

File: SOREL 18

Parole chiave:

Ernest Renan (Storia del popolo d'Israele; Storia di Gesù)  
 Ebraismo: eroismo nazionale, etica universale  
 Ariani e Semiti primi creatori di eticità  
 Socrate  
 Aristotele  
 Emmanuel Kant  
 Positivismo (Auguste Comte)  
 Karl Marx  
 Pierre Joseph Proudhon (socialismo agricolo-industriale/anti-marxismo/anarchismo/federalismo)  
 Gustav Theodor Fechner (psicofisica)  
 Friedrich Albert Lange (storia critica del materialismo)  
 Eduard G. Zeller (neopitagorismo)  
 Alfred Jules Emile Fouillée (spiritualismo, idee forza nell'evoluzione, nella psicologia e nella morale)  
 Antonio Labriola (materialismo storico)  
 Kuno Fischer (empirismo e razionalismo)  
 Hermann Cohen (Scuola di Marburgo/socialismo neokantiano)

Titolo

*'Revenons à Sorel' come 'zurück zu Kant'? Ipotesi sulla localizzazione del sostrato etico-politico nella critica soreliana alla società borghese<sup>1</sup>.*

Su di un aspetto sembrano concordi tutti i cultori ed critici dell'opera soreliana, ossia sul suo conservatorismo iniziale, espressione di un ambiente borghese molto legato al costume ed alle tradizioni di quella lontana provincia normanna in cui si radicava la vicenda della stessa famiglia dalla quale nacque non solo l'autore delle *Réflexions sur la violence*, ma anche Albert Sorel, suo cugino, storico della Rivoluzione e dell'Impero<sup>2</sup>.

Fra i due giovani certo una qualche influenza culturale dovette intervenire nel senso di una riconsiderazione di quella che loro apparve come manifestazione del genio nazionale, ossia la svolta successiva al 1792 (l'anno della battaglia di Valmy contro la coalizione austro-prussiana), da entrambi considerata come la vera grande novità della rivoluzione.

---

<sup>1</sup> Il testo che segue venne posto come introduzione al *Convegno internazionale di studi (Camerino, 22-23 febbraio 1999)*, organizzato - nel trentennale dell'istituzione del *Corso di laurea in Scienze politiche*, dall'Istituto di Studi storico-giuridici della *Facoltà di Giurisprudenza di Camerino* - sotto l'alto patronato dell'*Ambasciata di Francia in Italia*. "Desideriamo quindi porgere un sentito ringraziamento al Comitato Scientifico ed in particolare al chiarissimo professor Paolo Pastori, nostro primo interlocutore, nonché attivissimo promotore e animatore di un ampio, fervido dialogo culturale di cui queste giornate di studio costituiscono un esempio eccellente. Settembre 2001. *Ambasciata di Francia in Italia*. Patrick Talbot. Consigliere Culturale. Palazzo Farnese".

<sup>2</sup> Pierre ANDREU, *Sorel, il nostro maestro*, Roma, Giovanni Volpe, 1966 [trad. dell'ed.: ID., *Notre maître Sorel*, Paris, Grasset, 1953], p.11.

Con un'immagine, potremmo forse dire che c'è in Georges Sorel un iniziale e pienamente percepibile referente alla 'tradizione', che nel complessivo quadro delle sue teorie resta come la sinopia di un grande affresco, inizialmente intravisto, poi nascosto dalla sovrapposizione della sua conversione al socialismo. Se una simile traccia non fosse completamente cancellata spiegherebbe un suo persistente referente alla struttura pluralista di una società complessa (fatta da molteplici classi se non proprio da distinti livelli cetuali-funzionali) quale *animus* pluralista della sua ricerca del significato politico-sociale ed etico del socialismo.

Innegabili le suggestioni conservatrici - sia pure un po' ambigue - sia di Ernest Renan che dello stesso Hyppolite Taine, dai quali Sorel trae sin dall'inizio un referente alla *tradizione* che comunque (per quanto incerto e in sé contraddittorio) è indubbiamente differente - per un verso - sia dal *tradizionalismo* retrivo che dal semplice *conservatorismo* formale ('abitudinario', perché non comprende la *sostanza* della tradizione), e - per altro verso - si palesa estraneo al radicalismo di una *rivoluzione* intesa come *totale cesura* con il passato.

Elementi per una risposta ai dubbi che solleva comunque il suo radicalismo (quello dell'idea di *sindacalismo rivoluzionario*) potrebbero scorgersi conclusivamente nella prima appendice delle *Réflexions*, e non solo per influssi kantiani intitolata *Unité et multiplicité*. Anche qui, in effetti, emerge una molteplicità di aspetti salienti, tali da costringerci a considerare 'ermeneuticamente' la complessità, il pluralismo, sia come momento d'inizio, sia come punto di svolta della teoria soreliana. Pluralismo, molteplicità di visioni che sono la vera griglia di lettura di cui ci dovremmo interessare, se si volesse davvero afferrare almeno il senso della sua idea di una *rivoluzione dei produttori* ed il ruolo che in essa spetta all'*élite* sindacalista. E pur tuttavia, qui sorgono alcune questioni di fondo. Sino a che punto Sorel si discosta dalle suggestioni di una *rivoluzione conservatrice*?

Forse è in tali ambiguità la spiegazione del suo procedere zig-zagando fra i continui oscillamenti pendolari fra Proudhon e Marx?

Forse è questo il muro, apparentemente insuperabile, che circonda il suo labirinto di riflessioni, di ripensamenti, di approfondimenti e di auto-critiche?

Un muro che forse Sorel non valicherà mai, stentando a giungere alla teorizzazione di un compiuto sistema istituzionale, fondato sulla complessità cetuale-funzionale, su di un esauriente raffronto fra formalismo giuridico e novazione, in vista di una concreta rivitalizzazione del sentimento giuridico?

A mia volta avanzo qui l'ipotesi che a soccorrerci in simili labirinti e derive ancor oggi possa servire individuare un nucleo solido della filosofia e dell'epistemologia di Georges Sorel. C'è infatti un suo 'criticismo' su cui - a parte significative eccezioni<sup>4</sup> - non si è ancora rivolta la dovuta attenzione<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Comunque espliciti i riferimenti di Sorel al filosofo di Königsberg (G.SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, in: ID., *Scritti politici (Riflessioni sulla violenza, Le illusioni del progresso, La decomposizione del marxismo)*. A cura di Roberto Vivarelli, Torino, Utet, 1963, pp. x).

<sup>4</sup> A questo riguardo vanno ricordate le felici intuizioni dell'ormai lontano (ma densissimo di implicazioni ancora da svolgere) saggio di: Cesare GORETTI, *Il sentimento giuridico nell'opera di Giorgio Sorel*, Città di Castello, 1922.

<sup>5</sup> Mi sembra infatti che la componente 'kantiana' - anche a motivo della focalizzazione della ricerca sulle opere che più da vicino riguardano la storia del socialismo e del

Si tratta infatti di un criticismo caratterizzato non solo da iniziali e dopo tutto ancor vaghi riferimenti alle matrici kantiane. Certo, c'è in lui un riflesso dello *Zürück Kant!*<sup>6</sup> con cui non solo in Germania si intese reagire allo scientismo dominante (anche nelle ideologie politiche). Il suo è un criticismo che riecheggia in Francia per tanti canali, ma che in lui diventa il sottofondo costante, dapprima tenue, quasi inavvertibile, ma destinato a palesarsi nel tempo come una lettura tutt'altro che occasionale. Un criticismo che sin dai suoi inizi egli avverte come un richiamo verso un superiore paradigma, come una traccia per muoversi fra le tante *ombre delle ombre* di ideologie e di pseudo-culture che si pretesero totalizzanti e globali. Un criticismo, infine, che dalle pagine di Sorel ci costringe - e comunque prima ancora che palesarsi nella sua matrice neo-kantiana - al confronto con dubbi e perplessità interpretative.

In primo luogo nei termini di un criticismo che verte sulla pretesa oggettività della scienza e della ragione, a torto interpretate come altrettanti assoluti. Ma anche criticismo nei confronti dei nostri ideali e delle nostre stesse ideologie, persino quelli su cui riversiamo tanta assoluta certezza (come del resto si richiede nell'individuare la forza intellettuale ed etica cui legarsi per fronteggiare quello che in parte è ed in parte ci sembra il significato antagonistico della vita).

marxismo - non abbia potuto essere affrontata in maniera esaustiva né dai parigini *'Cahiers Georges Sorel'*, pur informatissimi e meritevoli più di ogni altro nella riattualizzazione del pensiero soreliano, né dallo studioso che è certamente il più valido indagatore della complessiva formazione culturale di Sorel: Marco GERVASONI, *Georges Sorel, una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle époque*. Milano, Unicopli, 1997. Nell'indice di questo denso accuratissimo lavoro non figurano né Kant, né - quindi - Friedrich Albert Lange o Hermann Cohen. Del resto, ben poco (o niente) del criticismo kantiano anche nei seguenti studi: né in Michael FREUND, *G. S.: der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1932 [ma neppure nella seconda edizione, ampliata, del 1972, figura il nome di Kant]; né in James H. J.H.MEISEL, *The genesis of G. S. An account of his formative period, followed by a study of his influence*, Ann Arbor, The George Wahr Publ. Co., 1951 [che pure ha il merito di aver individuate, fraintendendone l'origine, la nozione di "diremption" (*ib.*, pp. 267-268, 285)]; né in Pierre ANDREU, *Notre maître Sorel*, cit.; né in Irving Louis HOROWITZ, *Radicalism and the revolt against reason. The social theories of G. S. ...*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961; e nemmeno in Georges GORIELY, *Le pluralisme dramatique de G. S.*, Paris, Marcel Rivière, 1962. A queste conclusioni si riferisce anche Maggi, che però sembra il primo ad aver esaurientemente localizzato in questo nesso fra Kant e Sorel il ruolo svolto da Lange (Michele MAGGI, *La formazione dell'egemonia in Francia. L'ideologia sociale nella terza repubblica tra Sorel e Durkheim*. Bari, De Donato, 1977, p. 45). Dal canto suo, Onufrio (Salvatore ONUFRIO, *Sorel e il marxismo* [prefazione di Enzo Santarelli], Urbino, Argalia, 1979) - in riferimento ad una lettera del 1 aprile 1898 a Benedetto Croce - parla di "qualche cenno a Kant" da parte di Sorel (p. 161). Più avanti (*ib.*, p. 308) Onufrio indica il nesso che Sorel coglie [ma secondo lui solo nel 1907, nel saggio pubblicato fra ottobre e dicembre, su *Le Mouvement socialiste*, con il titolo: *L'évolution créatrice*] nella contrapposizione di Bergson fra la *conoscenza scientifica* (destinata alla pratica e quindi legata alla necessità oggettiva) e la *conoscenza creativa* (connessa invece alla sfera della libertà) e nella distinzione di Kant fra *fenomeno* e *noumeno*. Qui il riferimento di Sorel a Kant non si specifica poi molto, né Onufrio risale indietro nel tempo, alle esplicite citazioni soreliane. E quando ricorda la citazione di Kant (*ib.*, p. 310) nelle *Réflexions* Onufrio non coglie l'importanza della prima appendice, dove invece la ricezione del criticismo kantiano si delinea pienamente come appunto vedremo qui *ultra*, nelle conclusioni.

<sup>6</sup> Mariano CAMPO, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana. Dal "ritorno a Kant" alla fine dell'Ottocento*. Varese, Editrice Magenta, 1959.

Proprio per questo è ancor oggi utile riflettere sull'opera di Georges Sorel. Dal suo senso critico risulta la piena consapevolezza della necessità di raffrontare scienza, razionalità, progettualità politica al loro stesso fondamento, ossia al primato del fine etico, cioè del raggiungimento di un benessere non solo morale, ma anche culturale e pratico degli individui e dell'intera società.

Un simile criticismo di Sorel ci appare però paradossale, a fronte dell'impressione che suscita una lettura settoriale e superficiale delle sue riflessioni. Pertanto - come cercheremo di documentare in questo saggio - proprio questo socialista normanno ci introduce alla comprensione di come - per un verso - sia innegabile che nessuna ideologia raggiunga la piena verità (di per sé irraggiungibile, a meno di non considerare verità la considerazione critica dei nostri limiti, del nostro soggettivismo), e come - per altro verso - sia altrettanto indubitabile che senza idee ed ideali, senza forme *a-priori* e senza modelli, si perde ineluttabilmente la possibilità di dare una risoluzione al quesito sia della politica che della stessa esistenza individuale.

Assumendo a punto di riferimento il suddetto antefatto 'kantiano' della riflessione soreliana, non potendo riferirmi solo a mie precedenti ricerche (carenti almeno sotto questo profilo per una simile componente, allora da me intuita, ma non compiutamente sviluppata)<sup>7</sup> - adesso propongo qui alcune nuove linee di indagine per una prospettiva che potremmo definire a pieno titolo come 'neo-critica'.

Comincio con l'ipotesi che ci si possa rappresentare l'intera riflessione del Filosofo normanno in una sorta di intersezione ortogonale fra due differenti dimensioni di indagine.

La prima è appunto capire la complessa oscillazione pendolare delle argomentazioni di Sorel, a cui mi riferivo nel saggio del 1980<sup>8</sup>. Li scorgevo in Sorel, intanto, l'oscillazione fra una indefinita reminiscenza della società d'antico regime ed un'intuita complessità di un *ordine nuovo rivoluzionario*. Oscillazione che, per un vero parte dalla nozione di una *società civile* pre-assolutista (dunque plurifunzionale-multicetuale, con al vertice della gerarchia sociale un'*élite* meritocratica), concepita nel senso appunto di Albert Sorel, poi alteratasi in Georges Sorel nella chiave conservatrice, per le suggestioni di Taine<sup>9</sup>, per giungere infine - per altro verso - alla catartica visione di un il futuro *ordine nuovo socialista*.

---

<sup>7</sup> In effetti, dopo il saggio di Cesare Goretti (del lontano 1922), a questo tema ho dedicato anch'io qualche riflessione (poi meglio sviluppata da altri), per cui rinvio ai semplici accenni contenuti in: P.PASTORI, *Scienza e metafisica in S.*, in *Storia e politica*, VIII, 1969, fasc. IV, (ottobre- dicembre), pp. 602-616. Per il puntuale riferimento di Sorel a Kant, in *De l'ancienne à la nouvelle métaphysique*, si vedano le pp. 612-613. Argomento questo mio del 1969, ripreso poi, sei anni dopo, da: Giovanna CAVALLARI, *Le idee giuridiche e la trasformazione della società democratico-borghese*, in: PLURES, G. S. *Studi e ricerche*. Firenze, Olschki, 1974, pp. 37-89. Rinviando allo studio di Zanardo (A. ZANARDO, *Aspetti del socialismo neokantiano in Germania negli anni della crisi del marxismo*, in: *Annali dell'Istituto G. G. Feltrinelli*, Milano, 1960, pp. 122-169), più avanti la stessa A. riconsidera tale influsso kantiano, citando il denso saggio di Goretti.

<sup>8</sup> P. PASTORI, *Rivoluzione continuità in Proudhon e Sorel*, Milano, Giuffrè, 1980.

<sup>9</sup> Sul possibile influsso di Hippolyte Taine sulla sottovalutazione degli aspetti positivi del sistema sociale ed istituzionale francese d'antico regime si possono formulare le seguenti ipotesi. Anzitutto la globale svalutazione degli antichi corpi sociali, considerati da Taine unicamente interessati a mantenere posizioni cetuali. Si veda, in tal senso, il libro I (*La structure de la société*), dove [al cap. IV, par. I] si afferma che in Francia i ceti privilegiati non rendono al paese quei servizi che invece clero e nobiltà svolgono a

Nel mio saggio del 1980 scorgevo peraltro un ulteriore periodo di questa prima oscillazione soreliana, quello della concezione di un *nuovo ordine*, inizialmente in chiave pluralista, sulla linea del *primo* Proudhon (senza cioè troppo specifiche individuazioni del modello politico e del programma d'azione con cui pervenirvi). Un *ordine nuovo* successivamente meglio definito nei termini stessi dell'*ultimo* Proudhon, della sua nozione di *'capacité politique de la classe ouvrière'*. Su questa base di una crescente ricerca di individuazione delle concrete forze storiche capaci di operare la rivoluzione avviene poi il passaggio all'altro estremo di questa prima oscillazione pendolare. È l'incontro con Marx (cui in definitiva Sorel rimarrà sempre fedele, in nome di quel messaggio etico di riscatto sociale e di motivazione morale dell'azione rivoluzionaria che il questo normanno crederà di vedere nel Filosofo di Treviri).

La seconda dimensione di indagine, che mi sembra adesso di dover considerare più attentamente, è appunto l'oscillazione che ha il suo fulcro nel referente al neo-criticismo. Si tratta di un'oscillazione che si sviluppa e si compie da un punto iniziale di massima intensità, e attraverso un'evidente attenuazione (sino alla quasi totale eclissi) in una fase intermedia, per conclusivamente riaccendersi nella momento maturo della riflessione soreliana.

Cerco di precisare meglio, cronologicamente, questa seconda oscillazione pendolare. Un'oscillazione, che - non va dimenticato - si interseca (attenuandosi, senza annullarsi) con la prima, nel senso che dal Filosofo di Besançon (Proudhon) conduce a Marx. Ma poi si riconverte nuovamente da quest'ultimo verso la riconsiderazione della problematicità dell'indagine di Proudhon, a cui Sorel - con Marx - ha inteso dare una risposta in quel che riguarda l'individuazione dell'azione rivoluzionaria.

E qui si tratterebbe di vedere se, e per quale motivo, il Normanno non sia riuscito che in parte a riconnettere questa azione innovativa ad un

---

livello pubblico in Inghilterra (H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine. I. L'ancien régime*, Paris, Hachette, XVI éd., 1801, pp. 77 e ss.). In particolare, nel l. IV. c. III, Taine si esprime nei seguenti termini sui limiti sia delle motivazioni della borghesia (preoccupata solo di pensare alla propria sfera privata), sia della stessa azione di opposizione al sistema degli ambienti parlamentari e giansenisti. Riguardo alla borghesia, Taine infatti ne sottolinea *"la disette des idées et la modestie du coeur"*, atteggiamenti che confinavano *"le bourgeois dans son enclos héréditaire"* (*ib.*, p. 399-400). Riferendosi alle posizioni politiche del Terzo Stato, Taine indica nel *Parlement*, animato dal *"viel esprit gallican ou janséniste"* l'unico *"foyer d'opposition"* nella prima metà del XVIII secolo (*ib.*, p. 400). Ma sebbene *"la querelle du parlement et de la Cour sera l'une des flammèches qui provoqueront la grande explosion finale"*, tuttavia questo antico fuoco non ha tizzoni ardenti e non è affatto incendiario, poiché *"sa structure emprisonne sa flamme"*, e dal canto suo i giansenisti sono troppo buoni cristiani *"pour ne pas respecter les puissances instituées d'en haut"* (*ib.*, p. 401). Tutti e due, parlamento e giansenismo, *"combattent pour la tradition et contre la nouveauté"* (*ib.*, l.c.). Perciò, dopo aver difeso il passato contro il potere arbitrario, *"ils le défendront contre la violence révolutionnaire et tomberont"*: cadranno, l'uno nell'impotenza e l'altro nell'oblio (*ib.*, l.c.). Non sarebbe dunque sbagliato riconoscere in questa svalutazione della funzione anti-assolutistica svolta dal *Parlement* e nell'inadeguatezza delle riforme etico-politiche (prospettate da gallicani e giansenisti) l'antefatto logico della radicale negazione operata da Sorel dell'ordinamento istituzionale pre-parlamentare e pre-rappresentativo. Al riguardo, si vedano anche, per la localizzazione di una possibile svolta di Sorel: P.PASTORI, *Conservatorismo e tradizione nel primo Sorel*, in *Sociologia*, VII, 1973, 3, pp. 161-201; Leszek KOLAKOWSKI, *Georges Sorel: Jansenist Marxist*, in: *Dissent*, XXII, 1975, 1, pp. 63-80 (ora in: ID., *Main Current of Marxism. II. The Golden Age*, 1978 [trad. it.: *Nascita sviluppo e dissoluzione del marxismo*, Milano, Sugarco, 1983, vol. II, pp. 159-186]).

modello di *società civile complessa, pluri-articolata* (nel senso di ceti, titolari sia di finalità privatistiche che di funzionalità politica, gerarchicamente ordinati rispetto all'*élite* rivoluzionaria).

Su questa oscillazione di impronta 'neo-critica' dovettero giocare le suggestioni di tematiche trattate sia da Fouillée, sia da Lange, sia (e certo non ultimo) appunto da Proudhon. Intreccio di influenze complesse, sia dal punto di vista filosofico-gnoseologico, sia da quello etico-politico. Rinviando a più avanti le ulteriori verifiche sia del nesso con Fouillée, sia di quelli con Lange e Proudhon, qui va invece precisata meglio la scansione cronologica di questa seconda oscillazione pendolare (cioè dal 'Kant' riecheggiato da Fouillée-Lange-Proudhon al Kant direttamente recepito da Sorel (in una sua conclusiva lettura della *Critica della ragion pura*).

Vediamo, dunque, questa scansione, che riguarda: sia il primo periodo (1886-92) della produzione soreliana; sia la fase intermedia, quella dell'incontro e della piena adesione al pensiero storico-materialistico di Marx (fra 1893-94); sia il periodo maturo (ed a mio avviso conclusivo in termini di un compiuto sistema filosofico-politico) che si palesa fra 1898-1910 (con le ricerche sull'etica del socialismo, dalle sue connessioni con il *sistema giuridico formale*, con il *sistema giuspositivo* 'borghese', alla teorizzazione della '*rivoluzione dei produttori?*', fino all'autocritica di simile concezione nella prima appendice delle *Réflexions sur la violence*).

Il momento iniziale di questa amplissima oscillazione tematica concerne appunto gli scritti editi tra il 1886-92.

I quali comprendono - in primo luogo - la pubblicazione (sia sulla *Revue de philosophie de la France et de l'Étranger*, sia sulla *Revue scientifique* e sugli *Annales de philosophie chrétienne*) dei primi saggi epistemologici e dell'*Essai sur la philosophie de Proudhon*. In secondo luogo - i primi scritti propriamente sociologico-politici (sulla *Revue de la Révolution*, sulla *Société agricole, scientifique et littéraire des Pyrénées-Orientales*).

Infine, l'edizione della due grandi opere apparse nel 1889 (cioè *Contribution à l'étude profane de la Bible* [da qui in avanti: *CEPB*], e *Le procès de Socrate* [da qui in poi: *PS*], entrambe opere tuttavia risalenti a data ben anteriore, come appunto anche qui si avrà occasione di dimostrare).

Un discorso a sé richiede comunque la *CEPB*, in cui l'elemento neo-critico si staglia a tutta grandezza, sia pure al di là di una esplicita lettura di Lange (che solo a tratti si palesa), nella consapevole presa di distanza - appunto - dal *conservatorismo* e dal *tradizionalismo*. Qui emerge infatti l'influsso di una matrice ideologica di impianto filosofico-politico di tipo tradizionale-conservatore, riflesso della visione ancora emozionalmente condizionata dell'interpretazione (in positivo più che in negativo) della cesura epocale della Rivoluzione francese (come si è detto rivissuta da Georges Sorel secondo l'interpretazione che ne aveva dato il cugino Albert Sorel)<sup>10</sup>. Interpretazione in chiave di manifestazione del genio

---

<sup>10</sup> Fra i molti possibili, si vedano i seguenti nessi concettuali ed argomentativi fra la complessità di cifre di lettura della rivoluzione francese in Georges Sorel e l'antefatto costituito dall'interpretazione dello storico Albert Sorel. Un primo punto di contatto significativo è nella descrizione che Albert Sorel traccia in negativo della rivoluzione come "*règne des violents et des fanatiques*" (è il titolo del par. II, del l. IV, c. III di: A. SOREL, *L'Europe et la révolution française*, Paris, 1885, vol. II, pp. 521-524). Un giudizio, questo di Albert Sorel, che sin da qui comunque si stempera nella contrapposizione fra terrorismo giacobino e mobilitazione di massa per la difesa nazionale (si veda, nello stesso libro IV, c. III, par. III: *La terreur et la défense nationale*, in: *Ib.*, pp. 524-530). Ma è

nazionale. E proprio qui, in questa che possiamo davvero considerare la prima grande opera soreliana, si manifesta forse con la maggiore intensità la consapevole contrapposizione della *sostanza* tradizione ad ogni *formalismo* tradizionale, ossia ad ogni contraffazione conservatrice che riduca la sostanza perenne della tradizione a dogmatismi, a ritualità, a finzioni che ne alterano, in funzione esclusivista-particolarista, il significato universale e perenne.

### 1. *La storia universale come primato della tradizione.*

In questa prima delle due grandi opere edite nel 1889, in *CEPB*, la critica ha visto giustamente il risultato di un lavoro giovanile, ipotizzandone la composizione attorno agli anni 1870-80<sup>11</sup>. Qui c'è anzitutto un'apologia dell'esperienza religiosa contro il positivismo, argomentata da Sorel con implicazioni *vetero-testamentarie*, tali - per inciso - da indurre a rivedere certe accuse di scarsa simpatia per gli ebrei rivolta al Normanno, che almeno sin qui dimostra di voler distinguere sia le ipotizzabili responsabilità individuali nelle risultanze insociali dell'egemonia capitalista, sia le condizioni di avvilito successive alla diaspora, da quella che invece qui è definita come la temperie eroica, e non solo ascetica, di questo come di tutti gli altri popoli dell'epoca arcaica della civiltà mediterranea.

La polemica anti-positivista, rivolta alla precedente generazione di studiosi ed intellettuali, è immediata ed inequivoca sin dalle prime parole dell'introduzione. "*Nos pères s'occupaient des religions pour les combattre et leur opposer l'autorité de la science. Les positivistes modernes considèrent les religions comme des manifestations propres à l'enfance humaine*"<sup>12</sup>. In quanto tale, la religione deve essere studiata in modo critico, cogliendone l'essenza

---

soprattutto nel tomo VIII che Albert Sorel anticipa l'interpretazione della rivoluzione nei tratti della *grande nation*. Lì è il genio nazionale francese che imprime la forza vitale alla rivendicazione attiva degli astratti diritti dell'uomo, formulati da 'più parti' nel XVIII secolo. Il genio nazionale assimila questa grande novità del 1792, e da idea astratta ed universale ne fa un programma di azione concreta e particolare. In questo i rivoluzionari istradavano la rivoluzione nel percorso romano della storia di Francia, facendone un'opera vivente, una "*rivoluzione nazionalizzata che fece dei francesi una grande nazione*" (*Ib.*, vol. VIII, l. X, c. V., p. 507). Di queste cifre di lettura, nella prima fase del suo pensiero Georges Sorel recepisce solo l'immagine negativa, vedendo nella Rivoluzione semplicemente la manifestazione della psicologia criminale degli uomini come Marat. In questo senso andrebbero riconsiderati i seguenti scritti: *Les Girondins du Roussillon*, del 1891; *François Ducruix. Contribution à la psychologie des Maratistes*, 1892; *Le crime politique d'après Lombroso*, 1893). Tuttavia, al di là di questi raffronti, resta indubbio che Georges Sorel interpreta la Rivoluzione in positivo soprattutto nella fase matura della sua riflessione, come si vede dalle immagini evocative, dai continui accostamenti fra l'azione rivoluzionaria dei *sindacalisti*, l'abnegazione degli *eroi delle 'guerre per la libertà'*, l'anonimato dei costruttori di cattedrali, l'operosità dei monaci benedettini, che assunsero a loro modello di vita le regole del contadino e dell'operaio di Roma antica. Solo in subordine questa connessione fra rivoluzione francese, genio nazionale e tradizioni romane può servire a giustificare il suo passaggio, per quanto contingente e settoriale, dal socialismo al nazionalismo.

<sup>11</sup> GORIELY, *Op.cit.*, p. 30n; Erica BOFFI, *Dalla polemica antipositivistica al socialismo*, in: *Georges Sorel. Studi e ricerche*, cit., p. 19.

<sup>12</sup> SOREL, *Contribution à l'étude profane de la Bible*, par E. G. Sorel [la presenza di due nomi ha avuto l'effetto catalografico di rendere quasi introvabile questa opera nelle principali biblioteche, eccetto, ovviamente, la Biblioteca nazionale di Parigi], Paris, Auguste Ghio, 1889 [da qui in poi: *CEPB*], p. 1.

spirituale, e senza pronunciare contro di essa alcun “*anathème scientifique*” o palesare nei suoi confronti “*une pitié dédaigneuse*”<sup>13</sup>.

Infondata è la pretesa della cultura positivista di ridurre la religione a scienza, di fondare una “*science des religions*”, così come si ha una scienza della logica o una scienza della fisica<sup>14</sup>. Considerandola in questo modo fuorviante, “*les adeptes*” della scuola positivista agiscono quasi tutti per sfigurare “*le principe fondamental de toute religion*” (il principio - cioè - per cui ogni religione è fondata “*sur une création métaphysique spontanée, une révélation*”)<sup>15</sup>.

Si avverte qui la piena consapevolezza di quanto questa idea di una creazione spontanea, questa nozione di un’origine, di un’iniziale rivelazione, siano configurabili come un’esperienza che va al di là di ogni spiegazione scientifico-fisiologica, materialista, evoluzionista. Proprio perché l’esperienza religiosa va al di là delle immediate leggi del mondo fisico, delle leggi da cui è dominato il mondo della materia, si può dire che siamo di fronte a qualcosa di *meta-fisico*, nel senso aristotelico del termine. Creatività, spiritualità, autonomia dei processi psicologici da troppo deterministici condizionamenti della materia, implicano qualcosa di incompatibile con le pretese spiegazioni scientifiche degli evoluzionisti<sup>16</sup>. D’altra parte, per Sorel questo non significa contrapporre scienza e ragione alla religione, ma di distinguere i diversi ambiti in cui razionalità scientifica e fede religiosa si sviluppano nella storia dell’umanità.

Anche la religione, ed in particolare quella *vetero-neotestamentaria*, va comunque sottoposta ad indagine critica. Ma questo non significa affatto entrare nell’oggettività o meno di quelli che sono gli articoli di fede. Del resto, Sorel dichiara che le sue conclusioni sono perfettamente compatibili con quelle dell’ortodossia ebraico-cristiana, nel senso di riconoscere sia il superamento del politeismo nell’opera svolta da Mosé per affermare il monoteismo, sia nel considerare il *Vangelo di Giovanni* come il documento più autentico sulla figura di Cristo<sup>17</sup>.

Qui, peraltro, il discorso di Sorel ridiventa politico. Perché riproporre uno studio critico della Bibbia? Soprattutto perché in essa si scorgono delle verità ancora vitali per la morale sociale. La Bibbia può essere un potente veicolo per l’educazione del popolo. Volgarizzarne i contenuti è attualmente una questione sociale, in quanto alimenta nelle masse il sentimento dell’eroismo, e quindi contrasta le deviazioni verso l’utilitarismo, l’egoismo, l’edonismo. La Bibbia è dunque il necessario correttivo alla propagazione delle idee rivoluzionarie.

“*L’instruction du peuple est la grande préoccupation de notre société contemporaine. On a voulu que le peuple sût lire : on ne lui a pas donné de Livre. Le Livre du peuple existe : c’est la Bible. La vulgarisation de la Bible est aujourd’hui une question sociale. La Bible est le seul livre qui puisse servir à l’instruction du peuple, l’initier à*

<sup>13</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>14</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>15</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>16</sup> “*On s’attache, aujourd’hui, à dissimuler, autant que possible, ce fait primordial [la creazione metafisica delle religioni]. On cherche à tout ramener à une évolution lente et obscure. L’évolution est forte à la mode. Cette théorie a le grand avantage de tout embrouiller et de ruiner toute définition scientifique*” (*Ib.*, pp. 1-2).

<sup>17</sup> “*J’ai cherché à soumettre la Bible à un examen critique, vraiment libre de tout préjugé. Mes conclusions sont, bien souvent, très voisines de celles de l’orthodoxie [...]*” (*Ib.*, p. 2).



*la vie héroïque, combattre les tendances délétères de l'utilitarisme, arrêter la propagation de l'idée révolutionnaire*<sup>18</sup>.

In simili concezioni tradizionaliste del primo Sorel (tali da suffragare l'ipotesi che questa opera sia stata composta ben prima dei saggi del 1888-92), si avverte un'identificazione fra la negatività sia dell'utilitarismo rispetto all'etica sociale, sia la negatività dello stesso spirito rivoluzionario. Un'equazione che risulta significativa per due motivi. Per un verso, dimostra ancora la presenza dell'anti-giacobinismo recepito da Taine (che comunque sembra già qui in parte superato nella chiamata di correo della borghesia e della plebe rivoluzionaria)<sup>19</sup>. E tuttavia - per altro verso - tale identità costituisce un punto di apparente non ritorno di questa accezione negativa della rivoluzione, che - come si è visto - cade del tutto negli scritti successivi.

Per il momento, qui Sorel pone l'accento sul fatto che reintrodurre lo studio della Bibbia nell'educazione pubblica non vuol essere tanto un richiamo religioso (*“présenter la Bible au point de vue religieux serait folie; le peuple la rejetterai”*), quanto una proposta di rivalutare un testo che ha grandi implicazioni di *morale sociale* e di esemplarità etica nel senso dell'ascetismo come dell'eroismo civile. Si tratta dunque di rivalutare l'alto contenuto culturale di *“un ouvrage classique”*<sup>20</sup>.

In estrema sintesi (a prescindere, cioè, da qualsiasi verifica sia della coerenza argomentativa che della correttezza filologica di quanto Sorel scorge nel *Vecchio testamento*), in questa sua *CEPB* il filosofo normanno si propone non soltanto di confutare qualsiasi pretesa di ridurre l'ebraismo sia ad un suo singolo momento storico (all'epoca medievale o moderna), sia ad una sua sola componente etico-politica (per cui si dovranno rigettare gli attuali pregiudizi dell'opinione sugli ebrei) - , ma anche di contestare la stessa interpretazione della tradizione cristiana da parte delle riduzioni ecclesiastiche o dogmatiche. Qui si dovranno distinguere diversi momenti del processo storico, ossia i primi tempi evangelici rispetto alla successiva, più tarda, codificazione di quegli avvenimenti in forma dogmatica. Anche sotto questo secondo profilo si tratterà dunque di smentire precisi pregiudizi anti-ebraici, dottrinari e teologici.

Riguardo al primo di questi livelli analitici, Sorel sottolinea l'originarietà dell'ebraismo, la grande novazione prodottasi ai tempi dell'*Esodo* e dell'introduzione del monoteismo da parte di Mosé. L'opera di quest'ultimo rappresenta la creazione di un *ordine radicalmente nuovo* rispetto non solo alla sopravvenuta soggezione politica del suo popolo, ma alla conseguente caduta nell'idolatria e nel politeismo. Il mosaismo è una innovazione profetica: la creazione di un ordine morale originale (irriducibile alla nozione greca di una divinità distante ed indifferente alle vicende umane)<sup>21</sup>, recepito attraverso una *rivelazione*<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. vii.

<sup>19</sup> *“L'utilitarisme rongé la bourgeoisie autant que la plèbe. On a dit que les temps héroïques sont finis. C'est pour les gastrolâtres triomphants qu'Esaië a dit: Malheur à la superbe couronne des enivrés d'Ephraïm”* (*Ib.*, l. c.).

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. viii.

<sup>21</sup> *“[...] Il n'y a que deux manières de comprendre le Divin. Pour Aristote, le Divin est un moteur, assurant la permanence des lois du monde; mais le philosophe grec lui dénie la conscience. Dieu anime le monde; il est le principe de tout ordre; mais il ne connaît pas l'univers. Il est inutile de chercher des théories pareilles dans les races sémitiques: pour elles, comme pour la plus grande partie des hommes, le Divin est doué de la conscience, agit dans l'univers, suivant sa volonté, comme un maître souverain”* (*Ib.*, pp. 18-19).

Rivelazione che - intenzionalmente - Sorel concepisce come un'esperienza in certa misura anch'essa *demiurgica*, tale comunque da confutare di per sé qualsiasi interpretazione di questa religione (come del resto di ogni altra) in chiave *evoluzionista*<sup>23</sup>.

In tale lettura, secondo Sorel l'ebraismo si sviluppa proprio grazie a queste basi monoteiste, in un rigore morale che impronta di sé (e si differenzia dalla rilassatezza e viziosità dei circonvicini popoli orientali) il *carattere nazionale*. Ne risulta un'etnia moralmente e politicamente solida, abituata a vivere nella dimensione rurale, nel rispetto dalla dura legge del lavoro fisico, dei legami familiari e comunitari<sup>24</sup>. Un'etnia che peraltro - sottolinea Sorel - ebbe il merito di riuscire ad imprimere al costume nazionale un carattere di solidarietà e di fratellanza tanto forte e vitale da travalicare qualsiasi orizzonte nazionalistico, aprendosi, anzi, all'universalismo e cosmopolitismo.

*“Ces sentiments de sympathie universelle sont parfaitement d'accord avec les idées des grands prophètes. Si le judaïsme y a été quelque fois infidèle, c'est lorsque la nation a été surexcitée par les atroces persécutions qu'elle a subies”*<sup>25</sup>.

In questa reinterprete della storia giudaica, palesemente intesa a confutare pregiudizi tradizionalisti, qui Sorel afferma che sin dalle epoche arcaiche il *Dio degli Ebrei* è sempre stato un Dio di amore, protettore dei deboli.

*“[...] Dieu ne porte pas seulement son attention sur le peuple saint qui forme une minorité infime. C'est pour lui une nation de prêtres. Il prend plaisir à voir sa création. Le rédacteur de la Genèse nous a rendu cette idée très familière; elle nous paraît fort naturelle. Cette notion du Dieu créateur et protecteur, par amour, n'a pas été assez remarquée dans l'Ancien Testament; elle joue cependant un rôle considérable dans l'histoire morale du peuple juif”*<sup>26</sup>.

La legge divina si è sempre posta come un limite al prepotere di chi governa, ed a garanzia di universale riscatto dalla violenza e dal dominio.

*“Cette idée a des conséquences importantes dans la législation. Si on admet cette théorie, il faut reconnaître que le maître est tenu à des devoirs, vis-à-vis de ses animaux et de ses esclaves. Ces devoirs ne viennent pas de la bienveillance du législateur humain, mais de la volonté de Dieu. Tout le monde, en étudiant la Bible, a été frappé du soin que met le Code sacré à protéger l'animal et l'être faible, à leur donner des garanties et à élever la bienveillance à la hauteur d'une règle légale”*<sup>27</sup>. I Profeti sono protagonisti di un simile richiamo del potere alla legalità ed all'etica civile. In quanto artefici di un costante riequilibrio fra le leggi umane e la volontà protettrice di questo *Dio benefico*, sono perciò un

<sup>22</sup> *“La légende du buisson ardent offre le caractère d'une vieille tradition. Elle a dû être conservée, comme un récit sacré de grande importance. C'est un de ces passages où l'on saisit la marque d'une composition originale. [...] Le récit a, sans doute, été arrangé pour le mettre en rapport avec l'Exode, mais la révélation dogmatique n'a pas dû être touchée”*(Ib., p. 20).

<sup>23</sup> *“[...] Beaucoup d'auteurs ne veulent plus admettre que Moïse ait institué le monothéisme; ils croient à une lente évolution de l'esprit juif vers cette doctrine [...]”*(Ib., p. 18). Sulla base di Renan, più avanti Sorel osserva - a confutare l'ipotesi di un'evoluzione e quindi a conferma dell'originalità dell'innovazione mosaica - che *“cependant tous les Sémites, en dehors d'Israël, ont été polythéistes”*(Ib., p. 21n).

<sup>24</sup> *“Les Israélites ont été toujours, essentiellement, agriculteurs. La Loi règle, surtout, des questions rurales: la population semble avoir été, de longue date, répartie sur de petits héritages. Dans les communautés israélites, l'esprit de famille et celui de fraternité étaient exceptionnellement développés”*(Ib., p. 50).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>26</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

costante fattore capace di prevenire ed arginare lo stesso spirito di ribellione<sup>28</sup>.

*“On a bien souvent méconnu l'esprit de cette législation, en croyant y trouver simplement des règles, [...]. C'est un erreur énorme : la Thora est universelle, elle règle tout et crée aussi bien des lois entre l'homme et l'animal qu'entre les hommes eux-mêmes”*<sup>29</sup>.

Ad alterare la purezza di questi costumi ancestrali intervennero dapprima la monarchia, dominata dall'aristocrazia e dagli interessi dei ceti artigianali e commercianti legati al flusso di pellegrini della *Città santa*<sup>30</sup>. Una simile alleanza fra un'aristocrazia immemore dell'antica nobiltà d'animo (ai tempi dei Profeti e dei Giudici dimostrata nella difesa della comunità nazionale)<sup>31</sup> e questi ceti cittadini ha per risultato la subordinazione delle comunità rurali, e quindi la demoralizzazione del popolo ebraico. Solo la fine di questo primato permette il ritorno alla purezza della religione ed alla modestia dei costumi<sup>32</sup>.

In questa chiave di lettura, Sorel insiste su questo originario carattere eroico, eticamente motivato, del popolo ebraico, che per questo si è appunto distinto costantemente dalla corruttela e rilassatezza dei costumi orientali<sup>33</sup>. Agli occhi di Sorel - in una percepibile anticipazione della funzione trainante del mito politico<sup>34</sup> - la fede messianica degli ebrei è quanto permise a questo popolo di superare ostacoli con un'efficacia altrimenti impensabile, se non appunto grazie all'energia eroica suscitata da tale fede, al di là di ogni oggettivo riscontro con una realtà storica che non sembrava lasciare spazio ad alcuna speranza.

*“Le dogme de l'Israël éternel apparaît dès les premiers accents de la littérature prophétique, comme une croyance déjà répandue et acceptée. L'enseignement des prophètes est rempli du développement de cette idée ; mais elle pouvait paraître absurde, à force d'être héroïque. Pour qu'elle ne pérît pas, il fallait qu'elle pût prendre*

<sup>28</sup> *“Les prophètes ont souvent développé l'idée que le salut vient de Dieu et non des hommes. Une puissance humaine est toujours vaine. Les fréquentes révolutions d'Israël sont flétries par le prophète légitimiste”* (Ib., p. 108).

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>30</sup> “[...] *David n'a pas construit le Temple; mais il a contribué plus que personne à donner de l'éclat à Jérusalem, comme centre de culte. La tradition mosaïque ne renfermait aucun élément désignant cette ville comme particulièrement sainte. Quand on a rédigé le Deutéronome, on n'a pas osé la nommer [...]*” (Ib., p. 88).

<sup>31</sup> “[...] *La noblesse du premier roi d'Israël n'a jamais été contesté; son père Kis était fort et vaillant; son cousin Abner est un des héros de la nation; Saül était lui-même un guerrier redoutable, sans le quel revit l'esprit des juges les plus belliqueux. [...] On peut dire, sans exagération, que le nom de Saül était aussi grand en Israël que celui des plus grands seigneurs féodaux a pu l'être en Europe. [...] Lorsque Judith va au camp d'Olopherne, elle s'expose aux derniers outrages; mais elle marche au martyre pour son peuple et pour sa foi. Elle est convaincue qu'elle sera protégée par Dieu, qu'elle a invoqué avec la foi des anciens prophètes d'Israël”* (Ib., pp. 134-135).

<sup>32</sup> *“La disparition de la royauté et de l'aristocratie fut un bienfait pour les Juifs. Les hommes modestes, laborieux, honnêtes, qui revirent, avec Zérobabel et Esdras, et qui se groupèrent enfin autour de Nébémie, sauvèrent à tout jamais la religion”* (Ib., p. 60).

<sup>33</sup> Si veda dove, riferendosi al libro di *Esther*, a proposito della consuetudine di affidare la custodia delle concubine reali ad un capo del gineceo, Sorel coglie l'occasione per sottolineare la contrapposizione fra queste regole pagane e l'etica nobiliare ebraica. “[...] *Cette conduite est parfaitement conforme aux moeurs dissolues de l'Orient païen, mais elle n'est pas admissible de la parte d'un juif, appartenant à une famille héroïque”* (Ib., p. 136).

<sup>34</sup> *“C'est une grande force pour un peuple de ne pas croire qu'il puisse être vaincu définitivement. L'espérance d'un David a soutenu les Juifs dans leurs malheurs et elle leur a donné le courage de lutter, avec une gloire immortelle [...]. La légende d'un David messianique, a eu, en définitive, une influence capitale sur l'histoire du judaïsme. Le grand roi a été, après Moïse, l'homme qui a le plus fait pour la grandeur et la conservation du jébovisme”* (Ib., p. 93).

*une forme concrète. Comment supposer que le petit peuple juif, divisé en deux parties, pût tenir tête aux grandes monarchies de l'Asie ? Il suffisait pour cela qu'il parût un nouveau David*<sup>35</sup>.

Solo a seguito della nuova cattività, della soggezione ai Diadochi ellenistici ed all'imperialismo di Roma, il popolo ebraico si trova minacciato dall'assimilazione, teme l'irreversibile perdita dell'indipendenza nazionale e della religione avita (grazie alle quali in tante avversità era riuscito sempre a sopravvivere)<sup>36</sup>. La sua resistenza susciterà intanto le persecuzioni ellenistiche, che come immediato riflesso, come naturale reazione, ebbero il rinchiudersi del popolo ebraico entro le dimensioni della propria minacciata individualità nazionale<sup>37</sup>.

Sotto il secondo profilo (dei due sopra accennati criteri interpretativi risultanti nella *CEPB*) - , Sorel sottopone a serrata critica (che oggi trova una qualche conferma nell'esegesi dei testi neo-testamentari) la versione che della vita, dell'opera e della divulgazione del messaggio di Cristo elaborata (in una prospettiva specifica della Chiesa ellenistica, ostile all'ebraismo) risulta dai tre *Vangeli* di Matteo, Marco, Luca (chiamati *Sinottici* appunto per la loro affinità testuale).

*“Nous pouvons conclure de là que les Synoptiques écrivaient à une époque et dans un milieu absolument fermés à toute culture judaïque ; déjà l'histoire était transformée au gré des thèses théologiques. On peut encore penser que les Grecs n'étaient pas fâchés de s'appuyer sur cette tradition, arrangée par eux, pour montrer que Jésus avait repoussé les Juifs, ses compatriotes, et n'avait reconnu d'autres liens dans le monde que ceux qui proviennent de la communauté de la foi*<sup>38</sup>.

Al testo dei vangeli sinottici, Sorel quindi oppone il *Quarto vangelo*, quello di Giovanni<sup>39</sup>, nel quale indica invece - oltre ad una diretta conoscenza dei fatti - soprattutto una prospettiva interpretativa interna allo spirito ed alla *tradizione giudaica*, tale da smentire, in particolare, l'idea di deicidio, di cui la tradizione ellenistica indicherebbe invece come responsabili i rappresentanti ufficiali del popolo ebraico, per una loro preconcetta avversione verso il Cristo.

*“En définitive, le récit des Synoptiques ne présente pas le caractère d'une tradition bien coordonnée ; chaque auteur suit un système basé sur une idée à priori. [...] Il est très essentiel de remarquer ici que, d'après le quatrième Évangile, la responsabilité retombe sur le parti d'Hannan. D'après les Synoptiques, elle est reportée sur toute la nation, sans que l'on comprenne bien les motifs qu'avaient les Juifs pour demander la mort de Jésus, après l'avoir acclamé quelques jours avant*<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 92-93.

<sup>36</sup> *“Tandis que les autres vaincus de Rome s'empresaient d'abandonner leur langue, leur religion, leur existence morale, les Juifs, dispersés et les plus souvent persécutés, s'attachaient, avec une foi inébranlable, à la Loi, parce qu'ils espéraient toujours la venue d'un David qui relèverait le Temple”*(*Ib.*, p. 93).

<sup>37</sup> *“Lorsque la persécution d'Antiochus eut produit le grand réveil 'macchabéen', on éprouva le besoin de remanier l'histoire d'Esther, pour la mettre d'accord avec les sentiments patriotiques de l'époque. De là proviennent les diverses éditions grecques [...]. On y trouve l'expression des sentiments de haine contre le Grecs [...]"*(*Ib.*, p. 132).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>39</sup> *“Les Synoptiques puisent à des sources indépendantes du récit johannique [...]"*(*Ib.*, p. 173).

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 182. *”L'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem est racontée par tous les Évangélistes [...]. On ne peut pas admettre que les acclamations viennent seulement des disciples [...]. Le peuple de Jérusalem aurait-il accepté sans protestation une pareille manifestation, s'il n'y avait été, en grande majorité, sympathique?"*(*Ib.*, p. 199).

Contrariamente a questi pregiudizi della tradizione dogmatica cristiano-ellenistica, Cristo non disputa nel Tempio come in un confronto dialettico che solo una mentalità greca poteva concepire, ma che non era compatibile con lo spirito delle scuole rabbiniche. In questa pretesa disputa, - come del resto in tanti altri racconti, c'è in effetti un'invenzione da parte dei *Sinottici*<sup>41</sup>.

“*Les Synoptiques, fidèles à leur système, créent une société juive de fantaisie, incapable de comprendre le premier mot des textes bibliques. Les Synoptiques ne connaissaient pas les écoles juives [...]*”<sup>42</sup>. Così come è riportata dai tre vangeli sinottici, una tale presenza di Cristo non corrisponde alla versione che ne dà il *Quarto vangelo*, di cui l'autore - ripete Sorel - si dimostra un diretto testimone, perfettamente al corrente della cultura e della teologia ebraiche<sup>43</sup>.

Invece i *Sinottici*, non solo hanno una conoscenza inadeguata dell'ambiente rabbinico<sup>44</sup>, ma soprattutto vogliono cancellare ogni traccia di ebraismo nelle origini del cristianesimo. Intanto, cancellano ogni notizia relativa alla famiglia di Cristo<sup>45</sup>, lo ritraggono nelle vesti di accusatore degli Ebrei, indicandovi i corruttori della Tradizione.

“*Suivant eux, il accuse les Juifs d'avoir corrompu la religion révélée. Ils aiment à développer cette opposition, qui aurait fait le fond de l'enseignement de Jésus. J'estime que la tradition a été transformée dans un but dogmatique*”<sup>46</sup>. I *Sinottici*, - inoltre - riportano con enfasi quei particolari della *Passione* che ripugnavano invece alla mentalità ebraica<sup>47</sup>, e che non si riscontrano nel *Quarto vangelo*. A differenza di quest'ultimo, nei *Sinottici* si descrive l'*Ultima cena* come inizio di una liturgia che invece venne elaborata successivamente<sup>48</sup>. Infine, - ripete Sorel - sembra un'invenzione dei *Sinottici* appunto il processo che sarebbe stato intentato dalle autorità ebraiche o romane<sup>49</sup>.

Come si vede, la critica sviluppata nella *CEPB* riguarda: sia i pregiudizi attuali, che vogliono l'ebreo nei panni del profittatore delle miserie altrui (pregiudizi che grossolanamente ignorano l'eroismo antico e la moralità di questo popolo); sia il pregiudizio tradizionale (nei termini dottrinari e teologici dell'accusa di deicidio, rivolta al popolo ebraico nella totalità dei suoi membri, nei diversi momenti culturali della continuità della sua storia); sia - e soprattutto - la riduzione prodotta dai *Sinottici* riguardo al cristianesimo, interpretato in chiave di una dogmatica contrapposizione

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 220-221.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>43</sup> “*Le 4e Évangéliste se montre donc, ici comme toujours, parfaitement au courant de la science juive. [...] A mon avis, [...] à été composé par un témoin de la première heure, très nourri de la théologie juive, rempli de l'esprit des anciens Nabis d'Israël. L'auteur a été le dernier des prophètes et sa place est à côté d'Ézéchiel*” (*Ib.*, pp. 282-283).

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 200, 217.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>47</sup> “*Les Synoptiques, éloignés des événements, ont transformé l'histoire primitive, dans un but dogmatique; ils ont voulu accuser plus nettement les souffrances et les humiliations du Christ. Ils tenaient à mettre en relief la haine des Juifs pour les martyrs, symbolisés ici par le Maître. Les Synoptiques vivaient dans un milieu bien éloigné des idées juives. La populace des grandes villes était accoutumée aux combats de gladiateurs; elle aimait à voir couler le sang [...]. Elle était devenue bassement cruelle [...]*” (*Ib.* p. 205).

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>49</sup> “[...] *Dans les Évangiles et dans les Actes, le mot que l'on traduit habituellement par Sanhédrin doit s'entendre d'une assemblée quelconque [...]; Jésus n'a été jugé, ni par un tribunal juif, ni par un procureur romain; [...] Pilate, pour éviter des troubles, a fait mettre à mort Jésus, sur la demande de la famille Hannan [...]*” (*Ib.*, p. 192).

fra ellenismo e giudaismo<sup>50</sup>. Sotto questa angolazione, mi sembra si debba riconoscere nel primo Sorel un iniziale impianto pluralistico del suo sistema teorico, qui articolato sia nel riconoscimento delle individualità etnico-culturali, etico-nazionali, sia nella valorizzazione di un comune fondo di umanità fra le genti, la cui diversità non esclude ma anzi implica la possibile convergenza verso l'acquisizione di un superiore paradigma.

È un fatto che, *in itinere*, un simile impianto pluralistico si verrà alterando nella concezione soreliana, con fasi di focalizzazione di quel confronto antagonistico che pur presente in questa apologia dell'ebraismo<sup>51</sup>, non è nella CEPB ancora radicalizzato nella logica dialettico-dicotomica dell'assoluta negazione di ogni alterità umana e diversità culturale. Ma questa involuzione futura (riflesso delle generali estremizzazioni dell'epoca) nulla toglie alla sostanziale ampiezza e profondità di questa iniziale apologia della compatibilità, ed anzi della contestualità, fra *tradizioni nazionali, universalismo e cosmopolitismo*. Saggezza tradizionale e *sapienza straniera* sono considerati ancora del tutto compatibili in una *logica dei distinti* e non già degli *opposti*.

Ora, se non si potrà a fare a meno di discutere sui fattori e gli eventi che innescarono più tardi una sua deriva ideologica, peraltro non credo che si potrà mai affermare che Sorel abbia mai veramente dimenticato questo suo referente, se non - purtroppo - negli scritti di occasionali approdi che

---

<sup>50</sup> A questo proposito, la distanza fra queste formulazioni e quelle che successivamente, in *Le procès de Socrate*, verranno assunte da Sorel nei termini della dicotomia postulata da Renan fra *civiltà ariane* e *civiltà semitiche* (nell'introduzione all'*Histoire du peuple d'Israël*) risulta in CEPB [*Contribution à l'étude profane de la Bible*] incolmabile e quasi preconcenta da parte del Normanno. Si raffrontino infatti le interpretazioni suddette con quanto dichiara Renan sui quattro vangeli. Anzitutto, Renan contesta che il quarto sia opera di un testimone dei tempi apostolici (Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy frères, 1863, p. xxiv). E tanto meno ritiene che il suo autore sia appartenente ad un ambiente ebraico, come invece sosterebbe Matteo, il quale "*écrit les sentences de Jésus dans leur langue originale*" (*ib.*, p. xxx). Del resto, qui come negli altri due vangeli sinottici, si avvertirebbe - secondo Renan - il contrasto fra "*le naturel, l'ineffable vérité, le charme sans pareils des discours synoptiques, le tour profondément hébraïque de ces discours*" e l'impronta che nel quarto vangelo hanno impresso la "*gnose obscure*", la "*métaphysique*" che riempiono il discorso di Giovanni (*ib.*, l.c.). Qui, diversamente da Sorel, viene indicata la contrapposizione fra l'"*ère galiléenne du royaume de Dieu*" (l'epoca della speranza del prossimo ritorno di Cristo) e il nuovo spirito che dal quarto vangelo spira per annunciare una concezione gnostica, "*les aridités de la métaphysique, dans les ténèbres du dogme abstrait*" (*ib.*, pp. xxx-xxx). Secondo Renan, nel quarto vangelo non vi sarebbe dunque nulla della spiritualità ebraica, bensì l'impronta di chi "*a pu écrire en grec ces leçons de métaphysique abstraite, dont ni les synoptiques ni le Talmud ne présentent l'analogue*" (*ib.*, p. xxv). Nel quarto vangelo e non nei *Sinottici* - sottolinea Renan - va dunque vista l'impronta del dogmatismo, riflesso dello gnosticismo (*ib.*, p. xxvi). Diversamente dai *Sinottici* (nei quali il racconto dei fatti è "*simple, désintéressé, impersonnel*", invece nel vangelo di Giovanni emergono incessantemente "*les préoccupations de l'apologiste, les arrière-pensées du sectaire, l'intention de prouver une thèse et de convaincre des adversaires*" (*ib.*, pp. xxix-xxx). In conclusione, il quarto vangelo sarebbe il risultato: sia di un sincretismo che caratterizzò la confusione di diverse forme di religiosità in Asia minore (appunto al tempo in cui venne scritta l'*Apocalisse*, nel 68, e distrutto il tempio di Gerusalemme, nel 70); sia della demoralizzazione che indusse il suo autore a dubitare sulla prossima venuta di un Salvatore (*Ib.*, p. xxxi).

<sup>51</sup> Si veda, fra i molti altri luoghi, il passo seguente. "*Dans le Deutéronome (XXVIII) il existe un remarquable exemple de liturgie dichotomique. Le peuple doit se diviser en deux bandes: l'une se tiendra sur le Garizim pour bénir, l'autre sur Ebal pour maudire. [...] La liturgie est, avant tout, un drame. [...] Vient ensuite la description des jugements terribles de Jéhova [...] (Michea, I, 3-7)*" (SOREL, CEPB [*Contribution à l'étude profane de la Bible*], pp. 292-293).

il Normanno (come tanti altri su di un versante o sull'altro di un confronto diventato aspro ed incivile) subì nella deriva ideologica di tutti i gruppi (politici o meno) che furono implicati o protagonisti di quella tragica transizione che avvenne fra XIX-XX sotto il segno del nichilismo, frutto di reciproci esclusivismi e di radicalizzazioni di cui si farebbe torto alla verità ad indicare in Sorel l'autore primo o il peggior attore.

C'è qui da far cenno, nel trarre le fila del discorso su questa *CEPB*, all'interpretazione che, solo fra i tanti interpreti di Sorel, viene prodotta da Georges Goriely nei termini di quel pluralismo da cui anche in questa mia analisi ho creduto di poter iniziare il mio discorso. Mi sembra che fra tanti meriti questa ricostruzione di Goriely abbia un suo limite nella sorta di giustapposizione cui riconduce, senza proporre una valutazione complessiva, quelli che riconosce come gli elementi di una costante antinomia fra dimensioni antagonistiche da cui gli sembra pervasa la teoria soreliana.

E precisamente: il far salvo il senso dell'assoluto ma contendere contro ogni assolutizzazione; lo svincolare la scienza dallo scientismo, la ragione dal razionalismo astratto, l'ideale (o il mito) dall'idealismo (o dall'utopia), la vita spirituale dallo spiritualismo, il diritto storico dal diritto naturale, l'esperienza religiosa dal clericalismo, il rispetto dell'uomo dall'umanitarismo, il lucido coraggio dalla cieca temerarietà<sup>52</sup>.

Un tale criterio descrittivo-giustappositivo è certamente utile e preliminare per definire la complessità di aspetti affrontati da Sorel, ma finisce per eludere quelle inequivocabili individuazioni di tematiche di cui si ha conferma in una lettura approfondita dei testi. Fra un'infinita casistica di testimonianze in questo senso, si veda dove Sorel individua gli aspetti giuridici nel *Deuteronomio*, indicandovi la precisa testimonianza di un compiuto sistema giuridico, diverso cioè da qualsiasi antinomia, come pure da generici riferimenti all'immediatezza della legge naturale o alla necessaria adeguazione religiosa al volere di Dio<sup>53</sup>.

L'aggancio di questa giuridicità alla concretezza dell'esperienza storica risulta fra l'altro uno dei temi centrali della riflessione soreliana, tale da porsi come la stessa struttura portante fra le indubbie oscillazioni ideologiche in cui il Normanno si rinserra per lunghi tratti della sua elucubrazione teoretica. Non c'è infatti nessuna elusione, né antinomia, né calo di tensione morale (che precipiti dalla dimensione universalistica a quella etnocentrica) dove, come in questo caso, Sorel indica la possibile perdita di gran parte delle acquisizioni etico-giuridiche, a causa della mutata temperie storica, in qualsiasi popolo che un tempo dotato di una personalità morale poi venga sottomesso ed avvilito.

Si è qui, dunque, in presenza di quella che poi lo stesso Sorel avrebbe chiamato una precisa legge sociologica, relativa ad ogni popolo e ad ogni epoca del mondo, ossia che: nessuno è perfetto comunque e per sempre, come nessuno per sempre immune da interne corruzioni ed esterni attentati, né nessuno per sempre dannato e per sempre irredimibile. C'è anche qui un referente ad una *comunità di destino* di ogni nazione, di riflesso alla possibilità o meno di reperire un *superiore paradigma* e di

---

<sup>52</sup> Georges GORIELY, *Op. cit.*, p. 49.

<sup>53</sup> “[...] *On est, tout d'abord, frappé, en lisant le Deutéronome, de la fréquence des formules juridiques. Il est clair que la partie législative est surtout un résumé, un corpus de jurisprudence* [...]” (SOREL, *CEPB [Contribution à l'étude profane de la Bible]*, p. 321).

mantenersi sempre fedeli a questa superiore misura. Per cui si può dire che “*on se fait, généralement, une idée assez fausse de l'état social des Israélites avant la captivité*”<sup>54</sup>.

D'altro canto, la stretta correlazione fra la realtà fattuale e la storia si ripresenta ad ogni passo di questa *CEPB*, e già si annuncia in Sorel l'individuazione del nesso fra condizioni storico-ambientali, struttura economico-produttiva ed il sistema etico-istituzionale di ogni popolo.

“*Il faut tenir grand compte, dans l'histoire, de l'opposition des moeurs et des conditions économiques [...]*”<sup>55</sup>.

Quantunque qui Sorel sia ancora lontano dalla denuncia socialista delle ingiustizie sociali, la sua evocazione di una più sicura egida nel costume tradizionale (grazie al quale gli Ebrei si rivoltarono contro la corruzione dilagante nella *Città santa* - come si è visto - per l'eccessivo benessere dei ceti artigiani-industriali e dell'oligarchia economica, alleata dell'aristocrazia e della monarchia) ha già una prospettiva rivoluzionaria, o quanto meno dimostra l'incrinarsi del primitivo affresco conservatore su cui si era delineata la sua prima teorizzazione della società.

Sin qui, in *CEPB*, comunque - in una forte polemica contro l'interpretazione del giudaismo da parte di Renan<sup>56</sup> - c'è in Sorel l'individuazione (ancora nel *Deuteronomio*) di un compiuto sistema giuridico, di un *imperativo categorico* che non va confuso con le fantasie poetiche dei profeti, e che si pone come un primo antefatto della coscienza morale universale, modello di una comunità di destino non circoscrivibile all'ambito della nazione e dell'etnia.

“*Le Deutéronomiste, - osserva Sorel (qui, del resto, riferendosi alla tesi di Maurice Louis Vernes)*<sup>57</sup> - *étant, avant tout, un savant, ne rapporte point les règles du Temple, parce qu'il ne connaissait point de tradition pour les rattacher à Moïse. [...] Le culte hiérosolymite a une histoire distincte de celle du mosaïsme. Le Deutéronome n'est pas une loi nouvelle, mais un corpus de jurisprudence; son invention n'a pas été le produit d'une fraude sacerdotale. Les formules d'Alliance ne sont pas des maximes métaphysiques, résumant la Loi, mais seulement des expressions juridiques. Il ne faut pas chercher l'interprétation historique des rêves lyriques des prophètes; ils transforment même l'histoire ancienne avec une grande liberté*”<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 309n.

<sup>56</sup> A conferma di questa mia asserzione, fra i continui riferimenti (più o meno esplicitati in puntuali citazioni) che nella *CEPB* vengono fatti al Renan, oltre a quelli di carattere generico (fra l'altro: *ib.*, pp. 21n, 26n, 44, 147, 254-256, 271-277, 286), si veda l'aperta polemica sull'interpretazione sia dei tre *Sinottici* che del *Quarto vangelo* (*ib.*, pp. 173, 204, 212, 224-225, e soprattutto le pp. 261 e ss., 280 ss.). In definitiva, pur riprendendo alcune citazioni probabilmente dallo stesso Renan (come proverebbe il fatto che in genere non fornisce indicazioni bibliografiche di questi autori), spesso Sorel fa mostra di aderire alle tesi di Edouard Wilhelm Reuss, e di David Friedrich Strauss, come pure - in minor misura - a quelle di Gustave d'Eichtal. Di contro, Renan, - nell'introduzione alla *Vie de Jésus* (*op.cit.*, p. vii) - fornisce l'elenco delle seguenti fonti reperibili per il lettore francese: E. W. REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle*, Strasbourg, Treuttel et Wurtz, 1869; D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, traduit par M. Littré, Paris, Ladrangé, 1856; G. d'EICHTHAL, *Les Évangiles. I pt. Examen critique et comparatif des trois premiers évangiles*, Paris, Hachette, 1863.

<sup>57</sup> Maurice Louis VERNES, *Nouvelle hypothèse sur le Deutéronome*. Paris, E. Leroux 1887.

<sup>58</sup> SOREL, *CEPB* [*Contribution à l'étude profane de la Bible*], pp. 331-332. A mio avviso, - se si paragonano queste formulazioni a quanto Renan aveva detto - si ha la testimonianza di quanto dovette cambiare l'atteggiamento di Sorel negli anni successivi



Sin qui, le suggestioni di questa reinterpretazione della superiore moralità delle società arcaiche, degli Ebrei come degli Elleni, non si traducono immediatamente nella prospettiva etico-giuridica di un modello politico-istituzionale valido per l'epoca contemporanea, tale cioè da superare il formalismo del *sistema giuspositivo* 'borghese'. Ma da questi sintomi di una crescente consapevolezza delle ingiustizie sociali e della necessità di ritrovare il primato dell'etica sulla politica e sull'economia si potrebbe con fondamento ipotizzare in Sorel appunto una contestuale lettura di Lange e di Proudhon. Una lettura, peraltro, del tutto palese nell'altra opera del 1889, e soprattutto nelle appendici a *Le procès de Socrate* (alle parti cioè di più recente stesura, sorta di ripensamento di quanto evidentemente era stato scritto diverso tempo prima). È quanto dovremo adesso considerare più attentamente di quanto la critica non abbia sin qui fatto, specialmente riguardo appunto al contenuto delle tre appendici.

## 2. *L'etica sociale fra critica del radicalismo innovativo ed involuzione conservatrice.*

In effetti, il rapporto che sussiste fra *CEPB* e *Le procès de Socrate* [da qui in avanti, come si è detto: *PS*] non risulta del tutto definibile come uno sviluppo della critica nei confronti del tradizionalismo e del conservatorismo sviluppata nella prima di queste due opere edite nel 1889. A tal proposito, va prima di altro osservato - per ricollegarci a quanto visto nel precedente paragrafo - che rispetto alla *CEPB*, c'è indubbiamente in *PS* una sensibile variazione nel modo di riferirsi alla tradizione. Una variazione che emerge rispetto al referente in positivo al giudaismo precedentemente espresso in *CEPB*. Adesso, in *PS*, il genio ebraico non è più posto su un livello paritario rispetto alla cultura ed alla spiritualità dell'Europa attuale.

Quantunque dissentendone in parte, qui Sorel si riferisce a Renan nel distinguere fra la creatività spirituale di San Francesco, tipico rappresentante dell'originalità dello spirito religioso europeo, rispetto a Lutero, che invece pretende di riformare le nazioni moderne nel calco 'semitico' della Bibbia. Sin da qui, dunque, Sorel oppone la spiritualità di quelle che - sulla base dell'interpretazione di Renan - definisce "*nos races aryennes?*" all'assenza di un simile sentimento nel "*moule sémitique fourni par la Bible*"<sup>59</sup>.

Nondimeno, l'apparente polemica - e la sostanziale convergenza - risultano proprio dall'adesione di Sorel alla dicotomia fra *Ariani* e *Semiti*, che Renan teorizza con ampiezza di argomentazioni nel primo capitolo del primo libro della sua *Histoire du peuple d'Israël*. Qui, sul momento non parrebbe esserci altro che una considerazione sia dei tratti di affinità fra le due stirpi, sia di quelli che le diversificano (sostanzialmente il monoteismo e la lingua). Distinzione che di per sé non dice nulla di confutabile, ma che nel clima di estremizzazione fra la fine del secolo XIX ed i primi decenni del XX assumerà poi i toni di quella 'giudeofobia' in cui Sand giustamente indica un atteggiamento generalizzante ed aprioristicamente discriminatorio. Per questo referente del sensibile

---

alla stesura della *CEPB*. Una differenza così marcata tanto da sembrare incolmabile. Cosa cambierà poi la disposizione di Sorel verso Renan?

<sup>59</sup> SOREL, *Le procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques*, Paris, Félix Alcan, 1889 [da qui in poi: *PS*], p. 276).

cambiamento di valutazioni di Sorel, si veda non solo dove Renan afferma che i tratti in comune fra le due stirpi sono intanto il carattere di grande novità che il loro genere di civiltà suscitò, al loro apparire sulla scena della storia duemila anni prima di Cristo. Sin qui, in effetti, anche in Renan la valutazione positiva riguarda entrambe le stirpi, che si diversificarono subito dai popoli circonvicini per il loro tipo di organizzazione sociale, incentrata sull'individualità, la famiglia, retta con il pugno di ferro della morale arcaica. *“Les Aryens et les Sémites font sentir leur présence dans le monde. Loin de s'être civilisées d'abord par grandes agglomérations, ces races commencèrent [...] par l'idée de l'individu défendant son droit contre ce qui l'entoure”*<sup>60</sup>.

Sin qui, nell'argomentazione di Renan, entrambe le stirpi sono governate con un sistema patriarcale, che non lascia autonomia alla donna, e si contrappone con spirito aristocratico alle circostanti popolazioni che vivevano nell'anarchia<sup>61</sup>. Presso *Ariani* e *Semiti* si sviluppa pertanto una marcata eticità, rudimentale, ma in quel mondo barbarico anticipatrice di un futuro mondo morale di cui non si era avuto mai alcun precedente. *“Ainsi émergea de la sauvagerie ce qu'on peut appeler la moralité barbare, que nous entrevoyons, dans la haute antiquité, sous deux types, le type aryen et le type sémite. La civilisation matérielle, quand ceux deux types d'honnêteté relative apparurent, pouvait sembler déjà vieillie; mais la moralité véritable naissait avec eux”*<sup>62</sup>.

Nondimeno, a questi tratti di grande affinità, Renan contrappone appunto i fattori di differenziazione che implicano una potenziale discriminazione. I quali sono adesso - non più quelli ovvii della religione e della lingua<sup>63</sup> - ma un primato che gli *Ariani* attribuirebbero alla famiglia (pertanto attribuendo alla fedeltà coniugale una maggiore importanza) rispetto ai legami che presso i *Semiti* vengono riconosciuti alla tribù, all'etnia, alla nazione<sup>64</sup>. Su questo argomento, più avanti, Renan imbastisce una vera e propria equazione fra un tendenziale nazionalismo etnico-religioso degli *Ebrei* e le attuali tendenze della Germania imperiale (dove Guglielmo I parla apertamente di *“unser Gott”*)<sup>65</sup>. In questa prospettiva (che nel clima di opposizione fra Germania e Francia assume particolari implicazioni), Renan ritiene di poter dire che si sarebbe affermata presso gli *Ebrei*, dopo la fase nomade, con l'insediamento in Palestina<sup>66</sup>, una religione nazionale, incentrata sul rapporto personale-preferenziale fra Dio e la nazione<sup>67</sup>.

Qui, il Dio personale degli *Ebrei* dopo l'insediamento non è più quello di un artefice dell'universo, infinitamente superiore e distante dalle sue creature. Il concetto della divinità non è dunque più quello dell'antico *“élobisme patriarcal”*, ma quello che l'*“individualisme national”* richiede, ossia *“un dieu particulier”*: a questo punto *“Iahvé est le dieu protecteur d'Israël, engagé à lui donner raison, même quand il a tort [...]”*<sup>68</sup>.

Sotto questa angolazione, - quale che sia la rilevanza che si vuole attribuire a questo negativo influsso di Renan su Sorel - va pertanto

<sup>60</sup> RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, 4me éd., to. I, Paris, Calman Lévy, 1887, p. 6.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 6-7.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 261-262.

spostato qui il *terminus a quo* di quell'atteggiamento soreliano che non attende dunque gli anni che precedono la prima guerra mondiale per manifestarsi, anche se in questa opera del 1889 si palesa certamente con minore virulenza polemica<sup>69</sup>.

Altri aspetti, - questi, dopotutto, marginali - che attestano il referente a Renan vanno visti in *PS* dove, ad esempio, Sorel traccia il paragone fra l'infedele ricezione della filosofia socratica e l'alterazione che sempre le grandi opere subiscono persino da parte degli stessi testimoni di quelle vicende. E questo è tanto più vero - ripete con Renan - quando la storia si rifà in base a finalità politiche. Qui Sorel ricorda come la Francia della Restaurazione si dimostrò molto severa con i generali che avevano seguito Napoleone nei *Cento giorni*. E questo per timore della Rivoluzione. Il generale Ney venne condannato sulla base dell'attualizzazione di questa paura, e non per il suo comportamento oggettivo in quei frangenti<sup>70</sup>. “*On peut dire, d'une manière générale, que les grands procès politiques sont tous viciés par leur nature même*”<sup>71</sup>. Del resto, proprio Renan aveva notato questa sorta di trasfigurazione che il ricordo degli eventi subisce da parte di coloro che ne pure ne furono i testimoni, ma che al momento di raccontarli li adattano alle esigenze del momento. “*C'est ainsi que Napoléon devint un libéral dans les souvenirs de ses compagnons d'exil, quand ceux-ci, après leur retour, se trouvèrent jetés au milieu de la société politique du temps*”<sup>72</sup>.

Ma a riprova di un influsso di Renan successivo alla stesura di *CEPB*, si veda dove questi stabiliva il parallelo fra l'infedele narrazione dei fatti accaduti nei tempi apostolici, travisati nei Vangeli (particolarmente, anche qui, in quello di Giovanni), e la sostanziale non veridicità dei dialoghi platonici, dove la parola di Socrate è adattata alla filosofia del suo discepolo Platone<sup>73</sup>. Anzi, Renan arriva a stabilire addirittura la proporzione (diametralmente opposta alle conclusioni di Sorel in *CEPB*) fra i veridici vangeli *Sinottici* nel narrare la vita di Cristo rispetto al poco attendibile Giovanni<sup>74</sup>, ed il veridico racconto della vita di Socrate da parte di Senofonte (tesi, questa, che la critica attuale considera priva di fondamento), rispetto al poco attendibile Platone.

“[...] *L'histoire littéraire offre du reste un exemple qui présente la plus grande analogie avec le phénomène historique que nous venons d'exposer [...]. Socrate, qui comme Jésus n'écrivit pas, nous est connu par deux de ses disciples, Xénophon et Platon, le premier répondant par sa rédaction limpide, transparente, impersonnelle, aux synoptiques, le second rappelant par sa vigoureuse individualité l'auteur du quatrième évangile [...]*”<sup>75</sup>.

Comunque, ora è il momento in cui Sorel afferma in maniera perentoria che il *Libro* per eccellenza del popolo non è più la *Bibbia*, ma i testi omerici. Sono questi il veicolo più adatto, attraverso l'educazione, a comunicare i contenuti della tradizione nazionale, ossia lo spirito etico-religioso, politico-comunitario, che al di là delle antiche forme

<sup>69</sup> Solo a partire dal 1912 si evidenzerebbe in Sorel una “*giudeofobia*”: Shlomo SAND, *Sorel, les Juifs et l'antisémitisme*, in: *Cahiers Georges Sorel*, II, 1984, pp. 31 e ss.

<sup>70</sup> SOREL, *PS* [*Le procès de Socrate*], p. 242.

<sup>71</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>72</sup> RENAN, *Vie de Jésus*, cit., p. xxxii, in nota.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. xxxiv.

<sup>74</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. xxxv.

monarchico-aristocratiche ancor oggi deve essere posto a fondamento delle forma di governo attualmente richiesta, ossia la democrazia<sup>76</sup>.

Pertanto, nell'*Iliade* e nell'*Odissea* va visto il referente della nuova *élite* da plasmare sulla base dell'antica aristocrazia conservatrice. Oggi i 'filosofi innovatori' avversano questa tradizione perché vi vedono un ostacolo alle oligarchie. Criticando quelle antiche strutture, come i sofisti, questi 'filosofi innovatori' vogliono impedire il formarsi di una *élite* democratica, capace di impersonare in forme nuove la tradizione.

Come si avverte, quanto va qui sottolineato è la validità dell'individuazione nella figura di Socrate dell'archetipo del filosofo che sa vivere i dubbi e le incertezze di un'epoca di cambiamenti tanto radicali e profondi da mettere in dubbio la validità della tradizione.

Precisato, come si doveva, questo sensibile mutamento di prospettiva (che attesta il trapasso di Sorel dall'interpretazione universalistica della tradizione, di impronta pur vagamente kantiana, alla connotazione etnocentrica del tradizionalismo, di matrice relativamente ispirata a Renan) anticipiamo adesso un tratto saliente di questa seconda opera edita nel 1889 (appunto *PS*), in cui con qualche evidenza possiamo localizzare la quasi inestricabile rapsodia argomentativa fra due diverse prospettive di analisi della realtà umana.

Da qui l'esigenza di individuare a nostra volta le opportune chiavi di lettura per afferrare il senso sia di ognuna di queste linee interpretative, sia la concezione complessiva su cui entrambe si dispongono. La prima chiave di lettura è eminentemente etico-politica, mentre la seconda essenzialmente gnoseologico-epistemologica. Per esprimerci in termini di altri contesti e periodi, la prima chiave di lettura è quella relativa alla *filosofia morale* (la filosofia in connessione con l'etica, il diritto, la politica), mentre la seconda riguarda la tradizionale nozione di *filosofia naturale* (le scienze fisiche, la fisica, la matematica, la meccanica). Dunque, la prima chiave di lettura concerne l'esperienza etica, mentre la seconda riguarda l'esperienza empirica.

Dal complesso di *PS* si evince che per Sorel si tratta ora di due diversi livelli di esperienza, diversi ma coesistenti e coesenziali per l'ordine umano complessivo, fra loro reciprocamente irriducibili per quanto indubbia risulti la loro complementarietà. Come si avverte, ci troviamo di fronte a quella che Croce definirà una realtà improntata al riconoscimento di ambiti distinti, connessi peraltro da una dialettica di vicendevole implicazione.

Al livello dell'esperienza empirica Sorel indica questa connessione nella nuova scienza psico-fisica (quale nesso fra il mondo della psiche umana e la realtà materiale, sia antropologico-fisiologica che fisico-universale). A tale connessione Sorel si riferisce sia nei suddetti saggi epistemologici, sia nella stesso *PS* (ed in special modo con la seconda appendice). Per l'immediata connessione tematica con *CEPB*, ritengo comunque che si debba qui indagare in *PS* anzitutto la prima chiave interpretativa, quella relativa al problema etico.

---

<sup>76</sup> Qui, infatti, il tema dell'educazione del popolo viene ripreso con una forte accentuazione sull'importanza dei testi omerici, definiti come il libro per eccellenza delle democrazie greche. "[...] *On sait quelle place importante occupait Homère dans l'ancienne éducation. [...] L'œuvre d'Homère reliait fortement le présent au passé. [...] Cette épopée [...] emportait le génie grec d'une teinte conservatrice*" (SOREL, *PS* [*Le procès de Socrate*], p. 211).

Al livello dell'esperienza etica, Sorel in sostanza ripropone, attualizzandola alla luce della crisi contemporanea, la ricerca socratica di una *legge morale* che dall'interiorità della coscienza si proietti verso la sua realizzazione nel mondo sociale (in questo senso il fine morale è la società nel suo complesso, e non già l'eudemonistico o peggio ancora egoistico-edonistico appagamento delle pulsioni istintive dell'individuo). Tuttavia, qui il Normanno, non segue fino in fondo il discorso di Socrate. Pur riconoscendone i tratti essenziali nella nozione di un'etica riferita non solo alla coscienza, ma alla piena realizzazione nella socialità e nella politica, Sorel non ne condivide perfettamente il riferimento ad una superiore *Intelligenza* creatrice ed ordinatrice dell'universo.

Ma, intanto, perché questa riconsiderazione della figura di Socrate?

Va qui osservato, prima di altro, che con grande rigore analitico Sorel si allinea, con originalità di formulazioni, a quelle correnti storiografiche che in Germania e Francia (ma anche in Italia) dalla seconda metà del XIX secolo trovarono un comune punto di riferimento nel *criticismo socratico*. Dunque un 'ritorno a Socrate' per ripensare i termini stessi del confronto fra i *valori della tradizione* (scaduti nel *formalismo conservatore*, morale, culturale e politico) e quella nuova cultura che proprio in quegli anni si veniva codificando nel *positivismo*.

In queste componenti della cultura dell'Europa continentale, la figura di Socrate rappresenta l'archetipo di una drammatica transizione dall'antico al nuovo. Sotto questo profilo, si scorge allora una profonda analogia fra l'attuale crisi della società borghese e l'epoca che va dai Trenta tiranni (negli anni 406-404 a. C.) sino alla restaurazione di un regime democratico ad Atene, i cui esponenti condannano a morte Socrate (469-399), accusandolo di aver alterato le tradizioni patrie. Un parallelo che sul piano filosofico spiega le molte indagini che, appunto nell'Ottocento, vennero condotte con un'approfondita disamina testuale di quanto avevano inteso recepire dell'insegnamento di Socrate sia i suoi critici, fra cui Aristofane (vivente circa fra il 448-380), che ne fece il protagonista di una satira teatrale, sia gli stessi allievi di Socrate, ossia Platone (427-348 o 347), Aristotele (384 -322), Senofonte (444-357), il quale che ne fornisce un'interpretazione molto prossima all'archetipo del restauratore di antiche tradizioni.

A partire da queste antiche critiche interpretative, Sorel ne avverte l'influsso nelle suggestioni filosofiche contemporanee. Da un lato, quella che si diparte da Hegel (sino ai suoi epigoni, i 'neo-hegeliani' come Bertrando Spaventa e Antonio Labriola, con il quale Sorel avrà tanti motivi di incontro, prima del dissenso)<sup>77</sup>, per giungere a Marx ed al

---

<sup>77</sup> A questo proposito si veda dove Antonio Labriola coglie precisamente questo aspetto critico di Socrate nei confronti di ogni formalistico rispetto della sostanza della tradizione, sia al livello delle leggi, sia del costume, sia delle idee e delle convinzioni. "*Socrate non occupa [...] un posto nella storia della filosofia mercè l'accettazione o la critica di una tradizione teoretica [...]. Le condizioni speciali del suo carattere lo avean predisposto a sentire profondamente il bisogno di una religione intima e depurata dalle esteriorità di una tradizione; e di una certezza etica che lo tenesse libero dalle fluttuazioni dei momentanei interessi e delle opinioni correnti [...]*" (Antonio LABRIOLA, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele. Memoria [...] premiata dall'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, nel concorso dell'anno 1869*, in: *Atti dell'Accademia [...]*. VI, 1871, p. 345). Peraltro, è un peccato che Croce, nel riproporre questo lavoro di Labriola non abbia sentito la necessità, nella sua pur brevissima avvertenza editoriale, di ricordare il libro di Sorel, e tanto meno di stabilire i necessari raffronti fra i due autori, entrambi a lui precedentemente legati in un medesimo ripensamento dell'ideale sociale. Si veda: ID., *Socrate*. Nuova edizione, a cura

marxismo. Dall'altro lato, fra le principali suggestioni filosofiche contemporanee c'è anche il neo-kantismo (in particolare quello di Lange e di Cohen, creatore del 'socialismo marburghiano')<sup>78</sup>.

Intanto va detto che in simile intersecazione di tematiche fra le diverse correnti culturali del XIX secolo, un significato specifico ebbe proprio il riproporre il postulato di Socrate del *primato dell'imperativo morale*. Qui infatti la critica (rivolta contestualmente sia al radicalismo innovatore dei sofisti, sia al conservatorismo dei tradizionalisti) assumeva nella metà del XIX secolo il significato di una critica rivolta contestualmente sia al positivismo che all'idealismo.

Per un verso, nel nome di Socrate, si poteva ricercare - come si è detto - l'attuale possibilità di mediazione fra antico e nuovo, fra una tradizione ormai quasi scomparsa dagli animi e dalle menti dei contemporanei, ed un 'ritorno all'ordine' da opporre ad una borghesia senza radici e senza stato politico, interessata solo al potere economico.

Per altro verso, in Socrate si poteva vedere il modello di una ripetibile sublimazione dell'esistenza individuale e collettiva. Come nell'Atene del V secolo, anche nell'Europa del XIX secolo si riteneva evidente che, se non ci si poteva appagare del formalismo morale e dell'apparente giuridicità di quelli che in realtà erano le finalità insociali dei ceti economici al potere, comunque non si poteva nemmeno continuare ad opporgli un moralismo fatto di chiusure e di immobilismi.

Qui, d'altronde, la critica 'socratica' al primato della scienza intesa come pura razionalità, come conoscenza del significato fisico-matematico della complessiva realtà umana, implicava a sua volta assolutizzazioni di segno inverso, ma egualmente fuorvianti rispetto alle fantasie e chimere idealistiche.

È noto come il positivismo innesco a sua volta derive di tipo dogmatico, con implicazioni malgrado tutto 'metafisiche', come osservarono - fra gli altri - Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen, e tanti altri 'marburghesi', i quali riproposero un ritorno al vaglio critico della filosofia kantiana. E qui il referente a Socrate si combinava con quello al Filosofo di Königsberg.

### 3. Il rifiuto del liberismo economico ed il quesito di un'etica della libertà. Il confronto con Alfred Fouillée.

---

di B. Croce. Bari, Laterza, 1909, pp. v-vi. Del resto, non va dimenticato l'allontanamento di Labriola sia da Sorel che dal Croce, a seguito dello schieramento ideologico relativo alla revisione italiana del marxismo. Su cui si veda: B. CROCE, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, in: A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia. Nuova edizione, con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia* [...] Bari, Laterza, 1938, pp. 265-312 [ora in appendice a: B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*. Nona ed. riveduta [...] Bari, Laterza, 1951, pp. 271-316).

<sup>78</sup> Tralascio qui la dimensione italiana del neo-criticismo (anche se anche qui andrebbe visto il complesso intreccio che fra Kant e Marx si produce nel socialismo italiano). E tanto più quella parte che ha un punto di inizio nei contributi analitici forniti da Giorgio Del Vecchio (dapprima all'interno del socialismo), oggetto della critica che negli anni Trenta gli rivolge Gioele Solari, indicando in lui la prospettiva del primato dello Stato sulla società, considerata come inorganica, semplice complesso di relazioni tra individui o tra gruppi di individui. Dal cui primato risultano poi il superamento della concezione liberale e l'affermazione dell'assoluto potere dello Stato (cfr.: Gioele SOLARI, *L'indirizzo neo-kantiano nella filosofia del diritto*, in: *Rivista di Filosofia*, XXIII, 1932 [rist. anast.: Amsterdam, Swets & Zeitlinger N.V., 1970], p. 337).

In sostanza si trattava di un ritorno a Socrate come ritorno a Kant. Ma, come vive Sorel questo criticismo, ed attraverso quali canali tematici? In *PS* (come si è detto: *Le procès de Socrate*) non mancano espliciti riferimenti alla possente ricostruzione di questa fase del pensiero greco compiuta verso la fine della prima metà del secolo XIX dal teologo e filosofo Edouard Zeller<sup>79</sup>. Tuttavia, anche sotto questo profilo, in Sorel sono molteplici le intersezioni fra influssi diversi. Qui in *PS* sono tre le prospettive analitiche che nell'immediato ispirano Sorel: intanto, Fouillée (al di là di una serrata polemica percepibile in gran parte di *PS*); quindi Lange e, poi, Proudhon.

Riguardo alla prima prospettiva, sarebbe del tutto errato vedere nell'impostazione soreliana del problema etico-politico (in questo periodo caratterizzata in senso non più tradizionale, ma 'conservatorista'-tradizionalista) un consapevole influsso delle idee del liberale Fouillée (1838-1912)<sup>80</sup>. Da un lato, anche a Sorel sembra che Socrate abbia individuato il tipo di concatenazioni causali che nell'esperienza etica legano l'uomo nella ricerca del bene (il cui perseguimento è appunto la 'causa finale'). Dall'altro lato, anche Sorel - appunto come Fouillée<sup>81</sup> - ritiene che Socrate abbia distinto convincentemente l'irriducibilità dell'etica al tipo di concatenazioni causali che connettono i fenomeni del mondo fisico alle loro cause prime (secondo un rapporto di successione meccanica per cui i fenomeni ricevono da quelle cause prime l'impulso a manifestarsi, un movimento che appunto permette di definirle come 'cause motrici').

---

<sup>79</sup> Edouard Gottlob ZELLER, *Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. 2 Teil, I Hälfte. *Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie*, Tübingen, L. F. Fues, 1859. Per l'edizione francese (significativamente tradotta da Émile Boutroux): ID., *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique* [...]. *To. III. 2. Ie section.* [...]. 3. *Socrate et les Socratiques*, Paris, Hachette, [1884?]. Comunque, Sorel non dimostra nessun particolare apprezzamento per il teologo e filosofo tedesco, di cui anzi respinge l'interpretazione dell'opera di Socrate, perché gli sembra in chiave utilitarista (SOREL, *PS* [*Le procès de Socrate*], p. 245). Sorel mostra di conoscere attraverso Renan e lo stesso Lange il testo dello Zeller (il quale, va notato, si forma alla scuola teologica di Tubinga, prima di diventare anche lui un esponente del neokantismo e del neo-criticismo di Marburgo, dove inizia l'insegnamento nel 1849).

<sup>80</sup> Alfred Jules Émile Fouillée non senza con qualche difficoltà potrebbe essere etichettato come positivista (come invece si legge in: Erica BOFFI, *Dalla polemica antipositivistica al socialismo*, in: *Georges Sorel. Studi e ricerche*, cit., p. 199), soprattutto se si tiene conto della sua produzione. Si tratta invece dell'autore che con la teoria delle *idee-forza* intese conciliare lo spiritualismo con il positivismo. Delle sua copiosa produzione, si possono ricondurre ai temi soreliani che qui consideriamo - oltre ai due volumi dedicati al pensiero socratico (*La philosophie de Socrate*, Paris, Librairie philosophie de Ladrangé, 1874) - sia l'*Histoire de la philosophie*, 1875; sia *L'idée moderne du droit*, 1878; sia *La science sociale contemporaine*, del 1880; sia *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1883; sia *La propriété sociale et la démocratie*, 1884. E soprattutto: *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, 1889; *L'évolutionnisme des idées forces*, 1893; *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1896; *Les éléments sociologiques de la morale*, 1905.

<sup>81</sup> Si veda, fra gli altri, il seguente luogo: "La nouvelle direction que Socrate donnait à ses études, par cela même qu'elle était profondément morale, était aussi plus profondément métaphysique que les spéculations ambitieuses de ses devanciers. L'idée de fin et de bien, en effet, n'est pas propre à la science des mœurs; la métaphysique en fait, sous le nom du parfait et de l'absolu, son objet le plus élevé. [...] D'autre part, Aristote s'accorde avec Platon et Xénophon pour retrouver dans la philosophie de Socrate la notion de cause finale. [...] La notion de cause finale, où la métaphysique et la morale coïncident à leur sommets, était tellement dominante chez Socrate qu'elle étouffa presque chez lui la notion des autres causes" (A. FOUILLÉE, *La philosophie de Socrate*, I, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1874, p. 27).

A questa distinzione di diversi tipi di spiegazioni causali nel mondo morale rispetto all'universo fisico, Sorel era già parzialmente giunto anche con Lange, nei saggi epistemologici del 1886-88, sulla traccia del nesso che una simile interpretazione della complessità della realtà appunto Kant aveva ripreso da Aristotele<sup>82</sup>, nella riconsiderazione proprio il Filosofo di Stagira aveva posto riguardo alla nozione di causa. Ma soprattutto grazie a Fouillée, si ha da parte di Sorel (e particolarmente nelle tre appendici a *PS (Le procès de Socrate)*) una chiara visione del nesso dialettico fra la creatività umana (nel mondo morale, nel diritto, nella politica) e la concreta dimensione dell'esperienza. Attraverso Fouillée (e la sua riproposizione della nozione di causalità in Socrate, sviluppata poi da Platone e da Aristotele), Sorel ha lo strumento concettuale per riscoprire l'indubbia attualità del criticismo kantiano, che appunto riformulando la problematicità socratica ed i suoi sviluppi nella filosofia platonica ed aristotelica si pone come il punto di riferimento della riflessione etico-filosofica e gnoseologico-epistemologica del XIX secolo<sup>83</sup>.

Intanto, è precisamente attorno a questo complesso nodo critico che - su più fronti e da diversi orientamenti - si sviluppano sia la ricerca della continuità dei modelli culturali, sia il referente alla tradizione (alla sua sostanza etico-filosofica e filosofico-politica, da riscattare dalle riduzioni formalistiche di un diritto divenuto strumento dell'oligarchia 'borghese'). Il *formalismo conservatore* della 'borghesia' (che caratterizza la metà del XIX secolo) viene rappresentato da Sorel in quello che poteva considerarsi un suo antefatto logico-simbolico, un modello di insano conservatorismo. Tale negativamente in quanto specifico di un'altra grande crisi epocale della civiltà, quella della travagliata restaurazione della democrazia ateniese, incapace - dopo la tirannia dei Trenta tiranni - di trovare altra via per recuperare la *sostanza* della tradizione se non quella di sacrificare un uomo come Socrate.

In questi tratti, la rievocazione dell'opera del filosofo ateniese (di contro al preteso radicalismo innovatore dei Sofisti e dei *Trenta tiranni*) assunse nel XIX secolo il significato della contestuale denuncia sia del *formalismo* tradizionalista-conservatore della borghesia, sia delle finalità altrettanto conservatrici del governo *formalmente* democratico<sup>84</sup>.

Ritorno a Socrate, dunque, per ripensare il senso della continuità *sostanziale* (per distinguerla dalla continuità *apparente*, formale) dei valori tradizionali, peraltro se non contraffatti certo fraintesa da parte dei suoi stessi discepoli ed epigoni (Platone e Aristotele). Un ritorno a Socrate che caratterizza la riflessione filosofico-politica della seconda metà del XIX secolo, non ultimo per una medesima intenzionalità di recuperare dopo tante suggestioni scientiste, positiviste, l'imperituro significato

---

<sup>82</sup> Almeno sotto questo profilo - cioè nella ripresa della distinzione fra le quattro diverse tipologie di causalità (come è noto, lo Stagirita distingue le seguenti cause: formale, materiale, efficiente e finale [ARISTOTELE, *La metafisica*. Traduzione, introduzione e commento di Giovanni Reale. I, Napoli, Loffredo, pp. 109 e ss. (*Libro A*, c. 3, 23 e ss.)] - il nesso con Aristotele (che Reale dice non più letto dai filosofi moderni, Kant incluso [G. REALE, *Guida alla lettura della 'Metafisica' di Aristotele*, Bari, Laterza, 1997, p. 191]) risulta invece evidente, e ancor più riguardo alla riscoperta della metafisica come scienza delle cause prime o dei primi principi, inesauribile attraverso la lente della razionalità scientifico-matematica (SOREL, *PS [Le procès de Socrate]*, p. 190).

<sup>83</sup> Augusto GUERRA, *Introduzione a Kant*, Bari, Laterza, 1980, pp. 220 e ss.

<sup>84</sup> Francesco ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Bari, Laterza, 1996, pp. 125 e ss.



dell'esperienza morale, vitale sia per la coscienza individuale, sia per la società.

Anche a Sorel sembra che la società contemporanea si possa riconoscere e ritrovarsi attraverso la vicenda del filosofo ateniese, vittima di un mondo instabile, travolto in un divenire senza prospettive: né quelle di infrangere veramente le chiusure formalistiche della cultura, del costume, dello stesso diritto, né quelle di come evitare gli scogli di cesure troppo radicali, né - una volta pervenuti - quelle di ripetere (e comunque all'altissimo prezzo di una totale cesura con il passato) la *sostanza* dell'insostituibile patrimonio di idee e di valori della tradizione. Certo un patrimonio da emendare dalle alterazioni formalmente conservatrici, ma da non annientare in un radicalismo senza modelli concreti e senza effettive prospettive di ristabilire la continuità e la normalità della vita civile.

Il Socrate di Sorel simboleggia l'uomo che capisce l'inconsistenza delle contrapposizioni ideologiche in questa come in ogni altra transizione epocale. Su di un fronte, Socrate comprende la vanità del tradizionalismo, del conservatorismo legato alle *forme* della tradizione, incapace di coglierne la dinamicità e gli imprescindibili nessi con la coscienza degli uomini. Su di un altro fronte, non condivide lo scetticismo assoluto, la critica radicale alla tradizione da parte dei sofisti.

In questo, il Filosofo ateniese ha impersonato l'atteggiamento culturale ed etico dell'umanità (antica ed attuale), quantomeno quella parte tesa al progresso, alla quale proprio Socrate offrì la chiave per definire i termini della continuità al di là della discontinuità e diversità delle epoche e delle individualità dei popoli.

È del tutto trasparente che qui, parlando di Socrate e della transizione dai *Trenta tiranni* alla restaurata democrazia, Sorel considera con particolare attenzione il significato e le condizioni di esistenza di una vera democrazia nell'epoca attuale. Anche in quell'ultimo quarto del XIX secolo si era di fronte ad una transizione improntata sul contrasto fra le nuove correnti culturali (impersonate dal positivismo, dalla sopravvalutazione delle scienze fisico-matematiche, della razionalità connessa allo sviluppo scientifico-tecnologico) ed ambienti e ceti solo *formalmente tradizionalisti*, che velleitariamente (o opportunisticamente) si riferivano *formalmente* ad antichi valori, *sostanzialmente* estranei ai loro interessi materiali.

E qui giustamente Marx richiamerà, come vedremo, il monito che Mandeville rivolge ai consimili velleitarismi dei contemporanei. È di questo conservatorismo che il Filosofo normanno scorge i limiti, ma - 'conservatore' lui stesso - ancora non ne individua se non confusamente solo in parte le implicazioni, ossia la necessità di superare un *moralismo* incapace di vera eticità, un idealismo incapace di considerare la realtà oggettiva, un *formalismo giuridico* alla fine antinomico rispetto alla vera giuridicità (in quanto si risolve in una legislazione positiva orientata a difesa dell'egoismo di una classe).

L'insegnamento da trarre è che - oggi come allora - non basta rispondere ai novatori evocando formalisticamente antichi valori cui il sistema politico 'borghese' pretende ispirarsi, mentre la prassi di vita, le finalità utilitaristiche si rivelano il vero volto di una democrazia non meno formale di quella restaurata ad Atene dopo i *Trenta tiranni*, incapace come

quella di oggi, ad affrontare le necessarie innovazioni, sino al punto di condannare a morte colui che ne indicava la perentoria urgenza.

Ecco perché Sorel ritiene che ancor oggi si debba considerare Socrate come artefice di una critica sia ad ogni formalistico riferimento alla tradizione, al costume, alla conservazione, sia alle troppo frettolose liquidazioni (implicite, dal lato negativo, allo stesso scetticismo sofisticato)<sup>85</sup> di quella che invece è ancor oggi l'irrinunciabile continuità con il passato, senza cui non vi può essere alcun progresso avvenire<sup>86</sup>.

Nella sua interpretazione della figura di Socrate, in effetti Sorel - quantunque nei limiti intrinseci al sottofondo conservatore che sin qui, in *PS (Le procès de Socrate)* lo anima - riesce tuttavia a cogliere i termini di un confronto fra il *formale* tradizionalismo della democrazia ateniese (distante dalla *sostanza* della tradizione democratica antica) e l'inarrestabile divenire, da incanalare nella ricerca razionale di una migliore dimensione di esistenza individuale e collettiva, comunque diversa dal corrosivo *scetticismo dei novatori*.

In Socrate, anche Sorel vede riflessa come in uno specchio la positività di uno spirito critico, di un raffinamento dei processi logici e dei metodi di comunicazione dialettica che non potevano che dispiacere alle staticizzazioni conservatrici o ai dogmatismi innovativi. In tale atteggiamento, alla fine Socrate si dimostra non solo intenzionato a riferirsi alle *vere tradizioni* la democrazia, ma anche animato da un medesimo intento critico con la sofistica<sup>87</sup>.

Ma sino a che punto questa interpretazione di Socrate è argomentata e svolta da Sorel in maniera coerente ed univoca? Per un verso - ci si deve infatti chiedere - in qual misura il modo tenuto da Socrate nel reagire al formalismo morale della restaurata democrazia ateniese (ormai estranea ad ogni sostanziale tradizionalità democratica) venga compreso pienamente dal Sorel nei termini di un fraintendimento dell'*antica tradizione panellenica*, federativa (irriducibile al primato '*polis*-centrico' cui aspira la restaurazione ateniese dopo il dominio oligarchico dei *Trenta tiranni* e dei loro ausiliari intellettuali, i sofisti)?

---

<sup>85</sup> Si veda, più avanti, quanto Sorel attribuisce al vero spirito rivoluzionario di Socrate, in questo superiore alla stessa sofistica (SOREL, *PS [Le procès de Socrate]*, p. 211, p. 239n).

<sup>86</sup> ADORNO, *Op.cit.*, p. 239n.

<sup>87</sup> Appunto per questo Sorel distingue acutamente la critica socratica dal radicale scetticismo della sofistica, alla quale invece l'accomunarono i neo-conservatori che avevano restaurato la democrazia dopo i *Trenta tiranni*. Costoro videro nel criticismo di Socrate verso ogni riferimento formale alla tradizione un pericolo di delegittimazione del loro regime. Quindi questa oligarchia democratica (in effetti neo-conservatrice ed affatto tradizionalista) ne fece un bersaglio per i malumori del popolo. "[...] *La tyrannie n'avait pas été l'œuvre de Socrate, mais de tous les philosophes. [...] Pour le peuple, Socrate résumait toute la nouvelle éducation: le peuple a besoin d'un symbole pour fixer ses idées. [...]*" (SOREL, *PS [Le procès de Socrate]*, p. 238). Si veda, inoltre, il quadro che Sorel traccia della situazione ideologico-politica della restaurata democrazia. "*Malgré tout, il est probable qu'il n'existait pas dans le peuple de courant d'opinion prononcé contre Socrate. Bien des gens le voyaient de mauvais œil, rappelaient qu'il avait été le maître de Critias, de Charmide, d'Alcibiade; mais rien n'indiquait qu'il ait encouru la haine de la majorité. [...] On sait qu'à Athènes il existait un chaos de lois; immédiatement après la Restauration on avait jugé nécessaire d'y mettre un certain ordre; il est douteux que la réforme ait abouti. Il y avait dans le recueil quantité de textes qui étaient tombés en désuétude; les règles sur les mœurs étaient évidemment du nombre. Il est remarquable que l'on n'ait jamais osé y toucher, bien qu'on ne les appliquât guère. Il fallait des circonstances politiques favorables pour qu'un orateur basât une accusation sur cette législation surannée surannée*" (*ib.*, pp. 240-241).

Quanto, qui, Sorel prende davvero coscienza che il socratico rifiuto del *formalismo* democratico implica il superamento del modello politico conservatore, rigidamente contrapposto ad altri modelli (in quanto sistema di principi etico-religiosi ridotti al dogmatismo di norme senza alcun nesso con le istanze profonde degli Ateniesi, né alcuna relazione con le prospettive di una comunità di destino di tutti i popoli, quanto meno dell'*Ellade*)?

Sotto il profilo di una valutazione complessiva l'argomentazione di Sorel (così come è articolata nel *PS*) risulta scandita su di un doppio registro. Il primo consiste nell'adesione all'interpretazione che Senofonte fornisce della filosofia socratica, definendola come ricerca, espressione di una sostanziale tradizione democratica della *polis*. L'altro registro è invece la critica all'indistinzione di cui lo stesso Socrate si era reso responsabile confondendo in una medesima finalità la ricerca individuale del significato dell'etica e i limiti posti dall'esigenza di stabilità della *polis* dopo la dittatura dei *Trenta tiranni*.

È un Socrate che Sorel (qui evidentemente sulla traccia del Fouillée)<sup>88</sup> considera come parziale anticipatore dell'etica sia di Platone (senza però la consapevolezza platonica di risolvere solo in maniera simbolico-metaforica, con il ricorso al mito, il contrasto fra mondo delle idee e realtà empirica), sia di Aristotele (senza però l'esauriente distinzione aristotelica di diverse dimensioni dell'esperienza, di quella fisica, naturalistica, rispetto a quella etica e quella politica).

Su questo tema (della diversità di spiegazioni del ruolo che il nostro sistema di idee ha nella dimensione dell'etica, del diritto, della politica, rispetto alla dimensione delle scienze fisiche) Sorel si riferisce oltre alle formulazioni di Fouillée (comunque da indagare al di là delle reiterate, ma scarse indicazioni testuali che ne fornisce Sorel), anche del 'neo-kantiano' Lange (qui, quanto meno sul piano del tentativo di connettere la sorta di un '*idealismo pratico*', concepito probabilmente sulla base delle schematizzazioni di Kuno Fischer<sup>89</sup>, secondo cioè una concezione 'positivista-idealista' della realtà umana).

Riguardo a Fouillée, è appunto innegabile che Sorel tende ad ignorare che i veri motivi del suo parziale consenso non sono affatto riconducibili a quella che anche a lui sembra una chiara distinzione fra etica e filosofia rispetto alla prassi scientifico-tecnologica. Distinzione cui Sorel aderiva già in *PS*, specialmente nelle appendici, più di quanto lui stesso ne fosse del tutto consapevole. L'effettivo dissenso da Fouillée consiste nell'interpretazione dopo tutto ottimista che questo scrittore liberale prospettava per la questione sociale.

Dall'altra parte, Sorel poteva trovare in Lange un migliore interlocutore ideale, proprio sulla base delle argomentazioni di questo socialista 'marburghiano'. E non solo relativamente ad un particolare criticismo socialista del materialismo storico. Critica che comunque sarà alla base del più lontano approdo di Sorel ad un Proudhon antagonista di Marx.

---

<sup>88</sup> Si veda, fra l'altro, il capitolo VII di: FOUILLÉE, *La philosophie de Socrate*, I, cit., pp. 126 e ss.

<sup>89</sup> K. FISCHER, *Immanuel Kant und seine Lehre. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, Mannheim, 1860.

4. *L'influsso dell'idealismo pratico di Friedrich Albert Lange: la distinzione fra un assoluto morale e l'oggettiva relatività della scienza.*

La fase saliente dell'oscillazione argomentativa che caratterizza in senso 'kantiano' la riflessione soreliana, pur fra tante innegabili suggestioni di Fouillée, richiede infatti un raffronto con le posizioni assunte da Lange sulle implicazioni dell'idea di un *imperativo categorico*. Su questo aspetto non si è soffermata compiutamente la critica<sup>90</sup>, mancando di cogliere il possibile raffronto ideologico-politico fra la *Scuola di Marburgo*<sup>91</sup>, la teoria della prassi (il materialismo storico della scuola marxista) ed il revisionismo delle posizioni marxiste successivamente argomentato da Bernstein e dallo stesso Sorel.

Che cosa aveva detto in sostanza Lange (nella sua *Geschichte des Materialismus*) relativamente al quesito dell'imprescindibile raffronto fra sistema economico borghese ed etica sociale? Quesito di grande rilevanza, e non solo - evidentemente - per valutare le posizioni del primo marxismo (quello che poi verrà definito come una riduzione semplicistica, e perciò fuorviante, cui si legarono per troppo tempo le interpretazioni del "*Vulgärmaterialismus*", adatte cioè ai destinatari dell'immediato programma di lotta della socialdemocrazia)<sup>92</sup>.

Secondo Höffding, sotto il profilo filosofico-politico, il fondamento dell'opera di Lange consiste - per un verso - nella correlazione posta fra la dimensione spirituale-ideale e l'oggettività dell'esperienza materiale; e - per altro verso - nella connessione stabilita fra la suddetta correlazione e la questione sociale.

In realtà, per Lange i problemi del mondo del lavoro (trattati in *Die Arbeiterfrage*, del 1865) si specificano ulteriormente nella critica al liberismo economico, ed ai suoi nefasti riflessi appunto sulla questione sociale (nelle *Mills Ansichten über die soziale Frage*, del 1866). In termini, cioè, di lotta politica, riflesso della stessa lotta per l'esistenza sul piano dei rapporti istituzionali, ma con forti connotazioni ideali ed etiche che anticipano i temi del secondo Darwin (quello del superamento dell'iniziale 'biologismo determinista', palesato nell'*Origin of species*, del 1859, rispetto a *Descent of man*, del 1871)<sup>93</sup>.

In sostanza, Lange si pone equidistante dall'*idealismo* come dal *materialismo*. Nel primo, pur riconoscendo l'insopprimibile validità delle idee e della spiritualità, indica il pericolo di una riduzione della realtà alle soggettivistiche *forme rappresentative* (le kantiane forme *a-priori* del nostro intelletto), con il risultato, qui, di non riuscire ad introdurre effettivamente le nostre istanze, i nostri schemi mentali ed ideologici, nella sequenza di concatenazioni causali dell'*esperienza oggettiva*<sup>94</sup>. Invece, all'analisi del *materialismo* (al quale pur riconosce il merito di porsi come criterio per delineare le cause di tutti i fenomeni naturali) Lange oppone

<sup>90</sup> Con la significativa eccezione di Goretti, come si è detto, e di pochi altri.

<sup>91</sup> Ma un utile punto di riferimento per inquadrare il criticismo di Lange nel contesto filosofico-politico è ancora l'imponente ricostruzione - risalente agli anni 1894-95 - di Höffding (Copenaghen, 1843-1931) delle principali correnti sia positivistiche che anti-positivistiche del tempo: Harald HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna. III. Il positivismo*, Firenze, Sansoni, 1978.

<sup>92</sup> ZANARDO, *Op. cit.*, pp. 133 e ss.

<sup>93</sup> HÖFFDING, *Op. cit.*, pp. 238-239.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 239.

il limite insuperabile dei processi psicologici, degli stati di coscienza, irriducibili alla immediata concatenazione delle cause fisiche<sup>95</sup>.

Lungo questa direzione, Lange perviene ad una concezione che Höffding definisce *idealismo pratico*, nel senso del riconoscimento sia dell'ineludibile confronto dei nostri processi mentali con l'oggettiva esperienza materiale, sia dell'insopprimibile ruolo che proprio le idee, lo spirito, la nostra fantasia creatrice hanno nel determinare una sia pur relativa autonomia umana nella realtà fisica<sup>96</sup>. Sotto questa angolazione, l'*idealismo pratico* permetterebbe, meglio del materialismo (che circoscrive tutto all'oggettività, alla ricerca di concatenazioni fra cause fisiche), il collegamento con l'immagine ed il simbolo di un *assoluto inconoscibile*<sup>97</sup>.

Ma - ci si può chiedere - prevaleva in Lange l'interesse per una critica neo-kantiana, oppure la riconsiderazione dell'interpretazione marxiana della questione sociale e della lotta politica?

La sua *Geschichte der Materialismus* ebbe un'infinità di ristampe, soprattutto nella seconda edizione, del 1873, che venne poi tradotta in francese, quella che Sorel avrebbe poi attentamente considerato, a partire dal 1888, con *De la cause en physique*.

Nella *Geschichte der Materialismus* sembra che solo nelle note Marx sia citato<sup>98</sup>, relativamente ad un passo del primo libro di *Das Kapital* (Hamburg, 1867), fra l'altro l'unico dei tre curato personalmente dal Filosofo di Treviri. Si tratta di un passo riportato dall'opera di Bernard de Mandeville, a testimonianza del formalismo morale della cosiddetta *economia classica*<sup>99</sup>. Al riguardo, non sembra inappropriato vedere proprio qui il primo incontro di Sorel (che certamente conosceva questa seconda edizione della *Geschichte der Materialismus* nella traduzione francese del 1877), oltre che con il Filosofo di Treviri e Fouillée anche con Lange (e probabilmente per suo tramite, con Proudhon).

Qui d'altra parte Sorel potrebbe aver compreso il diverso tenore del *socialismo marburghiano* (solo in parte, del resto, riassumibile nell'*idealismo pratico*, stante un forte richiamo all'etica sociale di Hermann Cohen)<sup>100</sup>, rispetto all'orientamento del *Vulgärmaterialismus*, della *vulgata* che si

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>97</sup> *Ibidem*, pp. 243-244.

<sup>98</sup> Comunque non - come afferma Zanardo - quale scrittore che meglio conosce la storia dell'economia (ZANARDO, *Op. cit.*, p. 129).

<sup>99</sup> Il passo veniva riportato a riprova delle inclinazioni falsamente moralistiche dell'*economia classica* (la cosiddetta *economia politica*) dove si presumeva che le condizioni di miseria delle masse sarebbero da considerata un fattore di felicità per la società, in quanto - osserva sarcasticamente Marx - secondo questi economisti essa "*si compone di quelli che non lavorano [...] per donare allegria al popolo anche quando è povero*", per cui secondo loro sarebbe "*opportuno che la grande maggioranza resti nella propria indigenza e nella propria ignoranza*" (K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*. Edizione integrale a cura di Eugenio Sbardella. Newton Compton, 1979, I, p. 813). Dal canto suo, Lange riportava (Friedrich Albert LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque. Traduit de l'allemand sur la deuxième édition [...] par B. Pommerol. Tome premier. Histoire du matérialisme jusqu'à Kant*. Paris, Librairie Schleicher frères, 1910, p. 311) il testo della nota di Marx (MARX, *Op. cit.*, p. 814n) relativa a: B. de MANDEVILLE, *Essay on trade and commerce*, London, 1770, p. 54.

<sup>100</sup> Hermann COHEN, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin, B. Cassirer, 1910 [trad. in italiano: ID., *La fondazione kantiana dell'etica*. A cura di Gianna Gigliotti. Lecce, Milella, 1983].

afferma nella SPD a partire dal 1889 (sei anni dopo la morte di Marx), in coincidenza con la fondazione a Parigi della *Seconda internazionale*<sup>101</sup>.

Fra l'altro alle implicazioni idealistico-pratiche ed etico-politiche dei 'marburgbes' non si avvicinarono subito quei marxisti che pure ne riconosceranno poi la validità, inducendoli ad una revisione critica del materialismo. Ma non è questo l'argomento cui qui ci riferiamo, tema che spetterebbe ad altri affrontare e risolvere.

Qui invece è importante precisare più chiaramente le linee di un probabile processo di parziale adesione del Sorel alle concezioni di Lange, lungo due principali angolazioni argomentative, il cui itinerario potrebbe essere utilmente ricostruito indagandone le formulazioni sia sul piano etico-filosofico che su quello gnoseologico-epistemologico.

Sotto il primo profilo, in effetti Lange ammette che l'imperativo categorico kantiano sia l'unica formula possibile, la sola valida dal punto di vista del primato della socialità, rispetto a tirannie reazionarie e ad oligarchie democratiche. Si tratta, cioè, della formula di un *dover essere* che non è immediata affermazione storica di un superiore paradigma (inteso come aggregante tutti gli uomini in uno stesso modello di esistenza individuale e sociale), ma ne è la premessa logica e morale.

È un paradigma che una determinata tipologia di uomini eticamente motivati può far suo, assumendolo a regola della propria esistenza, senza escludere il possibile conseguimento di una potenziale eguaglianza fra gli uomini.

Un paradigma che non risulta da nessun adeguamento istintivo o meccanico al determinismo della natura fisica, né da nessuna ipotizzabile superiore razionalità implicita alla materia stessa (come nella teoria ilozoistica), e neppure da qualcosa di latente in determinate specie biologiche (come postulato invece nel darwinismo e nel razzismo). E, d'altro canto, è un paradigma che non assume concretezza se non nel concorso fra la libera volontà individuale di attuarlo, e la concreta capacità di realizzarlo effettivamente nella realtà, cioè nell'incontro e nel reciproco riconoscimento fra le idee, le aspirazioni, le istanze degli altri individui.

In questa inclinazione a comporre dialetticamente l'etica individuale con le concrete relazioni intersoggettive e con le condizioni storiche della società, Lange (prima di Fouillée e prima dello stesso Sorel) indicava nella figura di Socrate l'archetipo di un *eroismo etico* capace di contendere, a prezzo della stessa vita, per imprimere alla nostra esistenza una direzione finalizzata al raggiungimento, alla realizzazione del *bene morale*, peraltro uno scopo da perseguire in relazione ad uno stadio della civiltà caratterizzato dalla transizione fra antico e nuovo, fra tradizione e progresso, fra la staticità di istituzioni e il *divenire sociale*.

Come si vede, c'è qui in Lange l'individuazione di un antagonismo dialettico che in Socrate appare sostanzialmente diverso dall'idealismo platonico. Un antagonismo che Lange riconduce espressamente (sintomo significativo delle connessioni fra neo-kantismo ed hegelismo) alla consapevolezza che nella realtà morale e politica non c'è alcun automatismo, nessuna necessarietà che il mondo delle idee si manifesti e si concreti nella storia. Ecco una concezione anti-giusnaturalista che

---

<sup>101</sup> ZANARDO, *Op. cit.*, p. 166.

forse l'ottimismo liberale di Fouillée non avrebbe potuto formulare con altrettanto realismo idealistico<sup>102</sup>.

Dunque un Socrate protagonista della travagliata transizione della Grecia dalla tirannia alla formalmente restaurata democrazia. Un esempio che anticipa per l'epoca moderna la drammatica ricerca dell'autonomia dell'etica, della cui problematicità Socrate definisce (pur con antropomorfismi e residui idealistici relativi allo stadio culturale della sua epoca) le principali coordinate, inaugurando una linea di pensiero che, in tutt'altro contesto storico e culturale, conduce alla formulazione dell'imperativo categorico kantiano.

Sotto tale profilo, il discorso di Lange si avvicina alla definizione di una ricorrente tendenza storica, localizzata in ogni crisi dei valori tradizionali. Tendenza che si concreta nelle divergenti risposte che alle sopravvenute difficoltà vengono sempre esplicitate su due versanti: quello di chi propende per una *critica radicale del passato*; e quello di chi invece ritiene meglio produrre una *revisione parziale della tradizione*. Revisione comunque rivolta contro il *formalismo* in cui sia scaduto l'assillo conservatore, in un tradizionalismo senza la *sostanza* della tradizione.

È a chi sostiene una revisione parziale della tradizione (criticandone il *formalismo*) che - sottolinea Lange - spetta il compito storico di correggere le *staticizzazioni formalistiche*, cercando una migliore soluzione al criterio della continuità. In questi termini, Lange concepisce la definizione della diversità fra la critica intellettualistica (peggio se razionalista, in tutto simile alla filosofia sofistica, in quanto radicale negazione del passato) e la critica socratica (intesa appunto a rivitalizzare la tradizione superando contestualmente *conservatorismo* e *trazionalismo formale* della restaurata democrazia ateniese).

In effetti, anche Lange scorge una precisa connessione fra due presupposti critici. Dal lato dell'atteggiamento scettico, razionalista, 'sofistico' non si può escludere anche una tendenza alla *parziale revisione dei valori antichi*, confutando decisamente il formalismo tradizionalista-conservatore, ma qui non rifiutando l'idea di una tradizione da perpetuare (sia pure attraverso nuovi criteri di indagine intesi a valorizzare la *sostanza* della tradizione, anziché le sue *forme contingenti*, peraltro ricettacolo di conservatorismi e di finalità oligarchiche). Qui ci sarebbe la possibilità che si incontrassero la parte più ponderata della critica sofistica (una componente filosofica aliena da radicalismi e semplificazioni) e la riflessione socratica.

In questa linea, ed a queste condizioni, il criticismo che in positivo (nei confronti della tradizione) unisce la sofistica a Socrate, come stimolo alla ricerca (al di là dello stesso costume e dell'opinione), costituisce il paradigma di un itinerario che logicamente ed eticamente giunge sino al criticismo kantiano. In questo senso, in realtà Lange pone il parallelo fra il criticismo sofistico-socratico (inteso a riaffermare il primato della

---

<sup>102</sup> “[...] Pourquoi fallut-il voir triompher la grande révolution qui, pour des milliers d'années, égara le monde dans le dédale de l'idéalisme platonicien? Nous avons déjà fait entrevoir la réponse à cette question. Il n'existe pas de philosophie se développant d'elle-même, que ce développement résulte d'oppositions ou qu'il suive une ligne droite; il n'y a que des hommes qui s'occupent de philosophie et qui, avec toutes leurs doctrines, n'en sont pas moins le fils de leur époque. L'apparence séduisante d'un développement par opposition, tel que l'admet Hegel, repose précisément sur ce fait, que les pensées qui dominant dans un siècle ou que les idées philosophiques d'un siècle n'expriment qu'une partie de la pensée totale des peuples.” (F. A. LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque*. I, cit., p. 50).

coscienza morale sulle norme positive dello Stato) ed il richiamo kantiano al primato dell'*imperativo morale*, categorico rispetto a qualsiasi formalizzazione istituzionale del diritto<sup>103</sup>.

Un primato della coscienza che del resto è posto a fondamento della realtà morale, in piena corrispondenza con uno degli aspetti più validi e durevoli dell'illuminismo europeo nella transizione critica fra XVIII-XIX secolo, fra antico regime e rivoluzione.

In un raffronto fra queste conclusioni e Sorel si scorge l'analogia consapevolezza della problematicità implicita all'assumere l'imperativo categorico, ed in generale il mondo morale, come un'esigenza *assoluta* (sciolta da ogni vincolo e limite) dell'intelletto (appunto nei termini kantiani di *noumeno*). Secondo Sorel, in questa idea di un imperativo categorico si stabilisce l'esclusione di qualsiasi condizionamento del mondo fenomenico, ma anche di qualsiasi considerazione dei termini e delle condizioni di un'oggettiva realizzazione di questa esigenza<sup>104</sup>.

Una simile consapevolezza induce Sorel (quale che sia il suo approfondimento della conoscenza dei testi kantiani) ad aderire al convincimento di Lange che vada vista proprio in Socrate l'anticipazione di un *imperativo categorico non assoluto*. In questo senso, in Socrate andrebbe vista l'origine sia dell'esortazione morale a conoscere anzitutto se stessi (in vista di un itinerario individuale verso la socialità), sia della stessa presa di coscienza dell'irriducibilità dell'esperienza etica e politica alla ricerca della razionalità nel campo delle scienze fisiche o matematiche<sup>105</sup>. L'originalità di Socrate è stata dunque di definire - non senza a sua volta precisi rischi di confusione soggettivistica<sup>106</sup> - l'etica come una vera e propria scienza, ma una *scienza morale* caratterizzata da una sua specificità, cioè come ricerca razionale del bene e della virtù, al tempo stesso individuali e sociali.

Dunque il merito di Socrate (malgrado la confusione fra ragione universale, l'intelligenza divina che crea e regola l'universo, e razionalità umana) è stato di aver conclusivamente enucleato la specificità della nostra *esperienza gnoseologica ed etica* (definendola soprattutto al livello di un confronto dialettico inteso a scoprire la verità e non già - sofisticamente -

<sup>103</sup> “[...] Ces phénomènes doivent être expliqués par l'histoire totale de la civilisation, la philosophie n'étant jamais isolée dans la vie intellectuelle d'un peuple quelconque. A considérer la question sous le rapport purement théorique, le relativisme des sophistes était un progrès réel dans la théorie de la connaissance, et loin d'être la fin de la philosophie, c'en était plutôt le véritable commencement. Ce progrès est manifeste surtout dans l'éthique: car ces mêmes sophistes, qui semblaient détruire les bases de toute morale, aimaient précisément à se poser comme professeurs de vertu et de science politique. Ils remplacèrent ce qui est bien en soi par ce qui est utile à l'État. C'était se rapprocher singulièrement de la règle fondamentale de l'éthique de Kant: 'Agis de telle sorte que les principes de tes actions puissent devenir en même temps les bases d'une législation universelle'”(Ib., pp. 46-47).

<sup>104</sup> “Nous pensons qu'un progrès très important a été fait le jour où Kant posa le principe de l'existence des Noumènes. La distinction qu'il établit nous paraît éminemment socratique; elle a permis de reprendre le problème éthique d'une manière tout à fait nouvelle. Nous estimons qu'à l'aide de cette catégorie dialectique on peut expliquer les contradictions que renferme la doctrine de Socrate”(SOREL, PS [Le procès de Socrate], p. 18).

<sup>105</sup> “Connais-toi toi-même. Cette maxime devint, à deux points de vue, le guide de Socrate dans sa carrière philosophique: d'abord elle l'amena à substituer la science psychologique à la physique qui lui paraissait stérile; puis à travailler au perfectionnement moral de l'homme à l'aide de la science”(LANGE, I, p. 60).

<sup>106</sup> “Socrate a confondu la morale, le droit et la science, ce qui conduit à n'avoir en morale que le probabilisme, en politique que l'arbitraire”(SOREL, PS [Le procès de Socrate], p. 9). Dal canto suo, Lange aveva detto qualcosa di simile. “[...] On peut comparer le système religieux de Socrate au rationalisme moderne [...]”(LANGE, I, p. 58).



semplicemente inteso ad affermare la propria opinione in vista del successo).

E questo è quanto Sorel ripete punto per punto di una simile individuazione dell'esperienza etica. Ma diversamente da Socrate (e da Lange) la interpreterà in termini di *confronto antagonistico*, di uno scontro fra due interpretazioni, diverse ma strettamente connesse alla scoperta ed alla definizione della legge morale. Si tratterà peraltro di vedere sino a che punto (e da quale forza storicamente operante) un tale confronto sia avvertito come preliminare al reciproco riconoscimento etico, oppure come radicale negazione dell'alterità.

Sin qui, però, Sorel non si pone immediatamente il quesito di questi due diversi esiti della dialettica fra distinte interpretazioni della stessa esperienza etica. Sotto l'angolazione in cui per adesso Sorel si dispone, può perfettamente condividere la conclusione di Lange che in Socrate prenda consistenza la definizione di una *razionalità etica* ben diversa anzitutto dal *formalismo tradizionalista* dell'oligarchia conservatrice, postasi a capo della restaurata democrazia ateniese.

Ma secondo Lange si doveva trattare di una *razionalità etica* diversa anche dallo scetticismo (*“Substituer la critique au scepticisme est donc le but de cette méthode, et, en employant la critique comme instrument de la science, Socrate réalisa un progrès durable”*)<sup>107</sup> di quella parte della filosofia sofistica che radicalmente negava l'esistenza o la necessità di valori etici (tali da aggregare le individualità in uno stesso destino, in una medesima finalità sociale). Una *razionalità etica*, infine, distante anche da qualsiasi occasionalistico relativismo morale di altre componenti della sofistica, di chi era preoccupato solo del successo momentaneo<sup>108</sup>.

Ed in questi stessi termini che anche Sorel concorda nell'individuare in Socrate l'artefice di una vera e propria rivoluzione, ma ben diversa dalle interpretazioni sofistiche, in quanto intesa al recupero della *sostanza* della tradizione, pur nell'ineludibile abbattimento delle *forme* obsolete e staticizzate<sup>109</sup>.

Forse è proprio qui, in questa prima, seppur confusa, intuizione della nozione di *rivoluzione per la continuità*<sup>110</sup> che va cercato il nucleo di questo complesso intreccio di reticoli argomentativi e di influssi nel primo Sorel.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>108</sup> *“Telle était la situation des esprits dans Athènes, lorsque Socrate s'éleva pour combattre les sophistes. [...] Les grands sophistes étaient ravis de leurs succès pratiques. Leur relativisme illimité, la vague admission d'une morale civile sans principe à sa base, la souplesse d'un individualisme qui s'arroge partout le droit de nier ou de tolérer suivant les convenances du moment, constituaient une excellente méthode pour former ces hommes d'État pratiques, frappés au coin connu, qui dans tous les pays, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, ont eu en vue surtout le succès extérieur. Il ne faut donc pas s'étonner de voir les sophistes passer de plus en plus de la philosophie à la politique, de la dialectique à la rhétorique!”*(*Ib.*, p. 51).

<sup>109</sup> *“Il semble - sostiene infatti Sorel - que Socrate était, au fond, plus révolutionnaire que tous les sophistes. En général, ceux-ci prenaient comme donnée l'état politique de la Cité et ils cherchaient le meilleur moyen de tirer parti de la constitution pour favoriser leur élèves: ils étaient des utilitaires à la fois très sceptiques et très pratiques. Socrate, au contraire, voulait que toute action eût pour fin le bien et le juste, découverts par la science. Cette conception s'attaquait à la base même de la constitution. En pratique, le philosophe admettait la légitimité des lois conformes au développement historique; mais sa théorie niait cette légitimité qu'elle soumettait au contrôle scientifique”*(SOREL, PS [Le procès de Socrate], p. 239n).

<sup>110</sup> *“Socrate, - conclude Lange - dominé par le rationalisme dissolvant de son temps et par son amour pour le trésor idéal de la croyance religieuse, veut avant tout sauver cette dernière. L'esprit conservateur, qui l'anima toujours, ne l'empêcha pourtant pas, sur le terrain politique, d'adopter des innovations très radicales, pour protéger, avec une efficacité durable, l'élément le plus intime et le plus*

Sembra in effetti di poter riconoscere sin da qui posizioni prossime al criticismo neo-kantiano della *Scuola di Marburgo*, purtroppo non compiutamente sviluppate nel successivo avvicinamento del Filosofo normanno al problema della realizzabilità politica che Hermann Cohen aveva inteso risolvere<sup>111</sup>.

Il motivato proposito di andar oltre una certa astrattezza dell'ideale kantiano (relativamente al modello politico con cui veicolare l'imperativo morale) si articolerà in Sorel sempre più nell'eccesso di un'individuazione nelle situazioni storiche concrete in cui realizzare primato dell'etica.

Intanto però, è proprio in questa così pertinente lettura dell'opera di Socrate, in questa proiezione dei problemi contemporanei nella crisi della democrazia ateniese, che Sorel ha l'opportunità di esprimere a suo modo la sua ansia di rigenerazione morale connettendola alla dimensione storica e politica contemporanea.

In questa sua localizzazione dell'ideale sociale nell'antefatto della crisi della restaurata democrazia ateniese (conservatrice, chiusa in un formalismo tradizionalista che fraintende la sostanziale prospettiva universale della tradizione ellenica) però Sorel non coglie affatto l'occasione di considerare le implicazioni universalistiche del discorso socratico. Qui, se la sua argomentazione mostra di aver almeno intravisto il nesso che unisce il tema dell'affrancamento dal dominio delle passioni (come finalità etica superiore ad ogni condizionamento delle situazioni storiche e delle immediate soluzioni politiche) all'imperativo morale kantiano, tuttavia Sorel non va oltre. Non sottoscrive le implicazioni universalistiche dell'etica socratica e dell'imperativo categorico, e resta dunque in un conservatorismo intellettuale incapace di trascendersi e di trovare il giusto spazio nella realtà sociale.

L'individuazione della forza politica capace di realizzare la rigenerazione morale della società rimane, in questa fase della formazione del suo sistema ideologico, in una proporzione inversa rispetto alla prospettiva universale del messaggio etico socratico e kantiano. Per tali motivi, Sorel va sì, per un momento, da Socrate verso Kant, ma rifiuta, giudicandole astratte, quelle che gli sembrano le implicazioni dell'imperativo morale relative ad una nozione di libertà scissa dalla considerazione di verifiche opzionali e capacitarie, quindi identificata giusnaturalisticamente con prospettive universalistiche e cosmopolitiche<sup>112</sup>.

Quanto sin qui preme a Sorel è soprattutto trovare il modo e l'occasione per giungere ad una dimensione concreta della realizzazione dell'etica. Intento che fatalmente dovrà condurre anche lui all'individuazione, a quell' *omnis determinatio est negatio* per cui l'universale non può realizzarsi

*noble de l'organisation sociale, le sentiment vivant de l'intérêt général contre le débordement croissant de l'individualisme* (LANGE, I, p. 59).

<sup>111</sup> Si veda l'intera parte quarta, dedicata alle applicazioni sociali, giuridiche e politiche dei principi etici, in: COHEN, *Op.cit.*, pp. 333 e ss.

<sup>112</sup> A questo proposito, in riferimento all' *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (del 1784), Cohen nota in Kant appunto l'antinomia tra una spiegazione del tipo di causalità dominante fra gli "esseri naturali" e gli "avvenimenti naturali", e d'altra parte "la libertà dell'uomo etico" (*Ib.*, p. 449). Un'antinomia che nel sistema kantiano implica una spiegazione della storia totalmente avulsa dalla considerazione del diverso tipo di finalismo che c'è nel mondo etico rispetto al finalismo del mondo fisico-naturale. "[...] Così il problema della storia è svincolato dall'unilaterale riferimento alla libertà morale dell'uomo, ed è inteso come un problema generale della teleologia naturale" (*Ib.*, pp. 449-450).

senza individuazioni concrete, e - d'altra parte - ogni individuazione implica una perdita di contatto con l'universalità.

Appunto per questo, del messaggio di Socrate (come del resto di Kant) nell'immediato Sorel non vede altro che le implicazioni di un'*universalità di valori* racchiusa nella dimensione interiore della coscienza individuale. Non vede, cioè, né le potrebbe condividere, le implicazioni politiche di un simile postulato con l'ideale di un'*eguaglianza formale*, la quale del resto gli sembra senza radicamento nelle concrete individualità e nei gruppi sociali.

Se, in questo, Sorel rivela veramente la sua estraneità rispetto all'universalismo e cosmopolitismo illuministico, per le stesse motivazioni si discosta anche dal Lange, il quale indicava invece nella filosofia di Socrate e di Platone una prospettiva di conciliabilità fra il genio ellenico e quello di altre civiltà. In questo senso, Socrate rappresenterebbe l'intenzione di superare ogni eccesso di individuazione della virtù morale in singoli individui o determinati periodi storici o popoli<sup>113</sup>.

Tutt'altra è la valutazione che di queste posizione produce Sorel nella sua pur attenta ricostruzione della figura di Socrate. Qui il Normanno non comprende (o non condivide) l'idea che il richiamo alla sostanziale universalità della *tradizione morale* sia un cosciente riferimento di Socrate alla tradizione non solo panellenica, ma universalistica rispetto al mondo civile concepito dai Greci.

Una tradizione che non solo è radicalmente negata dai sofisti e dall'oligarchia dei *Trenta Tiranni* (gli uni e gli altri, per scetticismo ed opportunismo, certo non condividevano le implicazioni democratiche della tradizione), ma sfugge completamente alla stessa restaurata democrazia ateniese, che 'nazionalisticamente' ha da tempo abbandonato l'ideale panellenico-universalistico per il preteso primato della patria degli avi ateniesi<sup>114</sup>.

Pertanto, una simile ricezione parziale dell'etica di Socrate (come dell'imperativo di Kant) - trascurandone appunto sia le implicazioni universalistiche, sia la complessiva connessione fra etica e politica - induce Sorel, da un lato, ad apprezzare l'intensità del messaggio morale dei due filosofi, ma dall'altro lato a circoscriverne sostanzialmente l'effettiva incidenza ad una sfera interiore, alla dimensione etica, distaccata e distante da implicazioni sociali.

Sul piano politico, sin qui Sorel considera infatti l'imperativo morale, in quanto assoluto, come qualcosa di totalmente sconnesso dalla realtà sociale e politica (appunto come *noumeno* etico, come esigenza dello

---

<sup>113</sup> "Socrate voulut mettre un terme à l'individualisme illimité et frayer la voie à la science objective. [...] Le principe religieux et moral, qui constituait le point de départ de Socrate et de Platon, dirigea le grand travail de la pensée humaine vers un but déterminé. Une pensée profonde, un noble idéal de perfection soutinrent ainsi les efforts et les aspirations morales de l'humanité pendant des milliers d'années, tout en leur permettant de se fondre complètement avec les idées et les traditions d'un génie étranger et nullement hellénique"(LANGE, *Op. cit.*, I, p. 72).

<sup>114</sup> La stessa condanna di Socrate per l'accusa di empietà va collocata nel contesto della progressiva alterazione della tradizione panellenica (quale si era identificata nella religione olimpica), come conseguenza delle lotte fra le singole città-Stato, nel corso delle quali queste erano approdate - in un processo di auto-identificazione e di esaltazione patriottica - ad una "*religione della polis*", nella quale il referente alle tradizioni panelleniche era dunque ormai formale (Giovanni PUGLIESE CARATELLI, *Storia greca*, Milano-Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1967, p.174).

spirito, in questi termini incapace di spiegare ed orientare la realtà fenomenica della politica).

Al livello gnoseologico, Sorel rappresenta Socrate e Kant disposti lungo una linea di individuazione della diversità dei processi che si sviluppano nella coscienza morale rispetto a quelli connessi alla realtà empirica, ma irrimediabilmente distanti da ogni spiegazione dei nessi dialettici fra le due dimensioni.

Come si è visto, è invece completamente diversa la posizione matura di Lange (dopo, cioè, l'influsso di Cohen), nel senso che il neo-kantismo gli appare come la tendenzialmente ricerca di sintesi fra ideale e realtà storica. Il criticismo ha dunque il compito di indicare la via a soluzioni al tempo stesso etiche e sociali, nella prospettiva di un socialismo capace di affrontare la crisi, di risolverla nell'auspicabile senso riformistico, oppure - ove fosse fallita questa potenziale mediazione fra antico e nuovo - ponendosi a capo di una rivoluzione.

Diversamente dalle concezioni di Sorel (in questa fase culturalmente conservatore), secondo Lange ormai l'Europa si dispone a trasformare in profondo, in ogni campo, la realtà politica. Ci si deve preparare ad una grande battaglia, sui cui esiti niente si può dire con certezza<sup>115</sup>. Ma sia che si tratti di un confronto spirituale, sia che si tratti di uno scontro politico, sarà comunque l'annuncio di una nuova era, sotto il vessillo di una grande idea, tale da spazzare via l'egoismo e porre come nuovo scopo da raggiungere la *perfezione umana nell'associazione*, sostituendola all'imperfetta condizione di un lavoro incessante, reso necessario dal prevalere di finalità puramente egoistiche<sup>116</sup>.

Quantunque formulando l'auspicio che fra le due alternative si realizzi quella del confronto di idee piuttosto che dell'antagonismo violento, Lange comprende che per raggiungere per via pacifica un nuovo equilibrio sociale ci vorrebbero però alla guida della società uomini capaci di afferrare il significato dello sviluppo umano e dei processi storici in cui si può realizzare<sup>117</sup>.

Su questi presupposti, Lange si professa comunque convinto che non si possa rinunciare alla speranza di vedere in un lontano avvenire il prodursi di grandi cambiamenti senza stragi infamanti. Una simile speranza sarebbe per lui incomparabilmente la più bella ricompensa di tante fatiche intellettuali. Ma se tale è la speranza di poter attuare quegli ineluttabili cambiamenti che sono necessari per trasportare intatti i tesori della nostra cultura nel tempo futuro, Lange non si nasconde che purtroppo le passioni di parte prendono sempre più irrefrenabilmente il sopravvento, e che i conflitti di interessi contrapposti rendono inutile ogni ricerca teorica di soluzioni<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Si è notato come Lange consideri la situazione attuale aperta ad ogni eventualità, comunque inevitabilmente connessa ad un decisivo scontro culturale e politico, in cui ogni parte si dispone "*pour livrer une grande et décisive bataille*" (LANGE, I, p. 589).

<sup>116</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>117</sup> "*Sans doute les combats futurs seraient moins meurtriers si la connaissance de la nature du développement humain et des processus historique guidait d'une manière la plus générale les hommes qui dirigent la société*" (*Ib.*, l. c.).

<sup>118</sup> "[...] *Il ne faut pas renoncer à l'espérance de voir, dans un avenir lointain, s'effectuer les plus grands changements, sans que l'humanité soit souillée par l'incendie et le carnage. Ce serait incontestablement la plus belle récompense des fatigues du travail intellectuel que de pouvoir, dès maintenant, aider à préparer une voie facile à l'inévitable, en écartant de terribles sacrifices et à transporter intacts dans l'époque nouvelle les trésors de notre culture*" (*Ib.*, l. c.). Purtroppo non ci

Si capisce quindi come, pervaso dalla costante della sua convinzione conservatrice la posizione di Sorel non è riconducibile alle categorie delineate dal neo-criticismo kantiano di Lange<sup>119</sup>. Nel senso che, quantunque anche Sorel non manchi di cogliere le implicazioni etiche di Kant (la coerente considerazione degli impegni morali, dei doveri sociali impliciti all'imperativo categorico), tuttavia le considera estranee alla realtà politica, particolarmente riguardo al valore assoluto conferito alla libertà (sia intellettuale che politica), un'idea completamente scissa dal contesto storico e politico<sup>120</sup>.

D'altra parte, Sorel non disconosce il lato positivo di posizioni come quelle di Lange relativamente ai processi conoscitivi sia della realtà fisica dell'universo, sia delle effettive possibilità di conoscerne le leggi e di inserirvi i nostri strumenti scientifici e tecnologici. In sostanza, la posizione di Sorel è raffrontabile al criticismo di neo-kantiani di un Lang solo dove vi si colga la differenza fra le forme *a-priori* della mente umana e le nuove creazioni, le combinazioni artificiali, con cui nella storia l'umanità civile ha prodotto una propria dimensione spirituale, religiosa, etica.

È allora che Sorel indicherà specialmente nel mondo dell'arte e dell'etica la manifestazione di un a-priorismo del pensiero umano rispetto alla realtà oggettiva. *L'umanità incivilita* si è posta originariamente (e si pone

si può nascondere che *“les passions aveugles des partis vont grandissant et que l'implacable conflit des intérêts se soustrait de plus en plus à l'influence des recherches théoriques”* (Ib., pp. 589-590).

<sup>119</sup> Lange aveva pienamente colto la confusione kantiana fra libertà come fondamento dell'esperienza etica (e più in generale dell'estetica, dell'arte come creazione di una realtà tutta umana) e la necessità dominante nel mondo fisico. La riduzione di questa necessità all'a-priorismo della libertà aveva un suo lato positivo nell'alimentare un certo slancio vitale nell'uomo, ma rispetto alla pratica si rivelava come una nuova forma della metafisica antica. *“Jusqu'ici la théorie de la liberté, chez Kant, est parfaitement claire; elle est inattaquable, si l'on fait abstraction de la question de l'apriorité de la loi morale. Mais il faut encore à ce philosophe un lien, qui doit donner à la théorie de la liberté une plus grande certitude, et rattacher l'une à l'autre la philosophie pratique et la philosophie théorique. En établissant ce lien, Kant donne à sa théorie de la liberté un arrière-fond mystique, que semble favorable à l'élan moral de l'esprit, mais qui en même temps efface d'une manière fâcheuse cette théorie pure et sévère de la corrélation du monde des phénomènes avec le monde des choses en soi, telle que nous venons de l'exposer; ainsi le système entier se trouve ébranlé”* (Ib., II, p. 69).

<sup>120</sup> E anche Lange riconosce che per intendere correttamente questa idea della libertà morale come assoluto, come imperativo categorico, se ne deve ammettere l'impossibilità di realizzarsi nell'esperienza storica. *“[...] C'est dans ce monde intelligible que Kant transporte le libre arbitre, c'est-à-dire qu'il le place hors du monde, que nous appelons réel dans le langage usuel, tout à fait en dehors de notre monde des phénomènes. Dans ce dernier monde, tout s'enchaîne comme cause à effet. [...] Il est tout autrement sur le terrain pratique, dans la lutte entre nos propres passions, dans l'éducation ou partout où il s'agit non de juger de la volonté, mais de produire un effet moral. Il faut alors que nous partions du fait que nous trouvons en nous une loi, qui nous commande impérieusement d'agir de telle ou telle façon. Mais cette loi doit être accompagnée de l'idée qu'elle peut être réalisée. [...] Indépendamment de toute expérience, Kant croit trouver dans la conscience de l'homme la loi morale, voix intérieure qui commande impérieusement, mais n'obtient pas toujours une obéissance absolue. Or c'est précisément parce que l'homme se figure possible l'accomplissement absolu de la loi morale qu'une influence déterminée est exercée sur son perfectionnement réel et non pas imaginaire. Nous ne pouvons considérer la représentation de la loi morale que comme un élément du processus empirique de nos pensées, élément qui est forcé de lutter contre tous les autres éléments, les instincts, les penchants, les habitudes, les influences du moment, etc. Et cette lutte, avec tous ses résultats, - les actes moraux ou immoraux - est soumise, pendant toute sa durée, aux lois générales de la nature, auxquelles l'homme ne fait aucune exception. L'idée de l'absolu n'a donc, en vertu de l'expérience, qu'une puissance conditionnelle, mais cette puissance conditionnelle est d'autant plus forte que l'homme peut entendre avec plus de pureté, de netteté et d'énergie la voix intérieure qui intime des ordres absolus”* (Ib., pp. 67-69).

perennemente, se vuol afferrare una qualche continuità) come mèta la creazione (o la ri-creazione, appunto nel senso di una reinterpretazione della continuità storica rispetto ad ogni momento fondante) di un ordine di relazioni, di rapporti fondati su di una visione differente rispetto all'immediata naturalezza delle rappresentazioni dell'*uomo primitivo*. Una visione migliore, in quanto improntata alla ricerca di maggiore libertà di scelte, di opzioni, di sublimazione.

L'ordine umano è originariamente prodotto da una *libertà creativa* orientata ad affermare il primato della socialità, della comunità di destino, della complementarità fra individui e comunità. Qui non si aveva di fronte la sensazione di un'assoluta immodificabilità della *natura umana*, di un'ineliminabile inconoscibilità delle leggi che regolano l'universo fisico, ma la certezza che si potessero inserire dei *rapporti nuovi* nella natura fisica, ossia le nostre combinazioni scientifico-tecnologiche (anche senza mai avere la pretesa di conoscere, né tanto meno modificare, le *cause prime* della natura stessa).

Nessuno comunque può pretendere di dire - su questo insiste Sorel - niente di definito o definibile su questo momento della fondazione di un *superiore ordine* di valori etico-sociali aggreganti (e perciò di per sé *re-ligiosi*, nel senso di *re-ligare*, mettere insieme, unire in un tutto significante una molteplicità altrimenti eterogenea).

Qui, dunque, una prima conclusione da trarre è che - a fronte della parziale ed inesauriente adesione alle implicazioni etico-politiche dell'interpretazione fornita da Lange sul significato del neo-kantismo - prevalga ancora in Sorel un registro interpretativo relativo alla riflessione langhiana sullo scientismo ed il razionalismo.

In certo senso, anche qui Sorel continua ad eludere il discorso etico-politico langhiano, per il persistere in lui di un conservatorismo intellettuale (inattuale o insostenibile nei termini di una rifondazione totale dell'etica e della politica) che se non rifiuta le argomentazioni razionalistico-scientifiche è perché non implicano necessariamente alcuna revisione profonda delle proprie convinzioni.

In questi termini il referente - per quanto qui, in *Le procès de Socrate*, indichiarato - all'*Histoire du matérialisme* di Lange resterà nel tempo costante - del resto già esplicito in *De la cause en physique*<sup>121</sup> (che precede di un anno *Le procès de Socrate*) - riguardo ai temi razionalistico-scientifici, anche se poi Sorel cercherà in altre formule l'esplicitazione di aspetti particolari di questo forte confronto stabilito dal filosofo marburghiano fra il criticismo di Kant e la crisi della fine secolo.

Appunto a questa cifra di lettura, che definiremmo meglio come gnoseologico-psicologica, vanno considerati gli effettivi termini del dichiarato incontro di Sorel con l'*idealismo pratico* del filosofo tedesco.

5. *Il contrasto fra le leggi dell'universo fisico e la libertà come fondamento del cosmo umano. La 'soluzione' nelle forme simboliche del mito.*

---

<sup>121</sup> “[...] Pendant longtemps, l'esprit humain manqué de guide sûr dans cette matière: on a cru pouvoir poser dans les philosophies du droit et de l'histoire des classifications ayant un caractère absolu. Ces tentatives étaient faites par des esprits souvent très distingués, mais peu versés dans la critique de la connaissance” (SOREL, *De la cause en physique*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [da qui in poi: RPF], 1888, XXVI, pp. 479-480).

Il postulato costante di Sorel è che nel campo morale e politico (pur basato sul primato delle forme *a-priori* poste *ab origine* a fondamento di un ordine sociale basato sulla comunità di valori e di destino) non vi sia nulla di indiscutibile.

Precisamente in *De la cause en physique* (1888) questo postulato si era esplicitato nel diretto referente a Lange<sup>122</sup>, ponendosi appunto come una costante anche negli ulteriori sviluppi delle sue teorie, come si vedrà - in termini già marxiani - in *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique* (del 1894), in dove c'è però un forte eco di Spinoza, cioè della presenza nella realtà umana di una *natura artificiale* che si confronta e contende con la *natura naturale* dell'universo fisico.

Proprio in *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique* Sorel sosterrà la tesi che solo nell'ordine sociale costruito dall'uomo (appunto la *natura artificiale*) si è in presenza di una realtà di rapporti inter-individuali dotati di una loro oggettività. E qui sì, si possono afferrare delle *cause prime*, localizzandole in un'originaria *sub-limazione* ('al di là cioè della soglia fra umano e sovrumano) delle iniziali condizioni di esistenza umane (trasformate positivamente nel riferimento ad un insieme di significati e di valori di un'ancestralità pre-sociale e pre-politica). Una *sublimazione* che è alla base delle metafore con cui si è cercato nel tempo di spiegare il passaggio da un iniziale *stato di natura* allo *stato di civiltà*.

E dunque tutta la realtà creata dall'uomo può essere compresa e modificata verso il meglio, evitando però di abbandonarsi a quelle fantasie di radicale innovazione che recano l'impronta di una mentalità arretrata, di una trasposizione arcaica della creduta onnipotenza divina nell'uomo visto come un onnipotente ed assoluto demiurgo<sup>123</sup>.

In questi termini il referente all'*Histoire du matérialisme* di Lange (già presente in *Le procès de Socrate*, per quanto non del tutto dichiarato) si rende chiaro appunto fra questi scritti del 1886-94.

È peraltro un influsso evidente già riguardo all'interpretazione del significato globale della filosofia di Socrate, dove Sorel (proprio in *Le procès de Socrate*) condivideva l'idea di Lange dell'inesaurienza metodologico-concettuale delle concezioni filosofiche non solo dei sofisti (protagonisti di uno scadimento nello scetticismo e nel radicale relativismo morale) ma anche di Platone e di Aristotele. Era quanto Lange indicava nei maggiori epigoni di Socrate (appunto Platone e Aristotele) la responsabilità di un approdo idealistico nel modo di concepire tutta la realtà universale ed umana subordinata al perseguimento di un medesimo ed unico fine.

In una lunga nota<sup>124</sup>, Lange accomunava Socrate, Platone e Aristotele in una medesima confusione fra una spiegazione finalistica

<sup>122</sup> L'esplicito riferimento a Lange - al capitolo I della IV parte del volume secondo dell'*Histoire du matérialisme* (SOREL, *De la cause en physique*, cit., p. 472) - non esaurisce certamente un costante referente riscontrabile per molte delle formulazioni di questo saggio.

<sup>123</sup> Qui l'adesione al criticismo permette, fra l'altro, a Sorel di contestare la pretesa assolutezza di principi della sociologia positivista. "Rappelons, seulement pour mémoire, la janséniste loi des trois états, inventée par A. Comte, en imitation d'autres classifications, tout aussi arbitraires, léguées par l'antiquité" (*Ib.*, p. 480).

<sup>124</sup> "La téléologie est avant tout d'origine morale. Il est vrai que la téléologie platonicienne est moins [rispetto a Socrate ed alla filosofia precedente] grossièrement anthropomorphique; celle d'Aristote nous montre un progrès nouveau et important; mais ce trois téléologies successives ont le même caractère moral et sont également incompatibles avec l'étude réelle de la nature. Pour Socrate, tout ce qui existe a été créé au profit de l'homme. Platon admet une finalité inhérente aux choses, une fin qui leur

(antropomorficamente concepita e comunque relativa al *cosmo umano*) e la serie di concatenazioni causali dell'*universo fisico*, le quali invece non sono totalmente comprensibili, sfuggono alle nostre spiegazioni (mentre nei tre filosofi anche concatenazioni causali dell'*universo fisico* sono considerate come nozioni comprensibili filosoficamente in quanto connesse con la volontà ed i fini demiurgici dell'uomo).

Dal canto suo, Sorel giunge alle stesse conclusioni, dapprima in modo confuso (in *Le procès de Socrate*), poi sempre più criticamente, nel graduale approfondimento delle sue ricerche. Anche per lui la prospettiva finalistica (teleologica), la convinzione di una concatenazione di causa-effetto fra mondo morale e universo fisico, risulta - in termini scientifico-razionali - del tutto antinomica, in quanto si basa sulla pretesa di definire con la nostra ragione una concatenazione causale capace di spiegare la genesi delle leggi universali, persino riconducendole all'espressione di una prima Volontà, di una superiore Intelligenza creatrice che identificasse l'ordine universale e l'ordine politico-istituzionale creato dall'uomo.

Procedendo nella sua reinterpretazione, a sua volta Sorel riconosce (più compiutamente di Lange<sup>125</sup>, ma in una parziale riformulazione delle conclusioni di Fouillée<sup>126</sup>) che Socrate ebbe una funzione innovativa nel distinguere differenti livelli dell'esperienza, cioè la distinzione della razionalità morale dal tipo di razionalità nel campo delle conoscenze fisico-matematiche. Soltanto in queste ultime c'è il pieno dispiegamento della ricerca razionale dell'oggettività delle leggi fisiche. Qui si è di fronte ad un tipo di esperienza oggettiva che non ha necessità alcuna di scelte morali o di volontà eticamente fondate. Sotto questo profilo, il merito maggiore di Socrate è di aver concorso a preparare la via per la definizione delle specificità dei diversi livelli di esperienza e dei loro nessi causali<sup>127</sup>.

Riguardo allo sviluppo di questo suo nuovo registro interpretativo, va anche precisata la presenza nella riflessione di Sorel di altri influssi (oltre a Lange)<sup>128</sup>, in una complessa risultante che caratterizza sempre più la sua

*est propre. Aristote identifie la fin avec l'essence intelligible de la chose. De la sorte, tous les êtres de la nature sont doués d'une activité spontanée, inintelligible comme phénomène naturel, mai ayant au contraire son type unique dans la conscience de l'homme qui forme et façonne la matière[...]*(LANGE, I, p. 446).

<sup>125</sup> "Socrate déclara la vertu une science; en théorie, ce principe est-il réellement supérieur au système des sophistes? Quel est, en effet, le sens précis de l'idée objective du bien?"(Ib., p. 48). In effetti Lange mostra di ritenere che Socrate non esca mai dalla confusione - innescatagli dal giovanile interesse per le scienze fisiche, particolarmente in relazione alla filosofia di Anassagora - fra il tipo di realtà relativo alle scienze naturali e la realtà propriamente risultante dall'azione umana. "[...] On voit que Socrate avait une idée préconçue, en abordant la lecture des écrits relatifs aux recherches physiques. Il était convaincu que la raison, créatrice du monde, procède comme la raison humaine; et, tout en lui reconnaissant sur nous une supériorité infinie, il croyait que nous pouvons nous associer partout à la réalisation de ses pensées"(Ib., p. 56).

<sup>126</sup> Si veda, fra l'altro, il capitolo primo del secondo libro in: FOUILLÉE, *La philosophie de Socrate*, II, pp. 141 e ss.

<sup>127</sup> "L'esprit socratique revit de nos jours plus jeune que jamais; c'est lui qui anime tous les chercheurs indépendants. [...] Comment pourrions-nous aujourd'hui admettre la théorie anthropocentrique quand nous reconnaissons l'autonomie des sciences et de leurs méthodes?"(SOREL, PS, p. 332). "Ce n'est pas le moi qui règle nos connaissances, puisque la psychologie ne connaît que le probable et que la physique proclame les lois de l'universel et du certain"(Ib., I. c.).

<sup>128</sup> Sintomatico è che il primo scritto di Sorel (*Sur les applications de la psycho-physique*, RPFÉ [Revue philosophique de la France et de l'étranger], XXII, 1886, pp. 363-375) sia dedicato all'esame delle tesi di Gustav Theodor Fechner (1801-1887), il quale aveva



critica al formalismo gnoseologico-epistemologico, al preteso orientamento materialista della cultura contemporanea (formalmente razionale-scientifica, ma nella sostanza ancora affetta da fantasie e 'superstizioni' idealistiche)<sup>129</sup>.

Un orientamento di pensiero, questo del materialismo, che - sottolinea Sorel - sfocia nel determinismo<sup>130</sup>. E quindi trascura del tutto il fatto che nei nostri processi conoscitivi, anche in quelli specificatamente scientifici, noi applichiamo alla realtà fisica i nostri schemi mentali, le nostre categorie intellettuali e psicologiche *a-priori*. A sua volta, qui Sorel insiste sulla necessità che tali forme *a-priori* debbano poi trovare conferma nell'esperienza, in una verifica pratica nella realtà naturale esterna a noi.

Solo allora, - ripete - queste forme hanno effettiva incidenza nel mondo fisico, parzialmente modificandolo. Solo in tal modo si perviene ad una conoscenza scientifica. Solo così si superano sia le nostre concezioni idealistiche, soggettivistiche, antropomorfe, delle cause dei fenomeni (come facciamo riconducendole ad atti di volontà di una forza superiore), sia le spiegazioni materialiste<sup>131</sup>.

Nella scienza non si deve andare oltre la constatazione di rapporti fra i fenomeni<sup>132</sup>, ed i nostri schemi interpretativi sono sempre soggetti al pericolo di fraintendere la realtà quando pretendono di afferrare le cause

teorizzato, sotto il termine di psicofisica, l'esistenza di un definito rapporto quantitativo fra la dimensione spirituale, psicologica, e la dimensione materiale, fisiologica. Si trattava di una risposta che Fechner intendeva dare sia alla nozione di "materia" dei materialisti, sia all'idea di "sostanza psichica" dello spiritualismo, sia alla "cosa in se" kantiana (HÖFFDING, *Op.cit.*, pp. 223-224). In sostanza, con i suoi *Elemente der Psychophysik* (1860) egli poneva fra la scienza dello spirito e la scienza della natura questa sua nuova disciplina (*ib.*, p. 228), intesa a studiare la connessione fra processi psichici e processi fisiologici (*ib.*, p. 229). In onore del suo maestro, Ernst Heinrich Weber, intitolò con questo nome la legge della conservazione dell'energia, alla quale Sorel si riferisce nel suo saggio. Alle teorie di Fechner non è escluso che lo abbia condotto la lettura di Lange [si vedano infatti le note dedicate alla nozione di psico-fisica: LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque. Traduit de l'allemand sur la deuxième édition [...] par B. Pommerol. Tome II. Histoire du matérialisme depuis Kant, 1911, pp. 605-607, 607-608*], per il quale la psicologia era un crocevia obbligato, che occorreva attraversare per chiarire le questioni sollevate dai materialisti (CAMPO, *Op.cit.*, p. 22). Infatti, che nel secondo dei due volumi della *Geschichte*, Lange dedica allo scienziato lusaziano alcune riflessioni (LANGE, II, pp. 39 e ss.; 607-608), puntualmente riprese e sviluppate dal Sorel nel suddetto saggio.

<sup>129</sup> "Le matérialisme a, de tout temps, abusé de la causalité physique et, depuis les magnifiques progrès de la mécanique rationnelle, il oppose continuellement la détermination mathématique aux conceptions des psychologues [...]. Quelques esprits brillants ont cru devoir sacrifier dans ce but ce qui était acquis dans la science mécanique: c'est là certainement un des plus tristes effets des confusions que nous combattons" (SOREL, *De la cause en physique*, cit., p. 480).

<sup>130</sup> "Il est clair qu'il n'y aurait rien à dire contre le déterminisme, si tout dans le monde se réduisait à la triade mécanique (espace, temps, masse). Mais il n'en est pas ainsi. En physique, cette triade est impuissant à tout expliquer: il nous semble qu'il faut faire intervenir d'autres principes; il est vrai que ces nouvelles causes sont susceptibles de se traduire aussi par des définitions géométriques. Mais, dans la biologie, nous avons dit que l'algèbre perd ses droits; que serait-ce donc pour les sciences morales?" (*Ib.*, l.c.).

<sup>131</sup> "[...] Il est clair qu'il faut abandonner toutes les idées précédentes. Nous n'avons plus de cause dans le sens anthropomorphique (volonté ou force occulte), ou dans le sens matérialiste (communication de mouvement par le contact [...])" (*Ib.*, p. 466).

<sup>132</sup> Qui Sorel si riferisce, come meglio vedremo nelle note seguenti, ad Aristotele [*Metafisica*. I. VII, c. XIII ; VIII, c. IV, par. 9]. "La méthode moderne est celle d'Aristote [...]". *Le problème scientifique du pourquoi et de la cause a été parfaitement exposé par le philosophe dans plusieurs passages [...]. Ainsi nous arrivons [...] à reconnaître que le problème moderne de la cause scientifique n'est autre que celui qu'Aristote a posé sous le nom de recherche de la cause essentielle (ou formelle)*" (*Ib.*, pp. 467-468).

prime di quanto osserviamo<sup>133</sup>. Oggi la scienza crede di aver superato questo soggettivismo, ma si finisce ancora per estrapolare dall'osservazione dei fenomeni delle conclusioni che recano ancora la traccia di qualcosa delle antiche spiegazioni metafisiche<sup>134</sup>.

Sulla base di tali presupposti interpretativo-metodologici, anche per Sorel tutta la conoscenza risulta affetta da un insuperabile relativismo, per cui le stesse pretese di pervenire ad un sapere assoluto tramite la scienza, e persino con la matematica, sono improntate (sia pure inconsciamente) da una sorta di idealismo, espressione di una concezione metafisica (di un'interpretazione che va al di là dell'oggettività fisica), la quale palesa una tendenza a considerare gli stessi fenomeni fisici in maniera astratta, antropomorfa. In questa interpretazione, tutto quello che l'uomo può effettivamente conoscere e ridurre agli strumenti, ai metodi, alla sistematica di una scienza esatta, a pura razionalità, è costituito dai rapporti che riusciamo a cogliere fra i fenomeni. Infatti non possiamo conoscere le cause ultime (ma meglio diremmo le cause prime) delle sequenze del manifestarsi dei fenomeni e delle loro concatenazioni.

Qui, del resto, - a conferma di un orientamento in linea con il neokantismo di Lange - Sorel coglie un limite implicito allo stesso Kant, ossia una persistenza di implicazioni riconducibili all'idealismo. Intanto, c'è in Kant l'errore di considerare possibile pervenire (ed ancora *a-priori*) alla definizione delle cause prime dei fenomeni. Inoltre, e conseguentemente, c'è l'indistinzione fra i diversi ambiti in cui la forme *a-priori* possono applicarsi, ossia fra il diverso tipo di oggettività che si ha appunto nelle scienze fisiche rispetto alle scienze dello spirito, all'etica, al diritto, all'arte<sup>135</sup>.

*“Le problème des causes est, peut-être, celui qui a donné lieu au plus grand nombre de controverses. Aristote reconnaissant quatre sens au mot cause. Elle peut être, suivant lui, essentielle (ou formelle), matérielle, motrice, finale. Depuis Kant la question s'est encore compliquée, parce que ce philosophe a introduit une nouvelle manière de considérer la cause. Il fonde son principe sur la loi de succession du temps : il donne une formule qui s'applique à tous les phénomènes possibles. La théorie de Kant ne résout pas la question: elle traite de toute autre chose que de la cause en physique. Nous allons, dans cette étude, nous efforcer de préciser le problème,*

---

<sup>133</sup> “La science ne travaille pas sur les phénomènes et sur les quantités que l'expérimentateur mesure, elle opère sur autre chose, sur des schèmes. Son champ d'action est en dehors de toute réalisation matérielle possible. Les mécanismes de la mécanique rationnelle sont de pures constructions schématiques. Aristote dit fort bien [Metafisica, l. XI, c. III, par. 6]: ‘Le mathématicien ne considère, dans ses théories, que des abstractions, puisque c'est en retranchant toutes les conditions sensibles qu'il étudie les choses’”(Ib., p. 470).

<sup>134</sup> “Les modernes ne croient plus à la divinité du ciel, mais beaucoup d'entre eux ne peuvent se résoudre à abandonner la foi aux atomes, ces êtres immortels, non susceptibles de déformation, qui sont comme de petits dieux, voltigeant dans l'espace et formant les corps, que les sens nous apprennent à connaître. C'est là une construction purement schématique (d'une utilité, d'ailleurs, bien douteuse) que l'on transporte dans la réalité, en la défigurant”(Ib., p. 471). Su questi aspetti, rinvio a: P. PASTORI, *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*. Prefazione di Mario D'Addio. Milano, Giuffrè, 1980 [nella collana dell'Università di Roma. Facoltà di Scienze politiche. 29], p. 51.

<sup>135</sup> Qui, comunque, oltre il Kant 'idealista-soggettivista' andrebbe recuperata la consapevolezza di Leibniz sull'inconoscibilità della realtà al di là dei rapporti che concretamente riusciamo ad afferrare con i nostri schemi mentali, e quindi sull'impossibilità di spiegare le cause prime, se non definendole come un '*assoluto inconoscibile*'.

*rechercher ce qu'on entend réellement par le mot cause en physique, déterminer, avant tant de netteté<sup>136</sup> que possible, les lois de la causalité dans les sciences naturelles*<sup>137</sup>.

Proprio per non aver coerentemente distinto fra il diverso contesto delle cause ipotizzabili nelle scienze fisiche rispetto alle scienze morali<sup>138</sup>, per primo nell'epoca moderna Kant fallisce nella spiegazione dell'effettiva concatenazione causale fra i fenomeni fisici (indebitamente ricondotti ad un sol tipo di cause)<sup>139</sup>. Da qui, poi, le stesse difficoltà che il suo sistema dimostra nel cercare di dare una spiegazione del tipo di causalità che sussiste nel mondo morale<sup>140</sup>.

Ritornando sull'argomento (nel saggio intitolato *Sur la géométrie non-euclidienne*, del 1891), Sorel imputa ancora a Kant un certo superficialismo nel definire il sentimento estetico come un senso di piacere, “*un sentiment d'excitation favorable à la vie*”, formula “*un peu vague*”, che non permette d'andar poi molto lontano, sino a definire il nesso fra psiche e sensazione fisiologica<sup>141</sup>. Ma soprattutto sarà ancora l'accusa di soggettivismo idealista che - criticando Renouvier - Sorel rivolge (*Sur la géométrie non-euclidienne*, anche questo del 1891,) ancora al 'kantismo', intendendo la convinzione diffusa fra i neo-kantiani della possibilità di avere *a-priori* una conoscenza oggettiva dei fenomeni. “*En dehors de la petite église des criticistes, il existe peu de philosophes disposés à accepter, aujourd'hui, l'existence des propositions synthétiques a priori*”<sup>142</sup>.

<sup>136</sup> Su questo concetto, della più evidente chiarezza, si veda, in un nota successiva, dove Lange definisce l'idea di assoluto morale come qualcosa che implica nell'uomo l'esigenza di ascoltare la voce interiore dell'imperativo “*avec plus de pureté, de netteté et d'énergie*” (LANGE, II, p. 69).

<sup>137</sup> SOREL, *De la cause en physique*, cit., p. 464. Anche qui, si veda quanto Lange aveva precisato. A differenza di Hume, per il quale “*l'idée de causalité ne peut se déduire de la raison pure*” (ma “*découle plutôt de l'expérience*”), in Kant invece - come già per “*l'ancienne métaphysique*” - l'idea di causalità “*est une des Idées-mères de la raison pure, et forme, comme telle, la base de toute notre expérience*” (LANGE, II, p. 53). E, proprio per questo, tale idea ha, nel campo dell'esperienza, “*une valeur absolue; mais au delà de ce domaine elle n'a aucune signification*” (Ib., l. c.). Di una simile assoluta validità del principio causale, circoscritto però all'ambito dell'esperienza, non sembra a Lange (ed a Sorel), che Kant tenga sempre conto nel suo sistema filosofico.

<sup>138</sup> “[...] *Au fur et à mesure que les sciences morales progressent, elles tendent à affirmer leur indépendance. Plus leurs méthodes deviennent rigoureuses, plus elles s'éloignent de la physique*” (SOREL, *De la cause en physique*, cit., p. 480).

<sup>139</sup> “*Le principe de l'action mutuelle de toutes les substances a été posé par Kant: c'est la 3e analogie de l'expérience. Personne ne pourra soutenir sérieusement que sa démonstration soit solide. En prenant cette loi dans le sens strictement littéral, il n'y aurait plus de science possible, puisque les causes s'enchaîneraient à l'infini. Depuis Aristote on ne peut plus admettre ce sophisme, que le philosophe a victorieusement combattu, comme étant la négation de toute connaissance scientifique*” (Ib., p. 479).

<sup>140</sup> “*Beaucoup de bons esprits croient qu'on pourrait appliquer à toutes les connaissances les règles de la causalité physique. C'est là, certainement, une erreur très grossière. Le danger de cette généralisation est très grand. Non seulement on s'expose à poser, en éthique, des théories tout à fait arbitraires et très dangereuses; mais encore, on est obligé d'abandonner une partie du terrain conquis dans la science de la nature, de réduire la précision des formules mécaniques et d'émasculer, en quelque sorte, les méthodes. Cette généralisation corrompt non seulement l'éthique, mais encore la physique*” (Ib., l. c.).

<sup>141</sup> ID., *Contributions psycho-physiques à l'étude esthétique*, RPFE [Revue philosophique de la France et de l'étranger], XXX, 1890, p. 23.

<sup>142</sup> ID., *Sur la géométrie non-euclidienne*, RPFE, XXXI, 1891, p. 428. Da parte sua, Lange aveva posto l'attenzione proprio su questo limite della concezione kantiana. “[...] *Si l'idée de causalité est une catégorie dans le sens de Kant, elle n'a de valeur, comme toutes les catégories, que sur le terrain de l'expérience. [...] La sensibilité réalise l'entendement. Mais alors si la chose est ainsi, comment est-il possible de conclure à une 'chose en soi', placée derrière les phénomènes? L'idée de causalité ne deviendrait-elle donc pas de la sorte transcendante? Ne sera-t-elle pas appliquée à un prétendu objet, située au delà de toute expérience généralement possible?*” (LANGE, II, p. 57). Kant, - continua Lange - “*créa une nouvelle métaphysique en croyant pouvoir faire dériver avec certitude*

A questo punto ci si può chiedere: la nozione di ‘*causa finale*’, il teleologismo, il ‘*dover essere*’, il *sollen* kantiano, costituiscono altrettante formule che hanno un senso solo ed unicamente nella dimensione etica, oppure riguardano tutta quanta la dimensione ‘artificiale’ creata dall’uomo nella natura fisica?

Siamo di fronte alla definizione di un assoluto morale che come correlato ha un demiurgismo diverso da quello che si dispiega nella sfera della scienza, della tecnica, e tale da improntare soprattutto l’ambito della società e della politica? Ecco il senso che Sorel ed il socialismo potevano attribuire al *sollen*, al dover essere kantiano, all’imperativo categorico come *a-priori* del mondo umano civilizzato. Ecco il senso di un ritorno all’ordine, al ‘*le monde à droit sens*’ di tutto quanto il socialismo. Se non quello utopistico di Fourier, di Cabet, o quello di Leroux, certo a quello di Proudhon, sino a comprendere lo stesso socialismo marxiano e neo-kantiano.

Il socialismo, dunque, quale formula generale dell’antagonismo etico contro ogni tipo di ‘alienazione’ (ordita a fini cetuali ed egoistici) dell’originaria destinazione sociale di un ordine eticamente fondato. Tale è il significato del teleologismo che Sorel indica in Socrate, quale imprescindibile rapporto della volontà con il fine etico del bene di tutti.

Qui il discorso kantiano sull’assolutezza dell’*imperativo morale* non risulta dissimile da quello che sta a fondamento sia del proposito di Proudhon di riconvertire l’economia ed il diritto al *primato della giustizia* come fondamento originario della società, sia della stessa ‘*riappropriazione*’ che in termini di maggiore (ed alla fine eccessiva) concretizzazione storica Marx annuncia nel primato della politica.

Ma qui sorgono, come si è visto, i problemi nell’adesione di Sorel, evidentemente solo parziale, ad un così inteso ‘imperativo morale kantiano’. A tale imperativo il Normanno aderisce come finalità etica, come teleologico perseguimento di una superiore misura nei rapporti intersoggettivi. Ma stenta poi a trovare una coerente espressione politica di tale imperativo, a motivo della persistenza del suo conservatorismo intellettuale (e morale) che ancora non lo risolve a superare concettualmente il limite rappresentato dalle oggettive condizioni sociali, dal prevalere del conservatorismo economico, del liberismo che sta producendo seri guasti sociali.

Pertanto, se - da un lato - con molta penetrazione qui accomuna in uno stesso difetto di considerazione per la realtà storica e politica i troppo idealisti Socrate e Kant, - d’altra parte - a sua volta Sorel non riesce affatto ad andar oltre la pur significativa localizzazione delle effettive coordinate del problematico nesso fra assoluto morale e relatività del sistema istituzionale, dell’ordinamento giuridico-politico<sup>143</sup>.

Appunto qui, comunque, Sorel non porta il suo ragionamento sino alle logiche conclusioni. Si ferma pertanto alla constatazione che l’indiscutibile validità dell’imperativo morale consiste proprio nella sua

*d’un seul principe toutes les éléments a priori de notre pensée; mais c’est là le côté faible de sa philosophie théorique* (Ib., p. 60).

<sup>143</sup> “[...] Socrate se trouve embarrassé dans un problème absolument insoluble. D’une part, il prétend légiférer scientifiquement pour des êtres purs, qui n’existent pas dans la nature, et, d’autre part, il est obligé d’avoir recours à l’observation et à la phénoménologie pour poser ses règles juridiques. Tous les essais du droit absolu présentent les mêmes défauts; Kant n’a pas été plus heureux que Socrate quand il a tiré des idées du XVIII<sup>e</sup> siècle ses prétendus principes métaphysiques du droit” (SOREL, PS [Le procès de Socrate], p. 306).

assolutezza rispetto ad ogni confusione con punti di vista soggettivi, con norme e principi che non siano compatibili alla consustanzialità etica del fine individuale e sociale. Sotto questo profilo, se ha qualche motivo di indicare nello stesso Kant uno scadimento nel punto di vista soggettivistico, Sorel pone, ma non spiega esaurientemente, il nesso fra questo imperativo e - per un verso - l'effettivo consenso, la concreta partecipazione dell'universale dei cittadini a tale paradigma, e - per altro verso - il contesto storico-istituzionale cui riferire una simile suprema misura aggregante<sup>144</sup>.

Entro questi limiti, Sorel si risolve focalizzare il discorso non tanto sulle contraddizioni sociali e politiche, quanto sull'erroneità che una confusione di diversi tipi di cause e di contesti dell'esperienza umana può determinare. Quindi, ripete solo metà del discorso di Lange, limitandosi cioè ad osservare che un conto è parlare di *valore assoluto della legge morale* che l'uomo deve porsi per orientarsi nella sua esistenza individuale e sociale, ed altro conto è dare un'*oggettiva validità generale* ad un definito contenuto normativo, che storicamente e politicamente venga attribuito a tale imperativo morale.

Come si vede non c'era qui (in *PS* e nelle sue tre appendici) alcuna esauriente considerazione riguardo all'evidenza (pur avvertita, ma non risolta con convincenti argomentazioni) che non basta parlare di imperativo morale, ma si dovrebbero considerare più specificamente i suoi contenuti, il genere di rapporti fra gli individui nelle relazioni intersoggettive ed in quelle propriamente sociali, politiche, istituzionali. Dopo tutto, anche la '*morale borghese*' si pone come un imperativo, tanto più cogente in quanto suffragato dal legislatore positivo, dalla produzione di norme che non hanno alcun riscontro nel consenso degli altri ceti sociali (in quanto tali leggi esprimono il modo di vivere e di imporsi di un ceto che si estranea dagli altri e dagli originari fini comunitari).

Ne consegue che solo in parte, e con molta circospezione, alla fine Sorel segue il discorso di Lange su questi limiti che il filosofo marburghese indica nello stesso Kant, in quel che attiene alla modalità soggettivistica, idealistica, di affrontare l'impatto fra l'a-priorismo dei nostri schemi mentali e le concrete dimensioni della realtà fisica<sup>145</sup>.

Sotto questa angolazione, il filosofo normanno segue Lange<sup>146</sup> solo nell'individuare la matrice originaria di questo soggettivismo kantiano,

---

<sup>144</sup> Dal canto suo Cohen aveva proprio concluso in questo senso sulla centralità dell'idea morale nel sistema kantiano, a fronte di incertezze sulla spiegazione del nesso con la storia, il diritto, la politica, ed in definitiva la religione. "*Nell'idea storica dell'umanità, dei suoi compiti e dei suoi obiettivi sta il centro di gravità dell'etica pura, sta la fonte per la sua completa applicazione pura. [...] L'idea resta così la vera radice dell'idealismo; l'idea come cosa in sé del problema. Stanno qui le gravi difficoltà che si sono opposte sin dall'inizio all'accettazione del sistema kantiano. Qui noi abbiamo cercato quel perfezionamento che potesse dare unitarietà al metodo e al sistema di Kant. Che le argomentazioni proprie di Kant abbiamo bisogno di integrazione è stato riconosciuto in tutto il periodo successivo. Anche la difettosa concordanza tra l'etica pura e le sue applicazioni non è mai stata sottovalutata, ma sempre vivamente avvertita, non ultimo dalla religione?*" (COHEN, *Op.cit.*, p. 493).

<sup>145</sup> In effetti, Lange denuncia in Kant la riduzione della complessità fenomenica ad un'unità immaginaria. "*Kant laisse l'élément sensoriel purement passif; voilà pourquoi l'entendement actif, pour ne produire qu'une simple image d'espace, d'objets sensibles, est forcé de créer l'unité de la multiplicité?*" (LANGE, II, p. 607).

<sup>146</sup> Del tutto a torto - osserva Lange - si è voluto vedere in Platone ed Aristotele due correnti di pensiero opposte, cioè "*les représentants des deux principales tendances de la*

proprio nei due maggiori sistemi filosofici dell'antichità classica. Anche Sorel indica in Platone e Aristotele lo sviluppo della confusione 'socratica' fra i due ordini di spiegazioni sui nessi causali nel campo dell'etica rispetto a quello dell'esperienza fisica<sup>147</sup>.

Sorel segue Lange anche dove questi sottolinea come sia Platone che Aristotele rimangono prigionieri dell'impostazione idealistica del loro maestro. In entrambi c'è una forte attenzione per l'esperienza morale, ma anche una persistenza nelle spiegazioni metaforiche della realtà politica. Platone '*spiega*' i quesiti della politica con i *miti*, mentre Aristotele postula (malgrado le premesse naturalistiche) una concezione dell'universo coincidente con quella del cosmo umano, influenzando negativamente l'intera filosofia medievale<sup>148</sup>.

Secondo Sorel, invece Socrate è tutto sommato superiore ai suoi 'epigoni'. *“On peut critiquer la théorie métaphysique de Socrate, mais il faut reconnaître que l'idée de la Providence n'a jamais gêné aucun savant dans ses recherches. On ne saurait en dire autant du système péripatéticien; le XIIe livre de la Métaphysique a exercé une influence plusieurs fois séculaire : nous pensons qu'il convient de condamner, de même, toutes les thèses qui établissent un lien trop serré entre la théologie et la science; les conflits ne tardent pas à s'élever”*<sup>149</sup>.

In questi tratti specifici, Sorel riprende invece l'imputazione di idealismo a Platone e ad Aristotele ad essi rivolta da Lange, a sua volta insistendo sugli approdi metafisico-trasendenti della loro concezione (riflesso appunto della persistente indistinzione fra i vari livelli dell'esperienza, ridotta ad un solo tipo di spiegazione causale). In particolare, qui Sorel pone infatti l'accento anzitutto su questo tema della confusione aristotelica fra i diversi livelli dell'esperienza, per cui la classificazione dello Stagirita, malgrado le premesse naturalistiche, risulterebbe affetta da una concezione idealistica della realtà (concezione che, in quanto tale, è sempre stata seguita da ogni genere di tradizionalismo)<sup>150</sup>, insomma, da

*philosophie: la spéculation a priori et l'empirisme rationnel*”(ID., *Op. cit.*, I, p. 73). La verità è che Aristotele è rimasto in una stretta dipendenza da Platone. *“Le système qu'il a créé, sans parler de ses contradictions internes, joint à l'apparence de l'empirisme tous les défauts de la conception du monde socratico-platonique, défauts qui altèrent à la source la recherche empirique”*(Ib., I. c.).

<sup>147</sup> *“Platon fut beaucoup moins prudent que son maître; pour lui, la science a pour objet la connaissance des essences, et c'est après la mort que l'âme, débarrassée des sens, peut arriver à cette science réelle et parfaite. On ne peut pas proposer une conception plus bizarre et plus mythologique. Socrate avait été amené à reconnaître, souvent mieux que les modernes, l'insuffisance de la cause formelle dans les études morales et juridiques. Nous dirons plus bas quelle importance il accordait à la considération de la cause finale. Ces deux classes de causes sont inconciliables dans une même ordre de connaissances. Là où la pure méthode géométrique est applicable (c'est lorsque la définition formelle est possible d'une manière complète) toute théorie finaliste devient puérile. [...] Aristote, lui-même, est tombé dans cette erreur: par exemple, dans la Politique, il prétend établir la distinction des classes d'après la distinction dialectique des genres de supériorité. Son raisonnement [...] serait parfait en mécanique, mais il n'est guère recevable dans la question sociale”*(SOREL, *PS*, pp. 316-317).

<sup>148</sup> *“Aristote fut le créateur de la métaphysique. Elle doit uniquement le nom vide de sens qui lui a été conservé, à la place occupée par les livres qui l'exposent, dans la collection des ouvrages du Stagirite. Le but de cette science est l'étude des principes communs à tout ce qui existe [...]. On sent particulièrement qu'Aristote a oublié de séparer le subjectif de l'objectif, le phénomène d'avec la chose en soi; cet oubli fait de la métaphysique d'Aristote une source intarissable d'illusions. Or le moyen âge était particulièrement porté à adopter avidement les pires illusions de cette espèce [...]”*(LANGE, I, p. 177).

<sup>149</sup> SOREL, *PS*, p. 314.

<sup>150</sup> *“Plus conservateur que Platon et Socrate, Aristote se rattache, de son mieux, à la tradition, à l'opinion du vulgaire, aux idées consacrées par le langage, et ses exigences morales s'écartent les moins possible des coutumes et des lois usuelles des Etats helléniques. Ainsi a-t-il été dans tous les temps le philosophe chéri des écoles et des tendances conservatrices?”*(LANGE, I, p. 75).

un panteismo dai confusi tratti umanistico-cosmologici e naturalistico-universalistici, quali residui appunto di ‘antropomorfismo’<sup>151</sup>.

*“La méthode platonicienne est anti-scientifique. L’ancienne philosophie, avec sa manie de tout ramener à l’unité et à la déduction, a fait un tort énorme aux progrès des connaissances humaines. Pour créer la science il faut briser la conception moniste et établir la distinction des causes ; tant que les théories primitives ont eu quelque force, il a été impossible d’avancer ; aujourd’hui la science est affranchie ; mais la philosophie ne s’est pas encore mise au courant des découvertes modernes. [...] Sans doute Socrate n’a pas reconnu toutes les conséquences de cette distinction des classes de causes, mais il a, mieux qu’Aristote, donné la clef au problème et indiqué la méthode à suivre. On ne saurait trop l’admirer pour avoir montré qu’il n’y a pas une méthode unique pour étudier toutes les sciences”*<sup>152</sup>.

Quantunque entro i limiti suddetti (cioè l’indisponibilità-incapacità del conservatore moralista Sorel a trarre le ultime conseguenze dal riconosciuto primato dell’etica sociale, per sottoporre a critica esauriente il conservatorismo economico, il liberismo contraffattore e limitativo del vero liberalismo) non va tuttavia sottovalutata nemmeno la presenza in queste appendici di *Le procès de Socrate* di un altro rilevante riferimento a Lange, dal quale Sorel qui riprende chiaramente la complessa argomentazione relativa al *mito* in Platone<sup>153</sup>, riconoscendovi qualcosa di analogo al noumeno kantiano, frutto di una fantasia addobbata da panni filosofici<sup>154</sup>.

Sotto questo profilo, secondo Lange la distanza fra Socrate, Platone e Kant risulta minima. Proprio Platone (con la sua consapevolezza della incommensurabile distanza che sussiste fra mondo delle idee, ultraterreno, e realtà empirica)<sup>155</sup>, e molto più di Aristotele (che tende a confondere metafisica e scienza, etica e natura fisica)<sup>156</sup>, riesce -

<sup>151</sup> “Aristote, pour assurer l’unité de sa conception du monde, a recours à l’anthropomorphisme absolu. La téléologie défectueuse, qui n’envisage que l’homme et sa destinée, constitue l’un des principes essentiels de son système” (Ib., I. c.).

<sup>152</sup> SOREL, *PS*, p. 332.

<sup>153</sup> “[...] Le mythe ne doit avoir qu’une valeur figurée. Il s’agit de représenter sous une forme appartenant au monde des phénomènes, ce qui, en soi, ne peut être conçu que par la raison pure. Mais qu’est-ce qu’une image dont on ne peut en aucune façon indiquer le prototype ? [...] Nous avons ici l’origine de cette séparation profonde entre la raison et le monde des sens qui, depuis Platon, a dominé toute la philosophie et causé d’innombrables malentendus” (LANGE, I, p. 70).

<sup>154</sup> Ma qui Lange non considera la ragione pura, scissa dalla sensazione, altro che una mera illusione, quella appunto in cui incorrono Platone e soprattutto Aristotele. “[...] On admet des objets particuliers qui sont compris par la raison pure, les noumènes, sur lesquels s’exerce la faculté de connaître la plus élevée, par opposition aux phénomènes. Mais en réalité les noumènes ne sont que des chimères; quant à la pure raison qui doit les comprendre, elle n’est elle-même qu’un être fabuleux. L’homme n’a pas de raison de ce genre, il n’a même aucune représentation (Vorstellung) d’une pareille faculté, qui pourrait connaître les généralités, les abstractions, le suprasensible, les idées, sans l’intermédiaire de la sensation et de la perception” (Ib., I. c.).

<sup>155</sup> “Platon procède avec une loyauté scientifique qui manquera à ses imitateurs. Il tient à ne pas donner le change sur sa véritable pensée, il nous prévient de ne pas considérer ses mythes comme des réalités” (SOREL, *PS*, p. 348).

<sup>156</sup> “Tous ces mythes méritent un sérieux examen; on ne saurait se lasser de les admirer quand une fois on a pénétré le véritable esprit de la méthode. Nous devons reconnaître que sur ce point Platon a été très supérieur à Aristote. Celui-ci était doué d’un génie moins riche; il a été amené, par les nécessités de son enseignement, à proposer, souvent, des constructions hypothétiques; mais il n’a pas eu soin, comme Platon, de leur donner une forme mythique. Aristote présente ses compositions sous une forme scientifique, qui a trompé les philosophes durant vingt siècles; ils ont pris pour de la science ce qui n’était que de la mythologie. Le même défaut se retrouve encore aujourd’hui dans beaucoup d’ouvrages qui traitent de la psychologie: ce vice est d’autant plus dangereux que ces livres ont le plus souvent des prétentions très pédantes à la rigueur” (Ib., p. 349).

attraverso le immagini mitiche, la metafora che non pretende di essere discorso razionale, scientifico - a fornirci l'idea di un *dover essere* che spetta agli uomini di realizzare nella concreta dimensione storica, consapevoli dell'irraggiungibile distanza del modello, consci (il mito di *Er*) delle originarie diversità di carattere, di capacità, di intenzioni, e nondimeno consapevoli della comunità di destino di tutta l'umanità.

In qualche misura, sin da ora Sorel recepisce questa importanza delle proiezioni *mito-poietiche* di Platone. Vi riconosce, anzi, - e qui meglio di Lange (che palesa meno sicurezza nel distinguere fra le due dimensioni della realtà umana, quella psicologico-rappresentativa e quella epistemologico-pragmatica)<sup>157</sup> - un modo peculiare di fare scienza, non pretendendo di ridurre certe realtà a discorso scientifico-matematico, ma localizzando quel particolare tipo di *scienza delle cose umane* seguita da quanti sono convinti che i processi simbolico-rappresentativi valgono come altrettanti dati oggettivi della natura umana<sup>158</sup>.

Ed è precisamente qui che avviene in Sorel una davvero importante ricezione dalle tesi del Filosofo tedesco. Ricezione importante, proprio perché - come è noto - la teoria del *mito* tanta parte avrà nell'ulteriore sviluppo del pensiero soreliano, culminante nel *mito dello sciopero sindacalista* e nell'apologia della violenza.

---

<sup>157</sup> Si veda la confusa argomentazione di Lange, incerto nella distinzione fra la funzione del *mito* (nella dimensione rappresentativa psicologica e spirituale) rispetto ai processi rappresentativi connessi all'esperienza empirica. Dapprima, Lange definisce l'ambito del mito come quello dell'assoluto inconoscibile. "[...] *Nous sommes donc ici en face du mythe seul, d'un mythe dont le fond intime et la signification sont pour nous l'inconnu absolu, pour ne pas dire le néant*" (LANGE, I, p. 71). Per cui il ricorso al mito impedisce qualsiasi esperienza propriamente scientifica. "*Toutes ces fictions platoniciennes n'ont donc été et ne sont encore aujourd'hui que des obstacles, des leur trompeuses pour la pensée, pour la recherche, pour l'assujettissement des phénomènes à l'intelligence humaine, enfin pour la science positive et méthodique*" (Ib., l. c.). Quindi ammette l'intima connessione fra il mito e le esigenze dello spirito, rispetto alle quali la conoscenza empirico-scientifica si configura del tutto come superficiale. "*Mais, de même que l'esprit de l'homme ne se contentera jamais du monde intellectuel que l'empirisme exact peut nous donner, de même aussi la philosophie platonicienne restera toujours le premier et le plus beau modèle de l'esprit planant dans un poétique essor au-dessus de l'édifice grossier et imparfait de la connaissance scientifique [...]*" (Ib., l. c.). Quindi, Lange identifica il procedimento mitopoietico come espressione di un impulso verso la ricerca spirituale di un significato eterno ed universale della realtà, ed in quanto tale gli attribuisce una funzione vivificante non solo in termini morali, ma anche come impulso verso nuove dimensioni della stessa scienza. "*Nous accorderons même à de telles spéculations une haute importance quand nous verrons combien cet élan de l'esprit, qui s'associe à la recherche de l'unité et de l'éternel dans les vicissitudes des choses terrestres, réagit sur des générations entières en les animant et en les vivifiant, et donne même souvent par voie indirecte une nouvelle impulsion aux investigations scientifiques*" (Ib., l.c.). Infine, nella reiterazione a non confondere i due piani di realtà, Lange riconosce al mito una capacità di rappresentazione della realtà che se per un verso sfocia nell'illusione, per altro verso risulta superiore alle facoltà di astrazione necessarie alla stessa scienza. "*Cependant il faut aussi qu'une fois pour toutes l'humanité soit bien convaincue qu'il n'est pas ici question d'une science, mais d'une fiction poétique, dût cette fiction représenter peut-être symboliquement une face vraie et réelle de l'essence des choses, dont l'intuition est interdite à notre intelligence*" (Ib., pp. 71-72).

<sup>158</sup> "*Platon imagine donc un Cité féérique où les choses se passeraient conformément à la pure logique. Il se donne toute liberté en prolongeant la vie des hommes au-delà de leur tombeau. Les mythes platoniciens ne sont point, en général, à notre point de vue, des fables dans le genre de celles que le peuple répète par tradition, sans les comprendre le plus souvent, - ni des pures inventions poétiques destinées à amuser le lecteur et à détourner son attention du véritable problème, ni des rêveries mystiques imaginées pour alourdir la raison. Le fond est toujours sérieux et scientifique. Ce sont des œuvres composées avec une logique rigoureuse. On pourrait les appeler des essais phénoménologiques sur les créations de la raison*" (SOREL, PS, p. 348).



Sin da ora, comunque, nel riconoscere la validità della conclusione di Lange sulla pericolosità dell'indistinzione fra l'immaginazione e la realtà, Sorel peraltro supera il suo modello, sottolineando con più enfasi che in tale errore non incedono solo i materialisti (che appunto entificano la materia, dotandola di vita e intelligenza), ma gli stessi idealisti, i filosofi che pretendono di ridurre la politica e la società ad un'irreale perfezione razionale<sup>159</sup>.

Ad un tale errore - nota giustamente Sorel (sulla base anche di Fouillée, oltreché appunto di Lange) - sfugge invece Socrate, il quale costantemente ricondusse il suo assoluto morale al contesto delle realizzazioni giuridiche, ossia alle relazioni intersoggettive fra la generalità degli individui e non poche personalità dotate di virtù eccezionali.

Qui, peraltro, Sorel pone l'accento ora anche sulla distinzione fra *esperienza etica* ed *esperienza giuridica*, indicando in Socrate l'apparente indifferenza per la verifica dei meriti morali e della loro remunerazione. Invece, andrebbe meglio interpretata nel Filosofo ateniese l'irrilevanza che al livello politico secondo avrebbe un grado di virtù che non tutti possono avere, una preminenza di qualità relative all'esperienza etica che - proprio per la loro eccezionalità - non sono assumibili a criterio di comportamento politico, né tanto meno di quei caratteri di generalità che le leggi devono osservare imponendo doveri ed obblighi<sup>160</sup>.

D'altro canto, già qui Sorel comincia ad intravedere che se l'ideale di perfezione morale non coincide mai con le concrete motivazioni della maggior parte degli uomini; se - come vedeva Socrate - le stesse leggi non possono considerare sul piano della virtù morale i comportamenti dei cittadini, - d'altra parte è imprescindibile che un modello di doveri sia posto a fondamento dell'ordine giuridico, sotto forma di un imperativo morale da realizzare.

Dunque, nasce sin da qui, - quantunque in maniera embrionale e certo incoerente rispetto alle implicazioni etico-politiche - la distinzione (evidentemente suggeritagli dalla lettura di Proudhon, per quanto ancora molto introversa e confusa) fra *etica* e *diritto*, fra la *morale* e le *leggi*, fra le *norme giuridiche* e la *giustizia*. Appunto la giustizia, come *imperativo morale*, trascendente e superiore rispetto a qualsiasi sistema normativo e istituzionale. Il compito del filosofo è di indicare questo più alto paradigma, senza mai pretendere di condurvi integralmente la società umana nel suo complesso, ma di ispirarvi ogni legislazione presente e futura.

Per il momento, tuttavia, Sorel non va oltre, come non si era spinto a palesare un'aperta adesione alle conclusioni di Lange sulla conflittualità contemporanea, sulle ragioni dell'inarrestabile affermarsi delle

---

<sup>159</sup> “Lange fait observer que les combinaisons théoriques n’offrent de danger que dans le cas où l’esprit en arrive à oublier qu’elles manquent de réalité. Il accuse, avec raison, les matérialistes de tomber dans cette erreur. Dans tous les gouvernements on trouve des phénomènes contradictoires, rien n’est parfaitement logique dans la société. Les spéculateurs grecs s’occupent de chercher des organismes parfaits, fonctionnant toujours d’une manière régulière et infaillible. Les Cités idéales qu’il créent sont de véritables fêtes, comme certaines comédies d’Aristophane [...]” (Ib., p. 346.)

<sup>160</sup> “Sur la terre l’harmonie n’est pas réalisé; mais l’homme est doué d’une faculté qui peut lui permettre de concevoir cette réalisation. Socrate, malgré son optimisme, ne prétendait pas que tout fût vraiment parfait dans le monde. Il se tient toujours sur le terrain rigoureusement législatif; il ne s’occupe pas des exceptions, comme le faisaient les sophistes, et il déduit les lois divines de l’étude des phénomènes les plus généraux. [...] Socrate ne s’occupait que du général; par suite, la question du mérite individuel et le problème de la vie future lui étaient indifférents [...]” (Ib., pp. 346-347).

interpretazioni materialistiche della politica e della lotta di classe. Sorel non ha seguito immediatamente Lange nella sua lucida visione (dai toni altamente drammatici ed in certa misura persino profetici) sull'esito esiziale delle contrapposizioni ideologiche fra partiti dilaniati da passioni cieche e dal prevalere di interessi contrastanti che alla fine avrebbero reso inutile la stessa ricerca filosofica di soluzioni<sup>161</sup>.

Si è visto come l'alternativa che Lange scorgeva per l'Europa fosse fra la via di tranquille riforme o quella di tragici capovolgimenti, specifici di ogni epoca critica. Nondimeno, nell'un caso o nell'altro, non si sarebbe potuta risolvere la crisi presente se non grazie ad una dura lotta sotto la bandiera di una grande idea che potesse spazzare via l'egoismo dal mondo dell'economia. Ci sarebbe dunque voluta una rifondazione sociale del mondo del lavoro, in cui attualmente l'umanità era sottoposta al ritmo incessante dello sfruttamento<sup>162</sup>.

La polemica sul materialismo è considerata da Lange come un grave sintomo del tempo presente. Oggi, come già si è verificato nell'epoca che precede Kant e la Rivoluzione francese, il progresso del materialismo è causato da *“un affaissement général de la curiosité philosophique”*, da *“un recul des idées”*<sup>163</sup>. In questi frangenti, quella sorta di elemento deperibile in cui i nostri antenati ponevano - almeno nella misura in cui potevano comprenderla - l'*“empreinte du sublime et du divin”* è adesso divorata dalle fiamme della critica, allo stesso modo con cui un corpo organico, *“après l'extinction de l'étincelle vitale, tombe au pouvoir plus général des forces chimiques et se trouve détruit dans sa forme antérieure”*<sup>164</sup>.

Nondimeno, come nel ciclo che percorre la natura, la *“décomposition des matières inférieures”* genera - proprio quando spariscono i vecchi elementi - una vita nuova, un *“être de classe supérieure”*, così oggi possiamo sperare che *“un nouvel élan de l'idée fera monter l'humanité d'un nouvel degré”*<sup>165</sup>.

Nel frattempo, le forze dissolventrici fanno quello che credono il loro dovere, obbediscono all'inesorabile *imperativo categorico* del pensiero, alla fiducia dell'intelletto risvegliato, da quando, - nella finzione del trascendente - diventa dominante la *forma* delle creazioni umane e non la *sostanza*, poiché lo spirito le ha abbandonate, e si volge altrove per produrre idee nuove<sup>166</sup>.

Il ritorno all'armonia fra creatività ed esperienza fisica, fra la nostra immaginazione e l'oggettività scientifica, si potrà attuare quando si

<sup>161</sup> *“Souvent - aveva concluso Lange - déjà une période de matérialisme ne fut que le calme avant la tempête qui devait s'élaner de profondeurs inconnues et donner au monde une forme nouvelle. Nous déposons notre plume de critique dans un moment où la question sociale surexcite l'Europe, question sur le vaste terrain de laquelle tous les éléments révolutionnaires de la science, de la religion et de la politique semblent avoir trouvé leurs positions pour livrer une grande et décisive bataille”* (LANGE, II, p. 589).

<sup>162</sup> *“[...] Soit que cette bataille agite simplement les esprits et ne verse pas de sang, soit que, pareille à un tremblement de terre, elle jette dans la poussière, au milieu des éclats de la foudre, les ruines d'une période écoulée de l'histoire universelle et qu'elle ensevelisse des millions d'hommes sous les décombres, assurément l'ère nouvelle ne triomphera que sous la bannière d'une grande idée, qui balayera l'égoïsme et, comme nouveau but à atteindre, substituera la perfection humaine dans l'association humaine au travail incessant, provoqué par une préoccupation exclusivement égoïste”* (Ib., l.c.).

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 587.

<sup>164</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>165</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>166</sup> *“Les forces dissolvantes [...] obéissent à l'impératif catégorique, inexorable de la pensée, à la confiance de l'entendement éveillée, dès que, dans la fiction du transcendant, la lettre devient prédominante parce que l'esprit l'abandonne et cherche à créer des formes nouvelles”* (Ib., pp. 587-588).

supererà nuovamente l'assoluta identificazione della realtà umana con le sole verità empiriche, con l'oggettiva datità studiata dalle scienze fisiche. Solo quando si sarà nuovamente valutata nell'esperienza dell'uomo la contestualità fra libertà, volontà, creatività (artistica, scientifica, tecnologica) e la religione, l'etica, solo allora si potrà superare la cupa, smorta, apparente, uniformità con cui pretendiamo di commisurare l'ordine umano nel suo inserimento nell'oggettività naturale. Senza questa sintesi non vi è che quiete apparente, immobilità inerte e senza vita<sup>167</sup>.

Qui Lange non si pronuncia sulla direzione che potrà prendere questa nuova armonia delle facoltà creative dell'uomo con la natura fisica. Forse si avrà un ritorno al misticismo creativo che un tempo produsse le cattedrali. Forse ci si accontenterà di uno spazio meno umbratile, più ridente e ben illuminato. Sarà un ritorno alla musica antica con una nuova intensità creativa, oppure un ritorno all'intensità degli elleni nel concepire l'armonia fra spirito e corpo, come base di una nuova epoca della storia universale?

Chi potrebbe dirlo? Comunque, in nessun caso andrà perduta l'opera del passato, ma solo rivissuta in nuove forme<sup>168</sup>.

Riguardo alle attuali tendenze materialiste Lange afferma che la storia testimonia quanto il ripresentarsi di queste concezioni sia sempre sintomo di soluzioni apparenti, di un acquietarsi dello spirito critico. In realtà si annuncia l'imminenza di grandi cambiamenti, di un ritorno dal profondo<sup>169</sup> che prepara nuove espressioni della creatività umana, dell'inserimento di nuove combinazioni ideali nell'esperienza fisica, concepite allo scopo di adattarla alle nostre esigenze spirituali<sup>170</sup>.

Oggi la questione sociale mostra di sfuggire a questa quiete apparente, a questa illusione di un automatismo del progresso, a questa idealizzazione della materia che si vuol credere di per sé orientata evolutivamente a conseguire soluzioni.

Vere soluzioni possono invece scaturire soltanto dalla nostra creatività di forme nuove da imprimere ad un ordine *ab antiquo* prodotto dell'umanità su una base sociale di solidarietà e reciproca implicazione<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> “[...] *Mais l'humanité ne pourra parvenir à la paix perpétuelle que lorsqu'on connaîtra la nature impérisable de toute fiction dans l'art, la religion et la philosophie; que lorsque, sur la base de cette connaissance, cessera pour toujours le conflit entre la science et la fiction. Alors aussi alterneront harmoniquement le vrai, le beau et le bien, au lieu de la morne unité, à laquelle se cramponnent aujourd'hui nos communautés libres, qui n'admettent autre principe que la vérité empirique*” (Ib., p. 588).

<sup>168</sup> “*L'avenir verra-t-il s'élever de nouvelles cathédrales ou se contentera-t-il de salles riantes et bien éclairées; les sons de l'orgue et le carillon des cloches traverseront-ils l'espace avec une intensité nouvelle ou la gymnastique et la musique, comme l'entendaient les Hellènes, deviendront-elles la base de l'éducation d'une nouvelle période de l'histoire universelle? En aucun cas, l'œuvre du passé ne sera complètement perdue; en aucun cas, ce qui a fait son temps ne renâtra sans s'être modifié*” (Ib., l. c.).

<sup>169</sup> Qui è il senso della particolare nozione di metafisica del neo-kantiano Lange (Ib., p. 14).

<sup>170</sup> Come si è visto, Lange considera le attuali posizioni materialiste come un momentaneo appagamento delle tensioni ideologiche, come una calma prima della tempesta che attende la società, prima di poter ritrovare la via della rigenerazione e “*donner au monde une forme nouvelle*” (Ib., p. 589).

<sup>171</sup> “[...] *Ces doctrines enfin, qui nous ordonnent de rompre le pain avec l'affamé et d'annoncer au pauvre la joyeuse nouvelle - ne disparaîtront pas à jamais, pour faire place à celles d'une société qui a atteint son but quand une fois elle a obtenu par son intelligence un gouvernement meilleur et par sa sagacité la satisfaction de besoins toujours nouveaux au moyen d'inventions toujours nouvelles*” (Ib., pp. 588-589).

Senza alcuna ombra di dubbio, sin qui Sorel non è certo disposto a seguire Lange in queste conclusioni. Ma altrettanto certo è che nella sua successiva convergenza verso l'idea socialista rimane forte l'impronta delle concezioni del filosofo marburghese, al quale più volte farà ritorno. E nel segno di un'intersezione fra l'oscillazione pendolare neo-critica e l'oscillazione di segno anti-kantiano. Intersezione argomentativa a cui il Normanno ricorre appunto nel proposito di superare il soggettivismo e l'idealismo da cui gli sembra affetta la filosofia di Kant. Un superamento che avviene dapprima nel segno del socialismo antagonista di Proudhon (anarchico-federalista, fautore di una società agricolo-industriale anti-statalista) e successivamente nella temporanea conversione all'antagonismo marxiano.

6. *L'approdo al socialismo di Proudhon. Il primato della giustizia contro il formalismo del 'diritto borghese' e l'inesauriente teorizzazione delle 'contraddizioni economiche'.*

Nell'ambito di *PS* [*Le procès de Socrate*], il riferimento di Sorel alla riflessione del filosofo di Besançon sulla degenerazione culturale, giuridica e politica della società odierna<sup>172</sup> inizia significativamente con una presa di distanza non soltanto dal Lange, ma dallo stesso Fouillée<sup>173</sup>, ossia si distacca dalla fiducia di quest'ultimo sulla possibilità di una riforma dell'istruzione pubblica, ma sulla base della mentalità vigente nel sistema accademico dell'attuale 'società borghese'. Guai a mettersi contro i rappresentanti della cultura ufficiale, - esclama Sorel - ne sa qualcosa lo stesso teorizzatore della filosofia positivista, Comte<sup>174</sup>.

Sotto altra angolazione, questo primo riferimento a Proudhon è argomentato anche nel dubbio che Sorel palesa sulla possibilità di rifarsi soltanto a modelli culturali e morali dell'antichità'. Del resto, la vicenda di Socrate dimostra l'improponibilità delle soluzioni all'attuale crisi spirituale e politica. Del resto anche i filosofi che si ritenevano 'socratici', non si curavano affatto (pur in quella drammatica transizione dai Trenta tiranni alla democrazia) dell'importanza delle classi lavoratrici, delle loro dure condizioni di sopravvivenza, e dunque non mostravano un capacità di operare per il bene collettivo. Nell'Atene di Socrate si era ormai persa l'idea stessa di una dignità del lavoro manuale, e della sua intima connessione con la morale sociale.

Ecco un aspetto che invece Proudhon poneva in evidenza per il mondo del lavoro di oggi, traendone esempio da un passato arcaico<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> Riferendosi a P. J. Proudhon (in *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique, Chapitre 11, § 9*, Paris, Prévot, 1843), Sorel dichiara che Proudhon "a plaisamment dépeint les professeurs de son temps: 'Le philosophe s'enferme dans sa chambre, ferme les contrevents, tire les rideaux, se met les poings sur les yeux et songe. Ne troublez pas sa contemplation! Il étudie le moi, il fait de la psychologie [...]'"(SOREL, *PS*, pp. 72-73).

<sup>173</sup> Una polemica del tutto infondata, comunque, come si può vedere dove Fouillée stesso indica i limiti dell'attuale istruzione pubblica proprio nella poca considerazione per gli studi di filosofia morale (FOUILLÉE, *Op.cit.*, II, pp. 551-552n).

<sup>174</sup> "A. Comte eut le mérite de protester contre les spéculations creuses de ses contemporains; mal lui en prit, car une coalition monstrueuse de philosophes et de savants le poursuivit de sa haine"(SOREL, *PS*, p. 72).

<sup>175</sup> "La question du travail, qui paraissait assez indifférente aux Socratiques, préoccupe singulièrement les penseurs modernes; elle doit occuper aujourd'hui une place importante dans l'éthique. Proudhon nous semble avoir très bien exposé le problème dans les lignes suivantes: 'Non seulement le travail est nécessaire à la conservation de notre corps, il est indispensable au développement de notre esprit [...]'.

Evidentemente - allora come oggi - in una fase di decadenza si era giunti ormai a trascurare l'importanza stessa di quei legami familiari (dell'affetto e della pari dignità fra i coniugi, depositari di specifici ruoli all'interno della famiglia) e comunitari che possiamo invece vedere nelle epoche più antiche, pur nelle arcaiche democrazie rurali e nella stessa federazione delle città della Grecia quando dovettero affrontare la lotta contro il nemico esterno che ne minacciava l'esistenza e lo sviluppo.

Ora, invece, nell'Atene dei sofisti e degli oligarchi, al posto dell'antica poesia nazionale, dell'epica dei tempi eroici, c'è l'aberrante teoria filosofica delle due Veneri. Si esalta cioè il distacco fra la *Venere Urania* (l'amore per le superiori attività dello spirito e delle leggi morali) e la *Venere Pandemia* (l'amore puramente fisico).

Questo distacco alimenta la reciproca indifferenza per il modo con cui appagarle. Nella *Venere Pandemia* non si cercherà alcun significato etico o spirituale, e questa indifferenza produce inevitabilmente non solo la promiscuità e le aberrazioni dell'amore unisessuale, ma lo stesso svilimento dei legami familiari e del ruolo della donna.

Qui Sorel condivide il dubbio di Proudhon<sup>176</sup> sul 'ritorno alla natura' di cui parlava Fouillée<sup>177</sup>. Proudhon aveva ragione di indicare l'incolmabile distanza dell'antica fede nella santità del legame fra i coniugi (fondamentale per la morale sociale) dalle innaturali abitudini della Grecia classica, allora in uno stato di degenerazione molto simile a quello della società attuale<sup>178</sup>. Del resto, - continua Sorel - le stesse idee di Platone sul possesso in comune delle donne e dei figli sono state negativamente considerate da Proudhon, che in tale promiscuità e comunanza vede la fine non solo della famiglia, ma della stessa personalità dell'individuo<sup>179</sup>.

*Autant la loi de consommation semblait nous humilier, autant la loi du travail nous relève. Nous ne vivons pas exclusivement de la vie des esprits, puisque nous ne sommes pas de purs esprits; mais par le travail nous spiritualisons de plus en plus notre existence*"(PROUDHON, *La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, Paris, Dentu, 1862], livre IV, chapitre II, ora in : SOREL, PS, p. 87).

<sup>176</sup> "L'amour que personifie la Vénus Uranie est nécessairement unisexeuel. Où donc est le retour à la nature, dont parle M. Fouillée? C'était dans la vieille poésie nationale que Socrate aurait pu puiser un enseignement moral fortifiant, sur la sainteté du lien conjugal. [...] Proudhon a dit avec beaucoup de raison: 'C'est donc par un raffinement de délicatesse, en même temps que par une recherche quintessenciée du beau et de l'honnête que les anciens en vinrent à mépriser l'amour conjugal et avec lui tout rapport physique avec la femme [...]. Là était, en effet, l'écueil où devait périr la moralité grecque. L'union des sexes écartée par la logique de l'idéal, l'amour n'a plus de base; nous sommes arrivés à la contradiction, la catastrophe ne se fera pas attendre'[PROUDHON,] *Justice*, 10e Étude, par. XXIII]" (SOREL, PS, p. 95).

<sup>177</sup> *Ibidem*, l. c. Tuttavia, anche qui l'antefatto di questa contrapposizione fra le due Veneri va visto nella più misurata interpretazione che in realtà lo stesso Fouillé proponeva di questo passo di Senofonte, senza cioè alcuna accentuazione su questi aspetti 'unisexual?' dell'*amore pandemio*', ossia sull'indifferenza per le diverse manifestazioni nell'appagarlo (FOUILLÉE, *Op.cit.*, II, p. 212).

<sup>178</sup> "Dans le même auteur, nous trouvons un autre passage qui s'applique admirablement à Socrate: 'Comme la désuétude du mariage a pour causes: 1. l'inintelligence du sacrement, resté à l'état de symbole; 2. une surexcitation de l'idéalisme érotique, favorisée par le développement des lettres et des arts; 3. les gênes de l'existence dans une société livrée au luxe [...]. Il s'en suit que toute nation, en qui la *Justice*, à ces points de vue divers, a défailli, est une nation que dévore la gangrène sodomitique, une congrégation de pédérastes'[PROUDHON,] *Justice*, 10e Étude, § XXVII]"(SOREL, PS, p. 96).

<sup>179</sup> "Le communisme contient dans son principe les mêmes infamies. Par sa négation de la personnalité, de la propriété, de la famille [...] il tend à la confusion des sexes; [...] il est fatalement pédérastique" [PROUDHON, *Justice*, 10e Étude, § XXIII]"(ib., p. 97).

L'epoca moderna non si è molto discostata da tale considerazione degli aspetti meramente materiali dei rapporti familiari. Lo stesso Kant tratta la famiglia come una questione di economia, come un rapporto unicamente fondato sulle norme del diritto privato. “*Kant, dans ses Principes du droit, dit que le droit réel-personnel (celui qui regarde la famille) 'est celui de la possession d'un objet extérieur, comme d'une chose, et de son usage, comme personne'. Il ne reconnaît pas le principe religieux sur lequel se fonde la famille. L'antiquité n'avait pas commis cette erreur; le droit romain, même à l'époque de la décadence, avait conservé la vieille définition de la communion du droit divin et humain*”<sup>180</sup>.

Contrariamente a quanto accadeva nelle epoche arcaiche, sia la filosofia classica che quella moderna non hanno mai dato importanza al fondamento religioso dei costumi sociali e più in generale dell'etica. In questo senso, riproponendo questa sostanziale anteriorità dell'esperienza morale, indicandone l'originarietà appunto nelle età arcaiche, qui in effetti Sorel riconduce l'essenziale dell'etica al momento antagonistico, a quella fase iniziale in cui prese forma la volontà umana di decidere di aderire ad un superiore paradigma di valori, ad una più alta misura, ad una effettiva razionalità verso cui orientare il comportamento individuale e collettivo. A tale individuazione del momento genetico della volontà morale, Sorel in questo momento della sua riflessione si avvicina con una matrice indubbiamente, va ripetuto, tanto caratterizzata in senso conservatore da risultare spesso reazionaria.

Un conservatorismo che certo gli preclude qualsiasi accesso per riattingere la vera *sostanza* della tradizione. Un conservatorismo che però, gradualmente si stempera nella consapevolezza dei suoi limiti. È quanto accade a Sorel quando avverte l'urgenza di superare ogni orizzonte preclusivo verso la contemporaneità, ogni immobile conservatorismo, incapace di capire quale fosse stata la sostanza originale della tradizione della morale civile. Ed è allora che cerca nel socialismo la *vera sostanza* della tradizione morale e politica. Però un socialismo il più possibile prossimo alle istanze di conservazione e tradizione, quale appare a Sorel, ora convinto che questa sia l'idea-guida per superare il liberismo e le concezioni meramente attuali della ‘borghesia economica’.

Un socialismo che Sorel poteva dunque trovare solo nell'ultimo Proudhon, quello delle pur problematiche esaltazioni sia della guerra che del totale antagonismo<sup>181</sup>. Idee, in senso certamente non progressista,

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 151. Qui Sorel si riferisce alla *Sezione terza* (della *Dottrina generale del diritto privato*) intitolata *Del diritto personale di natura reale*, che si inizia (con par. 22) appunto con le parole citate, di cui riportiamo la traduzione seguente del testo di Emmanuel Kant [*Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto...*, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu. Torino, Utet, 1978, p. 458]: “22. *Questo diritto è quello che consiste nel possedere un oggetto esterno come una cosa e nell'usarne come una persona*”. Più esattamente, si tratta - come meglio si capisce dall'edizione curata da Nicolao Merker - della *Parte prima* (intitolata *Il Diritto privato*) di *La metafisica dei costumi*, Bari, Laterza, 1970, dove il passo riportato è a p. 94.

<sup>181</sup> “Proudhon (*La guerre et la paix. Livre I, chap. VII*) dit: ‘Le latin imperator, empereur, est le correspondant grammatical du grec tyrannos, maître, patron, commandant, duquel nous avons fait tyran. D'où vient que le mot latin est si bien porté, tandis que le grec est si mal vu ? [...] C'est que l'empereur est un général d'armée, tandis que l'autre est un chef d'administration et de police, un bourgmestre. Les armes relèvent le despotisme; le commandement est odieux entre égaux et hors service. C'est pour cela que le peuple français est sans respect pour ses représentants, de même que pour ses rois constitutionnels. Le génie populaire [...] a réuni, dans le même emblème, la balance et l'épée [...] Heureuse donc et trois fois heureuse, la nation dont le chef est à la fois le plus brave et le plus juste!’” (SOREL, PS [*Le procès de Socrate*], p. 158n).

dichiaratamente riprese da Joseph de Maistre<sup>182</sup>. Ma un ‘socialismo conservatore’, appropriato supporto espressivo a quell’urgenza di socialità in quell’età del liberalismo borghese, sconfinante nel liberismo e nel formalismo giuridico.

Un socialismo diverso comunque da quello che più tardi Sorel arriverà a ricercare, ed a credere di averlo trovato, in termini più attuali (rispetto a quello che gli appariva ormai un irrealismo proudhoniano) nell’antagonismo teorizzato da Marx, nella nozione di ‘lotta di classe’.

Per ora, comunque, il suo linguaggio è ancora proudhoniano. La società contemporanea, come del resto la società ateniese - sottolinea Sorel (quasi in un’eco lontana, ormai dimenticata, della sua esaltazione dell’etica nella Gerusalemme ‘pre-oligarchica’ (in: *CEPB*) - era caduta in mano ad una piccola borghesia avida, sfruttatrice delle campagne a vantaggio del commercio cittadino<sup>183</sup>. Questa società non potrà perciò risanarsi altro che ripetendo un’originaria capacità di contendere, di confrontare i propri *valori morali* con i ‘*disvalori*’ diffusi nella gioventù da un’istruzione pubblica che diventata espressione, un riflesso immediato, di un governo che cerca di imporsi adattando ai suoi fini oligarchici la legislazione scolastica<sup>184</sup>.

D’altra parte, dichiarazioni come questa rivelano già nel Sorel appunto il superamento del suo conservatorismo morale e politico (che comunque era stato sempre molto critico nei confronti della ‘borghesia economica’, quindi diverso dal mero conservatorismo incentrato su posizioni economiche esclusive).

Superamento che, contestualmente, si articola nell’avvicinamento al moralismo etico-giuridico del socialismo, un movimento che gli sembra (sulla base di Proudhon) latore di un alto ideale di giustizia.

Comunque, per il momento, questa prospettiva eticamente conservatrice induce Sorel all’affermazione che una vera cultura è impossibile in un sistema come quello attuale, diretta filiazione del radicalismo egualitario sorto con la Rivoluzione francese (dove il vero egualitario era, in definitiva, come aveva detto Proudhon, il marchese Condorcet, vittima della mentalità chiesastica di Robespierre)<sup>185</sup>.

Oggi, invece della selezione dei migliori (vero termine dell’eguaglianza come possibilità di uguagliamento) è avvenuta l’instaurazione di un’oligarchia di falsi talenti, di pseudo-intelligenze, capaci solo di

<sup>182</sup> “Proudhon a parfaitement posé le problème [...] (*La guerre et la paix, livre I, chap. IX*) [...]” (*Ib.*, p. 167).

<sup>183</sup> “[...] *Nous venons de dire que la démagogie devint une sorte d’oligarchie des boutiquiers et des petits artisans d’Athènes, fiers, rusés, menteurs et hâbleurs, qui dirigèrent les affaires de la ville à leur profit et au détriment de la campagne. Nous avons vu, dans notre siècle, mais avec beaucoup plus d’abus, la domination des villes s’établir en France, sous le fallacieux prétexte que les citadins, lisant les journaux, étaient beaucoup plus éclairés que les ruraux*” (*Ib.*, p. 179).

<sup>184</sup> “*Lorsqu’ une société se trouve divisée, au point de vue de la connaissance, en classes distinctes, la question oligarchique ne tarde pas à se poser. [...] Les écoles socialistes modernes se sont fortement préoccupées de cette doctrine ; elles ont bien reconnu que l’égalité n’était qu’une chimère trompeuse, dans une société où existent des inégalités dans les cultures. De là est née la théorie si bizarre de l’instruction intégrale*” (*Ib.*, l. c.). Qui Sorel evidentemente polemizza, a torto - come si è detto - con l’idea della pubblica istruzione espressa da Fouillée.

<sup>185</sup> “*Proudhon a dit de Condorcet: ‘Le seul homme qui, en 93, entrevit l’égalité, mis hors la loi et découvert par la police du tribun (Robespierre), fut forcé de s’empoisonner (Justice. 3e Étude, § XLI)’.* Proudhon jugeait Robespierre comme M. Taine, qui nous a si bien prouvé que le grand théoricien de la Convention était un parfait cuistre” (*Ib.*, p. 204n).

violenze, orientate in modo tale da minacciare di travolgere l'intera società europea<sup>186</sup>.

Qui il moralismo conservatore induce ancora Sorel all'execrazione di un Rivoluzione che aveva promesso eguaglianza ma invece instaurò la dittatura, rivelando nella fede del successo delle proprie idee lo strumento che ha sempre un'abile minoranza per imporsi<sup>187</sup> alla guida della maggioranza.

Qui, dunque, Sorel anticipa (oltre alla critica al dispotismo democratico)<sup>188</sup> la sua stessa futura formulazione del *mito* della 'rivoluzione dei produttori'. Anche questa sua, a ben vedere, sarà una fede che una nuova élite rivoluzionaria potesse cambiare radicalmente il mondo.

Sin qui, comunque, Sorel si limita a dire che una vera fede, capace di cambiare la storia e di assicurare una gloria perenne, è del tipo di convinzione che appunto Socrate dimostrò nella sua come totale dedizione ad un'idea, spinta sino al consapevole sacrificio di se stessi.

La vita ha un senso se intesa a realizzare un fine creativo di un nuovo e superiore ordine di cose. Per questo ogni aspetto dell'esistenza deve avere una finalità etica. Ma 'l'arte per l'arte', cioè fine a se stessa - sottolinea Sorel (in una sensibile eco delle idee palesate da Proudhon, in *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, del 1865) - è l'esperienza che ai più sembra non una finalità sociale, ma servire solo ad appagare solo un'esigenza estetica, la bellezza per la bellezza<sup>189</sup>.

Tuttavia una tale valutazione in positivo per questa parte della concezione socratica da parte di Proudhon (sulla base appunto del riconoscimento in Socrate della prima teorizzazione del finalismo etico, in contrapposizioni alle precedenti spiegazioni della realtà umana semplicisticamente in termini di materialismo e meccanicismo), non esaurisce qualche riserva da parte di Sorel verso il filosofo di Besançon,

<sup>186</sup> "Il est bien rare - osserva Sorel (in un convincimento destinato a capovolgere quando lui stesso diventerà il teorizzatore della violenza) - que les hommes de science se lancent dans la politique active. [...] En général, les hommes qui recourent à la violence sont de bien faibles théoriciens: l'exemple de nos assemblées révolutionnaires est là pour en donner la preuve. M. Taine nous a appris à connaître les faux grands hommes qui dirigèrent le grand bouleversement européen" (Ib., p. 204).

<sup>187</sup> "Un des caractères des révolutions est de créer des pouvoirs dictatoriaux, remis à des groupes peu nombreux. Nous l'avons bien vu en 93 chez nous. La majorité d'un pays ne peut, en général, accepter facilement de grands bouleversements, fondés sur des théories absolues" (Ib. 205).

<sup>188</sup> Nell'esperienza giacobina si vede la poca considerazione che quei pretesi 'democratici' ebbero per la volontà popolare. "Arrivés au pouvoir, ils n'eurent rien de plus pressé que de gouverner sans s'inquiéter des majorités. Il se montrèrent d'autant plus violents qu'ils étaient plus isolés. Ils étaient parfaitement logiques. Seuls, ils possédaient l'Idée révolutionnaire. Le nombre ne saurait créer le droit" (Ib., pp. 205-206). Ma qui c'è anche un sintomo della sua futura concezione elitaria. "Une société se développe historiquement et les masses tiennent à leurs traditions. Les novateurs ne peuvent réussir qu'à force d'audace: ils sont une minorité, mais, s'ils ont la foi, ils peuvent quelquefois triompher en profitant d'occasion favorables. On sait aujourd'hui que les Jacobins étaient en petit nombre: presque partout, les Montagnards ne furent nommés que par des minorités infimes ou par la fraude" (Ib., p. 206).

<sup>189</sup> "[...] Nous prenons hautement le parti de Socrate, L'art pour l'art! Voilà une formule que nous avons trop souvent entendue: c'était la loi des romantiques. Les Grecs ne comprenaient pas une pareille hérésie. [...] Ainsi l'art ne peut être étudié que par rapport à la fin. Voilà une théorie très grande, très solide, bien supérieure à celle de ses disciples. On ne tirera jamais une thèse acceptable des rêveries de Platon sur l'art. [...] Il nous semble bien souvent raisonner comme certains philistins romantiques. Ils ne trouvaient de sublime que le faux-bourdon en musique et le pseudo-gothique en architecture. [...] En dehors de la finalité, telle que la comprenait Socrate, il n'y a pas de théorie esthétique possible. [...] Si l'art a une fin éducatrice, il doit s'adapter aux circonstances et aux conditions. Il n'y a donc plus à parler de Beau absolu, des types immortels et autres ragoûts de la cuisine platonicienne" (Ib., pp. 318-321).



che ai suoi occhi anticipa, in qualche misura, l'errore di Platone ed Aristotele, cioè il loro idealismo, la loro proiezione delle cause prime della realtà umana in contesto indefinito, astratto, 'metafisico'.

In definitiva c'è anche in Proudhon (come in Socrate) una profonda fede nella struttura razionale dell'universo e del cosmo umano, anche se lui, più modernamente non crede dipenda dalla Divinità. Eppure anche in lui c'è qualcosa di discutibilmente 'stoico', che rende poco verosimile la sua spiegazione della libertà etica in termini di volontà capace di porsi finalità diverse da quelle poste dalle leggi storiche o imposte da una qualche *Anima mundi*.

Questo non significa che anche Proudhon alla fine risolva - come Socrate - il problema del libero arbitrio, cioè facendosi lui stesso profeta e portavoce delle rivelazioni divine<sup>190</sup>. D'altro canto, le convinzioni sociali di Proudhon sono meglio rapportabili a Senofonte, piuttosto che al suo maestro, Socrate, specialmente riguardo al ruolo della donna, della famiglia<sup>191</sup> e dell'agricoltura<sup>192</sup>, lì sì riconosciuta come il giusto sistema sociale.

Il Socrate di Senofonte evoca le idealità ed i valori del tipo di società coesa in un forte sentimento di comunità di destino, di partecipazione alle sorti della città. È il tipo rappresentato - sottolinea con enfasi Sorel - dalla grande epica nazionale, i cui eroi protagonisti sono quei contadini pronti sempre ad accorrere a difendere la patria, come semplici marinai o soldati (senza alcuna discriminazione che invece Aristotele manifesta descrivendo la sua 'città ideale'<sup>193</sup>), tutti egualmente impegnati sia nel lavoro necessario ad alimentare la comunità, sia nella sua difesa.

<sup>190</sup> "Il nous semble que Socrate rapportait la divination à la Providence, sans trop se soucier d'examiner comment cette thèse était compatible avec l'existence d'un monde bien ordonné. Le philosophe n'était pas éloigné de la conception stoïcienne qui assimile le monde à un être organisé, que dirige continuellement une grande âme" (Ib., p. 132). Ma si vedano anche i seguenti luoghi. "[...] Socrate ne craignait rien tant que de manquer aux devoirs que les Dieux lui imposaient. Sa conduite était marquée au sceau du fanatisme doctrinal" (Ib., p. 135). Più avanti Sorel aggiunge che: "Le philosophe [appunto Socrate] ne doit pas être confondu avec un simple maître de morale ou d'éloquence. Il apparaît comme un hiérophante et un révélateur" (Ib., p. 137). A questo riguardo, Sorel si dichiara parzialmente d'accordo con Fouillée. "M. Fouillée a très bien reconnu le mysticisme de Socrate; mais il nous semble qu'il n'a pas assez insisté sur cette question si importante. Il dit avec beaucoup de justesse (tome II, page 269): 'Il y a dans Socrate, ne l'oublions pas, avec le germe de Platon, le germe d'un Diogène'" (Ib., p. 137n).

<sup>191</sup> Riferendosi all'interpretazione del ruolo della donna nel mondo arcaico rappresentato da Senofonte nell'*Economico*, - e confutando la verosimiglianza delle considerazioni in merito prodotte da Fouillé - qui Sorel evoca ancora Proudhon e conclude che niente è più distante dalle teorie socratiche sulla donna e sulla famiglia. "Rien dans ces théories n'appartient à l'enseignement de Socrate. Xénophon interprète les traditions de la grande poésie nationale; il n'emprunte à son maître que la grâce de l'exposition et la finesse des distinctions dialectiques" (Ib., p. 384).

<sup>192</sup> Al riguardo (oltre al referente esplicito alla *Politica* di Aristotele [l. VII, c. II]), si avverte una qualche eco, forse inconsapevole, del Rousseau (dell'*Économie politique* e del *Discours sur l'origine de l'inégalité*), probabilmente mediato dal Proudhon stesso. "L'agriculture était la principale occupation des Athéniens: le peuple était sobre et économe. Aristote regarde les peuples agriculteurs comme très propres à être gouvernés démocratiquement [...]. Il dit que les anciens avaient fait d'excellentes lois pour fixer le peuple sur la terre, soit en limitant l'étendue des propriétés, soit en interdisant les ventes [...]. Les socialistes modernes supposent [...], implicitement, que le peuple se livre à la petite industrie ou à la petite culture. Il nous semble que cette hypothèse (soigneusement dissimulée) est au fond de toutes les théories de Proudhon: on sait qu'il était un admirateur fanatique de la campagne" (Ib., p. 170n).

<sup>193</sup> "Dans la Cité idéale, - afferma Sorel, riferendosi alla prospettiva inegualitaria di Aristotele nella *Politica* (l. IV, c. V, par. 7) - dont il étudie la constitution, il ne veut pas que les marins soient citoyens: il se souvient qu'à Athènes les équipages des galères soutenaient énergiquement la

Ecco quanto Sorel conclude - nella seconda appendice a *Le procès de Socrate* - relativamente alle interpretazioni della distinzione fra cosmo morale ed universo fisico (dimensioni distinte, irriducibili ad un solo tipo di spiegazione causale da parte di Socrate, Platone o Aristotele).

Nella ripresa di questo punto nodale, Sorel ritorna in certa misura a tutte le implicazioni di una critica concettuale che va dalla reinterpretazione kantiana della teoria delle cause formulata da Aristotele, sino alla ricezione di simili tematiche nei neo-kantiani di Marburgo, nei neo-hegeliani e nello stesso positivismo critico.

Non a caso, dunque, - oltre al più volte citato Fouillée - nella seconda appendice di *Le procès de Socrate*, Sorel aggiunga anche il riferimento alla teoria delle *cause finali* formulata da Paul Janet<sup>194</sup>.

Entro tali termini, si produce appunto il pieno passaggio ad nuovo registro interpretativo di cui Sorel si avvale per considerare ora, dopo la critica etico-filosofica alla società contemporanea, anche la critica sui fraintesi e le chimere dell'attuale sopravvalutazione dell'esperienza scientifica, sia dal punto di vista gnoseologico che da quello pratico tecnologico.

Ricapitolando quanto siamo venuti sin qui esponendo, se tali sono gli esiti dell'influsso combinato sia della teoria delle *idee-funzione* di Fouillée<sup>195</sup>, sia dell'*idealismo pratico* di Lange, sia dell'idealismo socialistico di Proudhon (tale da impersonare in senso maggiormente politico, rispetto a Lange ed a Fouillée, l'urgenza di un rinnovamento sociale in profondo), d'altronde non va dimenticato che questa componente neo-critica soreliana fa emergere una delle due oscillazioni argomentative che costituiscono il complesso della riflessione soreliana. In effetti, ci si deve chiedere su che base avvenga l'intersezione con l'altra oscillazione argomentativa, quella cioè che da Proudhon conduce a Marx e da questi nuovamente al filosofo di Besançon, e quindi di nuovo a Marx?

Va intanto precisato che questa intersezione deve collocarsi fra gli anni 1893-1910, e che comunque nel contesto di un persistente sottofondo criticista, per certi versi neo-kantiano, che alla fine risulta - di riflesso agli sviluppi ideologici che si verificano in Italia fra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, all'interno del socialismo - come il carattere dominante dell'intera riflessione soreliana, tale da rappresentare sia il suo *terminus a quo*, sia - per certi aspetti che vedremo - il suo vero *terminus ad quem* (quale risulta nella prima appendice alle *Réflexions*).

In quel che concerne l'incontro con Proudhon, va ricordato che già in *Le procès de Socrate* era stato ripreso qualche tratto dell'interpretazione della figura di Socrate prodotta dal Filosofo di Besançon *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Ma certamente la fase saliente sarà la sintesi che con molto acume critico Sorel produce nell'*Essai sur la philosophie de Proudhon*, del 1892. In questo scritto non c'è solo la riconsiderazione della nozione di lavoro, ripresa in parte da Lange, ma il confronto con la

*démocratie. Sur la flotte on embarquera des guerriers-citoyens pour commander et des agriculteurs: ceux-ci forment une classe sans droits politiques*" (*Ib.*, p. 168).

<sup>194</sup> Nel 1860 Paul Janet aveva pubblicato gli *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*. Qui, comunque, Sorel si riferisce alla seconda edizione del lavoro di Janet, intitolato: *Les causes finales* (Paris, Librairie Germer Ballière, 1882), criticandone (*Ib.*, p. 325) appunto l'indistinzione fra le cause finali nel mondo morale (definibili e conoscibili) e le cause finali dell'universo.

<sup>195</sup> Nicola ABBAGNANO, *Storia della filosofia*. V. *La filosofia del romanticismo. Da Fichte a Nietzsche*, Milano, Tea, 1995, p. 374-375

nozione di *'valore'* elaborata da Proudhon, in una prospettiva diversa dalla semplice considerazione degli aspetti economici.

In particolare il *'valore'* del lavoro può essere compreso solo al di là delle implicazioni dell'utilitarismo individuale o dell'egoismo cetuale<sup>196</sup>. Qui prende forma più compiutamente (di quanto non lo fosse in *Le procès de Socrate*) la prospettiva propriamente politica della riflessione di Sorel sulla questione sociale. A partire dalla sua confutazione delle spiegazioni fornite da Adam Smith sul significato utilitaristico del lavoro. Una confutazione che Sorel rivolge all'idea stessa di una ricomposizione spontanea di tutti gli egoismi nell'equilibrio sociale, in un automatismo altrettanto improbabile quanto la nozione di *valore economico* come identità fra la mera utilità materiale, individuale e collettiva<sup>197</sup>. °

Nell'*Essai sur la philosophie de Proudhon*, è evidente che (contrariamente a quanto farebbe supporre la premessa di Sorel, di voler considerare le teorie di Proudhon solo sotto il profilo dei moventi psicologici dell'economia) già da ora si annuncia un'accentuazione del referente politico, anche se per adesso nel senso della via delle riforme e del rifiuto dell'idea rivoluzionaria<sup>198</sup>.

Asserendo l'esistenza di un nesso fra la nozione di tempo in Kant<sup>199</sup> e le implicazioni che il concetto di durata ha nelle formulazioni di Proudhon (nel senso della continuità rispetto al fondamento etico della società e dell'economia)<sup>200</sup> - , qui Sorel ripete che il lavoro è anzitutto ed essenzialmente l'espressione di un'esperienza morale<sup>201</sup>. E, come tale, il

<sup>196</sup> "Proudhon a parfaitement reconnu quel était le schème primordial de l'économie politique considérée comme science", dicendo che il *valore* è la pietra angolare dell'edificio economico (SOREL, *Essai sur la philosophie de Proudhon* [da qui in poi: EPP], in: RPF [Revue philosophique de la France et de l'étranger], XXXIII, 1892, p. 624). Nella parte conclusiva del saggio, pubblicata sul numero successivo, Sorel precisava questa sua interpretazione. "[...] Si l'économie est une science, elle a pour objet l'étude rationnelle des valeurs produites par l'industrie humaine. [...] Le travail économique est un phénomène psychologique qu'il faut soigneusement distinguer du travail tel que le comprend la physique. [...] Les valeurs se proportionnent entre elles et ont pour mesure une durée" (EPP, in: *Ib.*, XXXIV, 1892), p. 67).

<sup>197</sup> *Ibidem*, XXXIII, p. 625. Qui infatti Sorel è molto prossimo ad individuare l'idealistica interpretazione di Smith, il postulato allineamento fra egoismo dei singoli e finalità collettive, delineato con l'immagine di una *'mano invisibile'* che assicurerebbe tale armonia, non diversamente dunque dalle spiegazioni metafisiche del ruolo della Provvidenza, ora riproposto in versione laica, secolarizzata.

<sup>198</sup> "[...] Nous ne voulons pas étudier toute l'œuvre de Proudhon; nous n'aborderons ni ses thèses révolutionnaires, ni ses thèses religieuses, malgré tout l'intérêt qu'elles présentent. Nous allons chercher à expliquer comment il a ramené les problèmes économiques à des questions de psychologie, - exposer sa théorie de la Justice et des Contradictions" (*Ib.*, p. 622).

<sup>199</sup> Del resto, proprio Cohen aveva sottolineato in Kant l'attenzione per la nozione di *lavoro*, riconnessa esplicitamente alla filosofia di Aristotele (H. COHEN, *Op. cit.*, p. 486). Ma si veda soprattutto dove Cohen indica in Kant la consapevolezza che "il lavoro, il lavoro umano, il lavoro di un uomo, è questa la fonte di tutti i contenuti dell'economia e del commercio. Il lavoro produce tutti i valori [...]" (*Ib.*, p. 448).

<sup>200</sup> "L'être social est à la fois producteur et consommateur: chacun des membres apporte son contingent de travail et entre en échange avec tous les autres. Les produits considérés au point de l'être-société sont susceptibles d'être mesurés. Le temps est, pour Kant, la forme du sens interne: le travail, activité de l'organisme général, a pour mesure une durée" (SOREL, EPP [*Essai sur la philosophie de Proudhon*], in: RPF [Revue philosophique de la France et de l'étranger], XXXIII, p. 628).

<sup>201</sup> "[...] En 1846, à l'époque où paraissaient les Contradictions, la notion de l'autonomie des causes était bien peu familière aux philosophes et totalement inconnue aux économistes [...]. L'industrie est un phénomène psychologique, les lois de la psychologie sont indépendantes de la physique. Le travail entendu, au sens économique, étant d'ordre moral, ne peut entrer dans aucune équation où se trouvent des grandeurs matérielles" (*Ib.*, p. 627). Ovviamente queste conclusioni di Proudhon furono oggetto, come è noto, della critica di Marx (nella *Misère de la philosophie*). Ma sin

lavoro è da considerare in una prospettiva di lungo periodo, in termini cioè di un ineludibile criterio di continuità storica. Una continuità considerata a partire dall'originario fondamento etico su cui è stata edificata la società. Un criterio, dunque, a cui va riconfrontata e ricondotta l'economia capitalistica.

Peraltro, il tratto saliente di questa argomentazione è che da qui Sorel sviluppa con coerenza il proposito di individuare nel socialismo una vitale funzione storica, pienamente conforme all'attuale momento, ossia la tutela delle masse lavoratrici contro lo sfruttamento organizzato dall'industria capitalistica, dalla 'borghesia economica', che si fa scudo dei supporti formalistici che il legislatore assicura alle finalità egoiste borghesi, esclusive e insociali. Ma per rendersi capace di una tale funzione, il socialismo deve depurarsi dell'utopismo di Fourier<sup>202</sup> e di Malthus<sup>203</sup>.

Appunto per questo stesso motivo, - continua Sorel (riferendosi esplicitamente a Proudhon)<sup>204</sup> - il socialismo attuale si deve distinguere anche dalle concezioni di Comte, nel cui sistema sociologico persistono - malgrado i propositi di superarli - residui di idealismo, della metafisica medievale, residui che contraddittoriamente convivono nel suo sistema ideologico con la pretesa di ricostruire sulla base della scienza e dell'industria una nuova distinzione e gerarchia di funzioni sociali<sup>205</sup>.

A tal riguardo, Sorel indica un limite di tutti i filosofi moderni (cui si possono accomunare i sociologi) nell'inconsapevolezza di restare in un contesto immaginario, proprio mentre credono di attingere al massimo di concretezza applicando alla realtà sociale ed alla dimensione psicologica le spiegazioni impropriamente tratte dal mondo delle scienze fisiche, dalla fisiologia, dalla chimica, dalla meccanica<sup>206</sup>.

La metafisica medievale - osserva Sorel (anche qui con echi di Lange) - spiegava il mondo fisico con entità spirituali, la metafisica dei moderni compie il percorso inverso, cercando di spiegare il mondo morale con formule e processi chimici<sup>207</sup>.

Il giusto metodo (per la suddetta distinzione delle concatenazioni causali dell'universo fisico rispetto al cosmo umano) è invece quello di localizzare nell'esperienza umana globale una molteplicità di distinte dimensioni. Si tratta infatti di individuare in ognuna di queste dimensioni dell'esperienza umana una complessità di fattori che restano per noi in gran parte inconoscibili, talvolta da assumere come altrettanti assoluti, ognuno caratterizzato come un diverso genere.

Vi sono, ad esempio, esperienze che le scienze fisico-matematiche colgono pienamente, mentre di altre non riescono ad andar oltre la

qui Sorel non mostra di conoscere a fondo Marx, e del resto di muovere (fornito dello strumento del suo embrionale criticismo socialista) appena i primi passi nella critica proudhoniana all'economia capitalistica.

<sup>202</sup> "Plus d'une fois Proudhon s'est moqué du travail attrayant promis par Fourier" (*Ib.*, p. 633).

<sup>203</sup> *Ibidem*, pp. 630-632.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 636n.

<sup>205</sup> Qui Sorel cita Proudhon, dove - a proposito di Auguste Comte - "s'imaginait, apparemment, qu'il suffit de dire à la métaphysique: Partez; et à la théologie: Allez vous-en! pour qu'elles déguerpiissent [...]. A force de métaphysiquer sans le savoir, il a fini par théologiser sans s'en apercevoir davantage" (P. J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* [to. III, Paris, Garnier, 1858, p. 25], qui in : SOREL, *EPP* [*Essai sur la philosophie de Proudhon*], in: RPFÉ [*Revue philosophique de la France et de l'étranger*], XXXIII, pp. 636-637).

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 636.

<sup>207</sup> *Ibidem*, l. c.

semplice constatazione dei rapporti che in esse si sviluppano. È così anche nelle dimensioni dello spirito, nella filosofia, nell'etica, nel diritto. Precisamente per questo non è possibile applicare ad ogni tipo di conoscenza i criteri, i limiti, la relativa conoscibilità oppure l'assoluta inconoscibilità delle cause prime che restano specifiche di un determinato contesto<sup>208</sup>.

“*La bonne méthode* - Sorel ripete con Proudhon - *consiste à reconnaître le caractère des entités métaphysiques nécessaires, de les classer et d'en définir le rôle. [...] L'étude de l'homme devra donc consister à séparer les diverses classes des phénomènes, à les distinguer chacune par un absolu [...]*”<sup>209</sup>.

Un fatto è comunque certo per Sorel (come del resto per Proudhon ed i neo-kantiani), ossia che l'assoluto morale non è definibile tramite gli strumenti delle scienze fisiche, in quanto ogni referente alla morale si deve realizzare nella concretezza della vita, individuale o collettiva. “*Le but des sciences morales est de définir des absolus, que la science ne peut étudier, mais qu'elle pose pour établir la séparation des causes*”<sup>210</sup>.

La realtà dell'esperienza etica, spirituale, giuridica, consiste in un insieme di leggi che sono diverse da quelle dell'universo fisico, del quale qui cercheremmo invano la naturale regolarità, la necessaria correlazione fra cause ed effetti, la meccanica ripetibilità dei processi e delle esperienze. L'errore di aver preteso di commisurare l'economia politica con i criteri delle scienze fisiche, riducendola a dati statistico-matematici, o credendovi di scorgere un naturale determinismo verso l'armonia, è stato un errore della cultura classica e medievale, i cui riflessi giungono ad influenzare lo stesso XVIII secolo, e quindi l'epoca attuale. “*La nature et la sensibilité sont hors d'état de nous diriger; elles sont impuissantes contre l'égoïsme, quoi qu'en pensât le XVIIIe siècle*”<sup>211</sup>.

Da questi miraggi e da queste illusioni deriva quell'entificazione della ragione (scissa dal concreto contesto delle individualità cui va riferita in ogni momento storico) che in qualche misura ha coinvolto lo stesso Kant, facendo della sua filosofia un sistema che resta, malgrado le premesse ed i propositi, un veicolo per alimentare quelle illusioni che sfociano nell'attuale formalismo etico-giuridico, cioè in una concezione del diritto astratta, avulsa dalla sua sostanzialità, l'idea di giustizia<sup>212</sup>. Nella sua essenziale sostanza, l'idea di giustizia - come ci dimostra Proudhon - non è affatto un'entità astratta, l'espressione di un'immaginaria *legge di natura* sul tipo di quella concepita in maniera

<sup>208</sup> Anche qui si veda Cohen: “*La Fondazione della metafisica dei costumi dà la differenza tra la teleologia morale e l'unità sistematica utile alla conoscenza naturale. [...] Così il regno dei fini è il prototipo di quella natura che bisogna creare dal nuovo, così come nella Critica della ragion pratica, all'inverso, la natura del mondo sensibile viene definita come il tipo del mondo morale, come il corpus mysticum di autonomi scopi finali. Nell'idea del fine sta l'origine di quel dovere, e la ragione, a contempo, dell'interesse che noi uomini 'prendiamo' alla forma della legge morale. Nel prevalere di questo interesse consiste il primato*” (H. COHEN, Op.cit., pp. 267-268).

<sup>209</sup> SOREL, *EPP* [Essai sur la philosophie de Proudhon], in: RPFÉ [Revue philosophique de la France et de l'étranger], XXXIII, p. 637.

<sup>210</sup> *Ibidem*, XXXIV, 1892, p. 67.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>212</sup> Proudhon definisce la giustizia come espressione della “*volonté et résolution de traiter autrui, en toutes choses, comme nous-mêmes, c'est-à-dire suivant le principe d'égalité, autant que celle-ci nous apparaît, et nonobstant l'erreur commise de bonne foi par les parties, laquelle erreur, quelque tort qu'elle fasse aux intérêts, ne compte, en morale, absolument rien*” (*Ib.*, p. 43). Il riferimento è: P. J. PROUDHON, *De la Justice...*, III, cit. p. 164).

universalistica da Rousseau<sup>213</sup>. Ma non è neppure un imperativo categorico come lo intende Kant, cioè non un comando etico del quale non si spiega come possa da *assoluto morale* tradursi in realtà, riconnettersi alle situazioni storiche concrete, e tantomeno formularsi nell'interiorità della coscienza in maniera equivalente (in termini di effettive opzioni partecipative e distinzioni capacitarie) nella generalità degli individui.

Intesa da Kant in tal maniera - sottolinea Sorel (qui avvicinandosi ancora a Lang, e di questo recependone gli echi da Cohen)<sup>214</sup> - non si spiega affatto né per qual motivo la giustizia non possa consistere in una pura e semplice catalogazione di precetti e di comandi, di azioni lecite e di quelle proibite (cioè in un diritto positivo che peraltro sarebbe incessantemente soggetto a variazioni, a formalizzazioni più o meno circoscritte alle forze a confronto), né perché la giustizia avrebbe una sua dimostrabilità logico-matematica, in formule analoghe a quelle delle scienze fisiche<sup>215</sup>.

Per quanto astraendo anch'egli da un riferimento storico con l'epoca moderna, Proudhon - sostiene Sorel - almeno localizza la sua idea di giustizia nella *città ideale*, nella *polis*. Proiettandosi in questa anteriorità arcaica (comunque idealizzata), in tale itinerario Proudhon può credere che tutti cittadini fossero animati dalla *virtù civile*, e dunque incuranti di qualsiasi priorità, rispetto alla politica, del modo di produrre e dividersi le ricchezze. Su questa dimensione così lontana dalle condizioni di esistenza del mondo moderno, poi i filosofi hanno sempre costruito le loro ipotesi di costituzione razionale.

“*La justice peut être cherché dans la constitution rationnelle de la cité idéale: c'est la méthode inaugurée par les Grecs, à laquelle se rattachent presque tous les philosophes; mais quelles sont les relations industrielles dans la société mythique?*”<sup>216</sup>. Non lo sappiamo. Non possiamo nemmeno immaginarlo, - afferma Sorel in questo 1892 - come si vede ben lontano sia dall'iniziale suo conservatorismo tradizionalista, sia dallo stesso demiurgismo, che invece impronerà di sé, di lì a poco (nel 1894), *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique*. Possiamo solo essere certi che - sottolinea Sorel - in quella mentalità di totale appartenenza alla città, l'orientamento delle

<sup>213</sup> “Proudhon, ici comme partout, rejette les idées de Rousseau [...]” (SOREL, *EPP* [*Essai sur la philosophie de Proudhon*], in: RPFÉ [*Revue philosophique de la France et de l'étranger*], XXXIII, p. 628n).

<sup>214</sup> “La storia - dice Cohen interpretando Kant - è dunque quel potere che deve subentrare per lo sviluppo continuo dello Stato là dove fallisce il formalismo del diritto. Ma in verità la storia non è soltanto l'insieme degli avvenimenti, ma anche delle azioni, dunque anche degli individui umani. [...] Bisogna perciò darne [della continuità storica] una fondazione tanto etica quanto logica, se deve essere riconosciuto alla storia il diritto di integrare, al di là del diritto, l'idea dello Stato [...]” (H. COHEN, *Op. cit.*, p. 381).

<sup>215</sup> “La justice ne peut point consister dans la définition des choses permises et des choses défendues par le législateur. Ces règles sont toujours temporaires, fondées sur des relations de forces, sur une connaissance insuffisante des lois économiques [...]. Au dernier siècle, on ne soupçonnait guère cette difficulté; on croyait que la science pouvait formuler des maximes, ayant la solidité de théorèmes géométriques, déduites d'axiomes ou de postulats. Ce point a beaucoup trop dominé la philosophie de Kant. Mais alors comment expliquer toutes les variations du droit? Faut-il supposer que, dans les temps passés, il y a eu ignorance absolue de la justice?” (SOREL, *EPP* [*Essai sur la philosophie de Proudhon*], in: RPFÉ [*Revue philosophique de la France et de l'étranger*], XXXIV, pp. 41-42. Qui Sorel si riferisce allo stesso luogo di Proudhon poc'anzi citato (*De la Justice...*, III, cit., p. 160).

<sup>216</sup> SOREL, *EPP*, XXXIV, p. 42.

volontà e delle aspirazioni fosse improntato essenzialmente al fine sociale<sup>217</sup>.

D'altronde, un quesito gli si profila in questa sua lettura dell'ultimo Proudhon (principalmente quello dei due volumi di *La Guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, apparsi a Parigi, nel 1862)<sup>218</sup>. Qui Sorel si pone infatti la domanda sul come e quando si sia perso il contatto con questa *città ideale*? È indubbio che si è verificata un'ingiusta cesura con il passato, smarrendo quello spirito creatore della nostra civiltà<sup>219</sup>.

Ma che senso ha oggi riproporre questa *città mitica*, la *città ideale* degli eroi<sup>220</sup>, una società creata per fronteggiare la dura temperie della guerra, una società sviluppatasi poi come spirito emulativo, in reciproci riconoscimenti della personale dignità e nelle vicendevoli obbligazioni, tutti sentimenti allora riassumibili nella dedizione alla patria<sup>221</sup>?

Si avverte certamente qui in Sorel una forte concezione della continuità storica, - ora nell'accezione ripresa appunto dall'ultimo Proudhon - nel delineare una possibile attualità di tale idea di *virtù politica*. Qui anche Sorel tende - per un verso - a stabilire un nesso fra il modello greco di *città degli eroi* (la *polis* arcaica) e la possibile persistenza di questa immagine 'classica' nelle idealità del XVIII-XIX secolo. Ma - per altro verso - si avverte in lui una residua riluttanza ad identificare la nozione di *virtù civile* con l'ideale etico che dall'epoca classica giunge al medioevo, per poi forgiarsi attraverso la Rivoluzione francese<sup>222</sup>.

Se - sulla traccia dell'antigiacobino Proudhon - anche Sorel evita accuratamente di riconnettere la nozione di *virtù civile* alle formulazioni di un Rousseau (e tanto meno alla 'rilettura' tragicamente rivissuta da Robespierre) - d'altro canto, come si vede, qui nel 1892, egli sminuisce anche l'entusiasmo del filosofo di Besançon per le conquiste morali della Rivoluzione francese<sup>223</sup>, mentre molte delle idealità sulla giustizia si

<sup>217</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>218</sup> “Nous reconnaissons qu'il manque quelque chose dans l'exposé de Proudhon; on ne voit point très bien la genèse de l'idée de justice. On trouve un complément de sa doctrine dans un livre publié quelques années plus tard, comme supplément à la Justice. On semble avoir peu consulté cette œuvre, que nous regardons comme l'une des productions les plus remarquables du siècle. Bien de gens ont été choqués d'y trouver une justification du droit de la force” (*Ib.*, p. 44).

<sup>219</sup> “Pour bien apprécier cette partie de la doctrine, il faut observer la liaison étroite, qui existe entre l'esprit de Proudhon et le génie grec: cette parenté est si forte que, d'ordinaire, notre auteur ne s'aperçoit pas de ses réminiscences et qu'il reproduit presque textuellement des théories empruntées à l'antiquité” (*Ib.*, l. c.). Qui Sorel si riferisce a quanto già da lui osservato in *Le procès de Socrate* [PS], nel 1889.

<sup>220</sup> “La guerre fait l'homme plus grand que nature; la mythologie accorde au héros la protection et l'amitié des dieux; le peuple se soumet [...] avec enthousiasme, à son gouvernement de droit divin” (SOREL, EPP [Essai sur la philosophie de Proudhon], in: RPFÉ [Revue philosophique de la France et de l'étranger], XXXIV, *Ib.*, p. 45).

<sup>221</sup> “Dans la cité idéale des héros, il n'existe pas de mobile plus puissant que le respect réciproque de la dignité, entre ces soldats tous élevés dans le culte de la vertu, prêts à mourir, les uns à côté des autres, pour la défense de leur pays. Proudhon pouvait vraiment écrire pour eux [...]” (*Ib.*, l. c.).

<sup>222</sup> “La culture hellénique ne suffirait point pour expliquer complètement cette doctrine. Notre auteur met en parallèle le chrétien et l'homme de la Révolution; et ce parallèle n'est pas à l'avantage du premier; mais on peut se demander si l'homme juste ne doit rien au christianisme” (*Ib.*, p. 46).

<sup>223</sup> “[...] On peut aller plus loin et se demander si l'idée de justice est capable de s'implanter pacifiquement chez certains peuples. La conception de la cité hellénique étant fondée sur la guerre, les thèses qui en dérivent ne pourront être comprises [...]. Dans notre monde occidental même, la très grande masse est à peu près étrangère aux idées grecques [...]” (*Ib.*, p. 45).

debbono al cristianesimo<sup>224</sup>. Del resto, nell'esaltazione della guerra l'ultimo Proudhon si riconnette al pensiero di un tradizionalista come Joseph de Maistre. Ne condivide l'idea che la guerra sia un'esperienza formatrice, come etica del sacrificio personale in vista del bene della città. Tuttavia, l'attenzione rivolta all'ultimo Proudhon si accompagna in questo saggio ad una coerente argomentazione sugli aspetti della sua dottrina evidentemente affetti da quel razionalismo che - secondo Sorel - è riscontrabile in Kant, a testimoniare la persistenza in Proudhon di residui ideologici del XVIII secolo. Una continuità in negativo, nel senso di un'entificazione della giustizia che rivela una visione astratta, a-storica dell'etica, del diritto e della stessa politica. Contrariamente all'ottimismo dei *philosophes*, l'esperienza giuridica non si basa sui buoni sentimenti attribuiti ai cittadini come primaria motivazione, ma sul confronto di forze orientate al conflitto, espressione di esclusivismi ed egoismi talvolta incompatibili<sup>225</sup>.

*“La théorie précédente serait insuffisante pour discuter l'organisation réelle des sociétés. [...] L'homme n'est pas un être nu comme l'imaginait le XVIIIe siècle; il n'est pas seulement une entité métaphysique vivant en dehors des lois organiques, des éléments naturels. Il se produit dans le monde armé de ressources, en possession de forces économiques de tout genre”*<sup>226</sup>.

Nella produzione del diritto (il *diritto positivo* e non la *legge naturale*), nella società attuale il legislatore cerca di comporre le forze in conflitto. Cerca, cioè, un equilibrio fra interessi divergenti. Ma non va oltre, e quindi la sua opera non realizza che in parte l'idea di giustizia. Pertanto, l'attuale ordinamento giuridico è una forma approssimativa di inserimento (appunto contingente e parziale) dell'ideale di giustizia nei rapporti sociali, che nella società contemporanea restano perciò condizionati negativamente dal prevalere di finalità esclusive, cetuali, oligarchiche, espressione degli egoismi a confronto<sup>227</sup>.

*“[...] Pour la clarté de l'exposition, il serait très essentiel de créer une distinction dans le langage entre les choses de justice et les choses de droit. La justice est absolue; elle est idée et ne peut pas se comprendre que des relations de l'homme avec l'homme dans la cité mythique conçue par la raison. Le droit comprend les appréciations légales des forces en conflit, leur délimitation par l'autorité”*<sup>228</sup>.

Nella sua opera, solo da ultimo Proudhon ha localizzato questa distinzione fra la giustizia ed il diritto. La giustizia è la sostanza dell'ordinamento politico-istituzionale. La giustizia è l'assoluto, rispetto a referenti antagonistici intesi ad annientare un ordine istituzionale e politico fondato su valori etici aggreganti.

La giustizia è il fondamento che - pena il collasso dell'intero edificio giuridico - deve essere con inarrestata continuità assunto a referente delle contingenti modificazioni richieste dal progresso dei tempi. Un referente

<sup>224</sup> “Nous croyons donc qu'il est nécessaire de conclure d'une manière un peu différente de celle de notre auteur et nous dirons : l'homme juste est l'homme digne tel que notre conception idéale de l'antiquité nous le représente, mais transformé par notre conscience affinée sous l'influence chrétienne” (Ib., p. 46).

<sup>225</sup> Al riguardo, Cohen sottolinea la riluttanza di Kant ad accettare sino alle estreme conseguenze, cioè al di là di una comunque inspecificata esaltazione del suo valore morale, la Rivoluzione (COHEN, *Op. cit.*, pp. 382 e ss.).

<sup>226</sup> SOREL, *EPP [Essai sur la philosophie de Proudhon]*, XXXIV, pp. 46-47.

<sup>227</sup> “Le législateur s'occupe de régler les rapports qu'il juge les meilleurs entre les diverses puissances sociales; il cherche à empêcher les abus qui résultent du libre développement de ces organismes [...]” (Ib., p. 47).

<sup>228</sup> *Ibidem*, l. c.



in termini di riconoscimento formale di quanto delle istanze delle forze contrapposte può essere ridotto appunto a forma giuridica. Il diritto è invece questa forma contingente, che può ridursi a mero formalismo giuridico<sup>229</sup>, come accade ogni volta che le sue formule si svuotano della sostanziale ispirazione all'ideale di giustizia. Ed è proprio perché Proudhon tende nella sua opera a confondere questi due livelli della giuridicità, egli non giunge che in parte (e solo da ultimo) a superare quelle contraddizioni che restano interne al suo stesso sistema, rendendogli difficile teorizzare compiutamente le differenze fra giustizia e diritto<sup>230</sup>.

E qui viene il sospetto che Sorel stia ormai riflettendo sulla marxiana *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (Paris, Bruxelles, 1847)<sup>231</sup>, dove appunto le contraddizioni del filosofo di Besançon sono messe in risalto da Marx, riconducendole ad un travisamento idealistico non dissimile da quello della filosofia tedesca, e precisamente in Hegel<sup>232</sup>.

Comunque qui Sorel - se da un lato comincia ad accomunare (sulla traccia di Marx) la parte prevalente dell'opera di Proudhon alle posizioni dell'idealismo tedesco (incapace di afferrare la concreta dimensione storica del diritto e la sua differenza rispetto alla giustizia)<sup>233</sup> - , d'altra parte, riferendosi però ancora una volta all'ultimo Proudhon, Sorel ne riporta il giudizio critico sulla filosofia hegeliana<sup>234</sup>.

Sul momento, cioè, Sorel conclude che nell'ultimo Proudhon si possono comunque trovare utili riferimenti ai compiti che spettano al socialismo per superare il *formalismo* del *diritto borghese*. Anzitutto: l'evidente intuizione del problema della giustizia, distinta e contrapposta al diritto

<sup>229</sup> *Ibidem*, l.c.

<sup>230</sup> “[...] *Proudhon n’ a point fait, suffisamment, cette distinction, parce qu’il n’est arrivé que très tard à la conception du droit de la force. Son exposé manque souvent de clarté*” (*Ib.*, l. c.).

<sup>231</sup> Infatti, Sorel non poteva conoscere le precedenti critiche a Proudhon contenute in *Die deutsche Ideologie*, scritta da Marx in collaborazione con Engels, nel 1845-46, ma pubblicata solo nel 1932.

<sup>232</sup> Giuseppe BEDESCHI, *Introduzione a Marx*, Bari, Laterza, 1981, in particolare pp. 90-94. Ma si vedano, peraltro, le seguenti formulazioni di Marx, dove appunto l'accusa di idealismo viene rivolta a Proudhon in termini non dissimili da quanto Sorel obietta verso lo stesso filosofo di Besançon. “*Il signor Proudhon, della dialettica di Hegel, possiede solo il linguaggio. Il suo movimento dialettico peculiare consiste nella distinzione dogmatica del bene e del male. [...] Se egli ha su Hegel il vantaggio di porre dei problemi, che si riserva di risolvere per il maggior bene dell'umanità, ha per contro l'inconveniente della sterilità quando si tratta di creare una nuova categoria, attraverso il laborioso parto della dialettica. Ciò che costituisce il movimento dialettico è la coesistenza dei due lati contraddittori, la loro lotta e la loro fusione in una nuova categoria. Col solo porsi il problema di eliminare il lato cattivo, si elimina di colpo il movimento dialettico. Dove dovrebbe esserci la categoria che si pone e si oppone a se stessa per la sua natura contraddittoria, c'è invece il signor Proudhon che si agita, si dibatte, si dimena tra i due lati della categoria*” (Karl MARX, *Miseria della filosofia*. Introduzione di Pasquale Salvucci, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 86-87). Comunque resterebbe qui da vedere quanto la nozione di dialettica sia meno convincente in Proudhon, come dialettica fra distinti che si devono riconoscere come tali, piuttosto che l'immagine di una dialettica della negazione fra opposti e dalla presunta loro risultante in un terzo genere che li ingloba senza negarli (tema su cui rinvio a: P. PASTORI, *Rivoluzione continuità in Proudhon e Sorel*, cit., pp. 81 e ss.).

<sup>233</sup> “*Faute d’avoir fait cette distinction, des philosophes allemands ont mérité les justes reproches que leur adresse M. Fouillée. Il n’est pas vrai de dire que la force crée le droit, que l’on doit adorer comme providentiels tous les changements qui surviennent dans le monde*” (SOREL, *EPP [Essai sur la philosophie de Proudhon]*, XXXIV, p. 47).

<sup>234</sup> Qui Sorel afferma che “[...] *Proudhon regardait la doctrine hégélienne*” come un oltraggio al buon senso ed una irrisione di quel che si aveva la pretesa di glorificare, ossia “*la fatalité, la guerre, la force*” (*Ib.*, l.c.).

positivo (e quindi l'urgenza di una ridefinizione dell'opera del legislatore). Ma anche l'individuazione delle concrete forze storiche atte a rigenerare eticamente, a rivitalizzare in senso morale l'economia.

Nell'ideale sociale va visto il mezzo più appropriato per sollecitare il legislatore a riannodare questo nesso dialettico fra giustizia e diritto (ossia fra la *sostanza* sociale della giustizia e la *formalizzazione* giuridica che il legislatore tende a operare nei confronti dei meri interessi egoistici). Un ideale sociale che Sorel in questo saggio del 1892 colloca ancora secondo il concetto proudhoniano di una possibile alternativa (del resto come aveva detto conclusivamente anche Lange) fra la via delle riforme parlamentari oppure quella della rivoluzione. Una volta fallita la possibilità di ricomporre pacificamente il nesso fra diritto e giustizia, non resta che la rivoluzione, nella quale predominerà necessariamente il diritto come forza, più che immediatamente la giustizia<sup>235</sup>.

*“Les révolutions témoignent encore du droit de la force; personne ne croit plus aujourd'hui que le droit a été violé jusqu'en 1789, que le droit de l'homme existait à l'état latent et que tout l'ancien régime était une tyrannie. Ce qui s'est passé il y a un siècle est parfaitement compris par notre auteur [...]. Le régime parlementaire n'a aucune raison, si on ne le considère point comme une manière ingénieuse de constater pacifiquement quel parti a la force [...].”*<sup>236</sup>.

Come si vede, fra l'altro, si delinea qui - conclusivamente - in Sorel anche un incipiente distacco dalla sua precedente connotazione radicalmente negativa della Rivoluzione. C'è qui un relativo superamento dell'iniziale realismo conservatore recepito da Taine, ma a quest'ultimo comunque Sorel qui si riferisce ancora<sup>237</sup>, ma non senza ormai riconoscere che persino i più efferati crimini del *Terrore* non possono indurre più nessuno a rimpiangere l'antico regime. *“Qui dit lutte de forces sous-entend, presque toujours, violences, pillages et autres horreurs. Aucune lutte n'est pure d'abus; mais la juste réprobation qui les frappe n'empêche point de reconnaître les résultats du droit. Des guerres motivées d'une manière cynique ont pu amener des conquêtes inébranlables [...]. Personne n'oserait demander le retour à l'ancien régime sous prétexte d'expier les crimes de la Terreur”*<sup>238</sup>.

#### 7. Il primo incontro con Marx.

Dunque, un primo aspetto di queste conclusioni tratte dalla lettura dell'ultimo Proudhon risulta in Sorel riguardo all'ambivalente alternatività fra *riforma* e *rivoluzione*, quali veicoli per riaffermare l'etica dell'eguaglianza politica<sup>239</sup>. Nozione che secondo Sorel va qui non solo distinta dalle ingenuità dell'egalitarismo<sup>240</sup> ottimistico, ma anche dalla pretesa

<sup>235</sup> “La storia, il suo concetto e il suo diritto soltanto, sono in discussione nella opposizione tra rivoluzione e riforma; il diritto storico della rivoluzione, non quello giuridico. Lo Stato fonda il diritto; non si risolve però nel diritto. Lo Stato diventa un problema della storia” (H. COHEN, *Op. cit.*, p. 382).

<sup>236</sup> SOREL, *EPP* [*Essai sur la philosophie de Proudhon*], XXXIV, p. 48.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>239</sup> “[...] Ainsi donc l'égalité doit être considérée sous divers aspects [...]. C'est une loi psychologique dérivant de la nature des êtres humains; [...] c'est une loi de la société parfaite où les hommes se traitent tous suivant la loi du respect réciproque; [...] c'est le résultat d'approximatifs équilibres, établis entre les forces par l'intelligence humaine [...]” (*Ib.*, pp. 57-58).

<sup>240</sup> Anche Marx aveva polemizzato con Proudhon su questa concezione idealizzata dell'eguaglianza. “Lo scopo che si proponeva il genio sociale che parla per bocca del signor Proudhon era di eliminare quanto c'è di cattivo in ogni categoria economica per avere solo il buono. Per essi il

naturalità dell'armonia (così come era stata concepita da Adam Smith) dei contrapposti egoismi. Qui è pur vero che mentre riprende evidentemente le interpretazioni sia di Proudhon<sup>241</sup> che di Lange<sup>242</sup>, ormai il Filosofo normanno parla già marxianamente di *economia politica classica*<sup>243</sup>. Nel complesso, se la sua nozione di giustizia è ancora recepita nei termini di Proudhon e di Lange, ossia nelle loro connotazioni prevalentemente idealistiche ed etiche, ormai Sorel comincia ad avvertire l'esigenza di concretezza, di verifica dell'ideale in un'adeguata prassi politica, quindi di una soluzione più decisiva delle contraddizioni del mondo borghese<sup>244</sup>, che appunto la teoria del filosofo di Treviri più esaurientemente gli sembrerà - di lì a poco - potergli offrire. Qui, in altre parole, il confronto dialettico fra idea morale ed azione politica intesa a realizzarlo si individua ancora per un attimo nel senso dell'ultimo Proudhon, ma ormai si conferma che il primo incontro di Sorel con Marx è già avvenuto e sta producendo i suoi frutti<sup>245</sup>.

Peraltro, nell' *Essai sur la philosophie de Proudhon* la distanza fra la giustizia ed il diritto - fra il modello di *città ideale* (la città degli eroi tutti animati di virtù civile, imponderatamente assunta dai filosofi come modello di astratta razionalità politica) e l'attuale dimensione sociale determinata

*buono, il bene supremo, il vero scopo pratico è l'eguaglianza. E perché il genio sociale si proponeva l'eguaglianza piuttosto che l'ineguaglianza, o la fraternità, o il cattolicesimo, o un altro qualsivoglia principio? [...] Per riassumere, l'eguaglianza è l'intenzione primitiva, la tendenza mistica, lo scopo providenziale che il genio sociale persegue costantemente, pur ruotando nel cerchio delle contraddizioni economiche. E così la Provvidenza diventa la locomotiva che fa andare avanti tutto [...]*"(MARX, *Miseria della filosofia*, cit., pp. 91-92).

<sup>241</sup> "L'intérêt individuel est une sorte de caricature de la justice"[qui il riferimento è, di nuovo, a Proudhon [*La guerre et la paix*, to. II, p. 154] (SOREL, *EPP* [*Essai sur la philosophie de Proudhon*], XXXIV, p. 54).

<sup>242</sup> Anche la critica al liberismo economico si esprime in Sorel inizialmente nel segno di Proudhon. "Les contradictions économiques consistent dans les ravages produits par les forces industrielles à l'état de guerre. [...] En 1846, Proudhon croyait les contradictions solubles par une synthèse; il a fini par reconnaître que cela était impossible. [...] Les contradictions ont leur base dans la liberté, qui trompe l'homme, lui fait mépriser la justice et poursuivre des illusions"(Ib., p. 68). Ma vi sono appunto anche gli echi di Lange. Se ne veda la denuncia dell'economia politica come 'dogmatica dell'egoismo', ambiguamente affrontata da Adam Smith (LANGE, II, pp. 459-461). Ma in Lange c'è anche la denuncia della pretesa, posta in satira da Mandeville (e ripresa da Marx), di una 'società di ladroni' di presentarsi come 'onesti'(Ib., p. 467). Come è noto, il sottotitolo dell'opera mandevilliana *The Fable of the Bees*, accenna all'alveare che brontola, metafora dell'Inghilterra borghese dove anche i ladri si pretendono onesti.

<sup>243</sup> "L'économie politique classique a généralement reconnu le caractère absolu des forces, puisqu'elle a soutenu qu'il était très dangereux et antiscientifique de prétendre en limiter l'action par des réglementations. Elle a bien reconnu aussi le principe qui donne à ces forces leur intensité et leur direction, en posant comme base de l'ordre industriel l'intérêt individuel"(SOREL, *EPP* [*Essai sur la philosophie de Proudhon*], XXXIV, p. 54).

<sup>244</sup> E qui a Sorel non bastano più, né Proudhon, né il Lange, che pure riconoscevano la solo relativa omologazione delle diverse pretese egoistiche da parte dell'attuale legislatore positivo, al quale ci vuole invece una crescente determinazione. "Le législateur cherche à équilibrer les forces, de manière à obtenir une approximation de plus en plus grande de l'égalité"(Ib., p. 68).

<sup>245</sup> "Si, dans notre époque, la science a fait des découvertes si étonnantes, c'est qu'elle s'est mise, résolument, à suivre le mouvement industriel, auquel cette active collaboration [...] a donné une vigueur progressive merveilleuse. On peut dire que, tout compté, la science reste toujours en retard et qu'elle est impuissante à répondre à toutes les questions que lui posent les praticiens. Le savant ne s'attaque plus à des chimères; il reçoit des mains de l'industriel les programmes de ses études"(Ib., pp. 62-63). Ma si veda ancora una volta la polemica di Marx verso Proudhon, ora relativamente agli effetti dell'introduzione delle macchine nella produzione industriale (MARX, *Op. cit.*, pp. 98 ss.).

dall'economia borghese<sup>246</sup> - si delinea se non come qualcosa di incolumabile in assoluto, quanto meno risolubile solo nel lungo periodo, tramite un'appropriata istruzione pubblica<sup>247</sup> alle masse e ai dirigenti della società industrializzata<sup>248</sup>.

Invece nel 1893, - con il 'primo incontro' con il testo di Marx (dimostrato nella lettera inviata al direttore della 'RPFE', pubblicata su questo periodico con il titolo *Science et socialisme*) - si palesa in Sorel il convincimento che ancor oggi si possa rifondare *ab imis* lo Stato moderno, e rifacendosi proprio al modello classico di società, quello a suo tempo teorizzato da Aristotele nella *Politica*.

L'accostamento parrebbe quanto meno singolare, se si mancasse di coglierne il fondamento proprio nella contrapposizione che adesso Sorel afferma sussistere fra l'antico ed il nuovo modo di spiegare i fatti economici e le vicende sociali. Se lo Stagirita ne proiettava le cause prime in una dimensione metafisica in cui le leggi che regolano il cosmo umano, la società e la storia, venivano poste incongruamente sullo stesso livello delle spiegazioni causali dell'universo fisico, adesso invece - dichiara Sorel - grazie al primato della pratica rispetto all'idealismo, grazie alla filosofia di Marx, finalmente idee e realtà sono nuovamente poste a confronto.

In un processo dialettico di vicendevoles implicazione, sono così riconnesse sia la libertà umana rispetto alla necessità oggettiva, sia le strutture materiali rispetto al ruolo innovatore della creatività umana.

Distinti i due ambiti, risulta ancora del tutto valido il modello aristotelico di una necessaria connessione fra etica, diritto, economia. Diversamente dalla necessità universale, quella del cosmo umano ha diretta attinenza con la libertà, con la capacità demiurgica dell'*homo faber*. Il mondo sociale si basa sulla duplice esigenza della necessità e della libertà. Pertanto, l'eterogeneità delle volontà deve essere realisticamente riconosciuta come la normale fisionomia della società, che risulta infatti innegabilmente percorsa da contrasti, conflitti, lotte. Ecco qualcosa di diverso dalle armonie prestabilite che si sono immaginate nel passato, come pure qualcosa di sostanzialmente diverso dall'ottimistica visione della società da parte di filosofi che, come Comte, non sono riusciti a ridurre l'interpretazione della società e delle sue leggi alle dimensioni razionali di una vera scienza<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> “[...] *La cité idéale des Grecs était libre de contradictions, parce que les forces économiques étaient supprimées. [...] L'équilibre idéal réaliserait dans la cité l'égalité des conditions*”(SOREL, *EPP [Essai sur la philosophie de Proudhon]* XXXIV, p. 68).

<sup>247</sup> “*Le moyen le plus puissant dont l'Etat puisse disposer aujourd'hui en faveur de l'équilibre semble être l'éducation*”(Ib., l. c.).

<sup>248</sup> Sulla base non solo del *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère* [Paris, Guillaumin, 1846], ma anche dell'ultimissimo Proudhon (quello di *De la capacité politique des classes ouvrières* [Paris, Dentu, 1865], e di *Contradictions politiques* [ed. postuma, 1870]) - , qui Sorel pone in evidenza il fatto che, di per sé, l'istruzione pubblica oggi non ci assicura che possano essere superati del tutto i negativi influssi della riduzione dei rapporti sociali ai fini dell'economia capitalistica. Un'istruzione pubblica impartita dallo Stato che si subordina alla logica capitalista non può formare uomini liberi, ma un nuovo genere di servi (SOREL, *EPP [Essai sur la philosophie de Proudhon]*, XXXIV, pp. 57-58).

<sup>249</sup> “*La grosse question est ailleurs. Les anciens inventeurs de réformes ne croyaient pas à la science; ils imaginaient des recettes sociales destinées à faire le bonheur de l'humanité. S'ils parlaient de science et de lois sociologiques c'était dans un sens bien éloigné de celui que l'on donne aux mots science et lois en physique. Nos contemporains se soucient fort peu des conceptions d'A. Comte, de ses banquiers et de son sacerdoce. Le socialisme moderne croit qu'il existe une science, une vraie science économique. Cette*

“[...] *J'admets parfaitement qu'on ait aussi peu de goût pour Marx et ses amis, peu de sympathie pour de gens aussi peu sympathiques que Bebel et Singer [...]; mais il ne s'agit pas ici d'apprécier des hommes, il n'est question que de doctrines. Les philosophes détestent les socialistes; ils n'en parlent qu'avec une mauvaise humeur mal dissimulée*”<sup>250</sup>.

Del resto, il referente ad Aristotele qui non implica altro che il riconoscimento, appunto, di un nesso fra - da un lato - ragione, volontà, libertà e - dall'altro - la complessità dell'ordine umano (articolato appunto nell'etica, nel diritto, nell'economia, quali risultati della creatività umana). Un nesso da riproporre contro le attuali riduzioni dell'esperienza sociale e politica alle pretese leggi dell'economia (in realtà mere ipotesi che forniscono una copertura ideologica all'insocialità ed all'egoismo 'borghese'). In questa antitesi il pensiero di Marx appare a Sorel perfettamente adatto a riproporre il primato della politica, della socialità, della giustizia sull'economia.

A questa rappresentazione del nesso da ristabilire fra etica ed economia serve il quadro ideologico a suo tempo fornito da Aristotele, cui comunque proprio Marx - sottolinea ora Sorel - apporta il correttivo del primato della pratica scientifico-tecnologica e della prassi politico-rivoluzionaria. Per il resto, ogni punto dell'analisi economica conferma il baratro che sussiste fra la metafisica dello Stagirita e la concezione marxiana<sup>251</sup>.

È un discorso che emerge chiaramente l'anno dopo - nel 1894, su 'L' *Ere nouvelle*' - quando vede la luce *L'ancienne et la nouvelle Métaphysique*, dove Sorel indica Marx come il protagonista di una riconversione della cultura moderna al paradigma di una razionalità al tempo stesso ideale e pratica, astratta negli schemi concettuali e nelle categorie logiche, ma concreta nella stretta correlazione con la realtà (ed intimamente legata al proposito di realizzare una nuova strutturazione di rapporti con il mondo fisico).

Nel 1894 Sorel chiamerà questa prospettiva che da Aristotele lo conduce a Marx come la vera e *nuova metafisica* (e nel senso appunto kantiano, il neo-critico della consapevolezza della contestualità, del nesso dialettico di reciproca interazione fra idea e realtà, trascendenza ed immanenza, morale ed economia, eticità e società). Una nuova metafisica proiettata nel contesto della lotta di classe teorizzata da Marx.

Ma per tornare a questo 1893 di *Science et socialisme*, ci si deve chiedere sino a che punto sia errato vedere - come in sostanza qui fa Sorel - nell'idea socialista l'attuale aggregazione di questo complesso intreccio di dimensioni, un nodo concettuale che sfugge del tutto alla cultura ufficiale<sup>252</sup>, e che nondimeno forma l'espressione di un nuovo

*thèse est-elle fondée ? Voilà ce qu'il faudrait examiner d'un peu plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici ; je ne crois pas que l'on ait réellement réfuté à ce point de vue les théories de Marx*”(ID., *Science et socialisme*, in RPFÉ [Revue philosophique de la France et de l'étranger], XXXV, 1893, p.511).

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 509.

<sup>251</sup> “*Est-il vrai que l'échange renferme un élément susceptible d'entrer dans une science rationnelle, comme le soutient K. Marx, ou bien n'est-il qu'un phénomène échappant à toutes les catégories scientifiques possibles, comme semble le croire Aristote ? Si le Stagyrite a raison, toutes les thèses socialistes s'écroulent ; Marx le savait bien et il s'est donné beaucoup de mal pour justifier sa manière de voir*”(Ib., p. 511).

<sup>252</sup> “*Mon cher Directeur, - comincia questo scritto, inviato appunto al direttore della RPFÉ - permettez-moi de soumettre aux lecteurs de la Revue quelque observations que me suggère le compte rendu de l'ouvrage de M. Bourdeau sur le Socialisme allemand [...]*”(Ib., p. 509).

fondamento (in questo senso *metafisico*) da dare alla riedificazione morale della società contemporanea.

“*La philosophie contemporaine bataille contre des chimères et navigue dans l’empyrée; la nouvelle métaphysique réelle de Marx triomphera des réfutations subtiles qu’on lui oppose, si les détenteurs des chaires officielles ne parviennent point à produire autre chose que des rêveries idéalistes et se montrent incapables de résoudre les problèmes modernes*”<sup>253</sup>.

Del resto, in questi termini, il primo incontro con il socialismo era avvenuto - fra 1888 (con il saggio *De la cause en physique*) e 1892 (appunto con l’*Essai sur la philosophie de Proudhon* [EPP]) - all’incrocio fra due diverse prospettive interpretative, che qui noi abbiamo indicato secondo due oscillazioni argomentative destinate ad intersecarsi. Due oscillazioni tematiche, due prospettive entrambe essenziali nel complessivo sistema soreliano. Per la prima prospettiva, Sorel ha recepito il criticismo gnoseologico che Lange mutua da Kant, traducendolo in un criticismo filosofico-politico nei confronti del materialismo e del fondamentale impianto egoistico delle teorie dell’economia politica. Per la seconda prospettiva, Sorel ha trovato un più immediato referente nelle teorie del socialismo francese, in particolare negli elementi kantiani che permeano la filosofia dello stesso Proudhon.

Da questo incrocio, sia del socialismo neo-kantiano della *Scuola di Marburgo*, sia di quello implicito alle teorie proudhoniane, risulta l’avvicinamento di Sorel a Marx. E certamente per gli stessi motivi di fondo criticistici (e non per un’adesione alle teorie del ‘materialismo storico’, sostanzialmente estranee ad ogni idealità e spiritualità), sulla cui base Sorel respingere ogni idealismo, in quanto estraneo a qualsiasi considerazione dell’imprescindibile nesso con una fisicità che l’uomo può in parte trasformare, ma mai assolutamente trascendere<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>254</sup> Su questo nesso fra criticismo neo-kantiano, socialismo marburghese e socialismo marxiano si vedano gli interessanti rilevi di Zanardo, per il quale il limite di questa pretesa conciliabilità fra Kant-Marx andrebbe visto non tanto in Lange (che parla solo incidentalmente di socialismo-marxiano), quanto in Karl Vorländer (il quale comunque tentava invano di armonizzare due punti di vista che restano vicendevolmente estranei). La fragilità della costruzione di Vorländer è data dalle difficoltà insuperabili di chi si accinge ad “inglobare il marxismo in una concezione soggettivistico-kantiana”, tentativo destinato a non andare oltre l’individuazione di una serie di elementi sconnessi, senza fondamento, affetti da unilateralità, e quindi un’individuazione viziata da antinomie, soprattutto da quelle fra conoscere-agire e uomo-natura (Aldo ZANARDO, *Op. cit.*, pp. 152-153). Secondo Zanardo, “soltanto una concezione dialettica e materialistica, storicistica, del marxismo, è in grado di non sopprimere e lasciar cadere questi elementi, queste intuizioni delle dimensioni originali del mondo storico-umano, ma sa conservarle, fondarle effettivamente, svilupparle” (*Ib.*, p. 153). D’altra parte, non sembra che Vorländer abbia mai avuto in mente di andar oltre quel minimo comun denominatore fra Marx e Kant, che può esser dato dal considerare contestualmente la positività di apporti fra la combinazione dei metodi dialettico e critico. Persino un marxista ortodosso quale Otto Bauer (nell’articolo dedicato al venticinquesimo anniversario di *Das Kapital* dalla *Neue Zeit*, nel 1907) riconosceva l’esigenza di superare il *Vulgärmarxismus*, sostenendo la positività degli apporti risultanti da una “*Verbindung von ‘Marx’ und ‘Kant’*”, appunto nella connessione della “*dialektischer und kritischer Methode*” (Karl VORLÄNDER, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1911, p. 272). Riguardo al Lange, lo stesso Vorländer, aveva osservato che il marburghese nelle conclusioni sia della *Arbeiterfrage* che in quelle della *Geschichte der Materialismus*, non aveva considerato tanto gli aspetti materialistici del metodo hegeliano-marxiano di interpretare lo sviluppo capitalistico, quanto la semplice forma dialettica di questa interpretazione, nel senso cioè di cercarvi differenze o punti di

Qui possiamo chiederci: dove sorgessero allora le difficoltà interpretative, i contrasti e le contrapposizioni ideologiche, fra *Vulgärmarxismus* e, da un lato, neo-kantismo e, dall'altro lato)? Intanto, per il prevalere di forti interessi di potere - come rilevava Lange - anche nel campo socialista (da qui la critica di Sorel al '*socialismo ufficiale*').

Ma non si tratta solo di ideologie di copertura a prosaiche ambizioni di egemonia, c'è anche l'incapacità di concepire negli stessi termini sia la complessità della questione sociale, sia le prospettive di soluzione, sia la continuità e contiguità fra la rivendicazione di un fondamento etico della società e la maniera con cui il socialismo deve intendere la lotta di classe. C'è anche qui un *sollen*, un *dover essere*, in un confronto contro i negatori di un ordine superiore di valori etico-sociali. Quindi una lotta da non circoscrivere alla mera dimensione economica, né alla pretesa ortodossia di un socialismo che in effetti stenta anche a definire la contingente strategia del confronto attuale con la borghesia, che esso vorrebbe sostituire ai vertici di quella che, così intesa, resterebbe comunque una mera società di classi economiche.

Sotto tale angolazione, spetterebbe al socialismo (e questo poteva valere sia per le impostazioni dottrinarie e programmatiche marxiane o marxiste, sia per quelle neocriticiste-kantiane, sia per Proudhon) un compito immane. Si tratterebbe di superare la pur contingentemente necessaria ideologia antagonista, di andare al di là della necessità di contestare e negare la giuridicità formale dell'economia 'borghese', per riconfrontare l'alienato ordine attuale con l'originario fondamento sociale e trarne il modello di un ordine futuro eticamente rigenerato. Ecco i veri termini di un compito titanico, che forse nemmeno una *Summa* razionalisticamente argomentata da un ipotetico *Aquinate* socialista avrebbe potuto risolvere anche solo concettualmente. Comunque, da parte sua Sorel non ha qui dubbi. Si tratta anzitutto di riconoscere nel socialismo il protagonista di questo *dover essere* di un nuovo ordine socialmente orientato, da sostituire all'attuale formalismo politico-istituzionale economico borghese.

Anche in Marx, in ultima analisi, Sorel ricerca questo *dover essere nuovamente sociale* sia della politica che di ogni altra forma culturale, artistica, scientifica e morale. Peraltro, in Marx egli cerca anche una miglior egida al pericolo soggettivista-idealista, e lo scorge nella dimensione di un *a-posteriori* raggiunto attraverso l'esperienza economico-tecnologica e la prassi storico-materialista. Su questa base, il nesso fra Kant e Marx può almeno inizialmente essere vissuto da Sorel in una prospettiva dialetticamente interattiva fra questi due sistemi. Un nesso interpretato nei termini di un criticismo inteso a confutare non soltanto il *formalismo* giuridico (quale pretesa della 'borghesia' di ridurre l'ordine sociale al proprio interesse di classe), ma prima di tutto inteso a riaffermare il primato del referente etico (peraltro obliterato nella parte dell'analisi economica marxiana, e soprattutto nel 'marxismo ortodosso' riconosciuto in realtà come *Vulgärmarxismus*).

---

contatto con una conoscenza di questo sviluppo fondata sull'etica. In definitiva, - concludeva Vorländer - Lange non ha mai individuato alcuna linea di connessione fra socialismo e kantismo, almeno non nel senso di una correlazione fra la teoria economico-sociale dello sviluppo, la critica della conoscenza e l'etica criticamente fondata (*ib.*, p. 122)

In questa prospettiva, il criticismo soreliano segue anche qui la traccia di Lange nell'evidenziare nello stesso Kant un difetto di idealismo-soggettivismo nel concepire l'*a-priori* dei nostri schemi mentali e delle categorie dello spirito in maniera troppo avulsa dalla concreta dimensione dell'esperienza sia fisico-naturale, sia umana, storico-sociale. E qui c'è purtroppo da lamentare che Sorel non avesse potuto leggere la prefazione che Hermann Cohen premise alla seconda edizione della *Geschichte der Materialismus* (non riportata nella traduzione francese) di Lange, perché in tal caso il Normanno avrebbe potuto afferrare con tutta la sua energia speculativa il complesso sistema di raffronti di questo geniale marburghese. In effetti, Cohen riconfronta etica e politica, nel segno di una continuità dalla filosofia greca sino a Kant ed oltre. Una continuità culturale che in più ampia prospettiva contribuirà a dare un'accentuazione alla denuncia della tragica obliterazione violenta che il totalitarismo del Novecento opererà su quella linea di pensiero che da Lange e, appunto, da Cohen giunge sino alle formulazioni di Cassirer (sull'impatto dell'esperienza mitopoietica) e di Leo Strauss (sul catartico riconnettersi, nel senso di una *Versöhnung* di altissimo livello, al pensiero platonico).

Nell'immediato contatto con il marxismo (in *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique* (1894), la via seguita da Sorel è di individuare in Marx e nel '*socialismo scientifico*'<sup>255</sup>, quella depurazione da ogni a-priorismo che gli sembrava, a suo tempo Aristotele avesse cercato nella sua analisi delle leggi dell'universo fisico, indagando le cause prime di tutta la realtà, non potendo trovarle per i limiti stessi delle scienze e della tecnologia di quell'epoca<sup>256</sup>. Ora, facendo riferimento allo sviluppo epistemologico-tecnologico moderno, - appunto tramite la filosofia di Marx - sembra a Sorel possibile dare una risposta più razionale ed oggettiva al quesito della conoscenza. Ora si possono meglio definire i contorni fra filosofia della natura e filosofia morale, ossia i diversi tipi di esperienza e di concatenazione causale fra l'universo della materia ed il cosmo ordinato dall'uomo<sup>257</sup>.

D'altro canto, l'affrancamento da ogni illusione soggettivistica nell'interpretare la realtà si riflette anche nelle *scienze morali*, nella *filosofia*, nel *diritto*, in una nuova consapevolezza dei limiti delle precedenti spiegazioni idealistiche dell'esperienza sociale (quali risultavano nella sociologia di Comte e nella stessa concezione della giustizia di Proudhon). Si tratta ora di individuare nelle concezioni della lotta di classe formulate da Marx il veicolo per collaudare quella *capacità politica* della classe operaia che il Filosofo di Briançon aveva avuto il merito di

---

<sup>255</sup> "Bien que cette opinion puisse paraître scandaleuse aux libraires, je tiens la théorie de Marx pour la plus grande innovation introduite dans la philosophie depuis plusieurs siècles; elle marque le point de départ d'une transformation féconde dans le courant de nos spéculations. Toutes nos idées doivent, aujourd'hui s'agréger autour des principes nouveaux posés par le socialisme scientifique" (SOREL, *L'ancienne et la nouvelle métaphysique* [dapprima pubblicata in articoli, nel 1894, poi nell'edizione che qui citiamo : ID., *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique. Avant-propos par Edouard Berth.* Paris, Marcel Rivière, 1935, pp. 94).

<sup>256</sup> "Aristote a essayé jadis de la constituer et il l'avait poussée aussi loin que le permettaient les connaissances de son siècle. Celui que Marx appelle le géant de la pensée, a commis d'énormes bévues et il ne pouvait en être autrement : il était en effet obligé de suppléer aux lacunes de la physique ancienne [...]" (Ib., p. 95).

<sup>257</sup> "[...] Mais il y a une métaphysique réelle, qu'il est impossible de négliger, si l'on veut aborder les problèmes scientifiques d'une manière correcte et leur donner de vraies solutions" (Ib., l. c.).



porre come problema, ma senza fornire le opportune spiegazioni per risolverlo in termini di azione rivoluzionaria).

Il passaggio dalle chimere idealiste (degli economisti come Adam Smith, dei sociologi come Comte e persino dei socialisti come Proudhon) ad una *'rivoluzione dei produttori'* è in definitiva in Sorel già delineato (e reso possibile dalla *'nuova metafisica'*)<sup>258</sup>, e proprio sulla base della critica che egli rivolgerà sia a Marx e allo stesso Proudhon in termini di organizzazione dell'élite rivoluzionaria.

Nelle ultime pagine della *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère* de Monsieur Proudhon, peraltro Marx in certo modo annunciava già lo sfondo su cui verrà a collocarsi il sindacalismo soreliano<sup>259</sup>. Ed è un messaggio che il Filosofo normanno non mancherà di far subito suo, quando nel 1898 apparirà la sua compiuta teoria rivoluzionaria in *L'avenir socialiste des syndicats*. In seguito, è pur verso che avverrà in Sorel la focalizzazione esclusiva del ruolo che questa élite rivoluzionaria doveva svolgere per operare la catastrofe destinata a rigenerare la società, capovolgendo il primato dell'egoismo economico e sostituendolo nuovamente con il primato dell'etica sociale.

Ma è in questa razionale teorizzazione della tragedia rivoluzionaria da operare per la catarsi di un'intera società (e nelle peripezie che la nuova figura dell'eroe demiurgico dovrà vivere per riportare *'le monde à droit sens'* [parafrasando Fourier]) che Sorel sarà come inghiottito da un vortice di un'eccessiva astrazione dalle oggettive dimensioni della società umana. Ed è da qui (malgrado il razionale apparato logico marxiano, o comunque scienziata-tecnologico, nel suo individuare nel *'produttore della grande industria'* il nuovo eroe sociale)<sup>260</sup> che Sorel precipita nel sottomondo dell'irrazionale.

Nondimeno, non va dimenticato che vi giunge attraverso un discorso logico molto coerente nello svolgimento, fino alle estreme conseguenze, di una concezione dicotomica<sup>261</sup>, radicalmente antagonista nel configurare la storia e la società in una prospettiva che alla fine si rivela anch'essa come una gnostica lotta fra Bene e Male (o fra progresso,

<sup>258</sup> *"J'intitule cet article ancienne et nouvelle métaphysique, parce que je vais passer en revue les méthodes employées dans les diverses branches de connaissances, discuter les principes, signaler les illusions, sur lesquelles vit la métaphysique officielle, découvrir les sources des délires spiritualistes, rechercher les relations de la science et du milieu économique et dégager enfin le principe social, si longtemps négligé, grâce auquel il est possible d'établir une connaissance rationnelle de l'homme"* (Ib., pp. 95-96).

<sup>259</sup> Si veda il par. 5 (intitolato *Gli scioperi e le coalizioni degli operai*) dove Marx auspica - e proprio in polemica con Proudhon [*"Il signor Proudhon, al contrario, proibisce agli operai di coalizzarsi [...]"* (MARX, *Op.cit.*, pp. 131)] - proprio il sindacalismo, evocando l'esempio inglese delle *trade-unions*.

<sup>260</sup> *"In Inghilterra non ci si è fermati a coalizioni parziali, di quelle che perseguono solo lo scopo di un effimero sciopero e scompaiono con esso. Si sono formate delle coalizioni permanenti, delle trade-unions che servono agli operai da baluardo nelle loro lotte con gli imprenditori. [...] La formazione di questi scioperi, coalizioni, trade-unions, è andata di pari passo con le lotte politiche degli operai che costituiscono adesso un grande partito politico [...]. La grande industria agglomera in un sol luogo una folla di persone sconosciute le une alle altre. Ma la conservazione del salario, questo comune interesse che hanno contro il padrone, le riunisce in uno stesso proposito di resistenza-coalizione [...]"* (Ib., pp. 133-134).

<sup>261</sup> *"In questa lotta - autentica guerra civile - si fondono e si sviluppano tutti gli elementi necessari ad una battaglia che verrà. Una volta giunta a questo punto, l'associazione assume un carattere politico"* (Ib., p. 135).

industrializzazione, associazionismo operaio ed arretratezza dei sistemi economici intesi al mero sfruttamento della classe lavoratrice)<sup>262</sup>.

In questa prospettiva, il Filosofo di Treviri si staglia nel pensiero di Sorel gigantesco come il profeta di un'apocalisse profana. Almeno, è in questa luce che Marx dovette apparire al Sorel come il filosofo di una rigenerazione subliminale, del recupero dell'arcaico ideale di una giustizia finale, ora rivestita dei panni adatti ad una società tecnologica, legata - come nuova Babilonia - al primato dell'utilitarismo, dell'economia, dell'egoismo edonistico individuale e collettivo.

Del resto, nelle ultime righe della *Misère de la philosophie*, Marx traccia appunto un'immagine tragica come preliminare di una trasformazione totale, vera e propria catastrofe. “[...] *Non dite che il movimento sociale esclude il movimento politico. Un movimento politico che non sia al tempo stesso sociale, non esiste. Solo in un ordine di cose in cui non vi saranno più classi e antagonismo di classi, le evoluzioni sociali cesseranno d'essere delle rivoluzioni politiche. Fino ad allora, alla vigilia di ogni trasformazione generale della società, l'ultima parola della scienza sociale sarà sempre 'Il combattimento o la morte; la lotta cruenta o il nulla. Così spietato si pone il problema'* (George Sand)<sup>263</sup>.

Resta che, fra due assoluti in antagonismo l'umanità si trova sempre, suo malgrado, divisa in due campi irreconciliabilmente avversi, fra due principi che sono al tempo stesso reciprocamente esclusivi, vicendevolmente incompatibili, senza che peraltro nessuno dei due possa mai impersonare globalmente la concezione del mondo dell'altro, né tanto meno riassumere nella propria concezione tutta la complessità della realtà sociale e storica. Sino a che punto Sorel è consapevole di questa sua adesione a tale eccesso di astrazione, implicito alla pretesa di dare una totale concretezza al progetto rivoluzionario di cambiare radicalmente il mondo?

#### 8. Il ritorno criticista: la nozione di 'diremptio'.

\*La parte che segue è stata rivista nel 2022 dall'A.

Nella mia ipotesi di una forte componente neo-critica negli scritti pubblicati tra il 1886 ed il 1893 ho voluto intenzionalmente circoscrivere l'indagine a questo periodo iniziale della produzione soreliana. I motivi sono essenzialmente i seguenti. Intanto, ho inteso indagare una parte dell'opera di Sorel su cui la storiografia non si è soffermata più di tanto (non ultimo a motivo del prevalente interesse per gli aspetti politico-ideologici della sua riflessione). Inoltre, è un mio fermo convincimento che soprattutto in tale periodo si coglie più intensamente quello che ho creduto di poter definire il *terminus a quo* di questa sensibile influenza del neo-kantismo, prima cioè che l'approdo al pensiero marxiano ed ancor più la partecipazione al dibattito sul marxismo rendessero in Sorel tale componente critica meno percepibile ed apprezzabile, se non addirittura scomparsa.

Restava da definire una esatta collocazione del *terminus ad quem* di quello che mi sembra si possa considerare come il conclusivo allineamento del

<sup>262</sup> “[...] *Nel frattempo, l'antagonismo tra il proletariato e la borghesia è una lotta di classe contro classe, una lotta che, spinta alla sua espressione più alta, è una rivoluzione totale. D'altronde, c'è da meravigliarsi che una società fondata sull'opposizione delle classi, porti ad un contrasto brutale, ad un corpo a corpo finale?*” (Ib., pp. 130).

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 135.

filosofo normanno alle posizioni espresse dallo stesso Kant nella *Critica della ragion pura*.

Proprio nella fase conclusiva del suo pensiero propriamente filosofico politico (cioè al di là di tanti successivi occasionali scritti polemico-ideologici e del finale approdo decisamente rivoluzionario come risulterà nelle *Réflexions*) comunque Sorel mostra piena consapevolezza di avere a lungo operato delle analisi settoriali della realtà storica e sociale (quantunque talvolta approfondendole fino alle estreme conseguenze ed alle loro conclusioni logiche, tanto da elaborare dei sistemi interpretativi *come se* [anche qui *l'als ob* kantiano] a sé stanti).

Implicita ammissione di non essere poi riuscito a ricomporre tali singoli 'sotto-sistemi' in una complessiva struttura teoretico-ideologica. Ed è precisamente in queste ammissioni che emerge il riferimento al concetto kantiano di *diremptio*<sup>264</sup>, cioè di una considerazione a parte, settoriale, di determinati temi di indagine (se non proprio un diversivo per eludere le istanze della ragione).

È nella prima appendice alle *Réflexions sur la violence* (nell'edizione del 1908)<sup>265</sup>, quella intitolata (significativamente per gli evidenti echi kantiani) *Unité et Multiplicité*, che Sorel affronta la questione di come riassumere, e giustificare, la sua lunga vicissitudine esistenziale e filosofica.

Ora Sorel ripensa criticamente la dicotomica polarizzazione entro cui aveva tracciato a lettere di fuoco l'immagine del suo *mito politico*. Soprattutto con *L'avenir socialiste des syndicats* (del 1898)<sup>266</sup>, con le *Réflexions* (apparse dapprima su *Le Mouvement socialiste*, Paris, 1905, poi appunto su *Pages libres*, nel 1908), con *Lo sciopero generale e la violenza* (pubblicato con prefazione di Enrico Leone, su *Il divenire sociale* nel 1906).

Appunto in *Unité et Multiplicité*, Sorel ammette di aver teorizzato a *rivoluzione sindacalista* in termini di cesura radicale con la società contemporanea. Cesura sostanzialmente nei confronti del mondo borghese, corrotto nell'egoismo di classe. Cesura radicale da operare, non ultimo, nei confronti dello stesso socialismo, irretito e sedotto dalla compartecipazione (parziale e comunque strumentale) alla suddivisione

---

<sup>264</sup> Su questo concetto si veda l'*Appendice alla dialettica trascendentale* (relativa alla parte seconda di: E. KANT, *Critica della ragion pura* [prefazione, del 1918, di Giovanni Gentile, alla sua traduzione, in parziale collaborazione con Giuseppe Lombardo Radice], VIII edizione, riveduta da Vittorio Mathieu, Bari, Laterza, 1963, p. 520). In questa appendice si sottolinea l'antefatto kantiano della nozione di *diremptio*, argomentato esattamente in rapporto alle scienze fisiologiche o naturalistiche, come appunto (in questa prima appendice alle *Réflexions*, intitolata *Unité et Multiplicité*) fa Sorel, come risulta dalle citazioni che più avanti vedremo. Qui Kant dapprima contrappone "al principio logico dei generi, che postula un'identità", un altro principio: "quello cioè delle specie", che invece "richiede una molteplicità e differenze fra le cose" (*Ib.*, l. c.). Quindi Kant sostiene la necessità che l'intelletto debba contemperare sia il principio dell'identità che quello della molteplicità (*Ib.*, l.c.). Il principio logico della molteplicità impone di considerare sia le differenze che l'identità. Ma non è questa la via che di solito viene seguita. Per cui, da un lato, si ha il criterio seguito dai naturalisti. "Ciò si vede anche nei metodi molto differenti dei naturalisti, alcuni dei quali (che sono sopra tutto speculativi), nemici in certo modo della eterogeneità, mirano sempre all'unità del genere" (*Ib.*, p. 521). Dall'altro lato, si ha il criterio di coloro che "cercano incessantemente la natura in una molteplicità così svariata, che si dovrebbe quasi smettere la speranza di giudicare i fenomeni di essa secondo principi universali" (*ib.*, l.c.).

<sup>265</sup> Apparve in volume per i tipi della *Librairie de 'Pages libres'* (Paris, 1908).

<sup>266</sup> Raccolta di diversi articoli, del 1898, nello stesso anno pubblicati in volume, dalla *Librairie de l'Art social*. Apparso poi su *Socialismo. Rivista quindicinale diretta da Enrico Ferri*, a. I, fasc. VII, 1902.

degli utili economici delle rendite di posizione acquisite nel sistema capitalistico.

L'errore di aver postulato questa scissione assoluta e radicale dal mondo borghese si argomenta nel 1908 nella consapevolezza di essersi limitato a considerare un solo aspetto, per quanto essenziale, della questione sociale. Analisi di per sé valida nel definire il programma di *azione immediata*, ma che ora Sorel dichiara difettosa sia riguardo alla valutazione di una ineludibile connessione con l'unitaria molteplicità di dimensioni della realtà sociale, sia inesauriente per ritessere la complessità di raffronti da operare fra la rivoluzione come fase di rottura (cesura decisa con la situazione presente) e la ricomposizione di un ordinamento giuridico (problema ineludibile per la fondazione un nuovo ordine politico-istituzionale).

Ora, nel 1908, non gli sembra più che bastasse teorizzare l'ineludibile necessità di una rivoluzione, di una reazione violenta, di una *scissione* totale contro un sistema di potere formalmente democratico ma in realtà dispotico. Ora Sorel ammette di non essersi preoccupato nelle *Réflexions* (privilegiando l'azione rivoluzionaria, di cui aveva reso il sindacalismo protagonista, attore unico del suo *mito politico*) di definire razionalmente il quadro istituzionale del nuovo ordine da instaurare.

L'errore era stato di operare una *diremptio* senza considerare il nesso da ricostruire con tutta la realtà sociale e politica. Del resto, nella filosofia sociale si commette spesso l'errore di procedere diversamente dalla fisiologia, nella quale invece non si può mai “considerare il funzionamento di un organo senza ricollegarlo all'insieme dell'essere vivente”<sup>267</sup>. Nella filologia è anzi l'insieme che “determina il genere in cui rientra l'attività di questo elemento”<sup>268</sup>. In questa, come in tutte le scienze fisiche, il significato della singola esperienza ed il ruolo del singolo elemento si comprendono nell'organismo complessivo.

D'altro canto, la prospettiva settoriale delle scienze sociali e politiche si giustifica con il fatto di operare in una complessità che va esaminata per settori. E la stessa *prassi politica* è di per sé circoscritta in un suo specifico contesto. Difficile è poi, se non impossibile (per colpa propria, di avere cioè eccessivamente operato una radicale astrazione rispetto a tutto il complessivo contesto), passare dall'analisi alla sintesi, dal particolare al generale, dalla *molteplicità* oggettiva all'*unità* teorica, per poi ricomporre il quadro d'assieme<sup>269</sup>.

È il riconoscimento che nella sua teoria sindacalista, nel *mito della rivoluzione dei produttori*, egli ha teorizzato proprio questa scissione, senza considerare la ricomposizione di un ordine politico. Scissione finalizzata,

---

<sup>267</sup> “Celle-ci [la physiologie] ne peut jamais considérer le fonctionnement d'un organe sans le rattacher à l'ensemble de l'être vivant” (SOREL, *Unité et multiplicité*, in: ID. *Réflexions sur la violence*. Sixième édition. Avec Plaidoyer pour Lénine, Paris, Marcel Rivière, 1925, p. 407).

<sup>268</sup> “On pourrait dire que cet ensemble détermine le genre dans lequel entre l'activité de cet élément” (Ib., l. c.).

<sup>269</sup> Anche qui si veda la formulazione kantiana, che denuncia ora l'unilateralità di adottare unicamente i criteri della unitarietà del reale, oppure ora i criteri della molteplicità. Per il primo criterio, della molteplicità, si procede dal genere e si cerca di individuare le singole specie, al fine di raggiungere “la completezza sistematica di tutte le conoscenze” (E. KANT, *Op.cit.*, p. 521). Ma così facendo si opera una suddivisione del concetto in una molteplicità di aspetti, senza sapere fin dove sia lecito operare questa suddivisione. “[...] Giacché dalla sfera del concetto che rappresenta un genere, così come dallo spazio che può racchiudere la materia, non è dato scorgere fino a che punto può procedere la divisione” (Ib., l.c.).

fra l'altro, all'evocazione di immagini riassuntive, di stimoli emotivi all'azione per il cambiamento da operare, prospettandolo come totale, assoluto, mentre invece riguardava un determinato momento storico e ad un particolare settore politico.

Il quadro dello *sciopero generale* è stato delineato intenzionalmente a forti tinte, in una luce chiaro-scurale, per evocare un'apocalisse risolutiva di tutta la complessità sociale e di tutto lo sviluppo storico-istituzionale, che sarebbe avvenuta grazie all'azione demiurgico-instaurativa di un nuovo ordine, instaurato dai protagonisti di uno scontro epocale.

L'evocazione di questo quadro ha suscitato sentimenti rivoluzionari, entusiasmi ed appassionata partecipazione, ma non poteva avere l'effetto di trasformare un singolo momento della storia in tutto il suo svolgimento millenario. Le istanze, le azioni di una minoranza attiva ed entusiasta restavano in qualcosa di estraneo, di relativo, di negativo rispetto al lungo e complesso lavoro creativo che nell'arco di secoli intere generazioni avevano compiuto per edificare l'ordine antico.

La *scissione sindacalista* era la risposta alla *scissione* prodotta dalla borghesia capitalista (la quale ambiva di ridurre la complessità dell'ordine sociale al suo egoismo ed all'utilitarismo). Contro questa borghesia dispotica la teoria sindacalista intese opporre una *diremptio* radicale, appunto una *rescissione* altrettanto radicale di quella cui si pretendeva reagire. I *sindacalisti produttori* hanno generato un'*antitesi* che seppure ha fronteggiato la *tesi* capitalista non ha certo riaffermato quella complessità dell'ordine antico (pre-capitalista e pre-assolutista) che proprio la *tesi* borghese aveva negato.

Si è dunque verificato nuovamente quanto sempre accade allorché le forze storicamente più attive sono animate dall'ambizione di attuare un ordine radicalmente nuovo (non ultimo per più prosaici interessi di parte, o semplicemente personali). Ambizione che comunque non permette di considerare la reale portata del cambiamento, che riguarda sempre una dimensione incommensurabilmente più ampia delle possibilità di comprensione di chi si ritiene il demiurgo di una storia del mondo radicalmente nuova.

Quindi ci si riduce a produrre appunto delle scissioni, delle azioni che riguardano delle sezioni di questa realtà, appunto delle *diremptiones*<sup>270</sup>, che sono inevitabilmente delle astrazioni. Ma non del tutto inutili - dichiara comunque Sorel (con un esplicito riferimento polemico a Joseph de Maistre) - , perché, per quanto irrazionali riduzioni (e perpetrate con freddezza logica razionalista sulla realtà oggettiva) sono indispensabili ad alimentare lo spirito creativo, per adattare la realtà alla nostra intelligenza<sup>271</sup>. Questo anche se ogni innovazione radicale che astragga

---

<sup>270</sup> Il termine in parola ha una significativa frequenza in uno dei punti nodali della riflessione di Sorel, come hanno rilevato sia Stuart Hughes che Meisel. D'altra parte solo quest'ultimo si pone il quesito dell'origine di questo termine e lo risolve riportando la seguente indicazione: "*Diremption*. The 1950 American edition [delle *Réflexions*] gives the French original, and the editor notes: 'Not able to find English equivalent - perhaps Sorel coined [the term]'" (MEISEL, *Op. cit.*, p. 267). In realtà, come altrove osservavo (P. PASTORI, *Rivoluzione e continuità...*, cit., p. 206), lungi dall'essere una parola francese coniata da Sorel, il termine è latino: "DIREMPTIO, -onis, f., a *dirimere* i. q. *separatio, discissio* [...]" (*Thesaurus Linguae Latinae...* Vol. V. *Pars prior...*, Lipsiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1909-1914, p. 1230).

<sup>271</sup> "L'homme abstrait n'est donc pas, comme pensait Joseph de Maistre, un personnage inutile pour le philosophe; il constitue un artifice de notre entendement; - il y a beaucoup d'artifices nécessaires dans le

dalle condizioni storiche e dalle più vitali esigenze umane si pone fuori dalla effettiva comprensione dell'esperienza, per cui non ne risolve i quesiti ed i problemi.

“*La philosophie sociale est obligée, pour suivre les phénomènes les plus considérables de l'histoire, de procéder à une diremption, d'examiner certaines parties sans tenir compte de tous les liens qui les rattachent à l'ensemble, de déterminer, en quelque sorte, le genre de leur activité en les poussant vers l'indépendance. Quand elle est arrivée ainsi à la connaissance la plus parfaite, elle ne peut plus essayer de reconstituer l'unité rompue*”<sup>272</sup>.

Qui - come si vede - l'antefatto della critica kantiana ritorna perfettamente percepibile in Sorel nel cogliere l'articolazione della conoscenza attraverso concetti che consistono in una sequenza di distinzioni e di suddivisioni della realtà sia storica che fisica, fenomenica, naturale<sup>273</sup>.

E proprio su questa esigenza di riconfrontare all'esperienza i nostri schemi mentali (quelli dell'interpretazione sia delle distinte, molteplici, dimensioni del reale, sia del loro significato complessivo, unitario) si sviluppa in tanta parte di precedenti puntuali riferimenti di Sorel alla teoria kantiana, e che sembrerebbe conclusivamente argomentarsi nei suddetti termini di *unità e molteplicità*.

Ben diversa era stata la precedente prospettiva dicotomica del programma di azione della *rivoluzione sindacalista*. Allora Sorel aveva ricercata la cesura decisa, la rottura radicale, per attingere ad una ricomposizione finale di una nuova dimensione dell'ordine politico senza antefatti e senza modelli.

Si era ‘dimenticato’ persino ogni immagine proudhoniana della *città ideale* dei *filosofi* e degli *eroi* della *Grecia arcaica*. O meglio, li aveva citati come ‘di sfuggita’, come supporto, come componente evocativa del quadro antagonistico necessario a risanare radicalmente la società contemporanea.

Potremmo dire che la teoria sindacalista soreliana era in sostanza una improvviso inserimento, una rottura epocale (un *Einbruch der Zeit* schmittiano), una sorta di *ante litteram* concettuale (prima ancora che terminologica) che si voleva porre ben oltre i termini ideologici non solo del socialismo marxiano (‘materialista’, storicamente ‘determinista’), ma anche della critica socialista di ‘marburghiani’ come Hermann Cohen,

*travail par lequel nous adaptons la réalité à notre intelligence*”(SOREL, *Unité et multiplicité*, cit., p. 407).

<sup>272</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>273</sup> “[...] L'intelletto conosce tutto solo mediante concetti; dunque, per quanto egli si spinga nella divisione..., la conoscenza dei fenomeni nella loro completa determinazione (che è possibile soltanto per l'intelletto) richiede una specificazione incessantemente progressiva de' suoi concetti, e un passare a sempre ulteriori differenze, da cui si era fatta astrazione [...]”(E. KANT, *Op. cit.*, p. 522). Ma la conoscenza unitaria dei fenomeni è resa possibile solo dalla ragione, “*che spiana all'intelletto il suo campo*”, essenzialmente attraverso principi fondati sul postulato dell'omogeneità del reale. Una omogeneità che però si esprime in un duplice processo: di individuazione, di specificazione delle forme che noi vediamo nella realtà; e di una loro contiguità, continuità. “*Noi possiamo chiamarli principi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme*”(Ib., p. 523). Tuttavia questa idea di una continuità dei fenomeni nella natura va ricondotta ad una legge trascendentale rispetto all'oggettiva datità dei fenomeni. “*Questa legge logica continui specierum (formarum logicarum) presuppone per altro una legge trascendentale (lex continui in natura) [...]. Questa legge, dunque, deve riposare su fondamenti trascendentali puri e non empirici*”(ib., pp. 524-525). Ma è facile vedere, continua Kant, “*che questa continuità delle forme è una semplice idea, alla quale non si può additare un congruo oggetto nell'esperienza [...]*”(Ib., p. 525).

che in certa misura seppero ricondurre la loro *diremptio* critica ad un quadro razionale di un migliore ordine socialista).

Ma questo di Sorel era stato un *inserimento ideologico* nella teoria hegelomarxiana-engelsiana del *processo dialettico* tale che, anziché risolvere i contrasti, le contraddizioni e le antinomie concettuali, aveva reso tutto ciò ancor più insolubile ed irreparabile. Anche qui tutto pareva doversi risolvere in un epico scontro fra *opposti*, la *rivoluzione dei produttori - versus -* e il formalismo libertario della società capitalista borghese. *Opposti* configurati come di per sé tendenti a vicendevolmente negarsi in maniera definitiva e totale.

In tal modo, da un antagonismo di cui contingentemente era pur necessario animarsi (sia per la chiarezza della definizione teoretico-programmatica che per l'integrità del suo sviluppo in termini pragmatici di azione di rottura), Sorel - nel suo lungo e periglioso itinerario - era arrivato ad elaborare un quadro di definitiva inconciliabilità, senza prospettive di futuro, se non quello di affidarsi ad una indefinita creatività della rivoluzione dei *'produttori'*.

Questo equivale al fatto che quando da un antagonismo argomentato e legittimato secondo una *dialettica fra opposti* (valida e necessaria per la svolta rivoluzionaria, se intesa come un'azione di rottura contingente, una cesura parziale), si trascorre ad un'opposizione totale, non si può più configurarsi la rivoluzione come una dimensione *dialettica fra distinti* che si riconoscono (sia pure attraverso la lotta) in ultima analisi come complementari ed interagenti.

Pertanto, la *scissione* rivoluzionaria sindacalista concepita da Sorel era una *diremptio* senza quella ricomposizione che Kant aveva teorizzato. La *scissione rivoluzionaria* non lasciava intravedere nessun futuro spazio vitale per le singole parti di un organismo sociale complesso, che avrebbe richiesto invece una strutturazione istituzionale tale da promuovere o perfezionare una vicendevole interazione-complementarietà fra le distinte membra della società politica.

Ed un tale referente radicale, l'apologia di una *dialettica fra opposti irreconciliabili* riemerge proprio nell'ultimo Sorel, quando nel 1919 (nella quarta edizione delle *Réflexions*, edita da Rivière) appare una nuova appendice, intitolata *Plaidoyer pour Lénine*.

È il definitivo abbandono del criticismo kantiano, è l'esaltazione di un nuovo *mito politico*, diremmo 'in cerca d'autore'. Il mito di una nuova rivoluzione dei *produttori* (ora non più i sindacalisti, ma gli operai, i marinai, i soldati, che comporranno sia il *mito dei Soviet leniniani*, e poco dopo l'esaltazione delle *Camicie nere* fasciste).

Potremmo dunque dire che l'ultimo Sorel ritorna verso la vitale irrazionalità del momento fondante, verso un'*energia etica* che getta le basi di un *ordine nuovo*. Di cui non si sa o non si vuole dire niente di specificamente istituzionale.

Del resto, una teoria ora tanto più fraintesa per non intravedere più la via del ritorno ad una dimensione più veridica delle origini tante volte proprio da Sorel evocata (dagli eroi omerici, dagli eroi delle *'guerre per la libertà'* dell'Ottantanove francese, al *super-uominismo* nietzschiano). Teoria che pertanto eclissava definitivamente ogni tradizionalistica esaltazione dei tempi arcaici, in cui Sorel aveva inizialmente accomunato (sulla traccia di Renan) Ebrei ed Elleni, in una stessa difesa di valori nazionali compatibili con la solidarietà e compassione universale.

In questo suo personale tramonto (morirà nel 1921) Sorel vede quello che considera il sorgere di un'era nuova, la forte intensità di luce del *moderno demiurgo*, protagonista assoluto ed infallibile dell'azione politica risolvete, un *invasato* sognatore di un ordine nuovo, senza però la fondamenta nella saggezza (nostrale, nobile, e straniera, ma non estranea) accumulata nei secoli. Senza cioè quella che è stata chiamata la *'philosophia perennis*, per evitare di chiamare in campo improbabili, ideologici monopoli culturali etnocentrici della stessa nozione di tradizione.

I demiurghi di ogni tempo di questa saggezza non fanno poi molto, addirittura non se ne curano, perché si ritengono protagonisti assoluti di ogni svolta ciclica epocale. Non sanno che un vero rinsanguamento etico-politico non può avvenire solo tramite la *scissione radicale* che essi perseguono. Purtroppo non si curano del dissanguamento nemmeno coloro, la maggioranza dell'umanità, che - come pure aveva notato Sorel - girano a caso nell'oscurità, chiacchierando spensieratamente, ignorando le luci accese dai pochi sapienti.

Sicuramente Sorel non era uno di questi sapienti (ammesso che siano mai esistiti nell'incerta, non documentata integrità di epoche arcaiche in cui si scriveva e si registrava assai poco di quel che si pensava ed agiva). Quel poco era scritto in geroglifici o capitali elleniche o romane sulle arcaiche epigrafi. Certa è invece l'appassionata *ricerca etica* di Sorel, protratta con assoluto disinteresse (nei limiti del disinteresse umano) in ogni campo dei problemi che angosciarono il suo tempo.

Sotto questa angolazione (pur tenendo conto della sua incapacità di tradurla in un programma politico eticamente convincente) siamo indotti a considerare di gran lunga in positivo il bilancio della sua infaticabile opera appunto a favore di un'*etica sociale*, per la quale non esitò mai ad audaci e temerarie scorriere nelle origini, negli antefatti, nelle pieghe e nei momenti salienti della storia.

I limiti c'erano ed in gran parte Sorel li riconosce sull'epigrafe funebre che stende nelle *Réflexions*, con la sua prima appendice (appunto *Unité et Multiplicité*). Ma poi, di nuovo, il suo *daimon* (come in Socrate) lo trascina verso nuovi entusiasmi e nuove, sostanzialmente irrazionali certezze.

È il momento del succitato *Plaidoyer pour Lénine* (del 1919) e di tante altre febbrili ed acritiche certezze. Anche lui, sulla via del tramonto, è per alcune incaute conclusioni particolari (contingenti, invece considerate come il suo pensiero complessivo, ad esempio per il breve, infausto, 'antisemita', *Quand Israël est roi*, anche questo del 1919)<sup>274</sup>, condannato (ovviamente in maniera diversa da Socrate) ad una *damnatio memoriae* che in definitiva è però ingiusta, perché si focalizza su un momento ideologico che contraddice la ben diversa prospettiva di tutto il suo pensiero.

Era stato ben diversamente orientato quando aveva elogiato l'etica e l'eroismo politico degli antichi Ebrei, come abbiamo visto nella *Contribution à l'étude profane de la Bible* (del 1889). Un atteggiamento di simpatia che, 'a ben vedere', risulta anche nella posizione sostanzialmente

---

<sup>274</sup> “[...] *Tableau de la révolution hongroise de 1919, accentuant cette démarche: figures ridicules de Juifs, graphie de certains noms, traduction de ces noms s'agissant d'un sobriquet, théorie du complot, fantasma d'une invasion venue de l'Est*”(Robert PARIS, *Idéologie, imaginaire, inconscient: le refoulé historique*, in: *Annuaire de l'EHESS [École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris]*, 2002-2003, ora in: <https://journal.openedition.org/annuaire-hess/16235>).



dreyfusarda, espressa in *La révolution dreyfusienne*, (del 1909)<sup>275</sup>, dove la polemica è solo nei confronti della strumentalizzazione del caso da parte dei socialisti decisi ad attaccare i cattolici ed i conservatori)<sup>276</sup>.

Una *damatio* (e non ci riferiamo solo a Paris, Meisel, Sand, etc.) che si potrebbe interpretare anche come un'*auto-assoluzione della colpa*, da parte di ognuno dei 'critici settoriali', in definitiva anch'essi in ciò colpevoli, quantomeno di una semplificazione del *quesito Sorel*.

*Avant tout* andrebbe ricordato che Sorel era ingegnere del ministero dei *Ponts et Chaussées*, e tale rimase, quando si dimostrò convinto - come si è visto - dell'irrazionalità degli impulsi creativi nell'arte, nella politica, nella storia, ma nel contempo sostenitore nella necessaria rivalutazione della conoscenza razionale nel campo delle scienze fisiche e matematiche.

A quest'ultimo proposito, la sua indagine sulla contestualità nella scienza fra l'irrazionalità creativa e il procedere razionale (nelle sue applicazioni) si evidenzia significativamente in tanta parte del suo pensiero. E persino da ultimo, quando in politica egli è decisamente irrazionale (sia limitandosi agli aspetti innovativi, creativi, 'ordinovistici' dell'ordine politico, sia polemizzando acerbicamente contro quelli che allora vede come antagonisti). Proprio da ultimo, nell'ambito scientifico Sorel elabora un'attenta analisi del pragmatismo (si veda *De l'utilité du pragmatisme*, del 1921)<sup>277</sup>, indagandone la vera originalità in tanti fondamentali momenti nella storia del pensiero occidentale, di contro agli eccessi ideologico-razionalisti del pragmatismo allora 'alla moda' Oltre-atlantico<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> SOREL, *La révolution dreyfusienne*, Paris, Rivière, 1909. L'oggetto principale dell'interesse di Sorel (che giustifica il fatto che nel titolo si parli di '*rivoluzione dreyfusiana*', è il mutamento politico che si è generato in concomitanza con l'*Affaire Dreyfus*. Secondo Sorel, causa di esso è stato il fatto che la grande borghesia (qui definita l'*aristocrazia repubblicana* che si era schierata con i nazionalisti e con i clericali contro Dreyfus) è stata vinta e soppiantata ai vertici dello Stato da quella *media borghesia* che invece era stata dreyfusarda (M. LAVAZZA, *Introduzione*, a *L'affaire Dreyfus come rivoluzione*, in: G. SOREL, *La rivoluzione dreyfusiana e Lettere a Benedetto Croce*. A cura di M. Lavazza, F.F. Fagotto, Milano, La Tigre di Carta, 2018, p. 7).

<sup>276</sup> *Ibidem*, l. c.

<sup>277</sup> Apparve, parzialmente, sulla *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1921 (IV, nn. 5-6), poi in edizione completa (pagine 471) presso l'editore Marcel Rivière, nello stesso 1921.

<sup>278</sup> Tommaso GIORDANI, *Introduction au pragmatisme de Georges Sorel*, in: *Mill Neuf Cent. Revue d'Histoire intellectuelle*, 2014, vol. I [n. 32], ora in: <https://www.cairnm.inform/revue-mill-neuf-cent-2014-1-page-93.htm>.