

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Retorica anticapitalistica e nascita dell'uomo economico ne "Il Borghese" di Werner Sombart 

di Mario M. Bosincu

Il benessere, come voi lo intendete — questo non è uno scopo, ci appare invece come la fine!

Uno stato che rende subito l'uomo ridicolo e spregevole, — che fa desiderare la sua rovina!!

FRIEDRICH NIETZSCHE

1. *L'Era economica e la trasvalutazione borghese dei valori*

Il 26 febbraio 1941 Leo Strauss tenne a New York una conferenza dal titolo “Il nichilismo tedesco” dedicata alla ricostruzione del retroterra ideologico del nazismo e della guerra allora in corso. Le radici di tali eventi storici furono rintracciate nella posizione peculiare occupata nell'ambito della cultura europea dalla Germania, la cui speculazione filosofica aveva conosciuto il suo sviluppo tra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento nel segno di un'aspra critica agli ideali etici dell'Illuminismo di origine inglese e francese. Insistendo sulla differenza tra «l'*honestum* e l'*utile*», i filosofi tedeschi, infatti, si ribellarono allo «svilimento della morale» e predicarono una «morale non mercenaria» che trovava la sua massima espressione nell'esercizio del coraggio e delle virtù militari, poiché «il compimento delle azioni coraggiose, ossia la morte sul campo dell'onore, la morte per il proprio paese, non è *mai* ricompensato: è il fiore del sacrificio di sé»². In altre parole un vero e proprio «amore della morale», un «senso di responsabilità nei confronti della morale in pericolo»³ alimentò il militarismo tedesco ed il culto della guerra quale esperienza etica *par excellence*⁴ come pure il *nichilismo tedesco*, definito il «desiderio di distruggere qualcosa di *speciffo*: la civiltà *moderna*⁵, giudicata spregevole perché contaminata da ideali utilitaristici ed edonistici⁶.

È interessante notare come questa visione della specificità sul piano etico della cultura filosofica tedesca non sia affatto un'elaborazione teorica originale di Strauss, il quale fa ampiamente riferimento, senza mai citarlo, a *Mercanti ed eroi*, il celebre pamphlet bellicista pubblicato nel 1915 da Werner Sombart. In questo scritto, infatti, il carattere peculiare del pensiero tedesco è rivendicato con queste parole:

Il pensiero ed il sentire tedesco si esprimono in primo luogo nel rifiuto unanime di tutto ciò che deriva anche soltanto da lontano dal pensiero e dal sentire inglese o nel complesso da quello nato nell'Europa occidentale. Il pensiero tedesco si è levato con intima avversione, con sdegno, con indignazione, «con profondo disgusto» contro le «idee del XVIII secolo», che erano di origine inglese; ogni pensatore tedesco, ma anche ogni tedesco che pensasse da tedesco, in ogni epoca ha respinto con decisione l'utilitarismo, l'eudemonismo, e quindi ogni filosofia dell'utilità, della felicità e del

piacere [*alle Nützlichkeits- und Glücks- und Genussphilosophie*]: furono concordi su questo punto i fratelli nemici Schopenhauer e Hegel, e Fichte e Nietzsche, i classici ed i romantici, gli abitanti di Potsdam e di Weimar, gli antichi ed i nuovi tedeschi⁷.

Strauss deve a Sombart anche il riconoscimento di Nietzsche quale padre spirituale principale dell'ethos antiutilitaristico ed antieudemonistico tedesco⁸ e l'interpretazione del militarismo quale conseguenza logica della morale 'non mercenaria'. In *Mercanti ed eroi* il militarismo è esaltato come «lo spirito eroico elevato sino allo spirito guerriero»⁹ [*der zum kriegerischen Geist hinaufgesteigerte heldische Geist*], dove per «spirito eroico» non si intende una generica astrazione morale, ma l'essenza *concreta* del popolo tedesco. Richiamandosi a Nietzsche¹⁰, Sombart teorizza infatti l'esistenza di una polarità esistenziale rappresentata dai *mercanti* e dagli *eroi*¹¹, esemplarmente incarnati dal popolo britannico e da quello tedesco. Se lo «spirito del mercante» domanda alla vita che cosa essa possa offrirgli¹² e mira a concludere con essa «un affare remunerativo»¹³, lo spirito eroico, invece, si basa sulle virtù dell'abnegazione, della fedeltà, dell'audacia e dell'obbedienza¹⁴ che trovano espressione nella guerra, considerata per questo motivo «la cosa più sacra sulla terra»¹⁵. La stessa Prima Guerra Mondiale è salutata da Sombart come «la guerra anglo-tedesca» in cui si tratta di decidere con le armi «quale spirito si rivela il più forte: quello mercantile o quello eroico»¹⁶. In questo senso essa è interpretata come una vera e propria «crociata contro lo spirito capitalistico»¹⁷ in cui la Germania è chiamata a fare da «ultimo argine contro la marea di fango del commercialismo»¹⁸.

Vediamo ora quali sono secondo Sombart le caratteristiche principali del capitalismo. Esso è definito «una organizzazione economica di scambio [...] che è dominata dal principio del profitto e dal razionalismo economico»¹⁹. Sotto il dominio del primo principio «lo scopo immediato dell'agire economico non è più il soddisfacimento del bisogno, ma esclusivamente l'aumento di una somma di denaro», mentre il razionalismo economico non è altro che «l'orientamento fondamentale di tutte le azioni verso la massima adeguatezza allo scopo»²⁰. In altre parole in seguito all'affermarsi del capitalismo alla ricerca di un utile inteso come ciò che è in grado di appagare un bisogno è subentrato il perseguimento del *guadagno del denaro* per mezzo di una condotta economica razionale adeguata a questo scopo. A questo proposito è significativo il fatto che Sombart scriva che «la nobiltà terriera non possiede alcuna caratteristica crematistica», poiché le economie curtensi «rimangono per lungo tempo economie orientate alla copertura del bisogno», mentre lo spirito imprenditoriale capitalistico presenta un «orientamento crematistico»²¹. Sono considerazioni che chiariscono come il pensatore tedesco interpreti il capitalismo per mezzo di categorie riprese dalla *Politica* di Aristotele. Questi distingue due forme di crematistica: quella «necessaria», che «appartiene per natura all'amministrazione domestica e si preoccupa soprattutto di procurare i mezzi di sostentamento, non essendo perciò illimitata, ma avendo un confine bene stabilito»²², e quella «non necessaria», che rappresenta la crematistica «nel senso pregnante del termine»²³ e che è «produttrice di ricchezza e denaro»²⁴. In questa forma di crematistica «non c'è confine al raggiungimento dello scopo», tanto più che esistono uomini dominati da una smodata brama di denaro: un atteggiamento, questo, la cui causa va cercata nell'«affaticarsi intorno a quelle cose che permettono di vivere, senza preoccuparsi di vivere bene»²⁵. È chiaro, dunque, come Sombart veda nel capitalismo il trionfo di quest'ultima forma di crematistica condannata da Aristotele a cui corrisponde il moderno «principio del profitto», mentre la civiltà feudale è rimpianta perché era governata dal «principio della copertura del bisogno»²⁶. Sombart, del resto, assume Aristotele come modello anche sul piano psicologico: la sua visione degli «uomini nuovi orientati al profitto»²⁷ e la sua critica della «mania di guadagno»²⁸ [*Gewinnsucht*] discendono infatti dalla critica aristotelica degli uomini dediti alla ricerca del profitto.

Max Scheler nel suo saggio intitolato «Il Borghese» vide nell'omonimo libro di Sombart una «terribile accusa contro le nostre forme di vita» superiore per potenza al «furibondo ruggito dei partiti socialisti dominanti in Europa e dei loro teorici»²⁹. Il pathos che anima la critica sombartiana al capitalismo ha infatti, come è stato ripetutamente osservato, un carattere fortemente *morale*³⁰. Ben più interessante è però sottolineare il fatto che quella assunta da Sombart è una posizione etica *non-contemporanea*, dove per «non-contemporaneità» [*Ungleichzeitigkeit*] si intende quel «residuo economico-ideologico di epoche precedenti»³¹ [*wirtschaftlich-ideologisches Restsein aus früheren Zeiten*] che secondo Ernst Bloch ha accompagnato la peculiare via tedesca alla modernizzazione facendo così della Germania «un gigantesco recipiente in ebollizione del passato»³². In concomitanza con il rapido e traumatico sviluppo

capitalistico ed industriale della Germania³³ si aprì infatti una frattura «tra le moderne strutture economico-tecniche, burocratiche e sociali ed i valori ed i modelli di comportamento ancora tradizionali»³⁴, come è dimostrato dall'analisi sombartiana del capitalismo carica di un tono di denuncia che è alimentato da una posizione etica non-contemporanea di derivazione aristotelica. Del resto Sombart fa appello anche ad altre figure del passato: a Tommaso d'Aquino, evocato per formulare la tesi secondo la quale «il punto di partenza di ogni attività economica è il bisogno dell'uomo»³⁵, e a Dante, di cui ricorda il canto XIII dell'*Inferno* sugli scialacquatori³⁶ come pure le «invettive contro la mania di guadagno della nobiltà e dei borghesi»³⁷. Questo richiamo al poeta fiorentino è particolarmente importante non solo perché attesta la volontà di Sombart di rafforzare la sua condanna dell'avidità di denaro mediante la citazione di un'*auctoritas*, ma anche perché chiarisce il ruolo che questi intende assumere ne *Il Borghese*: quello della guida morale non-contemporanea in un mondo degradato. Non desta stupore, quindi, il fatto che *Il socialismo tedesco* (1934) contenga un riferimento al «compito dei profeti» consistente nel «richiamare il popolo alla sua essenza se esso è «degenerato»»³⁸.

Non bisogna però dimenticare l'altro grande punto di riferimento teorico ed etico di Sombart rappresentato dal pensiero di Nietzsche, a cui egli guarda per spiegare le cause della degenerazione capitalistica. Sombart prende le mosse dal saggio di Max Scheler originariamente intitolato «Risentimento e giudizio morale di valore. Un contributo alla patologia della civiltà»³⁹ (1912) in cui è riconosciuta nietzschianamente alla condizione psicologica del risentimento la capacità di stabilire nuovi assetti assiologici. Esso è definito uno stato di «autoavvelenamento» indotto dalla repressione del «sentimento e dell'impulso di vendetta»⁴⁰ dovuta al «senso dell'impotenza di tradurli in pratica»⁴¹. Di qui una condizione di frustrazione che può essere lenita solo per mezzo della «detrazione di valore dell'altro»⁴² [*Wertdetraktation des Anderen*] e della «svalorizzazione illusoria dei valori positivi che originariamente suscitavano invidia»⁴³ [*illusionäre Entwertung der ursprünglich den Neid erregenden positiven Werte*] effettuata tramite valori antitetici. Ispirandosi a Nietzsche, Scheler vede quindi nel risentimento la causa della «falsificazione delle tavole dei valori»⁴⁴ e la matrice di quadri di valori alternativi quali quelli codificati nella morale borghese. A suo avviso, infatti, il suo nucleo «ha le sue radici nel risentimento» e «perciò dovrebbe essere definita in realtà una »morale degli schiavi«»⁴⁵. È esattamente da questa tesi che prende spunto Sombart, cui Scheler riconosce il merito di aver confermato e rafforzato le sue analisi tracciando «una genealogia della moderna morale »borghese«» e mettendo in luce le «forze motrici della sua formazione»⁴⁶. Sombart formula infatti la teoria secondo la quale «uomini dalla posizione borghese, in prevalenza probabilmente nobili decaduti», animati da risentimento nei confronti della «condotta di vita signorile (che essi nel profondo del cuore amavano e desideravano)», innalzarono al rango di valori massimi i principi della condotta piccolo-borghese e condannarono come immorali i valori aristocratici⁴⁷. I principi borghesi, a loro volta, sono il prodotto della degenerazione di sublimi valori premoderni. Sombart sostiene infatti che gli ideologi della morale capitalistica hanno elaborato quest'ultima conferendo una curvatura utilitaristica ad elementi della dottrina stoica per «giustificare nel modo migliore la loro aspirazione al guadagno»⁴⁸. Più precisamente il tipico precetto borghese di dominare gli impulsi e di attuare una «razionalizzazione ed economicizzazione totale della condotta di vita»⁴⁹ [*vollständige Rationalisierung und Ökonomisierung der Lebensführung*] deriva dalla banalizzazione in senso utilitaristico dell'idea stoica dell'egemonia della ragione nell'ambito dell'esistenza nella concezione secondo la quale «la nostra massima felicità scaturisce da una modellazione razionale ed opportuna della vita»⁵⁰. Sombart ritiene quindi che la morale utilitaristica moderna, in qualità di codice *etopoietico*⁵¹, non produca più il nobile saggio stoico, ma il meschino «uomo economico» [*Wirtschaftsmensch*] borghese la cui esistenza è interamente sottoposta al calcolo razionale delle occasioni utili per conseguire l'utile rappresentato dal guadagno. Il quadro delle origini della modernità borghese appare così completo. La sua storia non è altro che una lunga vicenda di degradazione di quanto vi era di più nobile nella cultura europea sotto la spinta del risentimento e del subdolo desiderio di giustificare moralmente la sete di guadagno. Il risultato è «il capovolgimento di tutti i valori della vita»⁵² [*die Umkehrung aller Lebenswerte*], formula nietzschiana con cui Sombart riassume l'essenza della modernità, ribattezzata l'«Era economica», poiché in tale periodo «l'economia ed i valori economici e materiali reclamarono e conquistarono il predominio su tutti gli altri valori, con la conseguenza che l'economia impresso il suo stampo su tutti i campi della società e della cultura»⁵³. Il tratto distintivo dell'età borghese sul piano esistenziale è dunque il «comfortismo» [*Komfortismus*], ossia l'«organizzazione della vita sotto il profilo della massima comodità e del massimo agio»⁵⁴. Ad esso Sombart contrappone il *socialismo tedesco*, un socialismo eroico diverso da quello marxista perché estraneo al suo orientamento edonistico⁵⁵ il cui compito è porre fine alla

«sottomissione di tutta l'esistenza all'economia ed alle sue leggi» in base al motto: «liberiamoci dell'economia»⁵⁶. Più avanti Sombart chiarisce meglio la missione del socialismo tedesco con queste parole:

L'epoca economica ha portato con sé una sopravvalutazione dei beni materiali e con essi il primato dell'economia. Tale dominio deve essere spezzato. Noi dobbiamo meditare nuovamente sulla vera gerarchia dei valori, e persuaderci che sopra i valori dell'utilità e del conforto altri ve ne sono più elevati: i valori della santità, i valori dello spirito e i valori della vita (valori vitali) che noi dobbiamo forzarci di realizzare nell'ordine anzidetto, prima di pensare ai valori dell'utilità e dell'agiatezza⁵⁷.

Sombart indica dunque come sua missione 'profetica' di teorico del socialismo tedesco il ricapovolgimento dei valori trasvalutati nell'epoca economica mirante a riportare gli uomini del suo tempo sulla retta via⁵⁸. Un compito etico, dunque, prima che politico, che è naturalmente di derivazione nietzschiana. Anche in questo testo, tuttavia, ricompare la figura di Aristotele. Nel formulare il suo progetto dell'economia pianificata cui il nuovo Stato socialista dovrebbe dare impulso Sombart, infatti, osserva che l'«economia nazionale programmata corrisponde alla «Economia» di *Aristotele*, non alla «Crematistica»⁵⁹. Rivelandosi così come «una maglia fitta di futuro e di passato»⁶⁰, il pensiero di Sombart, nel momento in cui guarda all'avvenire ed alla costruzione di un nuovo Stato, conferma la sua collocazione in un orizzonte etico non-contemporaneo per via dell'utopia di un ritorno parziale ad un'economia premoderna governata aristotelicamente dal «principio della copertura del bisogno».

2. *La retorica anticapitalistica e le sue ambivalenze*

Sombart volle sottolineare ne *Il capitalismo moderno* che la sua opera non serviva «nessuna particolare tendenza di partito, politica o economica o sociale»⁶¹. Egli aveva infatti un preciso obiettivo etico e *kulturrevolutionär* che volle perseguire tramite una vibrante retorica anticapitalistica volta ad attaccare la civiltà borghese. Ad essa contrappose la nobile civiltà feudale in cui i «signori» [*Herren*] conducevano una vita «libera, indipendente, scevra da attività economiche» e dedita alla guerra, alla caccia ed ai divertimenti nel più totale disprezzo del denaro: «Il signore spregia il denaro. Esso è sudicio, proprio come lo è ogni attività acquisitiva»⁶². Questo quadro dell'aristocrazia non è altro che il frutto della proiezione su uno scenario medioevale dell'immagine della nobiltà precedentemente proiettata da Nietzsche sulla civiltà greco-romana⁶³ facendo incarnare da una classe sociale antica i valori tipici della «reazione aristocratica» della fine dell'Ottocento⁶⁴: *Potium*, la cui celebrazione rappresentava un «gesto aristocratico di distinzione»⁶⁵, e la guerra che, implicando l'«estraneità al guadagno e al lavoro»⁶⁶, appariva agli avversari della borghesia come l'attività antieconomica ed antiutilitaristica per eccellenza. Quel che è interessante porre in rilievo è però soprattutto l'effetto *retorico* di questa immagine dell'aristocrazia. Edmund Wilson riteneva che Flaubert fosse ossessionato dall'idea dell'«inferiorità del presente rispetto al passato» e che avesse intrecciato nella sua produzione letteraria «due linee parallele»: da un lato la rievocazione di un magnifico passato e dall'altro la descrizione del mediocre mondo moderno⁶⁷. Nella poesia di T. S. Eliot questi due mondi sono posti l'uno accanto all'altro per mostrare l'abiezione del presente⁶⁸. È esattamente quanto fa Sombart, che ne *Il Borghese* evoca l'immagine luminosa del Medioevo cavalleresco come sfondo su cui far risaltare tutte le brutture dell'«Era economica».

Uno dei suoi aspetti maggiormente criticati è il venir meno della fede, ridottasi ad «una questione delle domeniche mattine»⁶⁹, i cui effetti sono stati il diffondersi della disperazione nichilistica⁷⁰ e, soprattutto, lo scatenarsi degli impulsi non più tenuti a freno dalla morale. La «caduta dei valori religiosi», infatti, «ha lasciato via libera a quel demone di passioni che è penetrato oggi nell'economia». «Oggi», prosegue Sombart, «il principio fondamentale di ogni agire economico è la “mancanza di scrupoli”, la quale si accorda difficilmente con qualsiasi sistema religioso che voglia fissare le norme della morale borghese»⁷¹. Ovunque imperversa una caccia sfrenata al guadagno, segno inequivocabile, questo, di una «mammonizzazione dell'intero modo di vivere»⁷² [*Vermammonisierung des ganzen Lebenszuschnitts*]. Questo riferimento alla figura di Mammona, termine con cui, col significato di 'ricchezza', è indicato nel Vangelo

(cfr. Mt 6, 24 e Lc 16, 9-13) l'idolo contrapposto a Dio, è particolarmente degno di nota. Già Thomas Carlyle⁷³ parlò in *Past and Present* (1843) del «Vangelo del Mammonismo»⁷⁴ per indicare lo spirito materialistico del XIX secolo. Sulle sue orme Sombart condanna dunque la ricerca del guadagno come un atto sacrilego in nome di un *ethos* non-contemporaneo di derivazione cristiana e nel segno di una *metaforica dell'idolatria*. Essa è alla base anche del passo de *Il capitalismo moderno* in cui l'irresistibile forza di seduzione di tale sistema economico è messa in rilievo evocando «la danza intorno al vitello d'oro» che, «contro la sua volontà», attira l'operaio «nel vortice»⁷⁵. Oltre alla metaforica dell'idolatria Sombart si serve anche di una *metaforica del soprannaturale* per caratterizzare l'avvento del capitalismo come il risultato di una sinistra violazione dell'ordine 'naturale' precapitalistico. Ecco, allora, che al termine dell'ultimo volume de *Il capitalismo moderno* egli ricorda il seguente scambio di battute con Max Weber:

Un giorno parlando con Max Weber sulle prospettive del futuro emerse la domanda: quando finirà mai la danza delle streghe che l'umanità mette in scena nei paesi capitalisti dall'inizio del diciannovesimo secolo? A questa domanda egli rispose: «quando l'ultima tonnellata di ferro sarà fusa con l'ultima tonnellata di carbone»⁷⁶.

Ne *Il socialismo tedesco* all'immagine del sabba segue l'evocazione della figura stessa del demonio quale artefice della degenerazione capitalistica. «Soltanto chi crede alla potenza del diavolo», si legge in questo testo, «può comprendere ciò che è accaduto negli ultimi 150 anni nell'Europa occidentale e in America, giacché soltanto come opera diabolica può venire interpretato ciò che noi abbiamo visto e vissuto». Il sorgere dello spirito capitalistico è infatti spiegato ricordando l'episodio evangelico delle tentazioni nel deserto. Se Cristo, infatti, non ha ceduto neanche di fronte alla visione di tutti i regni della terra mostratagli da Satana, «a questa tentazione gli uomini del nostro tempo *non* seppero resistere, come una volta resistete il Figlio dell'Uomo. Essi *hanno* adorato il Signore del Mondo infernale»⁷⁷. Il capitalismo appare così come il frutto del cedimento dell'umanità alla tentazione diabolica della ricchezza e della potenza e come un atto sacrilego di idolatria.

Ne *Il capitalismo moderno* l'avvento del nuovo sistema economico era stato spiegato in un altro modo. Esso, infatti, «è nato dal profondo dell'anima europea»⁷⁸. Contrapponendosi a Marx, Sombart propone la tesi dell'origine psicologica del capitalismo identificandone le cause non con i rapporti materiali di produzione, ma con le dinamiche interiori dei soggetti economici, ossia con la loro «mentalità economica»⁷⁹. In questo senso il sorgere del capitalismo è drammatizzato nel destarsi di un nuovo spirito dal profondo della psiche collettiva. Sempre nella stessa pagina si legge che ha fatto irruzione nella storia «uno spirito terreno e mondano» che «dispone di una immensa forza distruttrice di tutte le vecchie formazioni naturali, dei vecchi legami, delle vecchie barriere» e che «strappa i vincoli [...] formati in modo organico»⁸⁰. Il capitalismo è dunque concepito scientificamente come un determinato sistema economico, ma è *descritto* come una forza che spazza via l'assetto 'naturale' precapitalistico. Sono evidenti, a questo proposito, alcune interessanti affinità e divergenze tra Sombart e Marx. Questi nel *Manifesto del partito comunista* aveva già osservato che la borghesia «ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idillici» e «ha crudelmente spezzato tutti quei variopinti vincoli che nella società feudale legavano l'uomo ai suoi naturali superiori»⁸¹. Tuttavia Marx non vede nel mondo precapitalistico un mondo naturale, né lo idealizza: tale epoca è stata infatti caratterizzata dallo «sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche»⁸². Sono l'esperienza traumatica dell'avvento della modernità ed il suo *ethos* non-contemporaneo non sincronizzato col suo tempo ad indurre Sombart a circondare il mondo precapitalistico dell'aura del naturale, e dunque di ciò che era legittimato dalla sua conformità alla natura umana, ed a descrivere l'affermarsi del capitalismo come il sovvertimento di un ordine inscritto nella struttura profonda dell'esistenza umana col conseguente effetto di delegittimarlo. Apparentemente, quindi, è da registrare un contrasto con la teoria precedente della nascita del capitalismo. Se il mondo precapitalistico era l'espressione di un ordine naturale, anche il capitalismo risulta sorto dalle profondità della natura umana. Quale sistema economico può allora rivendicare una legittimità fondata su di essa? In realtà, a ben vedere, si tratta di un contrasto del tutto apparente. Sombart, infatti, delegittima il capitalismo *proprio* 'naturalizzandolo' perché ne descrive il sorgere come il frutto di un perversimento della natura umana, di una 'colpa', rappresentata dal dilagare della smania di guadagno⁸³, che, come nella *Genesi*, è alle origini del male. Una visione simile è evocata nella pagina de *Il Borghese* in cui si legge che nell'epoca precapitalistica

vigeva la massima «*omnium rerum mensura homo*», sicché la vita conservava ancora il suo carattere «sensato» e «naturale»⁸⁴. Si noti ancora una volta la rappresentazione del mondo precapitalistico come un cosmo naturale in cui la vita era integra perché non era stata ancora corrotta dal tralignamento determinato dal risvegliarsi dell'«istinto acquisitivo» (*Erwerbstrieb*). In effetti si potrebbe dire che la ricostruzione della genesi del capitalismo si risolve sul piano retorico in una sorta di dramma teologico secolarizzato la cui conclusione in un orizzonte soteriologico appare problematica: una colpa originaria, l'emergere del desiderio di guadagno, ha fatto decadere la vita dalla sua condizione di naturalità ed integrità in uno stato di estrema corruzione corrispondente alla *natura lapsa* dei teologi e ha dato vita al mondo peccaminoso e violento del capitalismo in cui si è smarrito l'Adamo precapitalistico. Qualche suggerimento utile per formulare un'ipotesi sulla fonte da cui Sombart trasse ispirazione per immaginare la nascita del capitalismo in questi termini teologico-secolarizzati è fornita da *Il socialismo tedesco*. Qui Sombart ricorda che nel pensiero di Marx «il *paradiso* del passato viene equiparato allo stato originario dell'umanità empirica» e l'«idea di una primitiva innocenza» è associata «all'idea di un ordine sociale imperniato sulla proprietà collettiva, ossia al comunismo originario». Poi, però, «viene il peccato originale» – un'espressione di cui Sombart rileva la presenza in Engels – che con l'affermarsi della proprietà privata fa dell'uomo un essere «degenerato», «cattivo» e «disumanato» facendogli subire «una caduta originaria»⁸⁵. È molto probabile, quindi, che Sombart, autoproclamatosi il continuatore dell'opera di Marx⁸⁶, abbia tratto dal pensiero di quest'ultimo e da quello di Engels uno schema teologico-secolarizzato e che ne abbia modificato alcuni elementi per attaccare il capitalismo e per condannare il processo in virtù del quale l'umanità cessò di dedicarsi alla ricerca dell'utile naturale, del soddisfacimento dei bisogni, per inseguire il guadagno. Del resto il marxismo non rappresenta la sola fonte da cui attingere gli elementi immaginativi funzionali alla lotta contro il capitalismo. Ne *Il Borghese* l'inizio dello spirito capitalistico è ricondotto allo «scontrarsi degli dei e degli uomini per il possesso dell'oro apportatore di sciagure». Come insegna la *Völuspá*, infatti, l'ingresso nel mondo della «contesa» e della «colpa» avvenne quando gli Asen, grazie ai nani, si impadronirono dell'oro⁸⁷. Sombart, dunque, fa ora appello alla mitologia germanica per proiettare la storia della modernità capitalistica su un orizzonte cosmogonico e per metterla in cattiva luce, sicché la sua fine appare giustificata come l'espiazione di una colpa originaria. Non a caso il testo si chiude con un'immagine wagneriana: «forse», scrive Sombart interrogandosi sul futuro del capitalismo, «sarà ancora il crepuscolo degli dei. L'oro sarà restituito al fiume Reno»⁸⁸. La retorica visionaria de *Il Borghese* rivela così il suo debito nei confronti dell'anticapitalismo romantico di Wagner ed appare come un'espressione emblematica dell'immaginario apocalittico tipico della cultura tedesca⁸⁹.

Un altro strumento di cui si avvale Sombart è la *tesi della perversità*. Con l'espressione «perversity thesis» il politologo Albert O. Hirschman ha indicato l'argomento, tipico della retorica reazionaria⁹⁰, secondo il quale «ogni azione mirante a migliorare alcune caratteristiche dell'assetto politico, sociale, o economico serve solo ad aggravare le condizioni cui si desidera porre rimedio»⁹¹ Insomma: «ogni cosa si ritorce contro»⁹² [*everything backfires*]. Sombart riprende questo argomento dall'arsenale retorico reazionario per impiegarlo contro il capitalismo, come è testimoniato dalla sua descrizione dell'azienda moderna:

L'uomo economico moderno [...] è attratto e trascinato nel vortice dell'azienda. Non pratica più una virtù, ma si trova in un rapporto di coercizione. È il ritmo dell'azienda che decide il suo ritmo. Può essere tanto poco pigro quanto il lavoratore alla macchina, mentre può esserlo l'uomo con uno strumento in mano, che sia operoso o no⁹³.

Servendosi di una tesi della perversità Sombart mostra quindi come l'azienda moderna, creata dall'uomo per essergli d'aiuto in qualità di «organismo automatico ad alto rendimento»⁹⁴, finisca col sottoporlo a delle vessazioni costringendolo a seguirne il ritmo parossistico. A ben vedere, quindi, alla base di questa descrizione dell'azienda vi è il mito della ribellione della creatura al creatore riconosciuto da Langdon Winner come il fondamento dell'«animismo tecnologico» [*technological animism*], un'espressione con cui questi ha designato una modalità di rappresentazione della tecnica che racconta il processo in virtù del quale «una macchina o un sistema tecnologicamente progredito acquisisce caratteristiche simili a quelle della vita — coscienza, volontà, e movimento spontaneo — che lo portano a ribellarsi contro la comunità umana»⁹⁵. Parafrasando Winner si potrebbe quindi parlare di una forma di 'animismo capitalistico' a proposito della descrizione sombartiana dell'azienda moderna. Essa affonda le sue radici

nella dialettica perversa immanente al capitalismo messa in luce da Max Weber ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905). «Nell'epoca del primo capitalismo è l'imprenditore a fare il capitalismo», scrive Sombart, «mentre in quella del capitalismo avanzato è il capitalismo a fare l'imprenditore». Infatti

L'odierna organizzazione capitalistica, come ha correttamente osservato Max Weber, è un cosmo immenso in cui il singolo entra al momento della nascita e che gli è dato, per lo meno in quanto singolo individuo, come un involucro di fatto immutabile [*als faktisch unabänderliches Gehäuse*] in cui deve vivere. Esso impone al singolo, nella misura in cui è irretito nell'insieme del mercato, le norme del suo agire economico⁹⁶.

L'immaginario animistico alla base della descrizione della tirannide dell'azienda sull'uomo rappresenta dunque uno sviluppo della visione weberiana della modernità capitalistica quale sistema che, una volta creato, si ritorce contro l'uomo rivelandosi fatalmente coercitivo⁹⁷. Rispetto a Weber, tuttavia, Sombart pone un' enfasi maggiore, a fini retorici, sulla demonicità del sistema capitalistico e sul processo 'animistico' che lo vede prendere vita e ribellarsi contro l'uomo. Nel prendere in considerazione il fatto che l'amministrazione economica, sotto la spinta iniziale del razionalismo, continua a procedere come per inerzia, Sombart osserva che in questo caso è dato osservare

uno di quei rari processi che si svolgono anche in altri ambiti culturali: un sistema creato dall'uomo si risveglia a vita propria [*zu einem Leben erwacht*] e dispiega la sua efficacia dotato di una propria anima [*selbstseelisch*] senza ed al di sopra e contro l'intervento consapevole del singolo individuo⁹⁸.

Questo «processo di animazione»⁹⁹ [*Belebungsprozess*] fa dunque sì che ciò che è privo di vita divenga attivo ed imperioso e che ciò che è vivo, l'uomo, sia degradato al rango di oggetto passivo e manipolabile:

Il sistema è assiso all'interno dell'involucro dell'impresa capitalistica come uno spirito invisibile: “esso” computa, “esso” tiene i registri, “esso” calcola, “esso” fissa le somme degli stipendi, “esso” risparmia, “esso” registra, eccetera. Esso compare dinanzi al soggetto economico con violenza sovrana; esso esige da lui; esso lo costringe. E non riposa; cresce; si perfeziona. Esso vive la sua vita [*Es lebt sein eignes Leben*]¹⁰⁰.

La cadenza ossessiva con cui è ripetuto il pronome personale neutro fa emergere il mito latente della ribellione della creatura al creatore alla base della *perversity thesis* anticapitalistica e della sua metaforica animistica e conferma così la validità della teoria di Georg Simmel, convinto che «il pensiero mitologico trova rifugio anche all'interno della concezione scientifica della realtà»¹⁰¹. Ma, soprattutto, fa apparire il mondo moderno come uno scenario in cui l'uomo è caduto in preda alle forze da lui stesso scatenate come nella ballata dell'apprendista stregone di Goethe¹⁰² ed, invece di dominare le cose che ha creato, ne è signoreggiato. In questo mondo 'a soquadro' gioca un ruolo decisivo anche la tecnica. Il macchinismo ha estromesso l'uomo dall'ambito del processo di produzione, al cui centro sta ora la tecnica, e ha costruito un mondo artificiale, composto di «materie morte», sulle rovine del «mondo naturale e vivente». Ciò che è morto ed inorganico predomina dunque su ciò che è vivo ed organico. Questo «spostamento del procedimento tecnico», inoltre, ha influito sullo «spostamento della nostra valutazione complessiva del mondo» perché «l'uomo è scomparso dal centro della valutazione economica come di quella culturale in generale». «*Fiat productio et pereat homo*»¹⁰³: Sombart condensa in queste parole il senso del decentramento radicale dell'uomo che ha avuto luogo nell'ordine sovvertito ed innaturale istituito dal capitalismo. Lo scenario complessivo dispiegato dinanzi agli occhi del lettore è infatti quello di una modernità che appare come un mondo perversamente capovolto simile a quello rappresentato da Brueghel nel suo dipinto sui *Proverbi olandesi*. Come ha osservato Ernst Robert Curtius, il quadro mette infatti in scena il *topos* del «mondo capovolto» [*verkehrte Welt*] elaborato nella letteratura medioevale sfruttando l'antico espediente retorico degli *adynata* ai fini di una severa denuncia della corruzione dei tempi¹⁰⁴. A ben vedere, dunque, la

retorica anticapitalistica di Sombart va collocata nella tradizione del *topos* del mondo capovolto perché il pensatore tedesco descrive la modernità come l'epoca in cui l'ordine normale delle cose è stato stravolto per effetto delle dinamiche perverse immanenti alla modernità stessa ed in cui l'uomo economico «sta in equilibrio sulla testa e cammina sulle mani»¹⁰⁵. D'altra parte Sombart mostra anche come l'«Era economica» sia stata segnata dal capovolgimento dei valori naturali, al cui posto sono stati intronizzati quelli che prima erano considerati disvalori: così la ricerca del guadagno è subentrata al soddisfacimento del bisogno e la crematistica non necessaria ha trionfato su quella necessaria, i valori materiali e piccolo-borghesi hanno soppiantato quelli spirituali ed aristocratici, i bassi istinti le aspirazioni religiose e la passione per il bello¹⁰⁶ e la plebaglia arricchita ha detronizzato e corrotto la vera nobiltà¹⁰⁷. Sombart rivitalizza dunque il *topos* del mondo capovolto evocando questo scenario da un lato per mezzo del filosofema della *Umwertung aller Werte* – sicché il suo nietzschianesimo appare anche come un fatto stilistico – e dall'altro tramite le «figure del ribaltamento» tipiche dell'analisi della società moderna¹⁰⁸. In generale la specificità retorica de *Il Borghese* consiste quindi nel suo situarsi al confine tra la denuncia tradizionale della corruzione del proprio tempo e l'analisi spietata delle dinamiche paradossali della modernità.

Riflettendo sull'atteggiamento di Marx nei confronti del mondo moderno, Sombart osserva che questi «in fondo al proprio animo amava il capitalismo». Infatti «come avrebbe egli potuto disprezzare e odiare la madre, per usare la sua stessa metafora, che portava in grembo il figlio per il quale egli aveva così ardentemente lottato: il mondo nuovo, il mondo migliore?»¹⁰⁹. Alla luce della retorica anticapitalistica parrebbe allora evidente contrapporre a Marx Sombart. In realtà questi è una figura estremamente ambigua, perennemente oscillante fra i due poli dell'odio e dell'attrazione per il capitalismo. La «contraddittorietà intima del suo pensiero»¹¹⁰ trova espressione, in particolare, nel dissidio ideologico e psicologico tra l'ammirazione vitalistica per l'energia selvaggia del capitalismo e la sua condanna etica. In questo senso è emblematico il passo in cui Sombart parla di «un motivo dominante [...] che, come già sapeva Aristotele, in fondo non ha nulla a che fare con la vita economica, l'aspirazione al guadagno». Essa ha fatto sì che si sia sprigionata «una vita economica di tale portata, grandezza e potenza che nessun'epoca precedente ha mai visto»¹¹¹. Ora, dunque, il richiamo ad Aristotele non implica la denuncia della smania di guadagno, ma il riconoscimento colmo di ammirazione per la vera e propria esplosione di energie che ha comportato. Sombart traccia quindi un quadro ambivalente della modernità capitalistica, vista come una sorta di deflagrazione insieme distruttrice del vecchio ordine e creatrice di un nuovo mondo secondo i canoni dell'«immaginazione modernista»¹¹². Si legga inoltre la descrizione degli USA contenuta ne *Il Borghese*: «Tutto ciò che lo spirito capitalistico porta con sé quanto a conseguenze si è oggi sviluppato al massimo negli Stati Uniti. Qui la sua forza per ora non è stata ancora spezzata. Qui tutto è ancora tempesta e vortice»¹¹³. Sombart supera quindi la caratterizzazione negativa dell'America quale terra classica dello spirito affaristico proposta da Nietzsche ne *La gaia scienza*¹¹⁴ perché ne descrive la vita economica come un immane sprigionamento di energia e presenta gli USA come un mondo aurorale traboccante di vitalità elementare. I capitalisti stessi sono trasfigurati in figure eroiche. Secondo Sombart «non c'è dubbio che il capitalismo è opera di singoli uomini d'eccezione» e che «la storia della formazione del capitalismo è una storia di personalità»¹¹⁵, giudizi, questi, che riecheggiano la tesi proposta da Thomas Carlyle all'inizio de *Gli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia* (1841) secondo la quale «la storia universale, la storia di ciò che l'uomo ha compiuto nel mondo, è in fondo la Storia dei Grandi Uomini»¹¹⁶. Sombart, dunque, applica il culto carlyleano degli eroi alla ricostruzione della storia del capitalismo: se l'eroe di Carlyle è un «santo secolarizzato»¹¹⁷, il capitalista di Sombart è l'uomo economico eroicizzato. Non a caso i suoi antesignani sono i corsari, i «conquistatori avventurosi, abituati alla vittoria, brutali e avidi» il cui modello è costituito con ogni probabilità dai guerrieri dalla vitalità prorompente esaltati da Nietzsche nella *Genealogia della morale* (1887). Al tempo stesso gli imprenditori sono oggetto di un'analisi psicologica dissacrante. La loro «struttura psichica» [*Seelenstruktur*] è caratterizzata dalle «forze istintuali» che dominano quella del bambino, sicché essa appare come il prodotto di un processo di regressione: le «valutazioni ultime di questi uomini [...] sono quindi una forma di ricaduta negli stati semplici della psiche infantile»¹¹⁸. Infatti i valori infantili della «grandezza sensibile», del «movimento rapido», del «nuovo» e del «senso della potenza» corrispondono rispettivamente all'apprezzamento di un fenomeno sotto l'aspetto quantitativo (si pensi al culto moderno del successo, misurabile secondo parametri quantitativi, nelle competizioni sportive), al culto per la velocità¹¹⁹, quale si esprime anche nel concetto del *record*, all'interesse per il sensazionale ed infine al «prurito della potenza», interpretato come «un'ammissione di debolezza» alla luce del fatto che «un uomo dotato di una vera grandezza intima e

naturale non attribuirà mai un valore particolarmente alto alla potenza esteriore. La potenza non ha alcuna attrattiva per Sigfrido, ma la ha forse per Mime»¹²⁰. Non solo: è un segno di grandezza apprezzare poco «questo tipo di potenza esteriore» ed il nostro tempo rivela la sua meschinità ed il suo infantilismo proprio perché adora la potenza e coloro che la possiedono¹²¹. All'esaltazione dei capitalisti come eroi segue quindi la dissacrazione degli imprenditori quali esseri regrediti ad uno stadio infantile, e se in un altro passo è ammirata la «natura predatrice»¹²² di Cecil Rhodes, ora la volontà di potenza è condannata come l'aspetto meschino di un'epoca priva di vera grandezza. Quale è dunque il vero volto di Sombart? Quello dell'apologeta delle nature violente e predaci dei capitalisti o quello che disprezza l'anelito alla potenza? In realtà Sombart è entrambe le cose a causa della lacerazione interiore che lo porta ad ammirare le energie animali del capitalismo in nome della sua posizione vitalistica ed insieme a criticarle da un punto di vista morale in ossequio ad un codice etico non-contemporaneo.

La sua scrittura appare come un pendolo dall'oscillazione ininterrotta tra i due poli dell'ammirazione e della condanna in un passo de *Il capitalismo moderno*. Sombart descrive lo spirito capitalistico, ben prima di Spengler, come lo «spirito di Faust» e lo «spirito dell'irrequietezza, dell'ansia»¹²³. Al tempo stesso ne sottolinea il contrasto con l'ordine dato: «ogni dimensione naturale, ogni vincolo organico sembra inadeguato, anzi opprimente allo slancio di questi uomini d'avanguardia»¹²⁴. Siamo dunque di fronte ad un'ambivalenza nell'ambivalenza perché Sombart, nel momento stesso in cui mette in luce il carattere distruttivo del capitalismo, ne esalta i vessilliferi definendoli degli uomini d'avanguardia e sottolineando la «spinta dell'uomo forte ad imporsi, a sottomettere gli altri alla sua volontà ed alle sue azioni»¹²⁵. Inoltre egli definisce i borghesi come «i creatori, i vivi, i non-contemplativi, i non-gaudenti, coloro che non fuggono e non negano il mondo»¹²⁶. Nietzsche fornisce così a Sombart, a dimostrazione ulteriore del suo rapporto ambivalente col capitalismo, gli elementi utili sia per la demonizzazione del borghese sia per la sua esaltazione vitalistica.. Il culmine dell'ambivalenza viene inoltre raggiunto nella pagina de *Il Borghese* in cui l'imperversare dello spirito capitalistico è descritto con queste parole: «ora il gigante scatenato infuria attraverso la terra calpestando nella sua corsa tutto ciò che si frappone sul suo cammino»¹²⁷. Il passo appare strutturato come una formazione di compromesso in cui agisce il meccanismo della *negazione*, da intendere in senso freudiano come la strategia che permette ad un contenuto rifiutato dal soggetto di essere enunciato proprio perché è esplicitamente negato, condannato¹²⁸. In questo caso, infatti, un contenuto censurato dal codice assiologico di Sombart, l'ammirazione per l'energia irrefrenabile del capitalismo, può trovare espressione nell'immagine dello scatenarsi di un essere sovrumano solo a patto di mettere in luce contestualmente il carattere distruttivo della sua azione. Questa pagina getta pertanto una luce ambigua su Sombart, che ne *Il Borghese* vuole certamente assumere il ruolo di una guida morale chiamata condannare i mali del capitalismo, ma che al tempo stesso non riesce a celare il fascino che esso esercita su di lui. Egli appare così come una figura a cavallo tra due mondi: quello del passato cavalleresco, cui guarda disgustato e turbato dalla società borghese, e quello del presente, che lo seduce con la sua vitalità.

3. *La nascita del borghese*

Ne *Il Borghese* Sombart illustra in modo estremamente chiaro il carattere *psicologico* del suo programma di ricerca: «affinché le idee del lettore non si perdano mai nel regno delle ombre dell'astratto, ma siano sempre colme delle visioni della vita vivente, ho posto l'uomo al centro della mia indagine»¹²⁹. Così, al termine del suo studio sulla «moderna anima economica»¹³⁰, egli può presentarsi trionfalmente come colui che ha finalmente sciolto l'enigma rappresentato dalla psicologia del borghese scrivendo che «la psiche dell'uomo economico moderno per noi non ha più segreti»¹³¹. Per spiegarne le dinamiche Sombart sostiene che «nel mondo gli opposti polari sono la natura borghese e quella erotica»¹³². Infatti «la disposizione erotica si ribella alla sottomissione ad un ordine di vita borghese perché non accetterà mai valori sostitutivi dei valori erotici»¹³³ [*Ersatzwerte für Liebeswerte*]. In altre parole Sombart ritiene che l'economia pulsionale dell'uomo economico si basi sulla sublimazione e quindi sull'investimento di mete non sessuali compatibili col sistema di vita borghese, mostrando così le fondamenta libidiche del capitalismo. Non a caso si legge più avanti che «il problema del nesso tra 'amore e capitalismo' anche sotto questo aspetto sta al centro del nostro interesse»¹³⁴. Se Sigmund Freud, dunque, studierà i rapporti tra l'«amore» e la civiltà *tout court*¹³⁵, Sombart, invece, prende in esame da un punto di vista psicologico un

sistema economico collocato in un preciso momento storico ed anticipa così il programma di ricerca sviluppato da Marcuse in *Eros e civiltà*¹³⁶ (1955). Il suo punto di partenza è l'analisi della risposta vitale dell'imprenditore al nichilismo. Le conseguenze del suo agire improntato al razionalismo economico sono infatti queste:

Se egli non fa mai altro che concludere affari, la sua anima alla fine si inaridisce. Intorno a lui si fa il deserto, ogni forma di vita muore, tutti i valori crollano. [...] Natura, arte, letteratura, Stato, amici: tutto svanisce in un enigmatico nulla per lui che non ha più 'tempo' per dedicarsi a queste cose. [...] Ora egli si trova nel deserto e dovrebbe perire, dopo che per lui tutti i valori sono stati annichiliti.

Sombart si serve quindi delle categorie della riflessione nietzschiana sul nichilismo per delineare la psicologia del borghese, ma interpreta in senso quasi psicoanalitico la sua nuova posizione di valori necessaria per non soccombere:

Ma egli vuole vivere perché è animato da una forte energia vitale. Così deve crearsi nuovi valori che egli trova ... nei suoi affari. [...] Ma, cosa abbastanza strana: dall'arida sabbia degli affari quotidiani sgorgano nuove sorgenti per l'assetato: attrattive singolari si sviluppano per lui, che ormai si accontenta di poco, dall'accumulazione del guadagno in sé, dalla continua espansione e dal perfezionamento degli affari in se stessi. [...] Attraverso un processo psichico incredibilmente complicato si è giunti a lodare senza riserve la pratica degli affari per amore della pratica degli affari¹³⁷.

Il processo psichico attivato per reagire alla dissoluzione nichilistica dei valori ne crea dunque altri spostando la libido ritirata dai precedenti oggetti di investimento ormai scomparsi (la natura, gli amici, etc.) verso l'attività economica e la ricerca del guadagno. Ne *Il capitalismo moderno* questa adesione dell'energia psichica alla sfera degli affari è descritta come una vera e propria forma di erotizzazione dell'attività imprenditoriale. Il «pervertimento dell'attitudine spirituale» osservabile nell'uomo economico si traduce infatti in un attaccamento al proprio lavoro quale «fonte della giovinezza dalla quale egli distilla nuove forze» che rafforza, in ultima analisi, il capitalismo:

È di straordinaria importanza per l'espansione e per lo sviluppo del capitalismo che l'organismo economico non venga mosso soltanto dalla volontà che nasce dal senso del dovere, ma anche dal fatto che in esso si riversa la feconda operosità di tutto l'amore di cui l'uomo moderno è ancora capace¹³⁸.

Quest'erotizzazione dell'attività economica mirante non più a soddisfare i bisogni naturali, ma a supplire al tracollo dei valori mediante l'investimento pulsionale del guadagno rappresenta un ulteriore aspetto del mondo capitalistico capovolto, uno scenario in cui non si amano più le persone, ma le cose e le energie erotiche deviate dalla loro meta naturale alimentano il sistema capitalistico in base ad un meccanismo di «funzionalizzazione perversa»¹³⁹.

Sombart sviluppa anche la teoria del carattere storico dell'organizzazione psicologica borghese. Nel contesto di un'analisi del «rapporto tra le dottrine della religione e la formazione psichica dei soggetti economici» [*Seelenbildung der Wirtschaftssubjekte*] egli vede infatti nel tomismo il fattore di costruzione del borghese. L'idea fondamentale alla base dell'etica tomistica è infatti «la razionalizzazione della vita» in virtù della quale si tratta di «indirizzare i moti sensibili, gli affetti e le passioni verso il fine razionale e di regolarli»¹⁴⁰. Questa razionalizzazione dell'esistenza a cui il cattolicesimo ha educato l'uomo per mezzo dell'etica tomistica è stato il presupposto storico del razionalismo economico capitalistico, ossia dell'organizzazione razionale della propria condotta economica al fine del conseguimento dell'obiettivo del guadagno, perché ha insegnato a seguire la ragione ed a reprimere le passioni. Come scrive Sombart:

Affinché il capitalismo potesse svilupparsi, fu prima necessario spezzare le ossa del corpo dell'uomo naturale ed istintuale e dovette avere luogo, per così dire, un capovolgimento di tutte le valutazioni e del significato della vita. *L'homo capitalisticus* è il prodotto artificiale ed artistico che alla fine è scaturito da questo capovolgimento¹⁴¹.

Il pensatore tedesco mette quindi in luce il nesso tra l' 'amore' (l'economia pulsionale) ed il capitalismo ricostruendo l'influenza della Chiesa su una precisa forma di soggettivazione¹⁴² tramite l'educazione al controllo degli istinti ed alla razionalizzazione dell'esistenza promossa per mezzo degli scritti degli scolastici, definiti i «precetti per una forma di training psichico»¹⁴³. Non a caso Sombart parla di un «processo di educazione ad *homo oeconomicus*»¹⁴⁴ in cui la Chiesa gioca un ruolo essenziale anche per un altro motivo, come si può desumere dall'analisi della «crono-economia»¹⁴⁵ borghese. Nei trattati *Della famiglia* (1433-1441) Leon Battista Alberti, «il tipo più compiuto del borghese»¹⁴⁶, teorizzò, quale componente essenziale della buona amministrazione, l'«economia delle forze» basata sull'uso sensato del tempo¹⁴⁷ e sul rifiuto dell'ozio, nocivo al corpo ed allo spirito¹⁴⁸. Questa economia temporale era radicata, però, nell'etica cattolica, secondo la quale «l'ozioso pecca perché scialacqua il tempo, questo bene preziosissimo; egli sta più in basso di tutte le creature, poiché ogni creatura lavora in qualche modo»¹⁴⁹. A ben vedere, dunque, Sombart attribuisce al cattolicesimo la responsabilità di aver fatto dell'*homo capitalisticus* un essere frenetico e miserevole tramite la demonizzazione dell'ozio. Questi, infatti, vive in preda ad un'ossessione attivistica che lo vede dedicare tutto il tempo del giorno, dell'anno e della vita al lavoro con degli effetti psicologici nefasti:

Si sa anche come questo eccesso di attività affaristica logori il corpo e faccia inaridire l'anima. Tutti i valori della vita sono sacrificati al Moloch del lavoro, tutti i moti dello spirito e del cuore ad un solo interesse: sono sacrificati agli affari¹⁵⁰.

L'attivismo lavorativo determina quindi un sovvertimento totale dei valori per effetto del quale il lavoro e gli affari sono intronizzati al posto dei valori vitali e nasce un essere frenetico ed inaridito dalla vita erotica drasticamente impoverita, dato che al borghese manca il tempo sia per l'«essere colmo di teneri sentimenti d'amore» sia per «un galante gioco erotico», né egli possiede «la capacità di nutrire una grande passione»¹⁵¹. Sombart prende le mosse con ogni probabilità dall'analisi nietzschiana dell'economia temporale dell'uomo moderno, che, essendo dominato dalla «fretta senza respiro del lavoro», non ha più tempo per «tutto l'*esprit* della conversazione»¹⁵². Tuttavia va oltre questa analisi mettendo in luce l'immiserimento dell'esistenza sotto il profilo delle energie vitali quale conseguenza dell'economia borghese del tempo. In generale, del resto, il porsi di Sombart sulle orme di Nietzsche è evidente nella sua accusa al cattolicesimo di aver privato l'uomo del suo nerbo istintuale. È stato Nietzsche, infatti, a vedere il cristianesimo come l'istanza che ha soggettivato l'uomo in un essere esangue: in un frammento tardo questa religione è posta sotto accusa non sotto il profilo teologico, ma in qualità di femminile ideale antropologico che «rende velenosi e malati i nobili istinti»¹⁵³ ed in *Crepuscolo degli idoli* (1888) è interpretata come l'agente di trasformazione dell'uomo in una «bestia malaticcia»¹⁵⁴ tramite la sua «morale dell'addomesticamento»¹⁵⁵. Nell'ambito di una ricostruzione della storia della soggettivazione promossa dal cristianesimo effettuata nello spirito di Nietzsche Sombart approfondisce perciò il capitolo della nascita del borghese vedendo in esso il prodotto della morale cattolica e tomistica del controllo istintuale e del lavoro.

Entro questa prospettiva il progetto 'profetico' di una nuova posizione di valori esposto ne *Il socialismo tedesco* appare come un programma di lotta contro la struttura psicologica ed esistenziale cristallizzatasi nel corso dei secoli prima sotto l'influsso della Chiesa e poi per effetto dell'etica borghese. Lo stesso Sombart non fa mistero della sua volontà di rimodellare l'esistenza dell'uomo moderno:

Questa caccia selvaggia, questo correre di qua e di là, questo folleggiare dei nostri tempi, debbono cessare. Gli uomini debbono nuovamente avere tempo ed agio di raccogliersi e pregare. In luogo della mobilità esteriore e della rigidità interiore debbono venire l'attività interiore e la calma esteriore. La struttura dinamica della nostra esistenza deve cedere il passo ad una struttura statica. Dobbiamo persuaderci che quanto noi ora consideriamo quale espressione di forte spiritualità e di forte vitalità, cioè questo insensato agitarsi non è che un segno di interna debolezza e di vuoto¹⁵⁶.

È evidente, quindi, come Sombart teorizzi una trasformazione dell'uomo in un'era post-economica secondo nuovi valori, schemi di pensiero ed orientamenti esistenziali. Ciò è confermato anche da un'altra pagina in cui, dopo aver sottolineato il conformarsi delle imprese ai principi del razionalismo economico, aggiunge che «è compito dell'avvenire liberare la razionalità dai lacci del principio di rendibilità¹⁵⁷ e porle delle mete degne»¹⁵⁸. In conclusione, dunque, Sombart non è solo lo studioso delle origini di una precisa forma storica di soggettività – quella borghese –, ma anche il teorico nietzschiano di un nuovo uomo post-economico¹⁵⁹.

[1] Nietzsche, F., 1886, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, 1980, p. 161.

² Strauss, L., 1999, "German Nihilism", in: *Interpretation*, Vol. 26, No. 3, p. 371.

³ Strauss, L., 1999, "German Nihilism", cit., p. 359.

⁴ Come scrive Strauss, «una delle radici del militarismo tedesco è il moralismo» (Strauss, L., 1999, "German Nihilism", cit., p. 355).

⁵ Strauss, L., 1999, "German Nihilism", cit., p. 357.

⁶ «Il significato morale della civiltà moderna a cui si oppongono i nichilisti tedeschi è espresso in formulazioni come queste: alleviare la condizione dell'uomo; oppure: salvaguardare i diritti umani; oppure: la massima felicità per il massimo numero possibile di persone» (Strauss, L., 1999, "German Nihilism", cit., p. 358).

⁷ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München, Verlag von Duncker & Humblot, pp. 55-56.

⁸ Secondo Strauss «fra tutti i filosofi tedeschi, e a dire il vero fra *tutti* i filosofi, nessuno più di Nietzsche ha esercitato un'influenza maggiore sulla Germania post-bellica, nessuno è stato maggiormente responsabile dell'emergere del nichilismo tedesco» (Strauss, L., 1999, "German Nihilism", cit., p. 372). Già Sombart aveva chiamato Nietzsche il «teste principale del pensare e del valutare tedeschi» (Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 58).

⁹ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 84.

¹⁰ Questi si scagliò contro «il tipo spregevole di benessere vagheggiato da bottegai, cristiani, vacche, femmine, inglesi ed altri democratici» (Nietzsche, F., 1888, *Götzen-Dämmerung*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, München, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, 1980, pp. 139-140).

¹¹ «Mercante ed eroe», scrive Sombart, rappresentano «i due grandi contrasti» e «formano i due grandi poli di ogni orientamento umano sulla terra» (Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 64).

¹² Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 14.

¹³ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 64.

- ¹⁴ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 65.
- ¹⁵ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 88.
- ¹⁶ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 6.
- ¹⁷ Herf, J., 1984, *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 144. Come osservò Friedrich A. Hayek, «la guerra per Sombart è il compimento della visione eroica della vita, e la guerra contro l'Inghilterra è la guerra contro l'ideale opposto, l'ideale commerciale della libertà individuale e del *comfort* inglese» (Hayek, F. A., 1944, *The Road to Serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 171).
- ¹⁸ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 145.
- ¹⁹ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, Torino, UTET, 1967, p. 165.
- ²⁰ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 166.
- ²¹ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 248-249.
- ²² Aristotele, 1955, *Politica e Costituzione di Atene*, Torino, UTET, p. 84.
- ²³ Aristotele, 1955, *Politica e Costituzione di Atene*, cit., p. 80.
- ²⁴ Aristotele, 1955, *Politica e Costituzione di Atene*, cit., p. 82.
- ²⁵ Aristotele, 1955, *Politica e Costituzione di Atene*, cit., p. 83.
- ²⁶ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 111-112.
- ²⁷ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 251.
- ²⁸ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, p. 35.
- ²⁹ Scheler, M., 1915, "Der Bourgeois", in: *Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 2, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, p. 301.
- ³⁰ Già Alessandro Cavalli ha rimarcato la specificità della analisi sombartiana del capitalismo con queste parole: «a differenza di Marx, ed anche di Weber, alla visione del capitalismo come sistema oggettivo si connette in Sombart un atteggiamento di valore, una condanna morale» (Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 45). Un giudizio, questo, ripreso da Ines Crispini, secondo la quale «ciò che, in primo luogo, allontana Sombart dalla prospettiva weberiana, del tutto scientifica e spoglia di implicazioni valutative, è proprio l'atteggiamento di dura condanna morale che caratterizza l'analisi sombartiana dello spirito borghese-capitalistico» (Crispini, I., 1998, *Il «borghese virtuoso». Configurazioni di un paradigma antropologico tra Butler e Sombart*, Milano, Franco Angeli Edizioni, p. 178). Lo stesso Franco Rizzo è del parere che Sombart rifletta sul capitalismo «in termini moralistici» (Rizzo, F., 1974, *Werner Sombart*, Napoli, Liguori, p. 118).
- ³¹ Bloch, E., 1935, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 16.
- ³² Bloch, E., 1935, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 56.
- ³³ Si vedano le considerazioni di Eksteins sullo sviluppo industriale in Germania: «Esso fu caratterizzato da una velocità travolgente e da un disorientamento corrispondente nella popolazione. Se in Gran Bretagna Charles Dickens poteva fare riferimento in *Bleak House* alla 'età in movimento' in cui viveva, e Tennyson poteva parlare della sua era come di 'un terribile momento di transizione', le statistiche delle trasformazioni sociali ed economiche in Germania mostrano che nessun altro paese aveva un diritto maggiore a fare appello ad impressioni di movimento e di transitorietà» (Eksteins, M., 1989, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland, Bantam Press, p. 67).

- ³⁴ T. Nipperdey, 1986, “Probleme der Modernisierung in Deutschland”, in: *Nachdenken über die deutsche Geschichte: Essays*, München, C. H. Beck Verlag, p. 55.
- ³⁵ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p.127. Successivamente Sombart cita il seguente passo della *Summa teologica*: «*Divitiae comparantur ad oeconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam, ut dicitur in I. Pol. finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem*» (*Ibidem*).
- ³⁶ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 212.
- ³⁷ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 37.
- ³⁸ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, Firenze, Vallecchi, 1941, p. 192.
- ³⁹ Questo testo fu poi ripubblicato nel 1915 nel primo volume dei saggi di Scheler col titolo “Il risentimento nella costruzione della morale”. Per un riferimento diretto a tale saggio cfr. Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 525.
- ⁴⁰ Scheler, M., 1915, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, in: *Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 1, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, pp. 48-49.
- ⁴¹ Scheler, M., 1915, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, cit., p. 54.
- ⁴² Scheler, M., 1915, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, cit., p. 56.
- ⁴³ Scheler, M., 1915, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, cit., p. 64.
- ⁴⁴ Scheler, M., 1915, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, cit., p. 64.
- ⁴⁵ Scheler, M., 1915, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, cit., p. 101.
- ⁴⁶ Scheler, M., 1915, “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen”, cit., p. 210.
- ⁴⁷ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 439. Anche ne *Il socialismo tedesco* Sombart spiega le origini di un elemento della morale moderna facendo riferimento al meccanismo del risentimento: «*Tutto il culto del lavoro professato dal socialismo proletario è gravido di risentimento. Attribuendo valore al lavoro come tale, si conferisce a coloro che altrimenti non sarebbero stati (come stirpe) nulla, che nulla sono, nulla hanno e nulla sanno fare, una dignità che li porta in alto. [...] Non v'è in realtà nessun altro mezzo per livellare gli uomini e nessun altro mezzo per dare importanza all'individuo indifferenziato, perduto nella massa [...] se non questo di conferire carattere sacro al lavoro in sé stesso, come impiego di forza muscolare senza riguardo al suo risultato, semplicemente perché è lavoro*» (Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., pp. 116-117).
- ⁴⁸ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 287.
- ⁴⁹ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 283.
- ⁵⁰ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 285.
- ⁵¹ Per il significato di questo aggettivo si leggano le seguenti riflessioni di Foucault: «*Ēthopoiein* significa fare dell'*ethos*, produrne, modificare o trasformare l'*ethos*, il modo d'essere, la modalità d'esistenza di un individuo. Ciò che è *ethopoios* è qualcosa che possiede la qualità di trasformare il modo d'essere di un individuo» (Foucault, M., 2004, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, p. 209).
- ⁵² Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 319.
- ⁵³ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 13.

⁵⁴ Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 101.

⁵⁵ Sombart caratterizza il marxismo come segue: «I valori del socialismo proletario sono [...] quelli propri di una concezione bottegaia del mondo. Possiamo anche indicarli con la parola straniera di «Edonismo». Per questo motivo il socialismo proletario è un'espressione dell'epoca economica e non conosce altri valori al di fuori di quelli borghesi» (Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 113). Da notare le affinità ideologiche con la visione del socialismo proposta da Enrico Corradini, il principale teorico del nazionalismo italiano citato, peraltro, in un passo de *Il socialismo tedesco* (cfr. Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 68). Secondo Corradini il socialismo «non agisce sopra i suoi seguaci se non col prospetto dell'utile immediato: lo sciopero per l'aumento della mercede» (Corradini, E., 1980, «Le nuove dottrine nazionali e il rinnovamento spirituale», in: *Scritti e discorsi 1901-1914*, Torino, Einaudi, p. 234).

⁵⁶ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 87.

⁵⁷ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 201.

⁵⁸ Si legga il seguente giudizio sulla parabola storica dell'Europa: «Che l'umanità europea occidentale abbia percorso e stia 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, Hoelderlin, Carlyle, Ruskin fino a Giacomo Burckhardt, 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» (Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 15).

⁵⁹ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 324.

⁶⁰ Rizzo, F., 1974, *Werner Sombart*, cit., p. 84.

⁶¹ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 90.

⁶² Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 12.

⁶³ Nietzsche descrive come segue l'*ethos* aristocratico antico: «Ebbene! Un tempo accadeva il contrario: il lavoro recava su di sé la cattiva coscienza. Un uomo di buona famiglia nascondeva il fatto di lavorare, quando la necessità ve lo costringeva. Lo schiavo lavorava dominato dalla sensazione di fare qualcosa di spregevole: – il 'fare' stesso era qualcosa di spregevole. «Nobiltà ed onore si accompagnano solo ad *otium* e *bellum*: risuonava così la voce dell'antico pregiudizio» (Nietzsche, F., 1882, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, München, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, 1980, p. 557).

⁶⁴ Cfr. per questo concetto Losurdo, D., 2002, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, p. 732.

⁶⁵ Losurdo, D., 2002, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, cit., p. 725.

⁶⁶ Losurdo, D., 2002, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, cit., p. 740.

⁶⁷ E. Wilson, 1931, *Axel's castle. A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930*, New York, Charles Scribner's Sons, p. 100.

⁶⁸ E. Wilson, 1931, *Axel's castle. A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930*, cit., pp. 100-101.

⁶⁹ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 520.

⁷⁰ «Per riassumere tutto ciò in una parola dobbiamo usare la frase spaventosa «che la vita umana è divenuta senza senso». Staccato da ogni rapporto trascendentale, tagliato fuori dalle idee direttrici, l'uomo si trova abbandonato a se stesso; cerca la realizzazione del significato della sua vita in sé stesso e non lo trova». Sombart cita quindi un passo tratto dal libro di Paul Tillich intitolato *Religiöse Verwirklichung* (1930): «Collo spezzarsi di detti rapporti oscilla solitario in sé stesso 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» (Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 59).

- ⁷¹ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 523-524.
- ⁷² Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 38.
- ⁷³ Su Carlyle quale spirito non inglese (e dunque estraneo al comfortismo britannico) che si è sempre nutrito di spirito tedesco sino a guastarsi lo stomaco cfr. Sombart, W., 1915, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit., p. 18.
- ⁷⁴ Carlyle, T., 1843, *Past and Present*, in: *The Works of Thomas Carlyle*, Vo. 6, New York, Peter Fenelon Collier Publisher, 1897, p. 355.
- ⁷⁵ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 694.
- ⁷⁶ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 853.
- ⁷⁷ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., pp. 15-16.
- ⁷⁸ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 173.
- ⁷⁹ Come scrive Sombart, la «mentalità economica [...] comprende tutti gli elementi spirituali che determinano le singole attività economiche» (Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 110). L'intento de *Il capitalismo moderno* è inoltre chiarito con queste parole: «Quest'opera vuole rendere in modo vivo quel che hanno pensato, voluto, fatto il contadino e il proprietario fondiario, l'artigiano ed il commerciante. [...] La meta che mi sono proposto con quest'opera è di far rivivere nella varietà delle sue forme la vita economica. [...] Perciò mi sono sforzato di ricercare soprattutto lo spirito che ha predominato in una determinata epoca economica e che ha informato di sé la vita economica di quest'epoca, seguendolo poi nei suoi effetti. È mia convinzione profonda che nei diversi periodi abbia dominato una mentalità economica diversa e che sia lo spirito a darsi una forma adeguata, creando così l'organizzazione economica» (Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 121-122). Sul carattere psicologico delle ricerche di Sombart cfr. le considerazioni di Cavalli nella prefazione a *Il capitalismo moderno* e cfr. anche Herf, J., 1984, *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, cit., p. 133.
- ⁸⁰ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 173.
- ⁸¹ Marx, K., Engels, F., 1990, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 4, Berlin, Dietz Verlag, p. 464.
- ⁸² Marx, K., Engels, F., 1990, *Manifest der Kommunistischen Partei*, cit., p. 465.
- ⁸³ Ecco come Sombart conclude la sua rievocazione dello sviluppo del capitalismo, rivelatosi in grado di «trasformare la cultura fin dalle radici, fondare e distruggere imperi, costruire i mondi magici della tecnica, cambiare l'aspetto stesso della terra»: «E tutto questo perché uno sparuto manipolo di uomini è stato conquistato dalla passione di guadagnare» (Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 484).
- ⁸⁴ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 195.
- ⁸⁵ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., pp. 133-134. Engels usa l'espressione «caduta originaria» nella sua opera sull'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884).
- ⁸⁶ Come si legge nella prefazione al terzo volume de *Il capitalismo moderno*, «tutto ciò che nella mia opera vi è di valido è dovuto allo spirito di Marx». E ancora: «posso addirittura assicurare che quest'opera non vuole essere altro che una continuazione e in un certo senso il completamento dell'opera di Marx» (Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 489).
- ⁸⁷ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 29.
- ⁸⁸ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 464.
- ⁸⁹ Sulla presenza di motivi apocalittici nella letteratura e cultura tedesche cfr. Vondung, K., 1988, *Die Apokalypse in Deutschland*,

München, Deutscher Taschenbuch Verlag. Sul wagnerismo quale autentica matrice del pensiero di uno spirito simile sotto alcuni aspetti a Sombart, Oswald Spengler, sono interessanti le riflessioni di Sergio Caruso, convinto che l'autore di *Der Untergang des Abendlandes* abbia affrontato nelle pagine di quest'opera «quella stessa congerie di motivi che Wagner aveva rappresentato sul palcoscenico di Bayreuth» (cfr. Caruso, S., 1979, *La politica del destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Firenze, Cultura Editrice, p. 116).

⁹⁰ Il testo di Hirschman è un'indagine sulle strategie argomentative adottate dagli intellettuali reazionari, già all'indomani della Rivoluzione Francese, per attaccare i loro nemici progressisti. Hirschman, in particolare, vede nella tesi della perversità una manovra audace degli intellettuali reazionari che, essendo isolati in un mondo progressista a loro ostile, non lo attaccarono in modo diretto, ma insinuarono il sospetto che le iniziative progressiste potessero avere effetti contrari a quelli attesi. Cfr. in proposito Hirschman, A. O., 1991, *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, Massachusetts, and London, The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 11-12.

⁹¹ Hirschman, A. O., 1991, *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, cit., p. 7.

⁹² Hirschman, A. O., 1991, *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, cit., p. 12.

⁹³ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 237.

⁹⁴ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 533.

⁹⁵ Winner, L., 1977, *Autonomous technology: technics-out-of-control as a theme in political thought*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, pp. 30-31. Secondo Winner l'animismo tecnologico «ricapitola semplicemente i miti dei nostri inizi – la ribellione e la caduta dell'uomo» (Winner, L., 1977, *Autonomous technology: technics-out-of-control as a theme in political thought*, cit., p. 31).

⁹⁶ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 250.

⁹⁷ Naturalmente il passo di Weber che Sombart ha in mente quando sviluppa le sue riflessioni sull'azienda moderna è il seguente: «Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile di vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica. Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via, secondo la concezione di Baxter, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli "eletti". Ma il destino fece del mantello una gabbia d'acciaio». (Weber, M., 1905, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni Editore, 1965, p. 305).

⁹⁸ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 446.

⁹⁹ *Ibidem*

¹⁰⁰ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 447.

¹⁰¹ Cfr. Simmel, G., 1900, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1907, p. 549.

¹⁰² Sull'apprendista stregone di Goethe ed il dottor Frankenstein di Mary Shelley quali figure della «metaforica di una 'demonicità' della tecnica» cfr. Sieferle, R. P., *Die „Gestalt des Arbeiters“ im technischen Zeitalter. Eine Einführung*, in: Strack, F. (a cura di), 2000, *Titan Technik. Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter*, Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 94.

¹⁰³ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 426.

¹⁰⁴ Cfr. Curtius, E. R., 1948, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen und Basel, A. Francke Verlag, 1993, pp. 105-107.

¹⁰⁵ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 11.

¹⁰⁶ Sombart osserva che è un «fatto incontestabile» che il telegrafo senza fili e l'aeronautica interessano alla gioventù più del «problema del peccato originale o dei dolori di Werther» (Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 424).

- 107 «Un punto che mi sembra di grande e generale importanza per lo sviluppo della società moderna è il fatto che i nuovi ricchi, coloro che non posseggono nulla al di fuori del loro denaro, il cui potere è fondato soltanto sulla ricchezza e non hanno altra caratteristica che li possa distinguere se non la possibilità di condurre una vita sontuosa in virtù dei loro mezzi, che questi *parvenus* trasmettano la loro concezione del mondo materialistica e mammonistica anche alle vecchie famiglie nobili che vengono con ciò trascinate nel vortice della vita agiata» (Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 215).
- 108 Sulle figure del ribaltamento cfr. Brugnolo, S., 2000, *La letterarietà dei discorsi scientifici. Aspetti figurali e narrativi della prosa di Hegel, Tocqueville, Darwin, Marx, Freud*, Roma, Bulzoni Editore, p. 103.
- 109 Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 490.
- 110 Rizzo, F., 1974, *Werner Sombart*, cit., p. 16.
- 111 Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 484.
- 112 Marshall Berman ha osservato che «l'immaginazione modernista» [*the modernist imagination*] descrive la modernità come una forza insieme distruttiva e creativa: «il calore che annienta è anche energia sovrabbondante, traboccare di vita» (Berman, M., 1982, *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, London-New York, Verso, p. 89).
- 113 Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 193.
- 114 «C'è una selvatichezza indiana, propria del sangue indiano nel modo in cui gli americani aspirano all'oro», scrive Nietzsche nel paragrafo 329 del quarto libro de *La gaia scienza*. Cfr. Nietzsche, F., 1882, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., p. 556.
- 115 Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 236.
- 116 Carlyle, T., 1841, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Milano, Fratelli Treves, 1917, p. 1.
- 117 Così lo definisce Cassirer: cfr. Cassirer, Ernst, 1946, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, p. 192.
- 118 Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 221.
- 119 Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 224.
- 120 Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., pp. 225-226.
- 121 Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 226.
- 122 Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 212.
- 123 Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 173.
- 124 Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 173-174.
- 125 Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 178.
- 126 Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 174.
- 127 Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 462.
- 128 Per l'impiego del concetto psicoanalitico della negazione ai fini dell'elaborazione di una metodologia di analisi dei testi letterari cfr. Orlando, F., 1973, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Torino, Einaudi.

- ¹²⁹ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 3.
- ¹³⁰ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 454.
- ¹³¹ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 456. Lo stesso Scheler osservò che «Sombart riconduce lo ‘spirito borghese’ in ultima analisi ad un tipo biopsichico» (Scheler, M., 1915, “Der Bourgeois”, cit., p. 323).
- ¹³² Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 262.
- ¹³³ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 263.
- ¹³⁴ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 264.
- ¹³⁵ Queste ricerche culmineranno nello scritto tardo intitolato *Il disagio della civiltà* (1930). Tuttavia già ne *La morale sessuale ‘culturale’ ed il nervosismo moderno* (1908) Freud affermò perentoriamente che «la nostra civiltà si basa interamente, in generale, sulla repressione degli istinti» (Freud, S., 1974, *Die ›kulturelle‹ Sexualmoral und die moderne Nervosität*, in: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, p. 18).
- ¹³⁶ Come è noto, Marcuse ‘storicizza’ la teoria freudiana del disagio della civiltà parlando della «repressione addizionale» [*zusätzliche Unterdrückung*] richiesta dal dominio sociale e del «principio di prestazione» [*Leistungsprinzip*] quale forma storica del principio di realtà sotto la cui legge «la società si stratifica in modo conforme alle prestazioni economiche in regime di concorrenza dei suoi membri» (cfr. Marcuse, H., 1955, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1957, p. 45). Sullo studio attento di Sombart da parte di Marcuse cfr. Rizzo, F., 1974, *Werner Sombart*, cit., p. 19.
- ¹³⁷ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 455.
- ¹³⁸ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 521.
- ¹³⁹ Sul meccanismo della funzionalizzazione perversa per effetto del quale «i comportamenti negativi e devianti» sono «recuperati e volti a proprio vantaggio da un sistema capace di infiniti adattamenti» cfr. Brugnolo, S., 2000, *La letterarietà dei discorsi scientifici. Aspetti figurativi e narrativi della prosa di Hegel, Tocqueville, Darwin, Marx, Freud*, cit., p. 113.
- ¹⁴⁰ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 305.
- ¹⁴¹ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 308.
- ¹⁴² In un’intervista del 1984 intitolata “Il ritorno della morale” Foucault illustrò questo concetto come segue: «chiamerò soggettivazione il processo attraverso il quale si consegue la costituzione di un soggetto, o, più precisamente, di una soggettività, che è evidentemente solo una delle possibilità date ai fini dell’organizzazione di un’autocoscienza» (Foucault, M., “Die Rückkehr der Moral”, 1984, in: *Dits et Ecrits*, Bd. 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, p. 871).
- ¹⁴³ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 312. Scheler muove delle obiezioni alla teoria di Sombart. Scrive infatti che «come è interamente estranea al tipo capitalista l’idea cristiana della castità, l’idea del libero sacrificio del piacere sessuale al fine della liberazione dello spirito per la contemplazione di una sfera divina e celeste, così è estranea anche al tomismo una repressione delle passioni erotiche quale mero fattore di disturbo di un agire economico razionale» (Scheler, M., 1915, “Der Bourgeois und die religiösen Mächte”, in: *Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 2, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, pp. 350-351).
- ¹⁴⁴ Sombart, W., 1902 (due voll.); 1927 (ampliata, 3 voll.), *Il capitalismo moderno*, cit., p. 384.
- ¹⁴⁵ Per questa espressione cfr. Weinrich, H., 2004, *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, München, Verlag C. H. Beck, p. 29.

¹⁴⁶ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 136.

¹⁴⁷ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 137.

¹⁴⁸ Cfr. Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 142. A proposito dell'economia del tempo teorizzata da Leon Battista Alberti Weinrich osserva: «L'arte dell'uso corretto del tempo consiste nel non sprecare il tempo in nessun caso [...]. Persino il tempo dedicato all'ozio ancora molto elogiato da Seneca è qui sottoposto ad un rigoroso controllo temporale. [...] Solo il tempo, infatti, in cui un uomo può agire (*la stagione della faccenda*) è oggetto di questa economia temporale» (Weinrich, H., 2004, *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, cit., p. 29).

¹⁴⁹ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 310. Scheler non è d'accordo con Sombart. A suo avviso, infatti, gli scolastici condannavano l'«otiositas» non perché esaltavano il lavoro quale forza apportatrice di un utile, ma perché essa era alla base di ogni vizio. Solo il lavoro, infatti, era in grado di temprare lo spirito contro le tentazioni (cfr. Scheler, M., 1915, «Der Bourgeois und die religiösen Mächte», cit., p. 349).

¹⁵⁰ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 228.

¹⁵¹ Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, cit., p. 229.

¹⁵² Nietzsche, F., 1980, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., p. 556.

¹⁵³ Nietzsche, F., 1980, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 13, München, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, p. 28.

¹⁵⁴ Nietzsche, F., 1888, *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 99.

¹⁵⁵ Nietzsche, F., 1888, *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 102.

¹⁵⁶ Sombart, W., 1941, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 202.

¹⁵⁷ «Rendibilità non è altro che il calcolo ragionato sulla base di cifre dell'attività e della situazione d'una determinata impresa, stabilito in vista del successo economico, ossia con lo scopo di incassare alla fine di un determinato ciclo, una somma superiore a quella spesa per ottenere quel risultato» (Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., pp. 362-363).

¹⁵⁸ Sombart, W., 1934, *Il socialismo tedesco*, cit., p. 367.

¹⁵⁹ A ragione, pertanto, Rizzo scrive a proposito del socialismo sombartiano: «l'intento è chiaramente non la costruzione di un regime, bensì la ricostruzione della personalità morale dell'individuo smarritasi nei meandri e nelle contraddizioni disumane dell'epoca economica» (Rizzo, F., 1974, *Werner Sombart*, cit., p. 118). Sulla «grande politica» nietzschiana quale progetto etopoietico cfr. le seguenti considerazioni di Karl Jaspers: «perciò la grande politica di Nietzsche è ambigua: sembra voler determinare nei giudizi più generali e nelle esigenze un agire che assume l'uomo come materiale da modellare per farne qualcosa d'altro, di meglio, un essere di rango superiore; ma a tali definizioni non segue alcun agire concreto che mostri dei compiti appropriati, mentre la parola 'politica' sembra però promettere qualcosa che deve avvenire qui ed ora» (Jaspers, K., 1936, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981, p. 285).