

[file: Presqaarche (29.12.2001)]

Da Atene a Napoli, via Marburgo-Treviri. I convergenti percorsi di Antonio Labriola e Georges Sorel verso la rifondazione etica della politica.

Prefazione.

I. Nei due saggi che seguono si considera la convergenza dei rispettivi itinerari culturali seguiti da Antonio Labriola e Georges Sorel anteriormente al periodo che li vede protagonisti di quella che si è soliti chiamare la 'revisione italiana del marxismo', prodottasi a Napoli al volgere del secolo XIX per la mediazione di Benedetto Croce, incentrata nella ricerca di un fondamento della politica nella concretezza della storia e nel primato dell'etica sociale.

In certa misura si tratta di un percorso che si viene sviluppando a margine del confronto fra socialismo francese (di impronta proudhoniana) e socialdemocrazia tedesca (di matrice marx-engelsiana), nel momento in cui prende forma la critica revisionistica di Edouard Bernstein. Ma è questo un termine finale che va ben al di là¹ dell'antefatto che richiamo qui all'attenzione, appunto il percorso formativo che Labriola e Sorel, ognuno per proprio conto, seguono alcuni decenni prima di riconoscersi marxiani se non marxisti, e quindi ben prima del loro personale incontro.

L'argomento che propongo si basa sull'intreccio di analisi e teorizzazioni che, da punti di partenza sostanzialmente diversi, caratterizza il graduale avvicinamento di Antonio Labriola e Georges Sorel al loro incontro con la filosofia di Socrate. Mentre, però, Labriola muove da un hegelismo rivisto da Herbart e ripensato, a Napoli, da Bertrando Spaventa (del resto alla luce delle teorie della *Völkerpsychologie*), da parte sua Sorel inizia dal conservatorismo di Taine e di Renan, per poi allinearsi progressivamente al socialismo di un Proudhon critico di Hegel, e quindi muoversi verso il neo-kantismo di Friedrich Albert Lange, caposcuola del socialisti di Marburgo).

Questa che propongo è pertanto una ricostruzione relativa ad una prima delle molteplici intersezioni che si possono cogliere nel diverso percorso seguito da Labriola e di Sorel. Al riguardo, si potrebbe forse definire un sequenza diacronica di intrecci tematici fra i due autori, scanditi nel senso seguente: ad di una prima intersecazione, appunto attorno alla figura di Socrate, seguirebbe poi una prima diversione di linee analitiche; quindi risulterebbe una nuova riconversione di interessi tematici sul primato della concretezza storica (attorno alla loro 'riscoperta' di Vico); infine, dopo un'ulteriore diversione, un riconvergere nell'allora quasi sincronico riconoscimento del valore della filosofia di Marx, che si traduce poi in un contrasto dottrinario che sfocia

¹ Sulla revisione del marxismo si vedano le interpretazioni di: Aldo ZANARDO, *Aspetti del socialismo neokantiano in Germania negli anni della crisi del marxismo*, in: "Annali dell' Istituto G. G. Feltrinelli", Milano, 1960, pp. 122-169; Enzo SANTARELLI, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Feltrinelli, Milano, 1964. Sul complesso intreccio fra il marxismo di Labriola e quello di Sorel, si veda: Nicola BADALONI, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, Einaudi, 1975.

definitivamente nell'urto e nel dissenso attorno alla revisionistica pretesa reinterpretazione del genuino pensiero del filosofo di Treviri.

La scelta di concentrare nei saggi che seguono l'attenzione solo sulla prima di queste intersezioni analitico-interpretative non è data solo dalla mia personae distanza dal marxismo, ma soprattutto dall'intenzione di rileggere più attentamente anche questo aspetto di un pensiero molto più profondo e complesso di quanto abbiano preteso di concludere le ideologie dominanti nel cinquantennio testè trascorso dalla fine della seconda guerra mondiale, episodio ideologico di una 'guerra civile' platenaria, forse non ancora conclusa, ed a tratti forse nemmeno definita nei suoi veri scopi e nei suoi estremi esiti.

E dunque perché Socrate? Perché Labriola con tanto giovanile ardore e profondità di analisi si riconosce nel filosofo greco? Certo non solo per l'influsso del suo maestro Spaventa, e cioè per una scolastica esercitazione del Socrate di Hegel.

Analogo quesito si pone sulle motivazioni che finirono, anni dopo, per unire il primo Sorel a questo interesse per la filosofia socratica già tanto intensamente vissuto dai due neo-hegeliani napoletani. Intanto, il 'trait-d'union' con il pensiero di Socrate è fornito a Sorel, soprattutto (non va infatti dimenticato l'influsso di Proudhon, e per suo tramite del Socrate hegeliano) attraverso due percorsi esattamente documentabili.

Sul piano etico-filosofico, Sorel incontra Socrate sulla traccia di Boutroux (in quel superamento della positivistica fiducia nel primato della scienza sull'etica che tardi verrà recepito dal Bergson). Sul piano etico-politico, invece, l'incontro con l'Ateniense avviene, con più ampio riscontro di citazioni testuali, tramite Fouillée.

II. Il complesso contesto di referenti alla figura di Socrate è stato affrontato autorevolmente dagli studi di F. Magalhães-Vilhena, Paolo Rossi e Francesco Adorno, dai quali risultano alcune linee interpretative che permettono un'esauriente localizzazione dei nodi concettuali dell'interesse per il filosofo ateniese nella cultura europea fra i secoli XVIII-XIX.

Grazie a queste coordinate è infatti possibile scorgere in Labriola e Sorel uno stesso riconoscimento (anteriore al loro incontro con il marxismo) dell'ampiezza e dell'importanza 'archetipica' della rivoluzione culturale, spirituale e filosofica (ancor prima che ideologica e politica) operata da Socrate contro il formalismo di valori e principi politici, usurpati e contraffatti da una classe egemone, responsabile dello snaturamento (e diremmo già dell'alienazione) del significato etico dell'originario fondamento della comunità. Sotto questo profilo, la rivoluzione etico-filosofica prodotta da Socrate nei confronti del 'formalismo giuridico' della dispotica democrazia ateniese costituisce per Labriola e Sorel il referente evocativo di una rivoluzione sociale da operare nei confronti della democrazia borghese, quella pretesa democrazia che, nel corso del XIX secolo, ha alienato a suo vantaggio il fondamento etico-politico della comunità, riducendolo a mero 'formalismo giuridico', inteso a nascondere la realtà di fatto dello sfruttamento di classe.

D'altro canto, non si potrebbe apprezzare nel suo vero significato un tale referente se non riconducendosi all'antefatto di questa 'riscoperta' della sostanziale eticità della politica e più in generale della filosofia e della scienza. Sotto una tale angolazione, il merito dell'interpretazione di

Magalhães-Vilhena è di aver evidenziato alcuni momenti salienti di questa 'riscoperta' sui diversi frangenti della reinterpretazione che fra illuminismo ed epoca romantica si è concretata attraverso l'esegesi delle fonti della scuola storica e l'idealizzazione classicista, e più particolarmente nella riflessione di Schleiermacher e di Hegel, quindi in Zeller, George Grote, Oliveira-Martins e Nietzsche.

Una sequenza di riformulazioni che si arricchisce progressivamente e troverà poi una conclusiva definizione soprattutto nella distinzione di Dilthey delle 'scienze dello spirito' rispetto a quelle fisico-naturali. Una distinzione che in termini di una reazione spiritualista ed idealista vedrà accomunati - sul versante francese - Boutroux e Victor Brochard, e - ancora sul versante anglo-sassone (dopo Grote) - Bury, per poi approdare di nuovo in Germania con Gompertz e Wundt.

Dal canto suo, Francesco Adorno, - in qualche misura partendo dall'impostazione di Paolo Rossi (di poco anteriore all'apparizione dei lavori di Magalhães-Vilhena)²- considera fondamentali per l'esegesi delle fonti le interpretazioni filologiche sia di J. Burnet (*Plato's Phaedo*, Oxford, 1911), di A.E. Taylor (*Varia socratica*, Oxford, 1911) e di H. Maier (*Sokrates*, *Tubingen, 1913), per i quali Platone doveva esser considerato come fonte primaria delle successive ricostruzioni di Aristotele e Senofonte concernenti la figura di Socrate³.

Riccollegandosi alle tesi di Jaeger e di Lukàcs, - la ricostruzione di Magalhães-Vilhena si diparte dall'antichità classica per considerare la persistenza dell'archetipo Socrate, non tanto nel medioevo (quando cioè il filosofo greco era ormai ridotto alle dimensioni di un nome famoso, riesumato dalle nebbie del passato da Aristotele e Cicerone), bensì nell'epoca moderna, quando tale riferimento riprende consistenza, grazie alla riscoperta umanistica di Platone, dovuta a Marsilio Ficino.

Con il rinascimento, in coincidenza con il declino di Aristotele (campione dello scolasticismo), si sviluppa attorno all'opera di Socrate quella riflessione filologica che, attraverso l'illuminismo, sfocia nell'intensa attrattiva che l'antichità ellenica esercita sul romanticismo e sul classicismo, particolarmente in Germania⁴.

Fra XVIII e XIX secolo, sulla questione del significato di Socrate si accende il confronto fra il nuovo metodo critico di indagine storiografica delle fonti (adottato da Niebuhr, Ranke, Stein e A.W. Schlegel) e l'interpretazione ideologica che si focalizza, da Winckelmann fino a Nietzsche, - di riflesso a pressanti istanze sociali (come rileva Lukàcs)* - attorno a quelle figure che sembravano aver meglio incarnato il mondo di valori ellenici⁵.

Da un lato, dunque, Socrate finisce per impersonare quella stilizzazione idealizzata dell'eroe positivo⁶ che - fra illuminismo, romanticismo e classicismo - campeggia non solo nelle opere letterarie (di Voltaire, Goethe, Hölderlin), ma anche di critici e storici della cultura (come Mendelssohn, con il suo *Leben und Charakter des Sokrates*, del 1767)⁷.

² P. ROSSI, *Per una storia della storiografia socratica*, in: *Problemi di storiografia filosofica*, Milano, 1951

³ F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*. Bari Laterza, 1970, pp. 167-169.

⁴ V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 127.

⁵ *Ibidem*, pp. 128-129.

⁶ Si veda anche qui Lukàcs (breve storia della letteratura tedesca).

⁷ *Ibidem*, p. 130.

Dall'altro, è solo con F. Schleiermacher (filosofo e filologo formatosi alla scuola di Winckelmann e di Herder, e traduttore ed esegeta di Platone) che fra 1814-15, con il suo *Ueber Wert des Sokrates als Philosoph*, si pone in termini critici la questione dell'oggettiva dimensione storica del messaggio filosofico socratico⁸.

Secondo Schleiermacher, la vera immagine di Socrate è reperibile in Senofonte, piuttosto che in Platone o Aristotele, i quali avrebbero invece permeato della loro filosofia quanto realmente detto dal maestro. Nondimeno, Senofonte narra quello che lui (come uomo d'azione e non filosofo) aveva potuto capire in Socrate, ossia il valore esemplare della sua figura morale. Pertanto, il Socrate di Senofonte ha ben poco in comune con quanto invece avevano potuto recepire dal loro stesso maestro sia Platone che Aristotele⁹.

Pochi anni dopo Schleiermacher, a sua volta Hegel, nel 1833, con le sue *Vorlesungen *ueber die Griechischer Philosophie*, conferma peraltro questa priorità di Senofonte nel fornirci il più veridico quadro storico della vita e dell'opera di Socrate. Si tratta – come rileva Magalhães-Vilhena – ovviamente di un'interpretazione filosofica che Hegel ci fornisce nel contesto della sua concezione dialettica, al di là, cioè, di qualsiasi interesse per una valutazione filologica delle fonti storico-filosofiche¹⁰.

Nondimeno, non andrebbe qui sottovalutata l'interpretazione che il giovane Marx prospetta negli anni 1838-41, nel suo abbozzo di una *Storia della filosofia epicurea, stoica e scettica* (*MEGA, I, pp. 131-138), dove confuta l'identificazione fra Socrate e Cristo¹¹, anticipando di alcuni decenni – come vedremo – l'analoga denuncia di Nietzsche di questo frainteso 'Socrate pre-cristiano'¹².

Per tornare all'interpretazione di Magalhães-Vilhena, è proprio con Hegel che prende consistenza l'idea che il vero merito di Socrate – tale da determinare una vera svolta storica – sarebbe la scoperta dell'individualità morale, cioè dell'interiorità della coscienza. E quindi, – in ultima analisi – risale ad Hegel il convincimento che spetti all'Ateniese la fondazione stessa della filosofia morale, come ambito autonomo rispetto all'accettazione supina del costume e delle tradizioni.

Sotto questa angolazione, a partire da Socrate il problema etico viene vissuto diversamente dall'antico modo di considerare la morale come espressione di una universale legge di natura, sin lì recepita e rivissuta non nella coscienza individuale, ma nell'adesione passiva ai valori ed ai comportamenti della collettività, rivissuti nella stretta osservanza formale (ossia esteriore alla coscienza) del costume e le tradizioni¹³.

In questo senso, qui Socrate finiva per sembrare un discepolo di Kant e dello stesso Hegel, e cioè un prodotto del criticismo e dell'idealismo tedesco. A questo frainteso filosofico reagisce appunto Zeller, che alla metà del XIX - con *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung ueber*

⁸ MAGALHÃES-VILHENA, *Op.cit.*, pp. 131-132.

⁹ *Ibidem*, p. 138.

¹⁰ *Ibidem*, l.c.

¹¹ Citiamo l'edizione italiana: K. MARX, *Per una storia della filosofia epicurea, stoica e scettica*, ora in: ID., *Scritti politici giovanili*. A cura di Luigi Firpo. Torino, Einaudi, 1950, pp. 506-513.

¹² Sulla discutibile questione del confronto di Socrate con Cristo, si veda Adorno, che sottolinea come questa abbia avuto inizio con Giustino per continuare sino al XIX secolo, particolarmente in Renan (ADORNO, *Op.cit.*, p. 217).

¹³ MAGALHÃES-VILHENA, *Op.cit.*, pp. 161-163.

Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung (Tuebingen, 1844) – si ripropone l'accertamento della vera figura storica di Socrate, attraverso l'attenta indagine delle fonti ¹⁴.

Sulla centralità dell'interpretazione di Hegel insiste Adorno, osservando come il filosofo tedesco – in contrapposizione al Socrate dei romantici, che recepiscono l'immagine senofontea del Socrate mistico, moralista, ed alla fine reazionario – rappresenta invece l'Ateniese come l'uomo calato nel suo tempo, che attraverso il suo razionalismo e la sua ricerca individuale, il suo appello ad essere se stessi, si oppone ai contemporanei, mette in crisi il costume, urta e trasforma le convinzioni della sua epoca ¹⁵.

Dunque un Socrate ritratto da Hegel quale protagonista del processo dialettico su cui si ritma la storia del pensiero e perciò dell'umanità e del mondo ¹⁶. Dunque, Socrate rappresentante tipico, archetipo, della tragicità del soggettivo, del naufragio del primo momento dell'autocoscienza: sia della definizione del concetto 'astratto', sia del momento della moralità in contrapposizione al diritto formale, al costume ed alle tradizioni recepiti passivamente ¹⁷.

Pertanto, anche se il suo Socrate si perde nel rigido schema dialettico, indubbiamente è Hegel che per primo ha posto la necessità di studiare il pensiero dell'Ateniese ricollocandolo nel contesto della sua epoca che è stata un vero punto di svolta della storia dell'umanità. Si capisce perciò come attraverso Hegel, anche se criticandone l'interpretazione, prendono inizio non solo gli studi storici su Socrate (specialmente con Zeller), ma anche i raffronti filosofici di Kierkegaard e di Nietzsche ¹⁸.

Non a caso, rivedendo sostanzialmente la tesi di Hegel, proprio Zeller – anche se più erudito che filosofo – riesce meglio a ricostruire la fisionomia di Socrate sulla traccia di Platone, riconoscendovi la genuina dimensione storica del suo pensiero, alla quale ricondurre ogni verifica dei testi sia di Senofonte che dello Aristotele ¹⁹.

In tale prospettiva, Zeller non intende confutare l'originalità del messaggio etico di Socrate, ma valorizzarne gli aspetti più immediatamente connessi con la teoria della conoscenza, con la logica e la scienza. La via seguita dall'Ateniese per trovare la verità, punto centrale della sua riflessione, si basa su di un metodo che mira a cogliere l'essenza delle cose attraverso la definizione dei suoi diversi ambiti. Il suo metodo ha tre aspetti o momenti: il primo è la 'conoscenza di se stesso' (e cioè il superamento dei fraintesi e delle illusioni di tutto sapere e tutto conoscere); il secondo, risultante dal primo, è la consapevolezza della propria ignoranza della totalità dell'esperienza universale ed umana (e quindi la consapevolezza di poter conoscere solo attraverso il dialogo, lo scambio di opinioni e di esperienze con gli altri); il terzo momento è la ricerca della vera scienza

(attraverso la ricerca del concetto, della definizione di un significato di validità generale, universale, tale da permettere di attingere all'essenza delle cose)²⁰.

¹⁴ *Ibidem*, p. 139.

¹⁵ ADORNO, *Op.cit.*, p. 166.

¹⁶ *Ibidem*, l.c.

¹⁷ *Ibidem*, l.c.

¹⁸ *Ibidem*, p. 167.

¹⁹ MAGALHÃES-VILHENA, *Op.cit.*, p. 142.

²⁰ *Ibidem*, pp. 166-167.

Sotto questa angolazione, Socrate palesa un'evidente intenzionalità di raggiungere un'oggettiva conoscenza scientifica, anche se poi decide di circoscrivere la sua filosofia ai problemi morali²¹. In un certo senso, a fronte della sua incapacità di andar oltre l'intuizione delle condizioni richieste per pervenire ad un sapere scientifico, resta un suo merito di aver definito intanto le coordinate del problema gnoseologico (fra interiorità della coscienza e la presenza di leggi universali), e conclusivamente il contesto dell'esperienza etica.

In altri termini, quello che più direttamente riconduce l'analisi di Magalhães-Vilhena al contesto che qui ci interessa è l'individuazione in Zeller di una distinzione fra la parte della filosofia socratica che concerne il complessivo significato della sua teoria, riconducibile al metodo dialettico, e la sua applicazione pratica, relativa specificamente all'etica²².

Quasi nello stesso intorno di anni, verso il 1850, George Grote (con *A History of Greece*) accentua questo aspetto etico della filosofia socratica riconoscendo nell'Ateniense addirittura il protagonista di una 'specifica missione religiosa', tale da farne un 'religious missionary'²³. Muovendosi da tali presupposti Grote dice qualcosa di più da quanto diranno poi tanti (fra cui Hamann, Gustave d'Eichthal, Antonio Labriola) sul significato fondamentalmente religioso dell'insegnamento socratico, quantunque resterebbe da vedere fino a che punto davvero Grote scorga la differenza fra l'obbedienza di Socrate all'oracolo di Delfi, all'invito ad indagare se stesso e ad illuminare gli altri, rispetto alla religione cittadina, alla necessaria conformità alle tradizioni ed ai costumi). Nondimeno, anche Grote riconosce – come Zeller – che l'Ateniense impiega un nuovo metodo di filosofia nell'attuare l'impulso religioso di guidare se stesso e gli altri alla verità. Un tale metodo è l'impiego della logica come strumento dialettico per accertare la verità. In questo, Socrate non solo fonda la filosofia morale, ma anticipa la stessa logica formale di Aristotele, ponendo le basi del ragionamento scientifico, distinguendo il diverso ambito della scienza fisica rispetto alla conoscenza etica²⁴.

Ad un diverso versante speculativo appartiene invece l'interpretazione della figura di Socrate che J. P. Oliveira-Martins produce in un senso molto prossimo alla svalutazione che Nietzsche compie della filosofia dell'Ateniense. A quel che sembra, senza nessuna conoscenza della concezione nietzschiana, Oliveira-Martins (nel suo *O Helenismo e a Civilização Cristã*, Lisboa, s. d.) sottoscrive l'idea che l'apparizione della filosofia di Socrate e dei suoi discepoli abbia rappresentato una vera accidentalità nella normale evoluzione del carattere greco, innestando un elemento di metafisicità estraneo alla cultura ellenica, un elemento di matrice orientale, un misticismo che implicava la sostituzione della filosofia con la religione, l'abbandono dello spirito critico per l'esaltazione religiosa.

E' pur vero che si trattava uno scetticismo dovuto a cause anteriori (all'anarchia, alla tirannia, alle guerre civili, alla corruzione ed all'empietà), ma resta un fatto che questo di Socrate risultò come una vera rivoluzione culturale, tale da recidere ogni legame non la tradizione ellenica. Infatti si produsse una rivoluzione doppiamente negativa: in quanto veicolo sia di

²¹ *Ibidem*, p. 168.

²² *Ibidem*, p. 168.

²³ *Ibidem*, p. 170.

²⁴ *Ibidem*, pp. 172-174.

scetticismo razionalistico, corruttore della tradizione, sia di una nuova religiosità, anch'essa estranea allo spirito ellenico²⁵.

Qualcosa di simile, ma ovviamente di maggiore rilevanza dice Friedrich Nietzsche nei numerosi riferimenti a Socrate, a partire dal *Goetzendaemmerung* (dove un capitolo è dedicato a “das Problem der Sokrates”), e poi in *Wille zur Macht*, in *Die Geburt der Tragödie*, in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*²⁶. Il quadro che ne risulta è, come si sa, quello di Socrate come simbolo negativo, in quanto responsabile, assieme al cristianesimo ed alla filosofia illuministica (in particolare di Rousseau), della decadenza dello spirito umano. Dunque Socrate come ‘prototipo’ dell'uomo decadente, convinto fautore di una conoscenza staccata dalla concretezza della vita, e pertanto rappresentante della duplice natura esasperata dell'uomo moderno, a mezzo fra la conquistata lucidità della ragione e la spontanea vitalità della natura²⁷.

In un'altra sua ricerca (*Socrate et la légende platonicienne*)²⁸, Magalhães-Vilhena dedica ampio spazio all'interpretazione di Nietzsche, sottolineandone la radicale contrapposizione rispetto alla tradizionale identificazione del filosofo ateniese con la figura del martire precristiano, secondo un archetipo che dai padri della Chiesa giunge sino all'illuminismo²⁹.

Dunque, dopo il Socrate pagano ed il Socrate cristiano si ha un Socrate illuminista, quale risulta dall'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (scritto in carcere nel 1793, in un disperato atto di fede del marchese rivoluzionario). Socrate come prima vittima della guerra mortale fra la filosofia e la superstizione³⁰.

Tutto al contrario in Nietzsche, che confuta questa leggenda di un Socrate cristiano con una violenta polemica contro queste che definisce le sacrosante razionalizzazioni della dogmatica cristiana, il dualismo fra anima e corpo, la mentalità da schiavi, lo spirito decadente, l'astrattismo di una cultura puramente teorica, scissa dalla concretezza della realtà³¹.

Del resto, la critica di Nietzsche è rivolta proprio contro quell'idealizzazione di impronta ‘neo-ellenistica’ che dal rinascimento giunge sino a Goethe e quindi ad Hegel ed a Zeller, dai quali si diparte quella concezione filosofica che finirà per influenzare la stessa sinistra hegeliana e quindi la critica di Marx³².

Quanto qui interessa rilevare è che Nietzsche si oppone a questa ‘leggenda di Socrate’, alimentata da una tradizione che nell'antichità si produce in Platone, Aristotele e Senofonte, trasmettendosi nel mondo romano con Cicerone, per poi giungere all'epoca moderna, con il Rinascimento, la Riforma, l'Illuminismo, sino a perpetuarsi in Hegel, se non nello stesso Zeller³³. E qui Nietzsche elabora a sua volta una

²⁵ *Ibidem*, pp. 174-175.

²⁶ *Ibidem*, p. 37.

²⁷ *Ibidem*, l.c. Qui l'autore si riferisce all'interpretazione che Lukàcs fornisce della critica di Nietzsche, quale contributo allo sviluppo dell'ideologia borghese tedesca.

²⁸ ID., *Socrate et la légende platonicienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

²⁹ *Ibidem*, p. 46.

³⁰ *Ibidem*, p. 47.

³¹ *Ibidem*, l.c.

³² *Ibidem*, p. 52.

³³ *Ibidem*, p. 55.

‘contro-leggenda’ che stravolge il vero Socrate non meno della precedente tradizione apologetica.

D’altro canto, non basta qui ricordare ³⁴ quanto Renan aveva detto sulla persistenza di un fondo di verità in ogni tradizione pur frammentaria ed erronea ³⁵. A questo proposito, lo stesso Magalhães-Vilhena sottolinea come, a ben vedere, da Platone sino a Cartesio, Kant ed Hegel si sia venuta elaborando una immagine di Socrate che non corrisponde altro che in parte alla realtà, in quanto ci troviamo ancora in presenza di una sequenza di interpretazioni differenti, riflesso degli stessi orientamenti specifici dei suoi interpreti.

Per capire Socrate si dovrebbe aprire quel Sileno dietro la cui immagine si cela il vero volto del filosofo ateniese. Cercare di conoscere veramente Socrate sarebbe dunque come aprire il Sileno per scoprirvi il dio che in lui si cela ³⁶. La metafora è tratta, come è noto, dal *Simposio* di Platone, dove Alcibiade, nell’intento di lodare Socrate lo paragona ai Satiri compagni di Dioniso ³⁷. Metafora poi ripresa da Rabelais nel suo *Gargantua*, enfatizzando il contrasto fra l’aspetto fisico di Socrate e la sua interiorità, fatta di virtù meravigliose, di intelligenza sovrumana, di coraggio invincibile ³⁸.

La metafora rabelaisiana è ripresa ad insegna di un recente studio su Socrate ³⁹, dove - citando appunto il suddetto luogo del *Gargantua* ⁴⁰ - si afferma che per capire la polimorfa natura dell’Ateniese si deve andar oltre la stessa tradizione interpretativa, permeata di un’ambiguità che si accresce di riflesso a tutte le molteplici fasi della cultura occidentale. Sotto questo profilo, la contrapposizione nietzschiana (elaborata ne *La visione dionisiaca del mondo*, del 1870) fra Apollo e Dioniso, allude già all’antinomia fra Socrate (filosofo della razionalità, dell’astrattezza, dell’ordine staccato dalla vita) e Dioniso ⁴¹. Del resto, nello stesso periodo Nietzsche compone i lavori preparatori della *Nascita della tragedia*, fra cui il saggio *Socrate e la tragedia* (anch’esso del 1870), nel quale denuncia la causa della crisi del tragico, della concezione eroica dell’esistenza, in cui il protagonista si cimenta nella lotta ⁴². La crisi si produce per il prevalere del razionalismo, della riduzione di tutta la realtà alla conoscenza logica, astratta, prefigurazione dell’Illuminismo. Secondo

³⁴ *Ibidem*, l. c.

³⁵ Ernest RENAN, *Vie de Jesus*, Paris, 1863, p. xlix.

³⁶ MAGALHÃES-VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, cit., pp. 24-25.

³⁷ *Ibidem*, p. 23.

³⁸ *Ibidem*, pp. 23-24.

³⁹ Roberto BARTOLINI, *Il Sileno capovolto. Socrate nella cultura ‘fin de siècle’: Nietzsche, Pater, D’Annunzio*. Presentazione di Luciano Anceschi. Bologna, Cappelli, 1982.

⁴⁰ “[...] Sileni si chiamavano certe scatolette come se ne vede anche oggi nelle botteghe degli apotecari, dipinte sul coperchio a figurine allegre e strambe, come satiri, arpie, ochette imbrigliate, lepri cornute, anitre col basto, caproni volanti, [...] e simili immagini contraffatte [...] col solo scopo di far ridere (quale fu nell’aspetto Sileno, il maestro dell’ottimo Bacco); ma nell’interno vi si conservano le droghe più fini [...]. E così [...] era Socrate: perché vedendolo di fuori [...] era brutto di corpo e ridicolo di portamento, col naso appuntito, la guardatura d’un toro, la faccia d’un buffone, [...] rustico nei vestiti, povero di moneta, disgraziato in quanto a mogli [...]. Ma chi avesse aperto quella scatola ci avrebbe trovato dentro [...] intendimento più che umano, virtù miracolosa, coraggio invincibile, sobrietà senza pari, letizia incrollabile, fermezza d’animo perfetta e un incredibile disprezzo per tutto ciò per cui il genere umano tanto si affatica [...]”(Ib., pp. 7-8).

⁴¹ *Ibidem*, p. 21.

⁴² *Ibidem*, p. 22.

Nietzsche, il teatro di Euripide manifesta questo influsso razionalistico di Socrate ⁴³.

Qui, in sostanza, l'etica socratica trascura la volontà, la scelta eroica, drammatica, e riduce la morale alla conoscenza scientifica, razionale, sul falso presupposto di un ordine oggettivo, immanente nella realtà, da scoprire con il ragionamento anziché con la decisione, l'azione e la lotta.

Ma qui si è vista soprattutto l'accusa rivolta ad Hegel per aver voluto subordinare l'arte al pensiero, la libertà della forma vivente all'astrazione del concetto ⁴⁴. D'altronde, il Socrate nietzschiano è metafora della razionalità formale, dell'ordine apparente, in realtà un mondo assurdo e rovesciato, nel quale la dialettica pone la forma scissa dal contenuto, e sostituisce l'oggettività con gli artifici della parola ⁴⁵.

Come si avverte, qui Socrate alla fine diventa una metafora, una maschera metafisica per simboleggiare nel riferimento all'antico il ripresentarsi di una crisi epocale. In definitiva, Socrate diventa pretesto per evocare le ambiguità, le antinomie, le contraddizioni del tempo presente. È così in ogni momento del riproporsi della sua 'leggenda' nel XIX secolo, da Hegel a Marx, a Nietzsche. Così come sarà nella riscoperta della sua figura nei neo-hegeliani napoletani, in Bertando Spaventa, in Antonio Labriola (del resto, è il Labriola che gradualmente si approssima al suo approdo al marxismo). Così sarà inteso Socrate come un'attualizzazione della crisi epocale della transizione dall'ordine antico ed un ordine nuovo dal primo Sorel, neo-kantiano ma prossimo (nel 1889) al suo incontro con il pensiero marxiano.

In tutti questi epigoni, Socrate evoca l'ormai ineludibile (dopo Kant, Hegel e Marx) raffronto fra l'etica e la scienza, fra il mondo morale della piena libertà di decisione e di scelta ed invece l'inarrivabile necessità delle leggi dell'universo fisico.

Un punto di mediazione in questa progressiva distinzione fra i due diversi piani della creatività umana e della datità della natura fisica può essere scorto nelle opere di Dilthey e di Boutroux, apparse nello stesso anno, nel 1883.

Il filosofo tedesco pubblica il suo *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, dove indica già nel sorgere della filosofia greca la distinzione fra scienze dello spirito e scienze della natura ⁴⁶. E più tardi, nel 1911 (con *Die Typen der Weltanschauung in ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*), Dilthey individuerà proprio in Socrate l'iniziatore della distinzione fra il mondo ideale della libertà e quello della necessaria causalità fisica ⁴⁷.

Dal canto suo, Boutroux (nel *Socrate, fondateur de la science morale*) focalizza con intensità la genesi in Socrate della morale come scienza, in una prospettiva dialettica che implica la definizione di una morale compatibile con la scienza e di una scienza che non escluda la morale. In parte, Boutroux riprende quelle che erano state le conclusioni di Zeller, ed ancor prima di Schleiermacher ⁴⁸, in parte, però, pone l'accento sui limiti stessi della scienza morale e della scienza della natura. Secondo Boutroux, la morale è una scienza a patto che sappia riconnettere

⁴³ *Ibidem*, pp. 22-23.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁴⁶ MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate...*, cit., p. 176.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 177.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 177-178.

l'interiorità della coscienza con la generalità dei valori accettati dagli altri individui.

Si tratterebbe dunque di una morale non istintuale, naturalistica, ma di una ricerca da attuare contro l'immediatezza del proprio particolarismo, del proprio egoismo, delle proprie pulsioni passionali, in vista del raggiungimento di una superiore dimensione di esistenza, comune ed universale ⁴⁹. A sua volta Sorel dirà qualcosa di più, come vedremo, distinguendo - sulla traccia del criticismo kantiano, e con echi dello stesso Spinoza - una dimensione artificiale ed una dimensione naturale nel contesto dell'esperienza complessiva umana. Una *nature artificielle* distinta, contrapposta, ma non insanabilmente opposta, dalla *nature naturelle*.

Una distinzione ormai molto prossima alle categorie marxiane di idea e prassi, da connettere in un tutto di reciproche complementarità ed interazioni. Come si può constatare, appare qui già ben delineato il terreno di incontro fra Labriola e Sorel, in un medesimo riconoscimento dell'antefatto delle antinomie, delle contraddizioni, della poliedrica molteplicità di Socrate. Ad entrambi questa complessità, a tratti ambigua e comunque polivalente, parrà risolvibile appunto nel riferimento alla teoria 'materialista' (ma meglio diremmo alla teoria della prassi) del filosofo di Treviri.

III. Per riprendere adesso le fila del discorso relativo alla prima intersecazione argomentativa fra Labriola e Sorel, si deve accennare a come ed in quali termini avviene sia nell'uno che nell'altro dei due filosofi il loro incontro con il 'problema Socrate', a partire dalla 'leggenda' per poi vederne l'adattamento nelle rispettive linee tematiche.

Riguardo a Labriola, non si può prescindere dal contesto dell'evoluzione che le concezioni recepite da Hegel subiscono nell'ambito culturale partenopeo. E qui il discorso verte anzitutto sull'influsso esercitato sul Labriola da Bertrando Spaventa, il quale si colloca nel contesto di un particolare 'hegelismo', inteso a riconsiderare criticamente la concezione dialettica del processo storico e la stessa interpretazione della filosofia della storia. Intanto, per un verso, Spaventa ripensa il particolare tipo di continuità che unisce la filosofia antica a quella moderna (sulla linea di un raffronto fra Socrate e Cartesio, nel senso del superamento del razionalismo scienziato sei-settecentesco, preludio ad una critica dello stesso positivismo ottocentesco). Per altro verso, questo superamento approda in Spaventa nel riconoscimento del primato dell'etica, e quindi in una riconsiderazione di Kant, quantunque nella consapevolezza (maturata con Hegel) della necessità di un'effettiva considerazione della concretezza della storia, del diritto, della politica, come luoghi di un ineludibile raffronto fra ideali e realtà, fra spirito e materia, fra finalità etica ed azione, fra progettualità e realizzazione.

In questo ulteriore passaggio, l'identificazione fra Socrate e Kant si perfeziona in Spaventa nella prospettiva dialettica introdotta da Hegel, appunto come raffronto fra etica e diritto, fra esperienza morale dell'individuo e realtà dello Stato. D'altro canto, l'incontro con il Socrate hegeliano finirà per risultare a Spaventa come una sintesi solo in parte esauriente per il necessario nesso fra eticità e storia. Se infatti una tale identità si configura imprescindibile per definire, nella prospettiva dell'unificazione italiana, le istanze di continuità necessarie per dare

⁴⁹ *Ibidem*, p. 179.

legittimazione allo Stato nazionale, per altro verso la definizione di tale nesso presuppone il superamento dello stesso concetto hegeliano di 'Stato'. Nelle connotazioni hegeliane, lo Stato risulta, da un lato, troppo concretamente definito nei tratti della monarchia prussiana per servire da referente al nascente Stato nazionale italiano. E, d'altra parte, resta ancora concepito in modo troppo idealisticamente astratto per poter spiegare la validità del modello per tutti gli altri popoli e nazioni.

In tale sforzo di superare criticamente l'idealismo storico-spiritualista di Hegel, avviene l'incontro di Spaventa con la filosofia di Herbart e quindi con gli herbartiani teorici della **Voelkerpsychologie*. Qui Spaventa raffronta l'astrattezza della concezione dialettica hegeliana con l'esigenza di considerare la concreta individuazione dei moventi storici nei singoli individui e nei differenti popoli e nazioni. Con Herbart e gli herbartiani, e con Vico, a sua volta Spaventa riconfronta soggettività e storia.

Appunto in tale frangente il giovane Labriola recepisce dal maestro questa esigenza di approfondimento fra ideale e realtà, fra spiritualità ed esperienza, fra eticità e politica. A questo riguardo, l'archetipo Socrate serve ancora una volta da veicolo concettuale per esprimere in termini attuali l'antico e sempiterno quesito del rapporto sia fra soggettività ed esperienza oggettiva, sia dei modi per conservare e perfezionare il patrimonio di acquisizioni storicamente attuate nella decifrazione di un tale enigma.

A partire dal significato della riflessione socratica, incentrata sul riconoscimento (sia pure appena intuito e non compiutamente espresso in un coerente linguaggio filosofico) della molteplicità di dimensioni nell'esperienza umana complessiva e della necessità stessa di definirne le reciproche correlazioni, discende l'esigenza che Spaventa e Labriola avvertano di esprimere più esaurientemente i diversi livelli del confronto sia fra uomo e natura, sia fra individuo e mondo storico.

Dunque da Socrate ad oltre Socrate, in una ricerca di continuità fra l'archetipo di un antico e lontano dramma spirituale e filosofico e l'attuale, consimile, crisi di valori e di referenti etico-filosofici nella società contemporanea. Una continuità anch'essa da definire a fronte delle innegabili fasi storiche di crisi, di inarrestabile cesura, nel perenne alternarsi ciclico di periodi di sviluppo, di progresso, con periodi di involuzione, di retrogradazione e di rimbarbarimento.

E qui il discorso diverge in Spaventa rispetto a Labriola. L'archetipo Socrate si depura, - secondo Spaventa (sin qui attento lettore di Hegel) - nel corso della storia della filosofia di ogni arcaica antinomia e contraddizione. Lungo la linea che vede il soggettivismo razionalistico di Socrate incontrarsi con il vaglio critico di Cartesio, ma superandone il razionalismo scientifico ed incontrandosi con la riaffermazione del primato dell'etica in Kant, per giungere poi ad Hegel cercandovi un ineludibile raffronto con la concreta dimensione della storia, del diritto e della politica. Da qui, però, alla fine Spaventa si trova a vivere la stessa temperie critica di Herbart e degli 'herbartiani' della *Völkerpsychologie*, per riconoscere infine questo richiamo alla concretezza, all'individualità dei singoli popoli nella più esauriente concezione storicistica di Vico, più coerentemente contraria ed avversa ad ogni prospettiva di processo dialettico nella storia.

Dal canto suo, Labriola incontra Socrate lungo il medesimo itinerario spaventiano: a partire dal raffronto fra soggettività e storia, per giungere

poi a Kant ed Hegel, ma non attraverso Cartesio (ossia attraverso la critica allo scientismo razionalistico), bensì nel riferimento a Spinoza. Riferendosi alla rivalutazione spinoziana delle passioni, delle ragioni del cuore, Labriola ritorna a quanto, del resto, lo stesso Hegel aveva indicato come il limite della riflessione filosofica di Socrate, alla fine responsabile della troppo affrettata identità fra etica e conoscenza scientifica.

In questa linea, Socrate viene riconfrontato a Spinoza per emendare il proprio razionalismo morale, per riconoscere il nesso ineludibile fra etica e tensione morale, al di là dunque di qualsiasi entificazione della volontà in un umanismo ed universalismo che non tengano conto della differenziata capacità degli individui di ricercare una superiore dimensione dell'esistenza ed effettivamente raggiungerla.

In altre parole, in Labriola vediamo un archetipo Socrate che percorre senza soluzione di continuità l'intera storia della filosofia. È un Socrate che si depura gradualmente nel suo incontro con il mondo moderno. La rivalutazione delle passioni risulta dall'incontro con Spinoza, dove l'archetipo Socrate è simbolo dell'abbandono di ogni abbaglio razionalistico, di ogni illusione scientista, di ogni soggettivismo ed incoerente universalismo. È ormai il Socrate di Hegel piuttosto che di Kant. Ma in Labriola si tratta già di un Hegel rivistato da Herbart, filtrato (ancor più di Kant) di ogni astrattezza dal messaggio storicistico di Vico, inteso alla rivalutazione della tensione morale di individui e popoli capaci di aderire ad un superiore paradigma di valori.

In Labriola, l'archetipo Socrate vuol dire anche tensione morale come lotta contro ogni formalismo del costume, delle tradizioni e del diritto. Lotta contro il formalismo come critica alla società contemporanea, alla società borghese, alla democrazia oligarchia adesso come ai tempi di Socrate, vittima della reazione al formalismo morale e giuridico. E qui certamente Labriola si discosta dalle implicazioni nazionalitarie e statuali che da Spaventa conducono a Gentile, e dimostra sin dall'inizio l'intenzione di sviluppare sul piano della questione sociale il tema socratico del superamento del formalismo.

Va comunque precisato che si tratta per ora del rifiuto del formalismo giuridico non tanto rivolto contro la società borghese, bensì contro la democrazia, e comunque in una prospettiva riformistica che rifiuta di considerare necessaria una cesura radicale, ossia il ricorso ad una scissione rivoluzionaria. Il Labriola dell'archetipo Socrate, attorno agli anni Settanta del XIX secolo, non è ancora quello che solo più tardi aderirà con entusiasmo alla concezione rivoluzionaria marxista.

IV. Sul significato della ricezione dell'archetipo Socrate nel primo Sorel, va prima di altro sottolineato il forte impatto che - al di là di quasi inavvertibili riferimenti espliciti - su questa ricezione esercita la persistenza di un forte stereotipo interpretativo hegeliano. Anche in Sorel c'è infatti il quadro in positivo ed in negativo del contributo dato da Socrate alla storia della filosofia e più in generale allo sviluppo della cultura. Anche qui Socrate è l'eroe protagonista di una svolta epocale, è personificazione di un eroismo tragico, interprete di un assoluto morale rivissuto nella stretta connessione con la propria contemporaneità. E dei limiti e contraddizioni del suo tempo, Socrate - afferma anche Sorel - rimane espressione, pur rifiutando il formalismo morale e giuridico della oligarchia democrazia ateniese.

Da qui la contestualità di positività e negatività nel messaggio socratico. Indubbiamente negativa è la carenza di una vera sintesi fra le distinte dimensioni di cui pure Socrate intuisce l'esistenza nella complessiva esperienza umana. Da qui la necessità per la filosofia moderna di filtrarne il discorso per depurarlo di un soggettivismo razionalistico che alla fine scade nel naturalismo, nella confusione fra spirito e natura, in un razionalismo naturalistico non molto diverso da quello cartesiano.

Una tale depurazione si opera nell'epoca moderna grazie a Spinoza, il quale - sottolinea Sorel in una diacronica sintonia con Labriola - ripropone l'importanza degli elementi passionali, delle pulsioni profonde dell'animo umano, per capire il particolare tipo di razionalità che caratterizza l'esperienza storica, perennemente da ritrovare con una continua tensione morale contro ogni immediatezza istintuale. Lungo questa linea, anche per Sorel il vero Socrate va ritrovato nello sviluppo che la filosofia moderna trova in Kant ed Hegel, i quali - sia pure in maniera diversa - considerano la formidabile antinomia fra assoluto morale e condizionamento storico, eternamente da riconfrontare e ricomporre in un'armonia di segno diverso da quella dell'universo fisico.

Sotto questo profilo, del resto anche Sorel (come prima di lui Spaventa e soprattutto Labriola) riconosce che questa continuità dei riferimenti agli archetipi in effetti sfugge sia a Kant che ad Hegel. Si tratta infatti di una continuità intessuta di fasi alterne: fra periodi di creatività, di sviluppo, di progresso, ed invece fasi di consunzione, di degenerazione, di involuzione e retrogradazione. È dunque anche qui nel segno di Vico che alla fine le antinomie e le contraddizioni di Socrate (e di Kant ed Hegel) trovano soluzione, nell'effettivo superamento di ogni formalismo sia logico-concettuale, razionalistico-epistemologico, sia etico e giuridico-istituzionale.

Qui Sorel ritrova l'archetipo Socrate sui diversi livelli specifici della tradizionale codificazione delle fonti del pensiero socratico. Anzitutto il Socrate ritratto da Senofonte, come l'eroe tragico, modello della superstite della democrazia arcaica, il campione di un'etica sostanzialmente tradizionale, in contrapposizione al formalismo tradizionalistico, in realtà mero conservatorismo, dell'oligarchia democratica ateniese (che infatti lo mette a morte). C'è poi in Sorel anche il Socrate di Aristotele, l'inventore delle categorie e della distinzione della molteplicità di spiegazioni causali (diverse per il mondo umano rispetto a quelle dell'universo fisico). Ma soprattutto c'è il Socrate di Platone, interprete delle prime formulazioni del processo mitico, quale strumento appropriato per esprimere verità altrimenti inarrivabili con il solo strumento della logica formale e tanto meno con la logica scientifica o il razionalismo fisico-matematico.

A ben vedere, Sorel meglio degli altri interpreti dell'archetipo Socrate riesce a definire tutta la complessità del messaggio filosofico dell'Ateniese, appunto a partire dalla distinzione operata da Spinoza fra la natura rielaborata dall'uomo e la natura fisica (qui la natura fra nature artificiali e naturali).

In effetti, sarebbe del tutto parziale considerare la lettura soreliana dell'immagine tradizionale di Socrate sul piano della semplice 'leggenda', anche se è innegabile che - proprio come Nietzsche - anche il Normanno

attualizza la posizione socratica, indicandovi l'antefatto, l'archetipo, di una mentalità chiesastica, di un formalismo morale
Non è però solo questa lettura in negativo che Sorel opera relativamente a Socrate.

Una sequenza di riformulazioni che si arricchisce progressivamente in Dilthey, quindi -sul versante francese (poi incontrato da Sorel) - in Boutroux e Victor Brochard, per giungere, al volgere fra XIX-XX secolo, sia - sul versante anglo-sassone - a Bury, e riprendere in Germania con Gompertz e e Wundt.

Si tratta in effetti di due linee che alla fine risulteranno convergenti nell'incontro fra Labriola e Sorel, per la mediazione di Benedetto Croce, in certo modo artefice del confronto che ancora nell'ambito culturale napoletano si svolge alla fine del XIX secolo sul significato del pensiero marxiano, in contrapposizione alle tesi adottate dalla scuola marxista, rappresentata dalla socialdemocrazia tedesca. In realtà, questa scuola, nel corso della Seconda internazionale, produce quel Vulgarmarxismus, quell'ideologia da battaglia che, per adattarsi alle immediate finalità della lotta di classe, scade in una concezione alla fine 'fatalista', nel senso di una fede in una necessaria evoluzione della società moderna, dalla 'alienata' configurazione capitalistico-borghese al nuovo ordine socialista.