

Sociologia Italiana

AIS Journal of Sociology

Aprile 2015

AIS

Associazione Italiana di Sociologia
www.ais-sociologia.it



Egea

Direttore responsabile
Alessandro Cavali

Direttore
Marta Ramozzi

Responsabile di Redazione
Davide Bonelli

Vice-Responsabile di Redazione
Francesca Covella e Mariela Nucenzi

Comitato di Redazione

Maria Carmela Agodi, Davide Bonelli, Francesca Covella, Paola Di Nicola, Maria Paola Fey,
Giorgio, Mirella Gavrilis, Paolo Jachowak, Mariella Nucenzi, Annamaria Perrino, Maria Ram-
pazi, Raffaele Savonardo

Segretario
Raffaele Savonardo

Consiglio scientifico

Emanuela Abbatecola, Stella Agodi, Maria Carmela Agodi, Arraio Bagnasco, Andrea Bas-
si, Giovanni Bicchelloni, Rita Banchev, Francesco Billari, Davide Bonelli, Gianfranco Bottaz-
zi, Alessandro Brucchi, Alessandro Cavali, Luciano Cavalli, Paolo Ceri, Vincenzo Cusano,
Roberto Cipriani, Francesca Covella, Carlo Colloca, Pier Giorgio Corbelli, Cleo Corposanto,
Franco Crocchi, Ludio D'Alessandro, Paola Di Nicola, Dorick de Kerckhove, Maria Paola Eg-
giano, Sonia Fiorani, Luciano Gallino, Miriana Gavrilis, Pier Paolo Giglioli, Paolo Jedlowski,
Mirella Jachowak, Maria Immacolata Maocci, Sergio Marotta, Alberto Marradi, Alfredo Mea, Giulio
Monti, Arianna Montanari, Giuseppe Moro, Mariella Nucenzi, Donatella Pacelli, Massimo Pasoli,
Arturo Paris, Paolo Perra Salari, Roberto Scarpieri, Massimo Penderenzi, Annamaria Perrino, Lilli
Pruna, Maria Rampazi, Roberto Riccardi, Franco Roselli, Elisabetta Rusconi, Raffaele Savonar-
do, Antonio Scaglia, Marieluisa Stazio, Mario Aldo Toscano, Anna Lisa Tota, Assunta Viorilli.

SEZIONI DELL'AS

Economia, Lavoro e Organizzazioni
Gianfranco Battazzi (coordinatore)
Lilli Pruna (segretaria)

Micrologia
Stella Agodi (coordinatrice)
Paolo Perra Salari (segretario)

Politica Sociale
Giuseppe Moro (coordinatore)
Andrea Bassi (segretario)

Processi e Istituzioni culturali
Anna Lisa Tota (coordinatrice)
Marieluisa Stazio (segretario)

Sociologia del Diritto
Ludio D'Alessandro (coordinatore)
Sergio Marotta (segretario)

Sociologia del Terziario
Alfredo Mea (coordinatore)
Carlo Colloca (segretario)

Sociologia nella Religione
Maria Immacolata Maocci (coordinatrice)
Roberto Riccardi (segretario)

Sociologia della Salute e delle malattie
Clelio Corposanto (coordinatore)
Rita Banchev (segretaria)

Sociologia dell'Educazione
Roberto Scarpieri (coordinatore)
Assunta Viorilli (segretaria)

Sociologia Politica
Arianna Montanari (coordinatrice)
Giulio Monti (segretario)

Teorie sociologiche e trasformazioni sociali
Daniela Pacelli (coordinatrice)
Massimo Penderenzi (segretario)

Vita quotidiana
Maria Rampazi (coordinatrice)
Sonia Fiorani (segretaria)

Studi di Genere
Elisabetta Rusconi (coordinatrice)
Emanuela Abbatecola (segretaria)

Maria Paola Fagnano, Maria Ram-

co, Andrea Pas-
anfranco Butta-
scenzo Cesario,
lelio Corasaniti,
Maria Paola Fag-
Paolo Jędrowski,
do Mele, Giulio
(Massimo Paci,
naria Perino, Lil-
affaele Savonar-
Assunta Vitarilli,

ella Medicina
atore)

ore)

atrice)

izzazioni sociali
ice)
ino)

re)

toe)
lario)

Sociologia Italiana

AIS Journal of Sociology
n.5

Aprile 2015



Associazione Italiana di Sociologia
www.ais-sociologia.it



Egea

SOCIOLOGIA ITALIANA
AIS Journal of Sociology

SOMMARIO

7 Editoriale

teoria e ricerca

*A cento anni dalla pubblicazione di Der Bourgeois
di Werner Sombart*

11 **Werner Sombart: il «capitalismo moderno» e il suo «futuro».**
Un'ipotesi di lavoro

Vittorio Giosa

33 **De-Umanizzazione. Il filo rosso dimenticato delle opere
di Werner Sombart**

Roberta Iannone

63 **La sociologia di Werner Sombart tra storia e fenomenologia**

Leonardo Allodi

87 **Fra sociologia e studi culturali**

Paolo Jedlowski

97 **Femminismi e contro-femminismi? Un tentativo di riflessione
a partire dal movimento americano *Women Against Feminism***

Margherita Sabrina Perre ed Elisabetta Ruspini

(R)esistenze quotidiane di intellettuali precari

- 125 **Il lavoro precario universitario: nuove forme di assoggettamento e nuove strategie di resistenza**
Vincenza Pellegrino
- 149 **Fare ricerca *in* e *su* l'Accademia. Vecchie questioni metodologiche e nuove pratiche di osservazione riflessiva**
Elisa Bellà, Rossella Bozzon, Annalisa Murgia, Caterina Peroni ed. Elisa Rapetti
- 155 **Lavoratori della conoscenza: resistenza e resa? Dialogo sulle pratiche e le teorie**
Niccolò Bertuzzi e Paolo Borghi
- 167 **Tra migranti e Rom. Fare ricerca sulla precarietà da precario**
Antonio Ciniato
- 179 **La crisi della vocazione scientifica in Italia tra socializzazione anticipata e precarietà lavorativa**
Francesca Colella
- 189 **Pendolare della ricerca, pendolare alla ricerca. Riflessioni su transiti e trasformazioni tra università e società**
Chiara Marchetti
-
- 201 **Intervista a Chiara Saraceno**
a cura di Manuela Maldini
-
- 215 **Gli autori**
- 221 **English abstracts**
- 227 **Avvertenze per gli autori**
- 231 **Linee-guida etiche per la pubblicazione**

Capitalism as "Economic
 Crisis", New York, Harper

ert, Genova, E.C.I.G.

en der *Vergesellschaftung*
 iami di Comunità, 1989),
 a Karl Marxo, *Archiv für*
 555-594.

L.88, *Verhandlungen der*
Generalversammlung der

Historisch-systematische
reinen Aufträgen bis zur
 t. parziale *Il Capitalismo*

risicus, *Archiv für Social-*

berhandert, Jena, Verlag

München und Leipzig,

dernen Wirtschaftswen-
ti. Il Borghese, Milano,
 rotti).

en Jahrhundert, Berlin,
 Holz & Weiswange.
 or Transitiono, Social

Tübingen, Mohr (trad.

zial- und Wirtschaftsg-
va. Linee di una storia

A cento anni dalla pubblicazione di Der Bourgeois di Werner Sombart

De-Umanizzazione. Il filo rosso dimenticato delle opere di Werner Sombart

Roberta Iannone

Il saggio tratta il tema dell'umanizzazione e delle sfide ad essa poste dalla modernità. Si avanza l'ipotesi che esso costituisca un filo rosso nelle analisi di Werner Sombart e dunque un leitmotiv che accomuna tutte le opere. Non potendo analizzare la totalità dei lavori dell'Autore, l'attenzione è riservata in particolare ai: *Il capitalismo Moderno. Il Borghese. Il Socialismo tedesco e sull'uomo*. Attraverso questo excursus teorico nel pensiero di Werner Sombart, il saggio intende offrire delle chiavi di lettura sulla crisi attuale dell'umanizzazione e delle connesse idee di uomo e di persona.

Parole chiave: Sombart, uomo, deumanizzazione, modernità, capitalismo

*L'umanità in grado di confusamente
 come la figlia di una fiera anziano*

Werner Sombart

Introduzione

Se c'è un destino comune ai più grandi studiosi, è quello di passare alla storia attraverso stralci del loro pensiero. Quando ciò accade, singole frasi o espressioni vengono ipostatizzate come fossero una monimia, la parte per il tutto, e ci si dimentica di quel tutto a cui pure esse, inevitabilmente, appartengono.

Werner Sombart è senz'altro uno di questi studiosi e, a parte felici casi di analisi trasversale e storica del suo pensiero (per esempio Bertolino 1964; Cavalli 1965, 1969; Alldi 1986; Segre 1997), è stato spesso ridotto a definizioni studiate, o a concetti e parole senza terra né radici, come è avvenuto quando a ne è associato il nome ad astratte definizioni di «capitalismo», di «classo» o di «borghesia», oppure a parole sciolte dal contesto empirico e culturale di riferimento, come quelle di «socialismus» (tedesco? americano?) e di «vita economica» (ebraica?).

Quando, poi, questi autori sono anche poliedrici, il rischio di essere cannibalizzati dalla scienza di turno che se ne appropria è più o meno inevitabile. È così che essi diventano economisti, sociologi, filosofi, storici o antropologi, a seconda delle sensibilità (e convenienze) connesse del momento. Ed è per questa via che anche Sombart è stato preso in prestito dall'economia, dalla sociologia, dall'antropologia e dalla filosofia, anche quando il suo contributo non si esauriva in una soltanto di queste discipline.

1. Particolarmente emblematico in questo senso il giudizio che Sombart stesso dà delle sue opere come intenzionalmente «interdisciplinari» che trova nella sua ultima opera ediz. prima di morte. *Von Menschen* forse il suo più

Eppure il frammento conoscitivo è tale perché parte di un tutto più grande, purché ci sia la volontà di dare respiro al pensiero che lo ha prodotto. Con la sua esistenza ci ricorda che esiste un'infinità che non è priva di senso¹, ma è un universo concettuale definito, sia pure con tutte le sbavature e le contraddizioni che possono caratterizzarlo. Se poi, come nel caso del pensiero di Sombart, rintracciamo il senso complessivo delle sue analisi, l'orizzonte di merito delle sue riflessioni coincide con una delle più grandi pagine di attualità, ecco, che da esercizio teorico o di stile, lo sforzo intellettuale di sintesi diventa motivo di impegno scientifico e di ricerca sociale, che solo a costo di dannose rinunce conoscitive è possibile ularasciare.

In questo senso c'è un *filo rosso*, ci pare, che accompagna tutte le opere di Sombart, anche quando esse appaiono molto distanti nei concetti che trattano, o trasversalmente a varie discipline. È un motivo, ancorché a torto dimenticato, sulla grande sfida sociale che attende la modernità già dai suoi albori e in maniera sempre più insistente allorché la modernità si radicalizza. Provare a rintracciare questo filo rosso, e seguirlo proprio attraverso le parole dell'Autore (senza, più di tanto, parafrasare, se questo possa significare evitare di forzarne il pensiero), può aiutare ad affrontare una delle questioni più critiche dei nostri giorni.

È la sfida dell'umanizzazione che, oggi più di ieri, non risparmia nessun ambito: dalla medicina all'economia, dalla famiglia alla politica, dal diritto alle migrazioni, non c'è sfera di esperienza sociale o fenomeno che non venga invocato perché si umanizzi. Cosa vuol dire? Perché mai una società, per definizione fatta di uomini, dovrebbe essere «*dis-umana*? A cosa si vuole alludere quando si invocano cure, ospedali e servizi sanitari «*più umani*», quando si chiede alla famiglia di tornare ad essere il «*luogo*» primario di umanizzazione², quando si invoca un «*capitalismo dal volto umano*», una politica a misura d'uomo³, «*l'umanizzazione delle pene*» come delle condizioni dei migranti? Possibile che l'uomo (Perry 1874; Gehlen 1940; Wright Mills 1960; Donati 2009; Simon 2011) evapori per lasciare il posto a un sociale deumanizzato, quasi fosse una veste, il sociale, che copre la dimensione umana a tal punto da far scomparire ciò che c'è di umano nell'uomo? E cosa c'è di umano nell'uomo?

¹ «*Il più completo momento di realizzazione, se si considera che quest'opera è contemporaneamente di filosofia, di sociologia, economia, psicologia, per citare soltanto alcuni degli influssi disciplinari che susseguono la struttura concettuale dell'uomo e la sua prospettiva di indagine. E se si considera che per Sombart sono proprio questi influssi che devono portare dallo scienziato perché è proprio il concetto di processi che per l'uomo fa la strada della conoscenza scientifica. È un ragionamento, allora, a bene ricordare che Sombart è stato uno dei maggiori intellettuali europei nella prima metà del Novecento nell'ambito di gran parte delle scienze sociali, per quanto i suoi contributi possano essere ascritti principalmente alla sociologia e all'economia, è uno dei maggiori esponenti di spicco della scuola storica tedesca.*»

² «*Di un riferimento, subitaneamente, per contrasto e metaforicamente, alla nota espressione di Max Weber (1922) della realtà come un'infinità priva di senso.*»

è tutto più grande, può essere ridotto. Con la sua esistenza, ma è un universo di contraddizioni che può essere ridotto. Sombart, rintracciando le sue riflessioni, che da esercizio teorico di impegno scientifico e conoscitivo è possibile

trattare le opere di Sombart, che trattano, o trasversalmente, sulla grande sfida umana sempre più insidiare questo filo rosso, di tanto, parafrasare, può aiutare ad affronta-

sparmia nessun ambito dal diritto alle migrazioni venga invocato per la definizione fatta cadere quando si invoca si chiede alla famiglia quando si invoca un uomo, «l'umanizzazione e l'uomo (Percy 1874; 11) evapori per lasciare il sociale, che copre è di umano nell'uo-

neamente di ricerca, sarislo- sostengono la struttura con- art sono proprio questi infussi- per chi per l'Asimie fa la str- Sombart è stato uno dei mag- tore sociali, per quali in i suoi uno dei maggiori esponenti di

zione di Max Weber (1922): col-

Se questi si impongono come alcuni degli interrogativi critici della nostra epoca, anche le risposte non possono che essere rintracciate lungo questo stesso ordine di argomentazioni, vale a dire guardando da vicino il crescente *processo di deumanizzazione* e la sempre più irrinunciabile ricerca del suo contrario. Ed è proprio qui che il pensiero di Werner Sombart ci viene in soccorso. Le sue parole sono ancora vere e proprie lezioni per i moderni. Lezioni che sfogliano l'Autore a pieni titoli tra i classici del pensiero sociologico, anche quando (e troppo spesso) non viene ricordato come tale. Ma chi è il «classico» se non colui che ha saputo parlare ben oltre la propria esistenza o le proprie generazioni di riferimento?

1. Deanimazione, obbiettivizzazione, uguagliamento e nichilismo

Nell'opera *Il socialismo tedesco (1934)* Sombart esordisce con una constatazione di fondo sul destino della civiltà occidentale:

«Che l'umanità europea occidentale abbia percorso e sia percorrendo vie sbagliate già da vario tempo, ma specialmente nel secolo XIX, ed abbia vissuto un periodo di decadenza, è stato sempre riconosciuto non soltanto da rappresentanti di confessioni religiose, ma anche da uomini di mondo che seppero guardare nel profondo, e che vissero in quest'epoca, da Goethe, Heidegger, Carlyle, Ruskin fino a Giovanni Barabbaré, Paolo de Lagarde, Nietzsche, George e molti, molti altri. Noi, i quali viviamo al termine di questa epoca di decadenza, soltanto ora siamo in grado di misurare l'ampiezza e la profondità delle devastazioni che durante il secolo passato colpirono tutti i campi della nostra vita, da quello statale al sociale, dallo spirituale al personale. Noi siamo però anche in grado, grazie alle conoscenze da noi acquisite, di scorgere fino in fondo la concentrazione degli eventi e di vedere come tutto ciò sia avvenuto» (ivi, 15 trad. it.).

Bisogna chiedersi quale sia stata la *concentrazione di eventi*, come sia avvenuto tutto ciò e bisogna farlo con scienza, non per ideologia, e con la serietà di chi vuole capire e andare fino in fondo ai processi, senza limitarsi a percepire un generico, ancorché frustrante, cambiamento.

Che le nostre forme di vita siano completamente diverse da quelle dei nostri antenati su o senza ognuno che sia conscio della propria situazione. Pochissimi però vedono il fondo delle cose, pochissimi comprendono in che cosa i mutamenti consistano e come anch'essi siano il risultato di quell'*assoluta decisione degli interessi economici* sotto il cui regno noi viviamo (ivi, 32 trad. it.).

Sombart non ha dubbi: «Andare al fondo delle cose» e delle questioni significa rivolgere l'attenzione alla sfera economica e soprattutto al rapporto fra di muta-

3. In seguito, in questo paragrafo, quando non diversamente indicato, le citazioni sono tratte dalla traduzione italiana di questa opera.

menti subiti dal nostro modo di essere nella sua forma estrema [...] e la base economica» (*ibidem*). Più avanti, infatti, nota che

se vogliamo distinguere con Goethe [...] nella storia umana periodi obiettivi e subiettivi (organici e critici, costruttivi e distruttivi, credenti e miscredenti) l'epoca economica appartiene certamente ai periodi *subiettivi critici destrutturativi miscredenti*; e ne mostra tutte le caratteristiche nella sua civiltà. Mancando l'orientamento verso un'idea preminente, mancano un comune spirito obiettivo che indirizzi ogni portato della nostra civiltà in una determinata direzione e gli dia un determinato contenuto, domina una 'causalità di lingue'. L'umanità va guidando confusamente come la folla di una fiera annuale (*ivi*, 43 *trad. it.*).

I processi in atto, per l'Autore, sono principalmente tre e prendono il nome di: «intellettualizzazioni», «obiettivizzazione» e «uguagliamento».

Per *intellettualizzazione* Sombart intende un sinonimo di *deanimazione*, vale a dire di eliminazione dell'anima⁶ intesa come eliminazione dell'iniziativa, della libertà e dell'autodeterminazione. È un processo, questo dell'*intellettualizzazione*, in virtù del quale la condotta di vita è affidata a sistemi di edifici spirituali avulsi da noi e dissociati dal nostro personale contributo.

La luogo delle decisioni che il singolo volta per volta prende, troviamo prescrizioni obietive fissate una volta per sempre, o dei precedenti che determinano la condotta del singolo e lo incatenano. Egli non agisce più secondo la sua vera e propria idea, secondo ciò che gli sembra buono, ma secondo [quanto] è ordinato e richiesto dalle prescrizioni suddette (*ivi*, 32 *trad. it.*).

È la gabbia d'acciaio di weberiana memoria? In effetti, già nel 1909, Max Weber, in uno dei suoi interventi al *Verein für Sozialpolitik*, a proposito dell'*evoluzione* verso un ordine burocratico quale destino dell'Occidente, aveva avuto modo di precisare che la questione non consisteva nel «favorire e accelerare questa evoluzione» (1924, 414 *trad. it.*), bensì nel chiedersi in quale maniera ci si potesse «opporre a questo meccanismo per salvaguardare un resto di umanità da questa parcellizzazione dell'anima, da questa signoria assoluta dell'ideale di vita burocratico» (*ibidem*). Esempi di *intellettualizzazione* e di *deanimazione* si trovano in svariati campi della vita associata, ma innanzitutto in economia: dal consumo ai mercati, all'organizzazione delle aziende dove le stesse «scaminano e l'imprenditore con esse», poiché «tutto ciò che in esse accade è già accaduto nella testa di coloro che hanno emanato le norme e che hanno elaborato il sistema fino in ogni suo particolare» (*ivi*, 33-34 *trad. it.*). Tuttavia, è soprattutto al lavoro che bisogna rivolgere l'attenzione, come testimonia la storia del concetto-fenomeno di alienazione (Adorno

6. Sul concetto di anima si veda nota 2.

forma [...] e la base econo-

miodi obiettivi e subiettivi
l'epoca economica appar-
e ne mostra tutte le carat-
teristiche preminenti, mancu-
stosa civiltà in una dereg-
na "confusione di lingue"
animale (ivi, 43 trad. it.).

prendono il nome di:
os.

«*razionalizzazione*», vale a dire
iniziativa, della libertà e
tualizzazione, in virtù
dirittuali avulsi da noi e

iamo prescrizioni obiet-
o la condotta del singo-
la idea, secondo ciò che
lle prescrizioni sudder-

1909, Max Weber, in
dell'«evoluzione» ver-
i avuto modo di pre-
e questa evoluzione
il potesse «porre a
questa parcellizzazio-
iocratico» (ibidem).
n svariati campi del-
ai menati, all'orga-
renditore con esso»,
di coloro che han-
ogni suo particola-
sogna rivolgere l'at-
lienazione (Adorno

und Horkheimer 1947; Feuerbach 1843; Marx 1844, 1857-58, 1867; Lukács 1923;
Marcuse 1965, 1967; Baleschi 1968; Camporesi 1974).

Questo cambiamento è forse il fatto più importante per tutto il nostro modo di essere: esso
significa la fine di quel processo della civiltà nel quale gli uomini sono diventati uomini. Esso
pone tutti i colpi dal cambiamento davanti al nulla assoluto, giacché toglie loro tutto ai
piedi la base più solida sulla quale ogni vita umana era stata costruita: il lavoro avente un
significato, un senso (ivi, 34 trad. it.).

Accanto all'Intellettualizzazione, si pone la *materializzazione o obiettivizzazione*
con la quale si allude all'esclusione dell'uomo dal processo del lavoro in genere.
È il processo «conosciuto sotto il nome di meccanizzazione, macchinizzazione e
apparattizzazione» (ivi, 34 trad. it.).

L'«*oggettivazione*», infine, è la tendenza all'uniformità, all'unificazione di tutte le
nostre forme di vita, che Sombart definisce anche come la «firma moderna della
peste» (ivi, 35 trad. it.) osservabile in tutti i settori del nostro mondo.

Tutta questa serie di fenomeni — l'Intellettualizzazione, la materializzazione o l'u-
guagliamento — per Sombart già tratteggia i contorni del processo di deumanizza-
zione: come conseguenza di specifici orientamenti economici, all'insegna di quella
che «abusivamente viene chiamata "razionalizzazione"» (ivi, 36 trad. it.).

Ma, andando oltre questa prima bozza di eventi, è alla sfera culturale che dovrem-
mo fare riferimento. Questa epoca economica ha infatti «determinato il contenu-
to della cultura spirituale, col dare occasione alla creazione di nuove forme di cultu-
ra» (ivi, 48 trad. it.). Secondo Sombart, per capire i processi in atto non si può pre-
scindere dal «vedere quali valori vennero tolti all'uomo nell'ultimo secolo, e quali
gli vennero restituiti» (ivi, 50 trad. it.).

In primo luogo, l'uomo è stato *separato dalla natura* e con ciò «ha perduto la sicu-
rezza istintiva dell'esistenza» (ibidem). È un uomo senza natura⁵.

In secondo luogo, così «come vengono spezzati per una gran parte sempre crescen-
te della umanità gli antichissimi legami spirituali e sentimentali tra l'uomo e la
natura, del pari con il dissolvimento della più gran parte delle antiche comunità
vengono distrutti i rapporti fra uomo e uomo» (ivi, 51 trad. it.). Ora che questi rap-
porti sono scomparsi e che anche la più stretta comunione familiare ha perduto
sempre più la sua forza connettiva, l'individuo si sente isolato, più isolato forse di
quanto non sia mai stato nella storia» (ibidem). È un uomo senza relazioni sociali⁶.

5. Sulla storia di questo concetto, nelle sue diverse eccezioni e forme scientifiche, si rimanda a Zaimone (2013).
6. Scrive Feuerbach nel 1838: «Il uomo è uno strappato dall'unione originaria con la natura che caratterizza l'esisten-
za animale. Possedendo nel contempo ragione e immaginazione, egli è costretto di essere solo e staccato. Non
possiede la propria potenza, la propria ignoranza e la consapevolezza della sua nascita e della sua morte. Non riuscireb-
be a sopravvivere per un solo istante, questa sua condizione se non potesse trovare nuovi soccorsi con i suoi simili,
che sostituiscono quelli verchi, i genitori degli uomini. Anche se tutti i suoi bracci fisiologici fossero staccati».

Le unioni tra uomini, secondo Sombart, non uniscono i compagni più strettamente di quanto accada in un mucchio di sabbia tra i granelli che lo compongono» (*ibidem*). A tutte le forme di unione della modernità manca «quello speciale colorito che possedevano le antiche comunità cittadine o campagnole, le unioni professionali o familiari» (*ibidem*). È il rifiuto del singolo di fronte ad altri singoli con i quali non rimane che condividere la desolazione e il vuoto incanti a chi si sente isolato e dimentico del legame intimo. Citando Gogarten, Sombart nota che si contemporanei soffrono della *malattia della disumanizzazione* in quanto che non appartengono a nessun Dio ed a nessun uomo, e la loro vita è condotta di vita sono private di umanità» (*ibidem*).

Tale dis-animazione non deve essere intesa semplicemente come la fine di questo o quel richiamo religioso o filantropico, ma va messa in relazione con il «confortismo», vale a dire con un materialismo pratico che «sviando il corso della vita umana verso il piacere, conduce alla putredine l'intero corpo sociale» (53). In nome e per mezzo del confortismo, nuovi piaceri cercano di colmare il vuoto lasciato dall'anima divenuta preda della materia, attraverso un continuo assaggiarsi di piaceri goduti: è la «frenetica vita nella quale l'uomo moderno si è buttato», fatta di una «tendenza psicologica all'acceleramento e nell'aspirazione a costringere in un limitato periodo di tempo sempre più vasti contenuti di vita» (*ibidem*).

La principale vittima del processo di deumanizzazione è dunque *l'ultima sensata*, questo rompicapo per le scienze sociali contemporanee, che la ritengono un mistero troppo grande e inafferrabile per poter essere compreso e riconosciuto, ma soprattutto indagato, con gli strumenti delle scienze sociali empiriche, nonostante il monito dei classici. Scrive Simmel nel 1907

«... tutti i fatti esterni, politici e sociali, economici e religiosi, giuridici e tecnici, non sarebbero per noi né interessanti, né comprensibili se non scaturissero da movimenti dell'anima e non suscitassero movimenti dell'anima» (104 *trad. it.*).

Per non dimenticare l'opera di Lukács intitolata proprio *L'alienazione e le forme* (1911)⁸ o ancora (per citare soltanto alcuni di questi inviti conoscitivi da parte dei padri

enti sentirebbe la sua condizione di solitudine e di singolarità come una prigione dalla quale dovrebbe fuggire per conservare la propria sanità mentale. Effettivamente, il peccato è uno che non è riuscito a scabbi e nessun genere di rapporto, e si trova come in una prigione, anche se non difende la sbarre. La necessità di unirsi ad altri esseri viventi e ad essere collegato è un bisogno materialista dal cui soddisfacimento dipende la salute psichica dell'uomo» (1955, 54-58 *trad. it.*).

7. Sul concetto di anima e sulla sua storia e attuale problematizzazione scientifica, si veda: Fené (1778), *Intéres* (1811), Bettelheim (1982), Paradiso (1999), Stagnetta (2000), Rissalman e Salmola (1995), Garavento (2001), *Annunciani e Praderi* (2004), *Intelligenza* (2008), *Sarati* (2009), *Morago* (2009), *Grassi* (2011), *Boninelli* (2012).
8. Tuttavia, in questo caso, come nota, i contenuti dell'opera si riferiscono in parte del titolo e non sostituiscono una vera e propria illustrazione del tema centrale.

spagnoli più strettamente
li che lo compongono»
a «quello speciale colo-
pagnole, le unioni pro-
i fronte ad altri singo-
il vuoto inerenti a chi
egarten, Sombart nota
lizzazione in quanto che
vita e condotta di vita

come la fine di que-
relazione con il «con-
viando il corso della
o corpo sociale» (53).
no di colmare il vuot-
o un continuo susse-
no moderno si è but-
e nell'aspirazione a
si contenuti di vita»

unque *l'anima sena-*
che la ritengono un
o e riconosciuto, ma
mpiriche, autostan-

tecniche, non sarebbe
ovimenti dell'anima e

za e le forme (1911)»
da parte dei padri

quale dovrebbe uscire per
o a stabilire nessun genere
tà di unirsi ad altri esseri
la salute psichica dell'uo-

eds: Heider (1978), Lukács
(1998), Cantimutto (2007),
(2011), Boninelli (2012),
Stulo e non sovietica»

fondatori della sociologia) il richiamo all'anima individuale e collettiva da parte di Durkheim ne *Le forme elementari della vita religiosa*:

Rimane vero che la nostra natura è duplice: c'è veramente in noi una scintilla di divinità perché c'è in noi una parte di quei grandi ideali che costituiscono l'anima della collettività. L'anima individuale non è dunque altro che una porzione dell'anima collettiva del gruppo: è la forza anomima che è alla base del culto, ma incarnata in un individuo la cui personalità si associa; è il mana individuale (1917, 289-290 *trad. it.*).

Oppure, ancora, si ricordi *Assente e società* di Fromm (1932-37).

Di contro, per l'attuale scienziato sociale l'anima spesso balza agli occhi come un intruso a cui non può essere riconosciuta dignità di oggetto scientifico, se non a costo di forzature e derive ideologiche. Ma non sarà proprio un certo modo di impostare la conoscenza, se non anche la scienza moderna, ad allontanarci dall'anima e a privarcene?

Sia pure per inciso rispetto alle argomentazioni economiche che restano centrali per spiegare le fonti di certi processi, Sombart ci offre anche questa chiave di lettura. Se volessimo riconoscere anche alla scienza (e non solo all'economia) la sua parte, non potremmo esimerci dal chiederci questo: «Perché *Montaigne*, *La Dreyfère*, *La Rochefoucauld*, *Goethe*, *Nietzsche* ed altri comprendevano l'anima umana meglio di un moderno "psicologo"» (1934, 55 *trad. it.*).

Tre i processi critici che si realizzano in nome (e sotto i colpi) di un certo tipo di sapere.

Inanzitutto, *l'intellettualizzazione della realtà*, intesa come elaborazione di un sistema di concetti in luogo della contemplazione delle cose, dell'afferrare la realtà istintivamente e con sentimento. «Non il mondo e gli uomini esercitano uno stimolo, ma la "teoria" di come sono sorti il mondo e gli uomini; non i fiori, ma la botanica, non gli animali, ma la zoologia, non l'anima dell'uomo ma la psicologia» (1934, 56 *trad. it.*).

In secondo luogo, *la trappola dei concetti* che fa sì che

sotto l'abbondanza della materia scientifica penetrante in lui, l'uomo si appiattisce, si superficializza perché non sa più elaborarla incommensurabilmente. Ma il peggio è questo: che non ritorna più all'individuo di uscite alle prime originarie toni del sapere questo gli cade in senso irrigidite. Le frasi fatte, questi clodi per la zuppa del sapere sono ora il nutrimento del maggior numero di uomini che aspirano alla cultura, ma non giungono che ad una mezza o ad un quarto di cultura, assai peggiori della incultura. L'uomo che era così superbo di essersi liberato da pregiudizi e superstizioni e che si chiamava perciò «libero», viene ora intralciato in una maglia indiarribile di teorie pietrificato entro le quali può muoversi assai meno liberamente di quello che non potesse fare l'uomo naturale incatenato da pregiudizi e superstizioni. Si chiama come si vuole la trappola di concetti in cui cade: aristino o dar-

winismo, lotta di classe, antisemitismo o intencionalismo, arte popolare, sfruttamento o rivoluzione sociale, progresso o reazione, oppure tazziano, o comichessa, fa lo stesso: egli ne rimane dominato (1934, 56-57 *trad. it.*).

Infine, l'*infradimensione del sapere* che è, per Sombart, il terzo effetto di un certo tipo di conoscenza, inteso principalmente come «insensibilità in cui cadono gli uomini di fronte alle meraviglie di cui è pieno il mondo» (1934, 56 *trad. it.*). Forse — è la suggestione che ci proviene da Sombart — se ci liberassimo delle trappole concettuali più o meno frivole o più o meno intellettualizzate del sapere, anche l'anima potrebbe essere, in tutto o in parte, oggetto di *compreensão*, al pari di altri fenomeni meno visibili nella loro immediatezza, ma non per questo non osservabili nei loro effetti. Ciò attraverso una *instaurazione del senso* che pure la stessa esprime. Senso che non andrà ipostatizzato, ma reso ipotesi interpretativa da dimostrare empiricamente attraverso spiegazioni causali che correlino il senso che le si riconosce (e le si è sempre storicamente riconosciute non c'è popolo o civiltà che non concepisca l'esistenza dell'anima in qualche forma) e quello prodotto dalle azioni. In fondo non è poi questa l'irridità metodologica delle scienze comprendenti, almeno da quando, con Weber, esse hanno raggiunto una posizione mediana tra Dilthey da una parte e Windelband e Rickert dall'altra (Rurigliano 2001, 182)?

Insomma: un uomo senza natura, senza relazioni sociali, ma forse con «troppa scienza e cultura, almeno in un certo senso dei termini.

È anche per questa via che «l'anima umana [...] è diventata deserta, vacillante, inquieta, affannata, vuota, dura», che gli uomini si sono sentimentalmente inariditi e intellettualmente impoveriti e che «l'uomo contemporaneo — non l'uomo come tale — servì di modello all'uomo angosciato di Heidegger» (*ivi*, 54).

Per riassumere tutto ciò con una «frase spaventosa», il punto è che «la vita umana è divenuta senza senso» (*ivi*, 59). Scacciato dai rapporti, tagliato fuori dalle «idee direttrici», alla ricerca del significato della sua vita dentro di sé, l'uomo si ritrova abbandonato a se stesso e oscilla solitario circondato da un vuoto infinito. «Il suo sforzo per trovare il significato della vita è continuamente colpito da un gelido soffio di non-senso, che lo irrigidisce» (*ibidem*).

La deumanizzazione assume qui il volto del *nihilismus* tipico delle società moderne⁹. Problematicizzare questi fenomeni e ricomporne contorni e conetti significa, come nota Allodi (1989), porre la questione di una reale auto-comprensione dell'uomo e della storia moderni, ma anche propiziare l'auto-comprensione della stessa sociologia, da figlia della crisi a scienza delle patologie delle società contem-

9. Su questo tema e sul rapporto con l'idea di «autocoscienza» e la deumanizzazione si veda Amers (1985).

popolare, sfruttamento o
 ricchezza, fra lo stesso: egli

«... il vero effetto di un cer-
 tificabilità in cui cadono
 » (1934, 56 trad. it.).
 il terribissimo delle trap-
 pazzate del sapere,
 i *comprehenzioni*, al pari
 a non per questo non
 senso che pure la stes-
 tesi interpretativa da
 correlino il senso che
 on c'è popolo o rivolu-
 zion) e quello prodotto
 ca delle scienze con-
 giunto una posizione
 dall'altra (Rurigliano

ta forse con «stoppa

i deserta, valligiane,
 mentalmente inaridi-
 — non l'uomo come
 (, 54).

che «la vita umana
 ro fuori dalle «idee
 sé, l'uomo si ritrova
 to infinito. «Il suo
 to da un gelido sof-

lle società moder-
 e concetti signi-
 autocomprensione
 omprensione della
 lle società concen-

poranne. Il grande sociologo tedesco Alfred Weber, richiamandosi esplicitamente a Sombart, notava come «l'autocomprensione dell'uomo è come la trama dell'ago (Sombart) attraverso la quale il suo destino corre insieme alla storia» (1955, 433, cit. in Allodi 1989) e, più avanti, a proposito della sociologia scriveva: «Qual è il nucleo reale: dei pericoli nei quali l'uomo si trova? Questo sono le domande che deve porsi oggi la sociologia con assoluta intransigenza» (ivi, 434).

2. Dall'«uomo misura di tutte le cose» alla spersonalizzazione

Quando Sombart scrive *Il socialismo tedesco*, cioè nel 1934, ha già pubblicato molte altre opere. È il caso di ricordare, tra le più note, *Perché negli Stati Uniti non c'è il Socialismo?* del 1906, *Gli Ebrei e la vita economica* del 1911, *Il Ronghese* del 1913, le diverse edizioni de *Il capitalismo moderno*, come anche opere forse meno note (almeno in Italia), ma non meno rilevanti, come *Il socialismo e il movimento sociale nel XX secolo* già del 1896, *Guerra e capitalismo* del 1913, *Le tre economie politiche* del 1930 e *L'avvenire del capitalismo* del 1932. In ognuna di queste opere Sombart interse una trama dal medesimo filo rosso che lo condurrà all'ultima grande opera edita prima della sua morte e che già nel titolo esemplifica questo filo conduttore: *Vom Menschen, il saggio sull'uomo* del 1938.

Riprendere il bandolo della matassa, passando attraverso alcune di queste opere, è quanto ci attende.

Innanzitutto è al IV capitolo dell'opera *Il capitalismo moderno*, dedicato alla *Mensilità economica precapitalistica* che bisogna fare riferimento se, come scrive l'Autore, «al centro di ogni affanno e di ogni cura, prima del capitalismo, c'è l'uomo vivo. Egli è la "misura di tutte le cose": *mensura omnia revers habens*. In tal modo è già definita la posizione dell'uomo di fronte all'economia: questa deve servire come tutte le altre opere dell'uomo ai fini dell'uomo» (1967, 127 trad. it.). La sfera economica nasce e ritrova la sua ragion d'essere, dunque, nel soddisfacimento dei bisogni e in fini dotati di senso. Non è contro l'economia *tout court* che bisogna puntare il dito, ma al suo senso, analizzando innanzitutto ciò che vi era prima dell'avvento del capitalismo. Da questo punto di vista i passi prima analizzati de *Il Socialismo tedesco* in riferimento all'economia si chiariscono alla luce di quanto Sombart aveva già ampiamente circostanziato e documentato molti anni prima. Attraverso il principio della copertura del fabbisogno e del tradizionalismo, la mentalità economica precapitalistica riconosce nell'uomo la misura di tutte le cose, soprattutto per via di una coerenza contenutistica priva di contraddizioni tra la vita organica e la vita sociale.

L'ideale supremo di quel tempo, espresso al livello massimo di perfezione nel meraviglioso sistema di san Tommaso, è l'*anima inordinabile*, che riposa in se stessa e che dal profondo

della sua essenza tende verso l'alto, come componente organica dell'umanità vivente. A questo ideale si adeguano tutte le esigenze e tutte le forme di vita. Ad esso corrisponde la vera divisione degli uomini in determinati ceti e professioni, considerate tutte equivalenti per i loro comuni rapporti con il tutto, che offrono al singolo le forme fisse entro cui sviluppare la sua individuale esistenza. Ad esso si conformano le idee guida che illuminano la vita economica: il principio della copertura del fabbisogno e il tradizionalismo, che sono entrambi principi di iacchia. Il carattere fondamentale dell'esistenza precapitalistica consiste nella sicurezza e nella tranquillità, proprie di ogni forma di vita organica (1916, 135 trad. it.).

Non è dunque l'economia in sé a produrre certi effetti, ma il sistema economico che la esprime. E se nel precapitalismo questi effetti di deumanizzazione non si producevano, sarebbe tuttavia un errore stigmatizzare il sistema economico capitalistico. Semmai, è al passaggio dal capitalismo delle origini al capitalismo maturo che dobbiamo fare riferimento.

Come si presentava il capitalismo delle origini, soprattutto rispetto alla sua componente antropologica e ai risvolti umani e sociali? Per Sombart il capitalismo è una

organizzazione economica di scambio in cui collaborano, uniti dal mercato, due diversi gruppi di popolazione — i proprietari dei mezzi di produzione, che contemporaneamente hanno la direzione e esercitano i soggetti economici e i lavoratori o oggetti economici — e che è dominato dal principio del profitto e del razionalismo economico (1916, 165 trad. it.).

Il primo punto che si staglia con chiarezza nell'analisi sombartiana è l'esistenza di principi nuovi. *Profitto e razionalismo economico* prendono infatti il posto dei precedenti, vale a dire i già menzionati principi della copertura del fabbisogno e del tradizionalismo, ma lo fanno assicurando comunque al sistema economico un certo grado di umanità. Ciò dipende dalla loro capacità di rimanere strumenti economici finalizzati ad altro da se stessi, come il fabbisogno e la tradizione appunto. Dipende dal loro grado di mezzi volti al perseguimento di fini dotati di senso e volti ai bisogni della collettività.

L'attività economica deve servire alla collettività ed è nel dovere dell'uomo stesso indirizzare la propria attività economica in modo tale che possa servire ad un armonico sviluppo di tutti i membri del grande organismo sociale. Già gli ultimi scolastici avevano precisato: «Le regole pratiche di condotta risultano da questo principio fondamentale. Il guadagno su base capitalistica è certamente permesso. [...] Tuttavia] il guadagno non deve essere sfruttato, non deve trovare scuse e misura in se stesso, ma nell'orientamento verso fini diversi di senso (1916, 345 trad. it.). [Per questo primo mondo capitalistico, dunque,] non vale ancora il principio che è lecito ciò che è possibile, ma al contrario il comandamento dell'attività economica è ancora: è possibile solo ciò che è permesso. Il soggetto economico non è ancora 'vincolato' in senso naturalistico alle 'leggi' del mercato, ma in senso etico alle leggi morali. A questa concezione corrisponde l'idea del guadagno onesto che domina ancora completamente gli imprenditori capitalistici di quell'epoca (ivi, 344 trad. it.).

umanità vivente. A questo corrisponde la certa e tutte equivalenti per i esse entro cui sviluppare e dominano la vita economica, che sono eucran-capitalistica consiste nella (1916, 135 *trad. it.*).

Il sistema economico umanizzazione non si ma economico capitalismo maturo alla sua composizione il capitalismo è una

mercato, due diverse contemporaneamente o oggetti economici (1916, 165

una è l'esistenza di il posto dei pre-fabbisogno e del economico «un manere strumento e la tradizione di fini decari di

moniale indirizza-ouico sviluppo di no preciso quale. Il guadagno su deve essere sin verso fini decari di non vale aumento dell'attività co non è ancora alle leggi morali. ancora completa-

Prima ancora di essere un'organizzazione materiale delle risorse, per Sombart il capitalismo è figlio di un dato *spirito*, di una mentalità, di una forma culturale che lo avvolge, lo spiega e lo rende possibile. È il caso dell'*impronta romantica e borghese* dello spirito del primo capitalismo. La prima, detta anche *spirito imprenditoriale*, è resa dalla *tendenza all'infinito*, cioè al superamento del limite, del confine, delle colonne d'Ercole della conoscenza e dell'esperienza; dalla *spinta verso il potere*, cioè ad imporre la propria volontà al corso degli eventi, e dall'*aspirazione all'impresa* per la realizzazione di opere comuni. L'altra è l'orma che rende il capitalismo e il suo spirito improntati dalle *virtù borghesi* della moderazione, la fede nei contratti, la parsimonia, la diligenza. Insieme questi orientamenti all'agire si completano dal momento che, mentre lo spirito imprenditoriale vuole conquistare e guadagnare, lo spirito borghese vuole ordinare e conservare e l'unione di questi due spiriti ha permesso l'affermazione del capitalismo. Nessuno di queste due impronte si spiegherebbe, tuttavia, se non facesse riferimento all'impronta umana che la precede. Su questo aspetto, Sombart non usa mezzi termini:

Non c'è dubbio - scrive a proposito della nascita dell'imprenditoro capitalista - che il capitalismo è opera di singoli uomini d'eccezione. [...] In origine vi era l'azione «varricce» del singolo, di un uomo 'audace', 'imprenditore', che decise coraggiosamente di uscire dal tracciato dell'agire economico tradizionale e di imboccare vie nuove. [...] La storia della formazione del capitalismo è una storia di personalità (1916, 235 *trad. it.*).

Il capitalismo non nasce, come voleva Marx, dalle contraddizioni interne ai sistemi che l'hanno preceduto, né il suo divenire può darsi espressione di un processo evolutivo, come la fede nel progresso poteva aver indotto a pensare nelle epoche precedenti. Piuttosto l'origine del capitalismo, e il suo stesso senso, devono essere rintracciati nelle motivazioni all'agire economicamente proprie degli uomini. Ogni epoca storica presenta la propria *coesilenzione di motivi prevalenti* e questi costituiscono le cause primarie della vita economica. Tali motivi possono essere orientati a modelli d'azione coerenti con il passato o del tutto nuovi. In quest'ultimo caso essi troveranno l'opposizione del mondo circostante, ma solo fin tanto che non saranno coronati dal successo. Infatti, quando ciò si verificherà, tali motivi si costituiranno come esempiti, e verranno riprodotti per questo da altre persone indotte a percorrere la medesima strada.

L'uomo economico del primo capitalismo ha dunque vari tratti che lo connota

10. Si vengano ad una dei significati fondamentali della *Non-Sociologia* di Sombart, intesa come «l'indagine delle influenze - leggi di senso morale - di strutture o spirituali - che cui neccano il significato che queste hanno per il reale manifestarsi dello spirito nella storia e dunque come «condizioni del sapere» della conoscenza, e più propriamente *«sociologia della cultura»*. Sombart 1954, 70. Su questo tema si veda Alodi (1988).

na. È un uomo *zudace*, fresco, provocante, disinvolto, avventuroso, pieno di illusioni e pregiudizi, completamente irrazionale» nella parte di sé più marcatamente imprenditoriale e romantica. Ma al tempo stesso, e nel complesso, gli «nomini che guidano le aziende sono di natura tranquilla, pacifica, moderata: rigidi e con un contegno quasi esagerato» (1916, 361-362 *trad. it.*) forse anche a motivo del correttivo che l'impronta borghese esercita su quella romantica.

In quest'atmosfera spirituale [...] l'uomo attivo resisteva più a lungo in posizione indipendente. Il singolo, anche se esercitava un'attività economica, non si perdeva nel chiasmo e nella confusione dei suoi affari, ma rimaneva padrone di se stesso, conservava la *algrit* dell'uomo indipendente, che non si burca via per amor di guadagno. Ovunque nel commercio e nei traffici regna l'orgoglio personale. Il commerciante, volendo dire tutto con una sola parola, ha contegno (1916, 372 *trad. it.*).

Dignità, contegno... Tratti sempre più assunti ai nostri giorni, ma anche, non a caso, sempre più ambizi come dimostrano i più recenti studi su questi temi (per esempio, Nussbaum, 2002 e Rocchi, 2013).

In questo quadro comportamentale rientra anche l'immagine del non conformista ascetico, del quacchero e del metodista, definibile per Sombart come uno dei primi «sostenitori» (più che fondatori) delle idee capitalistiche. «Dignitoso, pieno di contegno, lo vediamo andare per la sua strada. Come la vita interiore, anche il comportamento esterno deve essere ben misurato» (1916, 372 *trad. it.*).

Quali che siano i tratti dell'uomo moderno nella sua veste di primo imprenditore capitalista, una cosa per Sombart è certa: «si tratta dell'*uomo vivo* con le sue aspirazioni, le sue idee, la sua volontà, con i suoi pensieri e le sue passioni» (1916, 498 *trad. it.*), per quanto quasi l'affermazione possa risultare scientificamente poco ortodossa, soprattutto entro certi schemi sociologici. A rendersene conto è lui stesso:

«Come possiamo in una trattazione scientifica darci ragione del fatto che, come tutta la storia, così anche la vita economica è fatta da uomini vivi e soltanto da questi? Come possiamo rendere comprensibili a noi stessi i processi storici come effetti di questa unica forza motrice? Quali punti di vista dobbiamo assumere nella considerazione di particolari nessi storici? (1916, 498 *trad. it.*)».

È per questa via che, se generiche capacità umane non potranno mai spiegare né si storicamente determinati, «come lo svolgersi di una singola epoca economica quale il capitalismo maturo» (*ibidem*), non rimane che individuare quelle particolari «forze motrici», vale a dire quei motivi storici peculiari, «decisivi, preponderanti, predominanti, prevalenti» (*ibidem*): l'imprenditore capitalista e lui soltanto. Per Sombart

reaturoso, pieno di illusioni e di sé più marcatamente complesso, gli «uomini che aderata: rigidi e con un anche a motivo del cor-

lungo in posizione indison si perdeva nel chiasso, conservava la dignignno. Ovvunque nel com- elendo dire tutto con una

mi, ma anche, non a di su questi temi (per

re del non conformi- mbart come uno dei e. «Dignitoso, pieno ita interiore, anche il t trad. it.).

di primo imprendi- All'uomo vivo con le icri e le sue passio- a risultare scientifi- ologici. A renderse-

he, come nota la sto- questi? Come posgia- di questa unica forza e di particolari nessi

mai spiegare nes- epoca economica uare quelle parti- «decisivi, prepon- alista e lui soltan-

La forza motrice dell'economia capitalistica moderna è l'imprenditore capitalista e lui soltanto. Senza di lui nulla si muove, egli è quindi perciò anche l'unica forza 'produttrice' nel senso della costruttività e della creatività, il che risulta direttamente dalle sue finzioni. Gli altri fattori della produzione, lavoro e capitale, sono, nei suoi confronti, in rapporto di dipendenza, anzi vengono alla luce soltanto attraverso la sua azione creatrice. Anche le invenzioni tecniche acquistano vita soltanto attraverso l'opera sua (1916, 502 trad. it.).

Lo stesso sviluppo dello spirito del capitalismo per intensità ed estensione non si capirebbe se non si facesse riferimento a questo «nuovo tipo umano» in grado di esprimere il massimo grado di energia economica sia in senso intellettuale che volontaristico» (ivi, 519 trad. it.). È l'uomo nuovo di cui ha parlato, come noto, tra gli altri anche Schumpeter, quale soggetto, non solo economico, propenso al mutamento sociale e sua forza motrice.

Lo spirito del capitalismo è pertanto il portatore di un complesso processo socio-psicologico, che nasce dalla forza interiore degli individui e si diffonde attraverso meccanismi, anche se non veri e proprie leggi, di imitazione. Fuso è il prodotto di *romani fori* nei quali mette radici, e che proietta fuori dalla massa dei loro comodi e pacifici compagni, cioè coloro che si limitano a percorrere strade già battute, ed è ciò che riempie, anima e muove vetchie sempre più ampie di individui. Se così è, allora, il capitalismo, prima ancora di essere espressione di un dato spirito, lo è di una data anima. Il capitalismo è nato dal profondo dell'anima europea e l'anima, in quanto tale, «è sempre legata alla vita e come anima umana è sempre legata a una persona» (1916, 791 trad. it.).

Se dunque si vuole intendere il processo di deumanizzazione, è a questo spaccato di esperienza che bisogna fare riferimento, o meglio alle sue degenerazioni.

Quando infatti i principi del razionalismo economico e del profitto da mezzi diventano fini a se stessi, le conseguenze che ne derivano vanno ad incarnare, fino a spezzarlo, proprio quel continuum tra spirito (oggettivo) e anima (soggettiva), che tanta importanza aveva avuto per il nascente capitalismo. È a questo punto infatti che si impone «l'oggettivazione dell'impulso al profitto» (1916, 530 trad. it.), vale a dire un processo di mediazione degli scopi soggettivi dell'imprenditore capitalista e di traduzione degli stessi nell'oggettività del profitto d'impresa. Ed è in questo modo che l'anima si oggettiva nello spirito, in quel qualcosa che «ha un'esistenza indipendente senza essere vivente» (ivi, 791 trad. it.). È il trionfo della *spersonalizzazione* quale «grande e generale processo della nostra epoca» (*Ideen*) e che nella configurazione della azienda si fa osservabile. «Il problema consiste nell'intendere come l'azienda si sia trasformata da una comunità di uomini

21. Sul concetto di profitto, la sua storia e le attuali elaborazioni bancarie anche in relazione all'azione e alla esata to possono si rinviare agli appendicioli 722-723 in *Istoria* (2013).

viventi legati l'un l'altro da relazioni personali in un sistema di mansioni lavorative artificialmente integrate le une alle altre, eseguite da elementi intercambiabili in forma di uomini» (ivi, 792 trad. it.).

La deumanizzazione per Sombart è dunque espressione di deanimazione, sotto forma in questo caso di spersonalizzazione. E che a prevalere non sia, e non debba essere, una analisi valutativa, ma semplicemente descrittiva e critica dei termini in questione, è lui stesso a ricordarlo:

Posso in questi termini il problema è privo di ogni accentuazione valutativa; resta improprio dicitolo se l'anima sia da preferire allo spirito, o viceversa. Si può considerare l'anima come elemento "vitale", superiore allo spirito, come elemento "morale", oppure si può paragonare l'elemento psicologico (*das Seelische*) al disordine e considerare il processo di spersonalizzazione come tendenza all'ordine e alla sicurezza: tutto questo non ci interessa. Ciò che importa, è in primo luogo di *intendere* l'essenza dei processi in esame. Noi vogliamo realizzare questo obiettivo individuando: 1) la natura dell'azienda fondata su rapporti personali (*der betriebe Betrieb*), come punto d'inizio dell'evoluzione successiva; 2) la trasformazione che si è realizzata e tende a realizzarsi in direzione della spersonalizzazione (*Vergrößerung*) dell'azienda; 3) il significato di questa trasformazione per lo sviluppo del capitalismo (*ökonomie*).

La spersonalizzazione dell'azienda, che la rende un mostro con un proprio intelletto e dotato di vita propria, prende il posto di un'azienda fondata su rapporti personalizzati, cioè in cui lo spirito è messo al servizio dell'anima e vi è primato dell'elemento umano, soggettivo e psichico su quello oggettivamente reificato dello spirito. In essa impiegati ed operai lavorano attraverso rapporti contrattuali di natura personale. Per l'imprenditore essi costituiscono «il *ase* personale, essi rimangono uomini, persone, nonostante la loro posizione di lavoratori salariati» (ivi, 794 trad. it.). Quando nell'azienda dominano i rapporti umani, essi vanno ben al di là dei limiti stessi dell'azienda, e «l'imprenditore prende parte alle gioie e ai dolori dei suoi lavoratori, festeggia con loro le ricorrenze, emisce le loro famiglie» (*ökonomie*). Ciò non implica rapporti per definizione sempre buoni o cordiali; i rapporti tra l'imprenditore e il personale possono anche avere un segno negativo: «possono anche essere brutali, arbitrari, dispotici o "inumani", come usiamo dire per esprimere il fatto che sono dominati dalla cattiveria. In ogni caso si tratta sempre di rapporti psichici» (*ökonomie*). Come dire, inumani sì, ma non disumani: possono anche andare contro al senso dell'umano ma non negarlo *in toto*; «discriminazione *ab origine* e *in toto*».

Sempre a proposito dell'eliminazione di questi fattori «umani» e «personali» dall'azienda capitalisticamente avanzata, è lo stesso Sombart che cita Henry Ford: «Un'impresa gigantesca è troppo grande per essere umana, la sua crescita è tale da schiacciare la personalità del singolo. In una grande impresa la figura del datore di lavoro e del lavoratore scompare nella massa» (ivi, 797 trad. it.).

di mansioni lavorative
mentì intercambiabili

deanimazione, sotto
non sia, e non deb-
a e critica dei termi-

stario; resta impregia-
siderare l'anima come
ure si può paragonare
so di spiritualizzazio-
ressa. Ciò che impor-
si vogliono realizzare
pporti personali (*der*
a trasformazione che
: (*Vergessorgl*) dell'a-
spiritualismo (*ibidem*).

in proprio intellet-
su rapporti perso-
i è primario dell'e-
rificato dello spi-
strutturali di natu-
de, essi rimango-
dali» (*ivi*, 794
vanno ben al di
gioie e ai dolori
o famiglie» (*ibí-*
rdiali: i rappor-
negativo: «pos-
siamo dire per
si tratta sempre
umani; posso-
ndice, discosto-

sonali» dall'a-
Henry Ford:
scita è tale da
i del datore di

Per questa via il lavoratore, quando viene assunto

deve lasciare la sua anima in guardiola. [Figli] cessa di essere persona e diventa numero e come numero viene considerato nel corso della sua attività nell'azienda (i cosiddetti 'numeri di matricola'). Egli viene sottoposto a visita medica e a 'test', vale a dire al giudizio di apparecchiature che meccanicamente esaminano la sua 'antrudine'. Quale segni esterno che egli non è più persona, egli toglie il suo abito civile e indossa la tuta (*ibidem*).

Insomma, «per lavorare gomino a gomino non c'è bisogno di amarsi», come ebbe a dire Sombart (1916, 797 *trad. it.*) riprendendo una frase di Ford a proposito delle proprie officine. «Da noi non vi sono contatti personali, la gente svolge il proprio lavoro e poi se ne ritorna a casa, dopotutto la fabbrica non è un salotto [...] Noi non teniamo in gran conto... i "contatti personali" o "l'elemento umano" nell'a-
zienda. È troppo tardi per questo cosa» (*ibidem*).

Dunque, «non l'anima, ma lo spirito deve regnarci nell'azienda» (*ibidem*), come afferma Sombart citando Taylor (1911): «Finora la personalità ha costituito l'elemento dominante, in futuro questa posizione spetterà all'organizzazione e al sistema» (*ibidem*). Sistemi al posto delle relazioni umane, dunque, e di essi verranno a far parte sia uomini che cose che sono immesi nell'azienda come in un imbutto e quindi vengono collocati al posto giusto da un meccanismo di sbarramenti e passaggi» (*ibidem*).

Tre aspetti è opportuno enfatizzare nell'ambito di questo excursus. Innanzitutto la spersonalizzazione di cui parla Sombart non va confusa con la «despiritualizzazio-
ne» come se fossero lo stesso fenomeno senza accorgersi che, non solo non sono la stessa cosa, ma anzi indicano qualche cosa di diametralmente opposto» (*ivi*, 792). La spersonalizzazione per Sombart è spiritualizzazione e questa è reificazione.

In secondo luogo è bene precisare che questi processi riguardano la società nella sua interezza e trovano, per Sombart, nell'azienda capitalisticamente avanzata sol-
tanto il luogo più idale tipico di estrinsecazione.

Infine, la vera fonte della spersonalizzazione (nelle aziende come delle società) per Sombart non è da imputare, come era in voga a quel tempo e come più spesso si
vende ancora oggi a reiterare come pensiero dominante, al mero processo di *raziona-*
lizzazione di cui lo stesso profitto e le sue iudicalizzazioni non sono che delle con-
seguenze. Ancora più incisivo nell'ambito della spersonalizzazione è, per Sombart,
la «scientificazione della gestione industriale» (*ivi*, p. 779), processo che comporta

che i principi e le regole di gestione aziendale facciano *ammontare* dalle singole aziende, ven-
gano elevati a principi e regole *generalis*, che possano essere applicati in modo significat-
ivo nel caso singolo, e inoltre vengano *aggravati* in posizioni, nelle quali quindi la con-
figurazione dell'azienda sia già presente come idea (generale) prima che un'azienda empiri-
ca venga alla luce (*ibidem*).

Si tratta dunque di un processo scientifico di *astrazione, generalizzazione e oggettivazione*. Ancora una volta è la scienza, intesa come approccio conoscitivo ed epistemologico, a essere chiamata in causa dalla deumanizzazione, prima di qualunque altro processo, razionalizzazione compresa.

A spingere nella direzione della spersonalizzazione è la ratio tipica della scienza, ma ci sono anche altre ragioni inerenti il nesso tra spersonalizzazione e interessi capitalistici. In fondo una società è capitalistica anche perché in essa nulla può accadere che non abbia una funzione, o un senso, per il capitalismo stesso che la sostanzia. Se volessimo chiederci quali siano *si muovi che fanno sì che l'imprenditore capitalista abbia interesse alla 'spersonalizzazione' dell'azienda?*¹², dovremmo fare riferimento a tutto ciò che essa comporta in termini di: diminuzione dei costi; ordine e controllo; indipendenza dell'imprenditore nei confronti del lavoratore; sostituibilità dei lavoratori con altri come conseguenza della sostituibilità delle loro prestazioni.

Ciò che più conta, nota Sombart, è

teudersi indipendenti da individui specifici, o meglio di regolare il tutto in modo tale che i rapporti, se così si può dire, si svolgano in modo meccanico [...]. Si evita così che un dipendente, grazie alla sua esperienza e alla sua accuratezza diventi indispensabile. Perciò nei limiti del possibile non si emanano mai ordini orali, ma tutto viene regolato per iscritto. Il dipendente diventa in un certo senso un elemento intercambiabile dell'azienda (*ivi*, 824 *trad. it.*).

La spersonalizzazione ha a che fare con il capitalismo maturo e con i suoi interessi, ma si nutre di meccanismi che possono ritrovarsi anche al di fuori di un sistema economico capitalistico, per esempio anche nelle economie di piano e nei regimi economici socialisti¹³. Quale che possa essere il sistema economico dominante, tuttavia, *il senso* dell'economia del futuro avrebbe riguardato soprattutto il rapporto tra spirito e anima e la relativa spersonalizzazione. La stessa economia di piano possiede questo significato dal momento che non esistono differenze rilevanti tra un *capitalismo stabilizzato e regolato* e un *socialismo tecnicizzato e razionalizzato*.

12. *Ibidem*.

13. Ironicamente sulla storia economica del futuro nell'ultimo capitolo se il capitalismo moderno, lo studio sarebbe stato ancora molto chiaro. Ai suoi occhi, infatti, il futuro non avrebbe riservato né l'alternativa incontrastata del socialismo (sia essa un'affermazione di un nuovo gradale o radicali), né la sua fine o situazione di regresso a forme di economia pre-capitalistica. Nella sua previsione il capitalismo si sarebbe trasformato anche nei suoi, diventando più equilibrato, moderato e ragionevole come si verificò ad un'epoca sempre più matura e, a meno a meno che le forze popolari avessero preso vigore, i vertici della vita economica sarebbero diventati più coscienti, la sfera d'azione del capitalismo si sarebbe ristretta in condizioni di arresto o, addirittura, solo demografico. Spostandosi nella vita economica del futuro, arrivato al capitalismo, per Sombart si sarebbero affermate le cosiddette economie di piano, vale a dire economie di grandi dimensioni senza una guida capitalista. Un simile avvenimento nel momento in cui i bisogni si fossero razionalizzati, la tecnica fosse fuoriuscita da uno stato di rivoluzione, la produzione e il consumo si fossero orientati lungo le così dette linee consueti, il che avrebbe fatto venire meno la necessità dell'azione creativa dell'imprenditore. Tali economie sarebbero state garantite dai lavoratori e dai consumatori più protetti internazionalmente a liberarsi dalla catene del capitalismo, ma si sarebbero affermate anche ad altre forme di economia, come quella cooperativa, degli enti pubblici e delle aziende miste pubbliche e private.

to ha già perduto parecchi dei suoi impulsi sani» (*ibidem*), e tuttavia, dal grande proprietario di terre al grande mercante coloniale, dal banchiere allo speculatore, dall'industriale al laniero, tutti coloro che servono il capitalismo «hanno continuato ad adattare la loro attività commerciale ai *possibilités de l'usage industriel*» (*ibidem*). L'atteggiamento di fronte alla tecnica¹⁴ va nella medesima direzione: si progressi della tecnica sono desiderabili soltanto se non distruggono la felicità umana» (*ivi*, 128 trad. it.). E anche l'applicazione della tecnologia al lavoro deve seguire questa regola, dal momento che si pochi soldi che li progressi della tecnica fanno risparmiare sul prodotto non valgono le lacrime che fanno spargere alle famiglie dei lavoratori rimasti disoccupati. Dunque, anche qui il centro dell'interesse è l'uomo, il quale in questo caso è solo l'operaio. Ma anche a lui prima si pensava, fosse pure per ragioni egoistiche» (*ibidem*).

Turco cambia con l'avvento dello «spirito ultracapitalistico» (*ivi*, 132 trad. it.). È con questo spirito, infatti, che nasce il «superimprenditore» che riunisce in sé distinti tipi di imprenditori, dal filibustiere e calcolatore furbiissimo al signorotto feudale e allo speculatore «come possiamo notare nei magnati dei grandi trust americani» (*ibidem*). Ci sono, è vero, anche «imprenditori collettivi», vale a dire colleghi di imprenditori capitalistici che stanno alla testa di imprese gigantesche «col titolo di direttore generale». Ma essi sono tutti espressione degli uomini economici moderni i cui tratti ci impongono di fare i conti, non solo con una «razionalizzazione del senso dell'umano» (già contenuta nei termini di uomo economico moderno), ma anche con i suoi tratti ideali e pratici. Qual è l'ideale, si chiede Sombart? Quali sono i valori fondamentali verso cui tendono a orientarsi l'uomo economico moderno? Sombart non lascia spazio ad interpezioni: «l'uomo vivo, col suo bene e col suo male, con le sue esigenze e i suoi bisogni, è stato respinto dal centro di interesse, e il suo posto è stato preso da un paio di astrazioni: il guadagno e l'affare» (*ivi*, 133 trad. it.). Sombart non ha qui in mente una «normale» avidità di guadagno. A un certo punto delle sue riflessioni, infatti, nota come Walther Rathenau avesse «assolutamente ragione» (*ibidem*) quando scriveva di non aver mai conosciuto un commerciante per il quale lo scopo principale della sua professione fosse il guadagno, per non tralasciare poi il fatto che chiunque fosse attaccato al guadagno personale per Rathenau non poteva assolutamente essere un gran commerciante.

In che senso, dunque, Sombart parla di «guadagno»? Qual è la variabile discriminante? È il guadagno inteso come affare, o meglio è l'interesse dell'azienda sotto forma di utile e di rendita. E l'imprenditore dell'ultracapitalismo non può non volere la prosperità dell'azienda. Da quando essa si è dissociata dall'imprenditore,

14. Sul concetto di tecnica in Sombart e sul rapporto tra questa e la cultura si veda Lorio (2012).

em), e tuttavia, dal grande banchiere allo speculatore, il capitalismo «hanno continuato la sua umanità» (ibidem). Ma direzione: si progressi non la felicità umana» (ivi, lavoro deve seguire questa alla tecnica) fanno risparmiare alle famiglie del tutto dell'interesse è l'uomo prima si pensava, fòs-

» (ivi, 132 trad. it.). È ore» che riunisce in sé furbiissimo al signorot-agnati dei grandi trust i collettivi, vale a dire di imprese gigantesche one degli «uomini economici solo con una «uomini di «uomo econo-

mentali verso cui ten- lascia spazio ad inter- e sue esigenze e i suoi o è stato preso da un . Sombart non ha qui to delle sue riflessio- te ragione» (ibidem) e per il quale lo sco- tralasciare poi il fat- arbeau non poteva a variabile dis-rimi se dell'azienda soc- lismo non può non dall'imprenditore,

lo sappiamo: vive di vita propria. Di fronte ad essa l'imprenditore avverte una specie di «coscrizione psichica», oltre che di subordinazione. «Spesso egli non vorrebbe più proseguire lungo la sua strada; ma bisogna che prosegua. E questo lo attestano nei loro scritti numerose personalità. Speriamo sempre, ha detto una volta Carnegie¹⁵, di non avere più bisogno di ingrandirci e sempre ci accorgiamo che rinunciarvi significherebbe fare un passo indietro» (ibidem). Insomma, capitale si unisce a capitale perché l'azienda cresce e l'ingrandimento dell'azienda è l'idea dominante, scrive Sombart citando Rockefeller, e quanto vi è di più chiaramente «monomanico» nelle sue dichiarazioni.

È per questa via, è ponendosi questa meta, che l'imprenditore ha collocato lo scopo ultimo delle sue fatiche nell'infinito, dal momento che tanto per il guadagno, quanto per la floridezza dell'azienda così intesi, non può esistere più un limite naturale. «A qualunque cifra giunga il guadagno totale, essa non sarà mai tanto alta che si possa dire "basta"» (ibidem).

«Basta»... quel senso del limite che a questo punto la modernità ha superato e da quel momento ad oggi non ha più recuperato.

Sono, dunque, «lo sforzo verso l'infinito», ma soprattutto «lo sviluppo economico» e «il progresso» (ivi, 135 trad. it.) a rendere sempre più ascetico e artificioso il senso dell'umano. Sono parole che sembrano eufeggiare la «cultura del quantitativo» e la «spirale accumulativa» denunciate da Guglielmo Ferrero con le loro conseguenze in termini di smarrimento del senso del limite (il male d'infinito!) e di rinuncia all'autosolimitazione. Anche Ferrero, infatti, riscontrava nella modernità questo tipo di sbandamento e paragonava l'uomo moderno a un naufrago in mare aperto che, a differenza di un esperto navigatore che misura la propria resistenza e mira a una meta sicura, spreca come un naufrago le proprie energie per raggiungere un approdo a lui sconosciuto (Pacelli, 2006). È «l'insmania del mondo» (Ferrero 1918, 40) sentita viva «dal disordine spirituale prodotto dal regno dell'illimitato nel quale l'uomo si perde. Eppure, nota Sombart,

quandora si consiglia a un valore umano dovrà pure esistere alla base di tutte queste fatiche, anche se di questo valore gli uomini stessi che vi prendono parte non si rendono conto; anche se esso s'inacchiava in fondo alla loro anima, come un istinto, si sente il bisogno di trovare un vero alla loro, per insomma che sia. Altrimenti intere generazioni di uomini non malati di mente, ma di ingegno assai forte, non avrebbero potuto essere spinti dal medesimo impulso (1913, 135 trad. it.).

E ci è a questo punto della trattazione che, secondo Sombart, ci si imbatte nel *homobio*. Sembra, infatti, a Sombart che «la struttura psichica dell'imprenditore

15. *Walter Carnegie (1879-1919)*, eseguite del Trust americano dell'acciaio.

moderno, come dell'uomo moderno, sempre più contagiato dal suo spirito, diventa più facilmente comprensibile se ci trasportiamo nel mondo delle rappresentazioni e dei valori fanciulleschi (ivi, 136 trad. it.). Gli ideali di questi uomini rappresentano una completa riduzione di ogni procedimento psichico ai suoi primi elementi, una specie di ricaduta dunque nelle semplici condizioni dell'*infanzia infantile* (ibidem).

L'anima infantile appare come una sorta di vuoto che cerca di essere riempito e in questo sembra richiamare, sia pure *assatis remotè*, l'ascosi laica di *welberiana* memoria, intesa come moto interiore dell'uomo nuovo che si spegne nell'oggettivazione.

Gli ideali che per Sombart si ritrovano nel bambino, come in fondo a tutti i valori specificamente moderni, sono: la *grandezza materiale* che si incarna nell'adulto, nel grande e nel gigante; la *rapidità del movimento* che per il bambino è la corsa, la corrotella, la giostra; la *novità* di sempre nuovi giocattoli, come di nuove occupazioni; il *senso della potenza* per cui il bambino strappa le zampe alla musca, costringe il cane a star ritto sulle zampe posteriori o a ripuntargli continuamente l'oggetto che gli getta, lancia nell'aria il cervo volante (ibidem).

Come nel bambino, così nell'uomo e nella vita moderna, al centro di ogni interesse si impone l'*ansimazione per qualsiasi grandezza* e la tendenza, come secondo Sombart ebbe a dire l'inglese Bryce, a

scambiare la grandezza interiore con la grandezza esteriore (e per questa via) riuscire significa procedere sempre gli altri, arrivare prima degli altri, diventare più, fare di più, avere più di altri, essere più grande. Lo sforzo per conseguire il successo contiene dunque la stessa illimitata tensione che richiama lo sbalzo volto verso il guadagno; entrambi si completano reciprocamente (ibidem).

Tensioni di questo tipo sono evidenti soprattutto nell'ambito dello sport, dove acquisiscono i contorni della tensione verso il *record* e la *performance*, emblemi anche della *risorsa alla rapidità in tutte le sue forme*. Sono proprio questi pseudovalori a spingere con forza verso lo snaturamento della forza fisica effettiva, a negare il limite organico attraverso il ricorso a sostanze che alterino le naturali capacità per rendere gli sportivi all'altezza di *superumani*. Oggi queste derive sono sotto gli occhi di tutti, ma già Sombart le scorgeva:

Quali strani procedimenti psichici si nascondano in afflitti mutamenti di valori che si incontrano nel nostro tempo, viene forse dimostrato più chiaramente da tutto l'atteggiamento dell'uomo moderno verso lo sport. In esso quel che ormai lo interessa in modo fondamentale è sapere soltanto chi sarà il vincitore della gara, chi dimostrerà la maggior bravura secondo un criterio misurabile. Il puro rapporto di quantità fra due bravure conduce naturalmente alla sconnessione. È concepibile che in una palestra grazie si siano fatte scom-

raggiato dal suo spirito, diventato il mondo delle rapresaglie ideali di questi uomini rapimenti psichico ai suoi più semplici condizioni dell'esistenza

e cerca di essere ricupero e l'è, l'ascesi laica di weberiana sovo che si spegne nell'ogme in fondo a tutti i valori che si incarna nell'adulto, er il bambino è la corsa, la come di nuove occupazioniampe alla musica, costrin-di continuamente l'oggetta, al centro di ogni intendenza, come secondo

(per questa via) misurare agnitate più, fare di più, avere o contiene dunque la sua equo; curricula si comple-

ambito dello sport, dove *performances*, emblemi proprio questi pseudofisica effettiva, a negano le naturali capacità queste derive sono sor-

amenti di valori che si ente da tutto l'arroggi-interessa in modo inonostretà la maggior brata due bravure conduce sca si siano fatte scom-

masse? [...] No contraires, perché [...] l'azione personale di ogni individuo viene e veniva valutata secondo un criterio artistico, vale a dire in modo puramente qualitativo; il che esclude ogni valutazione quantitativa (ivi, 137 trad. it.).

È dunque il trionfo dei record in cui «tutta la megalomania e la passione della velocità del nostro tempo trovano la loro piena espressione» (ivi, 138 trad. it.). Un trionfo che diventerà anche unità, l'età dei record, già anticipata da Sombart quando scrive: «Non credo affatto inverosimile che fra qualche centinaio di anni lo storico che vorrà descrivere il tempo in cui oggi viviamo, ponga in testa a quella parte del suo libro il titolo: "L'età dei record"» (ibidem).

Ma c'è anche il *asoso* ad eccitare gli uomini del nostro tempo, esattamente quanto eccita un bambino. Per non parlare dell'inaudito che «li entusiasma addirittura». In effetti, «l'impressione che produce sugli uomini la cosa nuova, la novità, anzi «la cosa che non c'è mai stata prima», è, si può dirlo, sensoriale. Sarebbe superfluo voler dare le prove che il nostro tempo sia in altissima misura «avido di sensazioni» (ibidem). Più o meno negli stessi anni, anche Guglielmo Ferrero nota l'esagerazione tipica dei moderni i quali «lodano come progresso tutte le novità che piaccia loro o sono utili» (2003, 42) ed è nota anche l'importanza attribuita da Schumpeter (1939) all'*innovazione* nella società e all'*innovazione* continua nella produzione, attraverso il processo di distruzione creativa che realizza l'atto imprenditoriale e il capitalismo stesso.

Qualcosa di analogo può essere assertedo anche in merito al «sprucito della potenza» che Sombart definisce «il quarto connotato dello spirito moderno» (1913, p. 138) e quale forma di gioia per potersi dimostrarne superiori agli altri, quando in realtà è una confessione di debolezza e proprio per tale ragione costituisce un elemento importante nel mondo dei valori infantili. D'altra parte è difficile non considerare che «un uomo di vera e naturale grandezza interiore non attribuirà mai un grande valore alla potenza esteriore» (ibidem). Appare qui in luce «l'uomo estetizzato» che Riesman fotograferà più tardi nel 1956, quando, nell'opera *La follia solitaria*, descriverà l'uomo contemporaneo come l'uomo magra, che pone il centro delle sue attenzioni fuori di sé e in questo si fa uomo eterodiretto. Un'intuizione questa, cioè l'estetizzazione come ponte verso la massa¹⁶, di cui Sombart si fa anticipatore, ma che forse non trova sufficiente spazio nella sua trattazione¹⁷.

Allo stesso modo:

16. Su questi aspetti si veda: Mongardini (2009).

17. In questo senso sarebbe ancora opportuno chiedersi se l'oggettivazione del sociale di cui ci parla Sombart sia anche l'oggettivazione che si realizza tra e nella massa. Aspetto sul quale Sombart non sembra pronunciarsi, prestando forse il fianco a livelli critici in tal senso.

una stirpe veramente grande, che affronti i più profondi problemi dell'esistenza umana, non si sentirà grande perché le sono riuscite un paio di invenzioni tecniche. Essa giudicherà meschino questo aspetto di potenza esteriore. Ma il nostro tempo, al quale diferra ogni vera grandezza, si dilecta, proprio come un bambino, di questa potenza e sopravvaluta coloro che la posseggono. Perciò gli inventori e i milionari occupano oggi il posto più alto nella stima della massa (ivi, 139 trad. it.).

Quali le ripercussioni empiriche ed esperienziali di questo quadro valoriale? Se volessimo guardare all'elemento indiscutibilmente nuovo e caratterizzante l'uomo (economico) moderno, è alla sua opera che dovremmo fare riferimento, così come al mutamento che ha subito lo svolgersi della sua attività. Essa è diventata smisurata e illimitata, così come si confà alla fine di ogni limitazione naturale dello sforzo. «Non tutti certi *désirées forces*: ciò significa, in fondo, che il dispendio di energia dell'uomo moderno è aumentato. Tutto il suo tempo, del giorno, dell'anno, della vita, è dedicato al lavoro. E durante questo tempo tutte le sue forze sono tese all'estremo» (ivi, 140 trad. it.). È il quadro dell'uomo che «lavora fino alla follia» quale caratteristica universale di tutti questi uomini che «sembrano continuamente sul punto di crollare» e che «sono sempre agitati, hanno sempre fretta».

«l'eccesso» sembra essere la parola d'ordine e si sa come l'eccesso «logori i corpi, inaridisca le anime [...] tutti i valori umani sono sacrificati al Moloch del lavoro, tutti i moti dello spirito e del cuore a un solo scopo, gli affari» (ibidem). Ancora una volta è l'inversione di posto tra mezzi e fini, è l'asservimento dei fini ai mezzi che atrofizza, deumanizzavoli, i sentimenti umani».

E le virtù borghesi? Che fine fanno operosità, onestà, *indépend, fragilité, bonéty*, si chiede Sombart e dobbiamo chiederci noi a questo punto della trattazione? Scompaiono o resistono? E la deumanizzazione è dunque borghesizzazione del senso dell'umano? È forse al borghese che dobbiamo guardare per individuare il vero sepellitore dell'uomo vivente? Sono forse le attitudini borghesi, con le loro forme di irridimento del sociale e di insulamento dei sentimenti, a deumanizzare? Potranno mai essere proprio delle virtù, quelle borghesi, ad aver decretato la fine delle virtù senza aggettivi, con la corsa affannata verso il guadagno, padre di tutti gli eccessi? In fondo, cos'è la fine del senso del limite se non la fine di qualsiasi virtù per antonomasia? Si tratta di interrogativi su cui Sombart non sembra avere dubbi, per quanto a questo tipo di domande «non si [possa] senz'altro rispondere con un sì, ma nemmeno con un no» (ivi, 145 trad. it.). La via di mezzo tra sì e no secondo l'Autore si spiega

15. Scrive Sombart: «L'elemento nel suo fare la fatica, discolto molto bene questo asservimento, quanto alla fine per il suo protagonista, che era stato un temperamento proclivo di forza: erazione del... a pallotto, ne era divenuto lo schiavo. Il suo cervello non conosceva più altre associazioni di idee se non quelle che si riferivano a macchine, tipi di vettura, apparecchi, numeri, metri cubi e cavalli-potenza. Questi tutti i sentimenti umani si erano atrofizzati in lui. Gli restava soltanto un amico, ed era l'hyal. I due possessori vivevano a sociale insieme: sedevano nelle loro poltrone...» (ibidem, ivi, 140 trad. it.).

... *dell'anima sensata*, non
 tecniche. Essa giudicherà
 al quale difetto ogni vera
 e sopravaluta coloro
 gli il posto più alto nella

quadro valoriale? Se
 caratterizzano l'uomo
 ferimento, così come
 sa è diventata smisu-
 le naturale dello sfor-
 dispendio di energia
 ano, dell'anno, della
 forze sono tese all'e-
 lino alla follia» quale
 i continuamente sul
 terra».

«logori i corpi, ina-
 och del lavoro, tur-
indem). Ancora una
 ci fini ai mezzi che

79. frugality, bene-
 o della trazione?
 izzazione: del senso
 richiare il vero sep-
 loro forme di irri-
 are? Potranno mai
 e delle virtù senza
 gli eccessi? In fon-
 per anatomia?
 per quanto a que-
 si, ma nemmeno
 l'Autore si spiega

mento, quanto alla fine
 la galleria, ne era div-
 che si riferivano a nar-
 etti i sentimenti umani?
 sivo lo sarebbe insieme:

sereniamo come che le virtù borghesi non si sono mantenute intatte nella loro forma e collocazione originaria, ma non sono neanche venute meno nell'esperienza moder-
 na: «Sono semplicemente uscite dalla sfera della disciplina personale, diventando ele-
 menti fondamentali del meccanismo commerciale. Hanno cessato di essere qualità
 degli uomini viventi per divenire principi oggettivi dell'amministrazione economi-
 ca in se stesso» (*ibidem*). Anche le virtù si sono dunque «depersonalizzate». Non si può
 più parlare di virtù umane o axiali (nel senso di relazionali) per definizione. Persino
 le virtù si sono trasferite a ordinamenti automatici ad alto rendimento. Ma ha anco-
 ra senso parlare di virtù umane senza uomo? È forse questo il senso della tanto ago-
 gnata etica in economia e nelle imprese? E cosa rimane all'uomo una volta che è stato
 privato anche delle virtù che pure ancora lo tenevano uomo nella (prima) moderni-
 tà? Dovrebbe apparire dunque in tutta la sua carica paradossale il lungo tragico che
 ha reso il senso dell'umano, prima economico, poi, all'interno di questa economiz-
 zazione, romantico e borghese, poi solo borghese e infine solo infantile.

Le laurette dell'uomo moderno girano dunque all'inverso, vanno indietro, e da
 borghese pieno di virtù da esportare, l'uomo moderno diventa un bambino vuoto
 di senso da riempire. La deumanizzazione non è dunque borghesizzazione, se non
 limitatamente a una parte dell'accaduto, e forse una delle chiavi di lettura di questi
 processi, già in Sombart, sta, paradossalmente, tanto nell'avvento di una certa eco-
 nomizzazione della vita umana e sociale «a causa» della borghesia, quanto nella fine
 del regime borghese (con i valori e le sue virtù) (Mongardini 2002). In ogni caso, è
 al contesto culturale e sociale che bisogna fare riferimento per cogliere le possibilità
 di enucleazione dell'umano che vi è nell'uomo, se «anche la più completa soddisfa-
 zione di tutti i suoi bisogni istintivi non risolve il suo problema umano: le passioni e
 i bisogni più intensi non sono quelli radicati nel suo corpo, ma quelli radicati nella
 stessa peculiarità della sua esistenza» (Fromm 1955, 35 trad. it.). Così, anche «le più
 potenti energie determinanti il comportamento dell'uomo sorgono dalle condizioni
 della sua esistenza, dalla situazione umana» (*ivi*, 36 trad. it.). La stessa economia

non costruisce un processo naturale, ma è sempre stata – e tale rimarrà per l'avvenire – una
 creazione culturale scaturita dalla libera decisione degli uomini. Sicché anche il futuro dell'e-
 conomia, o di un determinato sistema economico, è inteso alla valutazione che discende
 dalla libera volontà di uomini i quali, nella realizzazione dei propri obbiettivi, risultano vinco-
 lari alle esigenze imposte tutto dalla natura quanto dallo spirito (Sombart 1937, 3 trad. it.).

Insomma, «l'economia non è il nostro destino» (*ibidem*), o almeno non lo è per
 Sombart come lo era invece per Marx²⁸.

28. L'idea che «il destino non sia più delle politiche, ma dell'economia fu proprio anche di Carl Schmitt, si veda LeVilli
 • VILLI (1978).

29. Ci si riferisce alla nota affermazione di Marx secondo la quale «l'essere destinato è il essere destinato» (in
 Marx 1978).

4. Fine di un equilibrio?

Con l'opera del 1938, *Vom Menschen*, tutti i processi esaminati sembrano giungere a maturazione. Non è più tempo di tornare a ripetuti. È semmai tempo per chiedersi «che ne è stato dell'uomo» a fronte di questi processi. Che fine abbia fatto l'uomo «durante il trionfo dell'umanità sulla terra e per mare e ora in aria» (ivi, 508 *trad. it.*). Per rispuntare a questa domanda «difficile, come egli stesso la definisce, bisogna attingere al concetto di «misura». Per tanto tempo, infatti, in ognuno di questi processi si è mantenuta una *condizione ostinata di equilibrio e di armonia tra il lato spirituale e quello naturale dell'uomo*. È stata questa per esempio «la condizione raggiunta in determinate epoche da popoli dotati di talenti: si è soliti parlare in questi casi di apici della cultura o di fiorire dei popoli» (*ibidem*). Ma presto questa misura e l'equilibrio che essa aveva garantito si sono rotti. «Quando poi, finito il periodo di massimo splendore, la concettualizzazione continua ad estendersi e comincia a soffocare e a rodere l'*anima dell'uomo*, si verifica allora ciò che chiamiamo *disarticolazione (zerstreuung dell'anima)*, e con essa la disarmonia tra natura e spirito» (*ibidem*). L'uomo si circonda così di costrutti artistici sostituendoli a organismi viventi, e si mette al servizio dei sistemi spirituali. Ne derivano almeno tre conseguenze critiche di centrale importanza:

- la vita perde il proprio ritmo, così che l'uomo non riconosce più la notte e il giorno, l'estate e l'inverno, il cielo e la terra, il lavoro e il riposo, la quotidianità e i giorni di festa;
- l'uomo perde quindi la sua naturalezza e diventa egli stesso un prodotto artificiale;
- e anche la sua spiritualità personale perde sempre più di consistenza.

«Quanto più lo spirito si oggettivizza, tanto più esso svanisce dall'uomo, le cui funzioni spirituali vengono assunte dai costrutti mentali da lui creati. Lo spirito oggettivo viene dunque eliminato, diventa superfluo» (*ibidem*). Fagocitate dalla spiritualizzazione, le funzioni intellettuali dell'uomo vengono progressivamente sovvertite dall'apparato, mentre «la vita sentimentale svanisce lentamente nella grande città con il suo movimento» (ivi, 509 *trad. it.*).

19. *Das Subjekt*. Questo assunto fu criticato da Sombart che ne fece uno dei punti di critica a, ma siano inteso come *antidote* a *Weltanschauung*, concezione *accusa-avvicinata* della storia ed *evoluzionismo* nei suoi rapporti dell'opera *Der Sozialismus als soziale Bewegung* (1906) intitolato proprio «di un tempo, già in una conferenza del 1936 intitolata *Der Sozialismus als Kapitalismus* (L'evoluzione del capitalismo Socialista: avvio anticipato questi contenuti, assegnando alla frase «l'uomo non è il essere decisivo (l'incipit della pubblicazione degli atti di quella conferenza, Sombart scrisse riferirsi qui soprattutto a una *introduzione* di tipo *hegeliano-naturalistico* del marxismo presento degli interpreti della II Internazionale, si rimanda a Sombart (2012).

20. Per approfondimenti su questa opera si rimanda a Iannone (2013).

21. Sombart cita in particolare il popolo cinese all'epoca 4a, quello greco ai tempi della guerra persiana, quello romano all'epoca degli scettolati, i paesi dell'Europa occidentale nel Medioevo.

minati sembrano giungere
 unmai tempo per chieder-
 he fine abbia fatto l'uomo
 in aria» (*ivi*, 508 *med. st.*).
 esso la definisce, bisogna
 riti, in ognuno di questi
librio e di armonia tra il
 er esempio «la condizio-
 nenti: si è soliti parlare in
videm)». Ma presto que-
 otti. «Quando poi, fini-
 e continua ad esuendersi
 ifica allora ciò che chie-
 lisarmonia tra natura e
 ici sostituendoli a orga-
 Ne derivano almeno tre

nosce più la notte e il
 I riposo, la quonidiani»

esso un prolotto arti-
 consistenza.

all'uomo, le cui finzio-
 spirito soggettivo viene
 virtualizzazione, le fin-
 all'apparato, mentre da
 i movimento» (*ivi*, 509)

di di critica al marxismo inte-
 aluzionario nel mondo circolo
 del marxismo, già in una con-
 ombart aveva anticipato que-
 la pubblicazione degli atti di
 il tipo hegeliano-naturalistico
 (1939).

guerra perdute, quello mi-

La *deumanizzazione* è dunque, ancora una volta, il trise futuro dell'umanità segnato dal contraddittorio corso della modernità. Essa è quindi espressione di una «disumanizzazione del mondo» prima ancora che di un «disincanto della società». E i processi che la generano sono diversi, ma tutti fondamentalmente segnati dalla stessa origine: un eccesso di spiritualizzazione e di oggettivazione dello spirito. Dimentico dell'anima e da essa dissociato, lo spirito smatura quindi l'umanità e la sua essenza, cstringendola a una regressione primitiva. L'uomo torna così a uno stato di primitività e animalità, in cui lo ha posto — strana ironia — proprio l'eccessiva crescita della sua spiritualità.

Dovrebbe apparire chiaro, dunque, il continuum che in Sombart lega uomo, persona e personalità.

Sia qui che là troviamo lo stesso risultato: l'uomo è un essere che appartiene a due mondi e la cui sorte è quella di pontare in sé questa discrepanza tra spirito e natura e di lottare con essa fino alla morte. La sua inerte esistenza è una contrapposizione del suo essere spirituale ai vincoli naturali. Cosa che gli animali non conoscono. La tensione tra il singolo e la specie, tra l'eterogeneità e il mutamento, costruisce il vero contenuto e il vero senso dell'essere umano. È nella lotta tra l'essere vincolato e la libertà che l'uomo deve affermarsi (*ivi*, 311 *med. st.*).

Ed è in questa lotta che l'uomo, cioè la persona, si afferma attraverso la personalità.

Considerando che si tratta dell'ultima opera di Sombart, si può dunque dire che con *Vom Menschen* si compie un tragico, che è anche biografico, dall'economia alla persona. Forse, al di là di tutti i concetti di merito, la vera acquisizione cui giunge Sombart è che una società (come anche una scienza) umana, orientata solo all'economico (per quanto in lui mai solo economicamente), finisce per perdere di vista l'uomo, cioè proprio quella componente che sotto forma di oggettivazione, sostanza, o dovrebbe sostanziare, quella determinata idea di società (e di scienza).

Nel percorso realizzatosi qui tra le opere di Sombart si è visto come la *deumanizzazione* parta dalla sfera economica, poi meglio precisata come sistema economico capitalistico, mentre non riguarda l'economia precapitalistica o del primo capitalismo. Tuttavia, si è visto anche che, come il caso del socialismo ben esemplifica, la deumanizzazione, soprattutto nel senso della *spersonalizzazione*, non abbia a che fare solo con la logica capitalistica e con le annesse forme di *indefettualizzazione*, *obiettivizzazione* e *oggettivazione*, ma anche con la nota (e abusata) *razionalizza-*

21. Si ricorrendo a questo proposito le parole di Lucio Bruno Simoni: «che cosa umana e l'umano? e non si sa allora oltre l'umano».

zione a cui Sombart dà più propriamente il significato di *scientificazione* e di *razionalizzazione*. Espressione insieme di logica capitalistica e razionale, è poi l'*infradimensionazione* dell'uomo moderno, vittima da un lato della grandezza, rapidità, novità e potenza – tutti «valori» capitalistici –, dall'altro dell'astrattezza delle forme che scardina dall'uomo, per trasferirle altrove, persino le sue virtù, rendendo evidenze che il problema non è la *scientificazione in sé*, ma l'applicazione di essa e delle sue varie formule «in ogni campo» (Sombart 1913, 141 *trad. it.*). Su tutto, allora, non può che imporsi un'unica spaccatura costruttiva del processo di deumanizzazione imperante: quella tra spirito e anima, che è perdita della misura in quanto tale ed è perdita dell'uomo-misura di tutte le cose.

Perché, dunque, rileggevamo Sombart? Perché interrogarsi sull'uomo e sul senso dell'umanità? Per cercare, insomma, quali risposte e a quali domande?

A molte, come si ricordava in apertura. E il lettore non tarderà a trovarne delle altre direttamente. Tuttavia, su tutte se ne staglia una che è forse la principale: *ristrutturare il senso dell'uomo significa ritrovare la bussola contro la crisi della concezione umanistica della società*. Significa ricollocarsi in una società che non è più umana, o non lo è più per definizione come in passato, quando dire «società umana» era una tautologia e una ridondanza in termini. Quando la società umana poteva essere «data-per-scontata» come esistente, mentre oggi va ricostruita e cercata attraverso la società (e non proprio umana, almeno) dell'umano (Donati 2009).

È vero: il distanziamento tra umano e sociale è un «processo storico innegabile» (Donati 2009, 141). Ma la netta separazione tra umano e sociale non è «tenibile oltre certe soglie (soglie)». Rimedi e riflessioni non sono dunque più procrastinabili. E se, tra i rimedi, i compiti prescrittivi di armonizzazione tra umano e sociale non possono spettare alle scienze sociali; se il momento conoscitivo e quello applicativo devono rimanere distinti e far capo ad autori diversi; se cioè non sono queste, per intenderci, le pagine in cui ricercare ricette o con cui riformare la società, contemperarne i mali, rammentarne le lacerazioni o fare esercitazioni di ingegneria sociale, le riflessioni esplicative, al contrario, sono d'obbligo, oltre che un compito impellente delle scienze sociali. E della sociologia di oggi ancora più di quella di ieri. Nessuna speranza terapeutica potrà mai fondatamente affermarsi senza un'attenta diagnosi scientifica. Senza una lettura descrittiva, ma anche critica, dei fenomeni, che fornisca spiegazioni e che sappia governare i processi rendendoli scientificamente intelleggibili, evitando di ricadere tanto nelle astrazioni metafisi-

26. Per questo tipo di interrogativi si veda in particolare l'opera di Gehlen uscita due anni dopo Max Weber e di Sombart, che nel 1960. Per una rassegna critica sulla storia di questo interrogativo, si rimanda a Iannone (2013).

27. Si ricordi il noto aforisma di Oscar Wilde (1891) secondo il quale «è perché l'umanità non ha mai scoute dove stare, se andando che è stata il grado d'innanzi la sua strada».

antifantascienza e di tecnologia, è poi l'ignoranza, l'opacità, novità e stranezza delle forme che essa, rendendo evidente la sua natura, assume. Su tutto, allora, si sovrappone il processo di deumanizzazione della misura in quanto

l'uomo e sul senso del suo «comandare»?

Si può allora tentare di rispondere a queste domande: è forse la principale causa della crisi della società che non è ancora una società quando si dice «sociale»? Quando la società è ancora una società, mentre oggi va ricostruita, è almeno) dell'uma-

no il suo «comandare» storico innegabile? Il suo «comandare» non è «reale» ma è «virtuale» e può procrastinare tra umano e sociale il suo «comandare» e quello applicativo e quello applicativo, cioè non sono questi i due «comandare» che riformare la società? Le sue «comandate» sono le istituzioni di ingegneria e di tecnologia, oltre che un «comandare» che un «comandare» è ancora più di quello che si può ancora affermare scientificamente, ma anche critica, e che si riferisce ai processi tendenziali di deumanizzazione metafisica.

20. Dopo Wittgenstein si sono moltiplicate le teorie sulla lingua e sulla comunicazione, ma non sul suo «comandare».

che, quanto nelle derive di certe rappresentazioni ideologiche ed estremizzate tipiche delle grandi narrazioni²⁰,

D'altra parte, Fromm (1955, 32 *trad. it.*) lo ha suggerito da tempo:

L'uomo è il solo animale che guarda alla propria esistenza come ad un problema che deve risolvere e al quale non può sfuggire. Non può retrocedere alla condizione preumana di armonia con la natura, ma deve andare avanti per sviluppare la sua ragione fino a divenire padrone della natura e di se stesso.

Il pensiero di Sombart su questi temi (e non solo su questi) appare dunque estremamente «moderno» e in grado, a distanza di circa un secolo, di fare ancora «lezione». I suoi assunti e il suo approccio continuano a «parlarsi», e sul problema della deumanizzazione questo padre fondatore della sociologia ha detto da tempo molto più di quanto (ancora oggi) si è appreso.

Riferimenti bibliografici

- Adorno, T. and Horkheimer, M. (1947), *Dialektik der Aufklärung*, in Horkheimer M., *Gesammelte Schriften* 8, Frankfurt, Fischer (trad. it. *Dialectica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966).
- Allodi, I. (1986), «Attualità della sociologia noologica di W. Sombart», *Sociologia*, anno XX, gennaio-aprile, pp. 245-295.
- Anders, G. (1980), *Die Antiquarität des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 1, München, C.H. Beck selbe (trad. it. *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Boringhieri, 2003).
- Barcellona, P. (2008), *Il futuro dell'anima*, Bari, Dedalo.
- Bedeschi, G. (1968), *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza.
- Bertolino, A. (1964), *Considerazioni critiche sulla metodologia sombartiana*, in: *AA.VV., Opere di Werner Sombart nel centenario della nascita*, Milano, Giuffrè, pp. 467-491.
- Beutelschick, B. (1987), *Fromm and Man's Soul*, New York, Vintage (trad. it. *Fromm e l'anima dell'uomo*, Milano, Feltrinelli, 1984).
- Boncinelli, E. (2012), *Quel che resta dell'anima*, Milano, Rizzoli.
- Camporesi, C. (1976), *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Firenze, Sansoni.
- Cavalli, A. (1965), «Werners Sombart nel centenario della nascita», *Quaderni di Sociologia*, nuova serie, XIV, pp. 220-227.
- Cavalli, A. (1969), *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, Università di Pavia, Istituto di Sociologia.
- Caraculito, A. (2001), *I letterati dell'anima*, Milano, Bompiani.
- Donati, P. (2009), *La società dell'anima*, Genova-Milano, Marietti.

20. In questo punto di vista si sono a contare, pur con tante contraddizioni di metodo, quello che Augusto Lualaba (1984) ha definito l'«ultimo valore dell'intera opera di Sombart», vale a dire, l'«operatività» della stessa funzione storiografica mediante le quali generalizzati, susseguendo così, nei fatti, la «veta» disciolgono l'«indifferenza tra scienze filologiche e scienze storiche».

- Durkheim, E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità, 1963).
- Ferrero, G. (1918), *La vecchia Europa e la nuova*, Milano, Fratelli Treves ed. (nuova ed. Napoli, ESI, 2003).
- Fanerbach, L. (1843), *Grundriss der Philosophie der Zerkhoff*, Zürich and Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs (trad. it. *Principi della filosofia dell'anime*, Torino, Einaudi, 1979).
- Fornaci, S. (a cura di) (1923), *Werner Sombart-Die Anfänge der Soziologie* (trad. it. *Le origini della sociologia*, Roma, Armandino, 2009).
- Fromm, E. (1955), *The Sane Society*, New York, Rinehart & Co. (trad. it. *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, Comunità, 1980).
- Fromm, E. (1932), «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologies», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (trad. it. *Avvicina e società*, Milano, Mondadori, 1996).
- Gehlen, A. (1940), *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dümmler (trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Minerva, 2010).
- Grassi, G.A. (2011), *Del corpo, dell'anima e dello spirito*, Milano, Feltrinelli.
- Hasselmann, V. and Schmolke, F. (1998), *Archetypes of Soul*, New York, Random House (trad. it. *Icone dell'anima*, Roma, Mediterranee, 2001).
- Herder, J.G. (1778), «Von Erkennen und Erfingden der menschlichen Seelen», *Versuch*, III, n. 2, pp. 664-723.
- Lamone, R. (2006), *L'analisi rinascita: capitalismo ed economia del fessero in Werner Sombart*, in Antonini, E. (a cura di), *Testimonianze sul capitalismo*, Roma, Bulzoni, pp. 67-81.
- Lotro, C. (a cura di) (2012), *Werner Sombart - Tecnica e cultura*, Kurnumny, Calimera.
- Lowith, K. e Valtieri, S. (1978), *La politica come destino*, Roma, Bulzoni.
- Lucio Anaco Seneca (1996), *Naturalis Quaestiones*, Torino, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Lukács, G. (1911), *Die Seele und Die Formen*, Berlin, Fleischler (trad. it. *L'anima e le forme*, Milano, SE, 2008).
- Lukács, G. (1923), *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik (trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, Mondadori, 1973).
- Marcuse, H. (1965), *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (trad. it. *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi).
- Marcuse, H. (1967), *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin, Luchterhand (trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999).
- Marx, K. (1844), *Ökonomisch philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844*, Berlin, Dietz 1957 (trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1975).
- Marx, K. (1857-58), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Franz Duncker (trad. it. *Lavoranti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968-70).
- Marx, K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg, Verlag von Otto Meissner (trad. it. *Il capitale*, vol. 1, capitolo VI inclusa, Firenze, La Nuova Italia, 1969).
- Montardini, C. (2002), *Ripercorre la democrazia*, Milano, FrancoAngeli.
- Montardini, C. (2009), *Epoca della contingenza*, Milano, FrancoAngeli.
- Muti, C. (a cura di) (1977), *Werner Sombart-Metodica del capitalismo*, Padova, Ai.
- Nussbaum, M. (2002), *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna, il Mulino.
- Pacelli, D. (2006), *La deriva della società nella spirale del quantitativo. Capitalismo e moder-*

- Paris, Alcan (trad. it. *Le*
 a Treves ed. (nuova ed.
 rinch and Winterthur,
filosofia dell'avvenire,
 Sociologie (trad. it. *Le*
 trad. it. *Piacentini della*
 ihre Bedeutung für die
 nima e società, Milano,
 ler Volk, Berlin, Junfer
 to nel mondo, Milano,
 hrinelli,
 York, Random House
 lichen Soles, *Versuch*
 ero in Werner Sombart,
 Bulzoni, pp. 67-81.
 ununy, Calimera,
 lzonni.
 Editoriali e Poligrafici
 a. *Lanina e le forme*,
 lik (trad. it. *Scorie e*
 mp (trad. it. *Cultura*
 Luchterand (trad. it.
 Jahre 1864, Berlin,
 rino, Einaudi, 1975).
 rlin, Franz Duncker
 s, Firenze, La Nuova
 anburg, Verlag von
 zec, La Nuova Italia,
 gli.
 geli.
 no, Padova, Ar.
 Milano.
 Capitalismo e moder-
- nità nella riflessione di Giuglielmo Ferrero, in Antouliai, E. (a cura di), *Totimonianze sul*
capitalismo, Roma, Bulzoni, pp. 83-97.
 Paradox, L. (1999), *Le radici dell'assenza*, Roma, Hermes.
 Perry, M. (1874), *Die Anthropologie als die Wissenschaft von dem Körperlichen und geistigen*
Wesen der Menschen, Leipzig, Heidelberg.
 Ravasi, G. (2009), *Breve storia dell'anima*, Milano, Mondadori.
 Riesman, D. (1956), *The Lonely Crowd*, New Haven and London, Yale University Press
 (trad. it. *La follia solitaria*, Bologna, il Mulino, 1956).
 Rizzo, F. (1976), *Werner Sombart*, Napoli, Lipari.
 Rodolà, S. (2013), *La rivoluzione della dignità*, Napoli, La scuola di Piagora.
 Rucigliano, F. (2001), *Teoria sociologica classica*, Torino, Bollati Boringhieri.
 Schumpeter, J.A. (1939), *Konjunkturzyklen. Eine Theoretische, historische und statistische*
Analyse der kapitalistischen Prozesse (trad. it. *Il processo capitalistico: crisi economiche*,
 Torino, Einaudi, 1977).
 Segre, S. (1997), *Weber, Sombart e il capitalismo*, Genova, Ecig.
 Seneca, L.A. (62-64 d.C.), *Naturales Quaestiones*, Torino, Utet, 1998.
 Simmel, G. (1907), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, Heidelberg (trad. it. *I*
problemi della filosofia della storia, Casale Monferrato, Marietti, 1982).
 Simon, D. (2011), *L'idea di uomo nella sociologia classica e contemporanea*, Milano, Fran-
 coAngeli.
 Sombart, W. (1913), *Der Bourgeois*, München, Duncker & Humblot (trad. it. *Il Borghese*,
 Milano, Longanesi, 1983).
 Sombart, W. (1916), *Der moderne Kapitalismus*, Berlin, Duncker & Humblot (trad. it. *Il*
capitalismo moderno, Torino, Utet, 1967).
 Sombart, W. (1932), *Die Zukunft der Kapitalismus*, Berlin, Buchholz & Wolfswang (trad.
 it. *L'evoluzione del capitalismo*, traduzione a cura di Roberto Lammone, Milano, Mimesis,
 in corso di stampa).
 Sombart, W. (1934), *Deutscher Sozialismus*, Charlottenburg, Buchholz & Wolfswange
 (trad. it. *Il socialismo tedesco*, Vicenza, Vallecchi, 1941).
 Sombart, W. (1938), *Vom Menschen*, Berlin, Duncker & Humblot (trad. it. *Umano, storia*
umano. Per un'analisi dell'opera Vom Menschen di Werner Sombart, traduzione a cura
 di Roberto Lammone, Roma-Acirate, Bonanno, 2013).
 Sombart, N. (1956), nella prefazione a W. Sombart, *Neosozologie*, Leipzig, Duncker &
 Humblot, p. V.
 Stagnira, A. (2000), *L'assenza e i suoi prodotti*, Roma, Armando.
 Taylor, F.W. (1911), *The Principles of Scientific Management*, New York-London, Harper
 and Brothers.
 Vannucchi, V. e Predazzi, F. (2004), *Piccola rassegna nell'area tedesca*, Milano, Feltrinelli.
 Vanzago, L. (2009), *Breve storia dell'anima*, Bologna, il Mulino.
 Weber, A. (1933), *Der Mensch und die Zeiten*, in *Einführung in die Soziologie*, Piper,
 München, cit. in Alodi L. (1989), «L'analisi dell'uomo moderno in Max Scheler e We-
 ner Sombart», *Annali di Sociologia*, 5, II, Università degli Studi di Trento, Trento editrice.
 Weber, M. (1926), *Genealogie Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, Tübingen, Mohr (trad. it.
Il metodo delle scienze storico-sociali, Torino, Einaudi, 1958).
 Wilde, O. (1891), *The critic as Artist*, in *Intentions*, London, Methuen (trad. it. *Il critico*
come artista, Milano, Feltrinelli, 1995).
 Wujda Mills, C. (1960), *Images of Man: The Classic Tradition in Sociological Thinking*,
 New York, Braziller (trad. it. *Immagini dell'uomo. La tradizione classica della sociologia*,
 Milano, Comunità, 1963).

EDITORIALE

TEORIA E RICERCA

**ALTERNANZA ALLA PUBBLICAZIONE
DI CALYAN VEGGELS**
di Werner Sombart

Vittorio Gioia

Werner Sombart: l'accapitalismo
massimo e il suo futuro:
un'ipotesi di lavoro

Roberto Iannone

De-Umanizzazione. Il mio passo
di rivisitazione delle opere di Werner
Sombart

Leonardo Allodi

La sociologia di Werner Sombart
nella storia e fenomenologia

Paolo Jedlowski

Le sociologie e studi culturali

Margherita Sabrina Piana

ed Elisabetta Ruspini

Formazione e conflitto femminista? Un
paradigma riflessivo e a
partire dall'analisi di un'esperienza
Rivista Agave n. 10/2014

FOCUS

**CRISIS, ENJE-OBJECTIF, AUF
DU INTELECTUELLE-PECUNIARE**

Vincenza Pellegrino

Il lavoro precario o universalista o
nuovo tempo di assoglia, l'America
e nuove strategie di resistenza?

Elisa Bellè, Rossella Bozzoni,

Annalisa Muraglia, Caterina Peroni ed Elisa Ripetti

Il lavoro precario e la "Accademia"
Voci e istituzioni: metodologie e
nuove pratiche di ricerca, valore riflessivo

Nicolò Bertuzzi e Paolo Borghi

La scrittura delle compresenze:
resistenza e fuga?

Dialogo sulla mobilità e le teorie

Antonio Ciniero

Tramonti e risorti. L'ambiguità
sulla prescrizione di lavoro

Francesca Coliello

La nascita del lavoro o la scientificità
in Italia. La socializzazione in famiglia
e i precari e la lavorativa

Chiara Marchetti

Il lavoro e della libertà, pendolare
alla ricerca. Riflessioni sul lavoro e
trasformazione tra università e società

INTERVISTA A

Chiara Salsano
e Laura Maria Vella-Mauro

Gli autori

English Abstracts

ISSN 2281-2832

ISBN 978 88 232 8180 0



9 788823 881800

€ 28,00