

GABRIELE MOLTENI MASTAI FERRETTI

RAGIONE E IDEOLOGIA MARXISTA

Weber e Lukàcs e i problemi del metodo.

SOMMARIO: Parte prima: *Max Weber*. 1. Weber tra metodologia e filosofia. — 2. Il fondamento del sapere. — 3. « Validità » e « verità » del metodo. — 4. La funzione della scienza. — Parte seconda: *Gyorgy Lukàcs*. 5. I vincoli dell'ideologia in Lukàcs. — 6. Radici filosofiche. — 7. I « ricatti sociali » di Lukàcs. — 8. La dialettica del marxismo. — 9. Il marxismo come detentore della scienza. — Parte terza: *Le critiche di Lukàcs e l'apporto di Weber*. 10. Lukàcs e Weber. — 11. L'apporto weberiano.

PARTE PRIMA

1. Sulla scia di Merleau-Ponty, con tono cattivante si afferma che « tacitamente o esplicitamente si continua a vedere in Weber o comunque a prestargli un'implicazione speculativa di natura schiettamente filosofica: un filosofo che viene collocato sul piano di Rickert o di Windelband — la cosiddetta 'scuola bavarese', o di Heidelberg, della 'filosofia dei valori' — su quello di Dilthey o di Kant e di Hegel, e non manca chi si richiama persino a Platone » ⁽¹⁾.

Sganciare Weber dalla filosofia: è chiaro il tentativo di codesta interpretazione e si giustifica ampiamente sulla base dell'asserita autonomia della scienza sociale, della sociologia come disciplina del tutto indipendente. Così, per Ferrarotti l'intento di Weber consisterebbe precisamente nella fondazione dell'autonomia del giudizio sociologico ⁽²⁾.

Eppure — anche trascurando, per il momento, la questione dell'autonomia della sociologia — come avviare la comprensione di Weber al di fuori del contesto filosofico?

Che sia impossibile, molti lo riconoscono. Ma, nel difendere il rapporto fra Weber e la filosofia, si può anche andare oltre.

(1) F. FERRAROTTI, *Max Weber e il destino della ragione*, Bari 1965, p. 36.

(2) Ivi, p. 37.

Si assuma ad esempio il Weber metodologo. Le sue ricerche in questo campo non possono di certo essere ridotte alla pura elaborazione di una tecnica d'analisi; qualunque lettore non fatica a scorgere in esse preoccupazioni più vaste, tematiche globali, dai presupposti di validità del sapere scientifico alla stessa nozione di scienza.

Se le cose stanno così, è arduo negare che le intenzioni di Weber nel campo metodologico erano *lato sensu* filosofiche. Egli intendeva senza dubbio mediare scienza e filosofia, e il linguaggio di quest'ultima, oltre che il suo contesto, non potevano che risultargli pienamente congeniali.

Dire che « per Weber la metodologia è come un paio di scarpe: o serve per camminare o lo si butta via. Oggetto e metodo d'indagine appaiono inscindibili (...) nessuna dicotomia fra concetti analitici e teoria sostanziale » ⁽³⁾ significa affermare qualcosa di addirittura fuorviante.

In primo luogo, dallo stesso punto di vista logico, che il metodo sia concepibile solo in rapporto strumentale con il conoscere reale, non implica affatto che esso si identifichi con quest'ultimo.

In secondo luogo, Weber stesso (se non altro nel fondamentale saggio *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, del 1904) ha volto il suo interesse in maniera specifica ai problemi squisitamente formali del metodo da un canto, e all'approccio filosofico circa le condizioni e il valore del sapere scientifico dall'altro.

Infine, a rigore, di scienza sociale si può parlare solo in quanto essa includa un metodo.

Horkeimer e Adorno così esprimevano i rapporti fra scienza sociale e oggetto della ricerca empirica: « Il concetto di ri-

⁽³⁾ Ivi, p. 25. Sostanzialmente l'A. identifica la questione metodologica col problema del fondamento critico di una certa disciplina. Egli tende, come si dice nel testo, a sottovalutare l'elemento formale e filosofico che la riflessione di Weber presenta in certe sue opere.

cerca sociale empirica non definisce tanto un settore quanto piuttosto un metodo che si estende tendenzialmente a tutto l'ambito della ricerca sociologica... » ⁽⁴⁾. Orbene questo metodo costituisce l'elemento formale della ricerca sociologica, e ne è come tale distinto. Questo elemento formale non può non implicare per sua natura un contesto e una discussione schiettamente filosofiche nel senso pieno della parola.

Horkheimer e Adorno aggiungono, proprio sottolineando l'ineluttabilità di questo legame: « ... la sociologia, come dottrina della costituzione in società, è ancora oggi legata alla filosofia, dalla quale sorse, e senza che si possa vedere in questo un anacronismo: perchè la sociologia stessa non si lascia disegnare sul tronco dell'albero scientifico come un ramo fra tutti gli altri » ⁽⁵⁾.

2. A conferma della legittimità di questo recupero di Weber alla filosofia si deve considerare la sua intenzione di privilegiare, nel discorso scientifico, il « come » sul « che cosa », il metodo sul risultato ⁽⁶⁾; e oltre a questo, l'indubbio rilievo che egli concede alla ricerca sui presupposti del sapere, alla fondazione cioè di una vera e propria gnoseologia.

Con ciò — è palese — non si vuole affatto negare il predominio che nell'opera (e nella vita) di Max Weber hanno il politico e il sociale. Solo, si vuole qui affermare che non è que-

⁽⁴⁾ M. HORKHEIMER - TH. W. ADORNO, *Lezioni di sociologia*, Torino 1966 (5^a ed.), p. 133.

⁽⁵⁾ Ivi, p. 134. L'apice di questa sentenza in Adorno si colloca nella confluenza dell'itinerario critico, filosofico e sociologico, rappresentato dalla individuazione del rapporto fra arte e società, fra mimesi e razionalità, fra libertà e necessità: cfr. TH. W. ADORNO, *Teoria estetica* (ora a cura di G. Adorno e R. Tredemann), Torino 1978.

⁽⁶⁾ Il che corrisponde a tutto il corso del pensiero filosofico-scientifico post-rinascimentale. Cfr. il passo di Descartes in *Oeuvr. Compl.* X, 458: « quae omnia distinguimus, nos qui rerum cognitionem evidentem et distinctam quaerimus, non autem Logistae, qui contenti sunt, si occurrat illis summa quaesita, etiamsi non animadvertant quomodo eadem dependeat ex datis, in quo tamen uno scientia proprie consistit ». Ma è chiaro che la questione merita un discorso assai più ampio.

sta una ragione per occultare il ruolo della filosofia in Weber, e l'esistenza di una stessa filosofia weberiana.

Del resto, si capisce Weber solo sulla base della sua fede nella ragione, quella che gli permette di esorcizzare lo scandalo di ciò che razionale invece non è; e si vorrà allora concedere che ciò gli imponesse uno scrupoloso, generale esame dello strumento conoscitivo scientifico.

Il che rientra poi nella più pura tradizione filosofica tedesca: non è infatti allo stesso modo che Kant — all'indomani delle burrasche illuministiche — ritentò *ex novo* e radicalmente un nuovo approccio alla formalità del sapere?

Il paragone non è del tutto arbitrario, dal momento che si può trovare al tempo di Weber un preciso *pendant* delle burrasche illuministiche: e cioè il vittorioso esordio del socialismo marxista, ultima veste della dialettica sociale dello stesso illuminismo.

Come Kant, Weber ha bisogno di ritrovare un piedistallo più sicuro al sapere, poichè quello ricevuto pare privato della sua saldezza razionale, e su tutti i campi del sapere pare diffondersi una pesante incertezza. Ideologie distruttive, dogmatiche, irrazionali costituiscono lo stimolo per cui Weber è spinto di nuovo a fare (dichiaratamente o no) di una metodologia una gnoseologia.

Parallelamente un Gyorgy Lukàcs (di cui diremo qualcosa più avanti) tentava di fondare un'opposta via al razionale, tesa a ricercare la totalità non nella ricerca indefinita e incontrollata, bensì in un sistema precostituito. Tentativo del tutto fallace, ma che indicava in qualche modo la carenza della nozione di « totalità » in Weber. « Già la più vecchia sociologia di tipo weberiano, dove l'ampiezza per gli interessi della materia si congiungeva pure a un intenso sforzo teoretico, rivelava la sua debolezza di fronte al problema della totalità: ed è caratteristica della stretta ideale in cui essa venne a trovarsi il tentativo di sollevarsi al di sopra della cieca fattualità mercé con-

cetti come quelli del tipo ideale, che essa poi, non potendo superare i suoi presupposti intimamente positivistici, era condotta a risolvere a loro volta in mera fattualità » (7).

3. In questo campo vi è, ammonisce Weber, « l'intrico senza fine dei problemi metodico-concettuali, che rimangono sempre in vita nel campo delle scienze della cultura » (8). Si tratta delle domande circa la validità dei giudizi di valore, e circa il senso stesso della « validità » oggettiva del sapere.

È interessante che Weber preferisca usare il termine 'validità', piuttosto che quello 'verità'. Non si tratta di una pura questione verbale.

Weber infatti (e con lui tanta parte della filosofia contemporanea) vede nella 'verità' l'assoluto da cui intende invece rifuggire; e preferisce l'uso di un termine come 'validità' che possiede a rigore un'accezione giuridica, sia pure in senso improprio: esso invero giunge quasi sino a identificarsi con 'vigore'.

Perciò 'validità oggettiva' suona quasi come oggi 'consenso reale': un consenso non tanto soggettivo, quanto oggettivo, sociale. È il riconoscimento sociale che offre validità.

È istruttivo riferire questo paradosso weberiano: « una dimostrazione scientifica corretta nel campo delle scienze sociali, condotta in forma metodica, deve essere riconosciuta come giusta, allorchè essa abbia realmente conseguito il proprio scopo, anche da un cinese ». La frase può avere un significato banale, ma acquista più senso ove la si ricomponga a una nozione di 'validità sociale' come da noi accennata.

(7) HORKHEIMER-ADORNO, cit., p. 135; l'asserzione di questi autori per cui il 'tipo ideale' di Weber si risolve in ultima analisi in « mera fattualità » rimane comunque ampiamente indimostrata. Al contrario, la pagina weberiana cui essi rinviano riafferma rigorosamente, dal suo punto di vista, il carattere propriamente 'tipico ideale' del sistema marxiano.

(8) MAX WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, ed. it., Torino 1961, p. 125

Weber dunque sostituisce alla verità tradizionale (quella che per Tommaso è l'equazione fra l'affermazione e il suo oggetto ⁽⁹⁾) la validità oggettiva fornita dall'universalità della comunità sociale; a patto, è chiaro, che sia meticolosamente rispettato il metodo correttamente stabilito e fondato; in altri termini ove manchi l'errore (o 'l'invalido', a voler rispettare la simmetria).

L'assolutezza dell'affermazione sparisce, e viene sostituita da una soggettività 'universale': ancora una volta c'è un'analogia profonda col sistema kantiano, dal momento che questa soggettività universale non è altro che il momento trascendentale delle categorie della ricerca scientifica.

Comunque, oltre questo punto Weber non procede. Egli non varca i confini di questa soggettività universale. A un certo punto egli arriva a chiedersi che cosa significhi parlare di 'verità oggettivamente valide', anche sul terreno sociologico, ma la sua stessa risposta è elusiva: «È una questione che, in considerazione del continuo mutare e della lotta accanita che investe anche i problemi apparentemente più elementari della nostra disciplina, il metodo del suo lavoro, il modo di formazione dei suoi concetti e la loro validità, non può essere evitata. Noi vogliamo quindi non già offrire delle soluzioni, ma piuttosto porre in luce dei problemi...» ⁽¹⁰⁾. E, di fatto, una soluzione della questione Weber non offrirà mai.

4. Ma questo non significa che la riflessione di Weber sulla scienza come attività umana non abbia portato frutti. Una lunga citazione di Weber metodologo può essere, in proposito, utile:

«La validità oggettiva di ogni sapere empirico poggia sul fatto, e soltanto sul fatto, che la realtà data viene ordinata se-

⁽⁹⁾ *Summa contra Gentiles*, 1, 49, 1. Cfr. le osservazioni di J. DE MAISTRE, *Le serate di Pietroburgo*, Milano 1971, p. 113 e p. 145.

⁽¹⁰⁾ *Il metodo*, cit., p. 56.

condo categorie che sono 'soggettive' in senso specifico, in quanto cioè rappresentano il 'presupposto' della nostra conoscenza, e che sono vincolate al presupposto del 'valore' di quella verità che il sapere empirico soltanto può darci. A colui che non consideri fornita di valore questa verità — e la fede nel valore della verità scientifica è infatti prodotto di determinate culture, e non già qualcosa di dato naturalmente — non abbiamo nulla da offrire con i mezzi della nostra scienza (...). La possibilità di una conoscenza fornita di senso appare vincolata al costante impiego di punti di vista di carattere specifico, i quali da parte loro possono essere empiricamente constatati (...) ma 'non già' fondati validamente in base al materiale empirico» ⁽¹¹⁾.

È chiaro che qui Weber parla delle condizioni universali del sapere, per cui l'empirico, organizzato categorialmente, diviene il conosciuto, lo scientifico. Ma questa trascendentalità del sapere non è di certo il punto originale della speculazione weberiana.

Piuttosto, è estremamente interessante l'altra considerazione contenuta nel brano, secondo la quale proprio quest'attività, la scienza, che procede 'avalutativamente' costituisce, essa stessa, un valore. E, costituendo un valore, essa può essere riconosciuta o rifiutata, accettata o ignorata solo in virtù di una scelta previa che, dice Weber, è un 'presupposto' che in nessun modo potrà trovare un puntello o una 'dimostrazione' nel dato empirico. La fede nella scienza è dunque il prodotto di una cultura determinata, non è un dato naturale.

(11) Ivi, p. 134. Importante in Weber la tematica del « punto di vista ». Infatti è tale l'avvio di una ricerca, che sceglie un'individuazione nella gamma infinita delle possibilità (ivi, p. 84); d'altro canto, in un dato momento, solo una certa parte dell'infinità degli oggetti possibili ha *stricto sensu* un significato (ivi, p. 92); se ne conclude appunto che « ogni conoscenza della realtà culturale è sempre... una conoscenza da particolari 'punti di vista' » (ivi, p. 97). Weber rigetta l'ingenua concezione degli « specialisti » per cui sarebbe la materia stessa a suggerire il 'punto di vista'.

La scienza deve operare, secondo Weber, prescindendo dai valori e conformandosi correttamente alle categorie formali del conoscere; questo è noto. Ma alla domanda: « qual è il valore della scienza »? Weber risponde, come abbiamo visto, « è la scienza che costituisce il valore » ⁽¹²⁾.

Si può andare ancora oltre, e dire che la scienza è un valore che scegliamo solo in quanto è utile, che insomma è un semplice strumento? Tale infatti è il corso del pensiero postnascimentale.

Bisogna ammettere che molto in Weber potrebbe suffragare questa conclusione. Pigliamo ad esempio l'analisi che egli fa della « scienza » della giurisprudenza. « Essa » scrive « stabilisce ciò che è valido secondo le regole del pensiero giuridico, in parte imperativamente logico e in parte vincolato da schemi convenzionali; vale a dire, stabilisce se sono riconosciute obbligatorie determinate regole giuridiche e determinati metodi per la loro interpretazione. Non decide se debba esservi il diritto e se debbano essere formulate proprio quelle regole: questo soltanto essa può indicare: se si vuol conseguire un risultato, il mezzo per raggiungerlo ci è dato da qualche regola giuridica, secondo le norme del nostro pensiero giuridico ».

Come si vede la scienza tende qui a scivolare verso la tecnica, verso la combinazione logica di osservazione e probabilità.

Di nuovo, il « come » è privilegiato sul « che cosa ».

Ciò che si studia e, di più, il fatto stesso di studiare, sono valori che nessuna tecnica d'organizzazione di dati può dimostrare o qualificare.

Questo significa chiaramente il rifiuto di dare alla scienza una qualsiasi funzione di direttiva, di indicare delle scelte di valori. La scienza può solo considerare 'criticamente' i valori cioè analizzarli o anatomizzarli, ma mai qualificarli o privilegiarli

(12) Ivi, p. 134.

reciprocamente ⁽¹³⁾. Del resto, è questo il punto del pensiero weberiano che più è stato divulgato. Per Weber la scienza mostra all'individuo quello che egli 'può' e in certi casi 'vuole' fare, ma mai quello che egli 'deve' fare ⁽¹⁴⁾.

Non che il valore e l'empirico costituiscano due mondi distinti (quasi fossero spirito e materia): bensì essi costituiscono l'unica realtà che può essere sussunta e considerata da due diversi 'punti di vista', espressione tipicamente weberiana ⁽¹⁵⁾.

Alla luce di siffatta dottrina la pretesa totalitaria della scienza, dopo le trionfali speranze dell'ottocento, subisce duri attacchi. E Weber non ha remore nell'affermare che il destino di un'epoca di cultura « che ha mangiato dall'albero della conoscenza è quello di sapere che noi non possiamo cogliere il 'senso' del divenire cosmico in base al risultato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, e che di conseguenza le 'intuizioni del mondo' non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, mentre gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, si sono formati in tutte le età solo nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri » ⁽¹⁶⁾.

Questo generoso proposito di Weber di ridurre la scienza entro i limiti suoi propri balza fuori, è bene notarlo, proprio mentre, con significativa coincidenza, il tentativo opposto di far passare un progetto totalitario sotto i manti e il prestigio della scienza si stava svolgendo ad opera del grande anti-Weber, Gyorgy Lukàcs.

Weber, che alla scienza aveva consacrata la propria vita (e lui stesso lo dice con toni a volte patetici), rimase invece fedele a quella visione di una scienza che preferisce creare il

⁽¹³⁾ Ivi, p. 61.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*

⁽¹⁵⁾ Cfr. n. 10.

⁽¹⁶⁾ *Il Metodo*, cit., p. 64 s.

problema piuttosto che la ricetta già pronta ⁽¹⁷⁾, e che di fronte agli sconfinamenti totalitari delle ideologie riafferma la fiducia in quelli che sono, allo stesso tempo, i limiti e la grandezza della scienza autentica.

PARTE SECONDA

5. Di non facile individuazione e comunque pressochè ignorato è il momento dei rapporti fra scienza e ideologia in Gyorgy Lukàcs.

Sin dall'inizio di *Storia e coscienza di classe* egli afferma che quello che fa vibrare in modo principale il suo interesse è il discorso sul 'metodo'. Ma non vi è nulla di comune con quel 'primo passo epistemologico' che si è analizzato al centro della fondazione teorica weberiana; per Lukàcs il metodo esiste già così come già esistono la prassi e la teoria del movimento comunista, a cui quello deve applicarsi.

Quale che sia il personale apporto lukacsiano, la preoccupazione iniziale è di avvertire che egli « è d'accordo... anche in rapporto ai contenuti concreti » con quell'ideologia ⁽¹⁸⁾. *L'ortodossia* è fuori discussione, anzi Lukàcs dedica qualche energia a dissipare l'alone negativo da cui questa espressione è circondata. Gli scritti di Lenin sono 'metodologicamente' decisivi ⁽¹⁹⁾. Il metodo marxiano è onnipresente, e la « convin-

⁽¹⁷⁾ Ivi, p. 56.

⁽¹⁸⁾ G. LUKÀCS, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1974, 5ª ed., p. XLVI dell'introd. del 1922.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.* Quest'affermazione è drammaticamente ironica alla luce dell'autocritica del 1967, in cui la 'difesa' di Lukàcs deve consistere nella sua non conoscenza, all'epoca, degli scritti di Lenin; per far questo ricorre a salti mortali, come ad esempio a p. XIX dell'ed. cit.: « Ciò che in me era un'intenzione soggettiva e in Lenin invece il risultato di un'analisi autenticamente marxista di un movimento pratico all'interno della totalità della società, divenne nella mia esposizione un risultato puramente spirituale e quindi qualcosa di essenzialmente contemplativo ecc. ». Qui ogni parola ha il senso di una tragedia intellettuale volontaria: la diffamazione contro se stesso assume i contorni grotteschi della parodia più

zione di fondo » di *Storia e coscienza di classe* consiste nel « comprendere e applicare correttamente il metodo marxiano nella sua essenza, senza pensare per questo che esso debba essere 'migliorato' in un senso qualsiasi » ⁽²⁰⁾.

La cortina di cautele ideologiche è invero impressionante, specie in un'opera come questa, da molti considerata « eretica »; e naturalmente sarebbe ingeneroso fare dell'ironia ricordando che tale la considererà anche l'autore, nella celeberrima prefazione del 1967 ⁽²¹⁾.

Se una « polemica » con il pensiero di Engels è chiaramente presente, tuttavia essa avviene nello spirito del sistema complessivo, e anzi la prudenza verbale è somma: « Se in alcuni passi » scrive Lukàcs « si polemizza qui contro alcuni giudizi di Engels, ciò avviene nello spirito del sistema complessivo, come ogni lettore comprensivo non può non notare: prendendo le mosse dall'idea — vera o falsa che sia — che l'autore sostiene, in questi punti particolari, anche contro Engels, il punto di vista del marxismo ortodosso » ⁽²²⁾.

umiliante. Insomma: la stessa idea (si tratta della coscienza di classe) in bocca a Lenin è giusta, in bocca a Lukàcs è sbagliata. E a affermarlo non è, come sarebbe ancora naturale, Lenin, bensì lo stesso Lukàcs. Secondo quest'ultimo, dunque, perchè un'opinione non sia « spirituale », « contemplativa » (il che pare corrispondere a un'accusa infamante) essa deve possedere questi requisiti: a) deve « sgorgare da un movimento pratico »; b) deve stare « all'interno della totalità della società » (?). Era più semplice dire che solo i capipopolo possono filosofare. Nessuna ideologia era mai riuscita a imporre simili squallidi minuetti, così come è riuscita l'ideologia che doveva « liberare le coscienze ». È da aggiungere che secondo N. M. DE FEO (*Weber e Lukàcs*, Bari 1971, p. 130) si era in un'epoca in cui « oggettivamente i rapporti di produzione borghese impedivano a Lukàcs, in quanto 'intellettuale universitario' di conoscere compiutamente Marx e Lenin ». Il livello intellettuale di quest'affermazione è pari a quella sopra discussa, e non merita commento. Sulla *koiné* ideologica che genera questi fenomeni cfr. l'eccellente studio di A. PRANDI, *La storia mistificata*, in *Studi Cattolici* 202 (dicembre 1977) pp. 744-751. Più in generale: Q. PRINCIPE, *I fondamenti dell'ideologia in Italia*, in *Manuale di idee per la scuola*, Milano 1977, testo la cui appassionata impostazione sembra convenire alla comprensione appunto della stessa *koiné*.

⁽²⁰⁾ Ivi, p. XLVII

⁽²¹⁾ Nell'ed. italiana cit. Cfr. n. 18

⁽²²⁾ Ivi, p. XLVII.

Insomma, con Marx è stato scoperto il « giusto metodo per la conoscenza della società e della storia. Il contrasto con la libera ricerca weberiana è abissale. Ma allora come si giustifica l'opera di Lukàcs?

Con l'esigenza, egli scrive, di applicare il metodo a se stesso, di sviluppare l'ideologia sui canali originali.

A questo punto non richiede una lunga dimostrazione l'affermare che il metodo, e l'ideologia che ne discende, sono divenuti un universale, una forma di pensiero eterna. Solo piccole correzioni sono ormai lecite, e le stesse questioni teoriche vanno affrontate « in mezzo al lavoro del partito » ⁽²³⁾.

6. Con *Storia e coscienza di classe*, insomma assistiamo a una poderosa opera di esegesi ideologica. Si tratta solo di « acquisire la consapevolezza intorno al pensiero di Marx, di mettere in giusta luce la sua infinita fecondità per la soluzione di problemi altrimenti insolubili » ⁽²⁴⁾. Il metodo, naturalmente, è quello dialettico, cioè quel metodo che, nella sua essenza, è definibile come la soppressione dell'unilateralità dei concetti.

Comincia così ad apparire quella linea Hegel-Marx che a questo « marxista che leggeva Marx con sguardo hegeliano ed Hegel con sguardo marxista » conferisce una cattivante originalità, tuttavia rischiosa poichè il saggista ungherese « dovette difendersi dal cadere nell'idealismo, e affaticarsi per non ripetere il marxismo » ⁽²⁵⁾.

Non si forzano troppo le cose se la si oppone all'altra linea, Kant-Schopenhauer alla cui estremità si colloca il filosofare di Max Weber ⁽²⁶⁾.

⁽²³⁾ Ivi, p. XLV. Si tratta di un'affermazione logicamente assurda, che l'uso costante e dominante ha però reso accettabile.

⁽²⁴⁾ Ivi, p. XLVIII.

⁽²⁵⁾ Così A. SACCÀ, *Due opere di G. Lukàcs*, in *L'Osservatore Romano*, 9 febbraio 1978, p. 4.

⁽²⁶⁾ Lukàcs « confuta » Schopenhauer affermando (ivi, p. LII) che egli è « incapace di comprendere il metodo dialettico », e soprattutto in quanto le sue cri-

I solchi che separano Weber e Lukàcs hanno infatti radici filosoficamente e culturalmente profonde, alle quali si accennerà ancora più avanti.

Qui però occorre dire come la preoccupazione weberiana fosse la fondazione di un sapere 'critico'. Al contrario per Lukàcs quest'esigenza appare errata nei confronti del 'sistema ortodosso'. Un testo di *Storia e coscienza di classe* è illuminante in proposito. In esso si dice esplicitamente che « ogni tentativo di approfondire criticamente il metodo dialettico conduce necessariamente a un appiattimento » ⁽²⁷⁾.

7. Insomma, sul terreno metodologico un esame sereno del pensiero di Weber e di quello di Lukàcs mostra il secondo come drammaticamente impaniato nei lacci dell'*ortodossia*. Maggiore sensibilità egli rivela, tuttavia, su alcuni punti particolari del rapporto metodologico fra scienza e società.

Poichè non si hanno in questa sede pretese di completezza, bensì solo di evidenziazione di talune ma essenziali linee conduttrici, è opportuno richiamare esempi significativi.

Pigliamo la questione del rapporto fra l'osservatore e l'oggetto della ricerca, la materia di studio, i « fatti », come dice Lukàcs.

Per lo scrittore ungherese i fatti sono « gli idoli ai quali l'intera letteratura revisionistica offre sacrifici » ⁽²⁸⁾. Egli si prova di negare che possa esistere una 'fattualità' come tale distinta e distinguibile da chi la definisce, perlappunto, come fattualità.

Scrive ancora Lukàcs (e si noti come queste considerazioni diverranno dagli anni successivi fino a oggi del tutto vulgate e dominanti: segno chiaro del successo di un'ideologia):

tiche a Hegel sono *in realtà* « fenomeni storico-sociali ». Cfr. quanto diremo nel testo a proposito dell'analogo trattamento cui Lukàcs sottoporrà Weber.

⁽²⁷⁾ *Storia*, cit., p. 5.

⁽²⁸⁾ Ivi, p. 7.

« Esso (cioè l'empirismo più 'ottuso' NdR) non si rende conto che l'enumerazione più semplice, la catalogazione di fatti più scarna di commenti è già una 'interpretazione': che già fin d'ora i fatti sono appresi a partire da una teoria, secondo un metodo, sono stati strappati al contesto di una teoria » ⁽²⁹⁾.

In altri termini la scelta dell'oggetto di studio non è qualcosa di puramente esteriore, ma costituisce in un determinato modo l'oggetto stesso, che trova la sua natura specifica solo in rapporto al ricercatore.

Tuttavia a questa concezione si potrebbe, weberianamente, opporre la considerazione per cui, una volta riconosciuta l'ambigua e incerta genesi di quello spicchio del reale che è il « fatto », nulla può essere a lui sostituito nella funzione di « controllo » della ricerca empirica. Cioè, ogni costruzione ideologica, ad esempio quelle che il metodo dialettico e materialistico genera, deve essere verificata sul dato empirico, deve trovare in esso una conferma essenziale, se vuole presentarsi come 'reale'.

Ma la pretesa di sottoporre a un controllo fattuale le forzate costruzioni del metodo dialettico irrita Lukàcs, la cui reazione è assai istruttiva. « Ciò che colpisce a prima vista » scrive « in un metodo di questo genere è il fatto che lo stesso sviluppo capitalistico tende a produrre uno sviluppo della società che asseconda ampiamente una simile impostazione di pensiero » ⁽³⁰⁾.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*

⁽³⁰⁾ Ivi, p. 8. Si tratta qui — come diciamo nel testo — di una sorta di 'ricatto sociale' intorno alla genesi storica del pensiero, che è la caratteristica dominante del marxismo. Il culto del 'contesto storico' lo ha ormai reso imperante, ma i suoi fondamenti sono debolissimi. Un esempio può chiarire. La geometria ci è giunta dagli Egizi, e si è detto che essi l'hanno 'scoperta' per le necessità d'irrigazione del delta del Nilo. Ma, osserva Mircea Eliade (*Témoignages*, 1951) « non si vede bene come il fatto della scoperta delle prime leggi geometriche, dovute alle necessità empiriche dell'organizzazione, possa avere un'importanza qualunque nella validazione o invalidazione di queste leggi ». Il ricatto sociale giova perlopiù a esorcizzare i corretti criteri di vero/falso in favore dei monopoli ideologici dominanti.

Il punto è molto importante, perchè qui si inaugura quel tipo di « ricatto sociale » (del resto tutt'altro che scoperto da Lukàcs) che tanta 'fortuna' avrà negli anni successivi. In luogo della confutazione, in luogo del criterio vero/falso, l'origine sociale di un pensiero o di un pensatore diviene sufficiente a inficiarne ogni rilievo, a toglierlo di mezzo. Etichetta come: « pensiero borghese », « pensiero d'origine capitalistica » divengono così criteri e valutazioni filosofiche.

Naturalmente a questo trattamento tutto viene sottoposto, salvo lo stesso metodo dialettico, e gli ideologi che lo diffondono.

Anzi Lukàcs rischia di andare troppo oltre in questa discriminazione (e per tutta la vita ne pagherà duramente le conseguenze).

Infatti egli sottrae il metodo dialettico a quei ricatti sociali, di cui si è parlato, fino quasi al punto da 'spiritualizzarlo', da 'eternizzarlo', da sottrarlo a ogni vicenda storica. Quel metodo, egli sostiene, serve a cogliere l'assenza dietro l'apparenza ⁽³¹⁾ ma a parte il fatto che quello è un proposito tutto sommato piuttosto diffuso, egli giunge a identificare l'assenza con degli astratti e imperituri modelli ⁽³²⁾.

Così la critica di Lukàcs alla scienza, al suo culto dei fatti, alle angustie del suo specialismo, critica a cui è impossibile negare un eccellente fondamento, si risolve però non già in soluzioni critiche alternative, bensì nella fondazione di un mito di una scienza, quella marxiana, non infetta dalle contaminazioni della materia e dell'apparenza, e, paradossalmente, tutta volta alla contemplazione, o alla parodia di una contemplazione, dell'essenza.

8. Già nel *Capitale*, del resto, Marx dice che « se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica coincidessero direttamente » la scienza risulterebbe superflua ⁽³³⁾.

⁽³¹⁾ *Storia*, cit. p. 8.

⁽³²⁾ Cfr. *supra*, circa le accuse a Lukàcs di 'idealismo'.

⁽³³⁾ K. MARX, *Il capitale*, Roma 1951, III, 3, p. 228.



Per scienza, è chiaro, Lukàcs intenderà il metodo dialettico. Ma, come abbiamo accennato, l'aporia è proprio in questa identificazione che egli intende spacciare come scontata.

Di fatto ogni scienza, ogni metodologia distingue e pone in contraddizione apparenza e realtà, fenomeno e essenza. Secondo Lukàcs, al contrario solo il *Capitale* e la dialettica marxiana, hanno colto questo sdoppiamento connaturato e inevitabile nel sistema capitalistico ⁽³⁴⁾. Anzi, da cui deriverebbero le difficoltà di lettura dello stesso sommo libro di Marx. « Proprio qui » asserisce il pensatore ungherese « la struttura concettuale interna del Capitale presenta le maggiori difficoltà per i lettori superficiali, che sono acriticamente prigionieri delle forme di pensiero dello sviluppo capitalistico. Infatti l'esposizione spinge proprio il carattere capitalistico di tutte le forme economiche alle sue punte più estreme, crea un *milieu* concettuale in cui queste forme si sviluppano in tutta la loro purezza, mentre la società viene descritta come 'corrispondente alla teoria', quindi interamente attraversata dal capitale e costituita soltanto di capitalisti e proletari. D'altro lato, non appena questa impostazione produce qualche risultato, non appena questo mondo fenomenico sembra coagularsi nella teoria, il risultato così ottenuto viene dissolto come mera apparenza, come riflesso rovesciato di rapporti rovesciati, riflesso che è soltanto 'l'espressione cosciente del movimento apparente' » ⁽³⁵⁾.

Insomma, il metodo dialettico consisterebbe in questo doppio pedale: l'alternarsi continuo della forma apparente (quella della vita quotidiana) e l'essenza celata (quella teorica). Ma, come sopra accennavamo, manca qualsiasi dimostrazione del fatto che a questo risultato non possa arrivare una qualunque indagine conoscitiva.

In realtà, tuttavia, c'è un fraintendimento assai più profondo. Esso consiste precisamente nel postulare che, dal mo-

⁽³⁴⁾ *Storia*, cit. p. 11.

⁽³⁵⁾ *Ivi*, pp. 11-12.

mento che si ha a che fare con un mondo che si sdoppia in apparenza e realtà, occorra di conseguenza una metodologia altrettanto « sdoppiata »: cioè a dire « dialettica ».

Questo postulato è un dogma dell'ideologia marxista classica. Valga per tutti Henri Lefebvre in *Qu'est-ce que la dialectique* ⁽³⁶⁾: « Poichè questo mondo è lacerato da contraddizioni, solo la dialettica (che ammette la contraddizione) permette di coglierlo nel suo insieme e di trovarne il senso e la direzione ».

Ma benchè postulato, questo dogma non ha alcunchè di reale. Non si può in proposito che parafrasare la perfetta, magistrale replica di Julien Benda, il quale, nella prefazione alla nuova edizione della *Trahison des clercs* chiaramente rileva che « poichè il mondo è contraddizione, l'idea del mondo deve essere contraddittoria: l'idea di una cosa deve essere della stessa natura di questa cosa; l'idea del blu deve esser blu, ecc. » ⁽³⁷⁾.

Occorre invece rispondere, secondo Benda, che la contraddizione è una cosa, l'idea di contraddizione è un'altra, che non è una contraddizione. « Ma va sottolineata » scrive « in uomini cosiddetti di pensiero, questa incredibile confusione fra la cosa e l'idea, confusione che, se involontaria, dimostra una notevole carenza intellettuale e, se volontaria (cosa che sono incline a credere), testimonia una notevole mancanza di onestà » ⁽³⁸⁾.

⁽³⁶⁾ NRF, oct. 1933.

⁽³⁷⁾ *La Trahison des clercs*, nella recente ed. it., Torino 1975, p. 27.

⁽³⁸⁾ *Ibid.* Le pagine di Benda sono indubbiamente definitive: contro Engels, Lenin, Lukàcs stesso, Stalin 'filosofò', secondo i quali la 'metafisica' ha a che fare con oggetti « fissi e statici », mentre la dialettica si muove fra oggetti « mobili e fluidi ». La confutazione di Benda è perentoria (ivi, p. 29): « Il materialismo dialettico rinnega la ragione anche per il fatto che intende concepire il cambiamento non come una successione di posizioni fisse, nonchè infinitamente vicine, ma come 'un'incessante mobilità' che ignora ogni fissità: o anche, per usare le sue etichette, come un puro 'dinamismo', indenne da ogni 'staticismo'... Ora simile atteggiamento decreta la formale abiura della ragione, visto che è proprio della ragione

9. E tuttavia c'è un altro 'monopolio' che egli riserva al solo metodo dialettico, con cui Lukàcs tenta di esclusivizzare la scienza al marxismo. Si tratta del cosiddetto piano della « globalità », o della « totalità concreta ». Solo il metodo dialettico, come s'è detto, coglierebbe tale totalità concreta, in quanto solo esso assume adeguatamente la contraddizione, non già sciogliendola nel discorso riflessivo nelle sue opposte componenti, bensì riproducendola fedelmente, come tale. Impresa disperata, e prima ancora falsa, secondo le argomentazioni sopra riferite di Julien Benda (per cui, di nuovo, la contraddizione della realtà è invero in una corretta teorizzazione fissata in due poli opposti che, per quanto sfumati fra di loro siano, non possono coincidere come vorrebbe l'elementare definizione di Lenin della dialettica: « coincidenza degli opposti »).

Ma può essere illusorio opporre l'errore logico alla concezione lukacsiana. Il suo sistema è infatti meta-logico; non già nel senso improponibile per cui esso andrebbe « oltre » la logica formale, aristotelica, bensì nel senso assai più realistico per cui esso ne prescinde ad opera di scelte di valore che condizionano sin dall'avvio il suo studio.

A rigore, una di queste scelte di valore è precisamente quella « ortodossia » su cui insistevamo in una delle pagine precedenti.

immobilizzare le cose di cui si tratta, almeno finchè se ne tratta, mentre un puro divenire, che per la sua essenza esclude ogni identità con se stesso, può essere oggetto di un'adesione mistica, ma non di un'attività razionale. Del resto i nostri 'dialettici', nella misura in cui dicono qualcosa, parlano appunto di cose fisse: parlano del sistema patriarcale, del sistema feudale, del sistema capitalistico, del sistema comunista, come di cose simili a se stesse, almeno nella misura in cui ne parlano ... Il materialismo dialettico, che pretende di essere nel divenire in quanto negazione di ogni realtà identica a se stessa, anche per pochissimo tempo, vuole essere essenzialmente nella contraddizione, e quindi essenzialmente, checchè se ne dica, nell'antirazionale ». Del resto, come ancora nota Benda, una siffatta furia del dinamico non ha sinora prodotto una sola conoscenza che non sia un mero sospiro d'anime affrante. Rilievi simili muove alla 'dialettica' F. OCARIZ, *Il marxismo - ideologia della rivoluzione*, ed. it. a cura F. Daverio, Milano 1977.

Così, anche nel pieno sviluppo delle premesse di *Storia e coscienza di classe*, quando si afferma che la « dialettica » non può non rivolgersi e non applicarsi a qualsiasi società reale e dunque anche alla 'società comunista' quale sarà fondata, si ha però subito cura di riaffermare il valore difeso meta-logicamente: « Il materialismo storico può e deve certamente essere applicato a se stesso: eppure quest'applicazione non conduce per nulla a un pieno relativismo, alla conseguenza che il materialismo storico non rappresenta il giusto metodo storico » ⁽³⁹⁾. Il che non significa altro che postulare quel metodo — che nega i valori assoluti — come valore assoluto. Il sistema lukacsiano si conferma compiutamente meta-logico nel senso da noi indicato.

Allo stesso modo accade per quanto riguarda la nozione di 'totalità concreta', che indica la giusta preoccupazione di conservare contro ogni specialismo una prospettiva globale, ma che nel sistema viene assolutizzata al punto che nulla è valido come risultato se non assunto in quella stessa categoria della totalità concreta e poichè deputato a cogliere la totalità concreta è solo il materialismo storico e dialettico, basterà unire sillogisticamente tutto ciò perchè si serri il circolo vizioso del sistema, e si dimostri il suo monopolio sulla scienza.

Del resto, il testo di Lukàcs non lascia dubbi: « Qui appare l'importanza decisiva della considerazione dialettica della totalità. Infatti è senz'altro possibile che qualcuno conosca e descriva un certo evento storico in modo sostanzialmente corretto, senza per questo essere in grado di cogliere ciò che questo evento è nella sua realtà effettiva, nella sua funzione reale nell'intero storico cui appartiene; quindi senza comprenderlo nell'unità del processo storico » ⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁹⁾ *Storia*, cit. pp. 283-284.

⁽⁴⁰⁾ Ivi, p. 17. Cfr. da ultimo le osservazioni di Luigi Clavell, in L. CLAVELL-J. L. R. SANCHEZ DE ALVA, *Gyorgy Lukàcs*, L'Aquila 1977.

Questa sentenza di Lukàcs pone sul tappeto un discorso sul metodo e una

La pretesa meta-logica al monopolio della scienza da parte dell'ideologia non potrebbe forse trovare conferma più impressionante di questa.

PARTE TERZA

10. Le brevi considerazioni che precedono permettono forse di cogliere talune radicali opposizioni fra le due « filosofie » di Lukàcs e di Weber. Entrambi, nella fondazione di un « metodo », rincorrono una possibilità razionale di approccio scientifico alla realtà sociale. Senza dubbio non vi sarà bisogno di insistere troppo sulla loro antitesi. Quello che in Weber è, dichiaratamente, 'apertura', rifiuto del risultato precostituito, possibilità di autocorrezione del metodo medesimo diviene in Lukàcs ossequio al sistema, di fronte al quale scompare, in ultima analisi, la stessa empiria o 'prassi'.

Paradossalmente, l'estrema ortodossia di Lukàcs si converte però in 'eresia', giacchè assolutizza un pensiero che ha come dogma la negazione dell'assoluto stesso. Di certo, i censori sovietici del sistema, e lo stesso Lukàcs nell'umiliante sede dell'autocritica, si resero in parte conto di questo esito allorchè definirono 'idealista' un'opera come *Storia e coscienza di classe*.

Ma probabilmente sarebbe poco fruttuoso insistere sulla strada di questo raffronto.

Piuttosto, poichè i rapporti fra Lukàcs e Weber si arricchiscono della dura polemica (postuma) del primo col secondo, può essere istruttivo seguire alcune tappe di questa vicenda.

prassi di indagine della realtà a cui fa riscontro, con quale emozione e preoccupazione anche se con difformi obiettivi, la più nuova impostazione dello studio del diritto e della realtà canonica.

Perchè quest'ultimo vada oltre le apparenze occorre l'intervento di una sensibilità che è propria di colui che è *intus* la Chiesa e che, per usare le parole di Lukàcs, può andare oltre la descrizione « in modo sostanzialmente corretto » per « cogliere ... la realtà effettiva ». Tutto ciò in G. MOLteni MASTAI FERRETTI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano secondo*, in *Apollinaris*, Roma 1967, XL, pp. 129 ss. ma segnatamente pp. 171 ss.

Tutto lo sforzo del Lukàcs successivo a *Storia e coscienza di classe*, quello per intenderci della *Distruzione della ragione*, è teso a applicare nei confronti di Weber quel 'ricatto sociale' cui dianzi si cennava. Secondo questo pensatore si doveva dimostrare la 'genesì sociale' del pensiero di Weber, di illustrarne la pretesa 'funzionalità sociale': in una parola a politicizzarlo nei confronti del sistema capitalistico.

Del resto in proposito già scriveva il Ferrarotti come « coloro che vedono il lui (Weber) il teorizzatore di una *politique d'abord* in chiave sociologica, non possono comprendere il problema che è al fondo del pensiero weberiano e che lo caratterizza in modo originale: la possibilità di scientificizzare il giudizio politico... » ⁽⁴¹⁾.

E con queste considerazioni si può essere d'accordo.

Tuttavia il tentativo lukacsiano di politicizzare Weber era, se possibile, assai più profondo, poichè non si riferiva tanto a delle pretese 'scelte' di Weber stesso, ma ne investiva direttamente il pensiero, giudicandolo ineluttabilmente 'determinato' dal sistema politico e economico del capitalismo.

Nella *Distruzione della ragione*, infatti, Max Weber viene del tutto 'inserito' nella « sociologia tedesca del periodo guglielmino » imbevuta di « concezioni storiche del tipo romantico-irrazionalistico » ⁽⁴²⁾. Questa sociologia viene da Lukàcs 'confutata' allo stesso modo con cui egli 'confuterà' il revisionismo di Bernstein: e cioè affermando che « si tratta di una corrente internazionale, prodotta dagli effetti del carattere parassitario dell'economia imperialistica sull'aristocrazia e burocrazia operaia » ⁽⁴³⁾.

La proposizione decisiva sarebbe dunque quella che indica la genesi sociale di un pensiero, un sistema: il « fattore do-

⁽⁴¹⁾ Max Weber, cit. pp. 31-34.

⁽⁴²⁾ G. LUKÀCS, *La distruzione della ragione*, Torino 1959, pp. 607-608.

⁽⁴³⁾ Ivi, p. 609.

minante » risulta pur sempre la chiave di confutazione nei confronti dell'avversario.

Weber stesso viene travolto da queste rozze soluzioni, e con lui tutta la sua sollecitudine a distinguere la riflessione della realtà dalla sua valutazione.

Scrivendo Lukács: « L'apparente storicità delle considerazioni sociologiche tende — anche se mai in modo esplicito — a giustificare il capitalismo come sistema necessario o sostanzialmente non più modificabile, e a scoprire le pretese contraddizioni economiche e sociali del socialismo che ne debbono rendere impossibile la realizzazione nel campo teorico e nel campo pratico.

Non mette conto esaminare più a fondo gli argomenti che a questo proposito vengono addotti; poichè i sociologi tedeschi si trovano economicamente dal punto di vista della nuova economia volgare soggettivistica, essi non possono conoscere nè intendere l'economia marxista, e tanto meno polemizzare con essa in modo obbiettivo » (⁴⁴).

Parole di nuovo impressionanti; e probabilmente non 'mette conto' di domandarsi che cosa voglia dire il trovarsi 'economicamente' dal punto di vista della nuova 'economia volgare', ecc. La filosofia è ormai uno strumento che serve a spacciare qualche accusa di corruzione di per sè irrivolgibile all'avversario, anche se il suo ruolo è destinato ad assurgere a più nobili funzioni di introspezione sistematica e di equilibrio sociale (⁴⁵).

Così, anche alcune pertinenti osservazioni lukacsiane vengono travolte da questi sistemi terroristici. Pertinente a questo punto, tra l'altro, la denuncia del formalismo weberiano, poichè anche nella sociologia troviamo un estremo formali-

(⁴⁴) Ivi, p. 614.

(⁴⁵) Si potrebbe a tal proposito richiamare l'intera produzione di questo pensatore. Per tutto valga la recentissima riapparizione di G. LUKÁCS, *Scritti sul realismo*, (a cura di A. CASALEGNO), Torino 1978.

smo nella metodologia e un estremo agnosticismo e relativismo gnoseologico.

E in effetti questo rilievo non è affatto privo di fondamento o di importanza nei confronti dello stesso Weber, e di un certo suo stillicidio di categorie, di possibilità formali difficilmente collegabili con il senso preciso di una ricerca, e fine, il più delle volte, a se stesse.

Ma il sistema terroristico lukacsiano ritorna subito dopo in atto, essendo profondamente e pesantemente vero che « anche qui, nel dotto tedesco (M. W.) che nelle sue intenzioni soggettive era quello che più onestamente e coerentemente si sforzava di esercitare la sua scienza in modo puramente oggettivo, di fondare e mettere in pratica una metodologia della pura oggettività, le tendenze imperialistiche della pseudooggettività si rivelano come le più forti ». O ancora: « Questa apparente 'scientificità', questa esclusione dei 'giudizi di valore' dalla sociologia è quindi *in realtà* (corsivo nostro) il grado più alto raggiunto finora dall'irrazionalismo » ⁽⁴⁶⁾.

Si chiarisce allora la natura della dialettica, del contrasto fra apparenza e realtà, della totalità concreta in Lukàcs: macchine tutte che permettono di capovolgere qualunque posizione, qualunque pensiero e che, essendo 'monopolizzate', non rischiano critiche. Si trattava di conquistare il diritto di affermare che quello che Weber *scriveva* era 'apparenza', mentre 'realtà' era il suo schieramento a favore dell'imperialismo, o altro ancora. La macchina ideologica marxista era riuscita a conquistarsi questo diritto.

Si legga ancora questo brano della *Distruzione della ragione*: « La sua stessa metodologia (di W.) e pervasa di tendenze irrazionalistiche, nate da motivi schiettamente imperialistici e divenute insuperabili per lui » ⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴⁶⁾ Ivi, pp. 620-622.

⁽⁴⁷⁾ Ivi, pp. 622-623.

Infine, ultimo gradino, il meccanismo innestato da Lukàcs si svilupperà sino a mostrare un Max Weber come nazista *in nuce*. Scrive lo stesso Lukàcs: « Contro questo nesso storico-metodologico nulla prova il fatto che egli avrebbe certamente respinto tali indirizzi di pensiero nella loro compiuta forma prefascista o fascista » ⁽⁴⁸⁾. A questo punto il circolo risulta di nuovo serrato, e appare « dimostrata » la transizione del pensiero « borghese » in pensiero « imperialista » e quindi « nazista ».

11. Non sarebbe impossibile trovare le radici di questi meccanismi lukacsiani — oltre che naturalmente in Marx — nello stesso Hegel. Il risultato è comunque quello di un sistema in cui il sapere è uno strumento dell'ideologia, intesa non tanto come « falsa coscienza » quanto come quell'*unicum* che solo può « mascherare » dietro ogni nozione la sua « reale » determinazione sociale ⁽⁴⁹⁾.

Nel caso analizzato (sia pure episodicamente) la 'vittima' è risultata Max Weber; ed è forse singolare che a essere stata colpita sia questa figura problematica e contraddittoria di anti-chierico moderno, un « dotto », tutto teso a garantire e costituire la dignità del proprio studio, la libertà del giudizio, la validità dei risultati. In questa figura pare presentarsi precisamente quell'archetipo protestante della realizzazione di sé nella professione-vocazione.

Nessuna predeterminazione in Weber: quella certezza nel sistema che in Lukàcs si irrigidisce nel dogma e in un grumo di

⁽⁴⁸⁾ Ivi, p. 623

⁽⁴⁹⁾ Una riprova di questa tipologia dell'impegno (che tuttavia non toglie significato alla correttezza umana e alla presenza di altre doti), per quanto attiene un discepolo di Hegel che ben conosceva « il filosofo Marx », è riscontrabile in Gentile. Da ultimo siffatto aspetto del pensatore italiano è stato focalizzato, anche oltre la dimensione ecclesiasticistica da G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato e Chiesa in Giovanni Gentile*, Milano 1975.

rappresentazione che distruggono lo stesso autore è in Weber il perenne, indeterminabile fluire del sapere e delle culture.

« Le sintesi, con cui la storia di continuo lavora rimangono regolarmente nella forma di concetti solo relativamente determinati (...). Nessuno di quei sistemi concettuali, di cui non possiamo fare a meno per la penetrazione degli elementi di volta in volta significativi della realtà, può tuttavia esaurirne l'infinita ricchezza. Nessuno è qualcosa di diverso da un tentativo di recare ordine, sulla base della situazione attuale del nostro sapere e delle formazioni concettuali a nostra disposizione, nel caos di quei fatti che abbiamo compreso nell'ambito dei nostri interessi (...) Il suo risultato è un continuo processo di trasformazione di quei concetti con cui cerchiamo di penetrare la realtà... » ⁽⁵⁰⁾.

A confronto con questo pensiero — quale che sia la valutazione di esso, certamente non scontata — il sistema lukacsiano appare irrimediabilmente ottocentesco, 'materialistico' nel senso storico del termine. Merito di Weber è di avere allentato la pressione degli economicismi, dei cosiddetti « fattori dominanti » in favore di una visione che considera il rilievo e l'importanza del momento ideologico nella storia e nella società; è vero però che, proprio storicamente, quella visione lukacsiana pare aver prevalso contro di lui e pare aver formato una *koiné* oggi imperante, sia pure con caratteri profondamente mutati.

Le letture 'politiche' cui ancor oggi Marx Weber è sottoposto da parte di molti studiosi marxisti possono quindi intendersi quale considerevole conferma di questo fenomeno.

⁽⁵⁰⁾ *Metodo*, cit., p. 127.