



Citation: Emmenegger C. (2020) *Tra pragma della violenza e redenzione del mondo. Forme di violenza rivoluzionaria in Max Weber*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 85-100. doi: 10.13128/cambio-10054

Copyright: © 2020 Emmenegger C. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Monographic Section

Tra pragma della violenza e redenzione del mondo. Forme di violenza rivoluzionaria in Max Weber

CAMILLA EMMENEGGER

Università degli Studi di Firenze
camiemmen@gmail.com

Abstract. Weber refers to violence as the specific means of politics: as such it plays an important role in the state-building process. However it is possible to find in Weber's work some references to other forms of violence, i.e. forms of revolutionary violence. They emerge at the points of contact and conflict between ethics and politics. In particular, they arise when the "pragma of violence" is no longer recognized as a permanent worldly quality and when the strive for world's redemption proper to religious ethics finds in violence its form of expression. The aim of this paper is to identify four forms of revolutionary violence – anomic, ascetic, testimonial and ultimate ends violence – and, by outlining their specific features, to enrich the weberian framework on violence, thereby showing the variety of subjective pathways that are at the origin of a violent act.

Keywords: Pragma of violence, world's redemption, politics, ethic of conviction, ultimate ends.

INTRODUZIONE

A differenza di altre categorie limitrofe della concettualità politica moderna, la nozione di violenza non è mai oggetto di definizione né di trattazione sistematica da parte di Max Weber. Invece di costituire un *explanandum*, essa funge piuttosto, nella sistematizzazione weberiana dei concetti politici, da fattore esplicativo: da termine di riferimento su cui poggia l'architettura definitoria della sua sociologia politica. La violenza, in particolare, è l'elemento che definisce la specificità della sfera politica e, nella sua declinazione moderna, della dimensione statale. Come recita una delle molte formulazioni dello stesso concetto, «a ogni gruppo politico è assolutamente essenziale l'appello alla cruda violenza dei mezzi coercitivi non soltanto verso l'esterno, ma anche verso l'interno. O meglio: questo appello è ciò che lo costituisce come gruppo politico: lo "stato" è quel gruppo che pre-

tende il monopolio della violenza legittima – né può essere definito altrimenti» (Weber 2002a: 327)¹.

La violenza è dunque, in Weber, elemento consustanziale alla sfera politica: il che significa, anzitutto, che dove c'è politica c'è violenza, quantomeno nella forma della minaccia o della pretesa al monopolio del suo uso legittimo. Quello tra politica e violenza è un «legame indissolubile» (Colliot-Thélène 2011: 22): chiunque agisca in politica, indipendentemente dai fini che persegue, ammette la possibilità di fare ricorso all'esercizio della forza fisica. Tanto che il rifiuto della violenza – nella forma del pacifismo o, in versione più radicale, del precetto «non resistere al male» dell'etica religiosa – rientra nel campo dell'«impolitico» (Palonen 1998: 79-82): è il rifiuto della violenza il fattore principale che determina l'inconciliabilità di fondo dell'etica religiosa con la politica, che alimenta maggiormente la tensione tra le due sfere, e decreta l'inadeguatezza alla politica di chi adotta una prospettiva etico-religiosa.

Più precisamente, la violenza è elemento essenziale della politica in quanto suo mezzo proprio. Non sono infatti i fini a definire la specificità della sfera politica – Weber stesso riconosce come possano essere i più vari² – ma piuttosto i mezzi che adopera: «si definisce il carattere politico di un gruppo sociale solo mediante il mezzo: l'uso della violenza [*Gewaltsamkeit*]» (Weber 1968: 64)³. Come tale, essa è ricondotta a una dimensione strumentale: «nel quadro della formazione e del mantenimento del dominio, la violenza è un mezzo razionale allo scopo» (Trotha 1997: 12-13).

Questa la ricostruzione minima, oltremodo nota, della nozione weberiana di violenza: strumento per eccellenza della politica, essa occupa una posizione centrale all'interno del processo di formazione dello stato moderno. Ed è su questa definizione che si concentra, in maniera preponderante, la letteratura: sporadici sono infatti gli studi interamente ed esclusivamente dedicati alla nozione weberiana di violenza, la quale è richiamata quasi unicamente in riferimento alla definizione weberiana di stato, al processo di concentrazione dell'uso legittimo della forza fisica e di costituzione di un'«organizzazione istituzionale di una violenza monopolizzata» (Colliot-Thélène 1995: 269)⁴.

Nonostante l'assenza di una trattazione sistematica da parte di Weber e di un interesse specifico da parte della critica, e a dispetto della sua immediata riconduzione al processo di costituzione della forma statale, è possibile rintracciare nell'opera weberiana le linee, seppur discontinue, di una riflessione intorno alla violenza che esula dalla definizione dello stato e della politica, esterna all'architettura concettuale della sua *Staatssoziologie*. Una violenza che eccede i limiti della statualità, rendendo opachi e porosi, meno netti e nitidi, i confini – e con essi la definizione – della sfera politica. Tali linee sono rintracciabili lungo la faglia che separa etica e politica, nei punti di maggiore frizione e commistione tra le due sfere.

AMORE E VIOLENZA NELLA *ZWISCHENBETRACHTUNG*

Il nesso che lega etica e politica rappresenta una delle combinazioni concettuali forse a più alta tensione semantica della sociologia weberiana; certamente, una delle meno limpide. E in tale relazione ad alta conflittualità la vio-

¹ Qui il termine usato è *Gewalt*, ma la formulazione ritorna simile in altri testi, con i termini *Zwang* (Weber 1968: 53, dove «coercizione fisica» traduce «*physischen Zwanges*») e *Gewaltsamkeit* (Weber 2001: 48, dove «l'uso della forza fisica» traduce «*der physischen Gewaltsamkeit*»). Come noto, al concetto di violenza non corrisponde nella lingua tedesca un termine unico, né univoco: l'area semantica è piuttosto delimitata da una serie di termini, quali *Gewalt*, *Gewaltsamkeit* e *Zwang*. Il primo, semanticamente più esteso, risente inoltre di un'«ambivalenza» costitutiva, scisso tra i due poli della *violentia* e della *potestas* (Meier *et alii* 1982). Si veda in merito l'avvertenza del traduttore Massimo Palma all'edizione *Dominio* (Palma, 2012: CLXXXII), nonché Schmidt 1989: 248-255.

² Una convinzione che matura negli anni, parallelamente al definirsi dell'immagine del pluralismo dei valori. Nella *Prolozione di Friburgo* era lo scopo della potenza nazionale a definire la specificità della politica (cfr. Weber 1998a), mentre in *Economia e società* scrive: «non è possibile definire un gruppo politico – e neppure lo “stato” – indicando lo scopo del suo agire di gruppo. Non c'è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto [...]. Si può pertanto definire il carattere “politico” di un gruppo sociale solamente mediante il mezzo» (Weber 1968: 53-54). Per un'analisi più dettagliata del passaggio si veda Tuccari (1991: 184-194).

³ Traduzione leggermente modificata.

⁴ L'unico testo sistematico a mia conoscenza dedicato alla nozione di *Gewalt* – intesa come violenza – nell'opera weberiana è di Christian von Ferber (1970), il quale però non va oltre la riconduzione della violenza a mezzo della politica. È, ad esempio, assente la voce *Gewalt* o *Gewaltsamkeit* nel *Max Weber Handbuch* curato da Müller e Sigmund (Müller, Sigmund 2014). Sul tema della violenza in Weber in relazione alla sua *Staatssoziologie* si veda, come minimo, Imbusch 2002, Anter 2014, Anter, Breuer 2016, Hübingler 2009.

lenza costituisce uno dei principali fattori di attrito⁵: è infatti sull'opposizione tra precetto d'amore dell'etica religiosa da un lato e violenza come mezzo specifico della politica dall'altro che si gioca gran parte del contrasto tra le due dimensioni dell'agire.

È il tema del celebre saggio di Sociologia delle religioni intitolato *Zwischenbetrachtung*, dove l'opposizione tra etica e politica è presentata come una delle possibili declinazioni del rifiuto del mondo dell'etica religiosa: un rifiuto che nasce – la tesi è nota – dalla constatazione dell'irrazionalità etica del mondo, della mancata corrispondenza tra felicità e merito; e che da questa constatazione elabora un'immagine capace di conferire senso etico al mondo – perlopiù attraverso la postulazione di un aldilà, una dimensione oltremondana capace di fornire una compensazione etica, di portare il saldo tra bontà e felicità a zero⁶. L'etica religiosa, nelle sue diverse forme, crea dunque le condizioni di possibilità per un atteggiamento soggettivo che rifugge dal mondo – perché questo è il regno della sofferenza immeritata – e aspira alla sua (o alla propria) redenzione, alla liberazione dal male e dalle ingiustizie terrene.

Rifiuto del mondo significa dunque anche, secondo la ricostruzione idealtipica della *Zwischenbetrachtung*, rifiuto delle singole sfere dell'agire, tra cui la politica. Qui il contrasto tra etica e politica assume una configurazione particolare: come scriverà anni dopo in *Politica come professione*, «il genio o il demone della politica e il dio dell'amore [...] vivono in un intimo contrasto, che in ogni momento può trasformarsi in un conflitto insanabile» (Weber 2001: 117). Amore e violenza: sono questi i due termini attorno ai quali si struttura la contrapposizione tra le due sfere dell'agire.

Da un lato infatti l'etica religiosa formula un messaggio d'amore universale, in un processo di sublimazione del principio di fratellanza che dal vicino si rivolge all'estraneo, fino al nemico e all'intera umanità. È un amore che, nella sua versione più coerente e radicale (Bellah 1999), si configura come *Liebesakomismus*: una forma di amore che «non chiede neppur più chi sia l'uomo al quale e per il quale si sacrifica, poiché in ultima analisi non è quasi più interessata a lui – fino a quella bontà che dà via una volta per tutte anche la camicia, quando è chiesto soltanto il mantello, a chiunque si incontri per caso per la strada, e soltanto perché gli viene incontro per istrada» (Weber 2002a: 326). Si tratta di un amore indifferenziato, che non accoglie alcun principio di distinzione, alcun criterio di estrinsecazione; e dunque in fondo di un amore indifferente, privo cioè di interesse per la persona a cui si rivolge. Acosmismo significa, letteralmente, assenza di mondo: rifiuto di assumere un qualsiasi principio di ordine – nella forma della distinzione, della determinazione – che permetta di vivere nel mondo. L'acosmismo dell'amore è la forma più estrema e coerente di fuga dal mondo perché del mondo rifiuta la forma (Schluchter 1988: 174): una «completa e amorfa assenza di forma» (Weber 2020: 552).

E se dunque l'etica religiosa, nella sua versione più coerente, tende ad allontanarsi dal mondo, la violenza invece è ancora al mondo. Nella prospettiva dell'etica religiosa, la violenza detiene infatti un carattere «vischioso»: è un tipo di agire da cui, se lo si esercita, risulta poi difficile liberarsi. È ciò che Weber chiama «pragma della violenza»: «la violenza e la minaccia mediante la violenza generano [...] inevitabilmente, secondo un pragma ineliminabile di ogni agire, sempre nuova violenza» (Weber 2002a: 327). Si tratta di una declinazione particolare dell'irrazionalità etica del mondo, secondo la quale non è vero che «dal bene può derivare soltanto il bene e dal male soltanto il male» (Weber 2001: 112).

La tensione alla redenzione del mondo intrinseca all'etica religiosa – come aspirazione a un mondo eticamente razionale, al ristabilimento di una linearità etica – non può trovare nella violenza il mezzo della sua attuazione: l'etica religiosa nota, infatti, che «la violenza contro l'ingiustizia alla fine porta alla vittoria non del maggior diritto, ma del potere o dell'astuzia maggiore» (Weber 2017: 191). La violenza, elemento eminentemente mondano, si rivela uno strumento in grado di snaturare l'azione guidata dalla migliore intenzione, finalizzata allo scopo più santo. Una volta che si decida di farvi ricorso, essa tende a fagocitare il fine più alto, catturandolo in una catena di mezzi e fini il cui unico risultato è nuova violenza.

⁵ Sebbene non certo l'unico: Weber cita sia la crescente spersonalizzazione e burocratizzazione dei rapporti all'interno della sfera politica, sia il suo orientamento verso qualcosa – la conservazione e la distribuzione di potere – che per l'etica appare «privo di senso» (Weber 2002a: 327).

⁶ Il tema è estremamente vasto e qui solo abbozzato (come letteratura minima si veda Rossi 1981, Schluchter 1988, Breuer 2001).

Per proteggersi dal carattere vischioso, demoniaco, della violenza, l'etica religiosa esprime allora un rifiuto, radicale e assoluto, della violenza: elabora infatti «la pretesa più radicale dell'etica della fratellanza, quella di non resistere al male con la violenza, che è comune al Buddhismo e alla predicazione di Gesù» (Weber 2017: 191). Il principio del Sermone della Montagna rappresenta per Weber la specifica declinazione antipolitica dell'etica religiosa: il comandamento dell'amore, della fratellanza universale, si articola in questo caso nel rifiuto di adoperare mezzi eticamente pericolosi, e in particolare quel mezzo «dietro cui stanno in agguato potenze diaboliche» (Weber 2001: 117).

Eppure, lungo la faglia che separa e contrappone etica e politica, è possibile rintracciare dei momenti e casi specifici in cui tale contrasto sfocia in un'alleanza inaspettata, in cui i termini dell'opposizione subiscono una inattesa riconfigurazione: quando, cioè, l'agire violento si aggancia a forme radicali di giustificazione etica, quando la tensione alla redenzione etica del mondo – abbandonato il rifiuto originario – trova nella violenza il proprio canale prediletto di estrinsecazione. Ciò accade, scrive Weber, quando «il pragma della violenza – secondo cui essa produce a sua volta nuova violenza, e mutano soltanto le persone e, al massimo, i metodi del dominio che si serve della violenza – non viene riconosciuto come una qualità durevole di ogni cosa creata» (Weber 2002a: 333): quando la «religiosità virtuosistica», abbandonando la preoccupazione sul carattere vischioso della violenza, vede in essa lo strumento adatto a redimere il mondo, a realizzare la linearità etica; il canale di espressione privilegiato della santità della propria intenzione religiosa, forma per eccellenza del proprio rifiuto del mondo. In questi casi, possono sorgere «conseguenze di carattere rivoluzionario» (Weber 2002a: 333). Ed è dunque in connessione con forme di radicalismo etico che è possibile trovare le tracce per estendere ed arricchire la riflessione weberiana sulla violenza: là dove emergono forme di violenza rivoluzionaria.

VIOLENZA ANOMICA

Una prima forma di violenza che è possibile rintracciare nei testi weberiani rappresenta la declinazione rivoluzionaria del virtuosismo religioso di stampo mistico. La tecnica di salvezza specificamente mistica presuppone – seguendo la ricostruzione idealtipica offerta da Weber – l'attesa quieta e silenziosa del divino, un atteggiamento passivo che riduce al minimo l'agire e intende la redenzione come “riempimento di un vaso”, come “possesso di dio”: una prospettiva etico-religiosa che, portata alle sue estreme conseguenze, conduce, come visto, all'acosmismo dell'amore, all'espressione universale e indifferenziata di amore. Così, anche la sua declinazione rivoluzionaria nella forma dell'esplosione di una violenza anomica conserva alcuni caratteri tipici: la concezione passiva della forma della redenzione, l'incompatibilità con una forma di agire consapevole del mondo e delle sue regole, il carattere disordinato – privo di ordine e incapace di produrre ordine – della sua manifestazione.

Weber ne trova le tracce in un caso storico puntuale: la presa nel 1534 della città di Münster da parte di un gruppo di seguaci dell'anabattismo, una confessione sorta con la riforma protestante che predica la purezza della comunità religiosa e l'assoluta non violenza. Radicalizzatosi per l'incontro con idee millenaristiche – la convinzione cioè che il regno di Cristo sulla terra sia imminente – il gruppo prende il potere nella città, la Nuova Gerusalemme. La vicenda dura pochi mesi, segnata dall'abolizione della proprietà privata e dalla comunione dei beni, accanto a esecuzioni sommarie, giudici bambini, e una drammatica carestia. La città verrà poi riconquistata dalle truppe del vescovo, i cadaveri dei capi del movimento esposti in gabbie appese nella piazza centrale della città, a monito per i posteri.

La riflessione di Weber ruota intorno al passaggio improvviso dalla predicazione della non violenza all'esercizio di una violenza estrema: si tratta cioè di cogliere le specifiche condizioni che hanno reso possibile, nella prospettiva soggettiva degli anabattisti, un cambiamento così radicale; gli elementi che hanno contribuito a rendere ai loro occhi la violenza non solo un'azione giustificabile, ma *la* forma dell'agire attraverso cui esprimere la purezza e santità della loro anima.

Nell'argomentazione weberiana, l'elemento detonatore, capace di produrre tale ribaltamento prospettico risiede in un mutamento, improvviso, nella prospettiva temporale dei soggetti: «questo può avvenire in modo fornito di senso quando divampano le aspettative escatologiche di un inizio immediato dell'età della fratellanza acosmistica,

cioè quando viene a mancare la fede nell'eternità della tensione tra il mondo e il regno ultra-mondano, irrazionale, della redenzione» (Weber 2002a: 333). È cioè il millenarismo – che produce un accorciamento improvviso del tempo della redenzione – a produrre il ribaltamento: l'esplosione delle speranze escatologiche «di un inizio immediato dell'età della fratellanza acosmistica» implica il venire meno della tensione di rifiuto del mondo – il Regno di Dio è qui e ora.

La specifica temporalità da “imminenza della fine” nella quale si trovano ad agire gli anabattisti produce le coordinate fondamentali che determinano la forma e il senso della loro violenza, di cui è possibile individuare alcuni caratteri specifici.

- ultima:

In primo luogo, essa è intesa dagli anabattisti come violenza ultima, «*die letzte Gewalt*». Come Weber scrive in *Politica come professione*, facendo esplicitamente riferimento al millenarismo, «nel mondo reale [...] noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre “l'amore alla violenza”, nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima, la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza» (Weber 2001: 111). Per gli anabattisti la violenza appare sensata e giustificata proprio perché è l'ultima, quella definitiva, capace di porre fine a ogni violenza: è l'imminenza della fine, l'ultimità del momento a rendere improvvisamente giusto l'agire violento.

In grado di interrompere il *Pragma der Gewaltsamkeit*, la violenza rivoluzionaria anabattista risulta quindi priva di quel carattere “vischioso”, di quel magnetismo che fa ripiombare l'agire nella cattiva infinità delle cose mondane, che a dominio fa succedere nuovo dominio. In quanto tale, non è violenza mondana, ma divina: non è un agire umano ad essere capace di porre fine al male nel mondo, di realizzare il regno della fratellanza e dell'amore universali, ma solo un intervento divino, trascendente.

- non strumentale:

Di conseguenza, la violenza non è intesa dagli anabattisti in una dimensione strumentale, come mezzo allo scopo, ma come manifestazione della giustizia di dio: gli anabattisti infatti non mirano, con il loro agire violento, a costruire il regno di dio, poiché questo non è il prodotto di un agire umano, ma divino. La fine, più che il fine, esiste, ma non dipende dalle azioni dei singoli, quanto da dio. Come scrive Weber nella *Zwischenbetrachtung*, «per chi è redento in virtù del “possesso di Dio”, il modo del suo agire è privo di ogni significato per la salvezza» (Weber 2002a: 333). Viene qui conservato il carattere passivo del rifiuto mistico del mondo, secondo cui la tecnica della salvezza non è intesa nella forma di un agire, ma del possedere, dell'aver.

Ma l'assenza di una dimensione strumentale è portata in questo caso alle sue implicazioni ultime: non solo cioè manca, nella prospettiva anabattista, l'idea che il loro agire possa servire a realizzare uno scopo; ma è assente anche una qualsiasi dimensione strategica, un'attenzione minima alla possibilità di successo del loro agire. Nell'assedio contro l'esercito del vescovo, gli anabattisti vanno al massacro. Dal punto di vista mondano, è una violenza inefficiente, inevitabilmente destinata all'insuccesso.

- etico-intenzionale:

La violenza non è dunque giustificata in quanto mezzo capace di realizzare un fine giusto (il regno di dio), quanto piuttosto come espressione e manifestazione della volontà di dio: in quanto tale, essa non trova il criterio etico della sua giustificazione in un riferimento esterno, in uno scopo futuro, ma è intesa come giusta in sé stessa, realizzazione in atto della giustizia divina. Una prospettiva di giustificazione etica dell'agire che rientra nel campo semantico dell'etica dell'intenzione [*Gesinnungsethik*]: categoria centrale della sociologia weberiana, essa indica una valutazione dell'agire sulla base del valore intrinseco all'azione: «il “puro volere” o l'“intenzione”» (Weber 1958: 330). Contrapposta a una etica del risultato [*Erfolgsethik*], o della responsabilità, che valuta invece un agire in base alle conseguenze che produce nel mondo o allo scopo a cui mira. Indifferente alle conseguenze, priva di uno scopo, l'etica dell'intenzione è riassumibile nella massima «il cristiano agisce in modo giusto e affida il successo a dio»; o,

più esplicita: «*fiat iustitia, pereat mundus*» – l'unica cosa che conta davvero è agire da giusti, indipendentemente e indifferentemente dal fatto che questo agire possa poi produrre conseguenze disastrose.

- *anomica*:

Vi è, infine, un ultimo fondamentale carattere della violenza anabattista, così come emerge dalla trattazione weberiana: l'anomismo. Questo rappresenta la declinazione in politica dell'acosmismo proprio della mistica – versione estrema e coerente della ricerca mistica della salvezza come assenza di agire ed espressione di amore incondizionato e indifferenziato. Come il *Liebesakosmismus* è una forma “disordinata” di amore – cioè priva di un principio di ordine e incapace di produrre ordine –, così la violenza anomica rappresenta una violenza disordinata: cioè una violenza che non segue alcuna regola e, soprattutto, che non produce una norma, che non dà luogo a un ordine.

Tale carattere deriva direttamente dalla forma mistica della redenzione. Così infatti Weber definisce l'anomismo: «il sentimento che si manifesta non certo nell'agire e nella sua modalità, bensì nella percezione di uno stato e nella relativa qualità di non essere più vincolato ad alcuna regola dell'agire, ma piuttosto di rimanere certo della salvezza in tutto quello che si può fare» (Weber 2017: 138). Il santo anabattista, «posseduto da dio», è certo di appartenere alla schiera dei salvati, di vivere nella nuova Gerusalemme: «i comandamenti del mondo non valgono per chi è sicuro di essere posseduto da dio: πάντα μοι ἐξεῖστιν» – “tutto mi è lecito” (Weber 2002a: 333). La regola etica, il rito religioso – che insegnano a vivere nel mondo a chi aspira alla salvezza – non hanno più alcun significato per il santo, poiché egli «conosce lo spirito» (Weber 2002b: 188), sa distinguere, di volta in volta, il bene e il male. Assenza di norma non significa quindi assenza di un riferimento etico (Orrù 1989): ma assenza di universalizzazione dell'agire etico in una norma, regola o rituale.

VIOLENZA ASCETICA

Una seconda forma di violenza rivoluzionaria rintracciabile nell'opera weberiana segue invece la declinazione ascetica dell'etica religiosa. Vicenda storica che Weber assume a caso esemplificativo è quella dei Santi Puritani di Oliver Cromwell: fanatici religiosi che, in nome della libertà religiosa e di coscienza, si ribellano al re Carlo I, in odore di assolutismo. I *Roundheads* sconfiggono sistematicamente le truppe realiste in battaglia, fino alla decapitazione del sovrano nel 1649 e alla proclamazione del *Commonwealth*.

Lontana dal rifiuto assoluto tipico della mistica, l'ascesi protestante detiene verso la violenza un atteggiamento più favorevole: le sue condizioni di possibilità sono rintracciabili nel principio anti-autoritario per cui «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» – e a un Dio che parla singolarmente alla propria coscienza, senza intermediari né interpreti. Qualora dunque l'autorità umana si contrapponga a quella divina, il puritano è legittimato a usare la violenza in una «rivoluzione attiva per la fede» (Weber 2002a: 330), che oppone il diritto divino ai corrotti ordinamenti empirici. La violenza – legittima unicamente *ad maiorem Dei gloriam*, e mai per scopi mondani – è in questo caso un dovere religioso, l'atto di un buon cristiano che segue la propria coscienza, cioè la testimonianza interiore dello Spirito.

Tale violenza ascetica presenta la specifica commistione di elementi, anche non pienamente conciliati, che costituiscono la peculiarità della prospettiva soggettiva e della condotta di vita del puritano: uno spiccato atteggiamento anti-politico, le cui radici sono rintracciabili nell'orrore per la divinizzazione delle creature e nella paura della contaminazione; un virtuosismo etico-religioso estremo e puntiglioso accanto a un'acuta tensione per il successo mondano, entrambi dettati dalla gravosità del messaggio calvinista della predestinazione. Un amalgama di elementi differenti che compongono il peculiare e variopinto *Weltbild* puritano e che si ritrovano replicati nella forma del loro agire violento. Una violenza che è dunque riconducibile a una serie di caratteri specifici.

- *sottrattiva*:

La violenza ascetica è orientata nel senso di una liberazione dal potere politico piuttosto che in quello della sua istituzione. Questo specifico orientamento liberale affonda le sue radici nella complessa trama teologica del purita-

nesimo. La declinazione individualista e solitaria della religiosità puritana, per la quale come visto Dio parla direttamente alla coscienza del singolo, determina una strenua difesa della propria libertà di coscienza, di una sfera considerata «imprescrittabile nei confronti del potere» (Weber 2012a: 725) – perché obbedire alla propria coscienza significa obbedire a Dio.

Ma la libertà di coscienza, «oltre che nella propria, consiste nella libertà di coscienza degli altri» (Weber 2012a: 724). Il carattere liberale, «anti-politico», della religiosità puritana si articola anche nella difesa della libertà di coscienza altrui, o quantomeno nel rifiuto di imporre agli altri la propria fede. Tale rifiuto deriva – per vie traverse – da una mescolanza di orrore e di disinteresse per l'altro: disinteresse, poiché per il *decretum horribile* non c'è nulla che si possa fare per i dannati – la loro conversione forzata è inutile; orrore, perché il contatto con l'altro, con il dannato, mette in dubbio anche la propria salvezza: «il principio che la gloria di Dio richiede di sottoporre anche i reprobri alla disciplina della Chiesa fu rimosso dall'idea – anch'essa presente fin dall'inizio, ma via via accentuata con sempre maggiore passione – che fosse lesivo della gloria di Dio condividere l'eucaristia con un individuo riprovato da Dio» (Weber 2002c: 122) – il contatto con l'altro, anche nella forma della violenza, è pericoloso (Erizi 2014). Ciò implica l'assenza di una qualsiasi aspirazione universalista in politica, dunque della pretesa di governo degli altri, dell'imposizione di una fede religiosa o di una condotta di vita: la setta, la configurazione sociale cui dà luogo il puritanesimo, «è una formazione specificamente anti-politica oppure apolitica. Poiché non può e non deve sollevare pretese universalistiche, ma vuole vivere solo come una libera associazione» (Weber 2012a: 722).

In accordo con tali principi liberali, rispetto al potere politico la violenza ascetica si pone in senso sottrattivo: non mira infatti a costruire un ordine politico, quanto piuttosto a sottrarre ambiti di governo alla politica, da lasciare alla coscienza dei singoli. Il suo scopo è l'abbattimento di una monarchia intollerante, non l'istituzione di una teocrazia⁷. In questo senso, non cerca di imporre una determinata condotta di vita: essa interviene solo – quantomeno idealmente – quando si tratta di contrapporsi a un'autorità intollerante, che impedisce al singolo di seguire la propria fede; mai però si esercita nel senso dell'imposizione di una certa fede.

- razionale allo scopo:

La violenza dei puritani è orientata a uno scopo ben preciso: la vittoria in battaglia e l'abbattimento della monarchia. E come nella sfera economica, cui dà origine all'impresa capitalistica razionale, anche in questo caso l'agire è razionale allo scopo: al contrario di quella disordinata e anomica degli anabattisti, la violenza ascetica è perfettamente calibrata e difficilmente fallibile. Come nota Weber in più occasioni, l'esercito di Cromwell ha introdotto innovazioni decisive nell'arte della guerra, di fatto inventando la moderna disciplina militare: «le vittorie di Cromwell sull'impetuoso ardimento dei cavalieri furono dovute alla disciplina puritana, sobria e razionale. I suoi fianchi di ferro (*ironsides*), i *men of conscience*, che arrivavano cavalcando al trotto e ben compatti, facendo pacatamente fuoco in contemporanea e che poi sfondavano e dopo la riuscita dell'attacco – qui era il discrimine fondamentale – restavano insieme, coesi, o si disponevano di nuovo in ordine, erano tecnicamente superiori allo slancio dei cavalieri» (Weber 2012b: 589).

- etico-intenzionale:

Eppure, esattamente come nella sfera economica, anche in questo caso non è lo scopo – il profitto economico, la vittoria in battaglia – a costituire il senso e la giustificazione etica dell'agire del puritano: per la dottrina della predestinazione infatti, nell'universo motivazionale puritano il successo del proprio agire funge unicamente da conferma della propria salvezza, non da strumento di redenzione. L'unica cosa che davvero conta per il puritano è agire conformemente alla volontà di dio, assicurandosi così di essere nella schiera dei salvati. Per questo motivo la violenza ascetica dei puritani, pur perseguendo uno scopo, è interamente etico-intenzionale: la sua giustificazione etica, il suo senso soggettivo, risiede nella piena conformità al valore, e non certo nei risultati che riuscirà a ottenere. Combattere in battaglia contro il re in difesa della propria libertà di coscienza è giusto indipendentemente dal

⁷ Sulle difficoltà e sui paradossi di un puritanesimo che si trova a governare – il riferimento è al caso storico del Parlamento dei Santi – si vedano i passaggi in Weber 2012a: 722-723, Weber 2017: 145.

fatto che la battaglia abbia successo e il re venga sconfitto. Il loro agire è cioè perfettamente coerente alla massima dell'etica dell'intenzione: «il cristiano agisce in modo giusto e affida il successo a dio».

La conformità dell'agire al valore significa allora, in questo caso, che la libertà di coscienza – quindi la possibilità di obbedire a dio – non rappresenta tanto, o perlomeno non solo, un obiettivo da raggiungere, quanto un valore da rispettare: il carattere liberale della violenza ascetica non si riflette solo nei suoi effetti – nel rifiuto di imporre un governo sugli altri – ma soprattutto nella sua forma. È ciò che Weber afferma quando sottolinea come il principio della libertà di coscienza fosse assunto a criterio della stessa strutturazione dell'esercito cromwelliano e si realizzasse nell'opposizione al servizio militare obbligatorio: «l'armata invitta di Cromwell presentò una petizione in parlamento per l'abolizione dell'arruolamento coatto, perché il cristiano poteva partecipare solo alle guerre il cui diritto fosse approvato dalla coscienza personale» (Weber 2017: 195).

ETICA E VIOLENZA IN *POLITICA COME PROFESSIONE*

Tracce ulteriori di riflessione intorno alla violenza, capaci di allargare e arricchire il quadro prospettico, sono presenti nel celebre saggio *Politica come professione*, e in particolare nelle ultime pagine, dove ritorna il tema del contrasto tra etica e politica. Rispetto alla *Zwischenbetrachtung*, lo scenario è mutato: non si è più, infatti, all'origine del processo di razionalizzazione e di separazione delle sfere di vita, ma piuttosto al suo termine, in una situazione cioè di compiuto distacco, di realizzato pluralismo dei valori – l'etica religiosa ha ormai definitivamente perduto la sua capacità egemonizzante sulle altre sfere, la politica si è costituita come sfera autonoma.

Così, è mutata anche la forma del contrasto tra sfera etica e sfera politica, o quantomeno parzialmente differenti sono i termini in cui Weber lo ripropone: «il problema, cioè, dell'etica della politica in quanto “causa”» (Weber 2001: 104). Non si tratta più cioè di rintracciare i luoghi di conflitto a partire dalle pretese egemonizzanti dell'etica religiosa, quanto piuttosto di determinare a quale e quanta etica si debba attingere qualora si faccia politica, e qualora soprattutto si faccia della politica la propria vocazione: la funzione e il senso dell'etica in politica – la posizione è decisamente più subalterna rispetto allo scenario della *Zwischenbetrachtung*.

Mutate, almeno in parte, le condizioni del contrasto e la prospettiva di indagine; identico rimane però il ruolo della violenza come principale fattore di attrito: «dovrebbe essere davvero così indifferente per le esigenze etiche nei confronti della politica che questa operi con un mezzo così specifico come la potenza, dietro cui vi è la violenza?» (Weber 2001: 107); e anche, poche pagine dopo: «il mezzo specifico della violenza legittima, semplicemente in quanto tale, nelle mani dei gruppi umani, è ciò che determina la peculiarità di tutti i problemi etici della politica» (Weber 2001: 115).

L'indagine del problema della violenza in quanto «mezzo» nel rapporto tra etica e politica che Weber propone in *Politica come professione* è però affatto lineare: molteplici, e spesso mescolate, sono le linee argomentative, altrettanto numerosi gli scarti nel ragionamento, le parziali contraddizioni, le sovrapposizioni di differenti piani del discorso. Come è stato più volte sottolineato, *Politica come professione* è un testo «strutturalmente ambiguo, contraddittorio, tutto disseminato di trappole logiche, di citazioni letterarie, di presupposti filosofici tanto influenti quanto più dichiarati assenti» (Esposito 1993: 69).

Ma non solo. La trattazione del problema è influenzata in maniera decisiva dal contesto della sua enunciazione: *Politik als Beruf* è una conferenza che Weber tenne dietro invito del *Freistudentischer Bund* a Monaco, il 28 gennaio 1919, in piena esplosione rivoluzionaria (Lepsius 1977). Due mesi prima, nel novembre del '18 era stata instaurata a Monaco la repubblica bavarese; un mese dopo, il 21 febbraio, il suo primo ministro, il socialdemocratico indipendente Kurt Eisner, sarebbe stato assassinato. *Politica come professione*, soprattutto nelle sue ultime pagine, può essere letto come un saggio sugli effetti deleteri dell'etica assoluta in politica; ma anche come un tentativo di fare i conti con il problema della violenza, nel suo rapporto con l'etica, a partire dall'urgenza del momento.

In una prima formulazione Weber dichiara di voler affrontare il rapporto tra etica e politica dal punto di vista dei mezzi: in accordo con le tesi dell'*Intermezzo*, anche qui sono contrapposte politica ed etica del Vangelo, la prima che fa uso della violenza come suo mezzo, la seconda che invece la rifiuta in maniera assoluta. Corollario di que-

sto *aut aut*: «chi intenda agire secondo l'etica del Vangelo, si astenga dagli scioperi – poiché essi rappresentano una forma di coercizione – e si iscriva ai sindacati gialli. E soprattutto non parli di rivoluzione» (Weber 2001: 108). O etica assoluta, o violenza: *entweder, oder* – l'alternativa è esclusiva e radicale.

Ma anche, quantomeno parzialmente, capziosa: Weber qui infatti identifica immediatamente l'etica in generale con l'etica del Vangelo, escludendo di fatto che possa darsi una conciliazione tra etica, anche assoluta, e violenza; che possa darsi cioè, in maniera coerente, un'etica assoluta che si declina in modo violento, una violenza che tragga una sua giustificazione da un riferimento immediato al valore. Il motivo di questo *aut aut* è rintracciabile nell'uditorio cui Weber si rivolge: i «rivoluzionari da caffè», esponenti di un socialismo etico scisso tra il richiamo all'etica tolstoiana della non violenza e legittimazione della violenza rivoluzionaria. Figure molto eterogenee – tra cui Ernst Toller, che Weber conosceva bene –, protagonisti della rivoluzione bavarese, alcuni dei quali presenti alla conferenza weberiana⁸.

Eppure, in altre circostanze Weber non esclude che possano darsi posizioni eticamente coerenti di esercizio della violenza – lo si è visto nel caso della violenza anomica e di quella ascetica. Un primo suggerimento su come sfuggire all'*aut aut* lo si trova in una lettera che Weber scrive a Kurt Goldstein pochi mesi prima della conferenza monacense. Un richiamo utile, perché l'argomentazione è analoga a quella condotta fin qui, con però una piccola, ma significativa, aggiunta:

Non posso certo essere d'accordo con l'affermazione secondo cui il mio riferimento alla rivoluzione, allo sciopero ecc. sarebbe «tentatore»: io semplicemente non capisco. O – o! [Entweder – oder!]. O non contrapporsi mai al male con la violenza, ma allora: vivere come San Francesco o Santa Chiara o un monaco indiano o un narodniki russo. Tutto il resto è ciarlataneria o autoinganno. Per queste cause assolute c'è solo un cammino assoluto: quello del santo. Oppure: volersi contrapporre al male con la violenza, perché altrimenti si è corresponsabili di esso. Che la guerra civile o analoghe violenze – come ogni rivoluzione quantomeno, e soprattutto perlomeno quella usata come mezzo per uno scopo – debbano essere sante, mentre una guerra di legittima difesa non lo sia, per me rimane un mistero (Weber 2012c: 301).

Le tracce per individuare le condizioni di possibilità per una violenza eticamente coerente risiedono nella seconda parte dell'inciso – una precisazione i cui termini non vengono però esplicitati: «e soprattutto perlomeno quella usata come mezzo per uno scopo». L'indizio per un riferimento più concreto lo si ritrova nel prosieguo del ragionamento in *Politica come professione*.

Qui, dopo aver contrapposto politica ed etica del vangelo, Weber propone un'ulteriore opposizione, affatto congruente a quella precedente: la *Gesinnungsethik* da un lato e la *Verantwortungsethik* dall'altro⁹ – non più dunque due sfere di vita, ma due differenti strutture dell'agire. Lo sottolinea bene Francesco Tuccari: «la distinzione tra etica e politica sul terreno dei mezzi passa, improvvisamente, in secondo piano rispetto alla considerazione delle differenze che intercorrono tra due opposte strutture formali dell'agire, etico e politico» (Tuccari 1991: 190).

E qui, in contrasto con quanto suggerito pochi paragrafi prima, Weber introduce una figura che declina etica assoluta e violenza, rappresentante esemplare di una violenza *gesinnungsethisch*: il sindacalista rivoluzionario. Dall'altra, a rappresentare una declinazione specifica della violenza usata in senso *erfolgsethisch* – cioè consequenzialista, attenta alle conseguenze e al successo del proprio agire, piuttosto che alla conformità al valore – sono invece citati i «bolscevichi e gli spartachisti».

⁸ Non è possibile qui ricostruire nel dettaglio l'argomentazione weberiana, né offrire un ritratto approfondito di queste figure; ma è a loro che Weber rivolge l'accusa di incoerenza: «o predicate la non violenza, e allora però vivete come San Francesco; o fate la rivoluzione, e allora – in quanto usate il mezzo della violenza – non siete diversi dai politici della potenza». Sul socialismo etico, e sull'importanza della figura di Tolstoj, si veda Hanke 1993; sul rapporto tra Weber e Toller, cfr. Adair-Totef 2007.

⁹ Il termine «*Verantwortungsethik*» è un *hapax* nell'opera weberiana, in quanto compare unicamente nel testo previsto per la stampa di *Politica come professione* (non si trova negli appunti per la conferenza, né nella redazione finale della *Zwischenbetrachtung*, che data 1920: cfr. Weber 1992: 139-155, Weber 2002a). L'espressione va a occupare il campo semantico della *Erfolgsethik*, cioè un'etica che valuta l'azione sulla base del suo risultato, degli effetti che produce nel mondo. Il termine *Verantwortungsethik* implica una parziale risemantizzazione, poiché sottolinea non più l'attenzione per il risultato o il successo, quanto la responsabilità per le conseguenze – un'operazione che mira a illuminare, per contrasto, l'irresponsabilità della *Gesinnungsethik*.

VIOLENZA TESTIMONIALE

La violenza «testimoniale» del sindacalista rivoluzionario è richiamata in una serie di testi differenti: oltre a *Politica come professione*, il saggio sull'*Avalutatività* dove Weber affronta in maniera analitica le differenti forme di giustificazione etica dell'agire; ma è soprattutto dalle lettere private con l'amico Robert Michels – vicino al sindacalismo francese e italiano (Tuccari 1993: 58-64) – che emergono alcune significative riflessioni, capaci fornire i tratti fondamentali di questa forma di violenza.

Verso il sindacalismo rivoluzionario, corrente eterodossa del socialismo del primo Novecento, che mescola motivi anarchici e marxisti, Weber assume un atteggiamento che mira alla comprensione sociologica del senso soggettivo dell'azione, più che alla critica politica: si tratta cioè di ricondurre «il punto di vista sindacalistico alla sua forma il più possibile [...] internamente conseguente» (Weber 1958: 341). Il tipo – elaborato sociologicamente – del sindacalista funge in questo modo da strumento per misurare l'effettiva coerenza interna di una prospettiva concreta che si dichiara sindacalista: ad esempio, come lo ammonisce in una lettera, neanche Michels è capace di «pensare fino in fondo» il sindacalismo, cioè di trarre le conseguenze ultime delle sue convinzioni (Weber 2019a: 31-32).

La violenza sindacalistica ha la sua forma privilegiata nello sciopero – non lo sciopero come strumento di contrattazione sindacale e finalizzato a un miglioramento delle condizioni dei lavoratori, quanto lo sciopero generale come primo passo per la rivoluzione proletaria e l'abbattimento della società capitalistica: «l'atto per eccellenza del rifiuto proletario dell'ordine esistente» (De Boni 2016: 421). Di essa, così come emerge nelle riflessioni weberiane, è possibile enucleare alcuni tratti fondamentali.

- donchisciottesca:

Se guardata dal punto di vista delle sue «chances di successo», cioè dei risultati che permette di raggiungere, la violenza del sindacalista risulta secondo Weber del tutto «priva di senso», una «sterile donchisciottaria» (Weber 1958: 339). Non solo infatti essa appare inutile dal punto di vista del mutamento delle condizioni di classe del proletariato, ma anzi risulta il più delle volte controproducente, in quanto alimenta la reazione e la repressione. È quanto scrive a Michels in una lettera del febbraio 1909:

Non può certo sfuggirle che una parte consistente di tutti gli scioperi (lo sciopero dei portuali di Amburgo, per esempio) riporta indietro di anni, anzi di decenni, non solo i sindacati [*Gewerkschaften*] (questo a Lei non cambierebbe nulla), ma qualsiasi progresso del movimento di classe, più precisamente *agisce* in senso *contrario* a ciò che dovrebbe essere desiderato da chi misura il *valore* dello sciopero sulla sua importanza per l'avvicinamento alla "socializzazione" o all'unione del proletariato come classe o a *quello che preferisce* tra i "fini" socialisti (provvisori) (Weber 2019b: 36).

- etico-intenzionale:

A fronte della sua palese inefficacia, lo sciopero non può essere allora giustificato sulla base del risultato cui aspira: «L'affermazione in assoluto più strana che si possa fare a fronte di *queste* esperienze è dire: *ogni* sciopero *opera* nella *direzione* postulata dal socialismo, *ergo ogni* sciopero è "giusto"» (Weber 2019b: 36-37). È questo un tipo di ragionamento che Weber riconduce all'*Erfolgsethik*, all'etica del risultato, come chiarisce a Michels in una lettera di pochi mesi successiva: «L'etica dello sciopero? – sì, c[aro] am[ico]!: in conclusione al Suo articolo c'è proprio *scritto*: ogni sciopero è giusto, *perché* si trova sul cammino verso il fine futuro [*Zukunftsziel*]. 1) è assolutamente dimostrato che è *sbagliato*: gli scioperi falliti producono a volte un ritardo addirittura di decenni (Hamburg!), e 2) questa è proprio l'"etica del risultato" [*Erfolgsethik*]: il *mezzo* è "giusto", *perché* il *risultato* desiderato è "giusto"» (Weber 2019c: 39). L'etica del risultato è un tipo di giustificazione etica che valuta l'agire sulla base dei risultati a cui esso conduce, che deduce la giustizia dei mezzi sulla base della giustizia dello scopo.

Proprio per il suo carattere donchisciottesco però, argomenta Weber, la giustificazione di tale violenza non può risiedere nei risultati a cui conduce, ma nel valore in sé dell'azione. La violenza del sindacalista è cioè per Weber un esempio di tipo puro dell'etica dell'intenzione: «il *sindacalista* M[ichels] potrebbe (e dovrebbe) forse dire: l'*intenzione*, che fa partire uno sciopero, è sempre l'intenzione "giusta", essa è l'intenzione *militarista* (militarista di classe), quella *patriottica* (patriottica di classe), – *ergo* ecc. Ma *che* debolezza sbirciare verso il *risultato!*» (Weber 2019b: 37).

Per questo motivo, le critiche che attaccano il sindacalismo mostrandone l'inutilità o gli effetti controproducenti non colgono, secondo Weber, nel segno: infatti al sindacalista non «si dimostra nulla, se egli è realmente fedele alle conseguenze ultime della sua convinzione. E ciò non perché egli sia un insensato, ma perché può aver “ragione” dal suo punto di vista» (Weber 1958: 339).

- *priva di scopo:*

In quanto etico-intenzionale, quella del sindacalista è una violenza che non trae dallo scopo il suo senso e la sua giustificazione; più radicalmente, per Weber è una violenza priva di uno scopo, priva addirittura della possibilità di pensare uno scopo: si tratta di un agire «*fine a se stesso, privo di un qualsiasi “fine”, anzi privo della possibilità di pensare un “fine”*» (Weber 2019a: 32). Il sol dell'avvenire, la realizzazione del comunismo, che rappresenta il polo motivazionale e di senso centrale nell'immagine del mondo socialista, perde qui la sua forza attrattiva. Per essere coerente, la violenza testimoniale del sindacalista deve cioè essere intesa come «una religione dell'*intenzione, che è legittima anche nel caso in cui nessun fine futuro venga mai “raggiunto” e anche se è dimostrato scientificamente che non c'è nessuna possibilità di raggiungerlo*» (Weber 2019c: 39).

La possibilità di una conciliazione tra ideale etico assoluto e violenza risiede allora nella forma *gesinnungsethisch* dell'agire: l'unico modo per mantenersi coerente al proprio ideale senza farsi irretire dal *Pragma der Gewaltsamkeit* è cioè intendere la violenza in senso non strumentale. Fine a se stessa, essa serve unicamente a manifestare a se stessi e agli altri un valore, un ideale, a testimoniare un significato: «il sindacalista realmente conseguente vuole semplicemente mantenere in se stesso, e per quanto possibile suscitare negli altri, una determinata coscienza, che gli appare dotata di valore e sacra» (Weber 1958: 341).

VIOLENZA DEL FINE ULTIMO

Nei testi weberiani, e in particolare in *Politica come professione*, è possibile rintracciare un'ultima forma di violenza rivoluzionaria: essa si distingue in maniera significativa dalle altre qui presentate per la forma di giustificazione etica dell'agire che la sottende. Se le forme di violenza rivoluzionaria viste finora sono tutte declinazioni differenti di una violenza etico-intenzionale, in cui l'agire è valutato immediatamente in base alla sua conformità al valore, la violenza del fine ultimo si richiama invece a una forma di giustificazione differente, che rientra nel campo della *Erfolgsethik*, dell'etica del risultato: la quale, come appena visto, tende a valutare un agire sulla base della sua capacità di determinare, o avvicinare a, un risultato – non dunque in riferimento a un valore, a un ideale, ma in quanto mezzo per ottenere uno scopo.

Le figure che, nelle pagine weberiane, attuano questa forma di violenza sono i «bolscevichi e gli spartachisti»: i riferimenti sono pochi, dispersi; ma soprattutto in *Politica come professione* Weber li chiama a esempio di uno specifico tipo di agire violento rivoluzionario. Figure inizialmente marginali nel *Weltbild* socialista, con la rivoluzione russa del 1917 e poi quella del '18-'19 in Germania piombano improvvisamente al centro della scena. Le dichiarazioni di Weber nei loro confronti sono principalmente politiche e polemiche: al bolscevismo Weber concederà qualche mese di tempo prima del crollo (Weber 2008, Mommsen 1993: 424), degli spartachisti additerà la totale irresponsabilità per le conseguenze del loro agire, accusandoli di provocare l'ascesa della reazione e l'intervento dell'Intesa – portando la Germania all'annichilimento politico e militare (Weber 1998b: 137, Weber 1988: 441). Un costo enorme, da affiancare a quello già oneroso della sconfitta in guerra.

Ma al di là dell'acredine politica – nei confronti degli spartachisti Weber non risparmia gli insulti¹⁰ – «bolscevichi e spartachisti» sono assunti in *Politica come professione* a figure rappresentative di un certo modo di intendere e praticare la violenza.

¹⁰ Si veda, a titolo d'esempio, Weber 1988: 441, 446.

- *strumentale*:

Un primo richiamo ai bolscevichi e agli spartachisti si ha nella prima formulazione del problema del contrasto tra etica e politica sul tema della violenza, e la posizione che essi occupano nella polarità è chiara:

non vediamo che gli ideologi bolscevichi e spartachisti, proprio in quanto fanno uso di questo mezzo della politica [la violenza], giungono esattamente agli stessi risultati di un qualsiasi dittatore militare? In che cosa, se non nella persona di chi detiene il potere e nel suo diletantismo, si differenzia il potere dei consigli degli operai e dei soldati da quello di un qualsiasi detentore del potere del vecchio regime? [...] Ci si dirà: per la nobile intenzione [*Absicht*]! Bene. Ma qui è dei mezzi che si sta parlando, e anche gli avversari con cui si combatte pretendono per sé allo stesso identico modo, in piena sincerità da un punto di vista soggettivo, la nobiltà delle proprie intenzioni [*Absichten*] (Weber 2001: 106-107)¹¹.

I bolscevichi e gli spartachisti, in quanto fanno uso del mezzo della violenza, non si distinguono da un qualsiasi dittatore militare, da un politico della potenza: indipendentemente dalla differenza sui fini – ipoteticamente: la liberazione dell'umanità, la sua oppressione – il fatto di usare il mezzo della violenza li proietta all'interno della stessa sfera d'azione: quella politica. Appellarsi alla bontà del proprio fine non fa differenza, poiché sui fini è «una questione di fede» (Weber 2001: 104); mentre, come visto, sono i mezzi violenti a definire la specificità della sfera politica.

La violenza è qui intesa come mezzo in vista di un fine, e dunque valutata in senso strumentale sulla base della sua capacità di avvicinare a tale scopo. In quanto strumentale, è una violenza decisamente più mondana di quelle viste finora. Queste trovano infatti nella forma *gesinnungsethisch* della loro manifestazione la capacità di sfuggire al *Pragma der Gewaltsamkeit*, nel riferimento immediato al valore la possibilità di non immischiarsi e non innescare la cattiva infinità delle cose mondane: la redenzione del mondo non è per esse un progetto da realizzare strumentalmente tramite la violenza, ma un evento da manifestare, un valore da testimoniare. Al contrario, la redenzione del mondo è intesa dai bolscevichi e dagli spartachisti come uno scopo, un disegno da portare a compimento: in quanto tale, il loro agire è destinato a evocare le «potenze diaboliche che stanno in agguato dietro a ogni violenza»; a immischiarsi col mondo e fare i conti con le sue conseguenze: «chiunque scenda a patti con questo mezzo [la violenza] per qualsiasi scopo – come si trova a fare ogni uomo politico – è esposto alle sue specifiche conseguenze. Ciò accade soprattutto a chi combatte per una fede, religiosa o rivoluzionaria che sia» (Weber 2001: 115).

Di una tale violenza strumentale Weber sottolinea il carattere meschino, eticamente compromissorio: «chi vuole realizzare con la violenza la giustizia assoluta sulla terra ha bisogno per questo di un seguito, vale a dire di un "apparato" di uomini»; figure che altrove apostrofa come «parassiti»: «quegli elementi che in ogni rivolgimento si presentano come parassiti, i quali non vogliono vivere per, bensì della rivoluzione» (Weber 1998b: 138). L'intento è mostrare lo scarto tra altezza dell'ideale e meschinità nei mezzi per raggiungerlo: è qui del tutto assente una qualsiasi ricerca di conformità dell'agire violento al valore.

- *potenzialmente illimitata*:

Violenza strumentale, essa è però mezzo a uno scopo particolare: il socialismo, la fine del dominio dell'uomo sull'uomo – in termini religiosi: la fine dell'irrazionalità etica, la redenzione del mondo. Uno scopo ultimo, definitivo. La violenza del fine ultimo rappresenta la declinazione rivoluzionaria della *Erfolgsethik* perché allo scopo è disposta a sacrificare tutto: è questo a costituire l'unica fonte di senso e giustificazione all'agire. Il ragionamento della *Erfolgsethik* nella formulazione della lettera a Michels – «il mezzo è giusto perché il risultato desiderato è giusto» – viene qui radicalizzato: il risultato è capace di giustificare *qualunque* mezzo, anche il più terribile. È ciò che Weber afferma in un paragrafo decisivo di *Politica come professione*, che vale la pena riportare per intero:

Per la politica il mezzo decisivo è la violenza, e quanto sia grande la portata della tensione tra il mezzo e il fine da un punto di vista etico lo potete desumere dal fatto, noto a tutti, che i socialisti rivoluzionari (corrente di Zimmerwald) già durante la guerra professavano un principio che si potrebbe così formulare: "se ci trovassimo a dover scegliere tra un anno di guerra ancora e poi la rivoluzione,

¹¹ Qui, come indicato, «intenzione» non traduce «*Gesinnung*», ma «*Absicht*»: mentre il primo intende l'intenzione come disposizione d'animo, il secondo la intende nel senso dello scopo (sulla distinzione tra i due termini a partire da Kant cfr. Marini 1988: 514-515).

oppure la pace subito ma senza rivoluzione, noi sceglieremmo ancora qualche anno di guerra!» All'ulteriore domanda: «Che cosa può portare questa rivoluzione?», qualsiasi socialista dotato di una qualche preparazione scientifica avrebbe risposto che non si poteva parlare di un passaggio a un'economia che si potesse definire socialista nel senso da lui inteso, ma che sarebbe sorta una nuova economia borghese, la quale avrebbe potuto soltanto fare piazza pulita degli elementi feudali e dei residui dinastici. Dunque, per questo modesto risultato: «Ancora qualche anno di guerra!» Si potrà certo affermare che in questo caso, anche con una assai salda convinzione socialista, si potrebbe respingere il fine che richiede tale mezzo, e tuttavia nel bolscevismo e nello spartachismo, e in generale in ogni forma di socialismo rivoluzionario, le cose stanno esattamente nello stesso modo [...] (Weber 2001: 110-111).

Si ritrova qui una delle critiche principali che Weber muove al socialismo in genere: l'irrealizzabilità del fine, il carattere utopico dell'idea della fine del dominio dell'uomo sull'uomo – lo scrive esplicitamente in una famosa lettera a Michels¹². Tra le pochissime assunzioni indimostrate della prospettiva weberiana sul mutamento sociale e politico, e fondante il suo realismo politico, vi è l'idea del carattere ineliminabile della lotta, la convinzione dell'irredimibilità del mondo¹³.

Ma al di là della critica sul fine – su cui, ancora, è «questione di fede» – è il discorso sui mezzi che risulta particolarmente rilevante. Qui Weber sta dicendo che per realizzare il loro scopo, bolscevichi e spartachisti sono disposti ad adoperare qualunque mezzo, anche un mezzo incongruente rispetto ai valori professati, all'ideale incarnato dallo scopo ultimo: sono disposti ad accettare la guerra, nonostante il proclamato internazionalismo, se questa rende più probabile l'avvicinamento allo scopo ultimo. Si è cioè disposti a derogare alla conformità dell'agire al valore se questo agire risulta capace di avvicinare, anche di poco, al fine. Un ragionamento inaccettabile per qualunque *Gesinnungsethiker* coerente, anche rivoluzionario.

La critica di Weber è chiara: «si potrebbe respingere il fine che richiede tale mezzo» – proprio ciò che l'etica del fine ultimo non è capace di fare. Né è capace di rifiutare un mezzo «eticamente pericoloso», qualora esso riveli una qualche probabilità di efficacia. Nella declinazione rivoluzionaria della *Erfolgsethik*, il fine ultimo diviene causa finale capace di giustificare la catena di mezzi e fini che porta a essa, motore immobile che legittima qualunque mezzo, anche uno opposto all'ideale che si vuole realizzare: è cioè eticamente giusto realizzare l'amore con la violenza, la libertà con la costrizione.

- implicante un differimento della fine:

L'esclamazione «ancora qualche anno di guerra!» è rivelatrice di una dinamica potenziale che secondo Weber si può sviluppare nel momento in cui si adotta una razionalità strumentale. Se l'immagine del mondo socialista opera perlopiù all'interno di una temporalità «a breve termine» – la rivoluzione può avvenire domani (Weber 1998c: 123) –, la razionalità strumentale conduce invece a una dinamica di differimento della fine, di prolungamento indefinito della catena dei mezzi e dei fini: se cioè il fine ultimo (il socialismo) è capace di legittimare un determinato mezzo (la rivoluzione violenta), questo mezzo diviene – provvisoriamente ma inevitabilmente – fine dell'azione, capace a sua volta di legittimare altri mezzi (qualche anno di guerra). Declinazione estrema, ed esemplare, del *Pragma der Gewaltsamkeit*.

CONCLUSIONI

Questa rapida ricostruzione delle forme di violenza rivoluzionaria ha permesso di arricchire il quadro weberiano sulla violenza: non solo mezzo della politica, l'agire violento acquisisce profondità attraverso l'interrogazione

¹² «Nel secondo caso, parlare di “rivoluzione” è sempre una farsa, qualunque idea di eliminare il “dominio dell'uomo sull'uomo” mediante un qualsiasi “sistema sociale”, per quanto socialista, o mediante forme di “democrazia”, per quanto elaborate, è un'utopia» (Weber 2019c: 32). Si noti qui che, nel ragionamento weberiano, tale fine risulta un'utopia qualora si adotti una prospettiva realista sul mondo; non lo è però qualora tale utopia venga perseguita in modo *gesinnungsethisch*: in questa prospettiva la realizzabilità del fine non è più un problema, semplicemente perché esso non è inteso come un progetto da realizzare, ma come un valore da testimoniare.

¹³ Il socialismo è – per Weber – realizzabile, ma non certo come fine del dominio dell'uomo sull'uomo, quanto piuttosto come estensione del dominio burocratico all'economia (cfr. ad esempio Weber 1982: 82-93, Weber 1998c: 111).

intorno ai percorsi di senso che ne sono all'origine. In particolare, è nel contatto con forme di radicalismo etico, all'interno di costellazioni di senso anche molto differenti, che emergono forme di violenza rivoluzionaria: quando la tensione verso una redenzione del mondo si radicalizza e trova nella violenza la sua forma di manifestazione privilegiata. Ma, lo si è visto, solo in uno dei casi esaminati la violenza è intesa come uno strumento per realizzare un mondo redento; negli altri casi è piuttosto intesa nel senso dell'espressione e della testimonianza.

Il «pragma della violenza», la sua tendenza intrinseca a riprodursi e accrescersi, viene disinnescato da una prospettiva soggettiva che ne rifiuta la dimensione strumentale, che la intende in senso *gesinnungsethisch* come violenza giusta in sé, una violenza che non deve generare nulla, produrre nulla: la redenzione del mondo è qui intesa nel senso di una «utopia testimoniale», declinata come un ideale a cui conformarsi. Al contrario, esso viene portato alle sue estreme conseguenze qualora la redenzione del mondo sia intesa come una «utopia progettuale»: assunta nella sua dimensione strumentale, adoperata come mezzo allo scopo, la violenza è destinata a evocare e scatenare «potenze diaboliche».

L'arricchimento del quadro prospettico intorno alla violenza nell'opera weberiana è declinabile in due sensi. In primo luogo, nel senso di un riconoscimento di una pluralità fenomenologica delle forme di violenza. Anomica, ascetica, testimoniale, del fine ultimo: sono forme di violenza tra loro molto differenti, che in certi casi condividono alcuni caratteri importanti (il tratto etico-intenzionale per le prime tre, ad esempio), ma che presentano anche alcune caratteristiche inedite e peculiari. Seppure entrambe etico-intenzionali infatti, violenza anomica e violenza ascetica si distinguono ad esempio radicalmente tanto per la forma dell'azione – disordinata nel primo caso, metodica e razionale nel secondo –, quanto per la capacità di prendere in conto le forme e le regole del mondo.

La pluralità fenomenologica della violenza permette di declinare l'approfondimento del quadro sulla violenza in una seconda, correlata, direzione: la pluralità genetica della violenza. Cioè il riconoscimento della molteplicità dei percorsi di senso e di causalità storica che sono all'origine di un agire violento: lungi dall'individuare una radice di senso unica e univoca della violenza – una causa necessaria, un'istanza ultima – cui ricondurre unilateralmente ogni manifestazione di violenza, la ricognizione nelle forme di violenza presenti nell'opera weberiana, e soprattutto la ricostruzione degli universi di senso da cui esse emergono, costringe ad aprire il ventaglio delle cause possibili. La violenza può infatti emergere, secondo Weber, anche all'interno di universi soggettivi e immagini del mondo che le sono palesemente ostili: la violenza anomica degli anabattisti ne è l'esempio lampante. Ciò costringe a ricondurre il sorgere della violenza come vettore di mutamento storico e politico alle sue condizioni di possibilità, di individuare di volta in volta la costellazione di fattori che l'hanno resa possibile. Una prospettiva, quella weberiana, aperta e indeterminata sulla violenza e sulle soggettività che la agiscono.

BIBLIOGRAFIA

- Adair-Toteff C. (2007), *Max Weber and Ernst Toller: Realists or Idealists?*, in «History of the Human Sciences», vol. 20, n. 1, pp. 1-17.
- Anter A. (2014), *Max Weber's Theory of the Modern State. Origins, Structure and Significance*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Anter A., Breuer S. (a cura di) (2016), *Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos.
- Bellah R. (1999), *Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion*, in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 67, n. 2, pp. 277-304.
- Breuer S. (2001), *Weltablehnung*, in H.G. Kippenberg, M. Riesebrodt (a cura di), *Max Webers "Religionssystematik"*, Tübingen: Mohr.
- Colliot-Thélène C. (1995), *Violence et contrainte*, in «Lignes», n. 25, pp. 264-279.
- Colliot-Thélène C. (2011), *Retour sur les rationalités chez Max Weber*, in «Les Champs de Mars», n. 22, pp. 13-30.
- De Boni C. (2016), *Liberi e uguali. Il pensiero anarchico in Francia dal 1840 al 1914*, Milano: Mimesis.
- Erizi A. (2014), *Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber*, in «Società Mutamento Politica», vol. 5, n. 9, pp. 101-121.

- Esposito R. (1993), *Nove pensieri sulla politica*, Bologna: Il Mulino.
- von Ferber C. (1970), *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Hanke E. (1993), *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hübinger G. (2009), *Einleitung*, in M. Weber, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)*, MWG III/7, Tübingen: Mohr, pp. 1-39.
- Imbusch P. (2002), *Der Gewaltbegriff*, in W. von Heitmeyer, J. Hagan (a cura di), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 26-57.
- Lepsius M.R. (1977), *Max Weber in München Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel*, in «Zeitschrift für Soziologie», vol. 6, n. 1, pp. 103-118.
- Marini G. (1988), *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, in G. Moretto, D. Venturelli (a cura di), *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Napoli: Morano, pp. 511-531.
- Meier C., Faber K.G., Iltting K.-H. (1982), *Macht, Gewalt*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 3, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 817-935.
- Mommsen W.J. (1993), *Max Weber e la politica tedesca*, Bologna: Il Mulino.
- Müller H.-P., Sigmund S. (a cura di) (2014), *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler.
- Orrù M. (1989), *Weber on Anomie*, in «Sociological Forum», vol. 4, n. 2, pp. 263-270.
- Palma M. (2012), *Avvertenza*, in M. Weber, *Dominio*, Roma: Donzelli, pp. CLXXIX-CLXXXIV.
- Palonen K. (1998), *Das "Webersche Moment". Zur Kontingenz des Politischen*, Wiesbaden: Springer.
- Rossi P. (1981), *L'analisi sociologica delle "religioni universali"*, in Id. (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino: Einaudi, pp. 127-159.
- Schluchter W. (1988), *Religion und Lebensführung*, vol. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmidt R. (1989), *Problemi lessicali nella traduzione italiana delle opere di Max Weber*, in *Miscellanea di studi socio-linguistici*, Firenze: Facoltà di economia e commercio, vol. 2, pp. 237-293.
- von Trotha T. (1997), *Zur Soziologie der Gewalt*, in Id. (a cura di), *Soziologie der Gewalt*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», numero speciale 37.
- Tuccari, F. (1991), *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Milano: Franco Angeli.
- Tuccari F. (1993), *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari: Laterza.
- Weber M. (1958), *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino: Einaudi, pp. 309-375.
- Weber M. (1968), *Economia e Società*, vol. I, Milano: Edizioni di Comunità.
- Weber M. (1982), *Parlamento e governo*, Torino: Einaudi.
- Weber M. (1988), *Deutschlands Vergangenheit und Zukunft* [4 gennaio 1919], in MWG I/16, Tübingen: Mohr, pp. 436-446.
- Weber M. (1992), *Politik als Beruf*, in MWG I/17, Tübingen: Mohr, pp. 113-252.
- Weber M. (1998a), *Lo stato nazionale e la politica economica tedesca*, in Id., *Scritti politici*, Roma: Donzelli, pp. 3-28.
- Weber M. (1998b), *La futura forma statale della Germania*, in Id., *Scritti politici*, Roma: Donzelli, pp. 131-167.
- Weber M. (1998c), *Il socialismo*, in Id., *Scritti politici*, Roma: Donzelli, pp. 101-130;
- Weber M. (2001), *Politica come professione*, in Id. *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino: Einaudi, pp. 45-121.
- Weber M. (2002a), *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in Id., *Sociologia della religione II: Confucianesimo e taoismo*, Torino: Edizioni di Comunità, pp. 315-352.
- Weber M. (2002b), *Sociologia della religione III: Induismo e Buddismo*, Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber M. (2002c), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione I: Protestantismo e spirito del capitalismo*, Torino: Edizioni di Comunità, pp. 19-187.
- Weber M. (2008), *Brief an Oncken*, 10 dicembre 1917, in MWG II/9, Tübingen: Mohr, pp. 843-844.
- Weber M. (2012a), *Stato e ierocrazia*, in Id., *Dominio. Economia e società*, Roma: Donzelli, pp. 613-806.

- Weber M. (2012b), *Dominio. Economia e società*, Roma: Donzelli.
- Weber M. (2012c), *Brief an Kurt Goldstein*, 13 novembre 1918, in MWG II/10, Tübingen: Mohr, p. 301.
- Weber M. (2017), *Comunità religiose*, Roma: Donzelli.
- Weber M. (2019a), *Lettera a Michels*, 4 agosto 1908, in Id., *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, in «Micromega», 1, pp. 31-35.
- Weber M. (2019b), *Lettera a Michels*, 19 febbraio 1909, in Id., *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, in «Micromega», 1, pp. 36-38.
- Weber M. (2019c), *Lettera a Michels*, 12 maggio 1909, in Id., *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, in «Micromega», 1, pp. 38-40.
- Weber M. (2020), *Interventi a margine della relazione di Ernst Troeltsch «Il diritto naturale stoico-cristiano e il moderno diritto naturale profano»*, in «Iride», vol. 33, n. 91, pp. 539-554.