

[creato oggi (29.01.2001) nuovo file SorelQA nel quale fondere SorelQA1 e SorelQA2, e destinarlo a seconda parte di opuscolo per primo numero di "Quaderni di Arché". SorelQA1 è il duplicato di SorelMI e SorelQA2 di SorelMi2. SorelMI e SorelMI2 rimangono come originali].

L'idea di rivoluzione in Georges Sorel fra rifondazione etica e creazione di un ordine radicalmente nuovo.

Ritornando con la memoria ai tratti con cui circa trent'anni addietro si stagliava ai nostri occhi la carismatica figura di Georges Sorel, certo molti di noi, passati attraverso altri contesti di ricerca, condividono l'impressione di trovarsi ancora di fronte a qualcosa di non compiutamente risolto. Eppure, proprio per il debito che sempre ci lega ad inizi non abiurati, appunto nel precisarsi dei limiti e fraintendimenti che ci hanno poi sospinto ad approfondire ed allargare il discorso, trovo motivo di superare il timor panico del ripensamento ed affrontare lo sgomento di rivedere vecchie immagini di un tempo irreversibile.

Proprio per questa *Sehnsucht*, per questa nostalgia inevitabilmente sentimentale, psicologica, autobiografica (se non sempre e solo romantica), stentiamo a riconoscerci in ombre della memoria che ci ritraggono ancora strettamente legati coloro che nella vita ci hanno preceduti nella perenne ricerca di una felicità intesa come realizzazione delle proprie potenzialità, e quindi come impegno a contendere per abbattere barriere e strettoie che rendevano asfittico quell'ordine creato con tante eroiche fatiche da un'infinita serie di generazioni che hanno operato per il raggiungimento di una superiore ragione delle cose. Ma non sarebbe certo una consolazione, ed anzi ci risulterebbe ancor più struggente il decorso di tanta parte della vita accorgerci che è in noi invecchiato e morto con tanti tramontati ideali ed affetti, anche quello spirito di ardente passione (che è il veicolo della vita) per il perseguimento di quei valori, per la loro perpetuazione che richiese e richiede militanze che sono state, e dovranno pur essere per ognuno le bandiere al vento dell'impegno politico. C'è stato nel nome di Sorel un antagonismo esistenziale che dava un senso positivo al sentimento della continuità alla vita. Questo compensava della nostre miserie, dava alimento al nostro desiderio di sublimazione, di perfezione, di progresso e di giustizia. Ci rendeva antagonisti, ma anche generosi nel riconoscere che il vero avversario era anzitutto dentro di noi.

Si trattava peraltro di un desiderio di adeguazione alla dura lotta per la vita, che "notre maître Sorel" indicava nel senso di un antagonismo che voleva e doveva essere un combattimento leale, cavalleresco, "un combat à la lumière du soleil", un duello senza perfidie, senza terrorismi, senza genocidi e stragi di innocenti. In questa luce, Georges Sorel è stato una di queste bandiere che hanno guidato molteplici generazioni. Per questo il normanno di Cherbourg è stato l'orifiamma per eccellenza di un possibile itinerario per sortire rigenerati attraverso il labirinto dilacerante delle contrapposte ideologie di un secolo di angustie spirituali e grettezza mentale, che poi hanno prodotto abiezioni, perfidie, aberrazioni della malizia della ragione riflessa su se stessa, circoscritta al delirio di onnipotenza di un soggettivismo invano paludato di idealismi di vario genere (e non ultimo l'idealizzazione del materialismo o del preteso evoluzionismo umano).

Sin qui la *suasoria*, e non tanto come mera figura retorica, ma come espressione di quanto davvero eravamo persuasi, in parte con fondamento, riconoscendo in Sorel un maestro, in parte nell'ineludibile superficialismo di ogni adesione sentimentale e fideistica a quei

valori che i suoi miti ci facevano baluginare davanti agli occhi come lame taglienti ogni nodo posto alla libertà di creare un ordine di cose nuovo e migliore. Ma c'è anche la *controversia* che viene giustamente sollevata da quanti hanno visto in Sorel un estraneo al socialismo, quando non addirittura un transfuga, l'artefice di una devianza inquietante dallo stesso alveo della riflessione marxiana, ed anzi una deriva verso l'irrazionalismo, e quindi un approdo ineluttabile al fascismo. A questa corrente (dominante gran parte del campo dottrinario del marxismo "ortodosso", dalla Terza internazionale al secondo dopoguerra o fino almeno agli anni Settanta del Novecento) si è aggiunta la storiografia che indica in Sorel sin dall'inizio un convinto antisionista, con un successivo aggravamento di tale patologia ideologica. Una deriva in parte almeno spiegabile con le delusioni della sua militanza in favore di Dreyfuss (la cui difesa risultò a Sorel strumentalizzata in senso radical-democratico), da cui, più tardi, i riflussi ideologici dell'avvicinamento alla destra maurrassiana o comunque nazionalista, per giungere a certi scritti giornalistici improntati a quella che Schlomo Sand considera, non immotivatamente, una palese e volgare giudeofobia. Per inciso, va detto che su quest'ultimo punto il discorso divide, non senza motivi, ancora il campo degli ultimi interpreti del pensiero soreliano. Da parte mia, rinviando al mio contributo al camerte convegno soreliano del 1999, preciso qui come si debba comunque chiedere se si siano letti fino in fondo testi come *Contribution à l'étude profane de la Bible*, da cui emerge un'apologia del giudaismo delle epoche eroiche, anteriore alla Diaspora, equiparato allo spirito delle antiche democrazie rurali della Grecia preoligarchica, impegnata nel perseguimento della talassocrazia e dunque prefigurazione del moderno capitalismo, oligarchico-finanziario, militaristico-mercantile.

Vi si è visto il prodotto di un'opera "giovanile" (ma nel 1889 Sorel aveva quarantadue anni), e più fondatamente una riflessione a lungo meditata, alla ricerca di uno dei fondamenti della nostra cultura mediterranea.

Non maggiore attenzione è stata poi dedicata sia a verificare cosa possa essere intervenuto a mutare l'animo di Sorel da questi presupposti universalistico-cosmopolitici, sia al quesito se davvero nella sua maturità il Normanno abbia perso del tutto questo suo *animus* e questa prospettiva sovra-etnica e sovra-nazionale della cultura, della morale e della politica

C'è a mio parere ancora motivo di chiedersi se Sorel sia stato conservatore o rivoluzionario. Se appaia nella sua giusta luce visto da destra o visto da sinistra. C'era in lui la più lucida intuizione del sostrato etico-politico del pensiero di Marx oppure è un neo-kantiano, occasionalista e revisionista? E poi, è davvero affetto da viscerale scetticismo verso la ragione e verso la scienza, oppure la critica non è ancora riuscita ad apprezzare quella che per molti versi si annuncia come una sua proposta di rilettura dei fondamenti idealistico-pragmatici della conoscenza, e della necessità di riconfrontare la nostra ansia di infinito, di assoluto, all'insopprimibile limite della materia?

Certamente diverse sono l'occasione e le motivazioni che hanno indotto molti interpreti del pensiero soreliano ad appassionarsi e ad indagare con improba fatica quella che a tutta prima può sembrare solo ed unicamente un'ideologia da battaglia, sia pure in una fase decisiva della storia del mondo, vissuta nello scontro epocale fra due avversari irreconciliabili.

Ma non tutte eguali sono le risposte che l'adesione partecipativa alle idee soreliane hanno sortito e possono ancor oggi sortire nei lettori e negli interpreti delle pagine del filosofo di Cherbourg.

Il suo discorso è rivolto al proletariato o alla borghesia? O piuttosto è inteso a richiamare tutte le classi sociali ad una riconsiderazione del proprio ruolo nel contesto della società contemporanea?

Ed inoltre: questa nostra società attuale va anch'essa rifondata eticamente e politicamente? E solo in parte, oppure richiede quella scissione radicale rispetto a tutto il passato, secondo l'impostazione che Sorel ne dava, sulla scorta di Proudhon e poi di Marx?

Infine, non è forse limitativo focalizzare la nostra analisi solo sull'oscillazione pendolare di Sorel fra Proudhon e Marx, e da questi di nuovo a Proudhon? A questo riguardo, a rettifica delle mie precedenti conclusioni, nel saggio del 1980, paleso ora il mio convincimento (del resto espresso recentemente nel mio contributo al camerte convegno soreliano, nel 1999) che vada considerata anche un'altra oscillazione quella di impronta neo-criticista, che si diparte da un inizialmente vago 'kantismo' del Normanno, recepito prima del 1889 (per la mediazione di Lange) per giungere sino alla prima appendice alle *Réflexions*, nel 1910.

Sono questi solo alcuni dei più immediati interrogativi che l'opera di Sorel ancor oggi ci suscita. Riassuntivamente, potremmo sintetizzarli tutti nel quesito se sia del tutto obsoleto il poderoso armamentario polemico soreliano, allora destinato a fluidificare verso l'azione rivoluzionaria l'insopprimibile desiderio di giustizia e di rivendicazione dei propri diritti.

E ci si potrebbe chiedere se oggi davvero non vi siano più dei diritti violati dall'insocievole egoismo di oligarchie che incessantemente tentino di metamorfosare la società politica in mera società di classi economiche.

Dal labirinto dei molteplici percorsi di avvicinamento a Sorel e dall'enigmaticità di fondo che ne caratterizza il pensiero deriva per noi la necessità metodologica di individuare e definire per linee generali i possibili itinerari interpretativi, a partire da quelli che si configurano come essenziali per tentare di ricondurre ad un insieme razionale le nostre analisi di storia delle idee, delle dottrine politiche, della sociologia, della filosofia del diritto. A soccorrerci in simili labirinti e derive ancor oggi può ancora valere un nucleo solido della filosofia e dell'epistemologia di Georges Sorel. C'è infatti quel suo "criticismo" su cui - a parte significative eccezioni ¹ - non si è ancora rivolta la dovuta attenzione. Si tratta di una prospettiva di interpretazione dei fatti sociali, della storia e della politica che il Normanno articolava in varie angolazioni, di cui qui considereremo quella del raffronto fra politica e giuridicità, fra rivoluzione e rifondazione del diritto, fra lotta contro il formalismo giuridico della società borghese-capitalista (mera contraffazione formale della sostanziale socialità del diritto) e l'instaurazione di un nuovo ordinamento giuridico, al tempo stesso sostanziale e formale nella sua espressione attuale del nesso fondamentale fra politica e giustizia.

Intanto, fra le possibili chiavi di lettura, credo in questa prospettiva si debba cominciare dalla verifica del postulato soreliano (in questo aspetto di impronta proudhoniana-marxiana) del formalismo giuridico della società borghese, tema che implica un'ulteriore verifica, cioè quella della continuità di uno stesso processo di alienazione della società politica da parte della 'borghesia economica', dimentica del suo ruolo politico svolto fra

Note:

¹ Nel contributo, inserito negli atti, del convegno *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo (Camerino, 22-23 febbraio 1999)*, ho tributato il riconoscimento che spetta sia a Giovanna Cavallari, che sin dagli anni Settanta del secolo che si è ora concluso indicò l'importanza della componente critico-kantiana nel Sorel ([Giovanna CAVALLARI, *Sorel critico del marxismo*, "Critica marxista", IX, 1971, n. 2, pp. 136-144; ID., *La genesi del concetto di violenza in Sorel*, "Giornale critico della filosofia italiana", S. IV, LIII, 1974, fasc. II, pp. 270-303), sia al meritorio lavoro dei parigini "*Cahiers Georges Sorel*", intrapreso sin dal 1983. A questa interprete ed ai lavori degli amici dei "*Cahiers*" rinvio per ogni approfondimento di quelle questioni che qui verranno affrontate.

Ancien régime, Rivoluzione francese, restaurazione e del conclusivo naufragio di quest'ultima negli scogli della rivoluzione democratico-borghese del 1830.

1. *La metamorfosi dell'antica società di corpi e di ordini funzionali in una mera società di classi economiche: il nuovo volto della borghesia dopo la Restaurazione.*

Al di là del suo contingente conservatorismo iniziale, la critica di Sorel era rivolta al secolo che si concludeva fra dense nubi annuncianti gli esiti del primato di una "piccola borghesia" che non era se non la caricatura di quella "grande borghesia" che fra medioevo ed età moderna aveva costituito l'ossatura centrale della società civile, assieme al clero ed alla nobiltà. Questa piccola borghesia appariva ormai nei suoi veri tratti di un mero ceto economico, incapace - come rilevava Tocqueville vedendone la genesi ed i primi vagiti nella Francia di Luigi Filippo - di grandezza d'animo, di slanci di generosità, degli oneri della cura per le sorti dell'alterità sociale. Era la borghesia insolidale ed egoista, bersaglio della critica sia dei liberali non liberisti, sia dei cattolici non integralisti, sia dei socialisti che come Proudhon e Sorel (e poi di Marx e dei marxisti). Una borghesia che, d'altro canto, non poteva piacere a nessuno di coloro che scorgevano il formalismo giuridico, la legalizzazione di interessi meramente cetuali e di classe. Non piaceva a nessuno di chi aveva un animo realmente politico e sostanzialmente giuridico, proprio perché questa borghesia mostrava ormai a nudo, dietro la screpolata e cadente facciata "democratico-liberale", di assomigliare all'artefice di un perfezionamento in veste rammodernata dell'assolutismo d'antico regime, dapprima nelle mentite spoglie di una democrazia radicale, livellante, apparentemente egualitaria, ed alla fine sempre più scopertamente oligarchica, pertanto statolatrica, confidente nel sicuro riparo del formalismo giuspositivo, sia pure al prezzo dello svuotamento delle istituzioni da ogni sostanziale eticità-politicità.

Il quadro di riferimento in cui dovremmo collocare concettualmente la critica soreliana alla "società borghese" non riguarda, come è noto, tutta quanta la borghesia, bensì quella componente borghese affermatasi dopo la restaurazione, ormai del tutto incurante dei grandi ideali e del ruolo di protagonista svolto (assieme al clero ed alla nobiltà) come *Terzo stato*, nella lunga vicenda della costruzione di una *società civile* [=SC], articolatasi in una società di corpi titolari di funzioni politiche fra medioevo ed età moderna. In effetti, Sorel avversa una borghesia immemore della riscoperta e della rivendicazione dei diritti di libertà e di eguaglianza, a cui non meno del clero e della nobiltà anche la borghesia aveva dato un suo ruolo, alla fine (dopo la "pre-révolution" dei notabili) pretendendo - per bocca dell'abate Sièyes - addirittura un primato, quasi assoluto (se non fosse stato appunto lo stesso Abate a far salve, almeno in linea di principio, le sorti del clero).

Proprio questa borghesia aveva del resto sottoscritto tutti gli oneri di una classe dirigente, rimandando (per restare nella metafora sièyesiana) nelle mitizzate *foreste della Germania* l'idea stessa di nobiltà come élite politica dirigente. Rivendicata l'esclusiva di questo ruolo di guida della SC - rivendicazione in parte motivata dalla inarrestabile decadenza degli altri due ordini sociali - il Terzo stato venne a sua volta gradualmente perdendo contatto con la memoria stessa della lunga militanza per la libertà e l'eguaglianza politiche, specialmente quando - fra Cinque-seicento ed ancora nelle stesse lotte parlamentari contro il neo-assolutismo settecentesco - quella borghesia aveva contribuito fattivamente all'edificazione di una società civile distinta sia dalla società tardo-feudale (neo-aristocratica), sia dalla società monarchico-assolutista. E persino nella *pré-révolution* dell'ultimo quarto del secolo XVIII quella borghesia non aveva esitato ad imboccare la strada di una cesura effettiva con l'assolutismo degli onnipotenti ministri di un re ormai depotenziato di qualsiasi energia politica.

Nel corso della grande Rivoluzione ancora quella borghesia si era fatta veicolo di istanze di costituzionalizzazione, poi dimenticate dal radicalismo e non solo giacobino. Infine, fra Direttorio, Consolato, Impero e Restaurazione, la borghesia aveva compreso la lezione dei tempi, gradualmente decantandosi e depurandosi delle suggestioni del perentorio primato da lei preteso nell'89 (appunto per bocca dell'abile e geniale abate Sieyès), allorché si era posta come personificazione di un Terzo Stato che così come si presentava era già la classe-non classe, o meglio la classe unica che totalizza ed ingloba i ruoli politici ed istituzionali di ogni altro ceto e componente sociale.

Nei decenni che separano la grande Rivoluzione dalla monarchia del luglio 1830, la borghesia (come ceto mediatore di istanze di mediazione politica, condivise dal clero e dalla nobiltà di orientamento liberale), aveva vissuto in profondità questo processo di chiarimento delle proprie posizioni ed intenzionalità. Soprattutto grazie a questa borghesia il duro conflitto con la reazione monarchica (sostenuta da finalità finanziarie trans-nazionali e dall'esclusivismo di interessi nazionali) era potuto sfociare nelle fertili acque del costituzionalismo europeo, in quella ricchissima fioritura di progetti e di rivolgimenti sia al di là che al di qua delle Alpi, ma ancor prima al di là della Manica e persino *Al di là del faro*, nella costituzione anglo-sicula del 1812, elaborata dai nobili e borghesi di idee liberali e sottoscritta a Palermo da Ferdinando di Borbone, costretto dai liberali isolani (clericali, nobili e borghesi) grazie al *whig* Bentinck, ed alle baionette inglesi. In Francia, comunque, con la monarchia di Luigi Filippo, instaurata nel 1830 dalla rivoluzione del luglio, si determina l'affermazione di una borghesia legata al primato dell'economia sulle altre funzioni politiche e professioni sociali. Appunto una simile *borghesia economica* è il ceto che perviene, nell'arco di un ventennio, ad un incontrastato primato politico, sia rispetto ai residui antichi ceti dirigenti (l'aristocrazia e l'alto clero), sia agli stessi ambienti borghesi di orientamento bonapartista o democratico-repubblicano.

Attraverso un'ottica riduttiva e deformante, peraltro motivata dall'oggettiva emarginazione subita, la parte ancora residualmente attiva di questi ceti politici eclissati dalla borghesia economica finisce per ritenere ormai solo irrimediabilmente negativo non solo l'ordine politico presente, ma lo stesso ordinamento giuridico che ne traduce in leggi positive, in norme, forme ed istituti un tale indebito, insociale, ingiusto primato dell'*economia borghese*. Purtroppo a questa ulteriore radicalizzazione (dopo quella giacobina in cui si era smarrita tragicamente la progettualità complessa di una nuova e migliore SC) doveva fatalmente condurre l'affermarsi della politica di potenza fra gli Stati europei, divisi da interessi nazionali, ma concordi nel mantenimento della società nello *status quo ante* la Rivoluzione francese. Reazionarismo politico, conservatorismo sociale, nazionalismo, si combinarono in una miscela che costituì l'humus dell'irresistibile affermazione di interessi economici dominanti, che assunsero presto un carattere strumentale, nel senso della connotazione oligarchica del potere, e reazionario a fronte di qualsiasi istanza di rinnovamento e di riforma.

In questi termini venne a mancare lo spazio per la prosecuzione di quella stagione di ardenti speranze che un tempo aveva avuto a protagonista la borghesia. Speranze che erano state intese come proposito di ricostituire sotto forme più ampie un ordine politico parzialmente rinnovato, fondato adesso sul riconoscimento dei diritti di libertà e di eguagliamento politico delle diversità di ceto e di meriti personali.

Da qui la crisi della borghesia, che apparve ai suoi oppositori quel che in gran parte si era ridotta, svilendosi nel suo egoismo di classe ormai meramente economica. Una borghesia non più *élite sociale* e non più ceto politico. In essa ora parevano solo corrompersi sia l'ideale stesso di libertà nell'individualismo, sia le antiche istanze liberali nel liberismo economico, sia il fine sociale nell'assolutizzarsi dell'interesse meramente privato.

Ecco quindi il liberalismo contro cui si rivolgono le critiche e si indirizza l'azione rivoluzionaria, da sinistra come poi da destra, in tutta la drammatica transizione fra Otto-Novecento. Peraltro, è un liberalismo che non rappresenta nemmeno allora tutte le anime della borghesia. Un liberalismo confuso con il liberismo economico (e del resto, a tratti e per certi aspetti, pienamente identificabile con esso).

La critica socialista al liberalismo non nasce infatti immediatamente come pregiudiziale rifiuto del sistema parlamentare-rappresentativo e delle garanzie di libertà contenute nelle singole dichiarazioni dei diritti e delle diverse costituzioni europee formulati fra Sei-Settecento.

Al contrario, la serrata critica socialista e poi nazionalista al liberalismo è fra Otto-Novecento innescata dagli approdi formalistici del pre-potere di una borghesia degli affari e dell'industria che si è ritagliata nel sistema politico-istituzionale una sua rendita di posizione, fortemente trincerata dietro la riduzione cetuale-economica del diritto a difesa della proprietà lì concepita come *ius utendi ed abutendi* ².

Il torto del socialismo e delle idee nazionalitarie è stato poi quello di avere a loro volta confuso tutto il liberalismo ed il parlamentarismo con le riduzioni formaliste operate dalla *borghesia economica*. E quindi si tratterebbe dell'errore non già di aver riconosciuto un antagonista in questa fattispecie di *borghesia economica*, ma anzitutto di averla confusa con la *borghesia tout-court*.

In questa reazione antagonistica, l' *élite* nuova, postasi come veicolo di una rifondazione rivoluzionaria, vide nella negazione della *borghesia economica* la necessaria negazione di ogni preminenza e differenza di ceto e di funzione.

Da qui il progetto di drastico livellamento di ogni grado e ceto intermedio fra *élite* rivoluzionaria ed il popolo o la nazione. L'uno o l'altra ridotti dunque a massa indifferenziata, proprio perché non più riconosciuti nelle loro distinte componenti. In questo eccesso di legittima reazione rivoluzionaria all'insocialità ed al formalismo giuridico della *borghesia economica* venne frainteso e dimenticato il lungo lavoro sostenuto nel corso di secoli per edificare un sistema di valori aggreganti le diversità in un unico tessuto sociale, e di strutture giurisdizionali-rappresentative di una società civile che seppe distinguersi a contrapporsi agli eccessi ed arbitrii sia della società politica (tendente ad assolutizzarsi nell'epoca moderna) che della società religiosa (quella di un cattolicesimo contro-riformista).

Si innesca da allora quella disaggregazione sociale che per un verso conduce al primato degli interessi nazionali e per l'altro genera l'affermazione di interessi puramente economici, che nella ricerca di un assoluto primato di classe, di ceto, di posizioni comunque individualisticamente dominanti, determinano come loro risultante il marcato peggioramento nelle condizioni di vita della società nel suo complesso.

In quel contesto, particolarmente misererevole è la condizione degli strati popolari più ampi, ormai avviati a quello stato di crescente pauperizzazione descritto da tanta letteratura (fra gli altri, Dickens, Zola) ed evocate nelle stesse immagini pittoriche di artisti (valga per tutti Dimier) si rivelano attenti testimoni dell'epoca. Del resto, sotto questo profilo, sulla denuncia di queste aberrazioni della società borghese e della rivoluzione industriale gli stessi Proudhon e Marx non dicevano poi nulla di nuovo ³. Da qui, non

² GORETTI, *Op.cit.*, pp. 35-44.

³ La diagnosi di questa crisi è l'argomento delle considerazioni dei più attenti scrittori politici già fra XVI e XVIII secolo. Basterà ricordare, come data d'inizio, nel XVI secolo, le pagine di *Utopia* in cui

ultimo e non immotivatamente, fra Sette-ottocento, la partecipazione di massa degli strati popolari ad una rivoluzione innescata dagli antichi ordini sociali, ma sviluppata fino alle estreme conseguenze appunto dal *Terzo stato*.

Fatto altrettanto incontrovertibile è però che dopo aver calato nel sepolcro il confronto ed il dibattito sulle forme istituzionali, conclusa malamente la Restaurazione nella più miope reazione (sostanzialmente accettata, per mero interesse nazionalistico, anche dagli Stati liberal-parlamentari, *in primis* l'Inghilterra), proprio a partire dalla rivoluzione del 1830 tutti e due gli schieramenti ideologici a confronto (i corifei della borghesia economica ed i teorici rivoluzionari) finirono per radicalizzare le proprie posizioni. Su di un fronte, la borghesia economica si trincerò dietro le coperture ideologiche elaborate da economisti e da giuristi incaricati di dimostrare l'oggettiva evidenza scientifica del primato di quel tipo di economia borghese. Sul fronte avverso, a propria volta le forze rivoluzionarie perseguono una scissione totale e si avviano lungo una linea ideologica di antagonismo definitivo, permanente, laddove forse sarebbe bastata una scissione parziale ed una rivoluzione contingente. Da allora, la lunga serie di contrapposizioni polari fra due antagonisti in insanabile ed insolubile conflitto.

Da allora, si videro le cose a senso unico. Dalla parte rivoluzionaria si vide solo questa *borghesia economica*, che aveva ridotto sia la proprietà al primato di una sola classe, sia il diritto alla difesa della proprietà finanziaria ed industriale, sia il parlamento alla rappresentanza economico-cetuale, sia le libertà al liberismo economico. Si vide cioè eminentemente quella componente borghese che pareva avere per sempre compromesso il necessario eguagliamento politico ed instaurato una diseguaglianza di condizioni insuperabile. A meno appunto di una rivoluzione radicale, di una rifondazione *ab imis* dell'ordinamento.

In risposta a questa che apparve (più di quanto in realtà non fosse) una borghesia tutta compattamente animata da dominanti istinti egoistici, e totalmente orientata a perpetrare la riduzione della politica al primato di una classe economica, l'ideologia rivoluzionaria si estremizza, al di là dei pur giusti termini di un rapporto dialettico antagonistico, imposto dai fatti.

Il rivoluzionarismo europeo finì per focalizzare il momento della scissione. E perse di vista l'irrinunciabile ricostruzione di un ordine politico che non poteva esser quello conseguente l'immediata conquista del potere, né un'indefinita dittatura del proletariato. Pertanto, contro le ingiuste differenze di classe e di possesso della ricchezza si mise in discussione l'idea stessa di proprietà. Contro gli abusi dell'ideale liberale, svilito dalla borghesia economica nel liberismo, si negò ogni valore al liberalismo politico (alla fine ridotto a sovrastruttura, ad ideologia ipocrita per nascondere il primato economico della borghesia).

Thoms More descrive le affamate plebi rurali inglesi (impoverite dalla rivoluzione agricola, dall'allevamento intensivo delle pecore per alimentare le industrie laniere). D'altro canto, nel XVIII secolo il processo di impoverimento e di repressione di qualsiasi possibilità di ascesa cetuale per le masse si perfeziona nella rivoluzione industriale. È quanto testimonia la riflessione politica nel anni Cinquanta del settecento. In Rousseau: con il *Discours sur les sciences et les arts*, del 1750; con il *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, del 1754; e con, nello stesso 1754, l'articolo *Économie politique*, per l'*Encyclopédie*. Ma il tema è anche affrontato dal Burke (che la storiografia ha troppo a lungo voluto considerare come conservatore, in realtà anch'egli liberale, *whig* di grande valore), il quale in un suo scritto giovanile (del 1756) -particolarmente significativo ed opportunamente riproposto all'attenzione da Mario d'Addio -, intitolato *A Vindication of a Natural Society: or a view of the miseries and evils arising to mankind from every species of artificial society*.

Inoltre, contro la riduzione del parlamento e del diritto a camera di registrazione e di formalizzazione della volontà egemonica della borghesia economica, si oppose il rifiuto del sistema parlamentare e si perseguì l'annientamento dell'intero ordinamento giuridico. Nasceva l'epoca della fede indiscussa nella dittatura rivoluzionaria * 4 (solo molto più tardi sostituita dal riformismo socialista), sui cui sviluppi, corollari concettuali e fraintendimenti ideologici si intesserà il dramma dei totalitarismi del Novecento, visti attraverso sia la lente sovra-nazionale, vagamente umanitaria, cosmopolitica ed internazionalista, sia attraverso quella altrettanto distorta del nazionalismo, dell'exasperazione dell'ideale nazionalitario innescato dalla stessa grande Rivoluzione * 5.

È pur vero che non tutti dalla parte rivoluzionaria si disposero in questo modo, ma anche questi più attenti interpreti della questione sociale non sempre riuscirono a mediare fra i due aspetti. Ossia, nemmeno Proudhon, Marx e lo stesso Sorel, riuscirono sempre a distinguere il contingente momento della cesura rivoluzionaria dalla lunga durata che questa azione instaurativa doveva avere ordinandosi in sistema sociale ed istituzionale.

Da un lato, la contingente necessità di instaurare contro l'egoismo e l'insocialità economica un rapporto antagonista sfociò in una dialettica fra opposte posizioni, che da contingente e necessaria divenne permanente e deleteria.

Dall'altro lato, si perse di vista l'irrinunciabile necessità di ricostituire su giuste basi una società civile in cui ognuno dei gruppi umani, nella differenziata congenialità delle scelte esistenziali e professionali, potesse articolarsi come uno specifico organo del complessivo corpo sociale.

Detto altrimenti, nel professare una dialettica antagonista fra opposti e nell'attuarla nella prassi storica, *ci si dimenticò* di considerare il modello di ordine da restaurare sulla base del rispetto delle libertà e dell'eguagliamento politico fra individui e gruppi diversi, e cioè si trascurò di concepire ed instaurare un sistema politico-istituzionale fondato sulla dialettica fra distinti, interattivi e complementari nel perseguire il fine politico.

2. La genesi dell'interpretazione soreliana del socialismo come esperienza giuridica. Gli anni 1892-94: da Proudhon a Marx.

Rinviando al suddetto contributo al convegno camerte dedicato nel 1999 a Sorel, prescindendo qui dalla considerazione delle complesse componenti sia gnoseologico-epistemologiche, sia filosofico-politiche, che improntano le prime opere del Normanno, fra le quali emerge una sensibile matrice neo-kantiana, riconducibile alla critica che Friedrich Albert Lange venne sviluppando sin dal 1865 nella sua *Geschichte der Materialismus*, di cui Sorel conobbe la traduzione francese del 1873, come risulta sia da *Le procès de Socrate* che in altri scritti fra 1889-92. A quella sede rinvio anche per la trattazione relativa al primo incontro sia con Proudhon che con Marx, limitandomi qui ad alcuni accenni utili ai fini del tema affrontato nel presente saggio.

Ricostruendo la vicenda esistenziale di questo avvicinamento alla filosofia politica, Georges Goriely ricorda che il Normanno - lasciando nel 1892 il suo impiego al ministero dei Ponts-et-Chaussées - si stabilisce nella cittadina di Boulogne-sur-Seine, da cui inizia una "seconda vita" (aveva infatti quarantacinque anni) entrando in contatto con diversi ambienti parigini. Due o tre volte la settimana, attraversato il Bois de Boulogne, frequenta

non solo la Bibliothèque nazionale, il Collège de France (dove Bergson tiene i suoi corsi), la Société de philosophie (che pubblica la "Revue philosophique", dove appaiono tanti suoi scritti), ma anche la libreria di Charles Péguy o quella del sindacalista militante Dellesalle⁶.

In un difficile percorso di decantazione dei suoi iniziali convincimenti conservatori, Sorel scopre attraverso l'ultimo Proudhon un possibile veicolo di continuità fra tradizionalismo e socialismo. Il suo *Essai sur la philosophie de Proudhon* vede la luce sulla "Revue Philosophique" nel 1892.

In questo saggio prendono corpo alcuni dei capisaldi dell'interpretazione soreliana del socialismo come esperienza politica. Si delinea qui, sia pure in maniera molto involuta, l'idea della necessità della restaurazione di un sistema giuridico al tempo stesso sostanziale (sostanziale è l'idea di giustizia) e formale (l'adattamento che nel tempo devono subire le forme originarie per adeguare l'idea di giustizia alle esigenze del momento, alle nuove istanze sociali). Sulla scorta della filosofia di Proudhon, qui Sorel teorizza il primato della giustizia contro il formalismo del 'diritto borghese', anche se nelle conclusioni già si avverte che il Normanno sta già guardando a Marx, proprio nella constatazione dell'inesauriente trattazione del problema delle contraddizioni economiche nel filosofo di Besançon. E tuttavia Sorel conserverà sempre del Proudhon la concezione pluralista, il riconoscimento dell'importanza sia delle forme elementari di aggregazione sociale (la famiglia, la comunità, specialmente nella dimensione agricolo-industriale), sia delle forme di associazionismo operaio, e - appunto sulla linea proudhoniana - del complesso ruolo che il sindacalismo ha la missione storica di svolgere per emancipare le masse operaie. Un ruolo che più tardi, nel 1897-98, verrà definendosi (con *L'avenir socialiste des syndicats*) più esattamente su doppio fronte: sia della lotta di classe, contrastando sul piano politico il diritto borghese; sia della tutela morale del proletariato, sia della sua educazione sul piano etico, sia della sua guida verso l'acquisizione della capacità politica nel contrastare il formalismo giuridico borghese.

Sul momento, nel 1892, Sorel recepisce da Proudhon anche l'immagine della *città ideale*, del luogo della realizzazione ottimale della giustizia. Sorel è consapevole che si tratta di una mera astrazione rispetto alle effettive condizioni di esistenza della società moderna. Come si può credere che oggi tutti i cittadini siano animati, come allora, dalla virtù civile, e dunque incuranti di qualsiasi priorità rispetto alla politica del modo di produrre e dividersi le ricchezze. In questa proiezione così lontana dalle condizioni di esistenza del mondo moderno, poi i filosofi hanno sempre costruito le loro ipotesi di costituzione razionale. E poi, su quali relazioni economiche si fondava questa *città degli eroi*, e quale nesso possono avere con l'odierno sistema di relazioni basate sulla produzione industriale? ⁷. Non lo sappiamo esattamente.

D'altronde, un quesito si impone a Sorel in questa sua lettura dell'ultimo Proudhon (principalmente i due volumi di *La Guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, apparsi a Parigi, nel 1862) : il filosofo di Besançon ha davvero compreso la genesi dell'idea di giustizia?

⁶ Georges GORIELY, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Paris, Marcel Rivière, 1962, *Ibidem*, p. 56.

⁷ SOREL, *Essai sur la philosophie de Proudhon*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 1892, XXXIV, p. 42.

Se questa idea è nata nella *città ideale*, nella *città degli eroi*, perché è stata dimenticata? E' indubbio che si è verificata un'ingiusta cesura con il passato, smarrendo quello spirito creatore della nostra civiltà ⁸.

Inoltre, se ne potrebbe recuperare il modello e riproporlo alla società attuale, senza l'uso della forza, della costrizione, della coazione? ⁹. Quale significato avrebbe oggi riproporre questa *città mitica* ¹⁰, questa società creata per fronteggiare la dura temperie della guerra, dunque una società sviluppatasi come spirito emulativo, in reciproci riconoscimenti della personale dignità e nelle vicendevoli obbligazioni, tutti sentimenti allora riassumibili nella dedizione alla patria ¹¹?

D'altro canto, se nella formulazione di questi quesiti si avverte l'influsso della concezione della continuità storica ripresa appunto dall'ultimo Proudhon, nondimeno Sorel ne rifiuta la correlazione stabilita fra questo modello greco di socialità (relativo alla *polis* arcaica) e la progettualità politica concepita dai rivoluzionari alla fine del XVIII secolo, improntata appunto all'identificazione della virtù civile con l'ideale eroico della giustizia. L'esperienza politica contemporanea deve in termini di giustizia qualcosa di più all'eredità cristiana. "[...] On peut se demander si l'homme juste ne doit rien au christianisme"¹².

Quantunque qui - sulla traccia di un medesimo antigiacobinismo - eviti attentamente di ricollegare la nozione di virtù civile alle formulazioni settecentesche di un Rousseau (e tanto meno alla 'rilettura' di Robespierre), è innegabile che l'ancora conservatore Sorel sottoscrive invece la rivalutazione che proprio l'ultimo Proudhon produce del pensiero di un tradizionalista come Joseph de Maistre. Da qui l'esaltazione della guerra come esperienza formatrice, come etica del sacrificio personale in vista del bene della città. E qui Sorel si chiede se si possa fondare o rifondare il sentimento giuridico di una società altrimenti che con l'antagonismo e la tensione polemica ¹³.

Tuttavia, quanto va qui rilevato è che l'attenzione rivolta all'ultimo Proudhon si accompagna in questo saggio anche ad una valutazione critica degli aspetti della sua

⁸ "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 osservato nel suo *Procès de Socrate*, nel 1889.

⁹ "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).

¹⁰ "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, *Essai...*, XXXIV, p. 45). "

¹¹ "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.).

¹² *Ibidem*, p. 46.

¹³ "[...] 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., l.c.).

dottrina evidentemente affetti da quel razionalismo che - secondo Sorel - è riscontrabile in Kant, a testimoniare la persistenza 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 in componibili.

Nella produzione del diritto (diritto positivo e non inteso come 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 ¹⁴.

"[...] 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"¹⁵.

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, 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 ¹⁶, 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 ¹⁷.

¹⁴ "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).

¹⁵ *Ibidem*, l.c.

¹⁶ Su questo aspetto si veda l'importante saggio di Giovanna Cavallari, *Le idee giuridiche e la trasformazione della società democratico-borghese* (cit.), dove l'A. pone giustamente l'accento sul riconoscimento di Sorel della morale e del diritto quali fattori autonomi [rispetto al determinismo economico ipotizzato dal materialismo storico, quale facies del 'marxismo volgare'] delle trasformazioni storiche (*ib.*, p. 38). Discutibile potrebbe essere invece, alla luce di quanto ipotizziamo nel presente saggio, che "mente questa valutazione della morale e del diritto [...] in Bernstein viene proposta sotto l'insegna di un 'ritorno a Kant', in Sorel assume un carattere decisamente irrazionalistico" (*ib.*, l.c.). del resto, la stessa A. molto opportunamente specifica, nelle note, come più che di irrazionalismo qui si dovrebbe parlare di anti-razionalismo, come il ricorso di Sorel al mito politico permette effettivamente di ipotizzare (*ib.*, l.c.).

¹⁷ "[...] 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.).

Appunto a tale riguardo c'è motivo di credere che ormai Sorel stia in realtà riflettendo sulla *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (Paris, Bruxelles, 1847)¹⁸, dove appunto le contraddizioni del filosofo di Besançon sono messe in risalto da Marx, il quale le riconnette ad un travisamento di tipo idealistico, non dissimile da quello della filosofia tedesca, e precisamente in Hegel¹⁹. Resta il fatto che, sin qui, se per un verso comincia a ricondurre (sulla traccia di Marx) la parte prevalente dell'opera di Proudhon a posizioni idealistiche (per un'incapacità di fondo di afferrare la concreta dimensione storica del diritto e la sua differenza rispetto alla giustizia)²⁰, per altro verso Sorel si riferendosi però ancora una volta all'ultimo Proudhon riguardo al giudizio critico sulla filosofia hegeliana²¹. Sul momento, pertanto, 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'esatta intuizione del problema della giustizia, distinta e contrapposta al diritto 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 opera 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 la giustizia.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 (anche se resterebbe qui da vedere quanto la nozione di dialettica sia meno convincente in Proudhon, come dialettica fra distinti che si devono riconoscere come tali, che non 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.). "Il signor Proudhon, della dialettica di Hegel, possiede solo il linguaggio. Il suo movimento dialettico peculiare consiste nella distinzione dogmatica de 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"(K. MARX, *Miseria della filosofia*. Introduzione di Pasquale Salvucci, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 86-87).

²⁰ "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, *Essai sur la philosophie de Proudhon*, cit., XXXIV, p. 47).

²¹ *Ibidem*, l.c..

“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* [...]”²².

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 del realismo conservatore recepito da Taine, anche se ormai riconosce che persino i più efferati crimini del *Terrore* non possono indurre più nessuno a rimpiangere l’*Ancien régime* ²³.

L’incontro Sorel con le idee di Marx si palesa nell’anno seguente alla pubblicazione dell’*Essai sur la philosophie de Proudhon*, cioè nel 1893, quando dichiara la sua adesione al marxismo nella lettera (poi intitolata *Science et socialisme*) al direttore della stessa rivista. Si tratta d’altronde, per Sorel, di un’adesione non recepita tramite gli interpreti ufficiali del marxismo allora più noti in Francia, Jules Guesde o Paul Lafargue, genero di Marx, che riducevano il marxismo a ben poca cosa: ad una forma intellettualistica di rivolta sociale, argomentata sulla teoria dell’estorsione del plusvalore da parte del capitalista in danno dei proletari, e cioè sul tema dell’impoverimento crescente delle masse e sull’immancabile trionfo della classe operaia, che questi marxisti pretendevano di rappresentare ²⁴.

Su un simile orientamento di Sorel hanno inciso indubbiamente sia gli echi del dibattito interno alla SPD tedesca, sia le vicende del socialismo francese. Solo successivamente infatti avrà un influsso, quantunque decisivo, la riconsiderazione italiana del marxismo (da Croce a Labriola, a Merlino). Riguardo al socialismo francese, Sorel reagisce a quella che gli risulta un’incomponibile eterogeneità di posizioni. Per un verso, certamente non condivide né la scolastica ricezione del marxismo (pramente politica e per niente filosofica) da parte di Gabriel Deville o di Paul Lafargue (Goriely definisce “*simplifications outrageusement déformatrices*” quelle che Lafargue produce del pensiero marxiano)²⁵, né la politica compromissoria dei socialisti parlamentari, che partecipano alle riforme volute dal governo “borghese”, nella sostanza espressione del formalismo giuridico imposto dalla borghesia al potere.

Per altro verso, Sorel non si discosta poi molto dalle posizioni “anarchiche” di Ferdinand Pelloutier, il quale ripropone l’idea avanzata sin dal 1840 da Gustave de Molinari (economista belga di convinzioni rigorosamente liberali) delle *Bourses du Travail*, quali organismi intesi semplicemente ad informare sulle disponibilità del mercato del lavoro e ad organizzare l’impiego. Le *Bourses* erano state istituite effettivamente fra 1884-87 (senza alcun carattere rivoluzionario) dalle municipalità delle grandi città, che posero a disposizione dei locali per la *Chambres syndicales*. Ancora nel 1892 erano solo quattordici, quando si federarono per costituire la prima rappresentanza organizzata della classe

²² *Ibidem*, p. 48.

²³ *Ibidem*, p. 49.

²⁴ *Ibidem*, pp. 56-57.

²⁵ Georges GORIELY, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Paris, Marcel Rivière, 1962, p. 113.

operaia, con una finalità al tempo stesso educatrice, mutualista e rivendicativa in maniera autonoma dal socialismo parlamentare ²⁶.

Dal canto suo, Pelloutier proprio nel 1892 rompe con Jules Guesde (fondatore, nel 1880, del Parti Ouvrier Français [=P.O.F.], a cui rimprovera di non sdegnare sufficientemente l'azione elettorale, e si avvicina ai libertari anarco-sindacalisti (Jean Grave, Paul Delesalle e soprattutto Emile Pouget). Nel settembre dello stesso 1892, nel *Congrès des Bourses du Travail* di Tours, Pelloutier teorizza la necessità di una lotta totale contro il sistema economico ed istituzionale borghese, evocando l'immagine dello sciopero generale (sin dal 1882 teorizzata da un oscuro falegname di nome Joseph Tortelier)^{*27}. Nell'intendimento di Pelloutier, la "Grève générale" doveva essere la parola d'ordine per l'inizio di un conflitto per cui "la suspension universelle et simultanée du travail dans le plus grand nombre d'industries possibles" avrebbe dovuto costituire, "parmi les moyens pacifiques et légaux, celui qui doit hâter la transformation économique et assurer, sans réaction possible, le succès du quatrième État"²⁸.

Nell'ottobre del 1892, al congresso di Tours della *Fédération des Syndicats*, l'avvocato dei sindacalisti rivoluzionari, Aristide Briand (allora amico di Pelloutier), riesce a far trionfare questa idea dello sciopero generale contro il programma socialista di Guesde, conseguendo così il suo primo grande successo politico.

In effetti, già dal 1893 Sorel si era avvicinato al gruppo di giovani che a Parigi stavano allora scoprendo le idee marxiste. Fra questi, un rumeno, Georges Diamandy (figlio del presidente del senato rumeno, a Parigi per condurre i propri studi) militante del socialismo di Guesde, entusiasta apologeta del marxismo, aveva fondato la rivista "L'Ere nouvelle"²⁹ Si tratta della prima rivista marxista francese, creata nel 1893, che dall'iniziale carattere letterario assunse in breve il ruolo di portavoce del *Parti ouvrier français*, peraltro accogliendo anche gli scritti di altri esponenti del socialismo internazionale di orientamento marxista., a cui Sorel collabò attivamente sin dal 1894, con due importanti saggi: *L'ancienne et la nouvelle métaphysique* (che segna la sua adesione ufficiale alla filosofia marxista) e *La fin du paganisme*. In questi due saggi del 1894 prendono forma alcuni dei principali capisaldi della filosofia politica di Sorel. Da un lato, trova ulteriore sviluppo la constatazione - suggeritagli già dalla lettura di Lange, ed ora dalla conoscenza della filosofia di Bergson (di cui nel 1889 erano apparse le *Données immédiates de la conscience*) - del ruolo fondamentale che svolge la creatività nella realtà umana, dunque non spiegabile solo in termini positivistic, ossia con un preteso determinismo della materia e con un meccanicismo dominante nel mondo fisico. Una creatività che sul piano etico e filosofico-politico è definita da Sorel come libertà, rispetto alla quale gli stessi strumenti conoscitivi offerti dalla scienza e le strumentazioni tecnologiche fornite dall'industria costituiscono un'espressione, un campo d'azione, una verifica pratica della validità delle soluzioni ricercate da questa creatività.

Nell'incontro con Marx, in *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, Sorel vede una filosofia capace di superare al tempo stesso sia le illusioni idealistiche (e di dare corpo e

²⁶ *Ibidem*, p. 195.

²⁷ Edouard DOLLÉANS, *Histoire du mouvement ouvrier*, II, p. 32.

²⁸ GORIELY, Op.cit., pp. 196-197.

²⁹ Marco GERVASONI, *Georges Sorel, una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle époque*, Milano, Unicopli, 1997, p. 50.

concretezza alla libertà umana proprio attraverso la verifica pratica che scienza e tecnologia offrono della capacità demiurgica dell'uomo), sia l'alienazione degli apparati scientifico-tecnologici da parte della borghesia capitalistica, riconvertendoli alla loro destinazione sociale. La funzione dell'ideale socialista di Marx gli sembra quella di riconvertire a vantaggio dell'intera società questi strumenti di libertà, che non solo l'utopismo idealista aveva compromesso, ma soprattutto l' "alienazione borghese" aveva distorto a vantaggio dell'interesse di classe, facendo leva sul potere politico, sull'opera del legislatore per garantirsi dietro lo schermo di un formalismo giuridico il godimento particolare dei beni risultanti dall'attività della società nel suo complesso.

Quali che siano gli ulteriori sviluppi (e le ambiguità) di un simile convincimento, resta che Sorel viene abbacinato dal ruolo sociale e morale che gli sembra Marx aver attribuito alla tecnologia. L'uomo *animale sociale* teorizzato da Aristotele diventa così il *lavoratore*, l'*operaio*, un *operaio sociale*, protagonista di tutti quei fenomeni sociali che si sviluppano attorno alle macchine, ai processi economico-tecnologici³⁰. Qui il discorso di Sorel va oltre quello che sarà poi il suo convincimento costante del carattere sociale delle azioni umane, che nascono nell'ambito di un sistema istituzionale (e questo a sua volta instaurato dall'azione stessa dell'uomo)³¹. E cioè, qui Sorel attribuisce al sistema tecnologico-industriale non solo la capacità di verificare le pretese umane di creare un nuovo ordine nella natura, ma anche di convincere su quali siano i più razionali impieghi della scienza e della tecnologia. La consapevolezza che scienza, tecnica, produzione economica, sono il risultato di un lavoro secolare, di un'opera collettiva dovrebbe infatti rendere evidente la destinazione sociale dei risultati di questa attività creativa. Del resto, qui - per certi aspetti - non si distinguono già più né le diverse motivazioni, le differenti finalità che permangono fra lo scienziato, l'inventore, e l'esecutore materiale, l'artigiano; né quelle fra l'operaio della grande industria e l'imprenditore, che sfrutta a suo esclusivo vantaggio tale processo tecnologico.

"L'analyse du machinisme et de ses effets nous fournit le moyen dans tous les ordres d'idées de passer des aperçus subjectifs, personnels, grossiers, d'une philosophie livrée au hasard - aux données objectives, sociales, abstraites, de la science"³². Del resto, Sorel è sin da allora consapevole che restavano "beaucoup de lacunes à combler", per cui gli sembra infantile "de vouloir réformer les idées et les moeurs d'un peuple, tant que les cadres économiques ne sont pas transformés"³³. D'altra parte, Sorel nel 1894 non è ancora disposto a teorizzare la necessità di una rivoluzione per trasformare le strutture economiche della società borghese. Sin qui si limita all'asserzione della potenzialità che il socialismo marxista ha di verificare (attraverso il richiamo al primato della scienza, della tecnica e dell'economia razionalmente organizzata) la destinazione sociale dei beni prodotti dalla creatività umana. Ancora Sorel non identifica il compito storico del socialismo nel confutare il formalismo giuridico, la legittimazione formale dell'alienazione borghese di questa destinazione sociale. Sin qui anche l'adesione al marxismo non va oltre la postulata identità fra scienza, tecnica, socialità.

³⁰ GORIELY, *Op.cit.*, p. 67.

³¹ *Ibidem*, p. 68.

³² SOREL, *D'Aristotele à Marx (L'Ancienne et la Nouvelle Métaphysique)*. *Avant-propos par Edouard Berth*. Paris, Marcel Rivière, 1935, p. 261.

³³ *Ibidem*, pp. 261-263.

Nella *Ruine du monde antique* si delineano invece altre due implicazioni più durevolmente connesse a questa interpretazione etico-sociale della storia e della politica: per un verso, l'estraneità a qualsiasi forma di fede religiosa; ma, per altro verso, il riconoscimento dell'ineliminabile importanza del problema della religione in ogni questione ed esperienza politica ³⁴. Anzi, il primo atteggiamento (l'assenza di qualsiasi fede religiosa) si manifesta qui in Sorel in una inequivocabile posizione non solo anti-cattolica, ma anche anti-cristiana. Un atteggiamento che nell'edizione seguente (nel 1901) Sorel cerca di attutire, con note e precisazioni, senza smentirla completamente ³⁵. Qui il cristianesimo è accusato senza mezzi termini di aver sostituito alla Città antica la Chiesa, che limitando ogni rilevanza religiosa all'interiorità della coscienza, aveva in sostanza spezzato la struttura della società antica, fondata sul legame fra gli individui e la Città. Sulle ragioni di un simile atteggiamento, Michael Freund - come ricorda Goriely ³⁶ - parla di un'ostilità suscitata in Sorel dalla politica di Leone XIII, sia per quella che gli sembrava una pretesa della Chiesa, con la *Rerum Novarum*, di arrogarsi la direzione della classe operaia (che anche qui sarebbe stata affidata ad intellettuali ed ideologi estranei alla realtà delle classi produttrici), sia per il riavvicinamento fra la Santa Sede e la Terza repubblica (alla cui politica sociale veniva conferita una legittimazione), sia - più tardi - per le posizioni assunte nell'*Affaire Dreyfus* ³⁷.

3. *Verso il sindacalismo rivoluzionario: dalla teoria vichiana dei 'ricorsi' alla nozione lotta di classe come graduale rifondazione giuridica dell'ordinamento politico-istituzionale. Gli anni 1894-98.*

Ma per tornare alla sequenza cronologica dello sviluppo del suo convincimento socialista, si deve ricordare che in quello stesso 1894 la rivista "L'Ere nouvelle" cessò le pubblicazioni. Allora, un gruppo di componenti della sua redazione - fra cui Sorel (oltre a Alfred Bonnet, Gabriel Deville, Paul Lafargue) - fondò "Le Devenir Social", periodico che, continuando a diffondere i testi di Marx e gli scritti ispirati alla sua scuola, si aprì alle altre correnti del socialismo internazionale, con un'intensa presenza di socialisti italiani che sotto diverse angolazioni contribuiranno alla revisione del marxismo nel nome di una più fedele adesione alle teorie dello stesso Marx ³⁸. Precisamente qui si delinea l'occasione dell'incontro con Benedetto Croce ed Antonio Labriola ³⁹. Da questo inizio si sviluppa una riconsiderazione del marxismo che caratterizza gli anni 1896-99, in una significativa sequenza di scritti che videro la luce non solo su "Le Devenir Social", ma anche sull'organo del revisionismo tedesco i "Sozialistische Monatshefte" (rivista che ebbe un

³⁴ GORIELY, *Op.cit.*, p. 70.

³⁵ *Ibidem*, p. 71.

³⁶ *Ibidem*, l.c.

³⁷ GERVASONI, *Op.cit.*, p. 72.

³⁸ *Ibidem*, pp. 73 e ss.

³⁹ . Un incontro su cui la storiografia non sembra concordare a proposito dell'identificazione del vero artefice della svolta che in Sorel si produce relativamente all'interpretazione del marxismo. A fronte di Goriely che indica in Croce la priorità dell'incontro con Sorel e dell'influsso su lui esercitato in senso revisionista (GORIELY, *Op.cit.*, pp. 81 e ss.) , invece Gervasoni indica il tramite della conoscenza con Croce nel in Labriola, dal quale si dovrebbe far iniziare la graduale metamorfosi nel modo stesso con cui Sorel intenderà valorizzare il messaggio marxiano (GERVASONI, *Op.cit.*, pp. 85-86).

ruolo concorrenziale con la marxista “Neue Zeit”)⁴⁰, ai quali Sorel collaborò per lungo tempo, sino al 1904.

Ai fini del nostro discorso è d'altra parte il momento di accennare all'importante saggio che su “Le devenir social” (nei numeri di settembre, ottobre e novembre 1896) Sorel pubblica sotto il titolo di *Étude sur Vico*, palesando una definita concezione

Riguardo alle vicende del socialismo francese, nel frattempo, nel 1895 era avvenuta la fondazione della *Confédération Générale du Travail* [=C.G.T.], a cui - per ragioni non dissimili da quelle della criotica di Sorel al “socialismo ufficiale” - Pelloutier non aderisce, in quanto gli sembra un'iniziativa destinata a frantumare la rappresentanza operaia in una miriade di sindacati. A questa, contrappone dunque la *Fédération des Bourses du Travail*, di cui indica le finalità come meno burocratico-amministrative, ed intesa al più diretto contatto con le masse operaie. In tale prospettiva, Pelloutier ripropone l'idea di sciopero generale, in un proposito che nel 1898 prende corpo nel comparto delle ferrovie, finalizzandone il risultato al completo sommovimento della vita economica nazionale. Ma lo sciopero fallisce ancor prima di esser veramente iniziato, non senza però aver sollevato speranze ed entusiasmi che animano il mondo operaio e sindacale francese ⁴¹.

Da allora, infatti, questa immagine dello sciopero generale è appunto la parola d'ordine che esalta ogni ardore rivoluzionario nel movimento operaio. Al riguardo, esiste una linea di continuità fra le idee di Pelloutier e quella che resta la teoria cardine della filosofia politica di Sorel ⁴² : da *L'Avenir socialiste des syndicats* (nel 1898) fino alle *Réflexions sur la violence* (del 1904-06). Si tratta comunque di un'immagine che proietta l'azione sindacale al di là di ogni rivendicazione particolare, di ogni azione di dettaglio, evocando l'onnipotenza della classe operaia, cui lo sciopero generale conferisce un mezzo di pressione assoluto e tale da assicurarle il pieno successo futuro ⁴³, nella finale creazione di un nuovo ordine politico.

Quali che siano i limiti di questa sua adesione all'idea di sciopero generale, quest'immagine diverrà appunto fra 1898-1904, il contenuto essenziale del mito politico inteso a rivitalizzare l'eticità del socialismo ed a farne il veicolo per il superamento del formalismo giuridico borghese, ripetendo l'originaria sostanza etica della socialità e della

⁴⁰ Su questa collaborazione all'organo del riformismo della SPD, fondato da Joseph Bloch, si veda: M. PRAT, *Sorel collaborateur des Sozialistische Monatshefte. Lettres a Joseph Bloch (1897-99)*, “Cahiers Georges Sorel”, pp. 107-129. Fondati nel 1897, quindici anni dopo la “Neue Zeit” di Kautsky, i “Sozialistische Monatshefte” si rivelano un serio concorrente della rivista teorica della SPD, in quanto espressione delle tendenze riformiste della socialdemocrazia tedesca ed al tempo stesso organo indipendentemteche riesce a velersi della collaborazione dei migliori autori tedeschi e stranieri (*ib.*, p. 109). Fra i molteplici contributi di Sorel, sintomatici della sua partecipazione al revisionismo sono soprattutto:

⁴¹ GORIELY, *Op.cit.*, p. 195n.

⁴² *Ibidem*, p. 197.

⁴³ *Ibidem*, l.c.

politica. A questa immagine Sorel si avvicina, - come rileva Goriely - proprio in un momento in cui tutto nel socialismo parlamentare gli sembra mediocrit , vana casistica, retorica vuota ed ipocrita ⁴⁴.

Dopo aver visto l'influsso che le vicende del socialismo francese esercita su Sorel, va qui segnalato come la sua adesione venga ora, nel 1898, dopo il fallimento delle speranze di Pelloutier, e precisamente ne *L'avenir socialiste des syndicats*, spostandosi sull'ambiente del socialismo italino, che gli sembra molto pi  preparato non solo di quello francese, ma della stessa socialdemocrazia tedesca a rivalutare l'esatta lettura della filosofia di Marx, liberandola da schematizzazioni e semplicismi che ne compromettono il vero significato, come appunto si verifica nel 'Vulg rmarxismus' della SPD, troppo acriticamente legata ad una visione determinista, fatalista, dell'avvento del socialismo.

"Les  crivains socialistes contemporains sont loin d' tre d'accord sur l'avenir des syndicats professionnels : suivant les uns, ils doivent jouer un rôle très secondaire, servir de base   une organisation électorale ; suivant d'autres, ils sont appel s   mener contre la soci t  capitaliste la lutte suprême au moyen de grèves irrésistibles"⁴⁵. Comunque   del tutto un frainteso considerare i sindacati solo sotto il profilo economico, e tanto meno   esatto riferire una tale concezione alle teorie della socialdemocrazia tedesca, dopo tutto affatto conosciute in Francia. "On a donné à ces deux thèses les dénominations assez impropres de système politique et de système économique. Je ne veux pas entrer dans la discussion engagée ; je voudrais seulement appeler l'attention sur quelques points de vue théoriques et montrer que le matérialisme historique de Marx jette de vives lumières sur ces problèmes : je compte traiter, plus tard, d'une manière étendue, la théorie du prolétariat révolutionnaire quand le public français aura à sa disposition les œuvres de Marx et d'Engels"⁴⁶.

D'altra parte, - ammonisce Sorel - non bisogna nemmeno confondere quanto ha teorizzato Marx con i programmi dei partiti che pretendono di ispirarsi alle sue idee. In questo i socialisti italiani sono pi  consapevoli di quelli tedeschi. In tal senso, Antonio Labriola dichiara che i partiti non possono trarre la loro ragione di essere da una teoria ⁴⁷.

"Le socialistes italiens se sont, depuis d j  quelque temps, affranchis de toute superstition littéraire: les rédacteur de la *Critica sociale*  crivent, couramment, que l'œuvre de Marx a besoin d' être complétée, que les lois historiques du *Capital* ne peuvent plus toujours être appliquées actuellement. [...] En Allemagne même, jusqu'en 1891, la social-démocratie inscrivait dans son programme des propositions dont Marx avait signalé l'erreur. - Il ne faut pas, non plus, croire que tous les fruits du labeur de Marx puissent se résumer en quelques lambeaux de phrases ramassées dans ses œuvres, réunies en formulaire dogmatique et commentées comme des textes évangéliques par des théologiens [...]"⁴⁸.

3. *La concomitanza fra il revisionismo soreliano e revisionismo austro-tedesco. Gli anni 1898-99: fra il 'Vulgärmarxismus' della Seconda internazionale e le suggestioni neo-kantiane della Scuola di Marburgo.*

⁴⁴ *Ibidem*, l.c.

⁴⁵ SOREL, *L'avenir socialiste des syndicats*, "L'Humanit  nouvelle", II, 1898, n. 9, p. 294.

⁴⁶ *Ibidem*, l.c.

⁴⁷ *Ibidem*, l.c.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 294-295.

D'altra parte, una simile concezione sindacalista si delinea in Sorel negli anni in cui nell'Europa continentale, particolarmente in Germania ed Austria, prende forma la crisi che travaglia il socialismo della Seconda internazionale, per culminare poi nella *Bernstein-Debatte*. Riconsideriamo infatti i termini di questo processo, che si conclude problematicamente nella pretesa ortodossia interpretativa del pensiero di Marx, non solo da parte della SPD, con la sua *vulgata* del pensiero di Marx, ma anche con la sorta di canonizzazione che, dopo la sua morte, trova proprio in Engels (guida morale ed ideologica della socialdemocrazia tedesca, in qualità di principale collaboratore di Marx ed erede della sua dottrina) il massimo teorizzatore e garante ⁴⁹.

E' noto che a partire dall'inizio degli anni Ottanta del XIX secolo si stabiliscono le basi che caratterizzeranno poi le vicende del socialismo di ispirazione marxista, a partire dalla costituzione della Seconda internazionale, nel 1889. Sin da questo periodo, infatti, la scuola marxista si differenzia e si distingue dalle altre tipologie del socialismo europeo, indicate dai "marxisti" come *socialismo eclettico*. Ma in realtà, chi sono questi socialisti eclettici? Tutti gli esponenti ed i militanti della preesistente ideologia socialista, sulla quale poi si afferma - fra la Prima e la Seconda internazionale - la componente marxista.

In questa fase di passaggio, la teoria di Marx diventa essenziale, si diffonde ovunque, entusiasticamente accolta da molti socialisti. Ma rimangono le precedenti e diverse concezioni che appunto verranno etichettate come *socialismo eclettico*, quello di coloro che integrano elementi e formulazioni di Marx con le concezioni di Lassalle, di Bakunin, di Proudhon, di Dühring e di Benoît Malon ⁵⁰.

Indubbiamente sono anche altri coloro che, dietro la prestigiosa egida di Engels, si incaricano di questa definizione canonica della filosofia di Marx. In una prima fase sono anzitutto August Friedrich Bebel e Wilhelm Liebknecht ⁵¹, seguiti poi da altri che a partire dal 1883 scrivono sulla rivista della socialdemocrazia "Neue Zeit". E fra questi non solo Karl Kautsky, ma lo stesso futuro capofila del revisionismo, Eduard Bernstein, il quale all'inizio è considerato coerede di Marx (assieme ad Engels), e collabora strettamente con lo stesso Kautsky nell'elaborazione del *Programma di Erfurt*.

Tale programma, redatto da Kautsky e da Bernstein, pubblicato nel 1891, nei termini di un'apparente ortodossia marxista e appoggiato da Engels, sulla base del capitolo XXIV del *Capitale* di Marx, aveva in sostanza codificato la prognosi dell'incontrastabile e certa vittoria della classe lavoratrice. Una vittoria che si sarebbe verificata "con necessità naturale", con la socializzazione dei mezzi di produzione ⁵².

⁴⁹ Georges HAUPT, *La Seconda internazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 8-9.

⁵⁰ ID., *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*. Torino, Einaudi, 1978, pp. 126-127.

⁵¹ Il nucleo marxista che si forma nella socialdemocrazia tedesca assume una sua specifica caratterizzazione e mira a conquistare l'egemonia nel campo socialista, attraverso una lotta ideologica incessante. Da lì nascono i termini di marxismo e marxista, ad opera dei teorici che levano a loro vessillo le teorie di Marx. Tale nucleo ideologico si avvale dell'appoggio teorico di Engels e, come si è detto di Bebel e Wilhelm Liebknecht (*ib.*, pp. 127-128).

⁵² Hans Jörg SANDKÜHLER, *Kant, il socialismo neokantiano e il revisionismo. Per le origini dell'ideologia del socialismo democratico*, in: *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano" (1896-1911)*. Con un saggio introduttivo di H.J. Sandkühler. Edizione italiana a cura di Emilio Agazzi. Milano, Feltrinelli, 1975, p. 28.

Tesi, questa dell'ineluttabile tendenza dialettica del processo storico, che basandosi appunto sull'idea del naturale crollo del sistema economico borghese (per la caduta del saggio di profitto dei capitalisti e l'immiserimento crescente del proletariato) avallava l'idea di un passaggio inevitabile e quasi deterministico alla instaurazione rivoluzionaria di un nuovo ordine. E' la tesi della fatalità del crollo del capitalismo e della certezza dell'avvento del socialismo che sarà appunto oggetto, di lì a pochi anni, fra 1896-99, delle critiche e dei revisionismi interni allo stesso movimento socialista.

In queste sue componenti, il pensiero marxista si viene suddividendo e diversificando, quantunque non vada dimenticato che ci troviamo di fronte ad una comune matrice di un pensiero per sua natura complesso e non sempre coerentemente univoco. Si delineano infatti subito le diverse interpretazioni del pensiero marxiano. Non ultimo a motivo delle difficoltà interne al socialismo e specifiche del periodo storico nel quale si sviluppano le politiche nazionali e coloniali⁵³, coinvolgendo lo stesso movimento socialista.

Nondimeno, attorno al 1896 si delineano, all'interno di questo movimento socialista europeo, in alternativa alla vulgata marxista della SPD, anche posizioni apertamente critiche. In primo luogo, in Germania, vi sono gli esponenti della *Scuola di Marburgo*, capeggiata da Cohen⁵⁴, protagonista di una critica che se non intenzionalmente rivolta al marxismo, indubbiamente sfocia poi nel suo implicito superamento, nell'approdo al criticismo neo-kantiano di impronta socialista (inteso come rivalutazione dei fattori soggettivi, volontaristici, etici, dai quali si producono le modificazioni della struttura tecnico-economica e politico-istituzionale)⁵⁵. Da questo socialismo neo-kantiano dei marburghesi si distingue peraltro il neo-kantismo della *Scuola del Baden* (legata alla

⁵³ G.HAUPT, *L'internazionale socialista...*, pp. 146 e ss.

⁵⁴ Il quale è peraltro sbrigativamente considerato dal Croce nella linea di uno scientismo che, malgrado le premesse di una reazione al positivismo, accomunerebbe nei suoi esiti "scientifici" Cassirer, Rickert, Windelband, ed "il concorrente influsso dell'arida e matematizzante scuola di Marburg, e in specie del Cohen"(B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia. II.* Bari, Laterza, 1945, p. 252).

⁵⁵ Francesco VALENTINI, *Il pensiero politico contemporaneo*, Bari, Laterza, 1995, pp. 364-366. Ma sull'ampiezza di protagonisti di questa scuola di pensiero filosofico ispirato al criticismo kantiano (ma non senza precise disgiunzioni dal filosofo di Königsberg) si vedano i seguenti lavori. Anzitutto: E.AGAZZI, *Nota a H.COHEN, Kant*, in, *Marxismo ed etica...*, cit. p. 281;. Ma in particolare la ricostruzione di Henri Dussort, il quale sottolinea anzitutto a genericità del termine neo-kantiano, che non abbraccia affatto una dottrine univoca, ma comprende: fisiologi come Hermann von Helmholtz e Friedrich Albert Lange; metafisici come Otto Liebmann e Johannes Volkelt; realisti come Alois Riehl; logici come appunto Herman Cohen, Natorp e Cassirer; assiologici come Wilhelm Windelband, Rickert, Münsterberg; relativisti come Simmel; psicologi come Nelson (H.DUSSORT, *L'École de Marbourg. Édité par J. Vuillemin, avec une préface de Pierre Maxime Schuhl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, pp. 17-18. Comunque, questi autori neo-kantiani erano fra loro contrapposti secondo due scuole, quella appunto di Marburgo, e del Baden, o del Sud-ovest. Quest'ultima, molto ostile a quella di marburgo, faceva capo a Windelband e poi a Rickert (*ib.*, p. 17 in nota). Infine, va sottolineata l'avversione che questi orientamenti neo-kantiani suscitarono non solo, come era ovvio, fra i marxisti, ma anche da autori come Heidegger, sulla base del convincimento di una totale estraneità rispetto al vero significato del criticismo kantiano (*ib.*, p. 17). Per un approfondito inquadramento del neokantismo, in riferimento ai suddetti e ad altri autori (fra i quali Eugen Dühring, contro cui si scaglierà Engels nel 1878): Mariano CAMPO, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana. Dal "ritorno a Kant" alla fine dell'Ottocento*, Varese, Editrice Magenta, 1959.

filosofia dei valori, alle teorie di Windelband e di Rickert) esplicitamente anti-socialista in politica ⁵⁶.

Per quel che riguarda il neo-kantismo socialista ispirato alla *Scuola di Marburgo*, sembrerebbe comunque predominante una recisa contrapposizione al dialetticismo storico di vaga impronta hegeliana, alla fideistica attesa dei "marxisti ortodossi" di un necessario passaggio naturale, quasi fisiologico, automatico, dalla società capitalistica borghese alla società socialista dei produttori. Secondo alcuni autorevoli esegeti della filosofia marxista, all'origine di questa contrapposizione fra Kant ed Hegel (e per estensione fra neo-kantismo e marxismo, quali categorie di per sé altamente problematiche, non univoche)⁵⁷, vi sarebbe l'equivoco ingenerato dalla settoriale interpretazione della nozione engelsiana di *filosofia classica tedesca*, alla quale il marxismo si ispirerebbe, a torto riducendo la fonte ispiratrice alla linea di sviluppo di Hegel-Feuerbach-Marx, in contrapposizione a quella di Kant-Fichte-Hegel-Marx ⁵⁸.

Ora, al di là del nominalismo e di artifici dialettici (che parrebbero meglio disvelati nel criticismo kantiano più che nella dialettica hegel-marxiana), una simile riproposizione della "vera lettera" del pensiero di Engels tenderebbe a dimostrare qualcosa che non è immotivato accettare, ossia la presenza di forti connotazioni etiche nel pensiero marxiano (a prescindere comunque dalle focalizzazioni che la scuola marxista ha ritenuto di dover orientare verso il determinismo storico ed il materialismo).

In questa luce, il socialismo neo-kantiano risulterebbe almeno meritevole del riconoscimento di avere contribuito a richiamare l'attenzione su una lacuna riscontrabile nel materialismo storico e dialettico, quale difetto degli inizi della scuola marxista. Il merito, cioè, di aver richiamato l'attenzione sul *desideratum* di una genuina etica marxista ⁵⁹.

Un *desideratum* che sarebbe discutibile ⁶⁰ individuare come prevalente nelle preoccupazioni filosofiche del marxismo ortodosso. Infatti, in primo luogo, alcuni esponenti di questo marxismo riconoscono come evidente la riluttanza dei creatori del socialismo scientifico a trattare a fondo i problemi etici, e la spiegano come una naturale reazione contro gli eccessi moralistico-idealistici del socialismo utopistico, il quale - nel segno di una "beatificazione religiosa del mondo" - avrebbe preteso di interpretare "l'ordinamento sociale futuro più come postulato etico che come risultato di un superamento scientifico del modo di produzione capitalistico"⁶¹.

In secondo luogo, soprattutto in Germania (ma con forti influenze negli altri paesi) c'è appunto il '*Vulgärmarxismus*', legato alla suddetta lettura di Marx in chiave meccanicistico-

⁵⁶ Emilio AGAZZI, *Prefazione a: Marxismo ed etica...*, cit., p. 13.

⁵⁷ G.HAUPT, *L'internazionale socialista...*, cit., pp. 115 e ss.

⁵⁸ H.J. SANDKÜHLER, *Op.cit.*, pp. 15-16.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁰ Lo stesso autore segnala che Charles Rappaport, ancora nel 1900, nel saggio intitolato *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant* poteva constatare l'inesaurienza della trattazione di Marx riguardo al problema morale (*ib.*, l.c.).

⁶¹ *Ibidem*, pp. 18-19 (si tratta della traduzione delle parole di: O.BLUM, *Max Adlers Neugestaltung der Marxismus*, "Arkiv für die Geschichte der Sozialismus und der Arbeiterbewegung", 1919, p. 237.

fatalista (riguardo al passaggio dal sistema capitalistico borghese al sistema socialistico proletario)⁶².

In terzo luogo, tuttavia, si viene in seguito affermando, sempre all'interno degli stessi vertici della socialdemocrazia tedesca [SPD], anche un ripensamento critico molto vicino a quello della *Scuola di Marburgo*, della quale del cui principale esponente, Hermann Cohen, si riprenderà l'identificazione del vero socialismo con l'*idealismo dell'etica* ⁶³. Una formula che appunto Bernstein, tre anni dopo, nel 1899, assume a referente della sua proposta riformista. Senza peraltro, inizialmente, pretendere di uscire dal quadro della filosofia di Marx, ma anzi proponendone una rilettura degli aspetti più veri e sin lì meno compresi, a causa del suddetto frainteso primato attribuito al determinismo economico-produttivo, alla pratica scientifico-tecnologica.

E' questo il contesto del revisionismo innescato da Eduard Bernstein ⁶⁴ a partire proprio dal periodo in cui Engels pubblica l'introduzione alla prima ristampa delle *Lotte di classe in Francia*, nel 1895, sorta di testamento politico di Engels (che muore in quello stesso anno), fondato sulla piena ammissione dell'errore di previsione dell'incombente e necessario crollo del capitalismo ⁶⁵.

In tale contesto, c'è dunque motivo di chiedersi se davvero la posizione di Sorel fosse del tutto marginale rispetto al confronto interno all'*ortodossia* marxista. A questo proposito, non si può prescindere dalla complessa contrapposizione-intersezione delle idee, teorie ed ideologie di questo momento del socialismo della Seconda internazionale, decisivo anche per gli eventi e delle contrapposizioni del Novecento ⁶⁶. Si tratta, come si è accennato, di affrontare una lacuna che domina la storiografia sul significato complessivo del complicato processo in atto in quegli anni nelle diverse posizioni del socialismo, di cui restano solo le singole interpretazioni di protagonisti di quegli aventi come Karl Kautsky, Bauer, Hilferding e lo stesso Bernstein ⁶⁷.

In queste specifiche interpretazioni, risulta del resto molto variegata la tipologia del significato attribuito dai revisionisti al socialismo marxista. Vi erano i revisionisti come Bernstein, che delineavano il quadro di un'interna evoluzione: a partire da un iniziale materialismo economico di stretta osservanza per giungere infine ad un materialismo che riconosceva il ruolo autonomo dei fattori ideologici. Una prospettiva che del resto si

⁶² Nella su *Introduzione*, Colletti considera l'estraneazione del marxismo ortodosso della Seconda internazionale all'originaria problematica marxiana, in un fraintendimento che appunto si concreta nelle posizioni di Plechanov (*Op.cit.*, pp. hxxv-xxxvii).

⁶³ H.COHEN, *Kant* (1896), ora in: *Marxismo ed etica...*, cit., p.

62

⁶⁴ F. VALENTINI, *Op. cit.*, pp. 362-366. Ma si veda l'introduzione di Lucio Colletti alla traduzione dei *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), ora in: Eduard BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bari, Laterza, 1968.

⁶⁵ L. COLLETTI, *Introduzione...*, cit., pp. vii-x.

⁶⁶ ZANARDO, *Op.cit.*, pp. 122-171.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 122-123.

indicava come per la prima volta formulata in alcune delle ultime lettere di Engels ⁶⁸. Ma vi era anche chi contrapponeva un marxismo primitivo (quello del manifesto) ad una trattazione "adulta", quella della formulazione *souple* degli scritti marxiani della maturità ⁶⁹. In queste ed altre molteplici interpretazioni, secondo Zanardo non si giunge comunque ad individuare effettivamente una linea di sviluppo unitaria del marxismo della seconda internazionale, sulla linea del progressivo raffinamento nella lettura dei testi, e questo principalmente per due motivi.

Da un lato c'era l'intima complessità del pensiero di Marx e di Engels, tale da configurare all'interno dello stesso marxismo il convincimento di un'inevitabile caduta di interesse teorico da parte dei militanti (come riconoscono lo stesso Engels, nelle lettere a Schmidt, e Labriola, in quelle a Kautsky. Dall'altro lato, ad impedire un simile raffinamento filosofico-ideologico nella comprensione del significato della concezione materialistica della storia vi furono le stesse vicende del marxismo in quegli anni, il fatto cioè che diventasse un movimento di massa, nel quale primaria diventava l'esigenza di difendere, semplificare, interpretare (e non già sviluppare) le dottrine, con la conseguente frattura dell'unità fra socialismo e cultura avanzata, unità che proprio Marx aveva voluto fosse conseguita ⁷⁰.

Peraltro, quando poi, - come riconoscerà successivamente Kautsky - a partire dalla seconda metà del decennio 1890-1900 si cominciarono a considerare (oltre agli immediati programmi politici) anche la necessità di un'analisi sistematica e di una fondazione del metodo interpretativo; - quando cioè si formò una vera e propria scuola di marxisti e si ebbe una teorizzazione del movimento - non si riuscì a superare del tutto la fase della diffusione-ricezione di massa, e quindi non si giunse ad intendere compiutamente le idee di Marx ed a riproporne le vere sintesi ⁷¹.

Dunque si conferma che l'epistemologia e la filosofia politica di Marx rimangono sovrastanti, ma incomprese ed in incidenti, rispetto alla molto più schematica interpretazione di cui fece uso la Seconda internazionale, nella sua interpretazione ideologica, solo apologetica, e mero strumento di confronto polemico con l'avversario "borghese" ⁷². Ma altrettanto lontana dallo spirito e dalla lettera di Marx si rivelava anche la teoria che alimentò uno dei filoni "non ortodossi" della Seconda internazionale, quello che peraltro ebbe più seguito fra quei socialdemocratici tedeschi ed austriaci che pretesero di integrare il marxismo se non immediatamente con l'etica kantiana, quanto meno con la gnosologia neo-criticista ispirata al filosofo di Königsberg ⁷³.

Sotto tale profilo interpretativo, risulterebbe una totale inconciliabilità teoretico-pratica fra kantismo e marxismo, almeno in quel che concerne le capacità speculative dei più acuti e coerenti teorici di tale orientamento neo-critico, dei quali resta valido solo il presupposto

⁶⁸ *Ibidem*, p. 124.

⁶⁹ *Ibidem*, l.c.

⁷⁰ *Ibidem*, l.c.

⁷¹ *Ibidem*, p. 125.

⁷² *Ibidem*, pp. 125-126.

⁷³ Espressione tipica, ed in certo modo conclusiva di questo aspetto neo-criticistico è l'opera di Karl Vorländer (*Marx und Kant. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, 1911), il quale assumeva il semplice fatto dell'avvicinamento di molti socialisti a Kant a riprova empirica dell'integrabilità teorica del materialismo storico con l'etica kantiana (*Ib.*, pp. 127-128).

iniziale, la rottura con l'ortodossia marxista, il riproporre una migliore lettura dello stesso Marx in termini adeguati alla cultura di fine secolo ⁷⁴.

Varrebbe, dunque, il presupposto da cui i neo-kantiani muovono, ma non già le loro proposte conclusive sul modo di intendere "kantianamente" il pensiero marxiano? Forse è questa la cifra di lettura anche per capire le ragioni per cui l'iniziale referente di Sorel al kantismo si viene attenuando nella fase di maggiore adesione alla filosofia di Marx? Appunto su questo aspetto dovremo tornare nella nostra ricerca di verifica all'ipotesi di un costante influsso del neo-criticismo nello scrittore normanno.

Certo che il percorso seguito da Sorel sembra molto simile a quello che nel saggio suddetto viene indicato nella sequenza di fasi di questo neo-criticismo tedesco. E non a caso Zanardo, a proposito del primo neocriticismo, fa qui il nome di Lange, il quale guarda essenzialmente alla *Critica della ragion pura* (anche se - ci sembra - più nel senso di un criticismo attento alla considerazione dei limiti della ragione, piuttosto che connesso allo scetticismo o all'agnosticismo)⁷⁵. Un Lange, quindi, attento ai problemi della scienza, legato alla polemica contro l'ebbrezza romantica e speculativa, come pure critico del materialismo ⁷⁶. Un Lange riconducibile alla *Scuola di Marburgo*, ed al suo allievo-ispiratore Hermann Cohen. Ma di queste posizioni dei neo-kantiani vi furono all'interno del socialismo anche dei frantesi, dei riflessi purtroppo infedeli al criticismo, dei riecheggiamenti che erano del resto espressione di una generazione che per la sua origine sociale e per la sua esclusiva milizia politica, era intellettualmente impreparata, e pertanto palesava incertezza di fronte ai principi, inclinazione agli accostamenti approssimativi e retorici, che non a caso condussero ad una eterogeneità di posizioni fra le più e meno valide. Un'eterogeneità di filoni ideologici che all'interno del socialismo andarono dalla pretesa di richiamarsi al Kant dell' *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* sino al richiamo ad un nesso fra Marx-Kant-Darwin, oppure a quello fra Marx-Kant-Nietzsche ⁷⁷.

Quale è peraltro la valutazione conclusiva da dare del più convincente esponente del neo-kantismo, quel Lange che resta l'unico punto di contatto esplicito del primo Sorel e la *Scuola di Marburgo* ? Nel complesso dell'opera del Lange va indubbiamente vista una fra le elaborazioni più complesse del socialismo neo-kantiano. Lange è il primo ad introdurre nell'interpretazione di Marx la distinzione fra materia economica (scientifica, positiva) e forma speculativa (che, legata alla maniera del modello filosofico hegeliano, intralcia la rappresentazione empirica del movimento autonomo della materia)⁷⁸. Del resto, proprio il suo allievo Cohen, affermava (nella seconda edizione alla storia del materialismo del suo maestro), che socialismo e materialismo sono due opposti inconciliabili: in quanto il

⁷⁴ Non sono significativi - secondo Zanardo - né l'itinerario ideale dei neo-kantiani, né la parte conclusiva, sistematica, della loro proposta di reinterpretazione del pensiero marxiano, "solitamente involuta e astratta per lo sforzo di conciliare ciò che conciliare non si può, bensì la parte iniziale, la problematica da cui si parte, il momento della rottura della situazione data e dell'inserimento di esigenze nuove, il modo in cui ci si riferisce a Marx, al marxismo e alla cultura contemporanea"(Ib., p. 128).

⁷⁵ *Ibidem*, l.c.

⁷⁶ *Ibidem*, l.c.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁷⁸ *Ibidem*, l.c.

socialismo si fonda sull'idealismo dell'etica e pertanto in Kant va visto il vero fondatore del socialismo tedesco ⁷⁹.

Precisamente per questi suoi caratteri, al neo-criticismo di Cohen e di Lange si riferirono i socialisti neo-kantiani, in un comune atteggiamento anti-materialista ed anti-empirista che comunque non si allineò nelle posizioni revisioniste di Bernstein, interne al marxismo ⁸⁰. Del resto, la scuola kantiana del *Süd-West* tedesco non ebbe - sottolinea ancora Zanardo - alcuna influenza sul dibattito della Seconda internazionale sul significato ed i compiti del marxismo ⁸¹. Pertanto, la socialdemocrazia rimase ferma alla volgarizzazione del pensiero marxiano, necessaria per risultare comprensibile all'incultura delle masse. Se era del tutto naturale che il marxismo - per affermarsi come movimento, per conquistare il diritto all'esistenza politica attraverso l'appoggio delle masse - si presentasse in questa forma elementare, tuttavia il costo ideologico di questa schematizzazione doveva risultare pesante per la socialdemocrazia tedesca, che a fronte della persistente carenza di quadri partitici intellettualmente preparati veniva propagando una versione deformata del pensiero di Marx, sotto forma di verità empiriche destinate ad essere credute come assolutamente oggettive e valide universalmente ⁸².

Da qui un'ideologia che risultava tutto il contrario di quanto avrebbero voluto Engels, Kautsky, Bernstein e lo stesso Antonio Labriola, il quale non diceva poi molto di diverso da Lange e Cohen riguardo all'inoggettività del dover essere del futuro ordine socialista. *L'era nuova* del socialismo, intesa come qualcosa da creare quasi *ex nihilo*, da eticamente innovare, anche se certo nel continuo confronto con l'oggettività storica, politica, economica ⁸³. Del resto, anche le critiche che venivano da altre componenti interne alla socialdemocrazia, nella discussione che era iniziata sin dal 1890 e che si sarebbe protratta almeno fino al revisionismo di Bernstein, avevano un nucleo comune di argomentazioni nella denuncia degli errori di interpretazione compiuti dai teorici della socialdemocrazia nel tentativo di superare il *Vulgärmarxismus*. Il fondamentale errore dell'intelligenza socialdemocratica risultava quello di aver preteso di dare una forma sistematica ad un insieme di convinzioni che non erano altro che, appunto, una *vulgata* del genuino pensiero di Marx.

Era un marxismo semplificato e schematico quello di cui venivano servendosi (*ad usum* delle masse ignoranti e suggestionabili) i teorici stessi della socialdemocrazia. In tale semplicismo sistematico non si era fatto altro che capovolgere il metodo dialettico di Hegel, per cui si era in sostanza passati da una forma di astrazione filosofica ad un'altra: dall'idealismo metafisico ed un materialismo o economicismo altrettanto idealistico ⁸⁴, che appunto Lange aveva definito un vero e proprio "materialismo metafisico" ⁸⁵.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 130.

⁸⁰ *Ibidem*, l.c.

⁸¹ *Ibidem*, l.c.

⁸² *Ibidem*, p. 134.

⁸³ Antonio LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 5 ed., Bari, Laterza, 1947, pp. 161-163.

⁸⁴ *Ibidem*, l.c.

⁸⁵ Friderich Albert LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque. Traduit de l'Allemand sur la deuxième édition avec l'autorisation de l'auteur par B. Pommerol*. Paris, Librairie Schleicher frères, 1911, to. II, pp. 179 e ss.

Precisato nei termini suddetti quale fosse il panorama delle idee e delle posizioni (in parte contrapposte, in parte intersecatesi) fra il superamento del 'Vulgärmarxismus' ed il socialismo neo-kantiano in Germania e Austria, - si tratta adesso di considerare quanto i più recenti studi abbiano localizzato la predetta contestualità in Sorel fra le suggestioni critiche neo-kantiane e la particolare angolatura della sua revisione del marxismo (molto prossima, del resto, al neo-kantismo come al Bernstein).

A partire dal 1895, Bernstein scrive una serie di articoli sulla "Neue Zeit", la cui sostanza verrà rifiuta nei *Presupposti*, nel 1899, dove viene precisato l'errore della scuola marxista di aver previsto una rivoluzione come evento connaturato allo sviluppo del capitalismo, come una catastrofe innescata in questo naturale corso degli eventi da una minoranza rivoluzionaria ⁸⁶.

Il richiamo che Bernstein rivolge alla SPD è nel senso di una revisione dei presupposti stessi del marxismo teorico. E' l'invito a liberarsi finalmente della fraseologia utopistica, delle immagini e parole d'ordine rivoluzionarie, che contrastano con l'attuale corso dello sviluppo della situazione economica e politica ⁸⁷.

Il marxismo deve abbandonare la teoria di una imminente catastrofe del capitalismo, maturata nel 1848, divenuta una tradizione negativa ⁸⁸, in quanto si tratta di una concezione sorpassata, che è stata argomentata sulla base dell'a-priorismo dialettico di Hegel, momento genetico del fatalismo e del determinismo che oggi paralizzano i programmi di azione dei socialisti ⁸⁹.

Da consimile impostazione della proposta revisionista nasce all'interno della stessa SPD ⁹⁰, la *Bernstein-Debatte*, il confronto ideologico di cui furono protagonisti - in quello stesso 1899 - sia Karl Kautsky ⁹¹ che Georgij Valentinovic Plechanov ⁹², e nel senso di una radicale

⁸⁶ *Ibidem*, p. xi.

⁸⁷ *Ibidem*, p. xii.

⁸⁸ Sulla presenza e sull'importanza della tradizione (in positivo, in quanto nesso imprescindibile fra passato e presente), anche nel campo dell'ideologia socialista, richiamano l'attenzione: G.HAUPT, *L'internazionale socialista...*, cit., pp. 1921 (dove si distinguono e spiegano le connotazioni negative verso la tradizione del revisionismo di Bernstein, rivolto contro il dogmatismo della pretesa tradizione ortodossa del pensiero di Marx, taleda legittimare appunto la reazione revisionistica).

⁸⁹ L. COLLETTI, *Op.cit.*, p. xiii.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. xiv-xv.

⁹¹ *Ibidem*, p. xviii. Ma si vedano anche: F. VALENTINI, *Op.cit.*, pp. 366-370; G.HAUPT, *La Seconda internazionale...*, cit., p. 137. Va qui ricordato che proprio Kautsky ebbe gran parte nell'elaborazione dottrina dell'egemonia marxista, coniano addirittura il termine marxismo nel 1882-83, su "Die Neue Zeit" (*ib.*, pp. 128-132)..

⁹² Si vedano gli articoli segnalati da Sandkühler (*Op.cit.*, p. 278, n. 6): G.W. PLECHANOV, *Materialismus oder Kantianismus*, "Die Neue Zeit", XVII (1898-99); ID., *Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels* (*ib.*, l.c.). D'altro canto, Colletti segnala come le difficoltà della seconda internazionale e quindi il revisionismo di Bernstein traessero motivo proprio dall'incomprensione dominante fra i marxisti ortodossi (di cui Plechanov rappresenta la posizione forse più chiusa) della reciproca

riaffermazione della suddetta ortodossia marxista soprattutto Rosa Luxemburg ⁹³. In effetti, particolarmente quest'ultima, sin dal 1898-99, si rivela non soltanto come la protagonista del più marcato anti-revisionismo, ma quel che più attiene al nostro discorso, come autrice di una significativa denuncia dell'inadeguatezza di sindacati e cooperative a rimodellare il modo di produzione capitalistico e quindi inesaurienti dal punto di vista di una riforma socialista del sistema borghese ⁹⁴. Un tema, questo, che riguarda proprio i punti di contatto fra Bernstein e Sorel, e l'individuazione della priorità di formulazioni prima ancora che delle reciproche influenze.

In quarto luogo, rimangono ancora da definire (malgrado i fiumi di inchiostro dedicati, ma di sfuggita, alla questione) i contorni di quel socialismo prevalentemente francese ed italiano etichettato frettolosamente come *socialismo eclettico*.

In realtà è proprio in questa sorta di galassia di formulazioni sul significato del socialismo, sul ruolo dell'etica e della volontà in rapporto al determinismo delle strutture economico-produttive e politico-istituzionali, che si coagula - negli anni 1896-99 - la riflessione di Georges Sorel.

Una riflessione che in quell'intorno di anni si delinea appunto con quei caratteri che diverranno una costante dell'interpretazione di Sorel sul ruolo storico del socialismo, spacialmente in rapporto alla qualità ed ampiezza della crisi del liberalismo europeo (a mezzo fra quella particolare contraffazione del liberalismo nel liberismo economico, cui agli inizi accennavo, ed una riscoperta del vero significato del libertà politica).

Tali caratteri consistono precisamente nei seguenti due aspetti. Per un verso, nell'adesione e nel parziale allineamento sia al socialismo neo-kantiano della *Scuola di Marburgo*, sia al revisionismo socialista di Bernstein (molto permeato, a sua volta, di neo-kantismo). E, per altro verso, nel graduale distacco dal "marxismo ortodosso" dei Kautshy e dei Plechanov, in una presa di distanza che comunque avviene in Sorel per gradi.

Il particolare tipo di revisionismo soreliano parte infatti da un'iniziale consenso con il "marxismo ortodosso", sul fatto di rivedere i tratti essenziali della teoria di Marx, ma identificandoli nel primato della prassi, della concretezza delle situazioni storiche e delle condizioni sociali del modo di produzione capitalistico.

Aspetti e motivi del "vero Marx" dunque intesi come qualcosa da approfondire e riscattare dalle pratiche compromissorie accettate dalla socialdemocrazia nell'adagiarsi nel socialismo ufficiale, negli spazi lasciati liberi dalla borghesia economica, per irretirlo e coinvolgerlo nella persistenza di una società politica ridotta alle dimensioni di una società di classi economiche.

compenetrazione fra finalità etica del socialismo e condizionamento economico-strutturale (L.COLLETTI, *Introduzione*, cit., p. xxxiv).

⁹³ VALENTINI, *Op.cit.*, pp. 370 e ss.

⁹⁴ R. LUXEMBURG, *Sindacati, cooperative e democrazia politica*, in: *Scritti scelti*. A cura di Luciano Amodio. Torino, Einaudi, 1975, pp. 116-129. Si tratta della seconda parte (pubblicata in prima edizione con il titolo di: *Democrazia economica e democrazia politica*) della critica alla serie di articoli di Bernstein (precedenti i *Voraussetzungen* del 1899), che videro la luce in "Die Neue Zeit", nel 1997-98 (sotto il titolo di *Probleme des Sozialismus*). Tale serie di articoli della Luxemburg apparvero sulla "Leipziger Volkszeitung", nel 1898 (L.AMODIO, *Nota* in: *ib.*, p. 67), e poi raccolti nel volume: *Sozialreform oder Revolution? Mit eine Anhang: Miliz und Militarismus*, Leipzig, G. Heinisch, 1899 (*ib.*, p. 61).

Da questo punto di contatto con il "marxismo ortodosso" (che non esclude affatto precise assonanze con le iniziali posizioni revisioniste di Bernstein, inizialmente interne alla stessa SPD), Sorel spinge oltre (anche qui analogamente a quanto fa successivamente Bernstein) la sua critica, per giungere quindi alla riproposizione del significato etico-innovativo, volontarista-rivoluzionario del socialismo, anche dal Normanno inteso all'insegna del recupero e della riproposizione del "vero Marx".

Se a rettifica di quanto avevo concluso nella mia analisi delle sue posizioni, ritengo adesso che il criticismo socialista di Sorel rimanga convinto di restare nell'alveo del pensiero di Marx più vero e meno superficiale, meno legato cioè al materialismo volgare. Comunque, con questo non intendo né qui, né altrove aggiungere niente di quanto è stato detto con molta più partecipata autorevolezza da molte altre indagini intese a dimostrare l'esistenza di precise coordinate per comprendere e porre in luce le implicazioni fondamentalmente etico-volontariste della filosofia marxiana, tali da confutare e smentire ogni pregiudiziale svalutazione confinandola nel limbo del determinismo economico, dello strutturalismo sociologico e via dicendo.

Entro questi limiti concettuali, si può benissimo cercare di afferrare il nucleo sostanziale del pensiero politico di Sorel, e trovarlo effettivamente nella sua visione etico-volontarista, rivoluzionario-innovativa del socialismo. Nel contempo, il suo stesso successivo distacco da questa sua convincente interpretazione del vero marxismo risulta alla fine più apparente che reale. Nel senso che, anche quando nella prima appendice delle *Réflexions*, dichiarerà con il suo solito rigore metodologico e la sua onestà morale, di esser ora pienamente consapevole della settorialità della sua nozione di rivoluzione dei produttori, questo non vorrà dire che la giudichi immotivata o inutile per la rigenerazione della società, né che consideri Marx come qualcosa di obsoleto e di complessivamente dannoso per la causa socialista.

Anzi, la sua ridefinizione del ruolo del socialismo è argomentata in piena coerenza logica nel nome di Marx, quantunque neo-kantiana sia la sua consapevolezza per quel che riguarda non solo la contingenza della lotta di classe rispetto ad una più lunga e complessa vicenda storica dell'umanità, ma anche l'innegabile singolarità implicita all'individuazione dell'alto compito storico dell'élite rivoluzionaria (protagonista di un confronto settoriale ma non per questo meno importante da risolvere e ricomporre in un recupero di più ampie dimensioni della politica).

Entro questi termini il pensiero di Sorel riesce a ripercorrere contestualmente il percorso invano da altri tentato per riconfrontare e ricomporre le due linee di sviluppo della filosofia "classica" tedesca, e rendere compatibile il criticismo di Kant-Fichte-Hegel (nel senso di una riconnessione della soggettività, della volontà, della creatività, alle concrete dimensioni storiche, politiche ed istituzionali), al diletterismo di Hegel-Marx (nel senso di una radicalità di confronti ineludibile con l'insocialità, il particolarismo, l'egoismo, connessi con la riduzione della società politica a società di classi economiche o società civile ridotta alla mera società dei bisogni materiali, la *Bedürfniss-Gesellschaft*).

4. *Formalismo giuridico e rifondazione etica dell'ordinamento politico-istituzionale.*

[qui sintesi per seminario 8.05.2001 a Milano]

5. *Ipotesi sugli esiti dicotomico-antagonistici della concezione soreliana dall' "Affaire Dreyfus" alle Réflexions. Il nodo concettuale di una reiterata oscillazione argomentativa fra l'immagine della cesura rivoluzionaria di Marx, imperniata sul primato dell'azione proiettata a trasformare la*

struttura sociale ed economica, ed la concezione pluralista di Proudhon sui rapporti vicendevoli fra individuo, gruppi, società e potere.

Nella sua chiarezza espositiva, l'analisi di Norberto Bobbio del metodo dialettico adottato da *Marx* e da *Engels*, mette in luce alcune persistenti confusioni fra diversi momenti e caratteri che caratterizzano le leggi dello sviluppo dei rapporti fra natura e società ⁹⁵. Si tratta del resto di una carenza di definizione che Sorel recepisce dal pensiero marx-engelsiano, in parte vivendone le ambiguità ⁹⁶, in parte superandole nelle sue conclusioni estreme ⁹⁷. Da qui l'importanza di una riconsiderazione anche, se non soprattutto, di questo aspetto.

Peraltro, ci sembra che qui più propriamente si sviluppi un processo dialettico fra due modi di essere e di realizzarsi nel mondo storico che solo in via immediata e contingente si configurano come opposti: ma che in effetti si configurano come ambiti caratterizzati da una loro individualità, la quale implica la reciproca distinzione, ma non esclude, ma anzi presuppone e comporta l'interazione, la complementarità rispetto sia alla complessa pluridimensionalità della società, sia alla globalità dello sviluppo della storia.

Tornando all'interpretazione di Bobbio, invece, per la seconda prospettiva dialettica, i due enti in contrasto sono interpretati in un rapporto di reciproca alternatività e di tendenziale annientamento l'uno per opera dell'altro. Qui il processo dialettico è dunque riconducibile ad una legge della negazione della negazione. E, come acutamente sottolinea Bobbio, il

⁹⁵ La *prima spiegazione dialettica* verte sul rapporto di vicendevole interazione fra: l'immaginazione, la volizione creativa, i nostri schemi razionali, la nostra strumentazione epistemologico-tecnologica, e d'altro lato l'oggettività materiale. Qui potrebbe infatti esser individuata la suddetta linea di relativa contiguità, se non di logica successione, che segna la storia della filosofia dalla fine del Settecento ai primi decenni del Novecento. Ossia dal criticismo kantiano, dapprima filtrato da ogni implicazione soggettivista-idealista tramite l'oggettivizzazione imposta dal positivismo e dal materialismo storico, quindi emendato da tali suggestioni scientiste (deterministe, materialiste e meccaniciste), per poi giungere allo spiritualismo di Boutroux e di Bergson. Tutti momenti che in una misura o nell'altra Sorel ha toccato nel suo graduale avvicinamento ad una complessiva sistemazione teoretica del suo pensiero, comunque mai sistematica o del tutto conclusa. La *seconda spiegazione dialettica* si specifica secondo il procedimento di tesi-antitesi-sintesi fra continuità e discontinuità. La *terza spiegazione dialettica* si articola nel senso del rapporto antagonistico fra dialettica degli opposti e dialettica dei distinti. Qui parrebbe che già tutto sia stato detto, particolarmente da Bobbio. Tuttavia, più avanti avremo modo di accertare come in realtà la questione non sia stata del tutto risolta, o quanto meno non senza richiedere qualche aggiustamento analitico e valutativo. Un punto di avvio per questa riflessione è appunto: Norberto BOBBIO, *La dialettica in Marx*, ora in: ID., *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*. 2 edizione, Napoli, Morano, 1971, p. 254.

⁹⁶ I dubbi e le incertezze argomentative risultano dall'intreccio analitico-argomentativo fra due diversi momenti dialettici, alternativamente confusi l'uno con l'altro.

Il primo momento o carattere, è dato dall'opposizione, dall'antitesi, dall'antinomia, quali tratti specifici di ogni situazione interpretata come processo dialettico focalizzato appunto attorno al contrasto, alla contraddizione fra due diversi modi di interpretazione della realtà, ricondotti al tratto dominante di una legge della compenetrazione degli opposti.

Qui, il confronto si risolve nell'azione reciproca fra due enti che si condizionano vicendevolmente, senza alcuna intenzione e possibilità di annullarsi reciprocamente. *Ibidem*, pp. 255-256.

metodo della negazione della negazione conduce a considerare il primo ente eliminato dal secondo ed a sua volta quest'ultimo eliminato da un terzo termine ⁹⁸.

Ora, proprio una prospettiva dialettica del tipo della negazione della negazione è quella che nella filosofia hegeliano-marxiana viene prevalentemente adottata (piuttosto di quella della compenetrazione fra gli opposti) per spiegare la storia dell'uomo al confronto della natura e la storia degli uomini in società ⁹⁹.

I diversi approdi fra i due differenti schemi interpretativi sono rilevanti, e condizionano decisamente la teoria hegel-marxiana dello sviluppo storico complessivo.

Ad esempio, l'opposizione classica, giusnaturalistica, fra società naturale e Stato vien risolta secondo la *dialettica dell'azione reciproca* fra opposti (che noi, poc'anzi, sulla scorta delle formulazioni di Croce, abbiamo preferito indicare come *distinti*)¹⁰⁰, nel senso dell'affermazione di un *reciproco condizionamento*, che esclude persino un primato della società naturale sullo Stato o di questo sulla società naturale.

Al contrario, secondo la *dialettica della negazione della negazione* fra opposti: l'intera linea del processo storico, la sua globalità, viene ridotta ad successivo superamento della società naturale da parte dello Stato, ed in una seconda fase dello sviluppo al superamento stesso dello Stato (nel non Stato, nell'estinzione dello Stato)¹⁰¹.

La differenza fra i due metodi risulta meglio percepibile, come rileva Bobbio, secondo un'immagine per cui il primo moto dialettico può configurarsi come quello di un *pendolo*, mentre il secondo come una *spirale* che incessantemente si sviluppa ¹⁰².

Peraltro, nella concezione di Marx il momento della negazione non viene considerato come un male, ma anzi come il motore della storia, il nucleo originario della stessa concezione dialettica della storia ¹⁰³.

Dunque i contrasti, le antinomie, le opposizioni sono necessarie al corso della storia.

Per un verso, la forza della negatività genera nella storia le contraddizioni, che animano il divenire fra due opposte situazioni storiche, sotto forma appunto di contraddizioni.

Per l'altro verso, queste contraddizioni si articolano in antagonismo, nella lotta fra i rappresentanti della classe che produce queste antinomie ed una classe che sul momento è la vittima di questo predominio economico-cetuale. Nel prosieguo del processo dialettico, proprio questa classe oppressa e sfruttata diventerà poi la protagonista del superamento di queste contraddizioni e creerà una nuova società ¹⁰⁴.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 256.

⁹⁹ *Ibidem*, l.c.

¹⁰⁰ B.CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1927, p. 16.

¹⁰¹ E qui potremmo sviluppare il tema del punto di contatto fra l'anarchismo di Proudhon e certi aspetti della teoria marxiana, relativi appunto all'estinzione dello Stato.

¹⁰² N.BOBPIO, *Op.cit.*, l.c. A questo riguardo sarebbe discutibile la conclusione di Bobbio che la dialettica della reciprocità consista in una relazione fra due termini che non generano un terzo termine (per cui si parlerebbe di *nesso*, *rapporto*, *relazione* fra società e Stato), mentre la dialettica della negazione della negazione genera un terzo implica (per cui qui si dovrebbe parlare più propriamente di *svolgimento*, *movimento*, *processo*)(*Ib.*, p. 257).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 258.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 259.

D'altro canto, proprio in nome di questa globalità della storia ritengo che questa posizione hegel-marxiana si possa configurare come un'arbitraria riduzione del complesso al semplice.

Si tratta cioè di una riduzione non concerne solo la globalità dello sviluppo storico (che si configura come una sequenza di diversi stadi di evoluzione, concatenati in una continuità da definire, ma indubbiamente presente pur nella discontinuità di crisi e di rivoluzioni).

Si tratta infatti anche di una drastica riduzione (alla fine dispotica e totalitaria) della stessa complessità di molteplici dimensioni della società.

Una complessità della realtà relativa alla pluralità di gruppi, di modi di essere, di idee, valori, istanze e progetti, come pure di modelli di partecipazione politica e di distinzione-interazione funzionale sia fra i ceti economici, che fra le classi politiche.

A tal proposito, proprio la concezione pluralista di Proudhon dovette servire al Sorel per sortire, sia pure contingentemente e non definitivamente, dalle angustie analitico-metodologiche dell'interpretazione hegel-marxiana della società e della storia. Il filosofo di Besançon non limitava infatti la dialettica fra la molteplicità di elementi e componenti sociali alla dialettica fra due sole parti, né tanto meno a due opposti, legati in una nihilistica *dialettica della negazione della negazione*, ma mostrava di identificare realisticamente la dialettica fra le parti sociali secondo un processo dialettico di relazione interattiva e di complementarietà fra distinti ¹⁰⁵.

Dal contesto della riflessione proudhoniana almeno un dato risulta quindi indiscutibile, ossia il suo *rifiuto della dialettica della negazione della negazione*. Vi è qui, in effetti, il rifiuto di una prospettiva di finale ed irreversibile eliminazione di quei distinti che proprio Proudhon ha il merito di riconoscere come i molteplici poli di una dialettica sociale. E questa consiste: sia nel reciproco riconoscimento, nell'interazione ed auspicabilmente nella razionale composizione nella complementarietà fra individui, gruppi, ceti, classi; sia, e pertanto, nella distinzione-interazione fra livelli esistenziali e livelli di funzionalità economica, culturale e politica ¹⁰⁶.

A sua volta, - come è noto - Benedetto Croce (nella sua accurata definizione della differenza fra i *distinti* e gli *opposti*)¹⁰⁷, esplicitava ancor meglio questo tipo di processo dialettico, indicando in Marx un riflesso dell'errore di Hegel consistente proprio nell'aver individuato i *distinti*, ma di fatto di aver limitato ogni considerazione ed ogni rilevanza agli *opposti* ¹⁰⁸. Da questo angolo di visuale si coglie in effetti l'unilaterale e riduttiva focalizzazione perpetrata da Marx con la sua *dialettica della negazione della negazione fra opposti*, per la quale risulta irrimediabilmente compromessa la possibilità stessa di afferrare e risolvere globalmente, senza mutilazioni, la problematicità sia dell'evolutivo divenire sociale, sia dell'intero processo storico.

Così intesa, la *dialettica della negazione della negazione* obnubila tale problematicità, in quanto la riduce al contingente e settoriale momento di una rivoluzione proletaria contro l'infausto primato acquisito dalla borghesia capitalistica che ha distrutto l'ordine politico.

¹⁰⁵ P.PASTORI, *Rivoluzione e continuità...*, cit., p. 110, in nota.

¹⁰⁶ *Ibidem*, l.c.

¹⁰⁷ *Ibidem*, l.c.

¹⁰⁸ B.CROCE, *Op.cit.*, l.c.

D'altro canto, è indubbio che il discorso di Marx si attagliava perfettamente alla *borghesia economica* ¹⁰⁹, responsabile della riduzione l'ordine politico a mero formalismo politico-giuridico (in cui solo la proprietà finanziario-industriale è garantita). Ma è questa tutta la borghesia?

Nella pur necessaria lotta contro la *borghesia economica* e le sue riduzioni capitalistiche (finanziarie ed industriali), il ruolo che Marx affida al proletariato si fonda su una radicale contrapposizione, su di una rivoluzione che personifica una dialettica della negazione della negazione. Ma, così prospettata, la rivoluzione proletaria risulta una vera e propria rescissione di un settore della realtà politica e di un periodo della storia.

Si perde cioè di vista il fatto che una simile cesura, era stata appunto denunciata da Proudhon come una semplice *rivoluzione politica*, come una formula di Marx che nulla diceva di concreto sulle modalità per ricomporsi con la globalità di dimensioni della società e sulle articolazioni necessarie per riconnettersi con la complessità di processi che costituiscono lo sviluppo della storia.

L'effettivo, durevole, utile inserimento dell'azione demiurgica rivoluzionaria nel corso storico viene riconosciuto da Proudhon solo nella sequenza di quei conflitti che assumono il carattere di una *rivoluzione sociale*, di un cambiamento in profondo delle coscienze e delle istituzioni, e non già a quei rivolgimenti radicali che si limitano ad enfatizzare il momento della presa del potere, nella prospettiva di una *rivoluzione politica* che nulla dice sul modello sociale futuro ¹¹⁰.

Un problema nel problema Sorel è comunque dato da un'inarrestabile oscillazione interpretativo-metodologica, che lo trascina verso spostamenti da una parte all'altra di un moto pendolare. Da Bergson a Marx, da questi a Proudhon, e quindi di nuovo a Marx. Qui, il riaccostamento a Marx è motivato dal primato della prassi che Sorel riscopre quasi kantianamente nell'esigenza aristotelica di superare qualsiasi immaginaria proiezione nella metafisica, nel soggettivismo, nell'idealismo assoluto. Poi ancora nuovamente a

¹⁰⁹ Giustamente marcata d'infamia per il suo peccato di origine, per la sua *hybris*, per la sua oltraggiosità e tracotanza nell'oltrepassamento dell'orizzonte della rivendicazione dei diritti universali dell'uomo, questa *borghesia economica* non va confusa con quella *borghesia politica* che si rese protagonista di questa rivendicazione e fra Rivoluzione e Restaurazione cercò disperatamente, e non senza sacrifici personali, la realizzazione di questi diritti, in termini di una ristrutturazione della società d'antico regime in un sistema parlamentare rappresentativo che nasceva da una cesura rivoluzionaria, ma tendeva a ricomporre l'ordine politico-istituzionale nel senso di una continuità, pur nel discontinuo, di un secolare sviluppo etico, culturale, giuridico, di una società civile pluridimensionale-multifunzionale.

Certo, anche quella *borghesia politica* di errori ne commise. A partire dalla riduzione della complessità cetuale-funzionale all'uniclasse, presuntivamente poli-funzionale, del Terzo Stato prefigurato da Sieyès nei termini che anticipano sotto molti profili il totalitario mondo della prima metà del nostro secolo.

Ma questa *borghesia politica* ebbe almeno il merito di prospettarsi la complessità del quesito di un cambiamento istituzionale che deve prodursi attraverso una rivoluzione globale nei principi fondamentali e nelle relazioni fra i gruppi, i ceti, le classi, le istituzioni, peraltro intesa a ricostituire un più razionale, più ampio, davvero onnicomprensivo ordine politico, pluri-articolato sia in termini di funzioni che in termini di classi capaci di rendersi protagonisti della vitalità dei diversi elementi dell'organismo sociale e quindi di dare sostanziale vitalità alle forme istituzionali e giuridiche.

¹¹⁰ Una tale distinzione fra rivoluzione sociale e rivoluzione politica è preclusa a Sorel sinché permane nell'ambito ideologico della scissione rivoluzionaria di Marx.

Proudhon, qui quello delle ultime, postume, formulazioni sulla necessità di dar corpo alla rivoluzione uscendo dall'astrattezza e dall'ottimismo anarchico-egalitario ¹¹¹.

In questa fase Sorel riscopre il Proudhon della *Capacité politiques des classes ouvrières*, che ha ormai superato certe sue nostalgie roussoviane della Francia ancestrale e soprattutto la concezione anarchica ¹¹². Tuttavia si produce adesso in Sorel un'ulteriore oscillazione pendolare. Il richiamo alla concretezza della volontà individuale, al valore della selezione meritocratico-capacitaria per costituire l'élite socialista, si alterano per un eccesso di tensione ideologica che conduce la sua visione della rivoluzione molto in prossimità di una concezione della democrazia che si rivela al tempo stesso eroica, eticamente motivata, combattiva verso i nemici esterni, autoritaria di fronte ai suoi avversari interni.

*** [30.01.2001]

¹¹¹ Dapprima la sua visione della politica oscilla fra un'iniziale critica allo scientismo positivista e la partecipazione alla reazione spiritualista di Bergson contro il positivismo, contro il meccanicismo, il determinismo.

Poi c'è l'oscillazione fra questo vitalismo e le apparenti certezze della *prassi* marxiana. Del resto nel mondo delle ideologie otto-novecentesche alla fine sia il creativismo che lo strutturalismo ed il determinismo risulteranno entrambi riduttivi della complessità della realtà, sconfinando nell'idealismo o nell'ideologia, nel soggettivismo o nel collettivismo. Entrambi aspetti di un preambolo verso il dispotismo dei dittatoriali demiurghi.

Successivamente ci imbattiamo in un'altra oscillazione pendolare della riflessione soreliana: quella del passaggio dallo strutturalismo implicito al pensiero marxiano (il determinismo economico-produttivo e storico-materialista) alla riscoperta del ruolo della volontà, dell'individualità concreta. Sotto quest'ultimo profilo, la verifica dei requisiti di capacità e la selezione meritocratica, sono i caratteri essenziali per formare una nuova élite, senza la quale la rivoluzione proletaria non potrebbe mai avere un gruppo egemone che prenda la guida della rivoluzione.

¹¹² Aspetti di un'ottimistico allineamento fra istintualità ed ordine politico, che sconfina nell'ipotizzato passato remoto di un'epoca in cui era immediato l'accordo fra istintualità individuale ed eguaglianza nella comunità, nell'immaginato federalismo *gallico*, della dimensione rurale di un naturalistico sentimento giuridico della democrazia arcaica. Nell'accostamento a questo aspetto di Rousseau potremmo forse intravedere un frammento ideologico di un Sorel forse meno studiato. Un frammento che, attraverso Proudhon, assume i contorni di un parziale recupero sia di suggestioni illuministe, sia del rivoluzionarismo girondino, sia del federalismo ed ancor prima, e malgrado ogni professione contraria dello stesso Sorel, persino dell'ambivalente nostalgia democratica di Rousseau.

Anche in Sorel infatti emergono le antinomie di questa nostalgia roussoviano-proudhoniana della democrazia, ambigualmente sviluppata fra una concezione istintuale-naturalistica, partecipativa-universalistica, ed una concezione dai connotati autoritari, tirannici, pre-totalitari (nel senso che sarà poi denunciato da Talmon, e non senza fondamento).

Per il primo lato di questa oscillazione fra Rousseau e Proudhon la rivoluzione si pone come un puro e semplice ritorno alle origini, per riattingere la primigenia purezza dei sentimenti morali e sociali. Il limite di queste formulazioni è che qui non si coglie in Sorel la preoccupazione di precisare e definire la differenza fra un sentimento di giustizia dai connotati istintuali-naturalistici e la necessità di una violenza contro gli istinti insociali, indispensabile per ricondurre la società sui suoi veri fondamenti.

Per il secondo lato, il riferimento a questa originaria integrità di sentimenti repubblicani si veste dei panni di una virtù politica che, di fronte alle difficoltà ed alla decisa ostilità di un nemico riconosciuto come irreconciliabile, si traduce nei rigori di una dittatura rivoluzionaria. Qui il limite di questa concezione è dato dall'assenza di ogni connessione con un modello istituzionale nel quale la rivoluzione si possa normalizzare come ordine fondato sul rispetto dalle pluralità di parti sociali.

E' qui che Sorel riscopre l'intensità del messaggio rivoluzionario di Marx, l'esortazione verso un rinnovamento morale dei produttori, che nel mondo del lavoro devono ripetere ogni precedente modello di affermazione individuale e collettiva. Nella lotta sociale devono essere come degli eroi antichi, come i soldati combattenti nelle guerre per la libertà della città o della nazione, incuranti del sacrificio di sé. Sotto questo angolo di visuale, già nell' *Essai sur la philosophie de Proudhon*, e negli altri scritti del primo periodo, Sorel mostra di riferirsi all' ordine futuro in termini non razionalistici o progressisti, perché è perfettamente consapevole che il referente dell' ordine socialista perfettamente razionali sarebbe proprio una città mitica degli eroi, formata di individui animati da un senso di assoluta appartenenza alla città (e diremmo alla patria, se Sorel allora non fosse tanto anti-giacobino da trascurare il messaggio di Rousseau e di Robespierre, denso di referenti alla virtù civile). E qui, indubbiamente, la forte connotazione etica e la passionalità politica del Normanno trova alimento indifferentemente in Proudhon e Marx, a prescindere, qui, da ogni filologica verifica dei testi e dei presupposti.

Ecco il senso ultimo di tanti accostamenti fra etica, scienza, economia e politica. Qui Sorel confronta libertà, creatività, e ordinamento giuridico, struttura economica. Si capisce allora cosa significhi per lui affermare che nel mondo della scienza e della tecnica si devono di continuo ripetere la creatività umana, la genialità demiurgica degli antichi, di cui indica l'esempio nei costruttori di cattedrali, il loro desiderio di affermazione al tempo stesso individuale e collettiva, fuse assieme nell'anonimato della costruzione complessiva. Nella dimensione economica, industriale e agricola, i *produttori* devono eseguire con il massimo scrupolo il loro lavoro, come il soldato esegue esattamente al consegna, ma non devono accontentarsi di recepire monotonamente i vecchi modelli. La loro attività deve essere creativa, contribuendo così allo sviluppo progressivo dei mezzi di produzione di proprietà del capitalista.

Peraltro è proprio in questo complesso di funzioni che la figura del produttore sindacalista assume la tonalità onnivale, si configura come protagonista di tutta l'eticità e di tutte le modalità di esistenza dell'uomo sociale. Così come è intesa, la figura del produttore è destinataria di un monopolio della giustizia e della verità che ha un suo antecedente nelle inquietanti teorizzazioni del *Contrat social* (nella problematica nozione di *religion civile*), preludio ai discorsi sulla morale politica di Robespierre, e quindi del secondo dei due ruoli attribuiti da Sieyès ai rappresentanti del Terzo stato.

Nell'interezza del periodo che costituisce la complessiva riflessione soreliana, che senso hanno dunque: da un lato la sua convinzione che negli strati profondi ed incontaminati dell'anima collettiva vi sia il sentimento della giustizia; e dall'altro la sua predicazione della violenza rivoluzionaria?

Forse questa sua è una spiegazione giusnaturalista ¹¹³ che si contraddice con l'esaltazione della violenza rivoluzionaria, in quanto questa apologia contraddice la naturale coincidenza fra libertà, eguaglianza ed ordine sociale?

¹¹³ In questa ipotesi giusnaturalistica che cosa impedisce al naturale sentimento della giustizia di manifestarsi? Arretrati sulla via del progresso, malintenzionati, una tipologia umana essenzialmente negativa? In tal caso basterebbe contrastare e sconfiggere chi con l'uso distorto dell'autorità e del diritto impedisce tale manifestazione della naturale tendenza all'equità ed all'eguaglianza. Anche se a tratti anche Sorel manifesta di indulgere a questa spiegazione manichea, dicotomica nella sua contrapposizione fra bene e male, fra luce e tenebre, non è certo qui il suo pensiero prevalente. In questi casi ci troviamo di fronte ad un altro frammento della persistenza in Sorel di una componente illuministica. Solo superficialmente si potrebbe sostenere che anche Sorel aderisca al convincimento che "Ecrasé l'infame" tutto tornerà al "droit sens".

Oppure è una perentoria asserzione del primato dell'azione, dei più forti, dei più decisi, dei più virtuosi ¹¹⁴, e quindi una prospettiva che esclude qualsiasi incontro, mediazione ed integrazione?

Dunque: una spiegazione del processo storico in chiave di dialettica fra distinti che interagiscono e si completano a vicenda, oppure una spiegazione in chiave di opposti che irrimediabilmente tendono ad annientarsi?

Forse l'una e l'altra ipotesi sono alternativamente valide nella loro assolutizzazione rispetto alla realtà, nella sorta di oscillazione pendolare in cui si svolge la riflessione soreliana?¹¹⁵.

E comunque, non è tutto qui il quadro d'insieme della riflessione di Sorel sul grande tema della rivoluzione. Sconfiggere l'antagonista non significa di per sé ricomporre

¹¹⁴ Del resto, un suo significato e valore ha anche la morale eroica che Sorel riconnette al suo sindacalista, solo che di per sé questo richiamo alla tensione etica viene a tratti argomentato in modo contraddittorio. Per un verso si smarrisce nelle contraddizioni di un referente giusnaturalista che si contraddice appunto nel primato della pratica rivoluzionaria. Per l'altro corrompe ammantandosi appunto dei colori della perentorietà robespierriana, quando non scada nel pur percepibile romanticismo di una concezione dell'antagonismo inteso come un cavalleresco scontro fra gentiluomini.

Dal primo punto di vista, a momenti emerge certamente in Sorel un sentimento di giustizia, ossia qualcosa in cui sarebbe possibile identificare l'estrema propaggine di una precisa tradizione giusnaturalistica, intesa cioè a riconoscere in tutti ed a riaffermare nell'ordine politico ricostituito dalla rivoluzione la vera natura superiore dell'uomo.

Qui non si tratta del riferimento all'istintualità immediata, all'egoismo, all'odio, all'antagonismo assoluto, quali tratti peculiari dello stato di natura hobbesiano. Bensì di una *legge di superiore natura*, che riguarda come potenzialità tutti gli esseri umani, ma non è frutto delle pulsioni istintive, del prorompere dell'irrazionalità assoluta, preambolo verso l'abisso dell'assenza di ogni limite, di ogni regola, di ogni ordine e di qualsiasi razionalità.

Al suo livello più significativo la teorizzazione soreliana del valore della violenza e della risolutezza della rivoluzione sembra riconducibile al suo vero ambito proprio in relazione a questa superiore legge di natura, anche attualmente da ripetere nel confronto, da riaffermare come paradigma comune attraverso la lotta, e quindi in uno scontro alla luce del sole, senza perfidie e senza inganni, senza rancori e senza riserve.

Dal secondo punto di vista, l'interpretazione della violenza rivoluzionaria è spiegata da Sorel appunto come un cavalleresco duello fra gentiluomini. Un nobile confronto in cui entrambi gli opposti contendenti cercano non tanto di annientarsi, ma anzitutto di difendere i propri diritti, e quindi di dimostrare la necessaria determinazione, spinta sino al sacrificio di sé, a tutela della propria dignità, della propria autonomia.

Qui la stessa rivoluzione appare nei tratti attenuati di un pur ineludibile e drammatico confronto, che una volta stoicamente sostenuto a rischio della vita, il vincitore si accinge subito a superare nei confronti del vinto, cercando di rimarginare le lacerazioni sociali, rimettendosi tutti assieme al lavoro per ricostruire una comune dimensione sociale per la comune umanità.

¹¹⁵ E del resto, si è visto come Sorel si riferisca a diversi momenti dialettici. Ora ad un processo dialettico fra distinti di cui si postula e si predica la tendenziale integrazione nel corpo sociale, senza però alcuna esauriente spiegazione delle modalità di questa complementarità. Ora invece ad un processo dialettico fra opposti tendenti a negarsi reciprocamente, considerato come essenziale per lo sviluppo storico e sociale, senza però spiegare come questo antagonismo possa riassumere tutte le molteplici istanze e realizzarne tutta la pluralità di implicazioni.

immediatamente la complessità di quel mondo che questo nemico minacciava di distruggere. Alla fase antagonista deve aggiungersi la fase propositiva, il modello dell'ordine complesso da riproporre e riattuare.

Il quesito politico non consiste solo nella risoluzione rivoluzionaria del dramma sociale, nella questa sorta di catarsi collettiva, dopo le peripezie di tanti errori ed il capovolgimento di situazione (secondo lo schema eroico-classico della catastrofe o quello della marxiana *Umwaelzung*). Non è solo questa la funzione del mito della violenza, tracciato a lettere di fuoco sull'orizzonte della questione sociale. Non tutta la politica si riduce ad un duello di *élites*.

In effetti, avremo modo di constatare come proprio nella prima appendice alle *Réflexions* si colga a pieno la consapevolezza di Sorel di aver troppo protratto il raggio di validità della predicata scissione dal mondo borghese, e quindi di non riuscire più a ricomporre un modello di ordine sociale, e tanto meno un coerente sistema politico-istituzionale o un ordinamento giuridico [* qui citare Cavallai].

Questa sopravvenuta consapevolezza spiegherebbe allora pienamente ogni sua precedente oscillazione argomentativa. Anzitutto la lungamente cercata cesura radicale con un ordinamento positivo ridotto al formalismo della mera tutela del primato assoluto ed impenetrabile di una borghesia economica, Sorel teorizza una rivoluzione che è soprattutto morale, intesa cioè a rigenerare le coscienze, il sentimento giuridico, il senso della giustizia violata e da riaffermare. Ma anche in questo si sente l'eco di Marx, oltretutto beninteso di Proudhon. Del resto, al di là degli influssi del filosofo di Besançon o di Marx, - resta indubbio che - una volta operata concettualmente la scissione, rivitalizzata la volontà morale di giustizia (e poco importa se negli esatti termini proudhoniani o marxiani) - Sorel non riesce poi a ricostruire la globalità di implicazioni e di articolazioni di questa rinascita etico-giuridica in un compiuto modello di istituzioni sociali.

Nondimeno, il quadro della complessità dell'ordinamento giuridico suggeritagli dalla lettura di Proudhon rimane in Sorel come un referente a lungo latente, se non addirittura inconscio. Certamente anche questo alla fine lo sollecita a vedere un'insoluta problematicità della nozione marxiana di rivoluzione, incapace di riordinare la molteplicità di implicazioni e di dimensioni di un nuovo ordine politico. Eppure, anche la suggestiva immagine pluralista evocatagli da Proudhon gli si rivela in una sua irrisolta evasività. La società contemporanea non può consistere sul solo livello di rapporti intersoggettivi sviluppati nella piccola comunità, né in un federalismo ancora dai tratti incerti in quel che riguarda le strutturazioni istituzionali con il potere, le distinzioni funzionali, le diversità cetuali. Malgrado tutto aspetti di un pluralismo più programmatico che svolto in un compiuto modello politico.

Se Proudhon sembra suggerirgli il quadro complesso delle linee di intervento e del ruolo instaurativo della rivoluzione pluralista, nondimeno è solo in Marx che Sorel trova il veicolo di quello che è per lui il vero fine della rivoluzione, ossia una rifondazione sostanziale della dimensione etico-giuridica della politica, da contrapporre in un insanabile antagonismo ai formalismi economico-giuridici del tipo di società che attualmente la *borghesia economica* ha instaurato.

6. *Critica del formalismo giuridico, rifondazione etica dell'ordinamento ed inesauriente considerazione di un modello istituzionale articolato nel senso della molteplicità di ruoli e dell'unitarietà del sistema politico.*

Un quesito di fondo per ogni attuale rilettura del pensiero soreliano sembra ancora essere quello delle implicazioni della sua conclusiva ammissione della contingente validità di

una settoriale individuazione del significato della *rivoluzione dei produttori*. Quale è infatti l'ampiezza dei termini di validità che Sorel attribuisce al progetto socialista di rifondazione o rigenerazione dell'ordine sociale (ridotto dalla borghesia economica a società di classi economiche, dietro lo schermo mimetico di un liberalismo che in effetti è solo legittimazione formale di un sostanziale liberismo economico)?

Qui è inevitabile riconsiderare quello che si è definito come un percorso ideologico-esistenziale di Sorel lungo un itinerario complesso, tormentato da accostamenti ideologici talvolta occasionali, talaltra, e più spesso, caratterizzabili come felicissime intuizioni, quantunque collegate fra loro in maniera rapsodica e mai sistematica. Frammenti e tessere di un mosaico ideologico sostanzialmente non eterogeneo, né sostanzialmente ambiguo, ma indubbiamente di difficile lettura ancor oggi. Da qui i fraintesi ideologici del Novecento sul suo presuntivamente più vero significato. Da qui le discusse e discutibili filiazioni dal sorelismo sia del sovietismo che del fascismo. Da qui, del resto, la riduzione del sorelismo ora al marxismo inteso come strutturalismo, come determinismo economico-produttivo e ideologico-politico; ora all'irrazionalismo volontaristico dei vari sedicenti demiurghi novecenteschi; ora al passatismo delle nostalgie per l'ancestralità e per una monarchia alla Maurras.

A questo punto è il momento di chiedersi se ed in qual misura la chiave di lettura del pensiero soreliano possa essere localizzata nei termini dell'istanza di rifondare una dialettica fra distinti, che tuttavia permane nell'ambito riduttivo di una dialettica della negazione della negazione, quindi di una dialettica fra opposti, incapace di riproporre nella sua interezza non solo la complessità sociale ma anche la sequenza di periodi storici, pertanto ridotti alla sola attualità del momento della scissione rivoluzionaria.

Forse la spiegazione della suddetta incapacità (onestamente ammessa, nella prima appendice alle *Réflexions*, con la nozione di *diremptio*)¹¹⁶ di ritessere il progetto rivoluzionario in un compiuto sistema politico-istituzionale (attraverso una nozione di rivoluzione suscettibile di temperare il momento della scissione, la fase della violenza antagonista, al tempo stesso negativa ed instaurativa di un ordine nuovo) sta proprio nella *persistenza* nel pensiero soreliano di quella *dialettica della negazione della negazione*, di cui sopra si sono considerati gli effetti nei termini dell'attuale confronto fra il *proletariato* (il mondo dei *produttori*, impersonato nella figura di protagonista onnicomprensivo ed onnirisolvente dei *sindacalisti* rivoluzionari) e la *borghesia economica*.

In altre parole, non solo l'antefatto di questa irrisolvenza della *diremptio* prima considerata al livello dell'esperienza sociale, nel suddetto contesto conflittuale, ma le stesse ragioni profonde di questa irrisolvenza, di questa riduzione ai due attuali antagonisti, della ben più complessa questione sociale, vanno ricondotte ad una precedente interpretazione necessariamente riduttiva (per la contingenza storica della lotta intrapresa dall'individuata azione politica dell'élite rivoluzionaria), quella dell'intera sequenza della globalità del processo storico alla lotta di classe fra proletariato e borghesia economica.

A parziale rettifica di quanto ormai molti anni addietro credevo di poter concludere riguardo al prevalente allineamento concettuale fra Proudhon e Sorel, in quest'ultimo vi è solo un parziale superamento della logica implicita alla mutazione da Marx della prospettiva della *dialettica della negazione della negazione*. Allora sostenevo che Proudhon e Sorel avevano per primi posto in luce l'incongruenza della dialettica antagonista marxiana, che limitandosi ad applicare il criterio della negazione della negazione

¹¹⁶ A questo proposito, rinvio all'ampia trattazione della nozione nel contributo al suddetto convegno camerte.

all'attuale lotta di classe perdeva di vista quanto pure aveva postulato in termini di globalità del processo storico¹¹⁷.

Allora mi era sembrato che Proudhon e Sorel fossero immuni dal difetto di incoerenza logica imputato a Marx, in quanto nemmeno loro, a ben vedere, arrivano pienamente a tradurre la negazione della negazione nella riaffermazione del mondo pre-capitalistico, cioè della società precedente la riduzione operata dalla *borghesia economica* rispetto all'antica società di corpi, o di ordini funzionali, la quale nel Settecento europeo era perfettamente avviata lungo la linea di uno sviluppo culturale ed istituzionale che (e non solo in Inghilterra) l'aveva distanziata non solo dalla società corporata medievale, ma soprattutto dall'assolutismo monarchico.

Se dovessi dire quel che allora mancava alla mia interpretazione è proprio questa presa di coscienza che le vere ragioni della dicotomia antagonista, della dialettica fra poli contrapposti, risale alla prima negazione radicale che la borghesia economica produce rispetto alla società di ordini funzionali, riducendola a società di mere classi economiche (e questo almeno dai tempi delle teorie di Barnave). Sotto questo profilo, prenderebbe consistenza l'ipotesi che se il pensiero socialista-marxiano, almeno inizialmente con piena legittimità rivendica la giustizia ed il primato dell'etica politica sull'economia, poi però si riduce ad operare una sua negazione della negazione perpetrata dalla *borghesia economica* rispetto al mondo pre-capitalistico da questa distrutto, ma stenta (non diversamente dalla teoria rivoluzionaria di Proudhon) a ricomporre le fila di una riaffermazione che anche logicamente dovrebbe risultare dalla coerenza di una negazione della negazione.

E del resto, il socialismo di Marx non si limita a negare il mondo capitalista sortito dall'assolutizzarsi della borghesia finanziaria ed industriale, ma con la sua negazione della borghesia economica nega anche il mondo pre-capitalista, il quale mondo non è più il capitalismo ancora rudimentale ed in gestazione, bensì un sistema politico-istituzionale in cui il capitale finanziario ha una sua autonomia, ma anche un suo ruolo nel contesto di altre forme di attività economica, assieme alle quali è almeno tendenzialmente e certo istituzionalmente subordinato al fine politico, quantunque non sempre coerente, ed anzi spesso in antagonismo, rispetto ai principi etico-religiosi posti originariamente a fondamento della società.

Nel Settecento europeo l'ascesa della borghesia avviene prevalentemente, ad eccezione degli esiti rivoluzionari della Francia, nel senso del riconoscimento del ruolo del capitale accanto ad altre forme di attività sociale, tutte subordinate o comunque da ricomporre nel contesto del complessivo fine politico.

Sotto questo profilo, sia in Proudhon che in Marx e Sorel vi è indubbiamente lo sforzo concettuale di riannodare la trama di uno svolgimento storico che entrambi intuono di dimensioni ben maggiori rispetto ai termini attuali del confronto politico. Ma resta da vedere se vadano poi veramente molto oltre quello che potremmo definire uno schema semplice di società, mero postulato deontologico di un'alternativa al mondo della borghesia economica, che alla fine di uno sviluppo storico antagonista appunto dovrebbe culminere nella società senza ceti e senza classi, nella classe-non classe del proletariato.

Se ben si considera non vi è né in Proudhon, né Marx, né in Sorel la teorizzazione di un compiuto sistema istituzionale, né la delimitazione sostanziale-formale di un ordinamento giuridico alternativo a quello della società borghese capitalista. Qui forse è determinante la carenza di un pieno recupero della visione pluridimensionale e multifunzionale della

¹¹⁷ P.PASTORI, *Rivoluzione continuità...*, cit., p. 227.

società d'antico regime, che (ben distinta dalle nostalgie feudali-medievali e dal dispotismo assolutistico) si era venuta sviluppando fra l'ultimo venticinquennio del XVIII secolo ed il primo ventennio del XIX. In Inghilterra, come si vede attraverso le opere di Edmund Burke. In America, con il costituzionalismo prima confederale e poi federalista. In Francia, nel costituzionalismo liberale tragicamente maturato fra le stesse maglie della grande Rivoluzione, in parte codificato nelle costituzioni successive al 1793, in parte al centro della riflessione e dell'azione parlamentare di personalità come Constant, o come Bonald.

Ma anche in Italia, è presente il riferimento ad una società civile complessa (di cui si avvertono le difficoltà di rapportarsi con le istituzioni di una società politica che stenta a liberarsi dell'assolutismo). Un simile riferimento si percepisce sia nelle istanze di riforma vissute dagli stessi funzionari al servizio dell'assolutismo (si pensi nel contesto arburgico-lorenese a Pompeo Neri, ed in quello ispanico-borbonico a Bernardo Tanucci), sia nella prosecuzione di antiche tradizioni parlamentari che fra l'altro in Sicilia riprendono significativamente consistenza sotto l'egida degli inglesi, dando corpo alla costituzione anglo-sicula del 1812.

Persino nella conclusiva e prevalente riflessione di Proudhon, come del resto in Marx e Sorel non vi è traccia di progettualità costituzionale. Pertanto, il loro messaggio, con indubbie specificità di articolazioni, resta nel complesso al di qua di un vero recupero della società ad un modello parlamentare-rappresentativo.

Sulla traccia di Proudhon, e malgrado l'incisività dello storicistico richiamo di Marx alla concretezza storica dell'azione rivoluzionaria, Sorel rifluisce e permane entro il contesto di un rivoluzionarismo altamente problematico nei suoi approdi concettuali. Per un verso, parrebbe trattarsi di un'idea di rivoluzione che non è concepita come scissione radicale, bensì come una riaffermazione del grado di sviluppo istituzionale e politico acquisito prima della riduzione economicista borghese.

Per l'altro verso, sembra che questa idea di rivoluzione non riesca, tutto sommato, a superare i termini di una pur apprezzabile definizione deontologica del problema della riconversione della politica alla giustizia e del questa al primato dell'etica sociale.

7. La parziale esaustività dell'interpretazione in termini di continuità-discontinuità dell'ordinamento giuridico non è risolvibile nel confronto fra formalismo giuridico e decisionismo politico.

Il conclusivo quesito che sotto questo profilo potremmo porci è pertanto relativo alla verifica della fondatezza o meno delle pur autorevolmente tentate interpretazione del pensiero soreliano nei termini di una reazione contro il formalismo giuridico che però sconfinerebbe a sua volta nel "decisionismo" di una rivoluzione che è intesa a riaffermare il primato della volontà etico-giuridica di rifondare l'ordinamento ma così come è formulata non può specificare i contenuti cetuali-funzionali e le articolazioni istituzionali di questo "ordine nuovo".

A questo riguardo va subito detto che la reazione soreliana al formalismo giuridico ¹¹⁸, imposto dalla borghesia economica, complessivamente non si riduce a teorizzare il primato assoluto della volontà demiurgica, della decisione orientata a fronteggiare l'estremo caso di eccezione di una totale dissoluzione dell'ordinamento ¹¹⁹. E questo perché

118

119

Sorel non circoscrive mai del tutto, malgrado le apparenze, il problema della giustizia sociale in una mera vicenda politica del confronto fra due opposte ideologie. Semmai è vero il contrario, e cioè che Sorel subordina la stessa azione rivoluzionaria a strumento per rianimare il sentimento giuridico degli individui, dei gruppi e delle masse, ed a determinare una coerente azione politica nei termini di un riferimento alla complessità dell'esperienza politica, da parte di individui eticamente motivati e selezionatisi capacitarmente nel corso della lotta.

Il mito politico dello sciopero generale si argomenta in Sorel nella piena consapevolezza di riassumere in un quadro globale l'intera complessità della politica, per suscitare un'azione rivoluzionaria che resta insuperabilmente delimitata entro la contingente contrapposizione fra ideologie che di per sé non abbracciano né tutta quanta la complessità di implicazioni dello sviluppo storico, né la totalità di dimensioni e di aspetti della vita sociale.

Sotto questo profilo, Sorel rivive a suo modo il criticismo kantiano ¹²⁰, concretandolo in un'attività intesa ad inserire nella realtà fisico-naturale e nell'esperienza sociale i nostri schemi concettuali, la nostra ansia di razionalizzazione, non senza però essere consapevoli di non potersi illudere di ridurre completamente ad essi tutta l'oggettività. Sul piano logico, Sorel vive questa antinomia, insolubile, argomentandola ora nei termini di una spiegazione dialettica fra distinti, ora in quella fra opposti. Per il primo aspetto, i distinti non riescono a trovare una completa interazione vicendevole, se non al livello deontologico di un dover essere distinti ed interagenti che non sfocia mai nell'indicazione sistematica di come si possa reciprocamente integrarsi senza annullarsi. Per il secondo aspetto, proprio questa incapacità di definire i termini della mediazione fra distinti induce Sorel a rappresentarli come opposti sistemi ideologici in un rapporto antagonista, reciprocamente esclusivo. Da qui, infine, l'oscillazione interpretativa di Sorel fra i due diversi processi dialettici.

Sul piano puramente etico il discorso di Sorel si argomenta infatti nei termini dell'assoluta inconciliabilità, nell'opposizione fra valori, principi ed azioni moralmente fondati contro i dis-valori, l'assenza di riferimenti ad un superiore paradigma del fine politico e della giustizia sociale ¹²¹. Qui prevale certamente l'interpretazione in chiave di rapporto dialettico fra opposti, secondo l'accennata accezione della negazione della negazione. E qui Sorel reinterpretava e riformulava non solo singoli aspetti della riflessione di Proudhon, ma dello stesso Marx, teorizzando la scissione totale, inconciliabile, definitiva, in piena coerenza con lo scontro epocale fra bene e male.

Ma è precisamente sul piano filosofico-giuridico che Sorel perviene alla piena consapevolezza di come l'assoluto antagonismo fra bene e male, fra valori e dis-valori, non possa di per sé spiegare la contestualità nel mondo storico e sociale di distinte ideologie, di distinte finalità, non tutte riconducibili al piano etico di un' almeno intenzionale reciprocità di riconoscimento e quindi di relativa interazione.

Sulla linea del realismo machiavelliano, anche Sorel comprende che la politica non è integralmente risolvibile nell'etica ¹²², e che il mondo giuridico è inevitabilmente l'ambito di

120

121

122

una solo relativa e mai definitiva mediazione fra pulsioni, finalità, istanze diverse ed il più delle volte insanabilmente contrapposte.

Peraltro, solo nell'esperienza giuridica c'è la possibilità di raffrontare tutti gli antagonismi, tutte le opposizioni. Solo nell'ordinamento giuridico gli opposti sono configurabili come distinti, ma a patto di esercitare una qualche *coazione* per renderli tali, per costringerli alla contestualità, alla reciprocità di comportamenti se non di intenzioni ¹²³.

D'altro canto, Sorel avverte che l'ordinamento giuridico non è un dato oggettivo ma meramente formale, nel senso che è la codificazione e la concretizzazione istituzionale di una volontà di eguagliamento politico-giuridico di tutte le diseguaglianze naturali, di inclinazioni, di intenzioni, di capacità. E dove nasce questa volontà di creare, instaurare, conservare, questa dimensione ordinata, questa razionalità non data in natura, ma costruita attraverso inenarrabili vicende storiche, tensioni morali, contese politiche? Se è chiara a Sorel la piena legittimità del rifiuto delle riduzioni dell'ordinamento giuridico al formalismo imposto dalla borghesia economica, altrettanto precisa è in lui la consapevolezza che l'azione rivoluzionaria, il mito dello sciopero sindacalista, il ruolo instaurativo di un nuovo ordine di rapporti da parte dei produttori, non riattingono che in parte alla sostanza fondamentale su cui riposa da secoli quel tanto di ordine e di razionalità che l'umanità ha conseguito nella sua lunga lotta, nella continua contesa contro il caos o comunque l'inafferabile necessità delle leggi fisiche della realtà oggettiva.

Qui Sorel afferra la sostanza originaria dell'idea stessa di ordinamento giuridico, formulata *ab antiquo* come istanza sociale di inglobamento di tutte le diversità di individui, stirpi, gruppi, e l'individua nel diritto romano precedente l'epoca imperiale ¹²⁴, quasi in un'idea di *res publica* che anticipa le antiche e moderne contrapposizioni anti-dispotiche, sia ieri contro il cesarismo prima e l'assolutismo monarchico poi, sia oggi contro il primato assoluto dell'oligarchia economica borghese ed il socialismo ufficiale, compromissorio con questa borghesi affaristica, avida, insociale. Innumerevoli sono i riferimenti al valore della tradizione del diritto romano. Su questa base individua persino i limiti di validità etico-sociale della successione del cristianesimo al declinante paganesimo antico ¹²⁵. La sua lode degli ordini monastici ¹²⁶, soprattutto dei Benedettini, si argomenta nei tratti dell'eredità che questo ordine recepisce, sia rianimando l'economia rurale, sia riproponendo le regole di vita che erano state quelle del contadino romano ¹²⁷.

La monarchia francese gli appare legittimata proprio finché si inserì nel solco di questa tradizione giuridica romana di *res publica*, come possibile veicolo di un'autorità condizionata al rispetto della contestualità fra ordine e libertà ¹²⁸. La stessa azione rivoluzionaria dei suoi sindacalisti-produttori si legittima come espressione di una rivendicazione del diritto che i prestatori d'opera hanno sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, che essi contribuiscono a perfezionare e sviluppare. Qui Sorel parla di veri

123

124

125

126

127

128

e propri *iura in re aliena* ¹²⁹. Ma appunto in quanto tale, la tradizione del diritto romano non può esser confusa o contrabbandata né con alcun tradizionalismo o integralismo d'antico regime, né con il conservatorismo della borghesia economica, che svilisce l'autorità in una coazione improntata alle garanzie giuridiche formali, di un diritto di proprietà illegittimamente inteso come *ius utendi ed abutendi*, e che quindi trascura la stessa sostanza originaria della giustizia, ab antiquo intesa a garantire i diritti e l'eguagliamento politico di tutti ¹³⁰.

Entro questi limiti di un raffronto con la tradizione di socialità, di comunità di destino, di necessità di eguagliamento, e quindi di rifiuto etico dell'egoismo, del dispotismo e dell'arbitrio, assume una precisa rilevanza il referente soreliano alla sostanziale eticità-giuridicità del messaggio rivoluzionario di Marx (diverso dal "marxismo ortodosso" come dal socialismo ufficiale, compromissorio con la borghesia economica). E qui, come si diceva ha poca importanza la coerenza o meno di Marx a questa sua visione etico-giuridica, come pure ad un imprescindibile antefatto originario, diremmo tradizionale del fondamento etico, solidarista, comunitario, tendenzialmente orientato all'eguagliamento politico).

D'altronde, ancora con Marx (oltreché con Proudhon) Sorel si allinea proprio lungo la prospettiva di un'inevitabile reazione restaurativa del fondamento sostanzialmente etico-giuridico della società, e la ritrova quindi nella lotta socialista all'insocialità borghese. Qui, in piena coerenza (consapevole della contingente validità storica dell'individuazione dell'azione riordinativa), Sorel teorizza la necessità di rispondere alla scissione borghese con la scissione proletaria, ossia di opporre alla *coazione formalistica* di un sistema giuridico ridotto a tutela della proprietà borghese, la *sostanziale coazione* dell'azione sindacalista ¹³¹.

Lungo un tale itinerario di felici intuizioni e di audaci metafore, e non senza precisi riferimenti alle teorie filosofico-giuridiche contemporanee - da Savigny ¹³² a Ihering ¹³³ -, Sorel distingue il diritto sia da qualsiasi concezione naturalistica o meccanicista, come pure da qualsiasi astrazione che faccia coincidere evoluzionismo biologico e progresso umano ¹³⁴.

¹²⁹

¹³⁰

¹³¹

¹³² Al fondatore della scuola storica del diritto, il tedesco Freidrich Karl von Savigny, Sorel riconnette l'individuazione dell'idea di giustizia nei caratteri dei singoli popoli, nel loro spirito, che nel corso del tempo si traduce nei costumi e diventa una sorta di istinto giuridico, dal quale le formalizzazioni del diritto positivo si vengono estraendo per perdersi nelle astrattezze dei giuristi che si limitano a registrare gli atti di volontà e gli interessi di chi oggi detiene il potere (*Le illusioni del progresso*, cit., pp. 613-614).

¹³³ Dall'interpretazione delle origini del diritto, e di quello romano in particolare, formulate da Rudolph Ihering, Sorel trae il convincimento che anche la teoria della natura consuetudinaria del diritto avanzata da Savigny vada rivista, in quanto il diritto non è solo consuetudine, ed anche le abitudini e le norme morali si diversificano (*ib.*, p. 615).

¹³⁴ *Ibidem*, p. 617. Sorel non accetta la sorta di istintivismo biologico che gli sembra di scorgere nella concezione del diritto di Savigny, di cui riconduce l'identificazione fra diritto, spirito del popolo, identità nazionale, al darwinismo (*ib.*, pp. 619-620). E qui nelle *Illusions*, indicando in questo darwinismo

Da questi presupposti, dal canto suo (qui in perfetta autonomia rispetto a Proudhon e soprattutto a Marx) Sorel proietta in un lontano passato, anteriore allo stesso *ancien régime francese* ¹³⁵, i referenti di una sua costante adesione al criticismo di Kant, non senza coerenza rivolto ad ogni forma di astratta idealizzazione della realtà storica e sociale, come pure ad ogni forma di meccanicistico e deterministico primato della prassi politica e scientifico-tecnologica. Ma la sua adesione all'intuizionismo, allo spiritualismo, al volontarismo, non implica mai un definitivo abbandono della ricerca di razionalità ¹³⁶, che al pari di ogni altra dimensione umana è una preziosa acquisizione di una sintesi non spontanea o istintivista fra la datità oggettiva ed i nostri schemi ordinatori.

In questo senso, la rapsodica vicenda dei suoi avvicinamenti ed incontri con le principali correnti filosofico-ideologiche del suo tempo può rivelarsi nella sua intima coerenza e nell'attualità di un insegnamento che sarebbero compromessi se ci si fermasse ad esaminare singoli aspetti o momenti della sua riflessione, senza tener conto appunto della tecnica della *diremptio* da lui adottata. Ma qui certamente ognuno esaminerà queste formulazioni dell'essenziale unitarietà di mille sfaccettature analitico-interpretative.

[Parti da aggiungere event.]

III. *Una rivoluzione bifronte: il nesso con la continuità nella discontinua sequenza di "rimbarbarimenti parziali" e la focalizzazione dell'urgenza di una cesura radicale.*

Riguardo ai suddetti cinque livelli di interpretazione, mi limito qui, adesso, a considerare particolarmente il primo (cioè uno dei possibili *itinerari ideologici* di avvicinamento al pensiero di Sorel), rinviando al successivo paragrafo la considerazione del quarto criterio esegetico (quello relativo alla linea di successione che unisce, nel senso della diversificazione, la filosofia di Hegel a quella di Marx).

Per venire dunque al primo livello di interpretazione, in una prospettiva di personale avvicinamento dal pensiero conservatore a quello rivoluzionario, ricordo ancora, a distanza di più di trenta anni, la perplessità suscitatami dalla prima lettura di Sorel, motivata dalla tesi di laurea affidatami, dopo aver escluso altre mie giovanilmente presuntuose proposte, da Carlo Curcio sul tema *Mito e storia in Sorel*.

della scuola storica di Savigny qualcosa di molto prossimo alle idee di Bergson sulla forza vitale, gli oppone di nuovo la critica di Ihering, argomentata dal giurista tedesco sulla base dell'irriducibilità della storia, fatta di contrasti e conflitti ad interpretazioni evoluzioniste che caratterizzano le attuali teorie filologiche sul linguaggio (*ib.*, p. 620).

¹³⁵ Al riguardo, si veda la poca considerazione per il ruolo del *Parlement* di Parigi, una svalutazione solo in parte recepita dal Taine (H. TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine. [I] L'Ancien Régime*, 16ème éd., Paris, Hachette, 1891, l. IV, c. III, par. pp. 400-401), quale è espressa, fra l'altro in: G. SOREL, *Le illusioni del progresso*, in: ID., *Scritti politici*, cit., p. 596.

Procedendo nella lettura e nello studio, mi accorsi poi quanto avesse capito le mie vere motivazioni quel mio primo maestro. Del resto proprio la rivalutazione che Carlo Curcio fra gli anni Trenta-quaranta aveva compiuto dell'idea di rivoluzione poneva in piena luce l'importanza del pensiero di Sorel.

La figura del filosofo di Cherbourg vi si stagliava forse per la prima volta in tutta la sua importanza proprio attraverso questa interpretazione. Anzitutto si coglieva nella vicenda di Sorel la difficoltà di definire il significato complesso della rivoluzione. Non solo da valutare in negativo, dal punto di vista formalistico-conservatore, ma anche in positivo, soprattutto come imprescindibile fase genetica di ogni ordinamento politico-istituzionale¹³⁷.

Sotto questo profilo, potevano prendere consistenza anche possibili connessioni fra rivoluzione e tradizione, nel superamento sia del formalismo conservatore e degli integralismi tradizionalisti, sia delle concezioni rivoluzionarie basate su dicotomie assolutamente antagonistiche e cesure totalmente radicali.

Sotto un secondo profilo, dall'analisi di Curcio emergeva un riconoscimento della piena attualità della stessa immagine soreliana dello sciopero sindacalista. Un riconoscimento quanto meno singolare per il periodo storico ed il regime in cui avveniva. Ma qui il discorso diveniva ancor più critico del sistema vigente. Infatti, Curcio riconduceva il mito sindacalista ad una *facies* dei miti politici contemporanei (che significativamente indicava sia nel socialismo, sia nel liberalismo, sia nella democrazia). E non solo, ma indicava in questi miti i diversi aspetti di una progettualità politica nuova, implicitamente diversa dal regime attuale, quale appunto quella di un nuovo modello di società da realizzare non nel sistema presente ma nel futuro, per superare le presenti antinomie, le antiche e recenti ingiustizie, gli sterilimenti dello spirito sociale negli attuali formalismi giuspositivistici.

Il mito politico veniva infatti da Curcio distinto dall'utopia, proprio perché a differenza di questa il mito politico polarizzava attorno all'immagine del cambiamento da operare le convinzioni profonde dell'anima individuale e collettiva. Il mito politico suscitava la tensione morale di una nuova élite socialista¹³⁸, e nelle masse il sentimento della giustizia e della rivendicazione dei diritti violati¹³⁹.

Per un verso, l'idea soreliana di rivoluzione si configurava come relativamente coerente nei confronti della critica al conservatorismo ideologico e politico-economico di quella borghesia economica cui sopra accennavamo, riconoscendovi la protagonista nella seconda metà dell'Ottocento della riduzione della società politica a società di mere classi economiche.

¹³⁷ C.CURCIO, *L'ostetrica del diritto. Note per la storia del concetto di rivoluzione*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", X, 1930, fasc. VI.

¹³⁸ Su questo aspetto, si veda: P.PASTORI, *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*, Milano, Giuffrè, 1980, pp. 204 e ss.

¹³⁹ C.CURCIO, *Miti della politica. Tre saggi sulla democrazia, sul socialismo e sul liberalismo, con una introduzione intorno ai miti moderni ed una conclusione sull'utopia*. Roma, Cremonese, 1940.

Qui la borghesia conservatrice, contro cui Sorel evoca il mito dello sciopero generale sindacalista, è quella affaristica, che in nome della libertà individuale, appunto dello *ius utendi et abutendi*, ignora e compromette le condizioni per garantire la libertà di tutti e la riduce alla mera libertà del potere economico, quale nuova *facies* di assolutismo, quello che Proudhon aveva definito nell'individuare un'attuale feudalità finanziario-industriale.

Per altro verso, l'idea soreliana di rivoluzione ed il dirompente mito politico in cui si incarnava lasciavano irrisolto un quesito di fondo sulla reale portata ed efficacia di questo scatenamento di potenzialità demiurgiche, radicalmente innovative.

Su questa forza creatrice, accesa negli strati magmatici dell'anima collettiva, grava l'ipoteca delle modalità per incanalarla utilmente nelle finalità etico-politiche e giuridico-istituzionali di una società riordinata e rivitalizzata, nel senso della sia pure discontinua e critica continuità del processo storico e del progresso sociale.

Da qui l'urgenza analitico-metodologica di rifarsi agli antefatti del pensiero soreliano, per capire quale fosse lo sfondo concettuale ed ideologico da cui partiva.

Un primo avvicinamento a questo orizzonte lontano pareva indubbiamente quello della riflessione socialista di Pierre Joseph Proudhon.

Ricordo ancora, in questa ricostruzione del mio itinerario verso il sorelismo, i dieci anni trascorsi a leggere le mille pagine del solitario di Besançon ¹⁴⁰, e riconfrontarle con quelle di Sorel, che allora mi apparve in tutta la sua statura di grande e nobile filosofo socialista, altrettanto isolato nella sua pur problematica genialità.

Tuttavia, mi rendo pienamente conto solo adesso che sia nei saggi successivi (pubblicati da Mario D'Addio su "Storia e Politica" e da Sergio Cotta sulla "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto"), sia nel mio *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel* (anche questo pubblicato da Mario D'Addio), ricercavo qualcosa che in Sorel poteva anche esser non più reperibile.

Il periodo di questo lungo ripensamento dei contenuti dottrinari e delle prospettive programmatiche del marxismo ha - come è noto - ha in Sorel un punto di arrivo nella prima stesura e quindi nella prima edizione delle *Réflexions*, fra 1904-05. In questa opera rivivono le oscillazioni fra gli echi del pluralismo risalente alle teorie di Proudhon e la ridefinizione (in termini di mito politico, il mito dello "sciopero generale sindacalista") della prospettiva dicotomico-antagonista del socialismo marxiano. Al di là delle reiterate critiche al "socialismo ufficiale", alla socialdemocrazia, al marxismo ed allo stesso Marx, in realtà Sorel tende a rivalutare i motivi etico-demiurgici del filosofo tedesco. E precisamente: la concezione volontaristico-rivoluzionaria del socialismo ed il raffronto fra idea e prassi (sia nella stessa struttura economico-tecnologica, sia nell'insieme dei rapporti economico-giuridici all'interno delle strutture politico-istituzionali).

Per il primo motivo tematico, in una rilettura di Proudhon discontinua ma presente in ogni ulteriore sviluppo della sua riflessione, Sorel interpreta il quesito della rivoluzione e

¹⁴⁰ Una riflessione che molto deve ai lavori di Giuseppe Santonastaso, ma anche a quelli di Antonio Zanfarino.

del ruolo storico del socialismo in chiave del processo che abbiamo definito come la dialettica fra una molteplicità di distinti ambiti di esperienza sociale, di protagonisti, di ruoli, di istanze e referenti, tutti considerati come gli elementi di un'interazione vicendevole basata sulla complementarietà.

Per il secondo aspetto, Sorel ritorna a Marx non solo in questo intorno di anni compreso fra il 1899-1904, ma con una stessa discontinua continuità con cui si avvicina e si distacca da Proudhon, tutte le volte che si sovrappone alla preoccupazione del referente pluralista della complessità-continuità dell'ordinamento politico-istituzionale l'urgenza di un processo di rifondazione etico-giuridica della società. Allora Sorel ritorna da Proudhon a Marx, dalla considerazione della globalità pluridimensionale dell'ordine politico e giuridico, alla considerazione del modo per contrastare gli avversari di questo modello, attraverso un conflitto decisivo con queste forze riconosciute come irrimediabilmente ostili. In questo riemergere della temperie rivoluzionaria marxiana, ritornano dominanti i problemi sia dell'individuazione ideologica, della selezione capacitaria del protagonista della rivoluzione da operare, sia della cesura radicale e violenta da produrre, in una perentorietà dell'azione che non lascia spazio a considerazioni o definizioni del futuro assetto del nuovo ordine.

Tali sono i momenti in cui Sorel vive la convinzione che la società presente vada riformata in profondo, in una rigenerazione di cui Proudhon fornisce il modello senza indicare (se non nell'estrema sua riflessione, nel ripensamento pubblicato postumo) le modalità per invararlo attuandolo, senza cioè individuare nell'azione dell'élite rivoluzionaria la sostanza etico-giuridica dei fini e dei nessi della società di un nuovo ordine.

Questo anche se è innegabile che poi il Normanno (del resto come Marx e come Proudhon) resta senza precisare nulla di concretamente esauriente sulle articolazioni dei gruppi e sulle distinzioni funzionali di questa società futura, in un progetto che pertanto resta mutilo e dunque in uno stato di indistinta totalità. Qui l'ottica è dunque quella di una dialettica che si è visto definibile caratterizzante il rapporto fra polarità contrapposte in insuperabile ed insanabile conflitto.

D'altro canto, se da un lato Sorel recepisce la concezione pluralista della società e dei compiti del socialismo dal Proudhon, nondimeno proprio perché rifugge dal sottofondo giusnaturalista che quest'ultimo ha della concezione della giustizia e della società, il Normanno cerca di definire le modalità per realizzare nell'ordinamento positivo le finalità del socialismo, ed in questo riscopre Marx.

Ponendosi infatti in termini di volontà e di azione instaurativa il problema delle nuove istituzioni sociali da creare positivamente con la rivoluzione, Sorel affronta nei termini marxiani della lotta di classe (sostenuta appunto dall'élite operaia scaturita dal tipo di organizzazione e di contrasti del mondo della produzione industriale) il quesito di una selezione meritocratico-capacitaria della nuova *élite* rivoluzionaria.

In questo senso, non è dunque esatto che Sorel recepisce solo da Proudhon questa nozione di élite rivoluzionaria ¹⁴¹, che peraltro lo scrittore di Besançon in realtà scopre solo alla fine della sua opera ¹⁴².

Quantunque sia innegabile che la teoria dell'élite rivoluzionaria ed il criterio della verifica politico-pratica della sua capacità nella concreta dimensione della società attuale Sorel la trova inizialmente in Proudhon, invece è solo in Marx che può recepire l'individuazione

141

142

del protagonista della cesura decisamente innovativa nel contesto dell'esperienza più avanzata del capitalismo attuale. Un contesto che del resto viene meglio inteso dal filosofo di Treviri, in relazione cioè al mondo dell'industria e non più in quello delle dimensioni ancora arcaiche delle piccole comunità rurali, delle piccole imprese operaie, specifico della dimensione economico-sociologica degli anni 1840-50, espresso dalla metafora proudhoniana della "federazione"¹⁴³.

Un tale protagonista è in Marx ben definito sia pure nella metafora del "proletariato inquadrato nella grande industria", la "classe-non classe" che per le sue superiori cognizioni ed operosità, come pure per l'acquisita coscienza di classe politica, si distingue dai lavoratori *unskilled* o dal *Lumpen-proletariat* degli emarginati o dei vagabondi. Ma sino a che punto questo Marx - che Sorel (con acume analitico e tanta passione politica ritrova nelle pagine di più difficile lettura ed interpretazione univoca) forse per primo nel campo socialista vede pervaso di forte tensione etica - è quello cui si riferisce quella che è ormai stata definita come l'"ortodossia marxista" della Seconda internazionale?

¹⁴³ Dopo la morte di Proudhon, l'idea di un controllo operaio della produzione e dello scambio si sarebbe individuato nel movimento operaio francese nei termini teorizzati da Fernand Pelloutier, in gruppi socialisti come il POSR e nella *Confédération Générale du Travail* (GERVASONI, *Op.cit.*), p. 392.