l'etica dell'intenzione il fine non giustifica mai i mezzi perché non ci sono fini»²⁰⁶.

La trattazione dell'anabattismo condotta in precedenza si rivela qui d'aiuto: la violenza degli anabattisti non è mezzo in vista dello scopo; né è «mezzo pericoloso»

²⁰⁴ Ivi, p. 111 (corsivo mio).

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ D. D'Andrea, *Il Grande inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, in R. Badii, E. Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano 2013, p. 98.

legittimato sulla base del fine ultimo. Gli anabattisti non agiscono in vista della costruzione in terra del regno di dio, la loro violenza non è strumento di edificazione; è, invece, espressione della giustizia di dio, sua manifestazione. Ha un valore esemplare, non strumentale. E l'agire degli anabattisti mantiene la sua coerenza – è Weber ad affermarlo – attraverso il capovolgimento da non-violenza a violenza ultima, anomica, proprio perché quest'ultima non è pensata in termini di mezzi: il loro agire continua a essere *gesinnungsethisch*.

Il richiamo al millenarismo rivoluzionario permette di chiarire anche quale può essere l'effettivo problema di un'etica dell'intenzione messa a contatto con la violenza: le sue conseguenze. Un problema che, in linea generale, non dovrebbe interessarla; ma che si rivela decisivo – in termini fattuali – quando le conseguenze si ripercuotono sul soggetto stesso dell'azione. È il caso dei sindacalisti rivoluzionari, che vanno a scontrarsi con la reazione montante, Don Chisciotte che «verranno fatti fuori dalle pale dei mulini a vento contro cui combattono»; è il caso, plateale e qui evocato, degli anabattisti, che vanno al massacro; ma anche, ovviamente, del Cristo crocifisso. La prospettiva è evidentemente esterna a quella del *Gesinnungsethiker*: questi non è preoccupato dal dover subire le conseguenze delle proprie azioni – il “*pereat mundus*” vale ovviamente anche per se stessi. La prospettiva è – e qui torna l'importanza del contesto di enunciazione – quella di Weber, il quale sta ammonendo i suoi interlocutori: i *Gesinnungsethiker* e i profeti della non violenza, che si convertono improvvisamente alla presunta violenza ultima nel momento in cui il tempo sembra giunto, non sanno che finiranno, come mostra il caso di Münster, massacrati.

È un ammonimento e, in parte, una predizione: i fatti successivi alla conferenza sembrano infatti confermare le parole di Weber. Kurt Eisner è assassinato il 21 febbraio 1919 dal nazionalista Anton Graf von Arco auf Valley, mentre si dirige a rassegnare le sue dimissioni per la sconfitta elettorale appena subita dalla USPD. I mesi successivi sono concitati e disordinati. Il 6 aprile 1919 viene proclamata la “Repubblica dei consigli di Baviera” a cui partecipano Toller – nel ruolo di presidente del comitato centrale –, Landauer – come “ministro per l'illuminazione popolare” – e anche Eric Mühsam²⁰⁷. In quei giorni «il

²⁰⁷ Cfr. E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, cit., pp. 159-162. Interessante l'interpretazione comunista della prima fase della rivoluzione bavarese, definita da Paul Frölich, appartenente alla KPD, come una «ridicola caricatura», il «risultato delle mistificazioni e degli intrighi dei socialisti governativi, del donchisciottismo anarchico, e della politica opportunistica del Partito indipendente». In questa «immaturità» i comunisti «non potevano che vedere un'impresa sbagliata», ma la «dialettica del processo storico costrinse poi le masse operaie ad agire, e indi il Partito comunista ad assumere il potere» (P. Werner/P. Frölich, *La repubblica bavarese dei consigli operai*, cit., pp. 11-12). L'autore offre rapidi ritratti dei protagonisti della prima «*Scheinräterepublik*»: di Toller dice che «è uno di quei temperamenti che si lasciano trasportare dalle onde del proprio entusiasmo, senza sapere dove vanno», trovandosi sorprendentemente d'accordo con «il professor Weber [che] diceva che Dio ne aveva fatto un uomo politico in un momento di collera» (è ciò che Weber effettivamente dichiara nella sua testimonianza al processo); a Toller «mancava ogni comprensione delle

principio di un'etica assoluta dell'intenzione pura governa al posto della *Realpolitik*»²⁰⁸. Ma l'esperimento dura poco: il 13 aprile prendono infatti il potere i comunisti della KPD con a capo Eugen Leviné e Max Levien. Toller, dopo un breve periodo sotto arresto, viene nominato comandante di una divisione della neonata "Armata rossa": «il pacifista radicale diviene comandante delle truppe e respinge l'esercito bianco a Dachau e Rosenheim»²⁰⁹. Ma, è il caso di sottolinearlo, pur in tale ruolo Toller non abbandona il tentativo di assumere un atteggiamento etico-intenzionale: come racconta nella sua autobiografia, decide infatti da comandante di liberare i prigionieri nemici – una scelta assurda per un qualsiasi politico realista, e forse per chiunque voglia mantenersi in vita; del tutto sensata invece per colui che cerca di agire *gesinnungsethisch*:

I bianchi si ritirano fino a Pfaffenhofen. Giunge un corriere da Egelhofer: portare immediatamente gli ufficiali prigionieri davanti a un tribunale di guerra e fucilarli. Io strappo l'ordine: la virtù del rivoluzionario è la generosità di fronte al nemico vinto. Così penso. I soldati prigionieri possono circolare liberamente, ricevono lo stesso rancio dei nostri; sono fratelli traviati, sapranno riconoscere che la nostra causa è la giusta, si convinceranno dell'inganno in cui sono caduti. Li lasciamo decidere liberamente se unirsi a noi o tornare alle loro case. Per quanto brutali possano essere le leggi di una guerra civile, io so che la controrivoluzione a Berlino ha spietatamente massacrato dei prigionieri rossi; noi invece che lottiamo per un mondo più giusto, noi che chiediamo umanità, dobbiamo essere umani. Pochi giorni dopo, i prigionieri che abbiamo lasciato tornare a casa, hanno già ripreso a combattere contro di noi²¹⁰.

Tra la fine di aprile e i primi giorni di maggio la repubblica bavarese dei consigli viene spazzata via dall'esercito governativo agli ordini di Gustav Noske, socialdemocratico ministro della difesa del governo Ebert. Landauer viene ucciso, mentre Toller e Mühsam sono arrestati. Al processo contro Toller Weber interviene in difesa dell'amico con una testimonianza che insiste sul carattere *gesinnungsethisch* del personaggio: «Toller appartiene ai tipi che si impegnano a rendere il mondo un posto migliore per ragioni puramente etiche, indipendentemente da che cosa può derivare dalla realizzazione delle loro rivendicazioni, le quali non si fondano su alcuna conoscenza del mondo. [...] La cerchia di giovani di cui Toller

necessità politiche» (ivi, p. 34). Di Landauer dichiara che «non possedeva alcuna idea chiara intorno alla strada di marcia», mentre di Mühsam: «in politica egli era come un fanciullo. La sua serena ingenuità gli attirava le simpatie; ma quando egli si metteva a farla da uomo politico... Dio! Dio!» (ivi, pp. 30-31). A questo ritratto Mühsam risponderà in: E. Mühsam, *Von Eisner bis Leviné. Die Entstehung und Niederlage der bayerischen Räterepublik. Ein Bericht*, Fanal, Berlin 1929.

²⁰⁸ D. Dahlmann, *Max Weber's Relation to Anarchism and Anarchist: The Case of Ernst Toller*, cit., p. 373.

²⁰⁹ Ivi, p. 374.

²¹⁰ E. Toller, *Una giovinezza in Germania*, cit., pp. 160-161. Egelhofer era membro della KPD e comandante in capo dell'Armata rossa. A commento di questo episodio si veda C. Levy, *Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics*, cit., p. 101.

faceva parte all'epoca non sapeva nulla di questioni economiche e politiche, compreso il socialismo. [...] Assoluta onestà di intenti, unita a un'inusuale estraneità al mondo [*Weltfremdheit*] e all'ignoranza delle realtà politiche ed economiche»²¹¹.

In questo senso, è possibile affermare come i corrispettivi contemporanei degli anabattisti siano, per Weber, i monacensi, non i comunisti. Non sono certo i comunisti a predicare l'amore e a passare «improvvisamente» alla violenza, ma sono invece proprio quelle figure con cui Weber aveva – già da tempo – instaurato un dialogo: coloro che si richiamano all'etica tolstoiana, che sono convinti di poter fondare un regno del socialismo etico tramite la «generosità di fronte al nemico». Presso i monacensi si verifica cioè quel passaggio fondamentale – l'«*Umschlag*» – che interviene sulla prospettiva soggettiva e temporale degli anabattisti e determina la svolta impreveduta dalla predicazione dell'amore cristiano e della non-violenza a una violenza anomica e acosmistica. Anche presso i monacensi, si potrebbe dedurre, l'accorciarsi improvviso della dimensione temporale, la convinzione immediata che «il momento sia giunto», sembra determinare una legittimazione etica dell'uso della violenza: anche qui, però, per essere coerente – e qui acquistano senso le critiche che Weber muove ai monacensi –, essa non può essere mezzo in vista di un fine, ma conservare un carattere esemplare, *gesinnungsethisch*.

Oltre al riproporsi dell'«*Umschlag*», la figura di Toller e dei rivoluzionari di Monaco a lui prossimi ricorda per altri, importanti, aspetti quella degli anabattisti: per il tentativo – non necessariamente sempre riuscito – di rimanere fedeli a un atteggiamento *gesinnungsethisch*; ma anche per il carattere del tutto non strumentale e anti-strategico dell'agire. La violenza degli anabattisti – lo si ricorda qui brevemente – è una violenza assolutamente non ponderata, non calibrata; destinata all'insuccesso perché ignara e indifferente alle logiche concrete che governano il mondo. Pur nelle evidenti differenze, l'agire dei monacensi risulta altrettanto fallimentare e inefficiente, perché maggiormente interessato ad affermare un valore piuttosto che a produrre un risultato concreto nel mondo.

Palese è invece la distanza che separa l'agire dei comunisti da quello degli anabattisti²¹². Anzitutto, lungi dall'essere anomico e inevitabilmente fallimentare, l'agire dei comunisti è strategico, consapevole del mondo e delle leggi che lo governano, e teso a sfruttare tali leggi a proprio vantaggio: è in questo senso che essi non sono diversi, afferma Weber, dai «politici della violenza». Inoltre, mentre gli anabattisti rifiutano di pensare in

²¹¹ M. Weber, *Zeugenaussage im Prozeß gegen Ernst Toller*, in *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920*, MWG I/16, Mohr, Tübingen 1988, p. 489.

²¹² È invece affermata la loro vicinanza da D'Andrea (cfr. *Il Grande inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, cit., p. 100 e *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, cit., p. 287).

termini di mezzo e scopo, i comunisti portano tale ragionamento alle sue estreme conseguenze: assolutizzano il riferimento allo scopo – e in questa assolutizzazione condividono certo un'aria di famiglia con la *Gesinnungsethik*, che non ammette deroghe – e subordinano ad esso il proprio intero agire. Un meccanismo che è possibile unicamente per una prospettiva che pensa in termini di mezzo e scopo: solo nel momento in cui ci si prefigge uno scopo, si rischia di assolutizzarlo e subordinare a esso ogni altra cosa, accettando di adoperare qualunque mezzo pur di raggiungerlo. Il riferimento all'ultimità, che sembra avvicinare anabattisti e comunisti, si declina però dunque in maniera estremamente differente: per gli anabattisti si tratta infatti di ultimità *della* fine, mentre per i comunisti di ultimità *del* fine²¹³; per i primi è una questione di prospettiva temporale (l'imminenza della fine), per i secondi di struttura formale dell'agire (una razionalità strumentale, in cui lo scopo è fonte di senso e legittimazione dell'agire).

La maggiore prossimità – se non l'appartenenza – dell'agire dei comunisti alla *Erfolgsethik* è dunque evidente. Infatti, il problema proposto da Weber concernente la legittimazione dei mezzi sulla base dello scopo – se e in quale misura lo scopo legittimi i (e quali) mezzi – è proprio di una prospettiva che pensa in termini di mezzi e scopi: è proprio della *Erfolgsethik*, o *Verantwortungsethik*. Solo quest'ultima rischia di non saper escludere certi mezzi pericolosi perché permettono di avvicinare allo scopo, mentre la *Gesinnungsethik* non ha problemi a rifiutare un agire che si discosta dal valore di riferimento. Ed è proprio il problema della legittimazione dei mezzi a perseguire l'agire dei comunisti. Essi adottano infatti il seguente ragionamento: lo scopo – lo scopo ultimo, assoluto, definitivo – è capace di legittimare *tutti* i mezzi, anche quelli contrari ai propri valori; se un'azione avvicina allo scopo – pur essendo a questo contraria dal punto di vista del valore – è in ogni caso legittima. È cioè eticamente giusto, per loro, realizzare la pace e l'internazionalismo con la guerra. Allo stesso modo, può essere altrettanto giusto realizzare l'amore per mezzo della violenza, la libertà tramite la coercizione. Un ragionamento estremamente prossimo alla massima della *Erfolgsethik*, così come Weber la riassume a Michels nella lettera del 12 maggio 1909: «in conclusione al Suo articolo c'è proprio scritto: ogni sciopero è giusto, perché si trova sul cammino verso il fine futuro [*Zukunftsziel*]. [...] Questa è proprio l'“etica del risultato” [*Erfolgsethik*]: il mezzo è “giusto”, perché il risultato desiderato è “giusto”»²¹⁴.

²¹³ Una confusione che l'inglese accentua ulteriormente tramite il termine «*end*», che può voler indicare sia la fine che il fine e che si replica nell'uso dell'espressione «*ethic of ultimate ends*».

²¹⁴ Lettera a Michels, 12 maggio 1909, in M. Weber, *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, cit., p. 39.

Tale ragionamento risulta invece, per un *Gesinnungsethiker* coerente, anche rivoluzionario, assolutamente inaccettabile. Perché l'etica dell'intenzione non ragiona in termini di mezzi e scopi, ma valuta l'agire solo sulla base della sua conformità immediata al valore: lo scopo, nei casi in cui si dà – come per i puritani –, non è rilevante per la valutazione etica dell'azione. Secondo un'altra distinzione tipologica di Weber, l'etica dell'intenzione corrisponde all'azione razionale al valore: in essa «il valore come obiettivo dell'azione non diventa un “fine” nel senso proprio della parola, perché richiede una realizzazione immediata, e l'atto riflessivo non diventa un “mezzo” per il futuro»²¹⁵. E si distingue dunque dall'azione razionale strumentale orientata al valore, interna a una logica mezzo-scopo, nella quale «il valore come scopo dell'azione diventa un “fine”, che richiede la realizzazione in un punto previsto per il futuro, mentre il suo atto riflessivo diventa un “mezzo” strumentale preparatorio che l'attore controlla intenzionalmente come mezzo per raggiungere questo fine»²¹⁶. Il valore dell'azione sta o nella forma immediata dell'agire oppure nel suo risultato.

Così, se si volesse riformulare l'etica dell'intenzione in termini di mezzo e scopo, la sua massima suonerebbe in questo modo: “non è possibile realizzare uno scopo ultimo derogando al valore che questo scopo ultimo rappresenta. Per realizzare il regno dell'amore l'unico strumento che si ha a disposizione è l'amore – indipendentemente da tutte le conseguenze che l'agire a esso conforme può provocare, e anche nel caso in cui questo – paradossalmente – aumenti l'infelicità e la sofferenza degli esseri umani”. Anche posta in questi termini la questione, lo scopo finisce per risultare irrilevante: l'azione è eticamente giusta «anche nel caso in cui nessun fine futuro venga mai “raggiunto” e anche se è dimostrato scientificamente che non c'è nessuna possibilità di raggiungerlo»²¹⁷. Cristo, o il sindacalismo rivoluzionario. Irrilevanza, impensabilità del fine; immediatezza della giustificazione etica: sono questi i caratteri che definiscono la specificità della *Gesinnungsethik*, anche nella sua declinazione rivoluzionaria.

E non è un caso che Weber chiuda la disamina dell'opposizione tra *Verantwortungsethik* e *Gesinnungsethik* con il riferimento a due figure dostoevskiane che esemplificano i due corni del dilemma, ne riassumono le prospettive e le difficoltà, Cristo e il Grande Inquisitore: «chi di voi conosce Dostoevskij ricorderà senz'altro l'episodio del Grande Inquisitore, dove il problema è trattato con grande precisione. Non è possibile mettere d'accordo l'etica dei principi con l'etica della responsabilità oppure decretare eticamente

²¹⁵ M. Suzuki, *Antinomies of Conviction and Responsibility in Max Weber's Life and Thought*, in «Max Weber Studies», vol. 3, n. 2, 2003, p. 207.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Lettera a Michels, 12 maggio 1909, in M. Weber, *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, cit., p. 39.

quale fine debba giustificare quel determinato mezzo, quando si sia fatta in generale una qualche concessione a questo principio»²¹⁸.

La “Leggenda del Grande Inquisitore”, capitolo celeberrimo dei *Fratelli Karamazov*, costituisce un *topos* letterario e filosofico, una «metafora assoluta» della modernità e, anche, della tardo-modernità²¹⁹. Un dialogo, anzi un monologo del Grande Inquisitore contro Cristo, tornato inaspettatamente sulla terra, in una Siviglia del 1600, illuminata dai roghi dell’Inquisizione. Il Grande Inquisitore, che si è fatto carico del messaggio cristiano, rimprovera a Cristo di aver donato agli uomini, per amor loro, la libertà, e di averli così resi sofferenti e infelici: perché la libertà è il più gravoso dei doni e «finirà che essi recheranno la libertà loro ai piedi nostri, e diranno a noi “magari fateci schiavi, ma dateci da mangiare”»²²⁰. E rivendica, per amore degli uomini, di averli resi schiavi ma felici: «noi abbiamo emendato le Tue gesta»²²¹. Due modi opposti e speculari di interpretare il messaggio cristiano dell’amore: in senso etico-intenzionale, Cristo, il quale agisce nell’assoluta fedeltà al valore; in senso etico-responsabile, il Grande Inquisitore, il quale guarda agli effetti delle proprie azioni e legittima qualunque mezzo – «s’accendevan quotidianamente, in quel paese, i roghi, e in autodafé grandiosissimi gli eretici ardevan vilissimi»²²² – pur di realizzare il proprio scopo ultimo, la felicità in terra.

Il rimprovero che il Grande Inquisitore rivolge a Cristo ricalca il ragionamento che una prospettiva etico-responsabile conduce contro un agire etico-intenzionale: il fatto di non prendere in considerazione le conseguenze del proprio agire e di produrre così un risultato opposto alla propria intenzione – «cosicché, irrequietezza, rivolta e infelicità: ecco qual è il destino degli uomini, dopo che Tu hai affrontato tante sofferenze per dar loro la libertà!»²²³. Da parte sua, invece, il Grande Inquisitore rappresenta «il massimo esempio di etica della responsabilità, [...] perché disposto a rinunciare ad ogni principio – ed anzi a condannare *il* principio – pur di governare le conseguenze»²²⁴. Più specificamente, egli incarna una specifica declinazione dell’etica della responsabilità: l’etica del fine ultimo, che legittima *ogni* mezzo in nome dello scopo ultimo.

²¹⁸ *Politica come professione*, p. 112.

²¹⁹ Cfr. R. Badii, E. Fabbri, *Una metafora assoluta per la tarda modernità: la Leggenda del Grande Inquisitore*, in Eaed., *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, cit., pp. 11-24.

²²⁰ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1948, vol. 1, p. 382. Sull’interesse di Weber per Dostoevskij, cfr. la testimonianza di Paul Honigsheim sulle domeniche dai Weber: «non ricordo di una sola domenica in cui il nome di Dostoevskij non venisse fuori» (P. Honigsheim, *The Unknown Max Weber*, a cura di Alan Sica, Routledge, New York 2017, p. 207).

²²¹ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 387.

²²² Ivi, p. 375.

²²³ Ivi, p. 387.

²²⁴ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 70.

Come appena visto, infatti, etica della responsabilità ed etica del fine ultimo condividono il presupposto proprio di ogni realismo politico secondo cui si possono giustificare dei mezzi sulla base del fine: un presupposto però strutturalmente a rischio di precipitare nell'idea secondo la quale il fine è capace di giustificare qualunque mezzo. Tale prospettiva non ha cioè, in se stessa, gli strumenti atti a evitare tale deriva, a stabilire una massima etica capace di evitare i mezzi più terribili: «non è possibile [...] decretare eticamente quale fine debba giustificare quel determinato mezzo, *quando si sia fatta in generale una qualche concessione a questo principio*». In questo senso, «il realismo si dimostra [...] privo della capacità di impedire il ricorso a mezzi eticamente terribili. Weber utilizza cioè la posizione etico-politica di tipo rivoluzionario – che, inseguendo il fine ultimo, giustifica sempre qualunque tipo di mezzo – come modello estremo di una incapacità che riguarda ogni tipo di posizione politica realistica, compresa quella, meno estrema e meno spregiudicata, dell'etica della responsabilità, con la sua attitudine a valutare i fini anche in base ai mezzi che richiedono»²²⁵.

L'etica del fine ultimo costituisce quindi una declinazione – estrema ma sempre possibile – dell'etica del risultato, o della responsabilità, e rientra in questo senso pienamente all'interno del paradigma del realismo politico. È Weber stesso a ribadirlo, tramite il riferimento a uno dei campioni del realismo politico:

Machiavelli [...] fa lodare da uno dei suoi eroi quei cittadini per i quali la grandezza della propria città era più importante della salvezza della propria anima. Se invece di città natale o “patria” – ciò che al momento può non costituire per ognuno un valore univoco – voi dite “il futuro del socialismo” o anche della “pacificazione internazionale”, allora avrete formulato il problema nel modo in cui attualmente si pone. E infatti, tutto ciò cui si aspira mediante l'agire politico, che opera con mezzi violenti e sul terreno dell'etica della responsabilità, mette in pericolo la “salvezza dell'anima”²²⁶.

È alla luce di questa ricollocazione dell'etica del fine ultimo all'interno del paradigma del realismo politico che è possibile riconsiderare lo spettro di possibilità aperto dalla *Erfolgsethik* e, con esso, la proposta normativa di Weber. La *Erfolgsethik*, assunta nel suo senso generale di etica del risultato che valuta l'agire sulla base degli effetti che produce nel mondo – intesi tanto in termini di conseguenze, quanto di fini – elabora una massima etica che proietta l'agire all'interno di una razionalità strumentale di mezzo e scopo. Come si è già visto nel paragrafo precedente dedicato ai sindacalisti rivoluzionari, essa può configurarsi come

²²⁵ D. D'Andrea, *Il Grande inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, cit., p. 102.

²²⁶ *Politica come professione*, pp. 117-118.

etica che valuta i mezzi sulla base della loro capacità di avvicinare al fine, il quale mantiene una sua dimensione ideale, di estraneità al mondo – ciò che è stato designato come “etica del risultato” in senso lato e che ora può essere rinominato “etica della responsabilità”. Ma l’*Erfolgsethik* può anche declinarsi nel senso di una valutazione degli scopi sulla base delle possibilità concrete di realizzarli, di una selezione dei propri fini e progetti nel mondo sulla base delle loro *chances* di successo: un’“etica del successo”, non solo attenta al mondo per i mezzi che adotta e le conseguenze che produce, ma adattata ad esso, incapace di perseguire uno scopo per se stesso, per il valore che rappresenta, indipendentemente dalle concrete possibilità di raggiungerlo. Due declinazioni di *Erfolgsethik* che danno luogo a due tipi di realismo politico distinti, in cui nel primo caso si adattano i mezzi alle situazioni date, nel secondo caso l’adattamento concerne invece gli scopi.

Mantenendo però la struttura formale dell’agire strumentale di mezzo e scopo, è possibile, alla luce delle precedenti considerazioni, individuare nell’etica del fine ultimo un’ulteriore declinazione – o degenerazione – dell’etica del risultato: in cui lo scopo mantiene tutta la sua dimensione di estraneità al mondo, e anzi viene assolutizzato, divenendo unico punto prospettico e di senso a partire dal quale valutare mezzi e conseguenze. Una declinazione dell’etica del risultato che non va quindi nel senso dell’adattamento al mondo, ma del suo rivoluzionamento: l’etica del fine ultimo rappresenta in questo senso la declinazione rivoluzionaria della *Erfolgsethik*, in cui il fine, radicalmente contrapposto al mondo, diviene fonte di legittimazione di un agire che mira a stravolgere il mondo e le sue logiche pur servendosi di esse, pur adattandosi a esso nei mezzi che adopera.

Tanto l’etica del successo quanto l’etica del fine ultimo rappresentano quindi possibilità intrinseche all’etica del risultato, due pericoli distinti – nel senso dell’adattamento dello scopo, o della sua assolutizzazione – ma entrambi presenti in cui può incorrere una prospettiva etica che ragiona in termini di mezzo e scopo, che mira a realizzare un fine ma prendendo in considerazione il mondo e le sue circostanze specifiche. È alla luce di tali possibilità che è possibile rendere conto della proposta normativa di Weber, dei tentativi e dei continui interventi e correzioni che egli opera per affinare una proposta etica capace di ridurre al minimo i rischi di degenerazione: l’etica del risultato, poi ribattezzata etica della responsabilità, si muove tra la Scilla della *Realpolitik*, di un atteggiamento di adattamento al mondo incapace di mirare a qualcosa di diverso da ciò che il mondo già offre e suggerisce, e la Cariddi dell’etica del fine ultimo, in cui il fine finisce per divorarsi qualsiasi considerazione di circostanza, qualsiasi valutazione immediata dell’agire indipendentemente dalla sua utilità per lo scopo.

A questo riguardo, il riferimento alla *Gesinnungsethik* funge da potenziale “correttivo” di entrambe le degenerazioni: di contro alla *Weltpassung*, il carattere *weltablehnende* proprio dell’etica dell’intenzione permette di mantenere vivo lo scarto con il mondo, attiva la capacità di pensare e volere qualcosa che il mondo non offre; esso consente di resistere all’assuefazione al mondo e alle sue dinamiche, di preservare un certo grado di estraneità alle sue logiche. Sono le ultime, decisive, righe di *Politica come professione*:

è certo del tutto esatto, e confermato da ogni esperienza storica, che non si realizzerebbe ciò che è possibile se nel mondo non si aspirasse sempre all’impossibile. Ma colui che può farlo deve essere un capo e non solo questo, ma anche – in un senso poco enfatico della parola – un eroe. Pure coloro che non sono né l’uno né l’altro devono altresì armarsi di quella fermezza interiore che permette di resistere al naufragio di tutte le speranze, già adesso, altrimenti non saranno in grado di realizzare anche solo ciò che oggi è possibile. Soltanto chi è sicuro di non cedere anche se il mondo, considerato dal suo punto di vista, è troppo stupido o volgare per ciò che egli vuole offrirgli, soltanto chi è sicuro di poter dire di fronte a tutto questo: “Non importa, andiamo avanti”, soltanto quest’uomo ha la “vocazione” per la politica²²⁷.

Ma l’etica dell’intenzione offre strumenti di difesa anche nei confronti del secondo tipo di degenerazione, l’etica del fine ultimo. Essa infatti impone di mantenere uno sguardo costante alla conformazione immediata dell’agire al valore, costringendo a rifiutare certi mezzi, qualora essi siano inaccettabili dal punto di vista del loro significato immediato. Essa fornisce cioè la capacità, di cui l’etica della responsabilità è priva, di rifiutare mezzi pericolosi, perché li valuta non sulla base della loro capacità di avvicinare al fine, ma in se stessi, per il valore che manifestano: «suscita invece un’enorme impressione sentir dire da un uomo maturo – non importa se vecchio o giovane anagraficamente – il quale sente realmente e con tutta la sua anima questa responsabilità per le conseguenze e agisce in base all’etica della responsabilità: “non posso fare altrimenti, di qui non mi muovo”»²²⁸.

Estraneità al mondo e intransigenza sui mezzi sono ciò che l’etica dell’intenzione offre all’etica della responsabilità. E qui risiede il senso della proposta normativa weberiana di un’etica della responsabilità che non può però fare a meno dell’etica dell’intenzione, di un’integrazione ragionata tra le due etiche: «pertanto l’etica dei principi e l’etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l’uomo autentico, quello che può avere la

²²⁷ Ivi, p. 121.

²²⁸ Ivi, p. 119.

“vocazione per la politica”»²²⁹. Prospettive opposte ma la cui integrazione – parziale, mai del tutto definitiva – è fondamentale a un autentico agire politico²³⁰.

La struttura argomentativa nella quale Weber collocava solitamente le due etiche – «*entweder, oder*» – si trasforma qui sorprendentemente in «*und, und*». Fermamente convinto – e quasi ossessionato – della radicalità dell’alternativa tra i due poli, dell’impossibilità di una loro mediazione coerente, Weber finisce inaspettatamente per proporre l’integrazione. Ciò che cambia, e che permette a Weber di compiere questo passo, è il contesto di enunciazione. Il problema della coerenza è infatti specifico dell’etica dell’intenzione: dal punto di vista di un *Gesinnungsethiker* l’alternativa è, e rimane, assoluta, perché assoluto è il riferimento al valore, la forma dell’agire. Questi non può cedere sul fronte della conformazione al valore, né «sbirciare verso il risultato». Mentre un’integrazione è possibile, concepibile, per un *Erfolgsethiker*: l’incoerenza dell’agire, gli aggiustamenti in corsa, i riorientamenti nella direzione della condotta sono per lui accettabili, fanno parte del suo atteggiamento nei confronti del mondo, perché sono implicati dal fatto di prendere in carico l’irrazionalità del mondo. In questo senso, le due logiche rimangono contraddittorie: l’integrazione tra esse non presuppone il venir meno della loro contraddittorietà, ma è una contraddittorietà che l’*Erfolgsethik* sa sopportare, sa prendere in carico. Perché il tema è quello dell’agire del «politico di professione», non del *Gesinnungsethiker* – al quale Weber continuerebbe a proporre l’alternativa come insolubile e radicale, proprio a partire dai suoi assunti di coerenza.

Tornando ai comunisti, questi rappresentano dunque una figura di rivoluzionario *Erfolgsethiker*. Essi si distinguono quindi dalle altre figure di rivoluzionari per il tipo di legittimazione etica del proprio agire: una differenza che si riflette anche sul tipo di violenza che adoperano e sulla configurazione temporale nella quale agiscono. La rappresentazione di un mondo redento, interna all’immagine del mondo socialista, funge qui da fine ultimo capace di legittimare l’adozione di qualunque mezzo: non si tratta più, dunque, di una promessa di redenzione raggiungibile attraverso la conformazione del proprio agire a un valore, ma di un disegno da portare a compimento, un progetto la cui realizzazione spetta all’agire degli individui. La redenzione del mondo è qui uno scopo da realizzare attraverso l’adozione di una razionalità strumentale, non una promessa da guadagnarsi tramite l’adozione di un atteggiamento *gesinnungsethisches* che rifiuta il mondo e si conforma ai valori di un aldilà.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Un’interpretazione che contrasta con quella datane, tra gli altri, da W. Schluchter (*Avalutatività ed etica della responsabilità*, cit., in particolare p. 39) e B.E. Starr (*The Structure of Max Weber’s Ethic of Responsibility*, «The Journal of Religious Ethics», vol. 27, n. 3, 1999, pp. 407-34), sostenitori di una netta preminenza dell’etica della responsabilità nella proposta normativa weberiana.

La presa di posizione dei comunisti nei confronti del mondo parte, certo, da una presa di posizione *weltablehnend* a livello teorico: essa rifiuta infatti il mondo così com'è, un mondo segnato da sfruttamento e ingiustizia, e vi contrappone l'immagine di un mondo di uomini liberi. Tale *Weltablehnung* teorica non si traduce però nel suo corrispettivo pratico, in un atteggiamento pratico di rifiuto del mondo, nell'allontanamento dalle dinamiche mondane; ma si converte, anzi, nel riconoscimento e nell'adozione dei meccanismi e delle logiche terrene. La *Stellungnahme* dei comunisti non esige cioè uno sforzo etico di distacco da questo mondo e di conformazione del proprio agire a un altro mondo, ma la conoscenza e la comprensione delle logiche mondane, tale da permettere un intervento su di esse, la capacità di dirigerle ai propri fini.

La *Weltablehnung*, che mantiene tutta la sua forza nell'assolutizzazione dello scopo ultimo – la realizzazione di un mondo radicalmente altro e dotato di linearità etica –, contrapposto e opposto a questo mondo, viene però affiancata, a livello pratico, a un'accettazione del mondo, all'adeguamento a esso per quanto riguarda i mezzi adoperati. L'assunto è che i mezzi pericolosi, i compromessi con le potenze terrene sono capaci di realizzare un mondo che a questi mezzi e a queste potenze è contrapposto. La contraddizione tra mezzi mondani – anche “terribili”, in ogni caso pienamente conformi a questo mondo – e scopo “oltremondano” non risulta, cioè, problematica. Si può bruciare gli uomini sul rogo per amor loro, per realizzare la loro felicità.

In termini weberiani, il futuro del socialismo rappresenta lo scopo ultimo per il quale i comunisti sono disposti a mettere in pericolo la salvezza della loro anima. E le vicende del regime sovietico sembrano aver confermato il timore di Weber: uno dei più mastodontici e ambiziosi progetti emancipativi destinato a ribaltarsi in uno dei peggiori incubi del Novecento; un regime di terrore e repressione sistematici condotto – sempre – in nome del socialismo. La declinazione rivoluzionaria di un attaccamento assoluto ed esclusivo non a un valore, ma a uno scopo, a un progetto: e che in nome di questo è disposto a scendere a patti con le potenze terrene, nel tentativo di governarle; ma da cui finisce – il rischio è evidente – per essere governato. Il passaggio è sottile, ma fondamentale: le potenze terrene – la violenza *in primis* – irretiscono secondo Weber coloro che decidono di scendere a patti con esse, e i mezzi terribili sono capaci di divorarsi il fine, per quanto nobile questo possa essere.

Non si tratta solo, in una prospettiva weberiana, dell'impossibilità di realizzare il fine ultimo del socialismo come assenza del dominio dell'uomo sull'uomo, dell'infondatezza della convinzione di riuscire – a un certo punto – a liberarsi dei mezzi pericolosi adottati, di poter fare a meno di essi, una volta che li si è evocati. Ma, anche, di una dinamica potenziale che

secondo Weber si può sviluppare nel momento in cui si assume una razionalità strumentale e che ha a che fare con la dimensione temporale aperta da questa. Tale dinamica è rintracciabile nel riferimento ai socialisti rivoluzionari di Zimmerwald, i quali accettano di derogare sulla conformità al valore dei mezzi pur di avvicinarsi al fine ed esclamano «ancora qualche anno di guerra!». Se per Weber l'immagine del mondo socialista opera di principio all'interno di una temporalità "a breve termine" – la rivoluzione può avvenire domani²³¹ –, la razionalità strumentale conduce invece a una dinamica di differimento della fine, di prolungamento indefinito della catena dei mezzi e dei fini: se cioè il fine ultimo è capace di legittimare un determinato mezzo (qualche anno di guerra), questo mezzo diviene – provvisoriamente ma inevitabilmente – fine dell'azione, capace a sua volta di legittimare altri mezzi. Se l'immediatezza è la prospettiva temporale specifica della *Gesinnungsethik*, qui la razionalità strumentale opera invece, è inevitabile, nel senso di un allungamento indefinito del continuum temporale: e il fine ultimo diviene motore immobile, causa finale capace di legittimare la catena dei mezzi e dei fini che porta ad esso, una catena potenzialmente indefinita e infinita, sulla quale – una volta che si adotta una prospettiva di etica del fine ultimo – risulta difficile porre un termine.

Ultimità del fine, realismo dei mezzi, temporalità da differimento della fine, violenza strumentale: sono questi i caratteri che definiscono la soggettività rivoluzionaria dei comunisti. Una soggettività, come visto, radicalmente altra rispetto alle precedenti figure di rivoluzionari esaminate: un'alterità definita a partire da una diversa presa di posizione nei confronti del mondo, che si declina in una differenza nella struttura dell'agire, nella forma della legittimazione etica, nel tipo di violenza adoperato e nella dimensione temporale mobilitata. E che delinea un tipo di rivoluzionario contrapposto al mondo ma ad esso affatto estraneo; conoscitore delle sue logiche e capace di servirsene al fine di capovolgerlo.

²³¹ *Socialismo*, p. 123.

Intermezzo III. Amore e rivoluzione

Non direttamente connessa alla rivoluzione politica, la riflessione weberiana sull'amore costituisce però un interessante punto prospettico che permette di guardare per contrasto – per similarità e differenze – le forme della soggettività rivoluzionaria. Figura concettuale estremamente ampia, riferita a fenomeni anche molto differenti – dall'etica religiosa all'erotica –, l'amore sembra detenere nella prospettiva weberiana una capacità di rifiuto del mondo, di rottura dell'ordine sociale: esso costituisce una fonte di senso soggettivo con cui l'individuo si contrappone al mondo; una dimensione della vita essenzialmente estranea al mondo – con esso in tensione o ad esso «incapace»¹.

L'amore, in particolare nella sua declinazione religiosa, può costituire un principio della condotta di vita capace, per vie traverse, di favorire soggettività rivoluzionarie: come si è visto nel corso del lavoro, il nesso amore/violenza costituisce una polarità ad alta tensione, per cui può accadere che talvolta l'amore si esprima – o si capovolga – in forme violente. In questo caso verranno invece prese in considerazione declinazioni dell'amore in cui la dimensione violenta è assente: che sono all'origine di prese di posizione *weltablehnend*, o quantomeno in certo modo estranee al mondo; la cui estraneità o rifiuto del mondo non è però espresso, come è invece il caso delle soggettività rivoluzionarie, in forma violenta.

In questo senso le soggettività che si richiamano in vario modo all'amore come principio della condotta di vita non sono figure della rivoluzione politica, in quanto praticano per lo più una forma di *Weltablehnung* o *Weltfremdheit* non-violenta. Esse possono essere però assunte come figure che, sebbene distinte e ben distinguibili, condividono con i rivoluzionari una certa aria di famiglia, una vaga somiglianza nei tratti fisiognomici. Non solo: verso di esse Weber adopera temi, argomenti e ragionamenti in certi casi analoghi a quelli usati nei confronti dei rivoluzionari. Il carattere di prossimità che queste figure rivestono rispetto alla soggettività rivoluzionaria le rende una potente cartina di tornasole, un fattore capace di far emergere più nitidamente, per contrasto, i tratti della soggettività rivoluzionaria.

¹ Sull'incapacità di mondo dell'amore, e in particolare del *Liebesakosmismus*, si veda D. D'Andrea, *Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber*, in «Politica&Società», 1, 2013, pp. 53-78 e più avanti nel paragrafo.

Nei testi weberiani si incontrano svariate declinazioni dell'amore, differenti per intensità, forma, grado di coerenza, oggetto; e riconducibili però a due tipi principali, tra loro nettamente distinti: l'amore religioso, da un lato, e l'amore sessuale dall'altro – inerenti a due diverse sfere di vita, rispettivamente l'etica religiosa e l'erotica. Dei due, il primo è senz'altro il più indagato da Weber: la sua intera sociologia delle religioni può in questo senso essere assunta come un'indagine intorno alle diverse forme, più o meno coerenti, che il precetto dell'amore fraterno dell'etica religiosa assume nei diversi tempi e luoghi².

La ricostruzione tipico-ideale della genesi della *Brüderlichkeitsethik* è offerta, come noto, nella *Zwischenbetrachtung*. Qui Weber ricostruisce il processo di sublimazione che porta progressivamente dall'etica del «gruppo di vicinato» a un'«etica dei principi» che prescrive l'amore fraterno per chiunque e per ciascuno: anzitutto, rottura dei legami parentali – «chi non sa essere nemico dei propri consociati domestici, del padre e della madre, non può essere discepolo di Gesù»³; trasposizione del «dovere di aiuto fraterno» dal gruppo parentale e di vicinato alla «nuova comunità sociale» fondata religiosamente; assolutizzazione e universalizzazione di tale principio all'intera umanità:

quanto più l'idea della redenzione veniva concepita in modo razionale e sublimato in un'etica dei principi, tanto più si rafforzavano, esteriormente e interiormente, quei comandamenti sorti dall'etica della reciprocità propria del gruppo di vicinato: esteriormente fino al comunismo dell'amore fraterno, interiormente fino al sentimento della *charitas*, dell'amore verso il sofferente in quanto tale, dell'amore per il prossimo, dell'amore per l'umanità e, infine, dell'amore per il nemico⁴.

Il principio cui tende l'etica religiosa è dunque quello di una «fratellanza universalistica», che trascende «tutte le barriere dei gruppi sociali», che rifiuta ogni distinzione possibile, qualsiasi criterio di separazione tra inclusi ed esclusi: come scrive Robert Bellah, rispetto all'etica di vicinato «il principio dell'antico contrasto tra *in-group* e *out-group* è stato abbandonato e il principio di reciprocità è stato assolutizzato»⁵. Il precetto dell'amore fraterno – dal vicino, al prossimo un po' più distante, all'estraneo, fino al nemico – giunge dunque a configurarsi come un «acosmismo dell'amore senza oggetto», un amore – come si vedrà – illimitato, incondizionato, indifferenziato.

Se questa è dunque la ricostruzione tipico-ideale del processo di sublimazione dell'etica religiosa, quest'ultima assume però storicamente – lo si è visto – forme anche molto

² Come afferma Robert Bellah, infatti, «per Weber etica della fratellanza e religione di redenzione sono sinonimi» (R. Bellah, *Max Weber and World-Denying Love*, cit., p. 282).

³ *Intermezzo*, p. 322.

⁴ Ivi, pp. 323-324.

⁵ R. Bellah, *Max Weber and World-Denying Love*, cit., p. 283.

diverse: forme in cui il precetto della fratellanza è relativizzato, come nel caso dell'etica sociale organica, che mantiene e conferma la distinzione per ceti o gruppi sociali, attribuendo a ciascuno un dovere religioso differente; forme, addirittura, in cui il precetto dell'amore è talmente diluito da risultare inesistente, come nel caso del puritanesimo, dove l'amore per il prossimo – troppo a rischio di tradursi in una divinizzazione delle creature – è riconvertito nella forma dell'amore di dio, nella dedizione al proprio *Beruf*⁶. Hanno dunque ragione Michael Symonds e Jason Pudsey a sottolineare, contro Robert Bellah, come l'acosmismo dell'amore non costituisca l'unica forma di etica della fratellanza in Weber⁷. Esso è però certamente presentato da Weber come «la manifestazione più sublimata, radicale e coerente di etica religiosa»⁸: rappresenta cioè l'esito specifico qualora si porti il precetto dell'amore fraterno alle sue estreme conseguenze, quando se ne deducano con coerenza tutte le implicazioni.

Il termine «acosmismo», riconducibile a Hegel⁹, è usato da Weber per la prima volta in una breve nota nella prima edizione dell'*Etica protestante* con l'espressione «libero acosmismo dell'amore»¹⁰ e poi più esaustivamente, nella formula *Liebesakosmismus*, al primo congresso dei sociologi tedeschi del 1910, in un intervento a commento della relazione di Ernst Troeltsch. Tornerà poi, oltre che nella compiuta *Sociologia delle religioni*, nel *Nachlass* di *Comunità religiose*, nel capitolo *Le vie della redenzione e la loro influenza sulla condotta di vita* e nel capitolo XI *Etica religiosa e mondo*¹¹, che come già visto costituisce la versione antica della *Zwischenbetrachtung* – testo che offre senz'altro la trattazione più ricca della categoria.

⁶ Sulle conseguenze di non fratellanza del calvinismo cfr. W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, cit., pp. 307-308.

⁷ L'«analisi di Bellah è la più comprensiva e importante analisi sul concetto di amore in Weber, ma si concentra solo su un tipo di amore, quello acosmistico mistico» (cfr. M. Symonds e J. Pudsey, *The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion*, cit., p. 134). Symonds e Pudsey individuano invece quattro tipi di fratellanza in Weber: puritana, mistica, cristiano medievale, carismatico comunista – ognuno con una combinazione differente di caratteri rispetto all'idealtipo.

⁸ D. D'Andrea, *Bontà assoluta come incapacità di mondo*, cit., p. 56.

⁹ Il quale lo attribuisce alla filosofia di Spinoza, nella quale non è negato dio (ateismo), ma il mondo (acosmismo): «nel sistema di Spinoza è piuttosto il mondo che vien determinato come semplice fenomeno, al quale non spetti realtà effettiva; cosicché questo sistema sarebbe piuttosto da considerare come *acosmismo*. Una filosofia che afferma che Dio e solo Dio è, non dovrebbe perlomeno essere spacciata per ateismo» (G.F.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1980, vol. 1, p. 63, § 50). In ogni caso, come sottolinea Schluchter, il termine acosmismo era comunque presente nel lessico intellettuale contemporaneo a Weber (citato da R. Bellah, *Max Weber and World-Denying Love*, cit., p. 278, nota 3).

¹⁰ «*Freie[r] Akosmismus der Liebe*» (cfr. *Etica protestante*, p. 132, nota 152). E non, come sostiene W. Schluchter, al Congresso del 1910 (cfr. R. Bellah, *Max Weber and World-Denying Love*, cit., p. 278, nota 3).

¹¹ Rispettivamente *Comunità religiose*, pp. 152, 189.

Tradotto da Robert Bellah con l'espressione «*world-denying love*»¹², amore che nega il mondo, e definito da Wolfgang Schluchter come un amore che «rifiuta ogni formazione del mondo»¹³, l'acosmismo dell'amore è certamente una forma estrema e radicale di *Weltablehnung*. Ma non solo: l'espressione dice qualcosa di più rispetto alla più estesa – e quanto mai variegata – nozione di rifiuto del mondo. La specifica forma di rifiuto del mondo intesa dall'espressione «acosmismo» è ricostruibile sulla base della radice etimologica della parola greca *kosmos*, che in primo luogo significa “ordine”: il *Liebesakosmismus* è una forma disordinata di amore. “Disordinata” nel senso anzitutto che non riconosce alcun ordine, alcuna delimitazione, condizione, circostanza particolare. Come Weber scrive in un passo in parte già citato della *Zwischenbetrachtung*, si tratta del

superamento della fratellanza fino a quella “bontà” che rappresenta nel modo più puro l'acosmismo dell'amore proprio del mistico, e che non chiede neppure più chi sia l'uomo al quale e per il quale si sacrifica, poiché in ultima analisi non è quasi più interessata a lui – fino a quella bontà che dà via una volta per tutte anche la camicia, quando è chiesto soltanto il mantello, a chiunque si incontri per caso per la strada, e soltanto perché gli viene incontro per istrada: una forma peculiare di fuga dal mondo che si presenta sotto la forma di dedizione priva di oggetto verso chiunque, e non già per amore dell'uomo, ma per amore della dedizione in quanto tale – cioè, con le parole di Baudelaire, per amore della “sacra prostituzione dell'anima”¹⁴.

L'assenza di ordine del *Liebesakosmismus* è qui esplicitata in un molteplice senso. L'amore acosmistico è anzitutto illimitato: si rivolge a *tutti*, senza distinzioni o discriminazioni. Il precetto dell'amore religioso assunto nella sua piena coerenza impone un amore universale, impersonale¹⁵: si indirizza a tutti e a chiunque, senza che questi debba presentare requisiti particolari – a «chiunque si incontri per caso per la strada», «al primo che capita»¹⁶. Una conseguenza, questa, dell'assolutizzazione del principio dell'amore: «la bontà perfetta è una bontà che non fa distinzione e che dà a tutti perché ritiene di non avere argomenti sufficientemente solidi per dare solo ad alcuni»¹⁷. Ma è illimitato anche nel senso di smisurato: l'amore acosmistico dà *tutto*, «anche la camicia, quando è chiesto soltanto il mantello»; senza alcuna considerazione del rapporto tra bisogno e dono. Illimitato, infine, nel

¹² R. Bellah, *Max Weber and World-Denying Love*, cit., p. 278.

¹³ W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, vol. 1, cit., p. 174.

¹⁴ *Intermezzo*, p. 326.

¹⁵ Sul carattere impersonale dell'acosmismo cfr. M. Symonds e J. Pudsey, *The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion*, cit., p. 141.

¹⁶ *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Diskussionsbeiträge auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 21. Oktober 1910*, in MWG I/9, cit., p. 757.

¹⁷ D. D'Andrea, *Bontà assoluta come incapacità di mondo*, cit., p. 58.

senso di incondizionato: l'atto di amore non è soggetto ad alcuna clausola, requisito, circostanza particolare; si esprime come tale senza considerazione, appunto, del mondo cui si rivolge. Nel suo carattere di impersonalità e indifferenza alle condizioni particolari, l'acosmismo dell'amore si rivela in questo senso paradossalmente disinteressato rispetto all'oggetto, al destinatario cui si rivolge: le condizioni particolari, la storia di vita, le specifiche esigenze di chi incontra non lo interessano. Unicamente concentrato sull'espressione dell'amore in quanto tale, si avvicina alla figura baudelairiana della «sacra prostituzione dell'anima»¹⁸.

Ma la mancanza di ordine del *Liebeskosmismus* è da intendere anche in una seconda declinazione semantica: esso infatti è “disordinato” non solo nel senso di non riconoscere alcun ordine, di essere indifferente; ma anche nel senso di non produrre alcun ordine, alcuna differenza. Nell'intervento a margine della relazione di Troeltsch su *Il diritto naturale stoico-cristiano* al congresso tedesco di sociologia Weber insiste sul carattere «*amorph*», «*ungeformt*»¹⁹ di questo amore, sulla «*völlige amorphe Formlosigkeit des Liebeskosmismus*», la «completa e amorfa assenza di forma dell'acosmismo dell'amore»²⁰. L'indeterminatezza e l'indifferenza al particolare propria dell'acosmismo dell'amore si traduce in una «incapacità di produrre mondo»²¹: l'espressione di amore universale non si appoggia su alcun criterio applicativo, non segue alcuna regola di estrinsecazione; il rifiuto di riconoscere limiti, differenze, condizioni particolari significa rifiuto di qualsiasi principio organizzativo del mondo.

Assenza di un qualsiasi principio ordinativo del mondo significa, in termini politici, anarchismo pacifistico, rifiuto della violenza come strumento organizzativo della società²². In termini economici, si traduce in *Liebeskommunismus*, in comunismo del consumo all'interno di una comunità carismatica: rifiuto del lavoro, di una qualsiasi organizzazione dell'attività produttiva, di calcolo e previsione dei bisogni materiali futuri²³. Portato alle sue estreme conseguenze, esso significa rifiuto di una qualsiasi razionalità strumentale: «la coerenza di una ricerca sublimata della salvezza può condurre a un incremento dell'acosmismo, fino a

¹⁸ «Ciò che gli uomini chiamano amore è assai meschino, ristretto e debole, rispetto a quest'orgia ineffabile, a questa santa prostituzione dell'anima che si dà tutta, poesia e carità, all'imprevisto che si presenta, allo sconosciuto che passa» (Charles Baudelaire, *Le folle*, in Id., *Lo Spleen di Parigi. Poemetti in prosa*, in Id., *Tutte le poesie e i capolavori in prosa*, Newton & Compton, Roma 1998, pp. 483-485).

¹⁹ *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in MWG I/9, cit., p. 757.

²⁰ Ivi, p. 762.

²¹ D. D'Andrea, *Bontà assoluta come incapacità di mondo*, cit., p. 59.

²² Ma, come già visto nel caso dell'anabattismo, anche nel suo capovolgimento in forma violenta, l'acosmismo mantiene la dimensione anomica della violenza.

²³ Sul *Liebeskommunismus*, cfr. *Economia e società*, vol. I, p. 152.

rifiutare l'agire razionale rispetto allo scopo già in quanto tale, e quindi ogni agire conforme alle categorie di mezzo e di scopo, perché vincolato al mondo ed estraneo a Dio»²⁴.

Le sue manifestazioni più estreme – e coerenti – sono rappresentate dalla parabola biblica dei gigli del campo, che «non lavorano e non filano», che «non si affannano per il domani» perché non hanno alcuna aspettativa né pianificazione del futuro; dalla figura di Buddha, che vive il sentimento di compassione universale ma non traduce tale sentimento in alcun intervento nel mondo. In questo senso l'acosmismo dell'amore è decisamente più vicino alla mistica che all'asceti, presupponendo quest'ultima sempre un agire. Se infatti per il buddhismo il sentimento di compassione rappresenta solo uno stadio nel processo interiore di illuminazione, le figure di *Liebesakosmistiker* interni al cristianesimo, come Cristo e San Francesco, mantengono la dimensione di fratellanza attiva, l'esplicitazione dell'amore del prossimo nel registro dell'agire.

Nella contemporaneità weberiana, la figura che meglio incarna l'acosmismo dell'amore è Tolstoj. Lo si è già visto nel corso del lavoro: è il Tolstoj dell'ultimo periodo, che si richiama al Sermone della Montagna, conduce una vita di abnegazione, predica la non violenza. Nell'intervento alla conferenza dei sociologi tedeschi Weber traccia uno stretto nesso fra acosmismo dell'amore e religiosità russa, declinazione specificamente mistica del cristianesimo: vi è infatti un «tratto acosmistico di tutta la religiosità russa», che si ritrova «nelle sette russe e anche in Tolstoj»²⁵. È una religiosità intesa in un senso lato, che si rintraccia anche nei romanzi di Tolstoj e Dostoevskij. In un passo del suo commento alla relazione di Troeltsch *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, Weber fa riferimento all'effetto di parziale straniamento che coglie il lettore occidentale dei romanzi russi, riconducendolo

alla convinzione segreta dell'effettiva insensatezza di questa vita, dotata di una forma politica, sociale, etica, letteraria, artistica e familiare, rispetto al sostrato che si dispiega sotto di essa, e che si incarna nelle forme più specifiche mostrate dalla letteratura russa, le quali però proprio per questo per noi sono così straordinariamente difficili da cogliere, perché riposano sul semplice e antichissimo pensiero cristiano, quello che Baudelaire chiama la «santa prostituzione dell'anima»: l'amore per il prossimo, cioè per chiunque, non importa chi sia, per il primo che capita; che questo rapporto di amore amorfo, informe, sia ciò che dà accesso alle porte dell'eterno, del senza tempo, del divino²⁶.

²⁴ *Intermezzo*, pp. 332-333.

²⁵ *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in MWG I/9, cit., p. 757.

²⁶ *Ibid.*

Tolstoj in particolare – lo si è accennato nel paragrafo precedente – diviene punto di riferimento per molti in Germania che rifiutano capitalismo e mondo borghese, che cercano forme alternative di vita e organizzazione della società: l’etica tolstojana si ritrova amalgamata in vario modo a tesi socialiste e anarchiche, dando luogo a interpretazioni più o meno coerenti, più o meno corrette, dello stesso Tolstoj. In forme mescolate e ibride, tracce dell’etica tolstojana si ritrovano anche presso una località che risulta fondamentale per il prosieguo della trattazione sul tema dell’amore in Weber: Ascona, villaggio ticinese sul Lago Maggiore. Come scrive Edith Hanke, «Ascona fu un luogo dove Tolstoj [...] trovò un pubblico pronto per le sue idee»²⁷.

Dalla fine dell’Ottocento Ascona, e in particolare l’adiacente Monte Verità, divengono luogo di insediamento di una comunità che sperimenta uno stile di vita alternativo, predica il ritorno alla natura, il vegetarianesimo, il comunismo agrario e il pacifismo. Una comunità profondamente influenzata dalla figura e dall’etica di Tolstoj, di cui sono replicati – almeno in parte – lo stile di vita e i precetti etici²⁸. Ma più in generale Ascona diviene, nel corso degli anni, luogo di passaggio e residenza di figure più varie: anarchici, socialisti, libertini, pacifisti, rivoluzionari – vi passano, per citarne alcuni, Kropotkin, Malatesta, Bakunin, Mazzini, ma anche D.H. Lawrence, Herman Hesse, Kafka e molti altri. E anche Weber, che vi trascorre alcuni periodi di villeggiatura tra il 1913 e il 1914: qui, come ricostruisce Edith Hanke, «lo studioso tedesco si ritrova tra *dropouts*, filosofi di vita, riformatori esistenziali; tra persone che, deliberatamente o per necessità, si erano poste in opposizione all’ordine borghese e avevano rotto con esso»²⁹. La domanda sollevata da Sam Whimster sembra dunque legittima: «perché Weber coabitava (letteralmente, ad Ascona) con degli anarchici [...]?»³⁰.

Ascona è il luogo dove si incrociano le due linee di riflessione weberiana sull’amore, religioso e sessuale. Qui emerge, forse più che altrove, l’interesse umano – oltretutto politico o sociologico – di Weber per le figure ai margini, che rifiutano il mondo o da questo sono rifiutate, personaggi che sperimentano forme di vita alternative, che provano a condurre la propria vita, più o meno coerentemente, secondo principi etici. Qui, in particolare, Weber troverà – nei tipi umani presenti, nel ricco e variegato materiale umano – lo stimolo a

²⁷ E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, in S. Whimster (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan, London 1999, p. 144.

²⁸ Sul Monte Verità cfr. M. Green, *The Mountain of Truth: The Counterculture Begins; Ascona, 1900-1920*, University Press of New England, Medford (Mass.) 1986; G. Guerra, *Tra ribellione e conservazione. Monte verità e la cultura tedesca*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2019. Per una ricostruzione dell’influenza di Tolstoj sulla comunità del Monte Verità cfr. E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit., pp. 144-145.

²⁹ Ivi, p. 144.

³⁰ S. Whimster, *Introduction to Weber, Ascona and Anarchism*, in Id. (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan, London 1999, p. 6.

sviluppare la riflessione sul secondo ramo dell'amore, l'erotica. Accanto alla figura di Tolstoj, vi è infatti un altro personaggio fondamentale che domina la scena di Ascona, a metà strada fra il suo alter ego e l'anti-eroe: Otto Gross.

Gross è una figura in certo modo tragica. Figlio del famoso criminologo Hans Gross, Otto studia psichiatria e neurologia, sviluppando una teoria che mescola in maniera originale psicanalisi freudiana e studi neurologici, «una teorizzazione radicale di abreazione, repressione e sviluppo neurologico»³¹: in estrema sintesi, l'idea era che la repressione dei desideri bloccasse lo sviluppo neurologico, provocando traumi e sofferenza; e che il compito del medico consistesse nello sbloccare la repressione, favorendo la catarsi dell'inconscio represso e stimolando il libero appagamento dei desideri. La sofferenza psichica è il risultato di un'intera struttura sociale patriarcale organizzata per reprimere gli impulsi sessuali: «la sua intuizione centrale era che non erano solo i padri come individui a formare la struttura repressiva della personalità nei loro figli, ma che invece era la struttura e la cultura di una società patriarcale che aveva istituzionalizzato la repressione in famiglia»³².

In prospettiva terapeutica, allora, la soluzione è il libero sfogo della sessualità, dove guarigione individuale ed emancipazione sessuale collettiva si mescolano. Otto non distingue «i confini tra teoria, pratica e vita»³³ e diviene in breve tempo la figura carismatica di riferimento di un «*erotic movement*»³⁴, prima a Monaco, nel quartiere Schwabing noto per la scena bohémienne, poi ad Ascona e Heidelberg: «Otto aveva una vocazione e un messaggio di pienezza e felicità per una generazione di adulti che si sentivano profondamente a disagio con la loro educazione»³⁵. Liberazione sessuale, critica del mondo borghese e dell'autoritarismo patriarcale, emancipazione femminile: Otto incarna l'insofferenza di una generazione verso i propri padri, le crepe di un mondo borghese che si avvia verso il primo conflitto mondiale.

Personaggio complesso ed «emotivamente pericoloso»³⁶, intrattiene relazioni sessuali e sentimentali con molte delle sue pazienti, una delle quali si suiciderà apparentemente con l'approvazione di Gross³⁷. Ma per altri versi Otto «ha qualcosa della figura di San Francesco»: per nulla interessato ai soldi, regala il suo denaro, e ha «un amore immoderato

³¹ Ivi, p. 16.

³² S. Whimster, G. Heuer, *Otto Gross and Else Jaffé and Max Weber*, in «Theory, Culture and Society», vol. 15, n. 3-4, 1998, p. 131.

³³ S. Whimster, *Introduction to Weber, Ascona and Anarchism*, cit., p. 16.

³⁴ M. Green, *The von Richtofen Sisters*, University of New Mexico, Albuquerque 1988, pp. 10-11.

³⁵ S. Whimster, G. Heuer, *Otto Gross and Else Jaffé and Max Weber*, cit., p. 131.

³⁶ S. Whimster, *Introduction to Weber, Ascona and Anarchism*, cit., p. 17. Un aspetto sottolineato dallo stesso Freud: «l'attitudine estrema rappresentata da Gross è sbagliata e pericolosa per il movimento» (citato in S. Whimster, G. Heuer, *Otto Gross and Else Jaffé and Max Weber*, cit., p. 146).

³⁷ Charlotte Hattemer. Anche un'altra paziente di Gross, Sophie Benz, si suicidò, sembra utilizzando oppiacei dimenticati da Otto Gross (cfr. S. Whimster, *Introduction to Weber, Ascona and Anarchism*, cit., p. 17).

per gli animali, che lo rende un convinto vegetariano»³⁸. Dipendente da cocaina e oppiacei, entra ed esce da cliniche di riabilitazione e ospedali psichiatrici, spesso per intervento del padre Hans. Nel 1914 viene dichiarato incapace di intendere e di volere e sottoposto alla custodia del padre – figura che incarna appieno l'autoritarismo patriarcale combattuto dal figlio. Muore nel 1920 in un sanatorio a Pankow, alla periferia di Berlino.

Alla figura di Gross e al «movimento erotico» di liberazione sessuale si intrecciano le storie di (almeno) quattro importanti figure femminili: Franziska von Reventlow, regina della scena bohémienne monacense, Frieda Schloffer, moglie di Otto Gross, e le «sorelle von Richtofen», ritratte in un libro di Martin Green³⁹ – Frieda, «incarnazione dell'erotismo» e «dea dell'amore», moglie in seconde nozze di D.H. Lawrence, ed Else, una delle prime donne a studiare all'università, allieva di Weber, prima donna a divenire ispettrice di fabbrica del Baden e moglie di Edgar Jaffé, amico e collega di Weber nonché ministro del governo Eisner. Donne della buona società, di famiglia borghese quando non nobile, educate e destinate a un matrimonio conveniente, ciascuna intraprende un proprio percorso di emancipazione femminile, rompendo convenzioni e aspettative del mondo di appartenenza.

Weber ha vari, e in certi casi stretti, contatti con questo mondo: in quanto suo professore all'università e poi amico e collega del marito Edgar, conosce molto bene Else, fino a innamorarsene⁴⁰; conosce e offre aiuto legale a Frieda Gross nella causa che coinvolge il marito Otto e il suocero, mentre la contessa von Reventlow lavora per lui come segretaria nei suoi soggiorni ad Ascona. Non incontra personalmente Otto Gross, ma ha modo di conoscere il personaggio e la teoria in un primo tempo tramite Else e poi tramite Frieda. Un primo «incontro» con la teoria di Otto Gross Weber lo ha già nel 1907, quando Else – che in quel periodo intrattiene una relazione con Otto, da cui nascerà un figlio – gli invia un suo

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. M. Green, *The von Richtofen Sisters*, cit.. Come nota Sam Whimster, comunque, «Martin Green ha eletto Frieda von Richtofen a dea dell'amore, Afrodite, e Else a dea della saggezza, Atena. Dimenticando però così in parte la forza e le esigenze erotiche di Else» (S. Whimster, G. Heuer, *Otto Gross and Else Jaffé and Max Weber*, cit., p. 132) e, forse, caricaturando un po' i due personaggi.

⁴⁰ La storia è lunga e complicata. Verso la fine del 1909 Else inizia una relazione con il fratello minore di Max, Alfred Weber, che sarà all'origine di un profondo conflitto con il marito Edgar Jaffé e con lo stesso Max Weber, il quale a sua volta si era dichiarato a Else (ivi, p. 146). Il rapporto tra Max e Else si deteriorerà talmente che i due smetteranno di parlarsi: nel 1914, quando Weber è ad Ascona, Else fa visita all'amica Frieda Gross e i due evitano di incontrarsi (cfr. *Brief an Marianne Weber*, 5 Aprile 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., p. 594). Riprenderanno il rapporto, anche sentimentale, anni dopo: la scelta di Weber di insegnare all'università di Monaco, ad esempio, sembra in parte riconducibile alla presenza in città di Else (cfr. gli *Editorische Berichte* delle lettere a Else). Weber avrà una storia sentimentale anche con un'altra donna, Mina Tobler, la quale ha avuto un ruolo fondamentale per le riflessioni weberiane sulla musica (cfr. R.M. Lepsius, S. Whimster, *Mina Tobler and Max Weber: Passion Confined*, in «Max Weber Studies», vol. 4, n. 1, 2004, pp. 9-21 e M. Weber, *Sociologia della musica*, Il Saggiatore, Milano 2017).

manoscritto con la richiesta di pubblicarlo sull'Archiv⁴¹. La risposta sarà negativa, e la lettera a Else con cui Weber argomenta le ragioni del rifiuto offre molti spunti per comprendere, almeno parzialmente, la prospettiva che Weber ha in quegli anni sull'erotica e in particolar modo sul rapporto tra erotica ed etica.

La lettera è lunga e densa, e i punti affrontati sono molti. In primo luogo, Weber rigetta il manoscritto di Gross, sostenendo che esso non sia un lavoro scientifico. Nell'argomentazione Weber offre anche un'interessante – per quanto breve – panoramica della sua opinione sulla teoria psicoanalitica freudiana. Sostiene come la teoria debba ancora affermarsi sul piano scientifico, essendo molti dei suoi concetti confusi e indeterminati, ma riconosce alle intuizioni di Freud un valore nel campo degli studi culturali e religiosi:

le teorie di Freud, che ora conosco dai suoi scritti più ampi, sono (certo) molto cambiate nel corso degli anni e, secondo la mia impressione (laica), non sono ancora state ultimate – concetti importanti, come quello di “abreagire”, sono stati purtroppo recentemente mutilati e annacquati fino a diventare completamente confusi [...]. Tuttavia, non c'è dubbio che il pensiero di Freud possa diventare una fonte di interpretazione di grandissima importanza per l'insieme dei fenomeni storico-culturali, soprattutto storico-religiosi e storico-morali – anche se, naturalmente, dal punto di vista dello storico della cultura, non in modo così universale come il ben comprensibile zelo e il piacere della scoperta di Freud e dei suoi discepoli lasciano supporre⁴².

Il giudizio sul manoscritto di Gross è, invece, più duro, trattandosi unicamente di «speculazioni metafisiche»: le teorie di Gross non si pongono infatti sul fronte della scienza, cui compito è fornire «mezzi tecnici», ma sul fronte della «predica» – «della cattiva predica» –, poiché si propone di offrire «una visione del mondo di tipo pratico», di istituire, sulla base di una falsa pretesa scientifica, «nuovi valori». La prospettiva weberiana sul tema è ben nota, e sul punto inflessibile: compito della scienza è fornire strumenti utili di comprensione del reale, mezzi adeguati per operare delle scelte, mentre non potrà mai rispondere alla domanda pratica «come devo vivere?», «quali valori perseguire?» – la cui risposta spetta unicamente, e tragicamente, all'individuo, e non può essere il risultato di un'argomentazione scientifica.

Ma la confutazione weberiana del manoscritto di Gross non si limita a questo: una volta chiarito il campo specifico di appartenenza delle teorie grossiane – non la scienza, ma l'etica – Weber si preoccupa di discutere nello specifico il tipo di etica e di valori proposti. Nella lettera offre una breve – e sarcastica – ricostruzione della proposta grossiana, e anche a

⁴¹ Intitolato *Über psychologistische Herrschaftsordnung. I. Der Psychologismus seit Nietzsche und Freud* e mai ritrovato: cfr. l'*Editorischer Bericht* al *Brief an Else*, 13 settembre 1907, in *Briefe 1906–1908*, MWG II/5, cit., p. 393.

⁴² Ivi, pp. 394-395.

questo livello il rifiuto è radicale. La teoria di Gross non prescrive infatti nient'altro che la mera soddisfazione di qualsiasi pulsione, «perché altrimenti i miei amati nervi potrebbero essere danneggiati»⁴³. È un'«etica» (sempre, nella lettera di Weber, tra virgolette) che assume a unico e assoluto valore la salute dei nervi, che di ogni cosa chiede «quanto costa?» – cioè, «quanto ne risentiranno i miei nervi?» – e che al fine della salute neurologica prescrive: «accetta te stesso così come sei»⁴⁴. Ma se l'unica richiesta che essa pone agli individui è quella di accettarsi così come si è, allora, argomenta Weber, essa «non fa veramente nessuna nuova richiesta di natura etica»⁴⁵. Nella prospettiva weberiana, lo si è visto nel corso del lavoro, l'etica richiede sempre uno sforzo, un sacrificio, perché presuppone sempre uno scarto rispetto al mondo, il rifiuto del semplice adeguamento al mondo, alle pulsioni naturali.

A questo proposito, nella lettera Weber introduce una riflessione che prelude alla successiva distinzione tra etica dei virtuosi ed etica delle masse, di fatto riconoscendo una diversa gradualità dei tipi di etica sulla base dell'onerosità delle richieste che essa pone, in base alla misura in cui «vanno incontro alla natura umana»⁴⁶:

Si possono distinguere tutte le etiche, indipendentemente dal loro contenuto, in due gruppi: se esse pongono delle pretese di principio agli uomini, rispetto alle quali, eccetto che nei punti più alti della sua essenza, l'uomo non è all'altezza: queste rimangono allora dei punti indicativi di riferimento per la sua aspirazione verso l'infinito: l'etica dell'eroe [*Helden-Ethik*]. Oppure se esse sono abbastanza moderate, accettano come massimo della pretesa la sua natura quotidiana: l'etica della media [*Durchschnitts-Ethik*]. Mi sembra che solo la prima categoria possa chiamarsi «idealismo», e sotto questa categoria rientrano l'etica dell'antico, ininterrotto, cristianesimo, così come quella kantiana⁴⁷.

Da un lato, un'etica per gli «eroi», per i «virtuosi», che richiede enormi sacrifici, inaccessibili alla maggior parte delle persone: è questa un'etica dei principi, assoluta, che non accetta compromessi con il mondo, che non è interessata alle conseguenze – né dunque ai «costi» – del perseguimento dei propri precetti. Dall'altra un'«etica della media», che ha pretese minori, accetta compromessi, consente in un certo modo di stare nel mondo. Ma l'«etica psichiatrica» proposta da Gross si pone, così sembra emergere dalle righe che Weber scrive a Else Jaffé, ad un livello ancora inferiore: predicando la piena e totale soddisfazione delle proprie pulsioni, dei propri desideri, la concezione grossiana opera una

⁴³ Ivi, p. 398.

⁴⁴ Ivi, p. 399

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, vol. 1, cit., p. 190.

⁴⁷ *Brief an Else*, 13 settembre 1907, in *Briefe 1906–1908*, MWG II/5, cit., p. 399.

«funzionalizzazione delle pretese etiche ai bisogni naturali, dove tanto la loro legittimazione quanto la loro osservanza sono questione di prezzo (fisico)»⁴⁸.

Assumendo la salute neurologica, quindi fisica, a valore assoluto, essa identifica i precetti etici con ciò che di volta in volta piace, con ciò che si desidera, schiacciando in questo modo l'etica sulla mera registrazione e soddisfazione della propria natura sensibile. Ne risulta qualcosa che, agli occhi di Weber, etica non è: essa non pone, né risponde, a quesiti di carattere etico, non si interroga sul discrimine tra giusto e ingiusto; ma pone piuttosto il tema – legittimo, ma differente – del benessere, della felicità, situandosi dunque interamente nel campo dell'eudaimonismo. Come ricorda Schluchter, Weber qui conferma un'opinione che già aveva espresso nella *Prolusione di Friburgo*: il «rifiuto di ogni forma di eudaimonismo nell'etica. Così come per Kant, anche per Weber il comandamento etico sta in tensione con l'aspirazione alla felicità. [...] L'essere umano, che è un essere naturale sottoposto alle leggi di natura, può allo stesso tempo uscire dalla sua naturalità legandosi a valori extra-empirici e a pretese di principio»⁴⁹.

La teoria di Gross consiste allora in un insieme di precetti che prescrivono come agire per stare bene, per essere sani e felici. Non è, però, un'etica. Weber è certo consapevole del potenziale di rottura e di critica del mondo borghese insito nella prospettiva grossiana, ma una volta che la si riconosce per quella che è, una teoria del benessere e non un'etica, viene messa in dubbio la sua stessa capacità di rifiuto del mondo: «perché che cos'altro bisogna dire di un'etica che [...] è troppo "vigliacca" per confessare che il suo "ideale" è la banalissima salute del processo nervoso? Che crede di poter screditare una qualsiasi norma, mostrando come le sue conseguenze non siano salutari per gli amati nervi?»⁵⁰. Il rifiuto delle norme sociali, delle concezioni borghesi, sulla base non di un principio etico ma della propria felicità individuale e del benessere psico-fisico è un rifiuto debole: la felicità è, agli occhi di Weber, un ideale dotato di bassa carica *weltablehnend*.

Vi è, però, un ultimo punto della lettera cui vale la pena fare riferimento. È un passaggio finale, in cui forse Weber, consapevole di aver demolito il manoscritto di Gross, cerca di ammorbidire i toni; in cui riconosce la legittimità e la «nobiltà» della sua prospettiva, una volta che si sia spogliata delle false pretese scientifiche ed etiche; in cui, infine, utilizza una precisa locuzione, *Akosmismus der Liebe*: «quanto più pura sarebbe però la nobiltà del suo [di Otto Gross] carisma personale e di questo "acosmismo dell'amore", di fronte al quale

⁴⁸ W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, vol. 1, cit., p. 190 (e cfr. *ibid.* in generale sulla distinzione tra *Helden-Ethik* e *Durchschnitts-Ethik*).

⁴⁹ Ivi, p. 192. Su Kant si veda ovviamente *La critica della ragion pratica*. Sulla *Prolusione di Friburgo* cfr. soprattutto p. 16.

⁵⁰ *Brief an Else*, 13 settembre 1907, MWG II/5, cit., p. 397

mi tolgo tanto di cappello, se *non* fosse coperta dalla polvere del gergo *professionale* e dell'igiene neurologica [...], se *osasse* essere *quello che è*»⁵¹.

L'espressione *Akosmismus der Liebe* è significativa. Avendo escluso che si tratti di etica, e dunque anche di un acosmismo dell'amore nel senso inteso dall'etica religiosa, Weber sembra suggerire qui l'idea che possa darsi anche un acosmismo dell'amore erotico. Il parallelo non è, del resto, e con le dovute cautele, infondato: il carattere privo di ordine, illimitato, incondizionato del precetto d'amore etico si ritrova anche nelle prescrizioni grossiane in termini di amore sessuale, di soddisfazione incondizionata, priva di freni, delle pulsioni sessuali. Come il principio etico-religioso dell'amore del prossimo portato alle sue estreme conseguenze, assolutizzato e universalizzato, rifiuta confini, limiti e distinzioni ed è così incapace di produrre alcuna «formazione di mondo», così la teoria grossiana sembra racchiudere un precetto dell'amore (sessuale) universale, di un'erotica che non riconosce né pone confini, misure, che non fa distinzioni.

Il rapporto tra etica ed erotica, tra amore religioso e sessuale – l'individuazione delle faglie di tensione e conflitto così come l'identificazione delle somiglianze e delle sovrapposizioni tra le due sfere – sarà oggetto di una trattazione ulteriore e successiva da parte di Weber, dove le prese di posizioni sull'erotica mutano parzialmente. Se nella lettera del 1907 a Else infatti l'erotica di Gross è ricondotta a una prospettiva eudaimonistica, e quindi in quanto tale contrapposta all'etica, nelle considerazioni successive Weber sembra riconoscere all'erotica qualcosa di più, la possibilità che essa costituisca una risorsa di senso e una sfera di valore. Se ne trovano le tracce nel capitolo di *Comunità religiose* intitolato *Etica religiosa e mondo*, risalente al 1913 – il primo anno di Weber ad Ascona; e poi, ovviamente, nell'*Intermezzo* dell'*Etica economica delle religioni universali*, che di questo capitolo costituisce una versione più elaborata e compiuta.

La trama teorica e argomentativa consiste, come noto, nella ricostruzione tipico-ideale delle forme di tensione e conflitto che l'etica religiosa intesse con il mondo e con le diverse sfere di vita, tra cui anche la sfera sessuale – che accanto all'arte costituisce il campo delle «potenze intra-mondane della vita la cui essenza ha, in fondo, un carattere irrazionale o anti-razionale»⁵². Se nell'*Intermezzo* Weber definisce l'amore sessuale come «la maggiore potenza irrazionale della vita»⁵³, nel capitolo *Etica religiosa e mondo* esso è attestato come la «componente fondamentale più universale, accanto a quella “vera” o economica e agli

⁵¹ Ivi, 402.

⁵² *Intermezzo*, p. 334.

⁵³ Ivi, p. 336.

interessi sociali di potere e prestigio, del corso effettivo dell'agire comunitario umano»⁵⁴. Tale riconoscimento dell'estrema rilevanza della sfera sessuale e dell'erotica è forse in parte riconducibile ai contatti con quel mondo che del libero amore fa il proprio credo.

La ricostruzione dei punti di frizione e conflitto tra etica religiosa ed sfera sessuale si mescola, forse più che altrove, con il riconoscimento di una fondamentale affinità tra le due sfere di vita. Come scrive in *Etica religiosa e mondo* infatti, «le relazioni della religiosità con la sessualità [...] sono straordinariamente intime»⁵⁵. La relazione di conflitto si struttura quindi anche sulla base di tale affinità: la «straordinaria intimità» che lega esperienza religiosa ed esperienza sessuale è ciò che rende quest'ultima, nel processo di autonomizzazione e sublimazione della sfera religiosa, un avversario particolarmente temibile, un terreno in certi casi equivoco.

In origine, i due piani sono sovrapposti e il rapporto tra le due sfere risulta «molto intimo»: «il commercio sessuale era assai spesso un elemento dell'orgiastica magica», mentre nel caso della «prostituzione sacra [...] ogni estasi era considerata sacra»⁵⁶. Ma la tensione aumenta anche qui con il procedere del rispettivo processo di sublimazione e autonomizzazione: nel caso della sfera sessuale, «ciò avvenne attraverso la sua sublimazione in "erotica", cioè una sfera coltivata consapevolmente – in antitesi al sobrio naturalismo dei contadini – e perciò extra-quotidiana»⁵⁷. Allontanamento dalla dimensione di naturalità e di mera soddisfazione dei bisogni naturali, costruzione progressiva di un suo campo specifico, dotato di proprie regole e valori, definizione via via crescente dell'erotica come esperienza di senso – alternativa e in certi casi opposta all'esperienza di senso religiosa.

In particolare, l'erotica sembra offrire, in alternativa e contrapposizione all'etica religiosa, un'esperienza di «redenzione intra-mondana»⁵⁸, l'attingimento immediato a una verità non razionalizzabile né comunicabile: «chi ama è consapevole di essere penetrato nel nucleo, eternamente inaccessibile a ogni sforzo razionale, di ciò che è veramente vivente»⁵⁹. L'erotica appare in questo senso come una «porta che conduce[...] al nucleo più irrazionale, e insieme più reale, della vita, contrapposto ai meccanismi della razionalizzazione»⁶⁰. Anche l'erotica sembra dunque fondarsi su una promessa di redenzione: di fuga dalla vita mondana e

⁵⁴ *Comunità religiose*, p. 199.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 199-200.

⁵⁶ *Intermezzo*, p. 336.

⁵⁷ *Ivi*, p. 337.

⁵⁸ *Ivi*, 339.

⁵⁹ *Ivi*, p. 340.

⁶⁰ *Ivi*, p. 337.

dalla quotidianità, di attingimento a una fonte di senso ultima. Ma declina l'esperienza di redenzione in un senso per certi versi opposto.

La tensione tra etica ed erotica, e la forma del rifiuto, si strutturano infatti lungo una serie ben definita di antitesi. Anzitutto, l'erotica celebra l'elemento naturale e corporeo, di contro al rifiuto della corporeità e all'insistenza sulla spiritualità propri dell'etica: «la vita sessuale divenuta extra-quotidiana [...] poteva apparire come l'ultimo vincolo che legava ancora l'uomo, ormai completamente liberato dal ciclo dell'antica semplice esistenza organica contadina, alla fonte naturale di ogni vita». A ciò si oppone il rifiuto dell'etica, «per la quale il trionfo dello spirito sul corpo doveva proprio qui toccare il suo culmine e la vita sessuale poteva addirittura assumere il carattere dell'unica inevitabile connessione con l'elemento animale»⁶¹.

Strettamente connessa all'elemento corporeo, è la dimensione passionale dell'esperienza erotica a cui l'etica religiosa guarda con sospetto: «a essa già il carattere passionale in quanto tale appare naturalmente come una perdita indegna del dominio di sé», mentre viceversa per l'erotica «la “passione” genuina rappresenta di per sé il tipo della bellezza, e il rifiuto di essa costituisce una bestemmia»⁶².

Ma non solo. L'amore sessuale istituisce infatti un tipo di relazione personale, singolare ed esclusiva tra individui, di contro al carattere universale e impersonale dell'etica religiosa:

la relazione erotica sembra rappresentare [...] il culmine insuperabile della realizzazione dell'esigenza d'amore: la compenetrazione diretta delle anime, da essere umano a essere umano. Il carattere illimitato della dedizione – contrapposto nel modo più radicale possibile a ogni elemento oggettivo, razionale, universale – equivale qui a quel senso peculiare che questo essere singolo, nella sua irrazionalità, riveste soltanto per quest'altro essere singolo. Questo senso, e perciò anche il contenuto di valore della relazione stessa, risiede [...] nella possibilità di una comunità che viene sentita come un completo divenire uno, come uno svanire nel “tu”⁶³.

Il punto di frizione non risiede solo nell'alternativa tra universalismo dell'etica e particolarismo dell'erotica: ma nel carattere immotivato di quest'ultimo, nel fatto che la discriminazione tra le persone dell'erotica (e che già di per sé l'etica rifiuta) è condotta sulla base di una scelta della quale, in fondo, non si ha responsabilità. È l'indeterminatezza (sulla

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 341.

⁶³ *Ivi*, pp. 339-340 (trad. leggermente modificata).

base dei criteri etici) della scelta esclusiva dell'erotica che costituisce il punto di maggior tensione.

Infine, l'opposizione si struttura su un'ulteriore polarità: agli occhi dell'etica religiosa infatti, l'esperienza erotica è segnata dalla «brutalità» e dal conflitto: «essa si presenta inevitabilmente ai suoi occhi come un rapporto di lotta, non soltanto – né principalmente – come un rapporto di gelosia e di volontà di possesso esclusivo nei riguardi di terze persone, ma anche in misura molto maggiore, come un rapporto di intima coercizione [*Vergewaltigung*] sull'anima [...] della parte meno brutale»⁶⁴. In questo senso, la rappresentazione che Weber offre dell'esperienza erotica non è affatto idilliaca e irenica, ma consapevolmente segnata una dimensione coercitiva, anche nella sfera emotiva: come sottolinea Roslyn Bologh, Weber «descrive l'amore erotico nei termini di un modello di interazioni conflittuale»⁶⁵.

La dinamica di rifiuto dell'erotica da parte dell'etica religiosa, la definizione dei fronti di tensione e conflitto, si muove allora nel senso di una regolamentazione della vita sessuale – nella forma ad esempio del matrimonio – o in quello del suo rifiuto assoluto – nel caso dell'astinenza e della castità dei monaci. Per quanto riguarda l'ascesi, il rifiuto è radicale, e diretto in particolar modo all'irrazionalità dell'esperienza erotica: come scrive in *Etica religiosa e mondo* infatti, «la vigilanza ascetica razionale, l'autocontrollo e la metodica di vita vengono messi massimamente a rischio dall'irrazionalità specifica di quest'unico atto, mai razionalmente plasmabile»⁶⁶.

Nel caso della mistica, invece, Weber sottolinea come il rapporto con l'esperienza erotica sia molto più stretto, e stati di estasi religiosa possano facilmente tramutarsi in esperienze orgiastiche. In particolare, in *Etica religiosa e mondo* Weber istituisce un chiaro – possibile – parallelo tra acosmismo mistico dell'amore e orgia sessuale: «sul versante della mistica» infatti, il «sentimento d'amore acosmistico» può «eventualmente» portare a «conseguenze anomistiche e semiorgiastiche»⁶⁷. Un ribaltamento per certi versi analogo, sebbene di segno differente, a quello che può darsi nel campo politico: come il *Liebesakosmismus* può ribaltarsi – lo si è visto nel caso degli anabattisti di Münster – in violenza anomica, disordinata, così sul campo sessuale il sentimento religioso di amore

⁶⁴ Ivi, pp. 340-341 (trad. leggermente modificata).

⁶⁵ R. Bologh, *Max Weber on Erotic Love: A Feminist Inquiry*, in S. Whimster, S. Lash, *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London-New York 1987, p. 242 (Bologh si sofferma particolarmente sulla caratterizzazione conflittuale dell'amore erotico da parte di Weber, nel tentativo di mostrare continuità e mutamenti con una prospettiva femminista contemporanea).

⁶⁶ *Comunità religiose*, p. 201.

⁶⁷ Ivi, p. 203.

universale può sfociare in forme di amore sessuale sfrenato, «anomico». *Liebesakosmismus* religioso ed erotico sono in questo senso fenomeni legati da un certo grado di contiguità, essendo l'uno passibile di capovolgersi nell'altro.

Nell'*Intermezzo*, Weber ricondurrà il rapporto tra mistica ed erotica alla categoria di surrogato – che nei testi weberiani, come già visto, detiene un significato ben preciso: «con la mistica extra-mondana e insieme extra-quotidiana l'erotica entra facilmente, in caso di più acuta tensione interiore – a causa del rapporto di sostituibilità psicologica con essa – in una relazione inconsapevole e labile di surrogato o di mescolanza, da cui poi deriva facilmente la caduta nell'elemento orgiastico»⁶⁸. Il rapporto di surrogazione presuppone origini differenti e analoghe funzioni: esperienza mistica ed erotica possono rispondere, in certi casi, ad analoghe esigenze psicologiche, «l'erotica più alta sta in un rapporto di reciproca sostituibilità psicologica e fisiologica con alcune forme sublimite di devozione eroica»⁶⁹.

Il rapporto di tensione tra etica ed erotica si struttura in questo senso proprio sulla base di tale prossimità. In quanto offre una «sensazione di redenzione terrena», l'erotica rappresenta un nucleo di senso alternativo e opposto all'esperienza religiosa, rispetto alla quale essa si pone in qualche modo in «concorrenza»: «proprio certe relazioni di affinità psicologica rendono più acuta la tensione»⁷⁰. Tale concorrenza si fa particolarmente pressante nel momento in cui l'etica religiosa perde la sua capacità di definire gerarchicamente gli ordinamenti del mondo, di porsi a istanza ultima di senso, e cede di fronte al progressivo avanzare della razionalità strumentale, spinta sempre più ai margini nel campo dell'irrazionalità. Con la perdita di centralità dell'etica religiosa, la progressiva razionalizzazione delle sfere di vita e degli ordinamenti mondani e il parallelo processo di disincantamento, di perdita di senso dell'esperienza mondana, la possibilità di accedere a fonti di senso viene cercata in altre sfere, come l'arte⁷¹ o l'erotica. Come scrive Roslyn Bologh, «con la perdita della religiosità minata dallo sviluppo del razionalismo generato dalla religiosità stessa, fonti alternative e non religiose della salvezza assumono grande forza e fascino»⁷².

⁶⁸ *Intermezzo*, p. 342.

⁶⁹ *Ivi*, p. 340.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Sull'arte un riferimento fondamentale è ovviamente il circolo di Stefan George: sul rapporto tra il *Georgekreis* e Weber cfr. Edith Weiller, *Wissenschaft und Kunst. Max Weber und der Georgekreis*, in Ead., *Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen*, Metzler, Stuttgart 1994. L'esistenza di comunità circoscritte che si ispirano a esperienze di senso mistico-religiose, o di surrogati della religione, «che negli ultimi sono sorte in silenzio», è per Weber «qualcosa di assai serio e sincero» (*Scienza come professione*, p. 42).

⁷² R. Bologh, *Max Weber on Erotic Love: A Feminist Inquiry*, cit., p. 244.

L'erotica rappresenta in questo senso pienamente un «surrogato» dell'etica religiosa, in quanto capace di rispondere – certo in maniera differente – a una medesima esigenza di senso: essa permette di sottrarsi «alle fredde mani cadaveriche degli ordinamenti razionali così come alla stupidità della vita quotidiana»⁷³; nella dedizione illimitata all'altro e nella comunione con l'altro essa apre lo spazio di un'esperienza fine a se stessa, estranea e antitetica alla razionalità strumentale.

La prospettiva di Weber sull'erotica è dunque cambiata rispetto alla lettera del 1907 e si è parzialmente affinata. Non più schiacciata sull'eudaimonismo, l'erotica costituisce una sfera di vita capace di rispondere in un certo modo alla domanda di senso dell'individuo tardo-moderno: chi predica il libero amore non è più allora per Weber un mero libertino dedito al piacere, ma una figura più complessa, che risponde a suo modo alla domanda su come condurre la propria vita. In una prospettiva di pluralismo dei valori, e non più di semplice dualismo tra etica e felicità, l'erotica diviene una possibile risorsa di senso: che non richiede, come l'etica, una rinuncia all'esperienza, un'inibizione del piacere; ma certamente, nella sua forma sublimata, richiede una sua selezione, istituisce condizioni di accesso e forme specifiche della produzione di piacere. Hanno contribuito senz'altro, in questo cambio prospettico, tanto la frequentazione di Ascona da parte di Weber, quanto forse la sua stessa scoperta dell'erotica come sfera di senso: è sicuramente Else Jaffé la figura verso la quale Weber prova quella fascinazione erotica di cui scrive nell'*Intermezzo*, in alcune delle righe forse a più alto tasso emotivo che il testo weberiano offre⁷⁴.

L'amore dunque, tanto quello religioso quanto quello sessuale, costituisce dunque una fonte di senso in un mondo ormai privo di senso, disincantato; rappresenta una risposta alla domanda tolstojana, riproposta più volte in *Scienza come professione*: «che cosa dobbiamo fare? e come dobbiamo dirigere la nostra vita?»⁷⁵. O, più specificamente: «come è possibile per gli uomini vivere fuori dal mondo moderno nel quale dominano il capitalismo e l'immagine del mondo borghese?»⁷⁶. Nelle varie forme inteso, l'amore rappresenta una via di fuga sensata, radicale, dalla vacuità di senso della modernità.

Ad Ascona, dunque, Weber si ritrova tra figure che, in vario modo, sperimentano l'amore come forma di rifiuto del mondo; una galassia variegata, che nelle condizioni di vita moderne prova a elaborare condotte di vita alternative, libere (o ritenute tali), significative, in contrasto con la razionalizzazione e il disincanto moderni. Ad Ascona si ritrovano,

⁷³ *Intermezzo*, p. 340.

⁷⁴ Lo testimoniano le molteplici lettere a lei indirizzate.

⁷⁵ *Scienza come professione*, p. 39.

⁷⁶ E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit., p. 145.

continuamente evocati, i rappresentanti carismatici delle due forme d'amore: Tolstoj, da un lato, che predica l'amore religioso del prossimo, il pacifismo e il rifiuto della violenza, e che diviene il riferimento per un «anarchismo etico» che trova nella non-violenza il suo valore fondamentale; dall'altro Otto Gross, il quale invece predica il libero amore sessuale, la gioia e la pienezza della vita nell'atto erotico, anch'egli polo attrattivo di un altro tipo di anarchismo, fondato questa volta sulla libertà sessuale⁷⁷.

Nei soggiorni del 1913 e del 1914 ad Ascona, dunque, Weber si trova circondato da un'umanità quanto mai varia e sui generis. Dalle lettere che egli scrive alla moglie Marianne, emerge una figura in particolare che suscita l'interesse di Weber; una figura in cui i due precetti dell'amore religioso e del libero amore sessuale paiono intrecciati, in cui confluiscono anarchismo pacifistico e anarchismo erotico, in cui si ritraciano tanto Tolstoj quanto Gross: Ernst Frick.

Frick è un personaggio di cui non si sa molto. Svizzero, anarchico, redattore per alcuni anni del giornale *Der Weckruf* – la versione tedesca del franco-italiano *Réveil-Risveglio*⁷⁸ –, dal 1909 amante e compagno di Frieda Gross, ovviamente con l'approvazione di Otto. Nel 1911 Frieda e Frick si trasferiscono ad Ascona con i due figli, Peter, figlio di Otto, ed Eva Verena, prima figlia di Frick. L'anno successivo Frick viene arrestato con l'accusa di terrorismo: il caso riguarda l'esplosione di una bomba anni prima a Zurigo – usata come diversivo per liberare di prigione un anarchico russo che stava per essere estradato – e per cui era sospettata l'intera redazione del *Weckruf*. Cinque anni dopo l'avvenimento, un compagno di Frick al *Weckruf*, Robert Scheidegger, denuncia lui e un'altra anarchica, Margarethe Faas-Hardegger: verranno giudicati entrambi colpevoli, Frick condannato a un anno di prigione per detenzione di esplosivi⁷⁹. La condanna aggrava una situazione già critica per Frieda: il suocero Hans aveva infatti cominciato una serie di cause legali contro il figlio Otto, facendone dichiarare l'insanità mentale e cercando di togliere a Otto e Frieda la custodia del nipote, Peter, per divenirne tutore legale.

Quando Weber arriva ad Ascona nel 1913, Frick è dunque in prigione. Lo incontrerà di persona nel 1914, e avrà con lui, come scrive alla moglie, «conversazioni interessanti»⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. M. Green, *Weber and Lawrence and Anarchism*, in S. Whimster (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan, London 1999, p. 73.

⁷⁸ Sotto la sua direzione il giornale si concentra intorno alla tematica dell'azione diretta e dello sciopero generale e a quella dell'antimilitarismo (per una ricostruzione puntuale delle poche informazioni disponibili sulla biografia di Ernst Frick cfr. E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit.).

⁷⁹ Ma anche per un altro caso, riguardante il blocco della linea tranviaria durante uno sciopero (su questo caso specifico nonché sull'intero processo cfr. la nota editoriale alla lettera a Marianne del 28 marzo 1913, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 152-153).

⁸⁰ *Brief an Marianne*, 2 aprile 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 589-590.

La prima preoccupazione di Weber ad Ascona è quella di aiutare legalmente Frieda: certo in primo luogo mosso da spirito di corpo borghese, dalla convinzione che la difesa di Frieda dovesse essere presa in carico e combattuta «all'interno del campo dei riformatori borghesi, e non della borghesia “deviata”»⁸¹. La causa di Otto e Frieda era divenuta infatti parallelamente oggetto di una campagna da parte di amici anarchici di Gross, tra cui Erich Mühsam, i quali usavano il caso per fare propaganda contro l'autoritarismo dello stato borghese⁸². Weber è, come immaginabile, furioso circa l'uso politico che ne viene fatto: come scrive a Emil Lask il 9 gennaio 1914, «Frieda Gross deve prendere le distanze dagli amici anarchici di Otto. Questi devono scegliere tra la rappresentanza a tutti i costi della loro causa (*rücksichtslose Vertretung “ihrer Sache”*) e gli interessi personali di Otto Gross»⁸³. Il loro intervento ha, infatti e comprensibilmente, peggiorato la situazione di Otto e Frieda: sono una «marmaglia di anarchici» e «Mühsam è un povero imbecille, dovrebbero stare zitti»⁸⁴.

L'interesse di Weber nei confronti di Frick è dunque in primo luogo, come nota Edith Hanke, di carattere puramente legale: «l'integrità personale di Frick era per lui una questione di una certa importanza alla luce dell'imminente udienza per la custodia di Peter»⁸⁵. Di Frick Weber fornirà infatti un *Gutachten* al processo intentato da Hans Gross⁸⁶. Eppure, come continua Hanke, dalle lettere che Weber scrive a Marianne, risulta evidente come egli «sviluppi un forte interesse per il destino di Frick e gli offra consiglio [...]. Le conversazioni tra i due ruotano intorno a questioni etiche fondamentali»⁸⁷.

Nella ricostruzione che Weber offre alla moglie nel 1913, Frick condivide, con Frieda e Otto, «la “credenza religiosa” in una società futura libera dalla gelosia, una società del vero amore “libero” – interiormente libero»⁸⁸. Frick rappresenta però, scopre Weber, una figura più complessa rispetto a quella di Otto: il suo ideale non consiste unicamente nella libertà sessuale, ma contiene anche forti esigenze etiche. Come scrive Hanke, la quale ha ricostruito come Frick fosse venuto a conoscenza dell'ideale tolstojano tramite Gustav Landauer, «Frick non difendeva un'erotica sfrenata, ma piuttosto cercava di connettere l'erotica con l'etica»⁸⁹. È Weber stesso a riconoscere la commistione dei due piani, erotico ed etico, nella prospettiva

⁸¹ S. Whimster, *Introduction to Weber, Ascona and Anarchism*, cit., p. 19.

⁸² Si veda il *Sondernummer* per Otto Gross del giornale *Die Revolution* del 20 Dicembre, firmato da Franz Jung, Franz Pempert, amici di Erich Mühsam, in cui questi prendono le difese di Otto e attaccano il padre Hans.

⁸³ *Brief an Emil Lask*, 9 Januar 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 461-464.

⁸⁴ *Brief an Emil Lask*, 25 Novembre 1913, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 402-403.

⁸⁵ E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit., p. 145.

⁸⁶ Ma mai ritrovato (cfr. la nota editoriale alla lettera a Marianne, 1 aprile 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., p. 583).

⁸⁷ E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit., p. 145.

⁸⁸ *Brief an Marianne*, 14 Aprile 1913, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 180-181.

⁸⁹ E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit., p. 153 (sulla conoscenza di Frick dell'etica tolstojana e sul ruolo di Gustav Landauer come tramite, cfr. *ivi*, pp. 151-152).

di Frick: «desidera portare a compimento il bene e l'amore del prossimo attraverso l'acosmismo dell'erotica [*durch Akosmistik der Erotik*]. Ho già detto a Frieda perché questo non funziona e lei ha convenuto che l'unico percorso possibile è l'ascesi tolstoiana, verso la quale lui tende continuamente. Finirà là, se ne ha ancora la forza»⁹⁰.

Ecco esplicitati i due corni del dilemma: da un lato l'*Akosmismus der Erotik* – l'espressione usata nella lettera a Else del 1907 ritorna anche qui, a confermare come per Weber si dia un acosmismo dell'amore erotico⁹¹ –, dall'altro il compimento del bene, l'ascetismo tolstoiano. E se per Frick i due piani sono uniti, per Weber sono, al contrario, ben distinti: così, nelle loro conversazioni, «cerca di spiegargli perché [...] altruismo fraterno e perseguimento radicale dell'erotica siano mutualmente esclusivi»⁹². La prospettiva weberiana è quella dell'*Intermezzo*: etica ed erotica sono due sfere di vita non solo differenti, ciascuna dominata da potenze specifiche, dai propri demoni, ma contrapposte. In questo senso, «l'avvertimento di Weber a Frick trova un'eco in *Scienza come professione*: trova il tuo demone. Nel caso di Frick, questo significa scegliere tra l'"acosmismo dell'erotica" o l'acosmismo della fratellanza e della bontà, cioè l'etica di Tolstoj – e una volta che si sia fatta la scelta, agire conformemente ad essa in modo coerente»⁹³.

In quanto sfere distinte, il libero amore sessuale non sa soddisfare esigenze etiche, non può rispondere al problema del male nel mondo. Ed è però proprio un dilemma etico ad affliggere Frick. Come Weber spiega a Marianne, Frick soffre in particolar modo perché a causa della sua onestà, persone che lo avevano aiutato e avevano difeso il suo alibi erano finite in prigione⁹⁴. Allora, scrive Weber seguendo il ragionamento di Frick, «rimane solo l'insincerità. Così queste teorie: che uno dovrebbe non agire bene, dal momento che il bene produce conseguenze malvagie. In prigione lui ha ovviamente rimuginato su tutto ciò con un'ansiosa monomania»⁹⁵. Il dilemma di Frick è l'irrazionalità etica del mondo, il fatto innegabile che, nel mondo, al bene non consegue necessariamente il bene, e che un'azione giusta può produrre conseguenze malvagie. Weber ritrova in Frick, condensato e insieme

⁹⁰ *Brief an Marianne*, 31 Marzo 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 581-582.

⁹¹ A sostegno di questa tesi, oltre alla lettera del 1907 e a questa lettera del 1914, si ricordi il già citato riferimento in *Etica religiosa e "mondo"* sul ribaltamento del *Liebesakosmismus* in amore anomico (cfr. *Comunità religiose*, p. 203).

⁹² E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit., p. 153.

⁹³ *Ivi*, p. 154.

⁹⁴ Condannate per falsa testimonianza (cfr. la nota editoriale alla lettera a Marianne del 28 marzo 1913, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 152-153).

⁹⁵ *Brief an Marianne*, 7-8 Aprile 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., p. 603.

vissuto, esperito, il dilemma etico all'origine di «tutte le religioni della terra»⁹⁶. Ad un tale dilemma la teoria del libero amore di Otto Gross non sa rispondere.

Ed è questo il motivo per cui secondo Weber l'unica via da intraprendere per Frick è quella tolstoiana: perché Tolstoj è colui che, a differenza di Otto Gross, pone il problema del bene etico nel mondo e cerca di agire coerentemente in base ad esso. Per convincerlo, Weber decide di fargli leggere due testi che, non a caso, trattano il problema dell'irrazionalità etica del mondo:

Frick è *profondo*. Ma gli manca la capacità di esprimere anche i pensieri più semplici. La prigione ha avuto un forte effetto su di lui, tanto che non può smettere di interrogarsi sul significato del bene. Lo ha confuso il fatto che il *risultato* [*Erfolg*] di una buona azione sia così spesso irrazionale e che, dove si agisce "bene", si verifichino conseguenze cattive, tanto che si interroga se si *debba* comunque agire "bene": una valutazione dell'azione morale sulla base del *risultato* [*Erfolg*] e non del suo *intrinseco* valore! Per ora non vede che c'è un errore, e farà in modo che riceva una copia dei "Fratelli Karamazov", e poi più avanti il dialogo di Lukács, nei quali questo problema è trattato⁹⁷.

L'importanza dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, e in particolare della *Leggenda del Grande Inquisitore*, nella disamina del problema dell'irrazionalità etica del mondo e nell'esplicitazione dei corni del dilemma è già emersa nel corso del lavoro. Il testo di György Lukács cui Weber fa riferimento nella lettera è invece un breve dialogo uscito nel 1912, intitolato *Von der Armut am Geiste, Della povertà di spirito*. Lukács lo ha scritto in seguito al suicidio di un'amica, Irma Seidler, che lui aveva rifiutato di sposare: anche qui si riflette sulle conseguenze malvagie di una buona azione, sull'irrazionalità etica del destino⁹⁸.

Ritorna, in ogni caso, nelle sue linee fondamentali, l'argomento e l'aut aut etico che Weber aveva già posto, alcuni anni prima, a Michels: valutazione di un'azione in base al risultato (*Erfolgsethik*) o in base al suo valore intrinseco. La prima, come visto, è un'etica che accetta di fare i conti con il mondo, di scendere a compromessi con esso: più preparata all'indeterminatezza degli eventi del mondo, al fatto che possa darsi – anzi, si dia spesso – uno scarto tra intenzione e risultato. Mentre chi, come Frick, «non tollera l'irrazionalità etica del mondo»⁹⁹ assume – o dovrebbe assumere, per essere coerente – un'etica dei principi, dovrebbe decidere di valutare le proprie azioni solo sulla base dell'intenzione con cui sono

⁹⁶ *Politica come professione*, p. 112.

⁹⁷ *Brief an Marianne*, 5 Aprile 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 595-596.

⁹⁸ Cfr. G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Una lettera e un dialogo*, in Id., *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, Cappelli, Bologna 1981, pp. 100-115. Per un ragionamento sul dialogo cfr. Á. Heller, "Von der Armut am Geiste". A Dialogue by the Young Lukács, in «The Philosophical Forum», vol. 3, n. 3-4, 1972, pp. 360-370.

⁹⁹ *Politica come professione*, p. 111.

state condotte, agire coerentemente e unicamente in base al proprio principio etico, senza interrogarsi e tormentarsi sulle conseguenze.

Ernst Frick rientra dunque a pieno titolo tra quelle figure, letterarie, storiche, biografiche, che affollano il quadro weberiano delle soggettività di rifiuto del mondo. Figure che rappresentano il materiale umano – nel caso di Frick è evidentissimo – su cui Weber mette alla prova le proprie teorie e i propri ragionamenti; che gli offrono, parallelamente, la ricchezza e la varietà delle forme concrete di rifiuto del mondo, dei tentativi – spesso incoerenti, altrettanto spesso fallimentari – di elaborazione di condotte di vita estranee al mondo, o con esso in aperto conflitto. Figure che, in ogni caso, non appartengono a questo mondo. Ma per le quali, certo solo per alcune di esse, c'era in effetti un posto dove stare: «tra i virtuosi, sul Monte Verità»¹⁰⁰. Un luogo che, come visto, esercita un'estrema attrazione anche su Weber: «un mondo pieno di incantatrici, di grazia, di pericolo e di desiderio di felicità»¹⁰¹. A questo mondo, e ai suoi personaggi, si rivolgerà con nostalgia nel periodo tremendo della guerra: come scrive nel 1915 a Frieda, «fammi sapere come sta Frick. Mi piacerebbe venire per un periodo ad Ascona, per dimenticare la guerra»¹⁰².

¹⁰⁰ E. Hanke, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, cit., p. 157.

¹⁰¹ *Brief an Marianne*, 9 Aprile 1914, in *Briefe 1913-1914*, MWG II/8, cit., pp. 605.

¹⁰² *Brief an Frieda Gross*, 14 Marzo 1915, in *Briefe 1915-1917*, MWG II/9, cit., pp. 24-28.

Conclusioni

Dalla ricognizione delle diverse forme di soggettività rivoluzionaria nell'opera weberiana emerge un quadro piuttosto variegato: un affresco di famiglia le cui singole figure mostrano una certa somiglianza, alcuni tratti fisiognomici ricorrenti; e però, anche, svariate e significative differenze. Se in ciascuna di esse è possibile rintracciare i tratti del radicalismo etico e della violenza, questi si presentano in forme e combinazioni eterogenee, come esito di particolari configurazioni di senso e universi di valori specifici, di forme di rapporto con il mondo, convinzioni, aspettative, concezioni temporali radicalmente diverse. Ciascuna soggettività rivoluzionaria rappresenta il risultato inatteso di peculiari declinazioni di immagini del mondo, del sommarsi non inevitabile di una serie di circostanze e condizioni che conducono – per eterogenesi dei fini – all'emersione non prevedibile di un agire rivoluzionario.

Anabattisti, puritani, sindacalisti rivoluzionari, comunisti condividono, da un lato, un certo atteggiamento di rifiuto del mondo, un radicalismo etico che si oppone al mondo e, dall'altro, il fatto di declinare tale radicalismo in forma violenta, di trovare nella violenza l'espressione specifica della propria *Weltablehnung*. Sono questi, come visto, i tratti caratteristici delle soggettività rivoluzionarie weberiane. I quali però emergono a partire da molteplici universi di senso e configurazioni di immagini del mondo, declinandosi e dando luogo a specifiche forme dell'agire rivoluzionario. La soggettività rivoluzionaria è, in Weber, un contenitore ampio e variegato di tipi umani distinti, ciascuno con la propria concezione del mondo, il proprio modo di intendere e praticare la violenza, i propri principi etici, la propria specifica prospettiva temporale.

Il carattere molteplice e variegato dell'universo rivoluzionario weberiano permette di sviluppare due considerazioni fondamentali intorno al tema centrale della violenza politica, che risultano decisive tanto sul fronte dell'esegesi weberiana che su quello del più attuale dibattito intorno alle forme contemporanee della violenza politica. L'indagine intorno alle forme della soggettività rivoluzionaria in Weber consente cioè di indagare più a fondo tanto il tema del rapporto tra configurazioni di senso, violenza e mutamento storico, quanto quello del rapporto tra violenza, ordine sociale e politica. L'approccio weberiano offre importanti strumenti teorici per riarticolare criticamente tali rapporti, aprendo sulla violenza politica una prospettiva ampia ed ermeneuticamente feconda. Non solo: a partire da tali considerazioni è

possibile trarre alcune indicazioni di carattere più generale intorno alla concezione weberiana della soggettività e del mutamento sociale, che rappresentano in qualche modo il precipitato teorico-filosofico di questo lavoro.

In primo luogo, la ricostruzione genealogica delle possibili configurazioni di senso della soggettività rivoluzionaria, cioè l'individuazione delle peculiari combinazioni che, storicamente, hanno originato forme di agire violento, suggerisce e implica una apertura e una indeterminatezza della causalità storica e di senso della violenza politica. La ricognizione nell'universo weberiano porta cioè a escludere l'ipotesi che vi sia una radice di senso unica e univoca della violenza politica, che tra una certa immagine del mondo, una certa concezione del mondo e la violenza vi sia un nesso necessario e inevitabile; porta a rifiutare l'idea che da certe radici di senso, da un determinato atteggiamento soggettivo si possa dedurre, quasi fosse un calcolo matematico, una propensione all'agire violento.

Al contrario, la perlustrazione weberiana mostra come la violenza come pratica possa irrompere evenenzialmente anche in soggettività apparentemente recalcitranti; come possa sorgere all'interno di immagini del mondo che predicano – esplicitamente e specificamente – la non-violenza. Il caso degli anabattisti di Münster è esemplificativo: interni a una specifica declinazione dell'immagine del mondo protestante che fa del sermone della montagna, del precetto “non resistere al male”, la propria dottrina di elezione, essi finiscono per diventare – sorprendentemente e inaspettatamente – i protagonisti di una delle pagine più sanguinose del Cinquecento tedesco.

Nel secondo capitolo è stata analizzata approfonditamente la specifica combinazione di elementi che – secondo Weber – hanno concorso a produrre quel «capovolgimento» nella prospettiva soggettiva di alcuni anabattisti intorno al senso della violenza; è stata ripercorsa l'articolazione degli eventi, i leggeri scostamenti e le riconfigurazioni all'interno della loro specifica immagine del mondo che li hanno portati, inavvertitamente, a identificare nella pratica della violenza la giustizia di dio. Lievi rimodulazioni all'interno del *Weltbild*; la commistione con un'altra immagine del mondo, il millenarismo; la conseguente irruzione di una diversa e specifica temporalità; l'esperienza psicologica, difficilmente sostenibile, dell'attesa: una serie di accadimenti nella prospettiva di senso dei soggetti la cui connessione non è stata né necessaria né inevitabile. La violenza degli anabattisti di Münster rappresenta un esito inatteso, una declinazione imprevista, ma possibile, all'interno del più generale *Weltbild* anabattista. Non si fosse verificato, come era del resto possibile, uno degli eventi elencati sopra, il gruppo di Münster avrebbe continuato a predicare il pacifismo e la non-violenza, come il resto dell'anabattismo europeo.

Nel caso dell'anabattismo il senso è dunque chiaro: non è possibile rintracciare nella loro concezione del mondo una radice di senso ultima, un nucleo specifico all'origine del loro agire violento, il *quid* capace di spiegare e rendere conto dello sviluppo successivo; la violenza risulta irriducibile a un unico fondamento, emergendo piuttosto per il combinarsi evenemenziale di una serie di circostanze. Non si danno, dunque, condizioni necessarie e sufficienti della violenza, quanto piuttosto condizioni di possibilità: uno spettro ampio di circostanze destinate a rimodularsi e combinarsi in modo non prevedibile, capaci anche di produrre – per eterogenesi dei fini – conseguenze contrarie alle proprie premesse.

Il caso della socialdemocrazia tedesca rappresenta l'esempio analogo e speculare più evidente: una concezione del mondo che predica, esplicitamente e dichiaratamente, la rivoluzione violenta; non solo, che fa della rivoluzione violenta il proprio nucleo di senso ultimo, il centro e il culmine della spiegazione del mondo, nonché dell'agire pratico in esso. E che tende invece, come nota Weber con tono canzonatorio, ad asserragliarsi in un falso rivoluzionarismo, in una predica vuota, priva di uno «spirito catilinario», finendo per supportare, negli eventi concitati della rivoluzione tedesca, il fronte della conservazione e della reazione. Al centro dell'immagine del mondo socialista, occupato dalla socialdemocrazia tedesca, non vi è per Weber traccia di soggettività rivoluzionaria; essa si ritrova piuttosto, come visto, ai suoi margini, nelle declinazioni eterogenee e periferiche del sindacalismo rivoluzionario e del comunismo tedesco.

Dietro all'emergere della violenza politica è allora possibile rintracciare, storicamente, una pluralità di presupposti di senso, di variabili contingenti, di universi di idee che – nelle loro configurazioni specifiche e in connessione ad altri processi – impattano sull'ordine sociale, imprimono una direzione o un'altra al mutamento storico-sociale. La violenza politica risulta cioè essere il prodotto di condizioni a geometria variabile, composizioni varie e variabili di elementi differenti. L'indagine intorno alle forme weberiane della soggettività rivoluzionaria mostra così l'estrema variabilità e molteplicità degli universi di senso che stanno sullo sfondo di un agire violento: fondamentale risulta quindi l'affermazione della pluralità e dell'indeterminatezza dei processi di causalità storica e di senso che si pongono all'origine della violenza politica.

La consapevolezza che la violenza possa irrompere all'interno di soggettività che le risultano apertamente ostili, che essa, in altri termini, costituisca un esito non interamente prevedibile, non deducibile dalle condizioni di partenza, è propria di una concezione dello sviluppo storico aperto, plurale, non lineare, «essenzialmente caratterizzato da una

fondamentale indeterminazione»¹. Essa racchiude l'idea del mutamento storico – nella forma ad esempio dell'irruzione di una violenza politica, dell'emersione di una soggettività rivoluzionaria – come esito di una somma di circostanze tra loro non deducibili, come incontro di una pluralità di processi autonomi, che convergono e collidono fino a produrre esiti del tutto imprevisi. Di contro alle interpretazioni e alle letture di un Weber vicino a una prospettiva evoluzionista, interessato a ripercorrere lo sviluppo del razionalismo occidentale dalle sue origini *in nuce* nel giudaismo antico, si scorge qui un Weber conscio dell'estrema variabilità e indeterminatezza dello sviluppo storico, dell'imprevedibilità delle sue trasformazioni: nella prospettiva weberiana «la storia come “vita storica” si apre agli occhi avidi del ricercatore in tutta la sua ricchezza, imprevedibilità, polidimensionalità»².

Le interpretazioni che insistono sul carattere evoluzionista e sistemico della prospettiva weberiana sul mutamento sociale rivelano qui tutti i loro limiti: dalla sistematizzazione dell'opera di Weber offerta da Talcott Parsons fino alla più recente lettura di Wolfgang Schluchter, ad esempio, si è voluto rintracciare un principio unitario dello sviluppo storico, un'istanza ultima cui ricondurre, in un unico grande affresco weberiano, la molteplicità dei fenomeni sociali³. Un'affascinante, e confortante, *reductio ad unum* che stride però tanto con le più esplicite dichiarazioni d'intenti di Weber quanto con il procedere concreto della sua ricerca.

Le sue affermazioni contro le concezioni deduttiviste e unilaterali del mutamento storico – dal materialismo storico alla sua controparte spiritualista – così come contro la pretesa di trovare leggi di sviluppo atte a rendere conto delle dinamiche sociali sono difficilmente equivocabili. Il testo forse più esplicito in questo senso, che rappresenta in qualche modo una dichiarazione programmatica da parte di Weber, l'esplicitazione di come intende condurre l'indagine sociologica intorno alle forme del mutamento sociale e dell'agire soggettivo in esso, è senza dubbio l'*Introduzione all'Etica economica delle religioni universali*. Dove si dichiara ostile a una comprensione del rapporto tra etica religiosa e struttura sociale tanto nei termini semplicistici del «rispecchiamento» tipici del materialismo storico, quanto nel «senso puramente psicologico»⁴ della teoria del risentimento nietzschiano. E dove rende conto – unico punto del testo weberiano – del concetto di immagine del mondo⁵:

¹ F. Ferrarotti, *Le oscillazioni di Max Weber*, in «Belfagor», vol. 54, n. 6, 1999, pp. 651-660, p. 659.

² Ivi, p. 660.

³ Per le interpretazioni filo-evoluzioniste e sistemiche si veda T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., F.H. Tenbruck, *Das Werk Max Weber*, cit., W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, cit.. Per una critica all'interpretazione evoluzionista di Weber da parte di Schluchter, cfr. S. Segre, *On Wolfgang Schluchter's Interpretation of Weber*, in «Max Weber Studies», vol. 13, n. 1, 2013, pp. 65-80.

⁴ *Introduzione*, p. 10.

⁵ Ivi, p. 20.

costrutti concettuali mutevoli, che compongono in un rapporto complesso, non univoco e mai definitivo, esigenze di senso e condizioni materiali, definendo l'orizzonte di possibilità e pensabilità all'interno del quale l'agire pratico deve essere compreso.

Ma è lo stesso incedere della ricerca weberiana a suggerire di abbandonare operazioni unificanti: un modo di indagine aperto alla pluralità dei fenomeni storici e sociali, che più che imbrigliarli in teorie generali cerca di individuarne le particolarità e le specificità; in cui la riconduzione a concetti generali – i tipi ideali ne sono l'esempio – è sempre intesa in senso strumentale alla ricerca, come approfondimento e raffinamento della capacità ermeneutica; in cui la teoria non è cioè il culmine dell'indagine, ma suo momento intermedio, che richiede sempre di ritornare al particolare, di mettere in risalto le differenze, le circostanze specifiche, di farsi "informare" dalla molteplicità fenomenica. Questo incedere si mostra, evidente, nella stessa struttura argomentativa del testo weberiano, dove le affermazioni di carattere più generale sono sempre accompagnate e interrotte da specificazioni, da confronti tra casi simili ma non identici, da osservazioni a margine che le contestualizzano e le circostanziano. E si mostra, altrettanto evidente, nell'indagine intorno alla soggettività rivoluzionaria condotta in questo lavoro: in cui non si è potuto (né voluto) ricondurre la genesi a condizioni necessarie o a fattori fondamentali, gli elementi ultimi capaci di rendere conto dello sviluppo successivo; ma ci si è trovati costretti a ricostruire, di volta in volta, la pluralità – e l'imprevedibilità – dei percorsi della sua formazione all'interno di universi materiali e di senso svariati e variabili, a rintracciare le condizioni che in certi casi l'hanno resa possibile così come quelle che in altri ne hanno impedito il sorgere.

Strumento principe di questo modo di intendere la ricerca è, come già accennato, l'immagine del mondo: un dispositivo teorico-concettuale costitutivamente concepito per mettere in luce la contingenza storica, per aprire l'orizzonte d'indagine a una molteplicità di elementi in gioco e all'estrema variabilità della loro rilevanza in contesti differenti. Che costringe a ragionare in termini di possibilità e improbabilità, e mai di impossibilità o inevitabilità, e permette di raggiungere un livello di accuratezza analitica che altre nozioni ad essa prossime – ideologia, dimensione simbolica, immaginario, per citarne alcune – non detengono.

Discorso analogo, e strettamente correlato, può essere fatto intorno al tema della soggettività. Anche qui ci si trova di fronte – l'indagine sulle forme di soggettività rivoluzionaria l'ha mostrato – al rifiuto categorico di ogni deduzione essenzialista, di ogni riconduzione a elementi ultimi e inaggirabili dell'umano. Anche qui, il binomio "immagine del mondo-condotta di vita" permette di articolare in maniera complessa e malleabile il

rapporto tra agire pratico, disposizioni soggettive e forme sociali e istituzionali. Soprattutto, permette di pensare la soggettività senza ricorrere a nozioni, equivoche sia dal punto di vista teorico che pratico, come quella di “natura umana”. Weber è palesemente ostile a ogni discorso che faccia appello alla natura: non solo perché tale nozione comporta una limitazione delle possibilità concrete del divenire umano, ma anche perché detiene una carica normativa in certo modo ineliminabile, poiché implica in qualche modo sempre – intesa come sostrato autentico – un riferimento al valore.

Pensare la soggettività attraverso il dispositivo dell’immagine del mondo significa allora intendere l’agire pratico soggettivo in stretta correlazione con le condizioni materiali e di senso in cui esso è inserito; e in cui però queste funzionano nel senso di condizioni di possibilità e, parallelamente, di griglie di intellegibilità: esse non definiscono determinazioni dirette, né rapporti necessari di causalità; ma piuttosto, appunto, possibilità, tendenze, propensioni. Indagare le forme della soggettività implica, per Weber, l’apertura di un campo di senso in cui un certo agire diviene pensabile e possibile, significa ricostruire i percorsi materiali e di senso che hanno condotto, per vie spesso traverse, alla formazione di una specifica prospettiva soggettiva sul mondo e a un certo agire pratico in esso.

Weber è senza dubbio un pensatore della soggettività: perché in essa ha individuato la porta di accesso fondamentale per la comprensione delle trasformazioni sociali, delle forme sociali, culturali e istituzionali che si sono succedute nella storia; ma è una soggettività che, sebbene mai riducibile alle, e deducibile dalle, condizioni della sua genesi, è a queste strettamente legata, in esse radicata, perché queste ne definiscono l’orizzonte di possibilità. Ed è forse in questo senso una sorte amara che Weber sia stato fatto alfiere di un individualismo metodologico in cui l’agire razionale allo scopo da strumento euristico è divenuto, certo per un concorso di cause non interamente attribuibili a una distorta interpretazione del testo weberiano, riferimento normativo. È invece proprio nel senso della valorizzazione della complessità e della ricchezza dello strumentario analitico weberiano intorno alla soggettività che questo lavoro ha inteso muoversi, nella convinzione che esso offra una prospettiva ermeneutica sulla soggettività, e gli strumenti analitici ad essa connessi, capace di smarcarsi tanto dai biologismi vitalistici quanto dai riduzionismi metodologici.

La pluralità e l’indeterminatezza dei processi di causalità storica che sono all’origine di una soggettività (rivoluzionaria) si riflettono sulla molteplicità delle forme che questa assume e ha assunto storicamente. La seconda considerazione di fondo che è possibile trarre sulla violenza politica a partire dalla ricognizione intorno alle forme di soggettività rivoluzionaria consiste nel riconoscimento dell’apertura e dell’indeterminatezza del ventaglio

fenomenologico delle forme di violenza politica. All'apertura "genealogica" in termini di causalità storica corrisponde un'apertura "fenomenologica" delle forme effettivamente realizzatesi di violenza: non dunque la violenza politica *tout court*, ma le violenze, le differenti forme di agire violento. L'indagine intorno alle figure rivoluzionarie in Weber, ciascuna agente una specifica forma di violenza – con una propria giustificazione etica, la presenza o meno di uno scopo, una specifica immagine del mondo –, consente cioè di assumere la violenza politica come un universo fenomenico ricco, plurale, molteplice.

In particolare, ciascuna forma di agire violento emersa nel corso dell'indagine intrattiene con l'ordine sociale e con la politica un rapporto differente e peculiare. Attraverso la messa in luce di diverse forme di violenza, la prospettiva weberiana offre in questo senso uno strumentario ermeneutico estremamente fecondo per interrogare il tema del rapporto tra violenza e ordine sociale, o, in altri termini, la questione della produttività politica della violenza: mostrandosi capace, in particolare, di mettere in discussione la concezione moderna della violenza politica come costituente e produttiva di ordine.

Nella modernità la violenza politica è stata prevalentemente pensata nella sua dimensione strumentale. Come scrive Pier Paolo Portinaro, «con la modernità – e con la transizione dal concetto di guerra civile a quello di rivoluzione – la violenza cessa di apparire come soltanto distruttiva per porsi come costituente. È l'esistenza del nuovo soggetto statale a rendere possibile una simile trasformazione»⁶. La violenza è intesa cioè come elemento costituente del progetto politico moderno, lo stato, nella forma della progressiva monopolizzazione del suo esercizio legittimo. Ma anche nella sua declinazione opposta e speculare di violenza rivoluzionaria, come strumento di distruzione dello stato, essa è concepita come produttrice e «levatrice» di un nuovo ordine. Che sia assunta come «strumento di potere»⁷ o come mezzo di emancipazione, la violenza è sempre posta al servizio di un progetto politico, che ne costituisce lo scopo ultimo e la fonte di senso, di legittimazione. Come scrive Paola Rebughini, «con la modernità la violenza viene interpretata, in modo più esplicito, come strumento del potere politico e mezzo del conflitto. La violenza è mezzo e viene usata per uno scopo»⁸.

Intesa come mezzo della politica, essa acquista non solo legittimità, ma anche intelligibilità, a partire dal suo scopo, dal progetto politico che è intesa realizzare. Sebbene agli antipodi rispetto alla prospettiva weberiana sulla politica, Hannah Arendt condivide la concezione strumentale della violenza, chiarendone magistralmente le implicazioni

⁶ P.P. Portinaro, *Violenza*, in Id. (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino, 2002, p. 357.

⁷ M. Stoppino, *Violenza*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, cit., p. 1034.

⁸ P. Rebughini, *Violenza e spazio urbano*, Guerini, Milano 2001, p. 182.

concettuali: «come tutti i mezzi, essa ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione [...]. E ciò che ha bisogno di una giustificazione da parte di qualcos'altro non può essere la sostanza di niente»⁹. La violenza, cioè, non basta a se stessa: in quanto mezzo, trova la sua giustificazione nello scopo di cui è strumento. Ma non solo: nel suo scopo essa trova anche il proprio senso, la propria ragione. È cioè unicamente a partire dallo scopo che è intesa realizzare che essa diviene politicamente intellegibile: «è l'agire razionale rispetto allo scopo la griglia di intellegibilità delle funzioni politiche della violenza»¹⁰.

Nella sociologia weberiana la concezione della violenza come mezzo della politica, e dello stato in modo specifico, occupa come noto una posizione centrale: celebre è infatti la sua definizione dello stato come istanza che rivendica con successo il monopolio dell'uso legittimo della violenza. Essa è, in questo senso, mezzo specifico della politica, inserita all'interno di una logica di razionalità strumentale: nella prospettiva weberiana «nel quadro della formazione e del mantenimento del dominio [*Herrschaft*], la violenza [*Gewalt*] è un mezzo razionale allo scopo»¹¹. Non solo: la definizione stessa della politica è ricondotta alla violenza come mezzo: come visto più volte nel corso di questo lavoro infatti, la politica si definisce in Weber non sulla base degli scopi che persegue ma dei mezzi che utilizza, e specificamente del mezzo della violenza.

Ma la disamina delle soggettività rivoluzionarie in Weber ha permesso di individuare forme di violenza altre, non strumentali, prive di scopo o che nello scopo non trovano la propria giustificazione e il proprio senso: sebbene non strumentali, esse chiamano in certo modo in causa la politica, intrattengono con essa un rapporto peculiare. Per il loro carattere non strumentale, infatti, tali forme di violenza consentono di assumere sulla politica una prospettiva liminale, che ne interroga i limiti, le condizioni di possibilità e pensabilità a partire dal luogo in cui i confini della politica sfumano, si fanno meno chiari ed evidenti. Se infatti è la violenza strumentale come costitutiva del potere a occupare il centro della scena politica, a definire le condizioni di esistenza e riproducibilità della sfera statale e dell'ordine sociale, le violenze rivoluzionarie non-strumentali – occupando una posizione di frontiera – ne mettono alla prova limiti e definizione.

Delle quattro forme di soggettività rivoluzionaria esaminate nel corso del lavoro, la violenza agita dai comunisti è senza dubbio di carattere strumentale: ne rappresenta, anzi, la declinazione più estrema. Essa costituisce, nella prospettiva weberiana, l'esempio di una

⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 55.

¹⁰ F. Tomasello, *La violenza. Saggio sulle frontiere del politico*, manifestolibri, Roma 2015, pp. 166-167.

¹¹ T. von Trotha, *Zur Soziologie der Gewalt*, in Id. (a cura di), *Soziologie der Gewalt*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», Sonderheft 37, 1997, pp. 12-13.

violenza strumentale portata alle sue estreme conseguenze. Utensile del progresso storico, la violenza comunista trova la sua giustificazione e il suo fondamento unicamente nel progetto politico che deve realizzare: lo scopo ultimo – la società comunista – rappresenta qui il culmine e la fonte di senso ultima dell'agire violento.

Weber non vedrà il sogno comunista trasformarsi in incubo, e anzi non sarà disposto a riconoscergli alcuna possibilità di durata. Eppure, nella violenza del fine ultimo dei comunisti rintraccia le premesse di una distopia iper-realistica – il riferimento al Grande Inquisitore nel passo successivo alla trattazione dei bolscevichi e degli spartachisti in *Politica come professione* non è, come visto, casuale. Si tratta del pragma della violenza portato alle sue estreme conseguenze: di una violenza che, inserita all'interno di una catena strumentale di mezzo e scopo, in cui lo scopo ultimo rappresenta la fonte di senso e il motore immobile dell'intera catena causale, è destinata a divorare i propri presupposti. Qui lo scopo, il sol dell'avvenire, la giustizia in terra rappresenta qualcosa da realizzare, a qualunque costo, nel futuro, nell'avvenire appunto: magnetica capace di catalizzare su di sé le energie e le speranze di interi popoli, esso diviene il motivo e la giustificazione di sempre maggiore violenza. Costantemente differito in un futuro prossimo, esso allunga indefinitamente la catena strumentale di mezzo e scopo, per cui il mezzo capace di avvicinare allo scopo ultimo diviene a sua volta scopo, capace ancora di legittimare altri mezzi, e così via.

La violenza detiene qui pienamente la sua dimensione costituente: essa è funzione di un progetto politico, mezzo per realizzarlo; trova in esso il suo senso e la giustificazione. Dimensione strumentale della violenza, scopo ultimo come fondamento e fonte di senso della violenza, differimento della fine: sono questi i caratteri strutturali della violenza comunista, che la rendono protagonista di una delle pagine più piene di promesse e insieme più tragiche della storia del Novecento.

Le altre forme di agire violento emerse nel corso dell'indagine sono invece di tipo differente: sebbene molto diverse tra loro, appartengono tutte a un tipo di violenza che è possibile chiamare "etico-intenzionale". Prive di scopo, o che non trovano nello scopo il proprio senso e la propria giustificazione: qui la giustizia non consiste in qualcosa da realizzare, in un progetto politico da edificare, ma nell'azione violenta stessa. L'agire trova senso e giustificazione nella conformazione al proprio principio etico, indipendentemente dalle conseguenze e dagli esiti che da esso derivano.

Nel caso del sindacalismo rivoluzionario, ad esempio, l'immagine della futura società socialista perde la sua forza legittimante, la sua funzione di fondamento ultimo: la violenza del sindacalista è giusta di per se stessa, indipendentemente dalla sua capacità di avvicinare

allo scopo. Nelle parole di Bernstein «il movimento è tutto, il fine è nulla» – coerenti con la prospettiva soreliana –, è contenuta l'idea di un agire politico – violento – la cui fonte di senso non risiede nel progetto da realizzare ma nella sua forma; in cui, anzi, il progetto da realizzare è la forma dell'agire. La convinzione, cioè, che l'ideale da attuare non si distingue dalla forma della sua attuazione. Una prospettiva che presuppone, e impone, una concezione temporale diversa da quella del differimento della fine propria della violenza comunista: essa implica infatti una temporalità dell'imminenza, del presente immediato. Escluso lo scopo futuro dall'orizzonte del pensabile, la serie temporale si accorcia radicalmente, a richiamare nell'adesso ciò che altrimenti veniva proiettato nell'avvenire.

La violenza degli anabattisti di Münster è invece una forma di violenza etico-intenzionale il cui carattere principale è costituito dall'anomia: qui il rifiuto di una qualsiasi progettualità politica è palese, evidente, rivendicato. La violenza non serve a produrre alcunché, non vuole costruire nulla fuori di sé: è una violenza priva di una qualsiasi dimensione costituente, che non mira a distruggere l'ordine presente né a edificare la società futura – entrambi non sono compiti suoi. Essa è intesa unicamente come manifestazione della giustizia (divina), come annuncio della fine del mondo.

In quanto anomica, rifiuta qualsiasi regola del mondo, non riconosce alcuna norma, tradizione, cosa sacra, non è finalizzata a garantire alcun ordine sociale. Né, come visto, è capace di produrre ordine, di istituire delle regole e delle norme sociali: declinazione politica dell'acosmismo dell'amore, l'anomia degli anabattisti implica disordine, illimitatezza, assenza di confini e definizioni. Ancora, l'«incapacità di mondo» dell'acosmismo si declina qui nel rifiuto di assumere il mondo e i suoi meccanismi sul serio, di impiegare anche solo un minimo di visione strategica che permetta quantomeno di sopravvivere, in questo mondo. Il principio etico risiede in questo caso nell'esplosione e nell'affermazione di una violenza anomica che rifiuta di legarsi in un qualsiasi modo a un principio d'ordine – che sia nella forma della distruzione organizzata, della costituzione e garanzia di una società futura, del riconoscimento dei limiti del mondo.

Infine, la violenza ascetica dei puritani di Cromwell è di tipo ancora diverso. Se la violenza anomica degli anabattisti rappresenta in qualche modo la declinazione dell'acosmismo della mistica in campo politico, conservandone quindi i caratteri di incondizionatezza e disordine, la violenza dei puritani è ascetica nel senso più specifico del termine: essa presenta cioè quella commistione di etica dell'intenzione e razionalità strumentale che, nel caso del suo agire omologo in campo economico, ha portato – per vie traverse – al successo e all'espansione dell'economia capitalistica. La violenza puritana ha

uno scopo e opera dunque secondo una logica di razionalità strumentale. Non è, come la violenza anabattista, indifferente alle logiche del mondo: prende il mondo sul serio, ne conosce i meccanismi e agisce conseguentemente. Ma gli effetti sul mondo non costituiscono, come chiarito, il senso dell'azione, né la sua giustificazione. L'unica cosa che interessa al puritano è mantenere la propria coscienza pura, agire conformemente alla volontà di dio – che parla singolarmente alla sua coscienza. In questo senso lo scopo dell'agire del puritano corrisponde alla forma della sua azione, dando luogo a una logica di razionalità strumentale in cui lo scopo si identifica con il mezzo: non c'è distinzione logica né temporale tra mezzo e fine.

Lo scopo del puritano – agire conformemente alla volontà di dio, cioè alla propria coscienza pura – implica, nel contesto dell'Inghilterra del Seicento, una rivoluzione attiva per la fede: la violenza rivoluzionaria non consiste in questo senso in un mezzo al servizio di uno scopo distinto, successivo; ma è scopo essa stessa, affermazione *tout court* della propria libertà religiosa, realizzazione in atto della volontà di dio.

È in questo senso che la compressione di mezzo e scopo nella forma stessa dell'azione conferisce alla violenza ascetica una specifica caratterizzazione sottrattiva: lungi dal porsi come violenza costituente, al servizio di un progetto politico – esterno e futuro –, la violenza ascetica dei puritani si pone nei confronti del potere politico inevitabilmente in un senso negativo: toglie spazi di governo, sottrae sfere di intervento. Non edifica un ordine sociale, non governa – e quando lo fa, come visto nel caso di Cromwell e del Parlamento dei Santi, entra in contraddizione con se stessa, abdica al proprio principio etico-intenzionale.

Se per i bolscevichi la presa del palazzo d'inverno è il primo passo in vista della realizzazione della società comunista, per i puritani la decapitazione del re corrisponde all'agire adeguato al proprio dovere etico-intenzionale e, insieme, allo scopo della rivoluzione: essa non è intesa come mezzo – o tappa inevitabile – per la costruzione di un progetto futuro. Emerge qui, nel contrasto tra violenza ascetica dei puritani e violenza dei comunisti, uno scarto decisivo: entrambe strumentali, entrambe intese a ottenere un risultato politico – a differenza dell'agire violento degli anabattisti e dei sindacalisti rivoluzionari – le due forme di violenza differiscono radicalmente – con effetti significativamente differenti – sul fronte della prospettiva temporale. Mentre l'agire dei puritani presuppone infatti la coincidenza immediata tra uso della violenza e suo risultato, l'agire dei comunisti è costitutivamente strutturato secondo una logica di differimento della fine: mezzo e scopo sono distinti, e lo scopo, proiettato nel futuro, non impone al mezzo alcuna pretesa di adeguatezza al dovere. In questo senso, per i comunisti il differimento della fine, e il conseguente

assorbimento nelle logiche mondane, non è un effetto contingente, ma è strettamente connesso al meccanismo che prescrive la costruzione del regno della libertà attraverso la coercizione. È dunque in questo caso, nel caso cioè di uno sganciamento di mezzo e scopo e dell'assenza di un riferimento etico immediato, che il pragma della violenza manifesta la sua potenza, che si mostra capace di risucchiare nelle logiche mondane i più alti ideali.

Risiede qui uno dei contributi cui questo lavoro ha inteso mirare: il tentativo di rendere conto dei dispositivi che governano la logica della violenza, individuando nella distinzione tra violenza etico-intenzionale (nelle sue diverse forme) e violenza etico-responsabile (nei paradossi che essa tende a generare) un discrimine fondamentale; con l'obiettivo di metterne in luce i differenti effetti politici – in termini di produttività politica, di forme di governo, di logiche che le sottendono e le alimentano.

Ascetica, anomica, sindacalistica, le forme di violenza che emergono dall'indagine intorno alle soggettività rivoluzionarie pongono in discussione, diversificandolo, il canone di una violenza rivoluzionaria costituente, mezzo in vista dell'edificazione di un ordine futuro. In contrasto con l'utopia "progettuale" della violenza comunista, queste forme di violenza sembrano piuttosto delineare i tratti di un'utopia "testimoniale", in cui l'ideale risiede nella forma dell'azione, e non nel suo risultato. In questo senso esse articolano diverse forme di produttività politica, istituiscono con la politica tipi di rapporto differente, e della politica dipingono un quadro più frastagliato.

Se la politica si definisce per Weber sulla base del mezzo della violenza, queste forme di violenza sembrano suggerire l'idea di una politica etico-intenzionale, priva di una dimensione costituente e strumentale, in cui l'elemento principale è giocato dal riferimento al valore, dalla conformità a un principio. Una politica, agli occhi di Weber, incapace di governare; ma potenzialmente in grado di sottrarsi al pragma della violenza, alla declinazione estrema di una razionalità strumentale che per realizzare sogni produce mostri; che, identificando il proprio scopo con la forma dell'agire, tende a richiamare nell'adesso i propri ideali.

La "violenza etico-intenzionale" weberiana può in questo senso essere assunta come tipo capace di rendere conto delle forme di violenza senza scopo, prive di un progetto politico, estranee a una razionalità strumentale o anche solo a una visione strategica. Di esse, pur nella loro inefficienza, nel loro carattere «donchisciottesco» e controproducente agli occhi del mondo, Weber afferma la presenza forte di un senso etico: sono violenze apparentemente irrazionali, inutili, incapaci di produrre alcunché; ma radicate in un universo di senso e intese – da coloro che le agiscono – come giuste di per sé.

Il tipo della violenza etico-intenzionale può in questo modo risultare particolarmente utile e fecondo dal punto di vista ermeneutico se fatto lavorare sulle forme contemporanee di violenza politica: *riots* urbani, scontri durante i meeting delle potenze mondiali, attentati terroristici sono manifestazioni di violenza estremamente diverse ed eterogenee tra loro, ma spesso ricondotte dagli studiosi a una forma di violenza «simbolica, senza scopo, gratuita»¹². Prive di progettualità, di scopo, di senso: i fenomeni contemporanei di violenza risultano scevri di quella capacità costituente che è stato il segno specifico della violenza rivoluzionaria moderna. A differenza delle «rivoluzioni passate, vittoriose o sconfitte, queste notti di fuoco, ripetute decine di volte in tutto il mondo, sembrano non fondare nulla»¹³.

Con le parole di Peter Sloterdijk, la rivoluzione moderna ha lasciato il posto a una «epidemia della negatività», una «devastazione senza meta», un «amorfo vandalismo epidemico»¹⁴: gli istituti simbolici che sono stati capaci, storicamente, di raccogliere e incanalare l'ira, passione timotica della politica, sono venuti meno. Si assiste così, con l'immagine di Hans-Magnus Enzensberger, a un'esplosione e frammentazione della violenza rivoluzionaria in una «guerra civile molecolare»¹⁵.

L'assenza di scopo delle forme di violenza contemporanea, la loro apparente incapacità di produrre qualcosa a partire da sé è spesso ricondotta e identificata con l'assenza di senso, con la loro irrazionalità: «senza una visione o un obiettivo intenzionalmente comunicato, i disordini sono stati facilmente percepiti come una provocazione casuale e senza senso»¹⁶. Prevalente risulta cioè essere una prospettiva sulla violenza che identifica razionalità strumentale e senso politico: se la violenza trae il suo senso politico dallo scopo che intende realizzare, una violenza senza scopo risulta semplicemente priva di senso. Un'inferenza non solo infondata, ma anche euristicamente infeconda: come scrivono Seferiades e Johnston, «indipendentemente dal fatto che l'azione violenta sia o meno strumentalmente controproducente, cioè “strategicamente inefficace”, sosteniamo che il fatto di supporre casualmente che sia irrazionale ci impedisce di comprenderla adeguatamente, per non parlare di interpretarla e spiegarla»¹⁷.

¹² P.P. Portinaro, *Violenza*, in Id., *I concetti del male*, cit., p. 361.

¹³ A. Bertho, *De l'émeute au soulèvement : la révolution n'est plus ce qu'elle était*, in «Revue internationale et stratégique», vol. 1, n. 93, 2014, pp. 73-80, p. 75.

¹⁴ P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007, pp. 251, 250, 253.

¹⁵ H.M. Enzensberger, *Prospettive sulla guerra civile*, Einaudi, Torino 1994, p. 10.

¹⁶ F. Kaulingfreks, *Senseless Violence or Unruly Politics? The Uncivil Revolt of Young Rioters*, in «Krisis», n. 1, 2016, pp. 4-21, p. 6.

¹⁷ S. Seferiades, H. Johnston, *The Dynamics of Violent Protest: Emotions, Repression and Disruptive Deficit*, in Id. (a cura di), *Violent Protest, Contentious Politics, and the Neoliberal State*, Ashgate, Farham 2012, pp. 3-18, p. 4.

La sociologia della violenza e dei movimenti sociali ha mobilitato negli ultimi anni una serie di categorie che mirano a rendere conto delle attuali forme di violenza, del loro carattere effimero, a-progettuale, episodico¹⁸. Da un lato, viene adoperata la nozione di «violenza espressiva», la quale indica però un agire specificamente affettivo: «spontanea, impulsiva, collerica, instabile»¹⁹, essa è interamente ricondotta al dominio dell'espressione emotiva e affettiva; assunta come unica alternativa possibile alla violenza strumentale, tende a polarizzare l'analisi, escludendo la possibilità che la violenza sia agita sulla base di un principio etico, con riferimento a un valore.

Dall'altro lato, è spesso usata la nozione di «violenza simbolica», nel tentativo di rendere conto della mancanza di rivendicazioni esplicite da parte di coloro che la agiscono, del suo carattere testimoniale, privo di un progetto dichiarato: essa è però il più delle volte identificata con una forma di negoziazione simbolica, in cui il carattere testimoniale è letto come un tentativo di contrattazione nell'arena sociale, un modo per ottenere visibilità sui media e benefici in termini di riconoscimento²⁰. Tale connotazione “simbolica” rimane però in questo modo interna a una prospettiva che valuta la violenza in termini di efficacia, interrogandosi sulla sua capacità di ottenere risultati, indipendentemente dal fatto che questi siano materiali o simbolici.

La “violenza etico-intenzionale” weberiana potrebbe permettere di allargare e affinare il ventaglio delle ipotesi ermeneutiche a disposizione. Anzitutto essa deve essere intesa come tipo: non come una nozione di cui è possibile rintracciare il corrispondente fenomenico esistente, ma come uno strumento analitico i cui caratteri sono intenzionalmente estremi, tipizzati, appunto; inoltre, come una categoria ampia, di cui è possibile immaginare ulteriori sotto-declinazioni, elaborate a partire dal confronto con la molteplicità fenomenica.

Essa suggerisce, in particolare, l'ipotesi di una violenza che, seppur priva di scopo e di rivendicazioni di sorta, sia radicata in un forte senso etico: che sia espressione di un rifiuto del mondo, una protesta contro il mondo – protesta e rifiuto che si articolano in termini etici, di

¹⁸ Per una panoramica sulla letteratura e una ricostruzione dei differenti approcci si veda L. Bosi, D. Della Porta, *La violenza politica: una introduzione*, in «Partecipazione e conflitto», n. 3, 2011, pp. 5-16; L. Bosi, C. Demetriou, S. Malthaner, *Dynamics of Political Violence*, Ashgate, Farnham 2014.

¹⁹ M. Wieviorka, *Violence. A New Approach*, Sage, London 2009, p. 96, il quale, nella sua ricostruzione critica, ne riassume significativamente i caratteri: «la violenza espressiva è un messaggio crudo, un insieme di significati il cui unico scopo è quello di tradurre, direttamente e senza alcuna mediazione, uno stato d'animo o affetti come la rabbia o l'odio, o anche una cultura, valori o un'identità» (ivi, p. 88).

²⁰ Lo sottolinea bene Federico Tomasello nella sua analisi sui riots urbani e sulla letteratura mediatica e scientifica in merito (cfr. F. Tomasello, *La violenza. Saggio sulle frontiere del politico*, cit., soprattutto p. 158).

giustizia e ingiustizia, e non solo in termini emotivi come rabbia sociale²¹; e che non abbia progetti da realizzare, rivendicazioni esplicite da proporre, ma sia semplicemente l'affermazione di un proprio – soggettivo – senso di giustizia. Ad esempio, di fronte alle violenze urbane dei *gilet jaunes* – incendi, saccheggi, blocchi delle strade, scontri con la polizia – in una Francia militarizzata, la giornalista di Le Monde che ne chiede conto ai manifestanti, riceve una risposta limpida: «*ce n'est que justice*»²².

²¹ Sebbene a livello genealogico le due motivazioni dell'agire possano essere molto vicine – se si intende l'espressione della rabbia come forma possibile di soggettivazione politica – a livello tipico-ideale l'agire affettivo e l'agire razionale al valore sono invece ben distinti.

²² A. Leclerc, *La violence, un «mal nécessaire» pour les «gilets jaunes»*, in «Le Monde», 19 marzo 2019, p. 10.

Bibliografia

Opere di Weber abbreviate

Alcune categorie = *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 239-307; ed. or. *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», IV, 1913.

Avalutatività = *Il significato della “avalutatività” delle scienze sociologiche e economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 309-375; ed. or. *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 7, 1918.

Chiese e sette = “*Chiese*” e “*sette*” nel Nord-America, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002, pp. 191-204; ed. or. “*Kirchen*” und “*Sekten*” in Nordamerika, in «Die christliche Welt», XX, 1906.

Città = *La città. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2003; ed. or. *Die Stadt (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/22, tomo 5, a cura di Wilfred Nippel, Mohr, Tübingen 1999.

Comunità religiose = *Comunità religiose*, trad. it. a cura di Massimo Palma, Donzelli, Roma 2017; *Religiöse Gemeinschaften (Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/22, tomo 2, a cura di Hans Kippenberg, Mohr, Tübingen 2001.

Confucianesimo = *Confucianesimo e Taoismo*, in *Sociologia della religione*, vol. II, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Konfuzianismus und Taoismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Democrazia borghese = *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in *Sulla Russia*, trad. it. a cura di M. Protti, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 27-79; ed. or. *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXII, 1906.

Diritto = *Diritto. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2016; ed. or. *Recht (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/22, tomo 3, a cura di Werner Gephart e Siegfried Hermes, Tübingen, Mohr 2010.

Dominio = *Dominio. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2012; ed. or. *Herrschaft (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/22, tomo 4, a cura di Edith Hanke, Tübingen, Mohr 2005.

Economia e società, I = *Economia e società*, vol. I, trad. it. a cura di Pietro Rossi, Comunità, Milano 1968; ed. or. *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1956.

Etica protestante = *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002, pp. 19-187; ed. or. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Futura forma statale = *La futura forma statale della Germania*, in *Scritti politici*, trad. it. a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, Donzelli, Roma 1998, pp. 131-167; ed. or. *Deutschlands künftige Staatsform [1919]*, in *Max Weber-Gesamtausgabe I/16, Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920*, a cura di W.J. Mommsen e Wolfgang Schwentker, Mohr, Tübingen 1988.

Giudaismo antico = *Il Giudaismo antico*, in *Sociologia della religione*, vol. IV, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Das antike Judentum*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Induismo e Buddhismo = *Induismo e Buddhismo*, in *Sociologia della religione*, vol. III, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Hinduismus und Buddhismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Intermezzo = *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione*, vol. II, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002, pp. 315-352; ed. or. *Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Introduzione = *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in *Sociologia della religione*, vol. II, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002, pp. 6-40; ed. or. *Einleitung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Nuova Germania = *La nuova Germania*, in *Scritti politici*, trad. it. a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, Donzelli, Roma 1998, pp. 169-174; ed. or. *Das neue Deutschland* [1918], in *Max Weber-Gesamtausgabe* vol. I/16, *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920*, a cura di W.J. Mommsen e Wolfgang Schwentker, Mohr, Tübingen 1988.

Oggettività = *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 53-141; ed. or. *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 19 (1), 1904.

Parlamento e governo = *Parlamento e governo*, trad. it. a cura di L. Marino, G. Villa, Einaudi, Torino 1982; ed. or. *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens* [1918], in *Gesammelte Politische Schriften*, Mohr, Tübingen 1958.

Politica come professione = *La politica come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. a cura di H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004, pp. 45-121; ed. or. *Politik als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, Drei Masken Verlag, München 1921.

Prolusione di Friburgo = *Lo stato nazionale e la politica economica tedesca*, in *Scritti politici*, trad. it. a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, Donzelli, Roma 1998, pp. 3-28; ed. or. *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede* [1895], in *Max Weber-Gesamtausgabe* vol. I/4, tomo 2, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik: Schriften und Reden 1892-1899*, a cura di W.J. Mommsen e R. Aldenhoff, Mohr, Tübingen 1993.

Pseudocostituzionalismo = *La transizione allo pseudocostituzionalismo in Russia*, in *Sulla Russia*, trad. it. a cura di M. Protti, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 81-140; ed. or. *Rußlands Übergang zur Scheinkonstitutionalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXIII, 1, 1906.

Pseudodemocrazia = *La transizione della Russia alla pseudodemocrazia*, in *Sulla Russia*, trad. it. a cura di M. Protti, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 141-169; ed. or. *Rußlands Übergang zur Scheindemokratie*, in «Die Hilfe», 26 Aprile 1917.

Scienza come professione = *La scienza come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. a cura di H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004, pp. 3-44; ed. or. *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, Drei Masken Verlag, München 1921.

Sette protestanti = *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002, pp. 205-230; ed. or. *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-21.

Sistema elettorale e democrazia = *Sistema elettorale e democrazia in Germania* [1917], in *Scritti politici*, trad. it. a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, Donzelli, Milano 1998, pp.

43-87; ed. or. *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, in *Max Weber-Gesamtausgabe* vol. I/15, *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, a cura di W.J. Mommsen e G. Hübinger, Mohr, Tübingen 1984.

Socialismo = *Il socialismo*, in *Scritti politici*, trad. it. a cura di A. Carliolato, E. Fongaro, Donzelli, Milano 1998, pp. 101-130; ed. or. *Der Sozialismus* [1918], in *Max Weber-Gesamtausgabe* vol. I/15, *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, a cura di W.J. Mommsen e G. Hübinger, Mohr, Tübingen 1984.

St. Louis = *Le scienze sociali di fronte alla comunità rurale*, in P.L. Di Giorgi, “*Max Weber a St. Louis Mississippi*”. *L’esperienza americana di Max Weber*, in «La critica sociologica», n. 92, 1990, trad. it. a cura di P.L. Di Giorgi, pp. 164-196; ed. or. *The Relations of the Rural Community to Other Branches of Social Science*, in H.J. Rogers (a cura di), *Congress of Arts and Science*, vol. VII, Universal Exposition, St. Louis 1904.

Stato e ierocrazia = *Stato e ierocrazia*, in *Dominio. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2012, pp. 613-806; ed. or. *Staat und Hierokratie*, in *Herrschaft (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/22, tomo 4, a cura di E. Hanke, Tübingen, Mohr 2005.

Storia economica = *Storia economica. Lineamenti di una storia universale dell’economia e della società*, trad. it. a cura di S. Barbera, Donzelli, Roma 2007; ed. or. *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin 1958.

Tra due leggi = *Tra due leggi*, in *Scritti politici*, a cura di A. Carliolato, E. Fongaro, Donzelli Roma 1998, pp. 37-42; ed. or. *Zwischen zwei Gesetzen*, in *Max Weber-Gesamtausgabe* vol. I/15, *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, a cura di W.J. Mommsen e G. Hübinger, Mohr, Tübingen 1984.

Altre opere di Weber

Agrarverhältnisse im Altertum, in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1988, pp. 1-288 (tr. it. *Storia sociale ed economica dell'antichità. I rapporti agrari*, traduzione di B. Spagnuolo Vigorita, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 1-368).

Annotazioni in appendice al presente saggio (di P. Blank, La composizione sociale dell'elettorato socialdemocratico tedesco), in P. Portinaro, *Max Weber e la sociologia del partito. Note su un testo del 1904-1905*, in «Il pensiero politico», vol. 17, n. 2, 1984, pp. 221-224; ed. or. *Bemerkungen im Anschluß an den vorstehenden Aufsatz* [R. Blank, *Die soziale Zusammensetzung der sozialdemokratischen Wählerschaft Deutschlands*], in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XX, 3, 1904-1905, pp. 550-553.

Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung. Vorlesungen 1895–1898, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. III/4, a cura di R. Aldenhoff-Hubinger e S. Fehleemann, Mohr, Tübingen 2009.

Briefe 1903–1905, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. II/4, a cura di Gangolf Hübinger e M. Rainer Lepsius, Mohr, Tübingen 2015.

Briefe 1906–1908, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. II/5, a cura di M.R. Lepsius e W.J. Mommsen, Mohr, Tübingen 1990.

Briefe 1909-1910, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. II/6, a cura di M.R. Lepsius e W. J. Mommsen, Mohr, Tübingen 1994.

Briefe 1913-1914, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. II/8, a cura di M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Birgit Rudhard e Manfred Schön, Mohr, Tübingen 2003.

Briefe 1915-1917, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. II/9, a cura di Gerd Krumeich, M. Rainer Lepsius, Birgit Rudhard e Manfred Schön, Mohr, Tübingen 2008.

Briefe 1918-1920 in Max Weber-Gesamtausgabe, vol. II/10, a cura di G. Krumeich e M.R. Lepsius, Mohr, Tübingen 2012.

Das Arbeitsverhältnis in den privaten Riesenbetrieben. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 26. September 1905, in *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik: Schriften und Reden 1900-1912*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/8, a cura di W. Schluchter, P. Kurth e B. Morgenbrod, Mohr, Tübingen 1998, pp. 244-259.

Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Diskussionsbeiträge auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 21. Oktober 1910, in *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften und Reden 1904-1911*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/9, a cura di W. Schluchter e Ursula Bube, Mohr, Tübingen 2014, pp. 741-764.

Das Verhältnis der Kartelle zum Staate. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 28. September 1905, in *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik: Schriften und Reden 1900-1912*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/8, a cura di W. Schluchter, P. Kurth e B. Morgenbrod, Mohr, Tübingen 1998, pp. 260-279.

Deutschlands Vergangenheit und Zukunft [4 gennaio 1919], in *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/16, a cura di W.J. Mommsen e W. Schwentker, Mohr, Tübingen 1988, pp. 436-446.

Der freie Volksstaat [6 gennaio 1919], in *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/16, a cura di W.J. Mommsen e W. Schwentker, Mohr, Tübingen 1988, pp. 458-474.

Die Lehren der deutschen Kanzlerkrise [1917] in M. Weber, *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/15, a cura di Wolfgang J. Mommsen e Gangolf Hübinger, Mohr, Tübingen 1984, pp. 301-306.

Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht, Enke, Stuttgart 1891 (tr. it. *Storia agraria romana. Dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, traduzione di Saverio Franchi, Il saggiatore, Milano 1967).

Diskussionsbeitrag in der Debatte über das allgemeine Programm des Nationalsozialen Vereins [1896], in *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik: Schriften und Reden 1892-1899, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/4 t. 2, a cura di W.J. Mommsen e R. Aldenhoff, Mohr, Tübingen 1993, pp. 619-622.

Gesammelte Politische Schriften, Mohr, Tübingen 1958.

Herrschaft (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß), in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/22, tomo 4, a cura di Edith Hanke, Tübingen, Mohr 2005.

I tre tipi puri di dominio legittimo, in *Dominio. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2012, pp. 819-842; ed. or. *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in *Herrschaft (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/22, tomo 4, a cura di E. Hanke, Tübingen, Mohr 2005.

Il presidente del Reich, in M. Weber, *Scritti politici*, Donzelli, Milano 1998, pp. 231-236; ed. or. *Der Reichspräsident* [1919], in *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/16, a cura di W.J. Mommsen e W. Schwentker, Mohr, Tübingen 1988.

Innere Lage und Außenpolitik [1918], in *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/15, a cura di W.J. Mommsen e G. Hübinger, Mohr, Tübingen 1984, pp. 404-420.

Politik als Beruf, in *Wissenschaft als Beruf: 1917/1919; Politik als Beruf: 1919, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/17, a cura di Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter e Birgitt Morgenbrod, Mohr, Tübingen 1992, pp. 113-252.

Problemi di sociologia dello stato, in *Dominio. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2012, pp. 853-858; ed. or. *Probleme der Staatssoziologie Vortrag am 25. Oktober 1917 in Wien*, in *Herrschaft (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß)*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/22, tomo 4, a cura di E. Hanke, Tübingen, Mohr 2005, pp. 752-757.

Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels, in «Micromega», 1, 2019, pp. 25-40.

Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia, in *Saggi sulla dottrina della scienza*, trad. it a cura di A. Roversi e C. Tommasi, De Donato, Bari 1980, pp. 5-137; ed. or. *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», vol. XXVII, 1903.

Rußlands Übergang zur Scheindemokratie [1917], in *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/15, a cura di W.J. Mommsen e G. Hübinger, Mohr, Tübingen 1984, pp. 238-260.

Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus [1906], in *Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905-1912*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/10, a cura di W.J. Mommsen e D. Dahlmann, Mohr, Tübingen 1989, pp. 281-684.

Sociologia della musica, Il Saggiatore, Milano 2017; ed. or. *Zur Musiksoziologie. Nachlaß 1921*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/14, a cura di Christoph Braun e Ludwig Finscher, Mohr, Tübingen 2004.

Staatssoziologie [1920], in *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1920*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. III/7, a cura di Gangolf Hübinger e Andreas Terwey, Mohr, Tübingen 2009, pp. 63-118.

Sulla psicofisica del lavoro industriale, in *Metodo e ricerca nella grande industria*, trad. it. a cura di M. Protti, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 121-291; ed. or. *Zur*

Psychophysik der industriellen Arbeit [1908-1909], in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tübingen 1924.

Technik und Kultur. Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Werner Sombart auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 20. Oktober 1910 in Frankfurt am Main, in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tübingen 1988, S. 449-456 (ora in *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit: Schriften und Reden 1908-1917, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/12, a cura di Johannes Weiß e Sabine Frommer, Mohr, Tübingen 2018, pp. 226-236).

Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte. Diskussionsbeitrag auf der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik am 2. Oktober 1907, in *Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik: Schriften und Reden 1900-1912, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/8, a cura di W. Schluchter, P. Kurth e B. Morgenbrod, Mohr, Tübingen 1998, pp. 300-315.

Wirtschaft und Gesellschaft, a cura di Marianne Weber, Mohr, Tübingen 1922.

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, a cura di Johannes Winckelmann, Mohr, Tübingen 1956.

Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/23, a cura di Knut Borchardt, Edith Hanke e Wolfgang Schluchter, Mohr, Tübingen 2013.

Zeugenaussage im Prozeß gegen Ernst Toller [1919], in *Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/16, a cura di W.J. Mommsen e W. Schwentker, Mohr, Tübingen 1988, pp. 485-491.

Zum 50jährigen Jubiläum der Heidelberger Russischen Lesehalle, in *Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905-1912, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/10, a cura di W.J. Mommsen e D. Dahlmann, Mohr, Tübingen 1989, pp. 701-705.

Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland [1906], in *Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905-1912, Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/10, a cura di W.J. Mommsen e D. Dahmann, Mohr, Tübingen 1989, pp. 86-279.

Opere su Weber

C. ADAIR-TOTTEFF, *Max Weber's Mysticism*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie», vol. 43, n. 3, 2002, pp. 339-353.

C. ADAIR-TOTTEFF, *Max Weber and Ernst Toller: Realists or Idealists?*, in «History of the Human Sciences», vol. 20, n. 1, 2007, pp. 1-17.

M. ALAGNA, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica*, Donzelli, Roma 2017.

J.C. ALEXANDER, *The Cultural Grounds of Rationalization: Sect Democracy Versus the Iron Cage*, in Id. *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, Columbia University Press, New York 1989, pp. 101-122.

S. ANDRINI, *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, Franco Angeli, Milano 1990.

P. BAEHR, G.C. WELLS, *Editors' Introduction*, in M. Weber, *The Russian Revolution*, Cornell University Press, Ithaca 1995, pp. 1-39.

R. BOLOGH, *Max Weber on Erotic Love: A Feminist Inquiry*, in S. Whimster, S. Lash, *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London-New York 1987, pp. 242-258.

M. BASSO, *Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana*, in «Filosofia politica», a. XXVI, n. 2, 2012, pp. 309-321.

- M. BASSO, *Sul concetto di Herrschaft in Max Weber*, in Aa.Vv., *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova 2012, pp. 25-45.
- E. BAUMGARTEN, *Max Weber. Werk und Person*, Mohr, Tübingen 1964.
- D. BEETHAM, *La teoria politica di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1989.
- R. BELLAH, *Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion*, in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 67, n. 2, 1999, pp. 277- 304.
- R. BENDIX, *Review Essay. Reviewed Work(s): Economy and Society by Max Weber, Guenther Roth and Claus Wittich*, in «American Sociological Review», vol. 34, n. 4, 1969, pp. 555-558.
- R. BENDIX, *Max Weber: un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984.
- P. BENEDICT, *Max Weber on Calvinism, Society, and the State. A Critical Appraisal in Light of Recent Historical Research*, in H. Lehmann, J. M. Ouédraogo (a cura di), *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 243–255.
- H. BEYER-THOMA, *Max Webers “Protestantische Ethik” und die russische Orthodoxie*, in H. Lehmann, J. M. Ouédraogo (a cura di), *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, pp. 279–297.
- N. BOBBIO, *La teoria dello stato e del potere*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l’analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, pp. 215-246.
- S. BREUER, *Blockierte Rationalisierung. Max Weber und die italienische Stadt des Mittelalters*, in «Archiv für Kulturgeschichte», vol. 66, 1984, pp. 47-86.

- S. BREUER, *Soviet Communism and Weberian Sociology*, in «Journal of Historical Sociology», vol. 5, n. 3, 1992, pp. 267-290.
- S. BREUER, *Nichtlegitime Herrschaft*, in H. Bruhns, W. Nippel (a cura di), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 63-76.
- S. BREUER, *Weltablehnung*, in H.G. Kippenberg, M. Riesebrodt (a cura di), *Max Webers "Religionssystematik"*, Mohr, Tübingen 2001, pp. 227-240.
- S. BREUER, *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltablehnung*, in Id., *Max Webers tragische Soziologie. Aspekten und Perspektiven*, Mohr, Tübingen 2006, pp. 33-59.
- H. BRUHNS, *Webers Stadt und die Stadtsoziologie*, in H. Bruhns, W. Nippel (a cura di), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 39-62.
- O. BRUNNER, *Bemerkungen zu den Begriffen „Herrschaft“ und „Legitimität“*, in Id., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, pp. 64-79.
- L. CAVALLI, *Max Weber: religione e società*, il Mulino, Bologna 1968.
- L. CAVALLI, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981.
- L. CAVALLI, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna 1981.
- F. CHAZEL, *La conception de la révolution dans l'œuvre de Max Weber: la portée des écrits sur les révolutions russes*, in «L'Année sociologique», vol. 45, n. 1, 1995, pp. 117-140.
- R. COLLINS, *Weber and the Sociology of Revolution*, in «Journal of Classical Sociology», vol. 1, n. 2, 2001, pp. 171-194.

- C. COLLIOT-THELENE, *La ville et la démocratie*, in «Revue européenne des sciences sociales», vol. 33, n. 101, 1995, pp. 23-38.
- C. COLLIOT-THELENE, *Violence et contrainte*, «Lignes», vol. 2, n. 25, 1995, pp. 264-279.
- D. DAHLMANN, *Max Weber's Relation to Anarchism and Anarchist: The Case of Ernst Toller*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel (a cura di), *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman, London 1987, pp. 367-381.
- D. DAHLMANN, *Max Weber und Russland*, in M. Kaiser, H. Rosenbach (a cura di), *Max Weber in der Welt: Rezeption und Wirkung*, Mohr, Tübingen 2014, pp. 81-102.
- D. D'ANDREA, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma, Carocci 2005.
- D. D'ANDREA, *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, in «Iride», fascicolo 1, 2012, pp. 5-24.
- D. D'ANDREA, *Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber*, in «Politica&Società», 1, 2013, pp. 53-78.
- D. D'ANDREA, *Il Grande inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, in R. Badii, E. Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano 2013, pp. 93-104.
- D. D'ANDREA, *La genealogia della libertà dei moderni tra autogoverno e indifferenza: la setta come fenomeno antipolitico in Max Weber*, in «Riforma e movimenti religiosi», n. 2, 2017, pp. 69-112.
- D. D'ANDREA, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber*, in «Teoria politica», IX, 2019, pp. 169-192.

- A. D'ATTORRE, *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- P.L. DI GIORGI, *Max Weber e la Russia*, in «Studi di Sociologia», a. 32, fasc. 4, 1994, pp. 405-415.
- P.L. DI GIORGI, *Max Weber e la Russia. Strutture profonde della società russa*, in «Studi di Sociologia», a. 34, vol. 2, 1996, pp. 173-186.
- B. DI MAURO, *Note sulla legittimità in Max Weber*, in «Il pensiero politico», vol. 24, n. 3, 1991, pp. 313-330.
- T. DMITRIEV, *Max Weber and the November Revolution of 1918 in Germany; or, Why Bolshevism Had No Chance in the West*, in «Russian Sociological Review», vol. 18, n. 2, 2019, pp. 146-173.
- G. DUSO, *Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber*, in M. Losito, P. Schiera (a cura di), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna, Il Mulino 1988, pp. 481-512.
- R. EDEN, *Weber and Nietzsche: Questioning the Liberation of Social Science from Historicism*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel (a cura di), *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman, London 1987, pp. 405-421.
- A. ERIZI, *Different Origin, (Almost the) Same Function: The Concept of Subrogation in Max Weber's Work*, in «Max Weber Studies», vol. 11, n. 2, 2011, pp. 231-248.
- A. ERIZI, *Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber*, «Società Mutamento Politica», vol. 5, n. 9, 2014, pp. 101-121.
- R. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino 1993.
- C. VON FERBER, *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*, Kohlhammer, Stuttgart 1970.

- F. FERRARESI, *Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber*, in «Società Mutamento Politica», vol. 5, n. 9, 2014, pp. 143-160.
- F. FERRAROTTI, *Introduzione*, in K. Jaspers, *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 9-21.
- F. FERRAROTTI, *Le oscillazioni di Max Weber*, in «Belfagor», vol. 54, n. 6, 1999, pp. 651-660.
- M. FIEDLER, *Max Weber und der Sozialismus*, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin 2004.
- E. FLEISCHMANN, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de sociologie», V, 1964, pp. 190-238.
- J. FREUND, *Sociologia di Max Weber*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- J. FREUND, *Le charisme selon Max Weber*, in «Social Compass», a. XXIII, n. 4, 1976, pp. 383-396.
- C. GALLI, *Il concetto di "Herrschaft" in Max Weber e nella "Scuola di Francoforte"*, in «Il Pensiero Politico», n. 1, 1978, pp. 86-93.
- C. GÄRTNER, *Das Theodizeeproblem unter säkularen Bedingungen. Anschlüsse an Max Webers Religionssoziologie*, in A. Bienfait (a cura di), *Religionen verstehen*, Springer VS, Wiesbaden 2011, pp. 271-289.
- H.H. GERTH e C. WRIGHT MILLS (a cura di), *From Max Weber. Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946.
- M. GREEN, *Weber and Lawrence and Anarchism*, in S. Whimster (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan, London 1999, pp. 72-82.
- E. HANKE, *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoj als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.

- E. HANKE, *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, in S. Whimster (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan, London 1999, pp. 144-161.
- E. HANKE, *Erlösungsreligionen*, in H.G. Kippenberg, M. Riesebrodt (a cura di), *Max Webers "Religionssystematik"*, Mohr, Tübingen 2001, pp. 209-226.
- E. HANKE, *Introduzione*, in M. Weber, *Dominio. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2012, pp. XXIX-CLXXVIII.
- E. HANKE, *Rivoluzione e carisma. Concetti del cambiamento nel pensiero di Max Weber*, «Politica & Società», 1, 2013, pp. 11-32.
- V. HEINS, *Max Webers Sozialismuskritik*, in «Zeitschrift für Politik», vol. 39, n. 4, 1992, pp. 377-393.
- N.S. HOPKINS, *Charisma and Responsibility: Max Weber, Kurt Eisner, and the Bavarian Revolution of 1918*, in «Max Weber Studies», vol. 7, n. 2, 2007, pp. 185-211.
- W. HENNIS, *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- S. HERMES, *Soziales Handeln und Struktur der Herrschaft. Max Webers verstehende Soziologie am Beispiel des Patrimonialismus*, Duncker & Humblot, Berlin 2003.
- P. HONIGSHEIM, *The Unknown Max Weber*, a cura di Alan Sica, Routledge, New York 2017.
- S. KALBERG, *Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: The Political Culture of American Democracy*, in «Citizenship Studies», vol. 1, n. 2, 1997, pp. 199-222.
- A. KALYVAS, *Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber*, in «New German Critique», n. 85, 2002 pp. 67-103.

- D. KÄSLER, *Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse*, Nymphenburger, München 1977.
- S.H. KIM, *Max Weber's Politics of Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- S.H. KIM, *In Affirming Them, He Affirms Himself. Max Weber's Politics of Civil Society*, in «Political Theory», vol. 28, n. 2, 2000, pp. 197–229.
- H. KIPPENBERG *et al.*, *Sull'edizione di Comunità religiose*, in M. Weber, *Comunità religiose*, Donzelli, Roma 2006, pp. CIII-CXXX.
- M.R. LEPSIUS, *Max Weber in München Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel*, in «Zeitschrift für Soziologie», vol. 6, n. 1, 1977, pp. 103-118.
- R.M. LEPSIUS, S. WHIMSTER, *Mina Tobler and Max Weber: Passion Confined*, in «Max Weber Studies», vol. 4, n. 1, 2004, pp. 9-21.
- C. LEVY, *Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics*, in S. Whimster (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan, London 1999, pp. 83-109.
- K. LÖWITH, *Max Weber e Karl Marx [1932]*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano 1967, pp. 9-110.
- T. MALEY, *Democracy and the Political in Max Weber's Thought*, University of Toronto Press, Toronto 2011, pp. 121–145.
- G. MARINI, *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, in G. Moretto, D. Venturelli (a cura di), *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli 1988, pp. 511-531.
- R. MARRA, *La libertà degli ultimi uomini*, Giappichelli, Torino 1995.

- R. MARRA, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber. Storia di Roma e sociologia del diritto nella genesi dell'opera weberiana*, Il Mulino, Bologna 2002.
- R. MARRA, *Max Weber: razionalità formale e razionalità materiale del diritto*, in «Sociologia del diritto», vol. 32, n. 2-3, 2005, pp. 43-73.
- R. MARRA, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino 2006.
- R. MARRA, *Religioni universali e capitalismo razionale in Max Weber*, in «Rivista di filosofia del diritto», numero speciale, 2013, pp. 137-151.
- D. MARTINDALE, *Prefatory Remarks: The Theory of the City*, in M. Weber, *The City*, Free Press, New York 1958, pp. 9-62.
- J.G. MERQUIOR, *Georges Sorel and Max Weber*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman, London 1987, pp. 159-169.
- W.J. MOMMSEN, *Max Weber and Roberto Michels: An asymmetrical partnership*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie», vol. 22, n. 1, 1981, pp. 100-116.
- W.J. MOMMSEN, *Capitalism and Socialism. Weber's Dialogue with Marx*, in R.J. Antonio, R.N. Glassman (a cura di), *A Marx-Weber Dialogue*, University Press of Kansas, Lawrence 1985, pp. 234-259.
- W.J. MOMMSEN, *Robert Michels and Max Weber: Moral Conviction versus the Politics of Responsibility*, in W.J. Mommsen, J. Osterhammel (a cura di), *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman, London 1987, pp. 121-138.
- W.J. MOMMSEN, *Max Webers Begriff der Universalgeschichte*, in J. Kocka (a cura di), *Max Weber, der Historiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 51-72.
- W.J. MOMMSEN, *Einleitung*, in M. Weber, *Zur Russischen Revolution von 1905*, *Max Weber-Gesamtausgabe* vol. I/10, Mohr, Tübingen 1989, pp. 1-54.

- W.J. MOMMSEN, *Politik und politische Theorie bei Max Weber*, in J. Weiss (a cura di), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 515-542.
- W.J. MOMMSEN, *Vorwort*, in M. Weber, *Zur Russischen Revolution von 1905, Max Weber-Gesamtausgabe* vol. I/10, Mohr, Tübingen 1989, pp. VII-X.
- W.J. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, Mohr, Tübingen 1974; tr. it. *Max Weber e la politica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1993.
- W.J. MOMMSEN, *Max Weber and the Regeneration of Russia*, «The Journal of Modern History», vol. 69, n. 1, 1997, pp. 1-17.
- H.-P. MÜLLER, *La condotta della vita (Lebensführung): da Goethe a Max Weber*, in «Studi di sociologia», 1, 2016, pp. 17-32.
- V. MURVAR, *Max Weber and the Two Non-revolutionary Events in Russia 1917: Scientific Achievements or Prophetic Failures*, in R. Glassman, V. Murvar (a cura di), *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, Greenwood Press, Westport 1984, pp. 237-272.
- W. NIPPEL, *Introduzione*, in M. Weber, *La città. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2003, pp. XIX-LXXVII.
- M. NOCENZI, *Il paradosso weberiano: il potere non legittimo e la città*, in «Quaderni di teoria sociale», 9, 2009, pp. 155-187.
- O.G. OEXLE, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppe in der mittelalterlichen Gesellschaft: Toennies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in C. Meier (a cura di), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, Oldenbourg, München 1994, pp. 115-160.
- M. ORRÙ, *Weber on Anomie*, «Sociological Forum», vol. 4, n. 2, 1989, pp. 263-270.

- M. PALMA, *Avvertenza*, in M. Weber, *Dominio. Economia e società*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2012, pp. CLXXIX-CLXXXIV.
- M. PALMA, *Linee di lettura de La città di Max Weber. L'intrico del dominio non legittimo*, in G.M. Labriola, *La città come spazio politico. Tessuto urbano e corpo politico: crisi di una metafora*, Editoriale Scientifica, Napoli 2016, pp. 185-238.
- T. PARSONS, *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.
- A. PETRILLO, *Teoria e politica ne "La città" di Max Weber*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 1, 1999, pp. 87-143.
- A. PETRILLO, *Max Weber e la sociologia della città*, Franco Angeli, Milano 2001.
- A. PETTENKOFER, *Weber's Theory of Radical Movements: A Reappraisal*, in «Archives of European Sociology», XLIX, 2, 2008, pp. 253–275.
- R. PIPES, *Max Weber and Russia*, in «World Politics», vol. 7, n. 3, 1955, pp. 371–401.
- P. PORTINARO, *Max Weber e la sociologia del partito. Note su un testo del 1904-1905*, in «Il pensiero politico», vol. 17, n. 2, 1984, pp. 210-224.
- P. PORTINARO, *Max Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, Franco Angeli, Milano 1987.
- P.P. PORTINARO, *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002.
- M. RIESEBRODT, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, in «Religion», vol. 29, n. 1, 1999, pp. 1-14.
- M. RIESEBRODT, *Dimensions of the Protestant Ethic*, in W. H. Swatos Jr., L. Kaelber (a cura di), *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, Paradigm, Boulder 2005, pp. 23–51.

- P. ROSSI, *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in «Giornale degli Economisti e Annali di Economia», Nuova Serie, a. 16, n. 1-2, 1957, pp. 2-31.
- P. ROSSI, *L'analisi sociologica delle "religioni universali"*, in Id. (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, pp. 127-159.
- G. ROTH, *Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Max Weber's Work*, in «Social Forces», vol. 55, n. 2, 1976, pp. 257-272.
- G. ROTH, *Introduction*, in H. Lehmann, G. Roth (a cura di), *Weber's Protestant Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 1-24.
- G. ROTH, *Weber the Would-Be Englishman: Anglophilia and Family History*, in H. Lehmann, G. Roth (a cura di), *Weber's Protestant Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 83-121.
- M. SALVADORI, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, pp. 247-278.
- L. SCAFF, *Weber, Liberalism and Revolution*, in «International Journal of Politics, Culture, and Society», vol. 9, n. 4, 1996, pp. 527-534.
- L. SCAFF, *Weber and the Weberians*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
- A. SCAGLIA, *Max Weber e la città democratica. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci, Roma 2007.
- A. SCHWEITZER, *The Age of Charisma*, Nelson-Hall, Chicago 1984.
- W. SCHLUCHTER, *Il paradosso della razionalizzazione: studi su Max Weber*, Liguori, Napoli 1987.

- W. SCHLUCHTER, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Il Mulino, Bologna 1987.
- W. SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.
- W. SCHLUCHTER, *Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1989.
- W. SCHLUCHTER, *Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Mohr, Tübingen 2005.
- K. SCHREINER, *Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentale Rationalismus. Typus, Legitimität, Kulturbedeutung*, in J. Kocka (a cura di), *Max Weber, der Historiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 119-150.
- K. SCHREINER, *Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlichen Stadtgesellschaften – wissenschaftlicher Ballast oder unabgeoltene Herausforderung?*, in C. Meier (a cura di), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, Oldenbourg, München 1994, pp. 161-211.
- R. SCHROEDER, *Nietzsche and Weber: Two "Prophets" of the Modern World*, in S. Lash, S. Whimster (a cura di), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London-New York 1987.
- S. SEGRE, *La sociologia dell'organizzazione del partito da Weber a Michels*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXX, 1989, pp. 347-372.
- S. SEGRE, *On Wolfgang Schluchter's Interpretation of Weber*, in «Max Weber Studies», vol. 13, n. 1, 2013, pp. 65-80.
- M. SIMONDS, J. PUDSEY, *The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion*, in «Sociological Theory», vol. 24, n. 2, 2006, pp. 141-142.
- O. STAMMER (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Books, Milano 1967.

- B.E. STARR, *The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility*, «The Journal of Religious Ethics», vol. 27, n. 3, 1999, pp. 407-34.
- G. STAUTH, *Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie», vol. 33, n. 2, 1992, pp. 219-247.
- G. STAUTH, B.S. TURNER, *Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen*, in «Zeitschrift für Soziologie», XV, 1986, pp. 81-94.
- D. STERNBERGER, *Max Weber und die Demokratie*, in Id., „*Ich wünschte ein Bürger zu sein*“. *Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, pp. 93-113.
- V. STRAZZERI, *Max Weber and German Social Democracy: a study on the relationship between the liberal bourgeoisie and the labor movement in Imperial Germany (1882-1899)*, tesi di dottorato discussa presso l'Otto Suhr Institute of Political Science della Freie Universität Berlin nel 2017, di prossima pubblicazione.
- D. STRECKER, *Macht und Herrschaft*, in H.-P. Müller, S. Sigmund (a cura di), *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2014, pp. 90-92.
- M. SUZUKI, *Antinomies of Conviction and Responsibility in Max Weber's Life and Thought*, in «Max Weber Studies», vol. 3, n. 2, 2003, pp. 199-220.
- W.H. SWATOS, *The Disenchantment of Charisma: A Weberian Assessment of Revolution in a Rationalized World*, in «Sociological Analysis», vol. 42, n. 2, 1981, pp. 119-136.
- F.H. TENBRUCK, *The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber*, in «The British Journal of Sociology», vol. 31, n. 3, 1980, pp. 316-351.
- F.H. TENBRUCK, *Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», vol. 41, n. 3, 1989, pp. 417-439.
- F.H. TENBRUCK, *Das Werk Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.

- H. TREIBER, *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 2, 2005.
- C. TRIGILIA, *La personalizzazione della leadership politica*, in D. D'Andrea, C. Trigilia, (a cura di), *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 19-37.
- D. TRIGGIANO, *Introduzione a Max Weber: da Economia e società a Sociologia della religione*, Meltemi, Roma 2008.
- F. TUCCARI, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Franco Angeli, Milano 1991.
- F. TUCCARI, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- F. TUCCARI, *Max Weber e il comunismo*, in F. Sbarberi (a cura di), *La forza dei bisogni e le ragioni della libertà*, Diabasis, Parma 2008, pp. 341-351.
- F. TUCCARI, *La personalizzazione della leadership politica. È ancora attuale la lezione di Max Weber?*, in D. D'Andrea, C. Trigilia, (a cura di), *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 53-72.
- B. S. TURNER, *Max Weber and the Spirit of Resentment: The Nietzsche Legacy*, in «Journal of Classical Sociology», vol. 11, n. 1, 2011, pp. 75–92.
- C. TURNER, *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*, Routledge, London-New York 1992.
- M. WALZER, *Puritanism as Revolutionary Ideology*, in «History and Theory», vol. 3, n. 1, 1963, pp. 59–90.
- MARIANNE WEBER, *Max Weber. Una biografia*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 411.

- E. WEILLER, *Wissenschaft und Kunst. Max Weber und der Georgekreis*, in Ead., *Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen*, Metzler, Stuttgart 1994.
- S. WHIMSTER, *Introduction to Weber, Ascona and Anarchism*, in Id. (a cura di), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan, London 1999, pp. 1-40.
- S. WHIMSTER, G. HEUER, *Otto Gross and Else Jaffé and Max Weber*, in «Theory, Culture and Society», vol. 15, n. 3-4, 1998, pp. 129-160.
- J. WINCKELMANN, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*, Mohr, Tübingen 1986.
- M. ZAFIROVSKY, *Protestantism and Authoritarianism: Weber's Secondary Problem*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», vol. 40, n. 2, 2010, pp. 162–189.

Altre opere

Enciclopedia di Filosofia, Garzanti, Milano 2004.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, a cura di Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, Schwabe Verlag, Basel 1970, disponibile online.

Il Dizionario di Politica, a cura di N. Bobbio, G. Pasquino e N. Matteucci, Utet, Torino 2004.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe, A. Regenbogen, U. Meyer (a cura di), Meiner, Hamburg 2013.

P. ADAMO, *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza religiosa nella Rivoluzione inglese 1640-1649*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 96.

- G. AGAMBEN, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- H. ARENDT, *Sulla violenza*, Guanda, Milano 1996.
- S.A. ARJOMAND, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, The University of Chicago Press, Chicago 1985.
- R. BADI, E. FABBRI, *Una metafora assoluta per la tarda modernità: la Leggenda del Grande Inquisitore*, in Eaed., *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano 2013, pp. 11-24.
- É. BALIBAR, *Gewalt*, in W.F. Haug (a cura di), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 5, *Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat*, Argument, Hamburg 2001, pp. 694-696, 1270-1308.
- L. BASSO, *L'ambivalenza della «Gewalt» in Marx ed Engels. A partire dall'interpretazione di Balibar*, in R. Finelli e F. Toto (a cura di), *Antropologia e politica, "Consecutio rerum"*, 1, 2016, pp. 77-92.
- C. BAUDELAIRE, *Le folle*, in Id., *Lo Spleen di Parigi. Poemetti in prosa*, in Id., *Tutte le poesie e i capolavori in prosa*, Newton & Compton, Roma 1998, pp. 483-485.
- W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 5-30.
- W. BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 254-255.
- E. BERNSTEIN, *Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. 2. Die Zusammenbruchs-Theorie und die Kolonialpolitik*, in «Neue Zeit», a. XVI, 1, 1898.
- A. BERTHO, *De l'émeute au soulèvement : la révolution n'est plus ce qu'elle était*, in «Revue internationale et stratégique», vol. 1, n. 93, 2014, pp. 73-80.

- P. BESNARD, *L'anomie*, Presses Universitaires de France, Paris 1987.
- E. BLOCH, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010.
- A. BOSCHETTI (a cura di), *La rivoluzione simbolica in Pierre Bourdieu*, Marsilio, Venezia 2003.
- L. BOSI, D. DELLA PORTA, *La violenza politica: una introduzione*, in «Partecipazione e conflitto», n. 3, 2011, pp. 5-16.
- L. BOSI, C. DEMETRIOU, S. MALTHANER, *Dynamics of Political Violence*, Ashgate, Farnham 2014.
- P. BOURDIEU, *Les modes de domination*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 2, 2-3, 1976.
- P. BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, Paris 2012.
- P. BOURDIEU, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Il Saggiatore, Milano 2013.
- P. BROUÉ, *Rivoluzione in Germania. 1917-1923*, Einaudi, Torino 1977.
- P. CLASTRES, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre Corte, Verona 2013.
- A. CORBIN (a cura di), *Histoire du christianisme*, Seuil, Paris 2007.
- C. DE BONI, *Liberi e uguali. Il pensiero anarchico in Francia dal 1840 al 1914*, Mimesis, Milano 2016.
- F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1948.

- C. DUBAR, *La fin des temps: millénarisme chrétien et temporalités*, in «Temporalités», 12, 2010.
- T. EMMONS, *The Formation of Political Parties and the First National elections in Russia*, Harvard University Press, Cambridge 1983.
- F. ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, Feltrinelli, Milano 2014.
- H.M. ENZENSBERGER, *Prospettive sulla guerra civile*, Einaudi, Torino 1994.
- K. G. FABER *et al.*, *Macht, Gewalt*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 3, Stuttgart, Klett-Cotta 1982, pp. 817-935.
- D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Liguori, Napoli 2002.
- P. FERRARIS, *Roberto Michels politico (1901-1907)*, in «Quaderni dell'Istituto di studi economici e sociali», Università di Camerino, n. 1, 1982.
- P. FRÖLICH, *Rosa Luxemburg*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- P. FRÖLICH/P. WERNER, *La repubblica bavarese dei consigli operai*, Samonà e Savelli, Roma 1970.
- P. FRÖLICH *et al.*, *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania 1918-1920. Dalla fondazione del partito comunista al putsch di Kapp*, Pantarei, Milano 2001.
- G.B. FURIOZZI, *Il sindacalismo rivoluzionario italiano*, Mursia, Milano 1977.
- G.B. FURIOZZI, *Socialismo, anarchismo e sindacalismo rivoluzionario*, Maggioli editore, Rimini 1984.

- U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo. Dalle origini a Münster (1525-1535)*, vol. 1, Claudiana, Bolzano 1972.
- GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, Edizioni Paoline, Milano 1988.
- M. GREEN, *The Mountain of Truth: The Counterculture Begins; Ascona, 1900-1920*, University Press of New England, Medford (Mass.) 1986.
- M. GREEN, *The von Richtofen Sisters*, University of New Mexico, Albuquerque 1988.
- G. GUERRA, *Tra ribellione e conservazione. Monte verità e la cultura tedesca*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2019.
- J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 2017.
- G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1980.
- Á. HELLER, "Von der Armut am Geiste". A Dialogue by the Young Lukács, in «The Philosophical Forum», vol. 3, n. 3-4, 1972, pp. 360-370.
- A. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1970.
- P. IMBUSCH, *Der Gewaltbegriff*, in W. von Heitmeyer, J. Hagan (a cura di), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2002, pp. 26–57.
- K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.
- G. JELLINEK, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: un contributo alla moderna storia costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

- F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002.
- I. KANT, *I fondamenti della metafisica dei costumi*, La Nuova Italia, Firenze 1938.
- I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in Id., *Werke in zwölf Bänden*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 649-879 (tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2004).
- F. KAULINGFREKS, *Senseless Violence or Unruly Politics? The Uncivil Revolt of Young Rioters*, in «Krisis», n. 1, 2016, pp. 4-21.
- K. KAUTSKY, *Tolstoi und Brentano*, in «Die neue Zeit», 1900-1901, vol. 2, pp. 20-28.
- K. KAUTSKY, *Die Fortsetzung einer unmöglichen Diskussion*, in «Die neue Zeit», 1904-1905, Band 2, pp. 717-727.
- K. KAUTSKY, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, J.H.W. Dietz, Hannover 1969.
- R. KOSELLECK *et al.*, *Revolution. Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 653-788.
- R. KOSELLECK, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, pp. 55-72.
- R. KOSELLECK, *Semantica del concetto di rivoluzione*, in R. Koselleck *et al.*, *La rivoluzione francese e l'idea di rivoluzione*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 7-17.
- É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2014.
- A. LECLERC, *La violence, un «mal nécessaire» pour les «gilets jaunes»*, in «Le Monde», 19 marzo 2019, p. 10.

- M. VAN DER LINDEN, W. THORPE (a cura di), *Revolutionary Syndicalism. An International Perspective*, Scolar Press, Aldershot 1990.
- J. LINZ, *Michels e il suo contributo alla sociologia politica*, in R. Michels, *La Sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna 1966.
- M. LÖWY, *Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin*, in «Vingtème Siècle. Revue d'histoire», n. 117, 2013.
- G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione* [1954], Einaudi, Torino 1959.
- G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe* [1923], Sugar, Milano 1967.
- G. LUKÁCS, *Sulla povertà di spirito. Una lettera e un dialogo*, in Id., *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, Cappelli, Bologna 1981.
- LUTHER BLISSETT, *Q*, Einaudi, Torino 1999.
- C. MALANDRINO, *Una polemica di Michels con la socialdemocrazia olandese sulla "giustizia dello sciopero"*, in R. Fauci (a cura di), *Roberto Michels: economia, sociologia, politica*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 123-134.
- R. MICHELS, *La giustizia dello sciopero*, in «Il divenire sociale», 1905, a. I, n. 15, p. 235-236.
- R. MICHELS, *Die deutsche Sozialdemokratie im internationalen Verbande*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 25, 1907, pp. 148-231, p. 219.
- R. MICHELS, *Le Syndicalisme et le socialisme en Allemagne*, in Largardelle (a cura di), *Syndicalisme et socialisme*, Rivière, Paris 1908.
- A. MITZMAN, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, Transaction Books, New Brunswick (USA)-Oxford (UK) 1987.

- C.-L. DE SECONDAT BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, UTET, 1996 Torino.
- E. MÜHSAM, *Von Eisner bis Leviné. Die Entstehung und Niederlage der bayerischen Räterepublik. Ein Bericht*, Fanal, Berlin 1929.
- PAOLO, *Prima lettera ai Corinzi*, 6, 12.
- G. POUMARÈDE, *Le Cercle Proudhon ou l'impossible synthèse*, in «Mil neuf cent», n. 12, 1994, pp. 51-86.
- A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 2000.
- F. NIETZSCHE, *L'Anticristo: maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 2001.
- F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2007.
- P. REBUGHINI, *Violenza e spazio urbano*, Guerini, Milano 2001.
- E. REDAELLI, *Legge ed eccezione, Benjamin, Schmitt e il fondamento del diritto*, in «Nóema», n. 7-2, 2016, pp. 1-22, consultabile online:
<https://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/9955>.
- G. RIDOLFI, *Figure del socialismo neokantiano. Tra rigore morale, ragione giuridica e realtà politica*, Giappichelli, Torino 2015.
- M. RIESEBRODT, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Mohr, Tübingen 1990.
- W. RÖHRICH, *Robert Michels. Vom sozialistisch-syndikalistischen zum faschistischen Credo*, Duncker & Humblot, Berlin 1972.
- F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova-Milano 2003.

- A. ROSENBERG, *Storia della repubblica di Weimar*, Sansoni, Firenze 1972.
- G. ROTH, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Il Mulino, Bologna 1971.
- M. SALVADORI, *La socialdemocrazia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle "differenze" fra Oriente e Occidente*, in Aa.Vv., *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 547-594.
- A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, a cura di Julius Frauenstädt, 6 voll., Leipzig 1923.
- J. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo, democrazia* [1942], Edizioni di Comunità, Milano 1964.
- S. SEFERIADES, H. JOHNSTON, *The Dynamics of Violent Protest: Emotions, Repression and Disruptive Deficit*, in *Iid.* (a cura di), *Violent Protest, Contentious Politics, and the Neoliberal State*, Ashgate, Farham 2012, pp. 3-18.
- G. SIMMEL, *Saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano 1985.
- T. SKOCPOL, *States and Social Revolutions: A comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- P. SLOTERDIJK, *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007.
- G. SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, in *Id.*, *Scritti politici*, a cura di Roberto Vivarelli, UTET, Torino 2006, pp. 79-421.
- W. THORPE, *Keeping the Faith: The German Syndicalists in the First World War*, *Central European History*, vol. 33, n. 2, pp. 195-216.
- E. TOLLER, *Una giovinezza in Germania*, Einaudi, Torino 1972.
- E. TOLLER, *Gesammelte Werke*, 5 voll., a cura di John M. Spalek, Wolfgang Frühwald, Hanser, München-Wien 1978.

- F. TOMASELLO, *La violenza. Saggio sulle frontiere del politico*, manifestolibri, Roma 2015.
- M. TOMBA, *Walter Benjamin: giustizia come destituzione del diritto e anticipazione*, in «Parolechiave», 1, 2015, pp. 243-256.
- T. VON TROTHA, *Zur Soziologie der Gewalt*, in Id. (a cura di), *Soziologie der Gewalt*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», Sonderheft 37, 1997, pp. 9-57.
- R. VERNON, *Commitment and Change: George Sorel and the Idea of Revolution*, University of Toronto Press, Toronto 1978.
- R. VIVARELLI, *Introduzione*, in G. Sorel, *Scritti politici*, Utet, Torino 2006, pp. 9-49.
- G. VOLPI (a cura di), *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, Federico II University Press, Napoli 2018.
- M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2004.
- F. VON WIESER, *Recht und Macht. 6 Vorträge*, Duncker & Humblot, Leipzig 1910.
- M. WIEVIORKA, *Violence. A New Approach*, Sage, London 2009.
- H.A. WINKLER, *La repubblica di Weimar. 1918-1933: storia della prima democrazia tedesca*, Donzelli, Roma 1998.
- A. WIRSCHING, *Die Weimarer Republik: Politik und Gesellschaft*, Oldenbourg, München 2008.