

Giuseppe Antonio Di Marco

STUDI SU MAX WEBER

con una nota di Fulvio Tessitore

Liguori Editore

Questa pubblicazione si avvale di un contributo del M.U.R.S.T. e dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere tradotta, riprodotta, copiata o trasmessa senza l'autorizzazione scritta dell'editore. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it.

Prima edizione italiana Ottobre 2003
Liguori Editore, Srl
via Posillipo 394
I 80123 Napoli

<http://www.liguori.it>

Copyright © Liguori Editore, Srl, 2003

Di Marco, Giuseppe Antonio :
Studi su Max Weber/Giuseppe Antonio Di Marco
Napoli : Liguori, 2003
ISBN 88 - 207 - 3437 - 0

1. Storia, politica, sociologia 2. Filosofia I. Titolo.

Ristampe:

9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

2011 2010 2009 2008 2007 2006 2005 2004 2003

Questo volume è stampato in Italia dalle Officine Grafiche Liguori - Napoli su carta inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme Iso 9706 ∞.

INDICE

IX *Presentazione di* Fulvio Tessitore

XIII *Premessa*

Parte prima

Il problema della scienza storica

3 *Capitolo primo*

Su alcune implicazioni filosofiche della riflessione weberiana intorno alle scienze della cultura

117 *Capitolo secondo*

La storia universale come storia comparata

Parte seconda

Il razionalismo occidentale come tema della storia universale

145 *Capitolo primo*

Capitalismo e razionalismo occidentali come problemi di storia universale

183 *Capitolo secondo*

Max Weber e il razionalismo occidentale

- 223 *Capitolo terzo*
L'indagine storico-universale di Max Weber sul 'razionalismo occidentale' tra lo storicismo e Nietzsche

Parte terza
Politica ed estetica

- 241 *Capitolo primo*
Max Weber e la costituzione tedesca del 1919: scienza, politica, filosofia della storia
- 275 *Capitolo secondo*
Il metodo dell'"avalutatività" nella storia della musica secondo Max Weber

PREMESSA

1. In questo libro raccolgo i miei lavori su Max Weber apparsi a partire dal 1979¹. Non ho apportato modifiche sostanziali, ma solo qua e là formali, com'è ovvio trattandosi di scritti che coprono un intervallo così ampio. Il materiale, tuttavia, l'ho qui organizzato non secondo l'ordine cronologico in cui è apparso, ma logicamente, tentando di distribuirlo con un criterio sistematico. Perciò quei saggi sono diventati i capitoli di un libro, dove nella prima parte è trattato il problema formale del metodo della scienza storica, nella seconda i contenuti materiali dell'indagine storico-universale e quindi la costruzione e la spiegazione del suo oggetto di conoscenza: il razionalismo occidentale moderno. Nella terza parte, infine, sono affrontate alcune implicazioni di queste premesse complessive formali e materiali sulla politica e l'arte.

Mettendo insieme degli scritti già apparsi in momenti e luoghi diversi, credo di non poter fare altro, se non raccontare il percorso personale entro cui si inquadrano e dire perché li ho distribuiti sistematicamente.

¹ Ecco la fonte di ciascun capitolo. Parte prima: capitolo primo: *Max Weber in Italia: linee di una interpretazione*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», vol. XXV n. s. XIII (1982-1983), pp. 245-370; capitolo secondo: *La storia universale come storia comparata in Max Weber*, «Archivio di storia della cultura», IV (1991), pp. 165-187. Parte seconda: capitolo primo: *Capitalismo e razionalismo occidentali come problemi di storia universale in Max Weber*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», vol. CII (1991), pp. 87-120; capitolo secondo: *Max Weber e il razionalismo occidentale*, in K.E. Lönne (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Tübingen 2003; capitolo terzo: *L'indagine storico-universale di Max Weber sul «razionalismo occidentale» tra lo storicismo e Nietzsche*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa, Milano 1997, pp. 343-354; Parte terza: capitolo primo: *Max Weber e la Costituzione tedesca del 1919: scienza, politica, filosofia della storia*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», vol. XC (1979), pp. 191-219; capitolo secondo: *Il metodo dell'«avalutatività» nella storia della musica secondo Max Weber*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», vol. XCII (1981), pp. 165-186.

2. Devo innanzitutto fare riferimento alla mia monografia del 1984, *Marx Nietzsche Weber. Gli ideali ascetici tra critica genealogia comprensione*. Dei temi lì sviluppati uno mi sembra dia meglio conto del percorso complessivo. Lo riprendo in poche battute, esponendolo, ovviamente, in base a quella che ne è la mia odierna percezione. Il terreno che accomuna, pur nelle differenti declinazioni del tema, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Max Weber, è l'affermazione che la vita poggia su se stessa. Questo li mette in opposizione alla metafisica e alla teologia. Tutti e tre passano perciò per l'ateismo scientifico rispetto a cui, però, vanno oltre, ciascuno a suo modo.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx si rifà a Feuerbach, perché, mentre in Hegel il positivo, ossia la positività della realtà, è pensato come negazione della negazione, per affermarsi ha bisogno di mediarsi negandosi, quindi di dimostrarsi, in Feuerbach il positivo «riposa su se stesso ed è fondato positivamente su se stesso»². Alla positività che è dubbiosa di sé e che ha bisogno di dimostrarsi mediante il suo opposto, «viene contrapposta direttamente ed immediatamente la positività che è fondata su se stessa ed è certa per la via dei sensi»³.

La negazione della negazione è nient'altro che «la religione ridotta in pensieri»⁴, quindi una nuova forma di alienazione dell'essere umano, mentre invece la teoria è fondata sul rapporto sociale dell'uomo con l'altro uomo.

Una volta fatti i conti, insieme con Friedrich Engels, ne *L'ideologia tedesca*, con l'«anteriore coscienza filosofica»⁵, la 'certezza sensibile umana', di cui parla Feuerbach, diventa «attività sensibile»⁶. Perciò, è criticata – perché astratta, debitrice della filosofia tedesca più di quanto non voglia ammettere – la concezione feuerbachiana della socialità umana come rapporto io-tu: quest'ultima è piuttosto attività, prodotto della storia, «il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali»⁷. Il tema della vita che

² K. Marx, F. Engels, *Werke, Ergänzungsband (Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844)*, Erster Teil, Berlin 1973, p. 570; tr. it. N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1968, p. 161.

³ *Ibid.*; tr. it. cit., p. 162.

⁴ *Ibid.*, p. 569; tr. it. cit., p. 161.

⁵ *Ibid.*, Bd. 13, 1971, p. 10; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1971, p. 6.

⁶ *Ibid.*, Bd. 3, p. 44; tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma 1967, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 43; tr. it. cit., p. 16.

poggia su se stessa è così ulteriormente radicalizzato nella storicizzazione di tutta la realtà.

Anche in Nietzsche la vita poggia su se stessa, benché il tema sia diversamente concepito e sviluppato. Qui la vita non è autocertezza sensibile, produzione e riproduzione della propria esistenza da parte dell'individuo sociale umano, passando per l'autoalienazione del lavoro e la sua autosoppressione, ma è volontà di potenza. Quindi, un essere organico non si definisce in base all'istinto di conservazione. «Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza: – l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti conseguenze di ciò»⁸.

Quando si eleva il principio di conservazione a fondamento di tutto l'essere, si interpretano falsamente le condizioni della vita a vantaggio dell'interpretazione morale: «La fame, concepita come conseguenza della sottonutrizione, significa: la fame come conseguenza di una volontà di potenza che non afferma più la sua signoria»⁹. Pertanto, il principio di conservazione, che interpreta la fame come una mancanza che deve essere compensata, si comporta allo stesso modo della morale o della religione, dove il dolore, la sensibilità, l'istintualità, che caratterizzano ogni divenire, sono una mancanza, una situazione che deve essere salvata mediante un mondo vero stabile e permanente. Ma l'autoconservazione e la morale sono solo la conseguenza di una divisione del lavoro, del fatto che la volontà di potenza si sta soddisfacendo per tutte altre vie: «Dopo che la volontà di potenza ha imparato a imboccare tutt'altre vie per soddisfarsi, il bisogno di assimilazione dell'organismo viene ridotto alla fame, al bisogno di sostituire e recuperare il perduto»¹⁰.

Pertanto la vita, in quanto volontà di potenza, è essenzialmente valutazione prospettica, quindi di essa è costitutiva proprio l'apparenza, l'illusione, la quale non è niente di confutato o di subordinato al mondo vero, perché quest'ultimo è a sua volta una valutazione esso stesso, e precisamente una particolare forma di vita che si volge contro se stessa. «Quando parliamo di valori, parliamo sotto l'ispirazione, sotto l'ottica della vita: la vita stessa valuta per nostro tramite, quando noi stabiliamo valori... Ne

⁸ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, München 1999, Bd. 5, p. 27; tr. it. F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Milano 1977, p. 18.

⁹ *Ibid.*, Bd. 13, p. 361; tr. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, tomo III, p. 150.

¹⁰ *Ibid.*

consegue che anche quella contronatura, una morale la quale concepisce Dio come concetto antitetico e condanna della vita, è soltanto un giudizio di valore espresso dalla vita – da quale vita? da quale sorta di vita? Ma ho già dato la risposta: dalla vita declinante, infiacchita, stanca, condannata»¹¹.

La vita poggia dunque su se stessa in quanto volontà di potenza che pone i valori: «I valori e le loro variazioni sono proporzionali alla crescita di potenza di chi pone il valore»¹².

In Weber il tema è così formulato: «La vita, in quanto poggia su se stessa e deve essere compresa in base a se stessa, conosce soltanto l'eterna lotta reciproca [...], l'inconciliabilità e quindi l'insostituibilità 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»¹³.

Il tema della vita che poggia su se stessa, lo troviamo qui con un'ulteriore diversa declinazione sia rispetto a Marx che a Nietzsche. La vita non è processo storico di autoproduzione sociale dell'esistenza da parte degli uomini, scandito da fasi di lavoro alienato fino alla sua autosoppressione rivoluzionaria; né è volontà di potenza che pone valori come condizione di autoaccrescimento, per cui il mondo vero è l'autointerpretazione della vita come vita declinante, quindi un episodio della stessa volontà di potenza che non domina più. La vita che poggia su se stessa conosce la lotta «eterna»¹⁴ e inconciliabile tra i valori. Questa lotta è un «destino»¹⁵, che per millenni è stato occultato, attraverso tutta una serie di compromessi, dal monoteismo cristiano, ma che è diventato ineludibile per «un'epoca di cultura che ha mangiato dall'albero della conoscenza»¹⁶, ossia è quanto coerentemente risulta dalla considerazione scientifica della realtà nata sul terreno della scienza empirica affermata in Occidente nell'età moderna. Quest'epoca, caratterizzata dalla scienza, se è coerente con le sue premesse, deve concludere che «noi non possiamo cogliere il senso dell'accadere universale in

¹¹ *Ibid.*, Bd. 6, p. 86; tr. it. cit., vol. VI, tomo III, pp. 81-82.

¹² *Ibid.*, Bd. 12, p. 353; tr. it. A. Treves, riveduta da P. Kobau, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Foester-Nietzsche, nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano 1992, p. 14.

¹³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1973, p. 608; tr. it. H. Gruenhoff, P. Rossi e F. Tuccari, *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino 2001, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 605; tr. it. cit., p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 604; tr. it. cit., *ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 154; tr. it. P. Rossi, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 2001, p. 156.

base al risultato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, che di conseguenza le 'intuizioni del mondo' non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, e che gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, agiscono in tutte le età soltanto nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri»¹⁷. La scienza può soltanto o accertare connessioni causali di fatto con il metodo sperimentale, oppure interpretare il senso ideale di norme e, come la filosofia, comprenderne il luogo nella lotta eterna dei valori. Perciò la scienza ci può solo indicare i mezzi adeguati a raggiungere un determinato fine e il conflitto che può verificarsi tra fini e mezzi, le conseguenze inaspettate di determinate scelte, il senso ultimo di un valore che si sceglie attraverso il conflitto irrisolvibile con gli altri valori. L'agire 'razionale' non è perciò quello che si orienta ad una premessa contenutisticamente razionale, ma quello consapevole del conflitto che si verifica a tutti i livelli, dalle premesse, ai mezzi e alle conseguenze, quindi consapevole della necessità di dovere scegliere. La scelta indimostrabile, nella consapevolezza intellettuale della lotta e della sua irrisolvibilità, è il carattere della vita che poggia su se stessa. I valori in lotta non sono perciò delle entità metafisiche, altrimenti sarebbero tra loro conciliabili in una visione organica, bensì delle connessioni logiche di significato scientificamente interpretabili, ma non giustificabili praticamente.

3. La monografia, *Marx Nietzsche Weber*, costituiva il punto d'arrivo soprattutto di tre saggi che formano qui rispettivamente il primo capitolo della prima parte e il primo e il secondo della terza parte. Essa segna la cesura rispetto a tutti gli altri saggi che formano gli altri capitoli. Questo tema della vita che poggia su se stessa funzionava, al tempo in cui fu da me sviluppato, soprattutto per terminare un lungo processo di allontanamento da un'impostazione teologico-cristiana. Con quest'impostazione avevo rivolto in precedenza, nei primi anni settanta, i miei interessi alla teologia protestante del novecento nei suoi tre massimi esponenti, Karl Barth, Rudolf Bultmann e Dietrich Bonhoeffer. Tutti e tre avevano fatto i conti, nel ripensare il discorso cristiano, con la critica della religione, con l'annuncio della morte di Dio, con la consapevolezza di vivere in un mondo disincantato, insomma, direttamente o indirettamente, si erano confrontati con i temi dei tre 'atei' di cui sopra. Il mio interesse a queste discussioni teologiche proveniva, a sua volta, dall'adesione alle posizioni cattoliche

¹⁷ *Ibid.*

espresse nel Concilio Vaticano II. Segnatamente esso serviva a distinguere scelta religiosa e impegno politico, contro il collateralismo, esercitato nella politica italiana di allora, dal partito cattolico, la Democrazia cristiana. Questa collocazione intellettuale rese molto disponibili al confronto con i movimenti politico-sociali studentesco e operaio, che si svilupparono tra gli anni sessanta e settanta, e in Italia ciò significò, molto di più che negli altri paesi dell'Occidente, al confronto col marxismo che a sua volta si andava trasformando in connessione a quei movimenti. Tuttavia questo confronto mi portò a mettere in questione, sia pure in modo niente affatto traumatico, l'impostazione teologica complessivamente, per quanto fosse stata da me assimilata in senso marcatamente progressista. Dicendo questo, parlo solo di un percorso individuale, giacché per altre persone il confronto con quei movimenti si conciliò, viceversa, con posizioni intellettuali orientate in senso religioso. L'oggettivazione di questo passaggio di interessi e di impostazioni in termini di ricerca scientifica – consistente per me nel lavorare su 'classici' in cui 'trascrivere' il proprio problema – furono la monografia e i saggi di cui ho detto sopra.

Nella monografia, *Marx Nietzsche Weber*, è l'interpretazione di Nietzsche che fa da terreno aggregante i tre autori. Nei tre saggi suddetti, dedicati a Weber e qui pubblicati, Nietzsche compare come costante termine di confronto, mentre, sia nella monografia che nei saggi, Marx ha una presenza ridotta.

Eppure, un forte spunto per studiare Weber e Nietzsche lo ricavai da discussioni che si svolgevano in una corrente del marxismo italiano degli anni sessanta e settanta, detta 'l'operaismo'. In quest'impostazione il concetto di 'classe operaia' in Marx era interpretato in senso fortemente soggettivistico contro un'interpretazione 'oggettivistica', che, a parere degli esponenti di questa tendenza, aveva condizionato in gran parte il movimento comunista non solo della Seconda ma anche della Terza Internazionale, e che vedeva la classe operaia come una proiezione del concetto di forza lavoro. Senza dubbio il capitale è il soggetto che storicamente ha costruito la forza lavoro, però in questa prospettiva la classe operaia, ricavata dalla sola proiezione del concetto di forza lavoro, restava una «figura interna al capitale»¹⁸, come ha scritto di recente Antonio Negri. Su questo schema non era possibile rendere indipendente l'iniziativa della classe operaia rispetto al rapporto di capitale. Si comprendeva anche come

¹⁸ A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su 'Impero' e dintorni. Con contributi di M. Hardt e D. Zolo*, Milano 2003, p. 39.

il socialismo dell'Est si rifacesse a quello schema evolucionistico per rendere la classe operaia una funzione della gestione statale di un processo di industrializzazione che conservava i tratti disciplinari del capitalismo. L'interpretazione del marxismo operaistico voleva invece mettere in luce lo spazio di movimento soggettivo, politicamente autonomo, quindi 'rivoluzionario' in questo senso accentuatamente politico, della classe operaia. Questa lettura si fondava sull'osservazione, non solo delle lotte operaie degli anni sessanta e settanta e dei nuovi soggetti sociali e politici che ad esse si aggregavano, ma di tutto un ciclo di lotte nel secolo XX, specialmente in America, Inghilterra e Germania, le quali mostravano una capacità di autonoma valorizzazione, costituzione e 'soggettivazione' rispetto alle stesse forme organizzative tradizionali del movimento operaio, sindacati e partiti. Intesa la classe operaia a partire da questa costituzione soggettiva, eccedente il momento oggettivistico della forza lavoro in quanto posta dal capitale, e identificata essa a partire dalla soggettività dei movimenti di lotta, ecco che anche l'interpretazione del concetto di capitale subiva nell'operaismo una forte torsione soggettivistica. Infatti, le trasformazioni del capitale, anzi le stesse categorie fondamentali del capitale descritte da Marx – produzione, circolazione, profitto, caduta del saggio di profitto, crisi e, ovviamente, le forme politiche – erano viste esclusivamente come una risposta soggettiva del capitale stesso, dunque un momento di soggettività imposto dall'iniziativa parimenti soggettiva della classe operaia, la quale «era [...] il motore di ogni sviluppo attraverso la lotta. La classe operaia era definita dal suo essere soggettivo, dalla capacità di mostrarsi come evento e di disporsi come costituzione sociale»¹⁹.

Si avverte fortemente, in quest'interpretazione, il clima degli anni sessanta-settanta, ossia la presenza di forti movimenti di contestazione al capitalismo, ma anche critici del socialismo così come si era realizzato nel blocco sovietico. Si avverte anche il condizionamento peculiare esercitato dalla situazione politica italiana di quegli anni. Infatti, in entrambe le classiche varianti della storia novecentesca delle lotte sociali di ispirazione marxista, quella riformista e quella rivoluzionaria, sembrò attuale una trasformazione radicale della società, rispettivamente pacifica o violenta, in senso anticapitalistico. Non casualmente, nel momento in cui si presentò in Italia la possibilità di un governo con l'allora Partito comunista italiano, si aprì nello stesso movimento operaio tradizionale una discussione, sollecitata da Norberto Bobbio, circa la presenza o meno di una dottrina dello

¹⁹ *Ibid.*

stato in Marx, vale a dire su un tema che toccava indirettamente proprio il momento soggettivo, 'per sé', del concetto marxiano di classe operaia.

Non è qui il luogo di discutere l'uso che in queste posizioni si faceva del concetto di soggettività, peraltro declinato differentemente nei vari esponenti di questa tendenza, dalla riflessione di Mario Tronti sull'"autonomia del politico" a quella di Antonio Negri su 'autovalorizzazione' e 'potere costituente'. Infatti, lo scopo di questa digressione sul marxismo operaista italiano era di dire in che senso esso è stato uno spunto per intraprendere lo studio di Weber.

Ebbene, nell'orizzonte di questo confronto con il marxismo della Seconda e della Terza Internazionale (fortissimamente polemico in autori come Negri, mentre in esponenti come Tronti o Massimo Cacciari assunse piuttosto il carattere di una reinterpretazione) anche la 'critica dell'ideologia borghese' mutò sensibilmente. Fu messa fortemente in discussione l'impostazione seguita da György Lukács ne *La distruzione della ragione*, in modo particolare rispetto ad autori quali Nietzsche, Georg Simmel, Weber – appunto –, Martin Heidegger, Carl Schmitt, visti da Lukács come esponenti dell'irrazionalismo borghese nella fase dell'imperialismo, articolato nei tre momenti che, ovviamente, Lukács poteva prendere in considerazione: l'imperialismo precedente la prima guerra mondiale, il nazismo, l'epoca della prima guerra fredda. Questo irrazionalismo costituiva la reazione all'ascesa del movimento operaio e avrebbe avuto nel nazismo il suo punto più alto. Nell'impostazione marxista, fino agli anni novanta del novecento, 'imperialismo' resta una categoria costante nella descrizione e critica della politica mondiale borghese, sovrastruttura del mercato mondiale. A proposito di Weber, Lukács scriveva: «Weber ha escluso l'irrazionalismo dalla metodologia e dall'analisi dei singoli fatti solo per assumerlo quale base della sua visione del mondo con una decisione che non si era ancora avuta in Germania. Certo, neppure questa esclusione dell'irrazionalismo dalla metodologia è completa. Per quanto nella sociologia Weber riconduca tutto a tipi razionali, il suo tipo di capo non tradizionale, che raggiunge questa dignità per un suo 'carisma' personale, è anch'esso puramente irrazionalistico. Ma a prescindere da questo, negli svolgimenti di pensiero sopra esposti si effettua realmente per la prima volta il passaggio dal neokantismo imperialistico all'irrazionalistica filosofia dell'esistenza. Non è quindi un caso che Jaspers veda in Weber un nuovo tipo di filosofo»²⁰.

²⁰ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. E. Arnaud, Torino 1959, p. 626.

Vorrei notare, per inciso, che Lukács è attento nel rilevare articolazioni e differente spessore di pensiero negli e tra gli autori trattati. Però rimane sempre il filo conduttore dell'interpretazione irrazionalistica, a tutti comune, e la connessione tra irrazionalismo e imperialismo.

Nelle prospettive che si rifacevano all'operaismo, ferma restante la riconduzione dell'opera di quegli autori al ciclo antagonistico del capitale e delle lotte operaie – quindi, ad un'impostazione prettamente marxista –, era quella declinazione del tema della soggettività delle lotte operaie, motore dell'alternarsi di sviluppo e di crisi nel ciclo capitalistico, a darne la chiave di interpretazione.

Quelli autori, contestualizzati entro il concetto, che qui non posso discutere, di 'crisi', non erano visti come la reazione irrazionalistica alla ragione comunista (ragione, per la verità, un po' più hegeliana che marxiana). Al contrario, essi erano visti come risposta avanzata, da parte capitalista, ai problemi posti dalla 'composizione di classe', come allora si diceva, e quindi alle sue forti dimensioni di 'soggettività', ossia di autonomia irriducibile al solo momento della forza lavoro, posta dal movimento del capitale. In questo contesto lo stesso concetto marxiano di 'crisi' veniva a significare una risposta capitalistica di pari intensità soggettiva, adeguata a questo attacco operaio di cui doveva essere la risposta. Quest'ultima significò rottura dell'equilibrio armonico del sistema da parte del capitale stesso e consapevole assunzione, nei suoi stessi esponenti teorici, della 'crisi', mettendo in discussione lo schema economico neoclassico, dove l'innovazione era vista come un momento dell'equilibrio complessivo. Insomma, qui si trattava tutt'altro che di irrazionalismo: era piuttosto proprio la razionalità del capitale ad un livello così avanzato di lotte operaie. Scriveva Massimo Cacciari: «Quando nel saggio fondamentale del 1904 Weber traccia le linee del superamento della scuola storica, definisce i concetti come 'mezzo in vista della conoscenza delle connessioni significative sotto punti di vista individuali', determina infine tali concetti in quanto valori normativi, e cioè valori *orientanti* atteggiamenti pratici storicamente definiti, *relativi* alla collocazione storico-sociale di chi li assume, egli traccia anche lo schema problematico che sta alla base del rapporto scienza-innovazione, ricerca-sviluppo. Il problema *non* sta nella definizione del valore scientifico *in sé*, ma nell'orientamento che esso assume; non sta nell'assoluto di un'idea pura, ma nelle sue possibilità di *espressione* [...]. Questo è il momento per cui 'la soggettività' pura della forma scientifica apriori va a fondo – in cui sorge e si va definendo l'"oggettività" della scienza – in cui nella definizione stessa della logica scientifica sono fatti rientrare i momenti dell'applicazione e

della innovazione, il 'giudizio di valore', l'«interesse» storicamente relativo»²¹. Non è qui il luogo di analizzare quest'interpretazione. La si condivide o meno, mi sembra stimolante in primo luogo la collocazione della stessa 'oggettività' weberiana nella soggettività, non più trascendentale, ma che sceglie storicamente in situazione, e in secondo luogo la connessione tra la teoria weberiana dell'interesse conoscitivo nelle scienze storico-sociali e le teorie economiche dell'innovazione 'senza armonie'. È evidente qui la differenza rispetto all'interpretazione lukacsiana del concetto di 'razionalità', pur restando in un'impostazione marxista.

Ancora un'osservazione di Cacciari: «L'imprenditorialità *als Beruf*: la Teoria schumpeteriana forma con i famosi due saggi di Weber un trittico indissolubile. Come ormai è chiaro, questo *Beruf* si realizza nel porre come innovazione l'«oggettività» della scienza, e nello assumere piena consapevolezza che il processo innovativo si esplica in forme discontinue, attraverso trasformazioni strutturali del sistema e dei suoi dati. Per cui la relatività dell'«oggettività» weberiana torna concetto centrale»²². Anche qui, senza poter entrare in discussione, comunque era colto un punto che mi sembra – e che mi si è venuto chiarendo sempre più come – centrale in Weber, ossia l'idea del mutamento storico, idea sulla cui importanza, in questo contesto di discussione, richiamò l'attenzione anche Negri, «tenendo naturalmente presenti le influenze inverse, dall'economia politica a Weber»²³. Tutto ciò va bene. Mi piacerebbe soltanto che lo si integrasse con un'analisi preliminare dell'opposizione tra Marx e Weber sul concetto di mutamento storico: per Weber la forza di mutamento per eccellenza, «la potenza rivoluzionaria specificamente 'creatrice' della storia»²⁴, è il carisma, mentre per Marx «un'epoca di rivoluzione sociale»²⁵, subentra quando «a un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti»²⁶. Infatti, comunque vi si vadano a leggere in Marx le categorie di oggettività e di soggettività, è

²¹ M. Cacciari, *Dopo l'autunno caldo. Ristrutturazione e analisi di classe*, Padova 1973, pp. 12-13.

²² *Ibid.*, p. 15.

²³ Cfr. S. Bologna et al., *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, Milano 1973, p. 201.

²⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. J. Winkelman, Tübingen 1976, p. 658; tr. it. coordinata da P. Rossi, *Economia e società*, Milano 1980, vol. IV, p. 225.

²⁵ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 13, cit., p. 9; tr. it. cit., p. 6.

²⁶ *Ibid.*

quella contraddizione antagonista tra forze produttive e rapporti sociali di produzione a costituire la chiave del concetto di mutamento. In Weber i concetti di soggettività e oggettività sono, sempre a proposito del mutamento, tradotti nell'opposizione, diversamente strutturata, tra carisma e razionalità burocratica. Ma mi sembra che le suggestioni di Cacciari e di Negri non contraddicano questa integrazione.

Nel quadro di queste discussioni sulla soggettività, assunse importanza anche un confronto in positivo tra Weber e Lenin: «Ma il politico di cui parla Weber, scriveva Tronti, si chiama Lenin. La passione ardente e la fredda lungimiranza non si ritrovano in quel 'sangue e giudizio giustamente mescolati' che Lukács attribuisce al suo Lenin nella Postilla all'edizione italiana? E il senso di responsabilità non coincide con la 'prontezza permanente' di Lenin, con la sua figura in quanto 'incarnazione del continuo essere preparati'? La verità è che solo dal punto di vista operaio poteva forse essere compiutamente applicata la concezione weberiana dell'agire tutto e solo politico»²⁷. Certamente questo era quanto Weber, nella *Prolusione di Friburgo*, voleva dal proletariato, che egli però riteneva non ancora maturo per questi compiti. Ma nella visione weberiana ciò avrebbe portato alla formazione di un ceto politico all'altezza di compiti imperialistici e di potenza nazionale in una lotta mondiale. Qui non sempre, come nel caso dell'imperialismo contemporaneo, le motivazioni ultime sono solo economiche, ma il prestigio della potenza costituisce un fattore fornito di un'autonoma capacità condizionatrice.

Tronti avrebbe più tardi sostenuto un'autonomia del momento politico non solo formale, come in Marx, che aveva davanti il capitalismo del secolo XIX, ma reale, come avviene nel capitalismo del novecento, di cui invece Marx stesso aveva saputo anticipare il movimento. Questa autonomia, dunque il governo della macchina statale, avrebbe potuto costituire un terreno d'azione avanzato della soggettività operaia. Tuttavia, quest'autonomia del politico rimaneva diversa dalla concezione weberiana, perché era pur sempre vista da Tronti come soggettività del capitale, mentre in Weber – ferme restanti tutte le possibilità di reciproci condizionamenti con le economiche 'situazioni di classe' – deriva da una sfera di valore con una sua normatività irriducibile ad altre; perciò quell'autonomia non è soggettività di classe, ma uno specifico *ethos* e riguarda l'individuo che lo sceglie dal conflitto irriducibile dei valori, e solo in forza del suo carisma personale mette in moto processi di trasformazione, dà senso di appartenenza ad un

²⁷ M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino 1971, p. 281.

ceto ecc. Ovviamente, questo non toglie che alcuni tratti della descrizione weberiana della politica possano essere trasferiti, a mio avviso legittimamente, in una teoria della soggettività come quella che si teorizza nel concetto di 'autonomia del politico'.

4. Di questo tipo di sollecitazioni – benché senza di esse non avrei intrapreso lo studio di Weber – non si trovano tracce nei saggi qui raccolti. Infatti, quello che avrei dovuto fare, era, prima dell'interpretazione dei cosiddetti 'autori della crisi', discutere complessivamente il metodo di queste impostazioni operaiste. Ciò avrebbe inevitabilmente richiesto di inquadrarle e confrontarle con le altre impostazioni del marxismo teorico, senza trascurare le filosofie francofortesi e post-strutturalistiche (impostazioni, detto per inciso, in cui il confronto con Weber ha avuto un suo ruolo). Soltanto a questo punto avrebbe avuto senso – e sarebbe stato di grande interesse – fare una discussione della recezione di Weber nell'operaismo italiano, nel contesto più ampio di uno studio sulla recezione marxista di Weber in Italia. A quest'ultima possibilità facevo cenno nel saggio che costituisce il primo capitolo di questa raccolta, ma anche ad essa non fu dato seguito. Il motivo di tutte queste occasioni mancate era chiaro: tutto quanto detto non si poteva fare senza prima confrontarsi teoricamente con quello che era latente nei personali orientamenti politici, quindi con l'opera di Marx, attraverso la quale portare a termine il confronto con l'impostazione teologico-cristiana da cui ero partito. In altri termini, una volta messo a fuoco che la vita poggia su se stessa, si trattava di stabilire in che modo precisamente avviene questa 'autofondazione', e così 'prendere la propria via'. Insomma, accogliere la suggestione operaista su Weber, richiedeva la realizzazione di tutta una serie di premesse di fondo ancora irrisolte.

Non voglio negare mille elementi di cosiddetta 'casualità' nel non avere seguito questo percorso, qui visto col senno del poi. Devo ammettere però che una circostanza ebbe un peso non indifferente, e questa fu la crisi e la dissoluzione del marxismo teorico negli anni ottanta nel contesto di tutti i noti mutamenti storico-sociali di quel periodo. Per chi – idealmente o praticamente, non importa – aveva fatto riferimento ai movimenti sociali degli anni settanta, gli anni ottanta furono difficili e le vie d'uscita imboccate da chi avvertiva in termini 'esistenziali' quel passaggio storico furono diverse.

Non volli seguire una tendenza, che allora si andava diffondendo, sullo sfondo del pensiero post-moderno, all'"ibridazione" (questo era il termine in uso) tra elementi presi da vari contesti di pensiero. Ciò aveva una qualche corrispondenza nel modo di produrre che si stava affermando in quel

periodo di mutamenti, sia negli oggetti culturali o 'immateriali' (ad esempio, 'contaminazioni' varie nella musica) sia negli oggetti materiali (ad esempio, la costruzione di un *computer* con pezzi 'assemblati'). Non ho nessuna prevenzione verso il termine 'post-moderno', nella misura in cui esso è un termine come un altro, creato nell'autocomprensione di determinate correnti culturali, salvo, poi, ad analizzarne e valutarne il significato. Sicuramente esso segnala che c'è stato uno spostamento rispetto ad una percezione temporale che chiamiamo 'moderna', ma non è in grado di determinare – in un modo non dico univoco, ma almeno con un minimo condivisibile denominatore – che cosa caratterizzi questo spostamento, anche se questa è un po' la questione di tutti i 'post', grandi e piccoli. Né ho prevenzioni verso forme di sintesi, prelievi, assemblaggi, che sempre si fanno e peraltro proprio la storia delle culture umane è una dimostrazione continua di questo. Meno che mai, poi, sono portato ad escludere che queste sintesi spirituali siano connesse, direttamente o indirettamente, al modo specifico con cui una determinata fase storica produce i suoi oggetti, materiali e immateriali. Sarebbe paradossale affermare il contrario nel quadro del presente discorso, in cui sto continuamente richiamando il confronto di Weber con una teoria che radica le forme della coscienza nelle modalità storicamente determinate con cui gli uomini producono socialmente la loro esistenza (teoria, peraltro, per rispondere alla quale Weber ha dedicato la parte più rilevante e universalmente nota della sua opera). Il problema è, però, che anche un assemblaggio deve poi far uscire fuori un 'prodotto', ad esempio, un *computer*, un 'brano' musicale, una teoria coerente, non un semplice mucchio di elementi; e questo momento unitario non è affatto una 'grande narrazione', perché in esso si gioca l'utilizzabilità, il valore (in qualunque accezione si prenda questo termine) di quell'oggetto, la connessione di problemi che una teoria deve presentare, anche allo scopo di successive sintesi o ibridazioni che dir si voglia.

Comunque sia, quel modo di procedere, che era 'nell'aria' nella cultura degli anni ottanta, era inservibile per le mie esigenze, ma anche, credo, per capire che ne era del metodo marxiano, alla prova di quel passaggio di produzione e di trasformazione del cosiddetto 'ordine mondiale'.

Mi sembrò invece opportuno procedere 'per differenza'. Rispetto al problema, 'la vita poggia su se stessa', ritenni di accentuare le differenze e non più i punti in comune tra gli autori (Marx, Nietzsche e Weber) che su quella tesi di fondo, antiteologica e antimetafisica, convergevano, in modo da poter procedere alla determinazione del senso da darsi per me a quella formulazione. In gioco è se intendere la vita come autoproduzione di

ricchezza, la quale, liberata, significa tempo disponibile, se come autosuperamento, dominio o 'cura di sé' che dir si voglia, oppure se come concate-nazione di scelte ultime del proprio demone o *ethos*. Per quanto invece riguarda l'altra questione, ossia il confronto tra il tema operaista della soggettività e gli autori 'della crisi', anche qui appariva più importante inquadrare tutta la questione in un discorso che si misurasse al tempo stesso con il tema del soggetto e dell'oggetto nell'opera di Marx e nel marxismo del novecento (le due cose, autore e interpretazioni, sono sempre legate, giacché un autore, e uno come Marx in particolare, esiste nell'appropriatezza e nella rielaborazione storica). A seguire, andava fatto il confronto per differenza con i temi della soggettività in Nietzsche, Weber, Schmitt, Heidegger ecc. Infine, su questa base, bisognava capire come nella riflessione post-marxista (soprattutto quella di derivazione operaista) è elaborato il tema della soggettività. In ogni caso la tendenza della fase della mia ricerca degli anni fine-ottanta e novanta, è stato di procedere per differenza.

Su questo sfondo si muovono i saggi su Weber che formano rispettivamente il secondo capitolo della prima parte e tutta la seconda parte. Qui si può notare un ricostruire, quasi 'identificandovisi', la logica interna del discorso di Weber (nello stesso periodo feci un'analoga operazione con Schmitt). Ma, poiché non esiste ricostruzione di 'logica interna', essendovi sempre una sottaciuta interpretazione, quel tipo di trattazione di Weber (e di Schmitt, in altre sedi) era un tentativo di messa a distanza, onde enucleare per differenza la 'propria via', che poi significa sempre, come sopra dicevo, l'autore in cui trascrivere il proprio problema.

E, per quanto riguarda Weber, quello che mi sembrava il terreno di quest'operazione, è enunciato all'inizio dell'ultimo saggio scritto in ordine di tempo e che forma il secondo capitolo della seconda parte: «La prospettiva a partire da cui Max Weber affronta il tema principale della sua indagine storica e sociologica, il 'razionalismo occidentale', è quella di una 'storia universale della cultura'. Il procedimento di questa storiografia è quello della scienza empirica moderna nei suoi presupposti e nelle sue implicazioni [...]. Questa scienza empirica moderna è il risultato e al tempo stesso il fattore di un processo di razionalizzazione in senso intellettualistico, processo il quale è stato caratteristico solo dello sviluppo della cultura occidentale [...]. Il suo significato consiste nel 'disincanto del mondo', cioè nella liberazione dalla magia e nel passaggio a un sapere tecnico calcolante»²⁸.

Questo procedere per differenza, mostra, al tempo stesso, un'altra

²⁸ Più avanti, pp. 183-184.

dimensione di ciò che è comune a Marx, Nietzsche e Weber. Il tema della vita che poggia su se stessa, significa, per i tre autori, non solo la distanza (critica, genealogica o comprendente che dir si voglia) rispetto alla metafisica e alla teologia (era questo l'aspetto maggiormente accentuato nella monografia, *Marx Nietzsche Weber*), ma soprattutto l'adesione al positivismo scientifico. Tutti e tre sono, nel senso più profondo del termine, 'positivisti'. Credo che lo abbiano ben capito, per motivi tra loro differenti e, in entrambi i casi, per distanziarsene, Schmitt e Heidegger.

Marx, nella lettera a Ferdinand Lassalle del 12 novembre 1858, scrive che la sua critica dell'economia politica «propugna per la prima volta in modo scientifico una importante concezione dei rapporti sociali»²⁹. Ma la questione della scienza non entra solo come metodo dell'esposizione, bensì come struttura stessa della produzione nel momento di massimo sviluppo della grande industria e del mercato mondiale, cioè nel momento in cui quella «contraddizione in processo»³⁰ che è il capitale, giunge al punto critico, il quale «non può mai essere fatto saltare attraverso una pacifica metamorfosi»³¹, e dopo del quale si passa ad una forma di produzione fondata sul libero sviluppo dell'individuo sociale, insomma al punto massimo di autoproduzione umana della propria esistenza (dunque, della vita che poggia su se stessa). Ebbene, con lo sviluppo del capitale fisso della grande industria, la produzione della ricchezza dipende sempre meno dal lavoro immediato e sempre più «dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione»³², posto che lo sviluppo della scienza non avviene nella pura teoria, ma è a sua volta in rapporto allo sviluppo della produzione materiale. «Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a che grado il sapere sociale generale [...] è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso»³³.

In Nietzsche la messa in questione del valore dell'esistenza, avviato da Schopenhauer, segue con precisione astronomica «la vittoria dell'ateismo

²⁹ K. Marx, F. Engels, *Werke*, cit., Bd. 29, p. 566; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 218.

³⁰ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858, Anhang 1850-1859*, Berlin 1974, p. 593; tr. it. E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, Firenze 1997, vol. II, p. 402.

³¹ *Ibid.*, p. 77; tr. it. cit., vol. I, p. 101.

³² *Ibid.*, p. 592; tr. it. cit., vol. II, p. 400.

³³ *Ibid.*, p. 594; tr. it. cit., p. 403.

scientifico»³⁴ come «un avvenimento totalmente europeo»³⁵ e non tedesco, intendendo con quest'ultimo il «riguardare la natura come se essa fosse una dimostrazione della bontà e della protezione di un Dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo e di finali intenzioni etiche»³⁶. Tutto questo è stato messo in questione dall'onestà intellettuale della coscienza europea, di cui l'ateismo scientifico rappresenta un «valoroso autosuperamento»³⁷, in quanto esso è la sublimazione della stessa moralità cristiana il cui nucleo, la volontà di verità, traendo le conseguenze da se stessa, si proibisce l'ultima menzogna di una fede in Dio. È lo stesso cristianesimo come volontà di verità, dunque, a sublimarsi nella coscienza scientifica, nell'onestà intellettuale, ed è in nome di quest'onestà che rifiuta la fede in Dio. Una volta tratta la conclusione contro la fede in Dio, questa volontà di verità fa il passo successivo e si volge contro se stessa, ponendo il problema della verità come menzogna essa stessa, e la trasvaluta come apparenza del gioco del mondo, di cui, come ho detto sopra, è tratto essenziale l'illusione prospettica. Ma in tutte queste trasvalutazioni la scienza rappresenta un passaggio decisivo.

In Weber è al razionalismo intellettualistico della scienza moderna che si presenta in forma disincantata quello che ai Greci si presentava sotto la veste mitica del politeismo, ossia il conflitto irrisolvibile dei valori come carattere più proprio della vita che poggia su se stessa.

Partendo dalla questione della scienza come terreno comune a Marx, Nietzsche e Weber, si possono poi di nuovo esaminare le differenti risposte: intelletto generale e transizione al libero sviluppo dell'individuo sociale; volontà di verità e trasvalutazione di tutti i valori; razionalizzazione intellettualistica e adempimento responsabile (ossia consapevole del conflitto eterno tra i valori) della propria vocazione professionale. Un lavoro sistematico di questo tipo, però, non rientra per il momento nelle mie immediate priorità.

5. Infine, voglio giustificare la scelta di disporre questi saggi secondo un criterio sistematico e non cronologico. Il motivo è molto semplice ed

³⁴ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. 3, p. 599; tr. it. F. Masini, *La gaia scienza*, Milano 1977, p. 228.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 600; tr. it. cit., p. 229.

³⁷ *Ibid.*

emerge anche da quanto detto in questa premessa. Nonostante l'eterogeneità del metodo di esposizione e il carattere accidentato della genesi di questi saggi (nonché il mutare di intensità di un interesse 'tematico' a Weber, che pur rimane un autore di confronto), mi è rimasta costante una convinzione. Ritengo che, sia le sue ricerche di storia universale, sia il suo sistema di tipologie per una sociologia comprendente, sia la sua riflessione sul metodo della ricerca nelle scienze della cultura, sia le sue prese di posizione politiche, sono tenute insieme da una concezione 'complessiva', vale a dire, riguardano un 'intero'. Ciò accade quanto più tutto questo materiale si presenta sotto forma, rispettivamente, di ricerche specializzate e di interventi politici occasionali, ambiti distinti in base alla famosa dottrina dell'avalutatività, che è un altro modo per esprimere il nesso tra positivismo scientifico e responsabilità etica, ovvero razionalità intellettualistica e carisma 'professionale'.

La ricerca su questo 'intero' ha costituito la costante sottintesa ai saggi qui raccolti, pur nei cambiamenti di impostazione. Per questo 'intero' ho parlato di 'implicazioni filosofiche della riflessione di Weber', intitolando così il primo capitolo della prima parte. In verità, ho usato il termine 'filosofiche' perché non ho trovato alternative: tuttavia, sappiamo quanto, soprattutto nel secolo scorso, la filosofia come tale sia stata messa in discussione, e, in proposito, per me personalmente assume importanza centrale tutto un arco di riflessioni che colloco tra l'*XI Tesi su Feuerbach*, di Marx e la conferenza di Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, passando anche per *La scienza come professione*, dove Weber parla del carattere meramente specialistico della filosofia nel mondo moderno intellettualizzato, in cui il 'concetto' non è più visto come la via per arrivare a tutto l'essere. È però evidente che, anche in quest'arco di discussione, è 'l'intero' ad essere in gioco.

Orientando la lettura di Weber in questo senso, ho tenuto presente tutta una serie di pensatori che, nel secolo passato, con impostazioni molto diverse tra loro, sono stati convergenti nel cogliere l'intero nel discorso storico-sociologico-politico weberiano e nel sottolineare anche che cosa, in ultima analisi, viene in questione in questo intero: 'il nostro tempo' stesso, la nostra 'situazione'. Giusto per esempio, e senza pretese di completezza, ricordo: Karl Löwith, Karl Jaspers, Herbert Marcuse, Michel Foucault, lo stesso Lukács che, pur nell'aspro rigetto, mostra, nella citazione che ho riportato sopra, piena consapevolezza dell'intero nel discorso di Weber e lo formula anche in termini di storia della filosofia, mettendo Weber allo snodo tra il neokantismo e la filosofia dell'esistenza. Che quest'intero'

Lukács lo trovi nell'irrazionalismo, è questione discutibile, ma che qui non posso discutere. Intanto voglio solo notare come, nel porre Weber tra neokantismo e filosofia dell'esistenza, si apra una pista di ricerca sul fatto che il problema Kant è al centro del pensiero borghese di quel periodo, e ciò andrebbe confrontato con le teorie del movimento operaio coevo 'tra Kant e Hegel'. Oppure, per riprendere (ovviamente, in una situazione oggi mutata) un tema dell'operaismo italiano degli anni settanta: Weber e Lenin, ovvero: Kant e Hegel (penso, ovviamente, ai *Quaderni filosofici*). È sempre, come si vede, il tema oggettività-soggettività, 'tendenza' e 'iniziativa', il centro di tutta la questione in entrambi 'i grandi campi nemici', come avrebbero detto i due 'vecchi' del 1848.

6. La sollecitazione a raccogliere questi saggi weberiani mi è stata fatta da Fulvio Tessitore. Le nostre conversazioni su Weber, e non solo su di lui, sono state sempre orientate alla convinzione che gli autori sono indicatori di connessioni e percorsi di problemi. Mi permetto, perciò, di dedicare a lui questa raccolta di saggi, insieme con il ricordo della Signora Libera.